

Enrique Luis Domínguez Berenjano

**TEORÍA Y PRÁCTICA DE LA CRÍTICA HISTORIOGRÁFICA:
TRANSFORMACIONES SOCIOPRODUCTIVAS Y PROCESOS URBANOS EN
IŠBĪLIA – SEVILLA
(SS. XI-XIII)**

Tesis Doctoral

**Dirigida por
Dr. Fernando Amores Carredano**

**UNIVERSIDAD DE SEVILLA
FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
DEPARTAMENTO DE PREHISTORIA Y ARQUEOLOGÍA**

Sevilla 2003

Índice

| | |
|--|----------|
| Introducción: A modo de conclusiones..... | 5 |
|--|----------|

A) Criticismo historiográfico: Bases conceptuales.

| | |
|--|-----|
| 1. El texto como ideograma: Producto historiográfico y sistema socioproductivo..... | 43 |
| 1.1. Concepto de sistema socioproductivo..... | 43 |
| 1.2. Ideograma y sistema socioproductivo..... | 50 |
| 1.2.1. Concepto de ideograma..... | 52 |
| 1.2.2. Relación entre ideología y estructura productiva..... | 53 |
| 1.2.3. Funciones de la estructura ideológica..... | 61 |
| 2. El texto como texto: Posibilidades y límites de la contextualización lingüística..... | 73 |
| 2.1. <i>Intentio auctoris</i> : El autor entre agente social e individuo..... | 74 |
| 2.2. <i>Intentio operis</i> : El texto como representación de la realidad..... | 84 |
| 2.2.1. La autonomía del texto historiográfico..... | 85 |
| 2.2.2. Realidad histórica y representación historiográfica..... | 102 |
| 2.2.3. El problema de la objetividad..... | 111 |
| 2.3. <i>Intentio lectoris</i> : El lector como autor..... | 120 |
| 3. Orientaciones teórico-metodológicas..... | 138 |

B) Imagen historiográfica y transformación urbana en *Išbīlia*/Sevilla (ss. XI-XIII).

| | |
|--|-----|
| 4. Poesía, crónica y ordenamiento: <i>Išbīlia</i> entre las Taifas y el Califato almohade..... | 143 |
| 4.1. La ciudad objeto: <i>Al-qusūriyyāt wa al-ta'rīj al-siyāsa</i> [poesía arquitectónica e historia gubernamental]..... | 151 |
| 4.1.1. <i>Al-qusūriyyāt</i> : El <i>sultān</i> ausente..... | 151 |
| 4.1.1.1. Afianzamiento y estructuración de la estructura taifal de gobierno..... | 152 |

| | |
|--|-----|
| 4.1.1.2. La poesía como mecanismo cortesano..... | 169 |
| 4.1.2. <i>Al-Ta’rīj al-Siyāsa</i> : Arquitectura, política e Historiografía en <i>Išbīlia</i> almohade..... | 182 |
| 4.1.2.1. La legitimación almohade: Imperio y propaganda imperial..... | 182 |
| 4.1.2.2. <i>Išbīlia</i> en la obra de Ibn Sāhib al-Salāt: la imagen de una capital imperial..... | 196 |
| a) La imagen del “buen gobierno” bajo el califato ya’qūbī (1163-1184): <i>siyāsa</i> y <i>umma</i> | 201 |
| b) El califato yūsufí (1184-1199): <i>Išbīlia</i> en el cenit del Imperio almohade..... | 212 |
| c) La escenografía sultánica: alardes y ceremonial cortesano..... | 219 |
| d) “Reluciente a más de una jornada”: la culminación del modelo urbano almohade..... | 225 |
| 4.2. La ciudad-sujeto: Censura de costumbres y problemas urbanísticos en la Sevilla almorávide..... | 232 |
| 4.2.1. <i>Hisbat al sūq</i> : Apuntes genealógicos..... | 232 |
| 4.2.2. El movimiento almorávide: del <i>ribāt</i> al <i>ŷihād</i> andalusí (1040- 1091)..... | 239 |
| 4.2.3. <i>Išbīlia</i> en el Imperio almorávide: la <i>Risāla</i> de Ibn ‘Abdūn..... | 254 |
| 4.2.3.1. La <i>Risāla</i> en el contexto de la <i>siyāsa</i> andalusí prealmohade..... | 258 |
| 4.2.3.2. La <i>Risāla</i> y la imagen de <i>Išbīlia</i> almorávide..... | 272 |
| a) Cementerios y mezquitas sevillanos en época almorávide..... | 272 |
| b) Consideraciones sobre la evolución de la muralla de <i>madinat Išbīlia</i> (ss. IX-XIII)..... | 295 |
| b.1) Fuentes árabes (ss. XII-XIV)..... | 298 |
| b.2) Noticias en la cronística bajomedieval y moderna (ss. XIV-XVIII)..... | 302 |
| b.3) La Historiografía contemporánea..... | 307 |

| | |
|---|-----|
| b.4) Arqueología y sociología de la cerca sevillana: algunos apuntes..... | 311 |
| c) Espacios comerciales en <i>Išbīlia</i> almorávide..... | 328 |
| 5. Ideología neo-gótica y extrañamiento del vencido en la Sevilla de la [Re]conquista..... | 339 |
| 5.1. El “ideal de reconquista” hasta 1248: esbozo estructural..... | 342 |
| 5.2. <i>Išbīlia</i> conquistada (1248): la formación de una imagen..... | 368 |
| 5.3. La “recuperación” de la ciudad neo-gótica: la <i>Primera Crónica General de España</i> | 372 |
| 5.4. La implantación del ideal [re]conquistador: etnocidio y señorialización bajo el “nuevo orden” castellano..... | 385 |
| 5.5. Aspectos urbanos de la Sevilla alfonsí..... | 406 |
| 6. Bibliografía..... | 450 |

Introducción: A modo de conclusiones¹.

“Los historiadores ejercen un gran poder, y algunos de ellos lo saben. Recrean el pasado, cambiándolo para que encaje con sus propias interpretaciones. De este modo, cambian también el futuro.”

Leto II Atreides, Dios-Emperador de Dune

[Frank Herbert, *Herejes de Dune*]

I

En toda obra, y no menos si ésta es de carácter intelectual, convergen una serie de factores determinantes. Es el caso del presente trabajo, que surge, fundamentalmente, como consecuencia del interés personal por el conocimiento de la historia de al-Andalus. Pero, paralelamente, decir esto en el contexto de la sociedad andaluza de comienzos del siglo XXI supone encontrarse con la polivalencia de una multiplicidad de discursos alternativos, que oscilan entre una fanática reivindicación del “hecho diferencial andalusí” como conformador de “lo andaluz” y un rechazo completo a cualquier influencia, por remota que sea, de lo islámico en la composición de la cultura del sur peninsular. Mientras que la primera postura da lugar a toda una subcultura más o menos popular, fomentada por el poder político como reclamo turístico o electoral, la segunda opción ha propiciado que tradicionalmente los estudios andalusíes hayan sido cuando menos menospreciados en el ámbito académico. Exceptuando casos excepcionales, al-Andalus ha sido obviada en la formación universitaria, y para escarnio de las diversas facultades de Historia ha tenido que ser la Filología la que ha mantenido el nivel del arabismo español.

De esta forma, el investigador que se enfrenta a lo andalusí no puede menos que plantearse las contradictorias interpretaciones que surgen ante la presencia islámica en

¹ Este Trabajo de Investigación ha podido realizarse gracias al disfrute de una Beca de Formación de Personal Investigador (Plan Propio de la Universidad de Sevilla) durante el año 1998-1999, ampliada con una Beca de Formación de Personal Docente e Investigador (Consejería de Educación y Ciencia) entre los años 1999-2003.

la Península Ibérica. Ahora bien, tanto la amplitud del tema como los intereses personales nos aconsejaron reducirlo cronológica y espacialmente, lo que nos conduce finalmente, como ejemplo concreto, a la elección de las transformaciones sociales y urbanas de la ciudad de Sevilla entre la época de las Taifas y las primeras décadas del dominio castellano. Tal elección se halla condicionada por diversos hechos, el primero de los cuales es nuestra relación directa con la ciudad. A ello se añade la abundancia de documentación referente a *Išbīlia* – Sevilla entre los ss. XI-XIII, así como que, pese a los avances de las últimas décadas, el período plenomedieval sigue siendo uno de los menos tratados por los investigadores.

Pero es precisamente la consciencia de la multiplicidad de interpretaciones de lo andalusí lo que nos conduce al otro pilar sobre el que hemos hecho bascular este trabajo: el concepto de Historiografía. De seguir la idea de Historiografía deducible de la mayor parte de las obras al uso, nuestra labor se plantearía desde un mero inventario de referencias textuales, un elenco de fuentes utilizables como repertorio bibliográfico². Pero una “historia de la Historia” ha de enfrentarse a los mismos interrogantes que pesan sobre la labor cotidiana del historiador. O que al menos deberían pesar. Porque si la formación universitaria de los futuros historiadores adolece de evidentes carencias en franjas cronológicas completas, el hecho se torna catastrófico en lo referente a formación conceptual, herencia obvia de un sistema de Educación Secundaria que considera a los alumnos poco menos que deficientes mentales, condenándolos a absurdas simplificaciones de datos que no les permiten en absoluto desarrollar su sentido crítico.

² Con ello nos referimos al hecho de que la mayor parte de las obras dedicadas a la Historiografía lo que en realidad hacen es una “historia de la Historiografía”, o más bien una “historia de las concepciones teóricas sobre la Historia”, con lo que siempre se termina por eludir el hecho, a nuestro entender fundamental, del carácter de la producción historiográfica. Mención aparte merecen obras cuando menos curiosas, como el extravagante intento de Escandell (1992) de fundamentar una “Teoría del Discurso Historiográfico” en base a los principios de la Física Cuántica, en lo que no constituye sino otro eslabón más en el intento (a medio camino entre el patetismo y la simplicidad) de asimilar la Historia al ámbito de las así denominadas “ciencias exactas”.

En nuestro caso particular, fue precisamente la reacción ante la evidente inoperancia (cuando no falsedad) de los conceptos aprendidos durante la Educación Secundaria lo que nos impelió a emprender una formación autodidacta y desgraciadamente ajena a los “itinerarios curriculares” universitarios, pero que nos convenció de la necesidad de conjugar teoría y práctica como dos caras inseparables de la misma moneda. Es así como llegamos a la conclusión de que el análisis histórico ha de verse precedido de un análisis historiográfico, y éste a su vez de una plasmación conceptual de aquéllos elementos que, a nuestro juicio, condicionan la producción historiográfica.

II

La primera parte de nuestro trabajo, que incluye sus tres primeros capítulos, se centra en la explicitación de los criterios teórico-metodológicos que hemos desarrollado paralelamente a nuestra investigación historiográfica. Con ello hemos intentado ofrecer nuestra visión personal de los interrogantes planteados por José Carlos Bermejo (1993: 17):

“Así pocos autores se han preocupado de definir en qué sentido la Historia depende del tiempo presente, mediante qué mecanismos, ni en qué sentido debe estar al servicio de nuestra voluntad, nuestras pasiones, nuestros intereses o nuestras ideas. Ni tampoco es muy frecuente ver a los historiadores preguntarse con seriedad cómo es posible, si todo lo anterior es cierto, seguir manteniendo las nociones de verdad y realidad históricas que, por lo menos tal y como eran formuladas tradicionalmente son incompatibles con estas nuevas formulaciones”³.

Bien es verdad que, desde un primer momento, partíamos de una hipótesis conceptual que tras sucesivas decantaciones terminamos por resumir en la siguiente tesis, que de alguna forma ha constituido nuestro argumento teórico fundamental:

³ Coincidimos en gran parte con los planteamientos de Bermejo, aunque disentimos de él en su concepción de “realidad histórica”: él cree que existe un pasado que conocer; nosotros, como nos encargaremos de exponer, no.

La producción historiográfica puede definirse como un conjunto de estrategias textuales insertas en la estructura ideológica del sistema socioproductivo. En tanto que producto, su relación con los demás elementos del sistema es de reciprocidad, articulándose en pie de igualdad con el conjunto de interacciones dialécticas que permiten la evolución histórica de la formación económico-social.

Básicamente, puede decirse que éstos son los parámetros con los que nosotros enfocamos la manifestación textual del hecho historiográfico, y a explicarlo dedicamos todo el primer capítulo y parte del segundo. Junto con ello, siguiendo a Bermejo, creemos que todo modelo historiográfico ha de insertarse, necesariamente, en una concepción de la Historia. Es por ello que, a lo largo del segundo capítulo, intentamos exponer nuestra opinión de que la tradicionalmente defendida especificidad de la “explicación histórica” no deja de ser otro tipo de estrategia textual, mediante la cual una comunidad determinada, la de los historiadores, intenta legitimar su posición dentro de un sistema social dado.

La visión de la Historia que exponemos puede, perfectamente, suscitar el calificativo de “postmoderna”, mayormente como consecuencia de nuestro rechazo a aceptar cualquier tipo de fundamentación metafísica de la realidad. Esta postura antifundacionalista pasa por ser uno de los pilares de la “condición postmoderna”, haciendo uso de la expresión acuñada por Jean-François Lyotard. Pero desde el campo de los “anti-antifundacionalistas”, esto es, de los críticos de “lo postmoderno”, la pretensión de negar validez a los postulados metafísicos es rápidamente desacreditada (cuando no directamente satanizada) como una peligrosa tendencia hacia lo que ha dado en denominarse “relativismo”. La expresión “todo vale”, más o menos apócrifamente ligada con el anarquismo metodológico de Paul Karl Feyerabend, ha terminado por convertirse, paradójicamente, en enseña de quienes la ondean como supuesta divisa de la postmodernidad. No obstante, lo cierto es que de tanto usarse el término “postmoderno” prácticamente se ha convertido en una etiqueta vacía, que es rellenada a gusto por todo el mundo sin saber a qué designaba en un principio que cronológicamente puede situarse entre fines de la década de 1970 y principios de los ochenta.

Si tomamos a uno de los primeros valedores de lo postmoderno, el ya citado Lyotard, podemos aproximarnos más acertadamente a una definición satisfactoria: “Simplificando al máximo, se tiene por “postmoderna” la incredulidad con respecto a los metarrelatos” (Lyotard 1994: 10). Lo cual viene a demostrar que la postmodernidad no es sino la última manifestación del proyecto moderno nacido de la Ilustración. Contrariamente a lo que repetidamente se ha afirmado, la crítica postmoderna no es sino la aplicación, llevada al extremo, de la racionalidad cartesiana. El racionalismo, que con la Ilustración daría pie al surgimiento de todos los metarrelatos de la contemporaneidad, basados en la supuesta existencia de unos principios universales y fundamentales, lleva en su propio seno la semilla de la incredulidad hacia esos mismos ideales, pretendidamente eternos pero que terminan siempre por revelar su carácter “humano, demasiado humano”. Como acertadamente señala Manuel Fontán, de los presupuestos de partida de la modernidad deriva a su vez “la tribunalización de la realidad (razón incluida) por la razón” (Fontán del Junco 1994: 317). Dado el método (la crítica), sólo era cuestión de tiempo que bajo su imperio cayese hasta la estructura que le vio nacer. Hitos de este proceso fueron, durante el siglo XIX, tanto Marx como Engels, pero fundamentalmente es a Nietzsche a quien se debe la labor de desenmascarar las pretensiones de “verdad universal” de lo que no pasa de ser mero consenso intersubjetivo.

La “incredulidad con respecto a los metarrelatos”, por tanto, no es sino resultado de la aplicación de una “lógica de la consecuencia”. Por el contrario, las proclamas contra el supuesto “relativismo” derivado de una aceptación consecuente de los postulados de la modernidad suelen basarse en una confusión conceptual, que por otra parte es interesadamente fomentada por gran parte de los supuestos adalides de “lo postmoderno”⁴. El punto de mayor confusión suele situarse en torno a la idea postmoderna de “verdad”. El proyecto de la modernidad estableció la existencia de

⁴ Ya sea por su afán provocador, ya sea por tendencias, más o menos manifiestas, a enmascarar como “postmoderno” lo que no pasan de ser muestras de la más rancia reacción, maquillada con los afeites del discurso “rupturista”. Entre los primeros podríamos señalar a “intelectuales” como Baudrillard, oportunamente criticado por Norris (1997), mientras que los segundos aparecen magníficamente satirizados en la película de Tim Robbins *Ciudadano Bob Roberts*.

“verdades eternas”, principios universales de los que debía derivarse toda ética y todo comportamiento social. “Casualmente”, dichas “verdades” solían corresponderse con la filosofía y la moral judeocristianas de la Europa occidental, con lo que lo “novedoso” de la modernidad terminaba por remitir a corrientes mucho más antiguas. Durante el siglo XIX, el desarrollo del liberalismo, primero, y del liberal-capitalismo y el imperialismo, posteriormente, ampliaron este concepto de “verdad”, pero siempre dentro de los límites precedentes. De esta forma se desarrollaron una serie de “ideales” políticos, económicos, sociales y culturales, que en buena medida perduran hasta la actualidad. Pero, paralelamente, en el seno de la propia sociedad post-ilustrada no dejaría de manifestarse lo que ha dado en denominarse la “escuela de la sospecha”, entre cuyos máximos exponentes encontraríamos, de nuevo, a Marx, Engels y Nietzsche, junto con Freud. Ellos se encargarían de criticar la supuesta validez del concepto decimonónico de “verdad”, inaugurando un debate que perdura hasta nuestros días. Un debate que, en definitiva, se sitúa entre quienes consideran que el ideal de las “democracias occidentales” es ontológicamente superior a cualquier otra forma de organización humana y quienes dudan de dicha “superioridad ontológica”, pero que en la concepción de muchos de los implicados se reduce a la contraposición entre verdad y relativismo.

A nivel intelectual, el conflicto entre “postmodernos” y “anti-postmodernos” ha escogido la Historia como campo preferente de batalla. Para los defensores de los “universales” Ilustrados, la concepción postmoderna de la verdad como algo contingente supone “el colapso final no solamente de la llamada (y vilipendiada) “metanarrativa” de la Ilustración, sino también de cualquier criterio de verdad, de razón y de responsabilidad ética” (Norris 1997: 105). Como ejemplo extremo de esta anunciada debacle, se señalan recurrentemente las producciones historiográficas tendentes a negar el holocausto judío durante la Segunda Guerra Mundial, cuyo último origen se situaría en la supuesta licencia que otorga la postmodernidad para “deconstruir” todos los textos y despojarlos de significado⁵.

⁵ Las posiciones “deconstructivistas” suelen remitirse a la obra de Jacques Derrida, pese a que el propio Derrida se haya encargado repetidamente de recordar que siempre será posible “invocar reglas de competencia, criterios de discusión y de consenso, buena fe, lucidez, rigor, crítica y pedagogía” (citado por Norris 1997: 45).

Desde nuestro punto de vista, el error fundamental de quienes atacan la crítica fundacionalista reside en el empeño en mantener precisamente aquellos principios que dicha crítica hace tiempo que ha desmantelado. La consciencia de la historicidad del hombre debería evidenciar que precisamente por ello toda organización y construcción humanas son contingentes. Pero junto con el racionalismo, la modernidad supuso la irrupción de la concepción newtoniana, que puede resumirse en el siguiente razonamiento: “si existe una Ley de Gravitación Universal a la que el Hombre (otro concepto universal) ha podido acceder, de ello se sigue que las verdades éticas, asimismo universales, han de ser igualmente accesibles”. La historia de la modernidad no ha sido sino el recurso constante a este principio como forma de revestir ideológicamente el desarrollo de la sociedad europea occidental.

Si aceptamos que no pueden equipararse ontológicamente las leyes físicas y los principios éticos o de organización social, probablemente nos libremos de muchos de los estériles debates del último par de siglos. En este sentido se pronuncia Richard Rorty al defender un nuevo “etnocentrismo”, en una concepción interesante pero no exenta de contradicciones, como explicamos en el apartado 2.3. En cierto sentido, la crítica de la verdad que nosotros defendemos no dista excesivamente del neopragmatismo rortyano: independientemente de que nos repugne o no, debería sernos indiferente que un individuo afirme que no murieron seis millones de judíos a mediados del siglo XX, afirmación que compartiremos o rechazaremos en base a nuestra inclinación personal favorable o desfavorable a tal argumentación. Pero lo que no debe sernos indiferente es que como consecuencia de ello se afirme la bondad del neonazismo como forma de gobierno para cualquier país actual, pues (al menos esta es nuestra opinión) estamos legitimados para abominar de una tal ideología en nombre de la mera supervivencia de la especie. Es por tanto la aplicación práctica de un ideario la que debe de convertirse en el criterio de aceptabilidad social de sus postulados.

Finalmente, podemos preguntarnos en qué posición deja al intelectual la anulación de los criterios de verdad. Si no existe un referente que pueda ser tenido como ideal “objetivo” de bienestar social, el intelectual parece quedar como mero individuo que ejerce, en palabras de Rorty, “una necesidad especial e idiosincrásica (...) de pensar lo impensable, de aprehender lo incondicionado, de navegar por las remotas aguas del pensamiento” (Rorty 1993: 244-45). Pero, como ya explicaremos, Rorty pertenece a una

generación que, pese a aceptar formalmente la postmodernidad, lo ha hecho como forma de integrar sus recursos estilísticos en el *establishment* social de la intelectualidad burguesa occidental, caracterizada tradicionalmente por su interés en desactivar los efectos socialmente disruptivos de la crítica al sistema. De hecho, nosotros creemos que es precisamente bajo la postmodernidad cuando los intelectuales tienen más que decir, no ya como adalides de “destinos históricos”, ni como valedores de “la Verdad”, sino precisamente aceptando consecuentemente la herencia moderna y sometiendo la realidad a los efectos de la crítica. Es precisamente aquí donde hay que deconstruir los múltiples niveles de las estrategias de legitimación, ya sea al nivel del conjunto de la sociedad, ya sea al nivel de segmentos de ésta.

Lo anterior suscita una cuestión más o menos evidente: si el intelectual se sitúa en la tesitura de desenmascarar las estrategias de legitimación, cabe preguntarse el motivo de una tal postura crítica. Consecuentemente, la respuesta antifundacionalista a esta pregunta es que cada cual tendrá sus propios motivos, bien para asumir una posición crítica, bien para defender el *stablishment*. La crítica de la metafísica lleva aparejada una apuesta por el subjetivismo, entendido como un individualismo metodológico. Frente al ideal de “el Hombre”, que ha conllevado históricamente el intento de erradicar a “los hombres” en pro de la imposición violenta de los principios occidentales a las colectividades, se hace necesario recuperar al individuo. Un hombre (con minúscula) que asuma el reto de su propia formación ética, que debe permitirle elegir con relativa libertad sus propios criterios de verdad⁶. Es por ello que, aunque en el primer capítulo exponemos nuestra visión de la determinación sociohistórica de las producciones historiográficas, visión que completamos en el segundo capítulo con nuestro concepto de Historia, todo ello no lo proponemos como una alternativa de

⁶ Según George Steiner (1984: 47), ante los embates del relativismo absoluto derivado de la crítica racional de la Razón, se hace necesario “un salto axiomático hacia un postulado de plenitud de sentido” que recupere, de algún modo, las categorías morales kantianas. A nuestro juicio, tal postulado, que de hecho aboga por una vuelta irracional (o más bien anti-racional) a la Metafísica, es demasiado pesimista con respecto a la capacidad de los hombres para asumir finalmente el carácter convencional de sus leyes. O quizás nosotros seamos demasiado idealistas.

trabajo, sino meramente como lo que es, una opción personal cuya validez no va más allá de su (esperamos que escaso) poder de convicción.

III

Lo que acabamos de exponer constituye, en un sentido amplio, el fundamento gnoseológico de nuestra interpretación de la Historiografía como producción históricamente determinada. En el transcurso de nuestro desarrollo argumental, esta concepción sustenta los principales puntos, ordenados según el siguiente esquema:

- La definición del papel de la producción historiográfica en el conjunto del sistema socioproductivo.
- El análisis de la ideología historiográfica desde la triple instancia de su producción, su textualidad y su recepción.
- La crítica ontológica a los criterios de demarcación entre la “obra historiográfica” y la “obra literaria”.
- La crítica gnoseológica al concepto de “realidad histórica”.
- La apuesta por la recontextualización del texto historiográfico como elemento de un discurso presente que construye un “modelo de pasado” empíricamente incontrastable.

La definición de “sistema socioproductivo” nos viene dada por las formulaciones clásicas del materialismo, que encuentran su origen en el “Prefacio” de Marx a la *Contribución a la crítica de la economía política*. La interacción dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción definen tanto los modos de producción (a un nivel teórico) como las formaciones sociales históricamente determinadas (a un nivel práctico). Sin embargo, la aplicación de estas categorías suele conducir a nuestro juicio a lo que podemos denominar una “trampa dialéctica”, consistente en el mantenimiento de la dialéctica triádica hegeliana, que por definición sustenta una conceptualización de la Historia marcadamente teleológica, centrada en la idea ilustrada de “Progreso”, que usualmente tiende a identificarse con la necesidad social de alcanzar los estadios estatal y capitalista. Frente a esta tendencia “estadolátrica”, la dialéctica desarrollada por Marx a partir de la *Contribución a la*

crítica de la economía política permite soslayar el teleologismo hegeliano, al apostar por una relación dual, transformativa pero no determinista.

La indeterminación de las relaciones dialécticas se ha de conjugar con una clarificación de la causación del proceso dialéctico. En este aspecto mantenemos lo afirmado por Marx y Engels en 1848: “Toda la historia de la sociedad humana, hasta el día, es una historia de luchas de clases”. Ahora bien, al postular tal causación con tales términos, se incurre en aplicar una categoría histórica (la “lucha de clases”) a la descripción de una estructura transhistórica. Es por ello que, manteniendo el sentido general de la frase, optamos por generalizar sobre la base del concepto nietzscheano de la “voluntad de poder”, entendible, al modo clásico como relaciones de “explotación” o “propiedad”.

Nuestra crítica al materialismo clásico, por tanto, pasa en primera instancia por poner de manifiesto su historicidad: las categorías de análisis empleadas por Marx y Engels pecan de centrarse en la formación capitalista clásica, lo que les resta parte de su capacidad de análisis. Pero, al mismo tiempo, presentan una clara indefinición hacia el modo de relación entre la estructura económica y lo que tradicionalmente se ha venido denominando “superestructura”, esto es, el conjunto de las relaciones sociales, políticas e ideológicas. En este sentido, rechazamos el economicismo implícito al análisis materialista clásico, en pro de una integración del ámbito de la producción ideológica en el conjunto del sistema socioproductivo. En el nivel de las fuerzas productivas, ello conlleva la definición del concepto de “ideologema”, entendido como la “menor unidad inteligible de los esencialmente antagonistas discursos de las clases sociales”, tal y como ha sido definido por Fredric Jameson. En el nivel de las relaciones sociales de producción, la dialéctica de los ideogramas crea un “campo ideológico”, entendido como estructuración semántica del discurso legitimador de un grupo social.

Frente al economicismo del materialismo clásico nuestra argumentación sostiene la relación dialéctica entre las fuerzas productivas materiales e ideológicas, volcadas a posteriori en unas relaciones sociales de producción fruto de la constante negociación y transformación mutua de los campos material e ideológico. Pero el considerar la ideología en última instancia definida como elemento de legitimación nos sitúa en el marco de un análisis centrado en los “discursos dominantes”, que por definición son los que articulan el cuerpo social. Podemos preguntarnos si ello conlleva la anulación de los

campos ideológémicos no dominantes, lo cual encuentra una respuesta afirmativa desde la perspectiva de la voluntad de dominio que marca el propio movimiento transformativo de las relaciones sociales de producción. Lógicamente, ello no supone que se anulen *todos* los discursos alternativos, pero sí que, en las manifestaciones materiales de la cultura, la voluntad de legitimación de los grupos y subgrupos socialmente o segmentariamente dominantes prevalecerá sobre las de aquellos grupos y subgrupos dominados. Todo lo cual nos conduce a los medios de socialización, entendidos como el conjunto de herramientas de coacción/gratificación socialmente disponibles y que permiten la enculturación primaria del individuo. De donde se deduce que las manifestaciones ideológicas emitidas por un individuo no resultan sino de la dialéctica entre el sistema socioproductivo en el que se inserta y la recepción individual de los campos ideológémicos que han intervenido en su socialización.

La Historiografía, por tanto, puede definirse como un mecanismo más de manifestación del campo ideológémico de la voluntad de legitimación dominante en el medio de socialización del productor. De esta forma, el texto historiográfico se nos presenta como una articulación ideológica en la que podemos definir tres niveles de interacción, relacionables a su vez con el concepto de *intencionalidad* al modo desarrollado por Umberto Eco:

- *Intentio auctoris*: El texto como producto de un autor.
- *Intentio operis*: El texto como objeto autónomo y representación de cierto tipo de realidad.
- *Intentio lectoris*: El texto como fuente y re-textualización por un lector (individual o colectivo).

El hecho de que la realidad que conocemos es una realidad lingüísticamente mediada ha dado lugar desde mediados del s. XX a lo que se ha denominado el “giro lingüístico”, empleando una expresión popularizada por Richard Rorty. Desde la perspectiva del texto historiográfico, ello puede interpretarse como que toda producción de este tipo responde a la textualidad de la época que la produjo en conjunción con la textualidad de la época desde la que la interpretamos. Desde el punto de vista de la recepción, ello ha supuesto la tendencia a negar el papel del autor como instancia relevante en el proceso de interpretación de la obra, lo cual ha terminado plasmado en las interpretaciones estructuralistas para las que el medio social en el que se inserta el

individuo anula cualquier posible iniciativa de éste. Esta opción puede rastrearse en los desarrollos conceptuales de Lévi-Strauss, Sartre o Althusser. Pero, frente al estructuralismo explícito de estos autores, podemos considerar, siguiendo a Foucault, que el hombre se caracteriza precisamente por insertar la historicidad en el conjunto de las estructuras socioproductivas, que sin la intervención individual se verían abocadas a permanecer como meros constructos formales. Recuperamos por tanto el papel del autor como agente de historicidad de la obra historiográfica, en línea con nuestra anterior apuesta por una socialización estructuralmente impuesta pero individualmente negociada.

Una aproximación intuitiva a cualquier texto nos lleva a suponerlo obra de un autor que intenta transmitir un mensaje. Pero serán precisamente las marcas textuales repartidas a lo largo y ancho de la obra las que nos informen sobre las pretensiones del autor. Desde una perspectiva tradicional, sería el propio autor el que introduce tales marcas, de tal forma que a través de ellas podemos deducir el tipo de texto que manejamos. No obstante, este enfoque ha sido negado durante el s. XX por toda la estética de la recepción, así como por el contextualismo lingüístico. Mientras aquella decarga el peso del significado de la obra sobre el lector, éste lo hace sobre el propio texto, de tal forma que la reconstrucción de la *intentio auctoris* que podemos alcanzar a través de un texto no es sino la de un fantasmal “autor modelo” completamente mediatizado por las constricciones textuales de su propia obra. Si queremos alcanzar de alguna manera al autor empírico y su contexto socioproductivo, tendremos que recurrir a elementos extratextuales, esto es, ajenos al texto de referencia. De esta forma, la interpretación deviene un ejercicio de metatextualidad, en la que junto a la fuente de referencia nos vemos abocados al uso de un conjunto textual complementario. Esto, desde la perspectiva de la hermenéutica clásica, no es un proceso estrictamente interpretativo, sino un “usar los textos” para reconstruir realidades no explícitamente sostenidas por el texto de base.

El recurso a los discursos metatextuales nos revela la compleja interacción entre el texto y sus contextos de producción e interpretación. Tradicionalmente, en lo que respecta a textos historiográficos o “fuentes históricas”, se ha querido ver en la propia intencionalidad del texto hacia su historicidad un criterio de demarcación que permite aislar metodológicamente el “texto histórico” de, por ejemplo, el “texto literario”. Pero

un análisis de esta “teoría de la pretensión” no hace sino manifestar la falacia subyacente, que pasa por desmontar las pretensiones del texto historiográfico en relación con su supuesta referencia a una “realidad” extratextual.

Por definición, el texto historiográfico se refiere a la “realidad histórica”, esto es, a “lo que pasó”, usando la expresión rankeana. No obstante, el empirismo de tal afirmación es ontológica y gnoseológicamente imposible, lo que reduce considerablemente el asidero “real” de tal “realidad histórica”. El conjunto de las comúnmente denominadas “fuentes históricas” no es sino un universo textual y autorreferente, ajeno por tanto a cualquier validación externa. Consecuentemente, la “veracidad” de la obra histórica no pasa de un ejercicio retórico en el que un autor (a través de una serie de marcas textuales) nos pide un acto de fe que otorgaremos en función de nuestra socialización condicionada a aceptar (o no) tales peticiones expresadas con tales marcas.

La anulación de los criterios de referencialidad empírica de la obra histórica nos sitúa, a los efectos de su aceptación, en el ámbito de la intersubjetividad: una obra con pretensiones de veracidad será aceptada en función de su adecuación a la ideología dominante en el contexto socioproductivo de su elaboración. Con respecto a la intencionalidad del autor, la intencionalidad del lector es ilimitada, pues una no depende de la otra. Entramos con ello en el último apunte de nuestra argumentación teórica: la interpretación. Aquí apostamos abiertamente por el uso de los textos, lo que Eco denomina “sobreinterpretación”. Independientemente de lo que el autor quiso decir, el lector puede usar el texto para construir cualquier marco interpretativo que se adecúe a su intención. Esta, lógicamente, es una posición radical, cuya gama de actuación va desde la interpretación textual estricta (esto es, analizar el texto en función de lo que positivamente afirma o desarrolla) hasta la rearticulación textual para fomentar líneas interpretativas no explicitadas por el autor, pero que se demuestran argumentalmente más interesantes, esclarecedoras o simplemente divertidas que las derivadas de la simple constricción al corsé de la *intentio operis*.

Este es el esquema teórico propuesto, al menos en sus puntos más significativos. Como es evidente a través de la amplia bibliografía que acompaña a nuestro estudio, podríamos decir que el criterio de autoridad discurre a lo largo y ancho de nuestra argumentación. Pero, en realidad, tal afirmación sería cuando menos falaz. Este trabajo

posee una base documental, pero precisamente nuestro condicionamiento conceptual implica la no aceptación acrítica de la materia prima. Consecuentemente, uno de nuestros principales objetivos lo ha constituido la determinación socioprodutiva subyacente a las fuentes documentales utilizadas. En el caso de los autores contemporáneos al momento analizado, su inserción en la dinámica histórica nos ha parecido esencial para desbrozar aquellos elementos que hemos considerado significativos. Evidentemente, ello significa que nuestra lectura constituye un claro ejemplo de sobreinterpretación textual, pero partimos de la idea de que la práctica historiográfica es, por definición, una práctica de la intertextualidad. Leemos textos a la luz de otros textos y extraemos conclusiones que consideramos más o menos relevantes. Ahora bien, cuando por ejemplo leemos los textos referentes a Sevilla rastreando las sucesivas transformaciones socioproductivas y urbanas de la ciudad medieval no nos limitamos a leer o interpretar, sino que estamos realizando una clara apuesta por la sobreinterpretación o, usando la terminología rortyana, por el “uso” de los textos para algo distinto de para lo que fueron escritos. La *Primera Crónica*, valga el ejemplo, no es un manual de urbanismo, sino (en principio) un libro histórico. Esa, al menos, es la intención más económica que podemos asignarle a su/s autor/es en función de la coherencia interna de la totalidad del texto. Por tanto, exprimirlo, relacionarlo con otros textos coetáneos o posteriores y extraer de él conclusiones no explícitamente recogidas en el texto original es un uso tan sobreinterpretativo como buscar en él acrósticos con los nombres de los Profetas, pero a nuestro juicio sensiblemente más interesante y divertido.

IV

Ahora bien, el establecimiento de las condiciones socioproductivas presentes en *Iṣbīliya* – Sevilla entre los ss. XI-XIII tropieza con más dificultades que la mera sobreinterpretación de los textos contemporáneos a la época analizada. Obviamente, nos referimos a la historiografía actual sobre el tema (y por “actual” nos referimos a la producción de un par de siglos hasta el presente). Pese a las proclamas del gremio, los estudios contemporáneos no están más cerca de la “objetividad” que las crónicas medievales, y en algunos casos incluso mucho menos. Como podrá apreciarse en

nuestra valoración de ciertos posicionamientos interpretativos del medievalismo tradicionalista, con el mismo *corpus* documental pueden sostenerse hipótesis sensiblemente contrapuestas, cuando no mutuamente excluyentes. Sin embargo, y en este punto debe radicar a nuestro juicio el criterio de coherencia retórica, lo fundamental a la hora de evaluar interpretaciones alternativas radica no tanto en el uso de los textos cuanto en el recurso a argumentaciones o presupuestos ideológicos extratextuales. Un ejemplo radical lo encontramos en la defensa de las bondades del gobierno de Fernando III para con los andalusíes desde la perspectiva de la santidad del monarca castellano, criterio ideológicamente legítimo pero escasamente refrendado por los textos coetáneos. Los ejemplos podrían multiplicarse bajo manifestaciones menos singulares, pero no por ello dejan de evidenciar la alta ideologización que atañe al estudio del medioevo peninsular en particular.

Por tanto, el desbrozamiento de los condicionantes ideológicos de la producción historiográfica contemporánea se hace tan necesario como en el caso de las fuentes medievales. No obstante, hemos optado por restringir nuestro análisis al aspecto más evidentemente ideologizado, en ausencia de material suficientemente depurado (por presentista) como para realizar un análisis similar al que para los ambientes académicos posteriores a la Guerra Civil ha llevado a cabo Gonzalo Pasamar (1989; 1991). Ahora bien, dentro de la documentación contemporánea puede individualizarse una producción literaria que sí responde a unos condicionantes muy específicos, y cuya fundamentación documental se halla lejos de estar suficientemente clarificada. Nos referimos precisamente al otro gran pilar de nuestro trabajo, junto con las fuentes escritas: la Arqueología. Lógicamente, una primera salvedad ha de ser hecha: tanto como el resto de la documentación utilizada, los datos arqueológicos empleados en el presente estudio son el resultado de un proceso de interpretación textual, en algunos (pocos) casos directa sobre la materialidad del registro arqueológico, pero en su mayor parte derivados de la plasmación literaria de procesos de excavación que se enmarcan dentro de la problemática general de lo que ha dado en denominarse “Arqueología urbana”. Desde nuestro punto de vista, y es algo que fundamentaremos posteriormente, no existe diferencia ontológica entre un texto escrito (antiguo o contemporáneo) y un proceso estratigráfico: ambos son documentos que han de ser interpretados y leídos. El registro estratigráfico no constituye un “esqueleto metodológico” previo a “cualquier ejercicio

interpretativo” (Romo 1994: 422), como se empeñan en mantener aquellos que anclados en el “objetivismo” del más rancio positivismo cientifista de hecho perpetúan esquemas ideológicos claramente asociados con el más puro conservadurismo decimonónico.

En el caso sevillano, la coherencia retórica de las interpretaciones arqueológicas disponibles actualmente ha de conjugar la comprensión del marco ideológico subyacente (que generalmente suele adaptarse a los condicionantes de las investigaciones históricas académicas) con el contexto social, institucional y profesional ligado al desarrollo de las investigaciones arqueológicas realizadas en la ciudad en el último medio siglo. En líneas generales, la relación entre la Arqueología urbana y los restos de la ciudad histórica constituye la historia de la búsqueda de un modelo que actualmente todavía nos hallamos lejos de conseguir.

Para comprender el aporte de la Arqueología al conocimiento efectivo de la estructura urbana del horizonte tardoislámico de la ciudad, es necesario, cuando menos, realizar una breve ojeada a la evolución de lo que se ha dado en llamar el “modelo andaluz de Arqueología” (Salvatierra 1994) en los últimos años. Un modelo en buena medida basado en el desarrollo de la aplicación de políticas preventivas por parte de la Administración para intercambiar (al menos en teoría) conocimiento arqueológico por destrucción del registro histórico en el transcurso de los procesos de desarrollo urbano.

A nuestro juicio, no es cierto que la Arqueología sea una “práctica social”, ya que el propio modelo ha generado que la inmensa mayoría de las veces no sea sino un “estorbo social”, que causa incomodidades en la vida cotidiana y quebrantos económicos en los afectados por esa extraña y ciertamente incomprensible para muchos necesidad de sufragar unas excavaciones que en última instancia “no sirven para nada”. El fundamento del modelo actual reside en una legislación (tanto estatal como autonómica) que no es sino otro resabio intervencionista del pater-falangismo franquista. Se impone la excavación preventiva en las ciudades pero no se arbitran los medios económicos necesarios para ello, con lo que la carga recae sobre la propiedad y el arqueólogo termina siendo un mercenario. Estos son los parámetros básicos en los que se mueve la Arqueología urbana actualmente, con el añadido de que la definición de “arqueólogo” ha terminado por vaciarse de contenido, no siendo extrañas las denuncias de la ausencia total de contenidos prácticos en las asignaturas de Arqueología (Ruiz de Arbulo 1997: 662).

Entre las diversas deficiencias del “modelo andaluz”, la principal de ellas continúa siendo la falta de voluntad política hacia el hecho arqueológico. Esta carencia se puso de manifiesto en Sevilla especialmente con ocasión de la Exposición Universal celebrada en Sevilla en 1992, cuando la voraz especulación urbanística en la ciudad hizo que la Arqueología quedase directamente apartada, mediante la práctica supresión desde 1990 de las intervenciones de urgencia por parte de la Administración autonómica (Santana 1997; Tabales 1997b)⁷. La crisis definitiva se ha resuelto, aproximadamente desde 1995, en una inercia administrativa caracterizada por la aplicación mecánica de criterios escasamente fundamentados de gestión del Patrimonio Arqueológico, con la condición previa e inexcusable de la evitación, por parte de las administraciones públicas, de cualquier conflicto con los agentes urbanísticos (propietarios, promotores, constructores, etc.). Se llega así a lo que Carmen Peral, refiriéndose a la situación similar que se vive en Málaga, ha denominado “expolio por omisión” (Peral 1994: 104), lo que resume expresivamente el elevado grado de destrucción del Patrimonio Arqueológico urbano.

Dentro de esta evolución cabe distinguir dos ámbitos, por lo que respecta a lo que podemos denominar “producción arqueológica” en sentido amplio:

- Con respecto a la propia entidad de las intervenciones, el análisis cualitativo de su productividad científica demuestra lo escaso de ésta al menos hasta finales de los ochenta. Los motivos, junto con la inexistencia de criterios administrativos (un problema que continúa hasta la actualidad), hay que buscarlos en el predominio de las excavaciones realizadas con metodología arbitraria, grandes lagunas de registro y escaso impacto superficial y en profundidad (Amores *et al.* 2000: 488-489).
- Consecuentemente, la producción de textos arqueológicos ha experimentado un lógico empobrecimiento. Al archivo de las memorias de excavación (cuando existen) únicamente puede oponerse la aparición, en los últimos años, de algunas obras de síntesis (Ramírez y Vargas 1996; Valor 1995a) y la publicación de las principales intervenciones de apoyo a la restauración

⁷ Esta actitud no se restringió a las instancias autonómicas: en 1987, el Ayuntamiento de Sevilla no dudó en rechazar en bloque toda la catalogación del Patrimonio Arqueológico de la ciudad que se pensaba incluir en el Plan General de Ordenación Urbana.

(Junta de Andalucía 1992; Oliva 1993; Santana 1995; Tabales 1997a), así como diversos artículos en revistas y congresos. Caso especial, en este apartado, merece el *Anuario Arqueológico de Andalucía*, en el que anualmente se recogen (al menos teóricamente) los resúmenes de la totalidad de las intervenciones arqueológicas realizadas en la Comunidad. Independientemente de su escaso ritmo editorial, lo más destacable del *Anuario* es precisamente que revela la casi nula trascendencia científica, en cuanto a conocimiento efectivo, de la mayor parte de las intervenciones urbanas realizadas hasta comienzos de la década de 1990, constreñidas por lo general a meros registros puntuales que poco o nada aportan al conjunto de la Historia urbana.

En este contexto, el conocimiento concreto del horizonte plenomedieval del yacimiento sevillano se presenta condicionado por dos factores evidentes: la escasez del registro arqueológico históricamente productivo y la falta de un modelo orgánico de la ciudad tardoislámica y protocastellana. El primer hecho deriva, al igual que para el resto de los horizontes cronológicos presentes en el yacimiento, de la situación ya señalada: la mayoría de las excavaciones han consistido en pequeños sondeos estratigráficos realizados en solares de mediana y gran envergadura, finalizados ante la presencia del nivel subfreático y con su registro disperso y sin estudiar pormenorizadamente. Correlativamente, la multiplicidad de investigadores y la inexistencia de un proyecto homogéneo de investigación sobre la ciudad han imposibilitado en la mayoría de los casos la aplicación de cualquiera de los modelos historiográficos existentes para explicar los hallazgos adscribibles cronológicamente al período andalusí dentro del contexto de una ciudad islámica prototípica.

V

La aplicación de tal esquema conceptual de interpretación de las manifestaciones historiográficas no puede ser sino cuando menos problemático a la hora de asignar criterios de validez a los documentos, sean estos escritos, arqueológicos o de cualquier otra índole. En última instancia, podemos afirmar sin demasiadas reticencias que el resultado “práctico” de nuestro trabajo resulta de combinar tal enfoque “teórico” con el

tema propuesto, en un ejercicio de construcción de una historia cuya fundamentación retórica apunta a solicitar del lector la ratificación de posibilidad para la “realidad histórica” descrita. De hecho, a la hora de ejercitar nuestra interpretación hemos optado por esquemas decididamente clásicos, si se nos permite tal denominación para una “historia urbana” basada en la lectura intencional del conjunto de fuentes documentales disponibles.

La historia de *Išbīliā*⁸ – Sevilla entre los ss. XI-XIII viene marcada principalmente por la transición *manu militari* entre dos formaciones socioeconómicas, la islámica andalusí y la señorial castellana. A un nivel socioproductivo, la solución de continuidad entre ambas es evidente, tanto en los aspectos demográficos como en los económicos. Pero junto con estos aspectos, la estructura urbana que se adentra en la baja Edad Media constituye una manifestación material evidente de este cambio y sus condicionantes, así como del conjunto de transformaciones ejercidas en época islámica sobre el asentamiento heredado de la Antigüedad clásica.

El esquema evolutivo que planteamos para la ciudad en el momento cronológico considerado se asienta básicamente en tres procesos sucesivos:

- Época taifa (s. XI).
- Época almoravid-almohade (1086-1229).
- Primeras décadas del dominio castellano (reinados de Fernando III [1248-1252] y Alfonso X [1252-1284]).

Dentro del período andalusí considerado, sin embargo, hemos combinado la diacronía del proceso histórico con un enfoque más respaldado por las fuentes documentales. De esta forma, la ciudad no recibe el mismo tratamiento historiográfico en los momentos ‘abbādī y almohade que en época almorávide. Tanto durante el s. XI como durante el Califato mu’minī, el concepto urbano que transmite la Historiografía se centra en la consideración de la *madīna* como un marco escenográfico, objeto de las estrategias de representación, legitimación y propaganda del *sultān* taifal y almohade, respectivamente. Por el contrario, la Historiografía conservada de época almorávide presenta, fundamentalmente a través del “tratado de *hisba*” de Ibn ‘Abdūn, una imagen

⁸ Hemos mantenido en lo posible la notación diacrítica de palabras transcritas del árabe, pese a lo variable de tal notación en el conjunto de fuentes y estudios consultados y las limitaciones impuestas por el procesador de textos utilizado.

en la que el medio urbano se nos muestra como sujeto de la vida cotidiana y las manifestaciones socioproductivas del musulmán. Es por ello que hemos creído más oportuno, en función del enfoque historiográfico señalado, diferenciar los momentos ‘abbadí y mu’miní de la época almorávide, entendiendo aquéllos como exponentes de la consideración de la *madinat Išbīliya* como una “ciudad objeto”, frente a la “ciudad sujeto” del ordenancismo de época almorávide.

A comienzos del s. XI, *Išbīliya* presenta unas características urbanas muy marcadas, que permiten hablar de la existencia de una ciudad “consolidada”, con una trama urbana altamente colmatada heredada de la Antigüedad clásica y los primeros siglos del gobierno islámico. En estos momentos, la ciudad presenta dos focos principales, el área político-religioso-comercial nucleada por la aljama de Ibn ‘Adabbas (localizada en el emplazamiento de la actual iglesia del Salvador) y la fortaleza extraurbana (*Dār al-Imāra*) construida al sur del recinto amurallado como consecuencia de la *fitna* de finales del s. IX y principios del s. X. En este contexto, la caída del califato y la instauración de la taifa ‘abbādí a partir de 1009 supondría un proceso de afianzamiento de nuevas estructuras sociopolíticas con escasas manifestaciones urbanas. Por el contrario, durante el s. XI lo que se produce es el desarrollo y afianzamiento de un conjunto de aparatos ideológico-administrativos de gobierno centrados en la legitimación en el seno de los grupos rectores de la sociedad sevillana. En este proceso, el principal hecho urbano sería la instalación del *sultān* taifal en la antigua fortaleza extraurbana califal, que con este hecho comienza su desarrollo constructivo y su paulatina integración en la *madīna* consolidada.

Desde el punto de vista de las manifestaciones historiográficas, la época ‘abbādí se caracteriza por la proliferación de la “poesía arquitectónica” [*al-qusūriyyāt*], ejemplo paradigmático del panegírico dinástico entendido como magnificación del gobierno y medio de promoción en la escala burocrática. A nuestro juicio, esta práctica define perfectamente la institucionalización del *sultān* taifal como directo sucesor de las estructuras del desaparecido Califato omeya, en tanto supone el perfeccionamiento de la tendencia hacia lo que ha dado en denominarse un “*sultān* ausente”, en línea con la propia definición de la estructura islámica de gobierno. Tal y como ha puesto de manifiesto la investigación durante las últimas décadas, la formación social islámica, definible en el marco de las formaciones sociales tributarias, puede caracterizarse por la

tendencia a la asunción por parte del Estado de una serie de funciones representativas y burocráticas, junto con las tradicionales de defensa de la comunidad [*umma*]. De esta forma, el *sultān* tributario deviene en la teoría política del Islām clásico el órgano de representación, gobierno y defensa de la *umma*, organizada segmentariamente a nivel territorial y productivo. La eficiencia del sistema se cifra en la circulación del excedente desde los productores primarios hacia el Estado, a modo de tributo indiviso y que por la propia conformación de la formación social islámica imposibilita la aparición de señores de renta, anulando así cualquier intento de explicación feudal del Islām clásico.

En el caso sevillano, al igual que en la mayor parte de las taifas del s. XI, las contradicciones internas de un sistema de naturaleza tributaria sometido a las presiones exteriores de los reinos castellanos y al cuestionamiento interno de su legitimidad supondría la hipertrofia precisamente de los mecanismos de legitimación interna del *sultān*, expresados en aspectos tales como su aislamiento progresivo de la *umma* y la magnificación de la burocracia, proceso formalmente expresado en las *qusūriyyāt*. Al contrario que lo sostenido por la Historiografía clásica, creemos que la proliferación de “palacios” denotada por estas composiciones poéticas no puede corresponderse con una efectiva actividad edilicia del *sultān* taifal, sino que por el contrario remitiría hiperbólicamente a los procesos de ampliación que sí tenemos arqueológicamente constatados en el entorno de la *Dār al-Imāra* omeya.

Frente al escenario burocrático que manifiestan las *qusūriyyāt* ‘abbādíes, la Historiografía oficial del Imperio almohade refleja una concepción distinta del Estado y el poder sultánico, en la que los parámetros taifas de escenografía y alarde son reorientados en función del afianzamiento de la ideología del “buen gobierno” fomentada por la dinastía fundada por ‘Abd al-Mu’min. En última instancia, aunque no por ello sea menos significativo el apunte, tanto las estrategias ‘abbādíes como mu’miníes encuentran su referente básico en la práctica política del Califato omeya, algo que debemos recordar a la hora de analizar los mecanismos de estructuración y representación de ambas formaciones sultánicas.

El ejemplo más acabado de la propaganda imperial almohade lo encontramos en las denominadas “crónicas dinásticas”, fundamentalmente las de Ibn Sāhib al-Salāt y ‘Abd al-Wahīd al-Marrākušī. Ambas surgen como consecuencia del programa almohade de formación de un cuerpo oficial de burócratas y propagandistas del credo unitario, los

talaba, entre cuyas filas sabemos que se formó por ejemplo el propio Ibn Sāhib. En su crónica, que pese a su carácter fragmentario centra nuestro análisis de la época almohade, podemos rastrear sin dificultades dicha formación en el seno ideológico del Imperio. Asimismo, su puntual relato de las transformaciones urbanas de las principales ciudades del ámbito almohade, y principalmente de *Išbīlia*, nos facilitan una fuente de gran valor tanto en lo referente a aspectos puramente formales como en el propio lenguaje de las manifestaciones gubernativas de los califas *muwahhidīn*.

En los soberanos almohades parece apreciarse un gusto especial por las manifestaciones más efectistas de poder. De ahí que en las capitales de su Imperio (Marrākuš y al-Mahdīya en la vertiente maghrebí, *Išbīlia* en la andalusí) sean apreciables amplios procesos de reordenación urbana, generalmente con una vertiente monumental nada despreciable. Dichos procesos son analizables arquitectónica y arqueológicamente, y nos dan idea de la comprensión urbanística de los planificadores almohades. Pero el completar tales análisis con su relación historiográfica nos permite apreciar la vertiente ideológica de unas construcciones en las que el *sultān* se manifestaba ante la comunidad de creyentes y gobernados.

A este respecto, el caso sevillano es paradigmático, y la crónica de Ibn Sāhib al-Salāt nos ofrece una lectura singularmente interesante. De su relato pueden diferenciarse dos momentos cronológicos sucesivos que marcan el proceso de transformación de la ciudad bajo el Califato mu' miní:

- *Califato de Abū Ya'qūb (1163-1184)*: Desde el punto de vista urbanístico se procede a la creación de un gran núcleo de representación califal en el sector meridional de la ciudad, a través de la ampliación de los alcázares taifas y la creación de una amplia fachada hacia la *madīna*, nucleada por el nuevo edificio de la aljama almohade. Esta respuesta a problemas concretos de planeamiento urbano se complementa con otras acciones, como la construcción del puente de barcas sobre el Guadalquivir, la recuperación de la traída de aguas desde *Qalāt Ŷābir* [Alcalá de Guadaíra] y la construcción de la almunia de la Buhayra. Desde el punto de vista ideológico, todo este programa edilicio estructura un complejo proyecto escenográfico de afirmación califal. Las obras ya'qubíes en *Išbīlia* se fundamentan en el ideal del “buen gobierno” de la *umma*, en línea con la recuperación en Occidente

de la *siyāsa*, la filosofía política encaminada a la definición de los principios políticos del gobierno islámico.

- *Califato de Abū Yūsuf (1184-1199)*: Urbanísticamente se produce un desarrollo del proceso urbanizador en las áreas englobadas por la ampliación urbana almoravid-almohade. Ello supondría la implantación de “unidades funcionales” de servicios públicos (mezquitas y baños, principalmente) como atractores en un proceso de urbanización políticamente dirigido, y plasmado en algunas zonas (sector noroccidental) mediante un planeamiento urbano claramente hipodámico. De esta forma se incentivaría la generación de áreas de nueva centralidad, a lo cual se vendría a unir la reactivación de la “ciudad consolidada” mediante la restauración de la aljama prealmohade, auspiciando así un eje urbano político – religioso – comercial entre la *madīna* histórica y el centro de poder califal localizado en el flanco meridional de la ciudad.

El planeamiento almohade, por consiguiente, tendería, durante la segunda mitad del s. XII, a la solución concreta de problemas urbanos específicos, todo ello en el marco de una remodelación marcadamente monumental, en línea con las necesidades propagandísticas del Imperio. No hay que olvidar que hasta 1172 el enfrentamiento con los mardanīšies había cuestionado seriamente la permanencia almohade en al-Andalus, por lo que su proceso de consolidación conjugó el aspecto militar con una rápida estructuración gubernativa y propagandística de los territorios controlados por Marrākuš.

El aporte combinado del análisis urbano y las fuentes escritas contemporáneas se ve asimismo enriquecido con el aporte de la Arqueología, especialmente fecundo en las últimas décadas a través de las numerosas intervenciones de Arqueología urbana realizadas en el Conjunto Histórico de Sevilla. Junto con acotaciones a procesos constructivos puntuales (caso de la remodelación de la explanada de Ibn Jaldūn, enclave de la aljama almohade, o las sucesivas transformaciones del área palatina), el registro arqueológico nos permite acercarnos a dinámicas urbanas más amplias. En este sentido ha resultado especialmente interesante la sistematización de los datos procedentes del sector noroccidental de la ciudad, que permiten matizar las conclusiones sobre su génesis y evolución plenomedieval. Las intervenciones realizadas confirman el origen

almohade de la estructuración original del barrio, nucleada por el edificio conocido tradicionalmente como “Baños de la Reina Mora”, confirmado arqueológicamente como un *hammām* de cronología almohade. A partir de esta zona (que hipotéticamente podríamos identificar como una “unidad funcional”) se aprecia el comienzo de un proceso de urbanización completado durante la baja Edad Media.

En definitiva, la política urbana de la dinastía mu’miní conjuga el enfoque estrictamente utilitario con el empleo ideológico de sus empresas arquitectónicas más significativas, asimiladas en la categoría de los alardes dinásticos al modo que el resto del aparato cortesano de afirmación desplegado por el Califato almohade. Todo lo cual redundaba en una consideración de la ciudad como objeto de la acción política, aunque bajo parámetros sensiblemente ampliados con respecto a la época taifa.

Frente a la concepción escenográfica de la ciudad bajo ‘abbādíes y almohades, la dinámica socioproductiva de la *umma* sevillana se nos muestra en toda su complejidad a través de la producción escrita de época almorávide. En este caso no podemos hablar de una crónica oficial, en gran medida oculta por el desarrollo historiográfico de época almohade. Sin embargo, contamos con un documento excepcional que nos transmite una singular visión de la vida urbana de la ciudad a comienzos del s. XII, la *Risāla* del alfaquí sevillano Ibn ‘Abdūn. Como obra de género, la *Risāla* se engloba en la amplia tradición de los “tratados de *hisba*”, entendiéndose como tales aquellos documentos encargados de recoger las prescripciones relativas al buen gobierno de los zocos urbanos, centrados en la magistratura del almotacén. Pero en la evolución de la *hisba* puede observarse una tendencia a la conjugación de los preceptos legales con lo que los investigadores suelen denominar la “censura de costumbres”, en lo que no sería sino la asunción por los magistrados urbanos de la práctica coránica de “ordenar lo que es bueno y prohibir lo que es malo”. Este parece ser el caso de la *Risāla*, en la que junto a un conjunto de ordenanzas de la vida urbana se aprecia una clara voluntad censora, que evidencia la integración de Ibn ‘Abdūn en el conjunto de las corrientes intelectuales y administrativas de su época.

Con la intervención almorávide en la Península Ibérica a partir de 1086 asistimos a un primer intento de reconstitución estatal unitaria en al-Andalus. En este proceso cobra especial importancia la burocratización de las estructuras almorávides originales, algo apreciable desde el acceso al poder del Yūsuf ibn Tāšufīn y que décadas

más tarde los almohades conseguirían a través del cuerpo de *talaba*. En época almorávide, y en ausencia de un cuerpo de funcionarios propio, la solución pasó por la de la mayor parte de las magistraturas urbanas en el aparato estatal, algo evidenciado por ejemplo en la centralización del aparato judicial. Ello contribuyó al alineamiento de la mayor parte de *fuqahā'* y *'ulamā'* con la ideología almorávide, un hecho que puede rastrearse desde poco antes de la intervención en la Península Ibérica pero que se vería acentuado desde ese momento. Tal integración conllevó, entre otros factores, un reforzamiento de las corrientes mālikíes presentes en al-Andalus, en concordancia con el mālikismo riguroso del Estado almorávide a partir de Yūsuf ibn Tāšufīn. Pero no es menos cierto que tal afianzamiento se realizó a costa de corrientes alternativas en el Maghreb y en al-Andalus que son apreciables a través de la producción literaria de la época. De hecho, durante el s. XI se había producido una primera introducción desde Oriente de la filosofía de raíz helenística, en sus variantes del *kalām* y la *falāsifa*, que a través de los *'ulamā'* occidentales producirían una primera escuela de *siyāsa*, trasplantada a Oriente tras el triunfo de la ortodoxia mālikí. En el contexto andalusí y maghrebí, diversas generaciones de *'ulamā'*, algunos de ellos directamente involucrados en el surgimiento del movimiento almorávide, atestiguan el desarrollo de estas corrientes, que por primera vez en el contexto del Islām planteaban un marco de filosofía política y del derecho, todavía sin embargo dentro de los límites de la ley religiosa.

Todos estos elementos son detectables en la *Risāla* de Ibn 'Abdūn, quien frente a la opinión original de García Gomez y Lévi-Provençal se demuestra integrado plenamente en el ambiente intelectual sevillano de comienzos del s. XII. Partiendo de este planteamiento, nuestro análisis de los datos suministrados por la *Risāla* permite establecer el carácter metódico de ésta, en la que el análisis de la estructura administrativa de *Išbīlia* se complementa con un conjunto de ordenanzas en línea con los clásicos manuales de almotacenazgo analizados por Pedro Chalmeta en su clásica obra sobre *El Señor del Zoco*.

Del conjunto de datos suministrados por Ibn 'Abdūn, hemos optado por centrarnos en aquéllos sobre los que la investigación histórico-arqueológica de los últimos años permite arrojar más luz: los cementerios, las mezquitas y los mercados urbanos. De esta forma, analizamos el texto de la *Risāla* desde una doble perspectiva: la

estructura interna de la obra y la información extraíble de ella en conjugación con aquéllos datos extratextuales que nos permiten comprender de una forma más precisa las dinámicas urbanas reflejadas en el elenco ‘abdūnī:

- Frente a las asunciones de la Historiografía tradicional, la frecuentemente citada mención de Ibn ‘Abdūn a la falta de espacio funerario se refiere a una necrópolis en concreto, no al conjunto de los espacios funerarios de la ciudad. A comienzos del s. XII, el problema residiría no tanto en la escasez como en la fragmentación del espacio funerario de *Išbīlia*, y de hecho la combinación de fuentes escritas y arqueológicas arroja una nómina de al menos siete cementerios fechables en este momento. Al igual que en otros aspectos ordenancísticos de la *Risāla*, en sus referencias a los cementerios Ibn ‘Abdūn refleja una clara concepción de las dinámicas urbanas, lo que a su juicio conllevaba en el aspecto funerario la necesidad de un espacio concentrado y de suficiente envergadura, como medio de racionalización urbanística y respuesta a necesidades concretas de la comunidad.
- Similares problemas tipocronológicos a los planteados por los cementerios presenta la nómina conocida de mezquitas sevillanas de época ‘abdūnī. A este respecto, el recurso a las fuentes escritas sigue siendo fundamental, en ausencia de estudios histórico-arqueológicos sistemáticos que permitan una concreción de los espacios religiosos de *Išbīlia*. Desde un punto de vista formal, poco es lo que se ha avanzado desde las críticas de Gestoso y Angulo a la tradicional identificación automática entre mezquitas e iglesias parroquiales bajomedievales, y los escasos ejemplos excavados (caso de la iglesia de San Andrés) continúan sin publicar. En ausencia de esta necesaria revisión investigadora, nuestra reflexión se ha centrado en el esquema urbano que surge de la confrontación entre la *Risāla* y otras fuentes escritas, que permite puntualizar algunos hechos de interés:
 - Conocemos la relación de varias mezquitas con espacios funerarios, generalmente a través de la institución de fundaciones piadosas [*ahbās*, *awqaf*]. Tradicionalmente dicha relación se habría interpretado de forma simbólica, siguiendo la hipótesis de Torres Balbás sobre la localización extramuros de los cementerios andalusíes. Sin embargo, cada vez se

conocen más ejemplos de cementerios islámicos intramuros o localizados en zonas urbanizadas, como el recientemente excavado en la calle Gallos de Sevilla o el cementerio islámico de Écija, excavación esta última parcialmente dirigida por nosotros durante el año 2002. Todo ello no hace sino reincidir en la hipótesis desarrollada para el caso murciano, consistente en la relación entre edificios singulares dentro del conjunto urbano (mezquitas, baños, cementerios, alhóndigas) dentro de la categoría explicativa de las “unidades funcionales”, entendidas como núcleos generadores del proceso de urbanización.

- Ibn ‘Abdūn ya hace referencia a los problemas de espacio que afectan a la aljama prealmohade (localizada en el emplazamiento de la actual iglesia del Salvador), aspecto parcialmente solucionado décadas más tarde dentro del proyecto urbano de la dinastía mu’miní. En conjunción con sus alusiones a los procesos de enajenación privada del espacio intramuros, lo que trasluce la *Risāla* es una situación de colmatación de la trama urbana. Ello explica que, en ausencia de un planeamiento urbano de corte estatal, las soluciones aportadas se restrinjan al planeamiento de los espacios periurbanos y la racionalización del espacio intramuros, mediante el desplazamiento extramuros de las industrias y la prohibición expresa de los procesos de enajenación del viario.

La trama urbana colmatada y con escasas opciones de dinamismo que nos refleja la *Risāla* comenzaría pocos años después un proceso de transformación completado tras la intervención almohade. Pero paradójicamente uno de los principales hechos edilicios del s. XII se halla difusamente recogido en la producción escrita de la época. Nos referimos al proceso de ampliación y reconstrucción de la muralla urbana de *Išbīlia*, sujeto de un amplio debate histórico-arqueológico durante el s. XX que todavía perdura en posiciones encontradas cuando no mutuamente excluyentes. La controversia se ha centrado precisamente en la determinación tipocronológica del actual recinto amurallado, ampliación y / o renovación a su vez de un recinto precedente identificable con la muralla de la ciudad clásica. Cada investigador emplea las fuentes disponibles (escritas y arqueológicas) en su propio beneficio, perduración de una mentalidad historiográfica rastreada sin dificultades hasta la asunción bajomedieval del origen

romano de la muralla islámica sevillana. Por todo ello, nuestra primera tarea ha consistido en una recensión crítica de las fuentes textuales disponibles. A este respecto, independientemente del interés concreto que presenta la evolución de la conceptualización historiográfica del recinto amurallado, nuestra investigación se ha centrado en los dos elementos que a nuestro juicio consideramos básicos, las fuentes cronísticas árabes conocidas y la investigación arqueológica de las últimas décadas:

- Con respecto a las fuentes árabes, el debate sobre la cronología de la muralla ha permitido precisamente la divulgación de un amplio elenco textual, que básicamente demuestra la falacia de las encontradas posiciones historiográficas actuales. Lo que se deduce del análisis documental no es sino un proceso que, iniciado hacia 1126, continúa hasta 1221, combinando la ampliación del recinto hacia el norte y el oeste con un amplio conjunto de reparaciones puntuales. El objetivo básico sería precisamente la incorporación de los espacios periurbanos sujetos de planeamiento según las indicaciones de Ibn ‘Abdūn.
- En lo referente a los resultados de las numerosas intervenciones arqueológicas realizadas sobre la cerca medieval sevillana, el balance es cuando menos contradictorio, comenzando por la inexistencia de una auténtica homogeneización de los datos existentes. Aún se halla por realizar un verdadero análisis estratigráfico de la evolución del proceso constructivo de la cerca en aquellos tramos conservados, e igualmente estamos faltos de un estudio comparativo que permita establecer las relaciones cronotipológicas entre la muralla sevillana y los recintos coetáneos documentados en al-Andalus y el Maghreb. Pese a todo ello, realizamos en nuestra investigación un análisis preliminar de las intervenciones conocidas, mediante el cual se demuestra la endeblez de los criterios de adscripción empleados, fundamentalmente un criterio tipológico que no explicita sus parámetros de referencia y un criterio estructural basado en la resistencia diferencial de tapias. Este último, junto con su uso puntual, se ha demostrado que es prácticamente inútil, al comprobar la inconsistencia de intentar identificar composiciones diferenciales del tapial con momentos cronológicos diversos. El auténtico valor de las investigaciones

arqueológicas no ha comenzado a evidenciarse hasta la última década, mediante la documentación de procesos estratigráficos que aún a modo incipiente pueden ir conformando un referente para poder establecer las cronologías relativas de los distintos tramos de la muralla. Estos datos, en confrontación con las fuentes escritas, nos permiten comprender el auténtico carácter de la cerca sevillana de época islámica: un palimpsesto al que podemos señalar un arco cronológico aproximado, pero del que por ahora no podemos articular su evolución específica.

A nuestro juicio, el debate sobre la cronología del recinto amurallado con su uso sesgado de las fuentes arqueológicas y escritas ha oscurecido otros puntos de mayor interés que cabe ir planteándose sin perjuicio de continuar la investigación sobre el resto arqueológico. La evidente existencia de tres períodos edilicios principales (almorávide, almohade inicial y almohade final) nos aboca a tres contextos históricos completamente distintos, el primero de los cuales, fechable entre 1126 y 1134, nos permite retomar el análisis de la dinámica socioproductiva de *Išbīliā* en época de Ibn ‘Abdūn. Inicialmente, la [re]construcción de la muralla sevillana puede incluirse en el programa de fortificación emprendido por el *sultān* almorávide, como consecuencia de la presión feudal en al-Andalus y almohade en el Maghreb. Las obras serían ejecutadas recurriendo al tradicional impuesto comunitario del *ta’tīb*, contribución fiscal o laboral similar a la *sofra* bajomedieval. Pocos años después, sin embargo, el comienzo de la crisis almohade conllevaría el intento de conversión del *ta’tīb* en un impuesto exclusivamente fiscal y monopolizado por magistrados urbanos, lo que terminaría por desatar el rechazo de los ciudadanos, opuestos a cualquier tipo de imposición “ilegal”. En el caso sevillano, este conflicto sería solucionado mediante el patrocinio de notables locales, caso del *qādī* Ibn al-‘Arabī, quien probablemente a través de una fundación piadosa sufragaría la terminación (o simple continuación) de las obras, tal y como relata al-Maqqarī. De esta forma, durante la primera mitad del s. XII asistimos a tres momentos en la coyuntura histórica sevillana que se ven reflejados en el proceso poliorcético, y marcados respectivamente por la planificación estatal del *sultān* almorávide, la contestación comunitaria a las magistraturas locales cuando el poder estatal comienza a retraerse y el evergetismo local en el momento de formación de las “Taifas post-almorávides”.

La ciudad transformada y consolidada durante la época tardoislámica cae en poder de los castellanos el 23 de noviembre de 1248. El análisis de las manifestaciones urbanas y los procesos socioproductivos subyacentes al “nuevo orden” castellano centran el último capítulo de nuestra investigación. Nuestra tesis principal en este apartado reside en demostrar cómo la implantación de la sociedad colonial castellana se realizó a expensas de los grupos demográficos precastellanos, dentro de una lógica marcada por la voluntad feudal de exclusivismo y la transformación radical de las estructuras socioproductivas de época andalusí. Pero una tal argumentación pasa inevitablemente por la crítica al modelo actual de interpretación de las primeras décadas del dominio castellano, tal y como es sostenido por la mayor parte de la medievalística de corte tradicional. Este modelo se sustenta sobre varios puntos:

- La asunción de la “ideología de la Reconquista” como motivación primaria de la expansión castellana, en paralelo a la minusvaloración o no consideración de los aspectos socioeconómicos implicados en este proceso.
- La defensa de una “voluntad de continuidad” por parte de los conquistadores. Dicha voluntad se habría manifestado en el respeto a las comunidades mudéjares sometidas y el mantenimiento básicamente inalterado de las estructuras productivas andalusíes.
- La interpretación del “estilo mudéjar” de la segunda mitad del s. XIII en adelante como la manifestación material de la “convivencia” entre castellanos y mudéjares y el “respeto y admiración” de los monarcas castellanos por la “cultura andalusí”.

Conceptualmente, el medievalismo de corte tradicionalista se asienta en una completa falta de teorización sobre la forma y estructura de los procesos históricos. Metodológicamente, su arma principal es el positivismo documentalista, que fundamenta su pretensión de veracidad histórica en la supuesta asepsia de interpretaciones basadas en la documentación críticamente tamizada. Incidentalmente, sus argumentaciones tienden a asentarse en el principio de autoridad, según el cual el recurso a “historiadores serios y reputados” es la piedra angular para demostrar la inconsistencia de discursos alternativos.

Desde un análisis ideológico básico, la recensión de la mayor parte de la producción historiográfica del medievalismo tradicional referida al s. XIII y el proceso

de conquista castellana del valle del Guadalquivir sirve para desmontar las pretensiones básicas de esta opción teórica desde una triple óptica (teórica, metodológica e interpretativa):

- Frente al supuesto “ateoricismo” de la medievalística tradicional, su propia apuesta por el positivismo refleja una concepción de la historia en la que la negación de los procesos socioproductivos a favor de los “datos y hechos históricos” permite en esencia justificar una concepción de la Historia marcadamente decimonónica. En la coyuntura histórica que analizamos, esto se refleja en la asunción acrítica del “ideal de Reconquista” de la monarquía castellana del s. XIII como instancia explicativa del proceso histórico. Paradójicamente, tal asunción se realiza negando la evidencia documental que explica cómo dicho ideal, desde un origen completamente exento de reivindicaciones territoriales, sería desarrollado a partir del s. XI por Castilla como medio de consolidación interna en línea con la política de intolerancia religiosa fomentada tras la alianza entre Alfonso VI y el Papado. En última instancia, lo que trasluce esta opción historiográfica no es sino una concepción colonialista de la Historia, al asumir la superioridad moral y ontológica del feudalismo frente al estado tributario islámico. Algo completado con el más absoluto desprecio hacia interpretaciones alternativas, a las que de entrada se les niega cualquier validez conceptual, postura que encuentra su expresión más depurada en la negación *ad hoc* de la existencia de una formación social islámica realizada por alguno de los principales valedores de este modelo.
- El positivismo documentalista que marca metodológicamente a esta escuela no deja de presentar, por su parte, evidentes lagunas de inocencia cuando menos dudosa. Los ejemplos son variados, desde la omisión de las versiones alternativas de las crónicas asturianas del s. IX, que desdican la postulada homogeneidad del ideal de Reconquista, hasta el uso sesgado de la documentación alfonsí referente a los mudéjares, cuya mera existencia es tomada como ejemplo de “buena voluntad” de los conquistadores hacia los conquistados.

Es en el nivel interpretativo donde se aprecian con mayor efectividad las consecuencias de tal esquema conceptual y metodológico. Los ejemplos que analizamos son abundantes. Así por ejemplo, la asumida superioridad ontológica del sistema feudal frente al andalusí sustenta la interpretación tradicional contrapuesta de los esquemas urbanos supuestamente atribuibles a ambas formaciones sociales. Frente a un esquema castellano “racional” y “europeo” marcado por la regularidad, la ortogonalidad y la herencia clásica, el urbanismo andalusí, definido como “oriental”, estaría marcado por la “ausencia de trazado regular” y la “proliferación de quiebros y adarves”. Esto, obviamente, es una falacia desmentida por la investigación histórico-arqueológica del último siglo, con abundantes ejemplos de ortogonalidad en el mundo islámico y de irregularidad en el mundo castellano. De forma completamente previsible, si rastreamos los orígenes de esta línea argumental, los hallamos tan lejos como en el relato de la conquista de Sevilla que realiza la *Primera Crónica General de España*, que contrapone el real de Fernando III (la *civitas Dei*) con la “incomprensibilidad” del urbanismo sevillano. Más cerca en el tiempo, poseemos suficientes ejemplos históricos de apreciaciones similares para evidenciar que lo que subyace a este planteamiento no es sino la visión del europeo frente al “salvaje”, una interpretación explícitamente colonialista pero difícilmente sostenible cuando los “salvajes” planifican ciudades varios siglos antes que los europeos.

La crítica de las posiciones historiográficas del medievalismo colonialista surca el último capítulo de nuestra investigación. No obstante, generalmente lo tratamos a pie de página, pues hemos preferido centrarnos en articular una argumentación alternativa en el cuerpo del texto. Nuestra línea de investigación básica toma como referencia a partir de este momento lo que podríamos denominar la “perspectiva castellana” de mediados del s. XIII, centrada a nuestro juicio en cuatro aspectos fundamentales:

- *El “ideal de Reconquista” de la monarquía castellana.* Ello nos lleva a indagar su génesis a través de la confrontación entre los textos cronísticos y los procesos socioproductivos subyacentes al proceso de formación del estado castellano. Partiendo de un “núcleo ideológico” asentado por la *Crónica Albeldense* a finales del s. IX y en el que el reino visigodo es visto como algo extraño a la monarquía asturiana, la inmigración mozárabe posterior al enfrentamiento entre los *ashāb* feudalizantes y el Estado omeya

propiciaría la cristalización de un ideal reivindicativo que marcó la evolución posterior de esta corriente intelectual. El ideal neogótico sería reelaborado a partir del s. XI por la naciente monarquía castellano-leonesa, pero ya en un contexto histórico completamente distinto al inicial. Entre los ss. VIII-XIII asistimos en la periferia de al-Andalus a la transición entre diversas formaciones protoestatales identificables como jefaturas en el sentido de la Antropología clásica. En buena medida, el desarrollo estatal de las jefaturas feudales septentrionales puede relacionarse con el flujo económico procedente de al-Andalus, cuyo elemento clave sería la monetarización inducida durante el s. XI por las parias. A partir del s. XI, la necesidad de normalización del flujo monetario junto con otros elementos como la ampliación de los circuitos trashumantes y la militarización de la sociedad castellana incidirían directamente sobre la formación estatal andalusí, desmilitarizada desde época califal y fragmentada durante las Taifas. La confrontación de ambas formaciones marcaría el empuje de la depredación feudal sobre el territorio andalusí, y el espectacular avance castellano por el valle del Guadalquivir entre 1226 y 1248.

- *La cristalización historiográfica de la ideología neogótica.* El s. XIII marca la aparición de una producción historiográfica en la que progresivamente se van reflejando las líneas básicas del “nuevo orden” castellano. Hitos fundamentales en este proceso serían las crónicas de inspiración eclesiástica, principalmente las de Rodrigo Jiménez de Rada y Lucas de Tuy. Este modelo historiográfico encuentra su culminación en la *Primera Crónica General de España*, en la que el neogoticismo pasa por la referencia a la Antigüedad clásica y la afirmación de la superioridad ontológica de los castellanos frente al Islām. En el caso sevillano, el relato de la *Primera Crónica* trasciende el mero hecho poliorcético para adentrarse en una maniqueización del espacio y los actores que encontraría su expresión más depurada en la formación de una conciencia de los castellanos como *milites Dei in partibus infidelium*, sostén ideológico de los procesos socioproductivos auspiciados por la conquista, así como de sus manifestaciones materiales y urbanísticas.

- *El proceso de implantación de la formación social castellana en el territorio andalusí conquistado.* Dicho proceso, a nuestro juicio, vendría marcado por la anulación física e ideológica de las comunidades mudéjares y por el desarrollo de un nuevo marco social y productivo que marca la transición, desde fines del s. XIII, hacia el régimen señorial de la baja Edad Media andaluza. Durante los reinados de Fernando III y Alfonso X, los mudéjares andaluces se verían sometidos a un etnocidio marcado en sus inicios por el propio hecho militar de la conquista. Las situaciones de expolio y violencia física se verían progresivamente acompañadas de una presión sociocultural y económica, tal y como refleja la propia documentación fernandina y alfonsí. En contra de lo sostenido por el medievalismo colonialista, prácticamente en ningún caso se respetaron unos supuestos “fueros andalusíes” cuya mera existencia caía fuera de la conceptualización de la monarquía castellana. Frente al “santo comportamiento” de Fernando III y la “maurofilia” de Alfonso X, conceptos ambos defendidos por la historiografía tradicionalista, la práctica de gobierno de ambos monarcas se vería marcada por un evidente afán de vaciamiento con respecto a la población andalusí residual, mediante la expropiación sistemática (caso de Sevilla), la política de deportaciones (caso de Morón) y la presión fiscal comparativamente superior a la de los pobladores castellanos. La rebeldía del vasallo granadino en 1264 sería aprovechada por Alfonso X para completar un proceso que a finales de su reinado supondría la práctica inexistencia de mudejarías en tierras andaluzas.
- *Las transformaciones urbanas derivadas de la nueva situación socioprodutiva.* En este contexto, Sevilla se vuelve a demostrar como un espacio singularmente interesante, dada su capitalización de los nuevos territorios castellanos. A nuestro juicio, los factores clave pueden resumirse en la completa voluntad de ruptura con lo andalusí y el abandono de la planificación urbana iniciada en época tardoislámica. Lo primero se evidencia tanto en la apropiación ideológica de los espacios funcionales de la ciudad islámica, a través de su cristianización y reorganización, así como por la implantación de una arquitectura colonial. Lo segundo supondría el mantenimiento de inercias urbanísticas anteriores (caso de la urbanización

del sector noroeste) pero bajo unos parámetros que, dentro de la mentalidad señorial castellana, primarían nuevamente la polaridad de la ciudad consolidada frente al desarrollo de áreas de nueva centralidad periférica auspiciado por los almohades. Esta mentalidad, manifestación urbana de procesos socioproductivos analizables a través de la documentación de la época, supondría la desarticulación del espacio urbano andalusí y su reestructuración conforme a los baremos castellanos. En el ambiente segregacionista de la época alfonsí, ello explica la imposibilidad urbana y demográfica de la existencia de una comunidad mudéjar sevillana, sostenida *ad hoc* sin apoyo documental alguno por el medievalismo tradicional. Por el contrario, las fuentes disponibles no demuestran una presencia mudéjar destacable hasta fines del s. XIII, momento hasta el cual Sevilla se mantuvo como baluarte castellano frente al Islām publicitado por los proyectos cruzados de Alfonso X.

El proyecto fernandino y alfonsí de cristianización y castellanización de Sevilla centra el último tramo de nuestra investigación. La cristianización, iniciada con la apropiación de los espacios simbólicos de la ciudad, desarrollaría durante la segunda mitad del s. XIII una faceta marcadamente proselitista, a través de la presencia en los alrededores de Sevilla de enclaves mendicantes, singularmente de la Orden franciscana, encargados de la prédica del Cristianismo entre las mudejarías residuales del Aljarafe y la Campiña con anterioridad a la “rebelión mudéjar”. Por su parte, la castellanización vendría de la mano de la implantación de una “arquitectura colonial”, singularizada en la proliferación de lo que ha dado en denominarse “gótico alfonsí”. Prácticamente nadie pone en duda el carácter emblemático de los principales edificios enmarcables en este estilo: Torre de Don Fadrique, Cuarto del Caracol de los Reales Alcázares, parte superior de la Torre de la Plata e iglesias de San Gil y Santa Ana. La documentación arqueológica y el análisis urbanístico nos suministran los datos básicos para la comprensión de estos edificios, que a nuestro juicio han de ser interpretados primeramente en clave castellana, y sólo secundariamente en función de su carácter rupturista con respecto al medio urbano andalusí en el que se insertan. El caso más significativo sería la Torre de Don Fadrique, erigida por el hermano de Alfonso X como símbolo de sus aspiraciones imperiales y monárquicas a la muerte de Fernando III. Su

fracaso marcaría una leyenda negra y una *damnatio memoriae* que persiste hasta la actualidad, en interpretaciones que ven a Fadrique como émulo de su hermano cuando la mera cronología de sus respectivas empresas demuestra la falacia de esta afirmación. Años más tarde, el Cuarto del Caracol imita de forma autoritaria el empleo por Fadrique del gótico como marchamo de la Corona. En este caso, la propaganda alfonsí sobrepasa el “consumo interno” para empotrarse constructivamente en la estructura de los alcázares almohades, como han demostrado las recientes intervenciones arqueológicas, en un ejercicio escasamente inocente teniendo en cuenta su proximidad edificatoria a los años críticos del levantamiento mudéjar.

La reflexión sobre el “gótico sevillano”, centrado cronológicamente en el tercer cuarto del s. XIII, nos permiten asimismo enfocar críticamente algunas asunciones de la Historiografía tradicional, tanto en lo referente a adscripciones concretas como en lo referente al conjunto del proceso histórico de la segunda mitad del s. XIII:

- Algunos edificios se mantienen en una polémica oscilante entre su adscripción “gótica” o “mudéjar”. Sin embargo, el filtrado crítico de la documentación conservada permite dilucidar algunas cuestiones. El caso más significativo sigue siendo la iglesia de Santa Marina, cuya interpretación gótica se ha visto tradicionalmente alterada por la presencia de dos capillas “mudéjares” identificadas como tales a partir de los hallazgos de Osma en el s. XIX y Manzano en el s. XX de restos de alicatados fechados *ad hoc* como de mediados del s. XIII. Sin embargo, la comparación de dichos alicatados con otros similares localizados en contextos arqueológicos, como el monasterio de San Clemente, permiten fecharlos casi un siglo más tarde, lo cual unido a la profunda restauración de ambas capillas a finales del s. XIX por José Gestoso invalida, en ausencia de investigaciones arqueológicas, su supuesta adscripción alfonsí.
- Todo lo anterior redunda en nuestra última argumentación, tendente a afirmar la diacronía de un proceso que muchos han querido ver como estático durante la segunda mitad del s. XIII. El surgimiento del denominado “estilo mudéjar” no se puede fechar como tal antes de finales de siglo, y siempre como resultado de la atenuación del segregacionismo gótico precedente en pro de la adaptación progresiva de algunos elementos

estilísticos de raigambre andalusí. De esta forma, el proceso apreciable no es sino el reflejo del asentamiento castellano definitivo en el valle del Guadalquivir. La consolidación de las estructuras productivas señoriales, patente en el tránsito al s. XIV, permitiría que la sociedad castellana, desembarazada del mudejarismo residual a finales del reinado de Alfonso X, se permitiese incorporar elementos de la cultura sometida, en lo que no sería sino la última muestra del proceso colonial desarrollado en el Reino de Sevilla tras la conquista.

En resumen, la incorporación militar de Sevilla al dominio castellano no supone tanto una alteración del urbanismo (sujeto a fuertes inercias como consecuencia de las líneas maestras del planeamiento tardoislámico) cuanto la imposición de unas nuevas estructuras socioproductivas con importantes consecuencias históricas. El proceso de erradicación de la población mudéjar iniciado con las conquistas fernandinas culmina bajo Alfonso X con el etnocidio y expulsión tras la “revuelta” de 1264. En Sevilla, baluarte castellano *in partibus infidelium*, la gestación de esta ideología de la exclusión conllevará la implantación, de forma puntual pero no por ello menos significativa, de un estilo arquitectónico (el “gótico alfonsí”) que evidencia la voluntad castellana de apropiación del espacio conquistado. La política segregacionista impuesta por Alfonso X supone la imposibilidad de una mudejaría sevillana al menos hasta fines del s. XIII, momento en el que la compleción del extrañamiento de los vencidos permite procesos puntuales de préstamo cultural que conllevan, ya durante el s. XIV, a la aparición en la sociedad castellana sevillana de “lo mudéjar”, entendible como inclusión de elementos exóticos antes que como “arquitectura étnica” al modo tradicionalmente aceptado.

A) Criticismo historiográfico: Bases conceptuales.

1. El texto como ideograma: Producto historiográfico y sistema socioproductivo.

1.1. Concepto de sistema socioproductivo.

El concepto “sistema socioproductivo”, del que nos serviremos a lo largo de las siguientes páginas, lo introducimos como una forma de actualizar los conceptos marxianos “modo de producción” y “formación socioeconómica”. Ambos aparecen someramente descritos en el “Prefacio” de Marx a su *Contribución a la crítica de la economía política* (Marx 1970b [1859]: 37-38):

“En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas determinadas de la conciencia social⁹. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. (...) Esbozados a grandes rasgos, los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno pueden ser designados como otras tantas épocas progresivas de la formación social económica.”

De la lectura del pasaje anterior se desprende la existencia de dos sentidos del concepto de “modo de producción”:

- a) Un sentido teórico, en el que “modo de producción” aparece como “un concepto abstracto-formal que no existe en la realidad y que adoptamos exclusivamente con fines operatorios para construir un modelo teórico de análisis que nos sirva de instrumento para la interpretación de una realidad social” (Fioravanti 1974: 20).
- b) Un sentido concreto, en el que “modo de producción” se refiere al análisis de las formaciones sociales históricamente determinadas, para cada una de las

⁹ En la edición que citamos se lee “formas sociales determinadas de conciencia”. Hemos optado por variar la traducción en el sentido, más congruente, que reproduce Salinari (1975: 25).

cuales la relación entre sus respectivos elementos variará en función del desarrollo tanto de las fuerzas productivas como de las relaciones de producción.

El esquema marxiano mantiene plena validez como herramienta de análisis, aunque algunos de sus elementos necesitan de una revisión o actualización en la que nos detendremos brevemente, ya que para nuestros fines estos aspectos son relativamente tangenciales:

- a) *La relación hombre/naturaleza*, cuyo condicionante histórico ha sido la voluntad de dominio del hombre sobre la naturaleza, como forma de apropiación de ésta. Este aspecto también aparece recogido en el “Prólogo” de Marx a la *Contribución* (Marx 1970b [1859]: 252): “Toda producción es apropiación de la naturaleza por el individuo, en el interior y por medio de una determinada forma de sociedad”. Lo cual es plenamente aplicable al aspecto *material* (relaciones económicas de producción), pero igualmente posee connotaciones gnoseológicas que señalaremos más adelante.
- b) *El concepto marxiano de modos de producción “históricos”*, que ha generado tradicionalmente entre los marxistas la dicotomía entre “sociedad capitalista” y “sociedades precapitalistas”. Evidentemente, la interpretación teleológica (léase idealista) de la Historia que subyace a esta división presupone que, en determinado momento del devenir histórico, todas las sociedades irán pasando por sucesivos modos de producción hasta alcanzar (o ser incluidas en) el estadio capitalista. Si bien desde posturas plenamente unilineales (ejemplificadas en el marxismo stalinista) se ha ido pasando a un tibio evolucionismo multilineal, actualmente la gran mayoría de los análisis que hacen uso del materialismo histórico de raíz marxiana continúan usando dicha división¹⁰. El concepto “sociedad precapitalista” sólo se justifica en aras de la pretensión de universalidad del capitalismo, pretensión que se ve respaldada a su vez por la sorprendente capacidad del sistema capitalista de fagocitar cualquier elemento ajeno a él. De esta forma, al usar la terminología “capitalista/precapitalista”, los investigadores no hacen sino

¹⁰ El ejemplo más paradigmático sigue siendo el clásico trabajo de Hindess y Hirst (1979), aunque la terminología es ampliamente utilizada, cf. Bate (1990: 38).

coadyuvar a dicha pretensión de universalidad, asumiendo la inevitabilidad del capitalismo y de las instituciones estatales que lo sustentan, y obviando así la inicial apuesta marxiana por la superación de la sociedad capitalista.

- c) *La validez de la concepción intrínsecamente dialéctica de los elementos del modo de producción*, que permite explicar el desarrollo de las formaciones socioeconómicas, tiene que desligarse de la metafísica que la acompaña, en aras de la superación del determinismo que desvirtúa el potencial del sistema marxiano. No se puede supeditar el análisis de la sociedad a una concepción en la que el desenvolvimiento de los modos de producción se realiza en aras de una supuesta “evolución”, ya sea hacia el comunismo de la propuesta original, ya hacia el Estado, que como fin absoluto ha sustituido a la sociedad sin clases en el análisis de un amplio sector de los investigadores¹¹.

Todo lo anterior puede concretarse en el concepto de “sistema socioproductivo”, caracterizado por:

- a) *El mantenimiento de las categorías marxianas de fuerza productiva y relación de producción, como elementos constitutivos a nivel teórico del modo de producción, y a nivel práctico de la formación socioeconómica históricamente determinada*. Compartimos, por tanto, la distinción althusseriana entre *conceptos teóricos* (modo de producción) y *conceptos empíricos* (formación socioeconómica) (Glucksman 1976: 167). Consideramos sin embargo que, pese a que la interacción entre fuerzas productivas y relaciones de producción se realiza en pie de igualdad, debemos de otorgar preeminencia en cuanto a su génesis a las fuerzas productivas, cuyo desarrollo antecede y condiciona el desarrollo de las relaciones de producción, como el propio Marx señala en el “Prólogo” a la *Contribución*: “Es decir, que cada forma de producción crea sus relaciones

¹¹ En el caso de los estudios histórico-arqueológicos, podemos señalar el clásico ejemplo de Service (1984 [1975]), quien aplicando conceptos provenientes del evolucionismo cultural termina por justificar el sistema tardocapitalista del centro-periferia (*ib.*: 345-46) en pro del “camino hacia la civilización”. En un ámbito más cercano cronológica y culturalmente, podemos asimismo destacar las disquisiciones “estadolátricas” que hallamos en cierto “marxismo evolucionista” (Bate y Nocete 1993; Nocete 1994).

de derecho, sus formas de gobierno propias” (Marx 1970b [1859]: 253). Nos alineamos, por tanto, con lo que Cohen denomina “una interpretación ‘tecnológica’ del materialismo histórico” (Cohen 1986: 31), perspectiva ya desarrollada por Lenin (Luporini 1976: 21). Consecuentemente, compartimos la opinión de que son las relaciones de producción las que constituyen la estructura económica de la sociedad, tal y como se desprende de la cita del “Prefacio” de la *Contribución* de Marx que realizamos al principio de este apartado. Las fuerzas productivas, por tanto, serían generativas de las relaciones de producción, y por consiguiente de la estructura económica, pero no constitutivas de ésta. Con respecto a qué entendemos por “fuerza productiva”, bástenos decir que, siguiendo nuevamente a Cohen, consideramos como tal todo aquel elemento susceptible de “ser usado por un agente productor de tal forma que la producción se dé (en parte) como resultado de su uso y que la intención de alguien sea que ese elemento contribuya a la producción” (Cohen 1986: 34). En este sentido, creemos que parte de la estructura ideológica puede ser englobada en el ámbito de las fuerzas productivas, lo cual no implicaría contradicción alguna, pues ya hemos señalado que éstas son externas a la estructura económica. De todas formas, preferimos dejar una explicación en profundidad de las relaciones entre producción e ideología para el siguiente apartado (1.2), dedicado íntegramente a este aspecto.

b) *El carácter intrínsecamente dialéctico de la relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción, como elemento explicativo del desarrollo de las formaciones socioeconómicas.* A este respecto hay que considerar dos cuestiones:

b.1) *El sentido de la dialéctica marxiana.* Este ha sido un tema ampliamente discutido a raíz de la exégesis de las obras de Marx, especialmente como consecuencia del análisis de Henri Lefèbvre, para quien la comprensión marxiana de la dialéctica hegeliana fue un aspecto tardío y posterior a un

inicial rechazo de ésta¹². Sin embargo, analizando la sistematización de la dialéctica marxiana que hace Engels en la obra *Dialéctica de la Naturaleza*, pueden observarse lo que Norberto Bobbio ha denominado las “dos acepciones distintas de dialéctica” de Marx (Bobbio 1977). Engels resume el método dialéctico en tres leyes (Engels 1979 [1879]: 49):

- Ley del trueque de la cantidad en cualidad, y viceversa.
- Ley de la penetración de los contrarios (acción recíproca).
- Ley de la negación de la negación.

De hecho, sólo las dos últimas se relacionarían directamente con el proceso dialéctico. Pese a que Engels intenta interrelacionar ambas leyes, su interpretación se hace más comprensible si las analizamos aisladamente, como representación de sendas alternativas o momentos dialécticos de Marx¹³. En sus escritos previos al “Prefacio” de la *Crítica de la economía política* (antes, por tanto, de 1859), Marx revelaría su formación hegeliana aplicando un concepto triádico de la dialéctica (dialéctica como proceso de afirmación/negación/síntesis - negación de la negación-), que por definición conlleva una tendencia hacia la superación de las contradicciones en pro de categorías evolutivas de carácter determinista¹⁴. Por el contrario, a partir del citado “Prefacio”, Marx desarrolla un nuevo concepto de la dialéctica, entendida en este caso como compenetración de los opuestos: los elementos contradictorios del sistema se interrelacionan de forma que el sistema se

¹² En concreto, Lefèbvre habla de un “redescubrimiento” del método dialéctico por parte de Marx en torno a 1859, cuando escribe el “Prefacio” a la *Contribución a la crítica de la economía política* (cf. Lefèbvre 1971: 247 ss.).

¹³ El poco exitoso intento engelsiano de sintetizar ambas leyes (Engels 1979 [1873]: 201) podría deberse a una incomprensión de Engels con respecto al intento de superación de la dialéctica hegeliana que realiza Marx al dar predominio a la ley de la acción recíproca. De todas formas, aún está por establecer definitivamente qué parte de la obra de ambos es atribuible claramente a Marx y qué parte a Engels.

¹⁴ Que son las que llevan a Engels a hablar de un “desarrollo en espiral” (Engels 1979 [1878]: 1), como forma gráfica de expresar la idea de que la Historia no se repite, sino que evoluciona mezclando la circularidad dialéctica con la tradicional idea ilustrada del progreso lineal.

transforma de forma no determinista. De hecho, con este salto cualitativo Marx propicia la superación de la dialéctica tradicional, aunque por razones históricas sigamos denominando así al proceso. Es precisamente este último sentido de la dialéctica el que nosotros recogemos, como forma de evitar la desviación hacia la metafísica hegeliana, que en última instancia no es sino una magnificación justificadora del orden social subyacente.

b.2) *La causación del movimiento dialéctico*. Si aceptamos la dialéctica como forma de describir el desarrollo de las formaciones socioeconómicas, aun tenemos que establecer qué es lo que propicia dicho desarrollo. Compartimos el argumento de Perry Anderson (1986: 36) sobre la no contradicción entre lo que afirma Marx en el “Prefacio” de la *Contribución*, en el que relaciona la evolución histórica con la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, con lo que, junto con Engels, había afirmado casi una década antes, en *El manifiesto comunista* de 1848: “Toda la historia de la sociedad humana, hasta el día, es una historia de luchas de clases” (Marx y Engels 1987 [1848]: 51). Puesto que a ambas afirmaciones subyace la idea de la dialéctica como motor de la Historia, no existiría conflicto entre ellas, y de hecho es perfectamente posible explicar la lucha de clases como expresión de las contradicciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Sin embargo, consideramos que el concepto “lucha de clases” no sería sino la manifestación histórica en el seno de la sociedad capitalista clásica de un concepto analítico más amplio: la “voluntad de poder”. Creemos que este concepto nietzscheano posibilita una explicación más efectiva y no dominada por un concepto como el de “lucha de clases”, que en última instancia vuelve a estar condicionado por el origen capitalista clásico de la interpretación histórica de Marx y Engels. Ante todo, sin embargo, tenemos que deslindar claramente nuestro concepto de voluntad de poder, en absoluto entendido como un *Cogito* cartesiano o un *Geist* autónomo hegeliano, sino determinado claramente de forma histórica por las fuerzas productivas. Establecido este punto, compartimos plenamente la afirmación de que “las fuerzas que actúan en la Historia son fácilmente discernibles si se aparta de ella toda especie de teleología moral y

religiosa. Son las mismas fuerzas que actúan en el fenómeno global de la vida orgánica”, unas fuerzas que se reducen a “la voluntad fundamental, a la voluntad de poder” (Nietzsche 1973 [1901]: 123-124). Bajo este concepto explicativo podemos subsumir todo tipo de relaciones de dominio, asumiendo como tales todas las relaciones de propiedad, lo que nos permite enlazar con el concepto de relación de producción, ya que, como señala Cohen, “las relaciones de producción son o bien relaciones de propiedad por personas de fuerzas productivas o personas, o bien relaciones que presuponen estas relaciones de propiedad. Por propiedad se entiende aquí no una relación legal sino una relación de control efectivo” (Cohen 1986: 37). Ello nos permite explicar la lucha de clases como una manifestación de la voluntad de poder característica de la sociedad capitalista clásica, mientras que en otras formaciones socioeconómicas tal voluntad se manifestaría de distinta forma, pero siempre bajo la determinación de las relaciones de propiedad y las fuerzas productivas: “La ‘explotación’ (...) forma parte de la esencia de lo vivo, como función orgánica fundamental; es una consecuencia de la voluntad de poder propiamente dicha, lo que equivale a decir que es la voluntad propia de la vida” (Nietzsche 1993 [1886]: 216). Igualmente, el concepto de voluntad de poder nos permite integrar las relaciones de género como otra forma más de “control efectivo” de unos individuos por otros, expresión en este caso de la voluntad de dominio sexual.

- c) *La indeterminación antiteleológica del desarrollo de las formaciones económico-sociales, que en sí mismas no tienen porqué reflejar la evolución experimentada por los estados nacionales de Europa occidental.* En este sentido, diferimos del neoidealismo desarrollado por Jürgen Habermas, para quien “la sucesión de formaciones sociales concretas en la historia es esencialmente contingente” (Anderson 1986: 74-75), en el sentido de que la evolución, en cuanto tal, no es necesaria por sí misma. Pero ello resultaría en una justificación de las pretensiones de universalidad de cada formación

socioeconómica¹⁵. Por el contrario, nosotros pensamos que la contingencia residiría en el *resultado* de dicha evolución: ésta es necesaria, pero no se halla abocada a ningún “fin último”¹⁶.

Resumiendo, el sistema socioproductivo, como concepto analítico, se definiría por:

- Unos elementos constitutivos: Fuerzas productivas, relaciones de producción (estructura económica) y estructura ideológica.
- Una dinámica dialéctica no triádica (no hegeliana), sino transformativa, centrada en las fuerzas productivas y causada por la voluntad de poder.
- La ausencia de un *sentido* en la sucesión de los sistemas socioproductivos históricamente determinados, que hemos denominado formaciones socioeconómicas, en las que el carácter diferencial viene dado por una combinación específica de las fuerzas productivas. La eliminación del sentido del devenir histórico permite diferenciar entre la Historia como análisis del pasado y el uso que hagamos de ella como “proyecto social”¹⁷, aspecto que queda así derivado hacia el campo axiomático de la moral y la ética.

1.2. Ideograma y sistema socioproductivo.

De igual forma que en el apartado anterior hemos delineado los rasgos principales de la vertiente estructural del sistema socioproductivo, nos ocuparemos a continuación de su aspecto “supraestructural” (siguiendo la terminología clásica) o ideológico. Primeramente, sin embargo, debemos de determinar la relación entre sistema socioproductivo y superestructura, una relación que a nuestro juicio no puede ser sino de inclusión de ésta en aquél, ya que para nosotros el sistema conforma la

¹⁵ Especialmente del capitalismo, en cuyo contexto se desarrolla la obra habermasiana, aunque desde posiciones críticas.

¹⁶ Sea éste la legitimación de la sociedad contemporánea, como las absurdas proclamas del “Fin de la Historia” (Fukuyama 1992), sean los teleologismos de carácter religioso (en el caso occidental, el cristianismo y el materialismo histórico determinista).

¹⁷ Usando la expresión de Fontana (1982).

unidad analítica de explicación que incluye todas las manifestaciones sociales, económicas e ideológicas. Establecido este punto, podemos pasar a la definición de los conceptos teóricos que conforman la superestructura, así como su relación con la estructura.

Pese a que el concepto de “superestructura” ha formado parte tradicionalmente de las explicaciones marxistas, lo cierto es que, como señala Fioravanti (1974: 78), “no existe una teoría de la superestructura del modo de producción”, pese a que desde mediados del presente siglo buena parte de la intelectualidad marxista (caso de los miembros de la Escuela de Francfort) se centrara en cuestiones “ideológicas” como la estética. Esta debilidad, sin embargo, puede retraerse hasta los mismos escritos fundacionales de Marx y Engels, pues, como afirmaba el propio Engels en su *Carta a Bloch* de 1890, la primacía del análisis económico se explica porque “era preciso subrayar este principio cardinal, y no siempre disponíamos de tiempo, espacio y ocasión para dar la debida importancia a los demás factores que intervienen en el juego de las acciones y reacciones” (Fioravanti 1974: 79). Pese a ello, de los escritos del propio Engels, caso del *Anti-Dühring*, puede extraerse la idea de que tal superestructura se compondría de dos instancias, las instituciones jurídico-políticas y el ámbito ideológico propiamente dicho (Engels 1968 [1894]: 30). Nosotros nos centraremos en este último, pese a que estaríamos dispuestos a defender, aunque no en este momento, que en última instancia toda la esfera supraestructural es ideológica, en tanto en cuanto las instituciones jurídico-políticas no son sino una forma de socializar ideológicamente la dureza de las relaciones de producción. Igualmente, nos parece que el concepto de “ideología” es aplicable a cualquier formación socioeconómica, con lo que disintimos de la idea expuesta por Bate de que “el concepto de ideología se refiere al conjunto de ideas y valores que responden a las prácticas particulares, condiciones de vida e intereses de una clase social”, por lo que no cabría hablar de “ideología” en sociedades “pre-clasistas” (pre-capitalistas, en última instancia) (Bate 1990: 52). No nos detendremos a analizar el concepto de “clase”. Baste decir que rechazamos la correspondencia entre “ideología” e “ideología de clase capitalista”, en lo que no es sino una nueva caída en la tendencia marxista de magnificar la importancia de la formación socioeconómica capitalista. Efectivamente, “ideología” corresponde a un conjunto de ideas y valores, pero no de una “clase”, sino de cualquier grupo socioeconómico. Por

consiguiente, la ideología no responde a la lucha de clases¹⁸, sino a la voluntad de poder, y ello nos permite usarla como concepto analítico inserto en el sistema socioproductivo.

1.2.1. Concepto de ideologema.

Como forma de abordar el análisis supraestructural, haremos uso del concepto de “ideologema”, establecido por Fredric Jameson como uno de los tres niveles u “horizontes semánticos” desde los que puede analizarse un texto. Nos acercamos así por primera vez a lo que sería el ámbito historiográfico, aunque de hecho nosotros consideremos que la categoría de “texto” puede ampliarse a toda la producción ideológica. Para Jameson, el horizonte semántico-social es aquél en el que el texto, incluido en su contexto social, deviene un ideologema, definido como “la menor unidad inteligible de los esencialmente antagonistas discursos de las clases sociales” (Jameson 1985: 76). Como tal, el ideologema es adscribible a un determinado grupo socioeconómico, en el que actúa como elemento legitimador de las aspiraciones “de clase”.

Desde su óptica marxista, Jameson critica acertadamente las interpretaciones no marxistas de la sociedad, para las que cada clase desarrollaría una concepción del mundo independiente y volcada sobre la propia clase que la ha generado. Por el contrario, pese a que la interpretación marxista también destaca que cada clase desarrolla sus propias estrategias de legitimación, éstas se insertan en una estructura dialógica, en la que prima la interacción entre las estrategias de las distintas clases sociales. Ello, sin embargo, no ha de confundirse con una apuesta por el organicismo, ya que tal interacción no se define por la búsqueda del equilibrio sistémico, sino que, por el contrario, se caracteriza por la búsqueda constante de la supremacía estructural de los distintos grupos de la sociedad. Esta situación encuentra un ejemplo paradigmático en el discurso histórico, que desfigura la realidad social, ya que, como señala Jameson, aquello que “ha sobrevivido tiende necesariamente a perpetuar sólo una única voz en este [originalmente] diálogo entre clases, la voz de la clase hegemónica, [y por tanto] no

¹⁸ Que, como ya explicamos, se corresponde con el momento históricamente específico de las sociedades capitalistas.

se les puede asignar su situación relacional en un sistema ideológico sin la restauración o la reconstrucción artificial de la voz a la que inicialmente se oponía, una voz en su mayor parte ahogada y reducida al silencio, marginalizada (...) o reapropiada a su vez por la cultura hegemónica” (Jameson 1985: 85).

El ideologema, por tanto, puede señalarse como la instancia organizadora de la superestructura ideológica, ya que contiene todos los significados de ésta. Al conjunto que representa la totalidad de ideologemas disponibles en el acto de articulación semántica de la superestructura lo denominaremos “campo ideológico”. Ahora bien, caeríamos en una falacia idealista si supusiésemos que el ideologema posee una autonomía descriptiva del ámbito supraestructural, ajena a cualquier relación con la estructura. Citando nuevamente a Jameson, los ideologemas se articulan en mensajes simbólicos, debidos a la “coexistencia de varios sistemas de signos que son por sí mismos trazos o anticipaciones de modos de producción” (Jameson 1985: 76). Es necesario, por tanto, establecer el carácter de la relación entre la superestructura ideológica y la estructura económico-social.

1.2.2. Relación entre ideología y estructura productiva.

Ya vimos cómo la metodología de los primeros escritos de Marx y Engels adolece de una formulación excesivamente economicista del problema de la relación entre ideología y estructura. Entre los textos en los que se aprecia esta tendencia cabe destacar:

- *La Ideología alemana* [1843-1846]: “la producción de ideas, de las representaciones, de la conciencia, está, en primer lugar, directamente entrelazada con la actividad material y con las relaciones materiales de los hombres, lenguaje de la vida real” (Salinari 1975: 27-28).
- *El Manifiesto Comunista* [1848]: “no hace falta ser un lince para ver que, al cambiar las condiciones de vida, las relaciones sociales, la existencia del hombre, cambian también sus ideas, sus opiniones y sus conceptos, su conciencia, en una palabra” (Marx y Engels 1987 [1848]: 76).

- *Contribución a la Crítica de la Economía Política* [1848-1851]: “el modo de producción de la vida material condiciona, en general, el proceso social, político y espiritual de la vida” (Salinari 1975: 25).
- El “Prefacio” de Marx a dicha obra: “el conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, (...) a la que corresponden formas determinadas de la conciencia social” (Marx 1970b [1859]: 38).

Ahora bien, si exceptuamos el estilo directo y taxativo del *Manifiesto*, necesario dado su carácter de texto destinado a una amplia difusión, lo más sobresaliente de todas estas citas es que, a pesar de su cariz economicista, el problema de la relación exacta entre estructura e ideología nunca se deja cerrado. Se habla de “entrelazamiento” (*La Ideología Alemana*), “condicionamiento” (*Contribución*) o “correspondencia” (“Prefacio”), pero no se establece una teoría clara que explique estos conceptos. Ante la rápida tendencia de los exegetas del marxismo a absolutizar la instancia estructural, sería Engels quien, tras la muerte de Marx en 1883, se encargaría de intentar reconducir la situación, como vemos reflejado en varias de sus cartas:

- *Carta a Joseph Bloch* [1890]: “Según la concepción materialista de la historia, el factor que es determinante en última instancia en la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Más no fue afirmado jamás ni por Marx ni por mí. Si ahora alguien tergiversa las cosas afirmando que el factor económico es el único factor determinante, lo que hará es transformar aquella proposición en una frase vacía, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diferentes momentos de la superestructura (...) ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y en muchos casos determinan su forma de modo preponderante (...). Si no fuera así, la aplicación de la teoría a un período cualquiera de la historia sería más fácil que la solución de una simple ecuación de primer grado” (Salinari 1975: 54).
- *Carta a Heinz Starkenburg* [1894]: “La evolución política, jurídica, filosófica, religiosa, literaria, artística, etc., se apoya en la evolución económica. Pero aquéllas reaccionan todas, tanto unas sobre otras, como sobre la base económica. No es que la situación económica sea la única

causa activa y que todo lo demás no sea sino efecto pasivo. Al contrario, existe acción recíproca sobre la base de la necesidad económica, que en última instancia se impone siempre” (Salinari 1975: 59).

Como vemos, Engels critica claramente en estos pasajes el funcionalismo de la estructura sobre la cultura, entendida desde el punto de vista funcionalista como mero epifenómeno. A nuestro juicio, es obvio que cualquier tendencia en este sentido deviene en un reduccionismo que peca de autolimitación de la capacidad de análisis que se deriva del esquema de Marx y Engels. Con esto nos referimos específicamente a la corriente materialista cultural, popularizada por Marvin Harris, y basada en un determinismo de lo que Harris denomina “infraestructura”, que no es sino la estructura socio-económica clásica. Determinismo basado a su vez en una lectura sesgada del “Prefacio” de la *Contribución* (al modo criticado por Engels en su *Carta a Bloch*, que sin embargo Harris conoce, cf. 1982: 181), y que se explica finalmente como un intento más, en la estela del neopositivismo de los años sesenta del presente siglo, de integrar las “ciencias humanas” en el campo de las “ciencias naturales”, como afirma el propio Harris: “La ventaja estratégica del determinismo infraestructural (...) consiste en que los factores limitadores son siempre variables cuya influencia es mensurable” (Harris 1982: 74)¹⁹. Tampoco es aceptable la afirmación de Jameson (1985: 282) de que siempre podrá achacarse al marxismo un cierto carácter funcionalista. Dicho carácter será achacable siempre y cuando no se tengan en cuenta las correcciones antifuncionalistas introducidas por Engels.

Pero pese al carácter claramente antideterminista de los escritos engelsianos, éstos no dejan de resentirse constantemente de la alusión al condicionamiento “en

¹⁹ Para Harris, una crítica como la que nosotros le dirigimos supone una “malinterpretación” de sus ideas. Sin embargo, sus vehementes afirmaciones en este sentido no casan excesivamente bien con frases como ésta: “Podemos calificar a este principio [el principio fundamental del materialismo cultural] de determinismo infraestructural” (Harris 1982: 72). La propia tajantez de la frase no deja duda alguna, pese a que páginas más adelante clama porque “entre infraestructura, estructura y superestructura se da (...) una retroalimentación positiva, relaciones transformadoras del sistema” (*ib.*: 183), todo ello sin dejar de mencionar la *Carta a Bloch* de Engels, pero sin analizar satisfactoriamente el problemático uso de la famosa expresión “en última instancia” (*ib.*: 181-182).

última instancia” de la ideología por la estructura, una expresión cuyo carácter problemático reside en que, dentro del contexto en el que aparece, supone una auténtica contradicción, puesto que no sirve sino para reafirmar aquello que precisamente Engels trata de evitar en la *Carta a Bloch*: la determinación de la superestructura por la base económica. Esto es comprensible si tenemos en cuenta que tanto Marx como Engels tenían que combatir tanto las críticas idealistas como las desviaciones funcionalistas. Nosotros creemos, sin embargo, que ha de irse un paso más allá. Por consiguiente, proponemos que ha de hablarse de un condicionamiento mutuo entre la estructura y la ideología, como de hecho parece apuntarse en la denominada “ley de los períodos largos”, establecida por Engels en su *Carta a Heinz Starkenburg* de 1894:

“Cuanto más lejos está el campo que indagamos del económico y más cerca del campo ideológico puramente abstracto, tanto más encontraremos que aquél en su desarrollo revela elementos accidentales, tanto más su curva avanzará en zig-zag. Pero si usted traza el eje medio de la curva, verá que cuanto más largo sea el período considerado y cuanto más grande sea el campo tratado, tanto más este eje discurrirá de manera aproximadamente paralela al eje del desarrollo [económico]” (Salinari 1975: 59-60).

Evidentemente, la denominación de “ley” se basa en su formulación relativamente formalizada, que básicamente viene a decir que la determinación de la ideología por la estructura es directamente proporcional a la amplitud del marco cronológico que estemos analizando. Si estudiamos una formación socioeconómica en su conjunto, veremos que ésta se corresponde con unas determinadas formas de expresión ideológica que responden a la organización de la estructura. Lo que Engels no desarrolla es cómo dicha ideología interacciona a su vez con la estructura para producir nuevas relaciones de producción. A nuestro modo de ver, la interacción entre estructura socio-económica y superestructura ideológica ha de analizarse teniendo en cuenta una serie de factores que ya hemos ido comentando anteriormente, y que pueden exponerse, didácticamente, comparando los elementos causativos y compositivos de ambas:

- a) La estructura socio-económica, causada por el desarrollo de las fuerzas productivas (que quedan, recordémoslo, como causa externa a la estructura) y compuesta por unas relaciones de producción determinadas.

- b) La superestructura ideológica, compuesta por la articulación semántica de los ideologemas.

Como puede observarse, la comparación evidencia la indefinición de la instancia causativa de la estructura ideológica. Para nosotros, sin embargo, ésta no puede sino englobarse dentro de las fuerza productivas, lo que nos permite establecer el nexo necesario entre ambas instancias sociales, la económica y la ideológica. Ahora bien, ello (como ya indicamos en el apartado 1.1) conlleva necesariamente una redefinición del concepto de “fuerza productiva”, que ya no quedaría relegado al ámbito de lo material, pudiéndose hablar, por tanto, de “fuerza productiva ideológica”, causativa de la estructuración semántica de los ideologemas, estructuración equiparable por tanto, a nivel ideológico, con las relaciones de producción materiales. Y todo ello sin dejar de tener en cuenta que todos los elementos del sistema así configurado se encontrarían en un proceso constante de confrontación dialéctica (“interacción”), que es la que posibilita el dinamismo del conjunto socioproductivo.

Somos conscientes de que las consideraciones que acabamos de realizar tienen un valor analítico en tanto en cuanto nos permiten no perder de vista la relación, a escala amplia, entre los procesos económicos y los procesos ideológicos. No pretendemos, obviamente, que tal esquema sea determinante en el estudio de las manifestaciones ideológicas individuales (caso de la producción historiográfica de un autor concreto), pues aceptamos la contrapartida de la “ley” de los períodos largos, señalada por Salinari:

“Cuanto más breve es el período tratado, tanto menos el eje ideológico discurrirá paralelo al del desarrollo económico y tanto más corresponderá a una línea quebrada y revelará, como dice Engels, elementos accidentales. (...). Más aun: en el juicio de un autor [individuo] concreto, los elementos accidentales (es decir, los que no están caracterizados por el punto de vista del desarrollo general de la formación económico-social) tienen un valor [de análisis] no menos determinante que los elementos históricos de fondo” (Salinari 1975: 60-61)²⁰.

²⁰ Gramsci da su propia versión de esta idea, cuando afirma que “la relación entre los intelectuales y el mundo de la producción no es inmediata (...), sino que está ‘mediada’ (...) por el complejo de las sobreestructuras” (Gramsci 1977: 394).

Una idea similar expresa Lucien Goldmann, cuando señala que, pese a que él cree que “las estructuras mentales (...) no son fenómenos individuales sino fenómenos sociales (...) [la] relación entre la estructura de la conciencia de un grupo social y la que rige el universo de la obra constituye, en los casos más favorables para el investigador, una homología más o menos rigurosa, pero a menudo también una simple relación significativa” (Goldmann 1975: 48-49). Ahora bien, aunque más adelante profundizaremos sobre el carácter del individuo como productor de ideología y sobre la relación entre el individuo y la estructura social, podemos señalar que, al menos hasta el siglo XIX, y casi podríamos decir que hasta bien entrado el siglo XX, la producción ideológica, aun entre grupos no dominantes dentro de la estructura social, ha estado restringida a individuos claramente identificados con las aspiraciones del grupo como tal. Esta perspectiva se inserta dentro del esquema planteado por Hayden White, para quien la génesis del discurso histórico-narrativo se origina como respuesta (de aceptación o rechazo) hacia el sistema de legitimidades coetáneo al historiador (White 1992). Sin embargo, White señala que este proceso no se evidenciaría, de hecho, hasta la Revolución Francesa y la aparición de los estados burgueses decimonónicos, planteamiento que deriva a su vez del argumento hegeliano que relaciona íntimamente ley, historicidad y narratividad: “Cuanto más históricamente consciente de sí mismo es el escritor de cualquier forma de historiografía, más le incumbe la cuestión del sistema social y la ley que lo sostiene, la autoridad de esta ley y su justificación, y las amenazas a la ley” (White 1992: 28). De donde se puede derivar la idea de que en períodos de menor conciencia historiográfica, este tipo de producción ideológica siempre ha estado estrechamente relacionado con los condicionantes socioeconómicos e ideológicos del grupo que ha propiciado su producción, cuya estructura ideológica siempre estará presente de alguna forma. Para nosotros, sin embargo, es únicamente a partir de la crisis del estado burgués (que para nosotros no ocurre al menos hasta el final de la Segunda Guerra Mundial) cuando surgen (o, al menos, se hacen patentes), corrientes historiográficas aparentemente ajenas a la “ideología dominante” (concepto que analizaremos en el siguiente apartado). Como veremos, sin embargo, incluso en este caso (o quizás con más razón en este caso), la lógica de la formación socio-económica permanece como elemento subyacente.

Otra crítica que puede realizarse a nuestra propuesta podría referirse a la equiparación, al nivel de las fuerzas productivas, entre las instancias económica e ideológica. Así por ejemplo, Jameson, aunque cree hasta cierto punto útil la consideración de la producción de textos como un proceso más de la producción de bienes económicos (como forma de desmitificar la producción cultural), no cree que ambas situaciones sean totalmente homologables, ya que la posición del intelectual como “productor” en forma alguna se parecería a la del obrero: “escribir y pensar no son trabajos alienantes” (Jameson 1985: 45). En primer lugar, si nos restringiésemos al ámbito de la sociedad tardocapitalista, que es en la que escribe el propio Jameson, su mismo argumento sería difícilmente aceptable, ya que él hace uso de un concepto de “obrero” que evidentemente remonta al capitalismo clásico de Marx y Engels, concepto que difícilmente puede aplicarse a lo que Richard Rorty, citando a Roberto Unger, califica de “prósperas democracias del Atlántico Norte” (Rorty 1996: 33)²¹. Igualmente, a un nivel más general, que es en el que nosotros intentamos exponer nuestras ideas, la objeción de Jameson es asimismo discutible. Como apuntamos al establecer el concepto de “fuerza productiva”, lo que caracteriza a ésta es la intencionalidad del agente productor, cuyo trabajo genera, bien el desenvolvimiento de unas relaciones de producción, bien el de unas producciones ideogémicas. Puesto que tanto unas como otras propician a su vez el desarrollo de la formación socio-económica, no vemos el inconveniente de equiparar como causas generativas ambos tipos de fuerzas productivas. Quizás Jameson, al hablar del carácter “alienante” de la producción material, quiera otorgar un toque peyorativo a los factores que permiten el mantenimiento de las estructuras capitalistas. Nosotros, en este caso concreto, consideramos igualmente “alienante” tanto las condiciones de una producción material que no permite el desarrollo de la conciencia del individuo como los resultados de una producción ideológica que aboga por la perpetuidad (e incluso la benevolencia) de tales condiciones²².

²¹ Definición evidentemente discutible, pero que responde bastante bien a la idea que los propios representantes del sistema tardocapitalista occidental poseen de los beneficios de éste.

²² Engels es bastante claro con respecto a la supuesta independencia del intelectual dentro del sistema socioproductivo, como expone en su *Carta a Conrad Schmidt* [1890]: “[los intelectuales] pertenecen también a esferas especiales de la división del trabajo, y se

A la luz de lo expuesto hasta este momento, podemos avanzar un poco más en la definición del ideograma. En último término, compartimos la idea expuesta por V. N. Voloshinov de que los elementos ideológicos poseen un carácter de intercambiabilidad básica con los elementos productivos. Aquí sí que puede hablarse de cierto grado de determinación estructural, ya que, aunque el ideograma pertenece por definición al ámbito de lo ideológico, puede decirse que tal pertenencia no se hace efectiva hasta que la base material del ideograma se reviste de funciones significativas. Con esto no intentamos decir que dichas funciones sean accidentales o secundarias, ya que el ideograma no existiría sin su concurso. Lo que queremos decir es que, de igual forma que la producción material resulta de la aplicación de la intencionalidad a las fuerzas productivas, la producción ideológica resulta de la aplicación de la intencionalidad significativa a elementos que previamente no estaban incluidos en la esfera de lo ideológico, sino, como señala Voloshinov, en el ámbito de la comunicación social: “los signos únicamente pueden surgir en el territorio interindividual” (Voloshinov 1986 [1929]: 12). De donde surge la conclusión de que los signos, como productos y agentes de la comunicación social, se hallan regidos por “las leyes de comunicación semiótica y están directamente determinados por el conjunto de las leyes sociales y económicas” (*ib.*: 13). Y, del conjunto de los ideogramas, es la palabra, así como su organización discursiva, “el fenómeno ideológico *par excellence*” (*ib.*: 13).

Por consiguiente, tanto la palabra como el acto discursivo reflejan mejor que cualquier otro ámbito ideológico la relación entre la base y la superestructura, debido a “su ubicuidad social. La palabra se halla implicada literalmente en cada acto o contacto entre las personas”, por lo que es “el índice de cambio social más sensible” (*ib.*: 19). De este modo, los actos discursivos remiten directamente a la psicología social como instancia históricamente determinada, que se expresa mediante actos comunicativos como es el caso de la producción intelectual. Estos actos, en resumen, pueden asimilarse dentro de las estrategias semióticas generadas por un sistema productivo determinado:

imaginan que trabajan en un campo independiente. Y en la medida que constituyen en el seno de la división del trabajo un grupo independiente, sus producciones, comprendidos sus errores, ejercen a su vez una influencia sobre toda la evolución social, y hasta sobre la evolución económica. A pesar de todo esto, están sometidos, sin embargo, a la influencia dominante de la evolución económica” (Salinari 1975: 56).

“Todo signo ideológico –incluido el signo verbal- inserto en el proceso de relaciones sociales, se halla definido por el contexto social del período temporal y el grupo social dados” (Voloshinov 1986 [1929]: 21).

1.2.3. Funciones de la estructura ideológica.

Es posible que, por su carácter “material”, la funcionalidad de las relaciones de producción dentro del conjunto de la formación socioeconómica resulte más fácilmente aprehensible que la funcionalidad de la estructura ideológica. Es por ello que comenzaremos por señalar los dos niveles fundamentales en los que se manifiesta esta funcionalidad, para a continuación desarrollar con mayor extensión lo que apuntamos en la siguiente división:

- a) A nivel “interno”, la superestructura, como ya comentamos, permite la articulación semántica de las unidades mínimas del discurso ideológico (lo que hemos definido como ideologemas). Esta articulación se realiza mediante la selección por un grupo social de un subconjunto del campo ideológico, que se conforma como ideología base de dicho grupo.
- b) A nivel “externo”, la superestructura cumple funciones legitimadoras del grupo social que la ha producido, legitimación de carácter tanto intrínseco (cohesión interna de la sociedad) como extrínseco (identificación social frente a otros grupos).

La ideología base posee un carácter contingente, pues su conformación responde a un momento histórico socioeconómicamente determinado, y por consiguiente sus elementos se sitúan dentro del proceso de transformación dialéctica que afecta a todos los elementos, tanto materiales como ideológicos, de la formación socioeconómica en la que se integra el grupo social. Podemos, por tanto, caracterizar la instancia ideológica como “un conjunto de ‘papeles sociales’²³ y reglas interiorizados pero constantemente renegociados” (Morris 1994: 9)²⁴.

²³ Traducimos así el original inglés “roles”, que aunque como anglicismo está bastante extendido, no se halla reconocido en el DRAE.

²⁴ Morris aplica esta definición a lo que él denomina “estructura social”, aunque una lectura detenida de su obra revela que por tal entiende la manifestación ideológica de las relaciones

Por otra parte, podemos hablar de dos tipos básicos de estructuras ideológico-semánticas externas:

- a) De nivel global, que serían aquéllas que constituyen el constructo ideológico del conjunto de la formación socioeconómica.
- b) De nivel segmentario, cuando el constructo ideológico responde a la superestructura de un subgrupo social dentro del conjunto de la formación socioeconómica.

Como se desprende de lo anterior, somos partidarios de lo que ha dado en llamarse “tesis de la ideología dominante” (Abercrombie, Hill y Turner 1987), formulada por Marx en *La ideología alemana* [1846]:

“Las ideas dominantes no son sino la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes tomadas como ideas. (...) Los individuos que componen la clase dominante poseen, entre otras cosas, también la conciencia, y, por tanto, piensan; en cuanto que dominan como clase y determinan todo el ámbito de una época histórica, es evidente que lo hacen en toda su extensión, y por consiguiente, entre otras cosas, dominan también como pensantes, como productores de ideas que regulan la producción y la distribución de las ideas de su tiempo” (Salinari 1975: 34).

Este planteamiento es retomado más explícitamente por Marx y Engels en *El Manifiesto Comunista*: “Las ideas imperantes de una época fueron siempre solamente las ideas de la clase imperante” (Marx, Engels 1987 [1848]: 76). Ahora bien, como señalan Abercrombie, Hill y Turner (1987: 10), ambos pasajes pueden interpretarse en un doble sentido:

- a) En un sentido “fuerte”, la tesis supondría que existe una única ideología, la de la clase dominante, que no permite la existencia de ideologías alternativas, bien mediante su erradicación, bien mediante su integración.
- b) En un sentido “débil”, podría interpretarse que, dentro del mismo sistema, conviven una ideología dominante, que es la única que posee los medios adecuados de expresión y por tanto de supervivencia, junto con una serie de

estructurales, pese a que sus conceptos adolecen de cierto neoidealismo postmoderno, debido a las influencias de la antropología postmoderna inspirada por la obra de Clifford Geertz (Morris 1994: 6).

ideologías subordinadas, excluidas de la libre difusión fuera de los grupos que las han generado.

Nuestra exposición anterior, en la que diferenciábamos entre una “ideología global” e “ideologías segmentarias”, supondría que optamos por el modelo “débil”. Sin embargo, descendiendo momentáneamente al nivel de la explicación histórica, creemos que en realidad ambas interpretaciones no manifiestan modelos contradictorios, sino diferentes momentos históricos de un mismo fenómeno. De esta forma, la opción “débil” sería válida para la historia de las formaciones socio-económicas no capitalistas e incluso capitalista clásica. Por el contrario, el auge del capitalismo, y especialmente el desarrollo del capitalismo tardío, reflejaría el triunfo de la opción “fuerte” en su vertiente integradora, conformando así la estructura ideológica de las sociedades tardocapitalistas contemporáneas, caracterizadas por la constante transformación de los elementos subsidiarios de la estructura ideológica (mediante la integración de elementos procedentes de discursos alternativos, que son así “desactivados”) junto con el mantenimiento de sus elementos principales (que permiten la subsistencia del sistema capitalista)²⁵.

Tras este breve excursus, podemos señalar que, a grandes rasgos, la versión “débil” nos permite dar cuenta de la práctica totalidad de las funciones externas de la superestructura. Para la descripción de estas funciones, podemos seguir el cuestionario planteado por Abercrombie, Hill y Turner (1987: 3):

- a) ¿Qué es la ideología dominante?
- b) ¿Qué efecto tiene la ideología dominante tanto sobre la clase dominante como sobre las clases subordinadas?
- c) ¿Cuáles son los medios por los que la ideología dominante mantiene su funcionalidad en la sociedad?

²⁵ Ello explicaría la sorprendente capacidad de supervivencia del sistema, aun a través de sus cada vez más frecuentes crisis cíclicas, mediante la absorción de elementos “cosméticos” procedentes de las fuentes más variadas, desde el “hippismo” hasta el materialismo histórico en su vertiente populista-bersteiniana, manifestada en los actuales gobiernos social-demócrata-conservadores, expresión del más tradicional oportunismo político de un sistema que se ha revelado hace tiempo como autosuficiente.

Con respecto al apartado a), ya hemos definido previamente qué entendemos por ideología. Añadamos ahora que el matiz de predominio supone, previamente, establecer la escala a la que estamos describiendo el papel del sistema ideológico concreto. Aquí intervendría la división que hicimos antes entre “ideología global” e “ideologías segmentarias”. La ideología global sería la ideología dominante en el conjunto de una formación socioeconómica dada. Sin embargo, hay que tener en cuenta que las ideologías segmentarias serán dominantes dentro de la escala de los subgrupos sociales que las han generado. Por tanto, puede establecerse una gradación entre “ideología dominante” e “ideología hegemónica”, donde el concepto de “hegemonía” nos remite a un grupo social en el que no existe otra ideología más que la ideología dominante, que en este caso extremo deviene exclusiva.

Aún cabría plantear la cuestión de la necesidad de legitimación de cualquier constructo ideológico. En palabras de Berger y Luckmann (1997 [1968]: 136), “los procedimientos específicos para el mantenimiento de los universos simbólicos se hacen necesarios cuando el universo simbólico se ha convertido en problema”. O lo que es lo mismo, la legitimación es innecesaria en tanto no existen discursos alternativos. El problema, sin embargo, como reconocen dichos autores, radica en que la inexistencia de discursos alternativos resulta imposible desde el mismo momento en que reconocemos el carácter intrínsecamente contradictorio de las formaciones socioeconómicas.

En lo que se refiere al apartado b), pueden establecerse dos situaciones distintas, que denominaremos, respectivamente, “legitimación” y “voluntad de legitimación”:

- La legitimación sería la función de la ideología dominante con respecto a la clase dominante²⁶. Aunque ya nos hemos referido a este concepto, conviene que profundicemos en su definición. Como señalan Berger y Luckmann, “la legitimación “explica” el orden institucional atribuyendo validez cognoscitiva a sus significados objetivados (...) justifica el orden institucional adjudicando dignidad normativa a sus imperativos prácticos” (*ib.*: 122). Para nosotros, sin embargo, tal justificación del orden institucional no sería sino una primera relación, pues en última instancia lo que hace la

²⁶ O con respecto a aquéllos grupos que, pese a no poseer los medios de producción, comparten la ideología de la clase dominante (caso, por ejemplo, de los obreros cualificados en el capitalismo clásico o de la burguesía media-baja en el tardocapitalismo).

legitimación es justificar las relaciones de producción que propician las condiciones de formación de un orden institucional dado. Estaríamos hablando, pues, del fenómeno de la “falsa consciencia”, que explica precisamente esta situación²⁷. En el proceso de selección de elementos del campo ideológico por un grupo dominante, sólo serán integrados en el discurso propio aquellos ítems que posean relevancia para el mantenimiento del esquema de relaciones socioeconómicas que posibilitan tal predominio: “Sólo lo que ha adquirido valor social puede entrar en el mundo de la ideología, tomar forma, establecerse allí” (Voloshinov 1986 [1929]: 22).

- Por “voluntad de legitimación” entendemos la relación que toma la ideología dominante con respecto a los grupos sociales subordinados. El carácter complejo de esta relación supone la toma por parte de la clase dominante de una serie de iniciativas que se encuadran más apropiadamente en lo que hemos denominado “medios de mantenimiento” de la ideología dominante, por lo que serán desarrollados a continuación.

Los medios por los que la ideología dominante se legitima y transmite dicha legitimación al conjunto de la sociedad (respondiendo al apartado c) de nuestro cuestionario) pueden englobarse *grosso modo* en lo que se denominan “procesos de socialización”²⁸. Con ello entramos en un ámbito más propiamente psico-sociológico

²⁷ En palabras de Althusser: “En la ideología, la relación real está inevitablemente investida en la relación imaginaria: relación que expresa más una voluntad (conservadora, conformista, reformista o revolucionaria), una esperanza o una nostalgia, que la descripción de una realidad” (Althusser 1973 [1965]: 194). O, más claramente expresado: “toda ideología representa en su necesariamente imaginada distorsión no las relaciones existentes de producción (...), sino sobre todo todas las (imaginarias) relaciones de [los] individuos hacia las relaciones de producción” (Althusser 1995 [1971]: 307).

²⁸ Previamente a los procesos de socialización, el individuo ha de adquirir la capacidad de interiorización del mundo que le rodea. La interiorización, como capacidad de aprehender la “realidad”, se corresponde con el concepto de “intencionalidad” desarrollado a fines del s. XIX por Brentano (Satué Álvarez 1961: 73), que permite la integración psicológica no únicamente de los elementos materiales del mundo, sino, lo que es de vital importancia en los procesos socializadores, aquéllas representaciones de carácter plenamente abstracto o ideológico. Como ya comentamos, este carácter gnoseológico de la intencionalidad,

(aunque la antropología, como veremos, también se ocupa de este problema), si bien existe un considerable grado de solapamiento entre los análisis de raíz marxiana sobre la ideología dominante y los análisis sociológicos basados en los trabajos de Weber y Durkheim en torno a la idea de la “cultura común” (variante sociológica de la tesis de la ideología dominante, cf. Abercrombie, Hill y Turner 1987: 65-66).

La socialización puede analizarse tanto desde un punto de vista institucional como desde una óptica procesual. La perspectiva institucional la hallamos especialmente desarrollada en el estudio de Althusser sobre “la ideología y los aparatos ideológicos del Estado” (Althusser 1995 [1971]). Para Althusser, el estudio de la ideología ha de enfocarse desde el punto de vista de la “reproducción” de la totalidad de la formación socioeconómica. Antes que nada, desearíamos señalar algo respecto al concepto de “reproducción”, comúnmente usado en los análisis del sistema social. Dicho concepto responde a evidentes analogías entre los sistemas sociales y los organismos animales. Sin embargo, nosotros lo consideramos escasamente acertado, ya que, a nuestro juicio, las formaciones socioeconómicas se mantienen, se transforman o desaparecen, pero no se “reproducen”²⁹. Hecha esta precisión, merece la pena detenerse en la diferencia analítica que Althusser establece entre “aparatos estatales ideológicos” y “aparatos estatales represivos”³⁰. Ante todo hay que destacar la imprecisión de las definiciones althusserianas:

- Los aparatos ideológicos son caracterizados como “realidades que se presentan al observador inmediato en forma de instituciones distintas y especializadas” (*ib.*: 301), pero tal carácter de institucionalidad es igualmente

perfectamente entendible como voluntad de dominio, aparecía implícito en el “Prólogo” de Marx a la *Contribución a la crítica de la economía política* (Marx 1970 [1859]: 252).

²⁹ Como no sea que aceptemos como “reproducción” la extensión de modos de producción por colonización o conquista, aunque en este caso habría que hablar de “extensión” de la formación socioeconómica colonizadora o conquistadora y de “transformación” o “eliminación” de la formación colonizada o conquistada.

³⁰ Creemos que el adjetivo “estatal” es irrelevante, pues las instituciones definidas por Althusser pueden encontrarse igualmente, aun en forma embrionaria, en las sociedades tradicionalmente denominadas “sin estado” (pese a que nosotros discrepemos de esta definición, fundando nuestro concepto de Estado en la voluntad de poder, rasgo inherente al género humano desde su aparición).

aplicable a los aparatos represivos (“gobierno, administración, ejército, policía, juzgados, prisiones, etc.”, cf. *ib.*: 300).

- A los diversos aparatos ideológicos (religioso, educativo, familiar, legal, político, asociativo, comunicativo) se añade el “aparato ideológico cultural”, cuando precisamente la mejor forma de calificar a los aparatos ideológicos es como manifestaciones culturales (=ideológicas) de una formación socioeconómica determinada.
- De lo dicho hasta ahora difícilmente puede comprenderse la afirmación de que “mientras existe un [único] Aparato Estatal Represivo, hay una pluralidad de Aparatos Estatales Ideológicos” (*ib.*: 301). Quizás ello pueda explicarse desde el contradictorio punto de vista que Althusser sostiene sobre la asignación de lugar en la estructura social a ambas instancias. Si inicialmente afirma que el aparato represivo se correspondería con el dominio público y los aparatos ideológicos con el dominio privado, posteriormente reconoce la tesis gramsciana de que “la distinción entre lo público y lo privado es una distinción interna a la ley burguesa”, y por consiguiente aplicable únicamente a la formación socioeconómica capitalista (*ib.*)³¹.

En resumen, de todo lo expuesto podemos mantener la idea de que existe una serie de instituciones socializadoras, que son las que intervienen en el proceso de integración del individuo en los esquemas ideológicos tanto de su grupo social como de la formación socioeconómica en la que se inserta (esquemas que, como ya hemos señalado, no tienen porqué ser equivalentes). Dicha integración se realiza (o se intenta) mediante lo que Fioravanti denomina “producción ideológica perceptiva”, esto es,

³¹ Para Gramsci, el Estado resultaría de la conjunción de la “sociedad política” y la “sociedad civil”. La primera representaría el tradicional aparato estatal represivo, mientras que la sociedad civil, tendente no a la represión sino al consenso, sería la productora de intelectuales que participarían en el proceso de legitimaciones del sistema: “Todo grupo social (...) se crea al mismo tiempo y orgánicamente una o más capas de intelectuales que le dan homogeneidad y consciencia de su propia función” (Gramsci 1977: 388). Las tesis gramscianas sobre el Estado son evidentemente discutibles, aunque sus conceptos sobre la función del intelectual se aproximan bastante a nuestras propias ideas.

aquella cuyo objeto es establecer la “normalidad social” en la que el individuo debería de integrarse (Fioravanti 1974: 205). Lo que Althusser no tiene en cuenta es que represión e ideología son dos aspectos del mismo proceso. El éxito de un sistema ideológico (en tanto que representación mediatizada de unas relaciones de producción determinadas) depende de un proceso de socialización que por definición presupone un grado de represión, variable pero inherente al propio proceso, ya que, usando una expresión de Voloshinov, el aparato ideológico “deviene arena de la lucha de clases” (Voloshinov 1986 [1929]: 22), como reconoce el propio Althusser (1995 [1971]: 303). Y la lucha de clases, como manifestación de la voluntad de poder, siempre pone en juego la alternancia constante del binomio acción/represión como forma de desarrollo.

Pasaríamos así al análisis procesual de la socialización. Ésta puede definirse como “la transferencia de sistemas de interpretación y significados del sistema cultural al sistema social del que es miembro el actor [=individuo]” (Abercrombie, Hill y Turner 1987: 55). Básicamente podrían distinguirse dos fases en el proceso de socialización:

- a) *Socialización primaria*: “La socialización primaria es la primera por la que el individuo atraviesa en la niñez; por medio de ella se convierte en miembro de la sociedad” (Berger y Luckmann 1997 [1968]: 166). Esta fase reviste especial importancia, pues en ella el individuo interioriza los primeros conceptos sobre su mundo, con la particularidad de que “el niño no interioriza el mundo de sus otros significantes [demás individuos sociales que lo rodean] como uno de los tantos mundos posibles: lo interioriza como *el* mundo, el único que existe y que se puede concebir” (*ib.*: 171). Es por ello que en esta fase aún no puede hablarse de legitimación, pese a lo cual se van disponiendo los recursos para que el individuo asimile en un futuro más o menos inmediato los elementos ideológicamente significativos de sus diversos (en función de la escala) entornos sociales. En la disposición de tales recursos comienzan a intervenir algunos aparatos ideológicos, fundamentalmente dos, el familiar y el educativo. En esta intervención funciona una serie de mecanismos analizados por la psicología evolutiva y educacional, en los que nos detendremos brevemente:
 - a.1.) La *zona de desarrollo próximo* es un concepto que, aunque desarrollado por Vygotsky en referencia a situaciones participativas de

socialización niño-adulto, podemos adoptarlo como el espacio psicológico en el que el individuo es imbuido con los conceptos básicos de su contexto socio-ideológico³². En este sentido, nuestra interpretación diferiría de la sostenida por la moderna psicología educacional, para la que este concepto designaría “la interacción niño-adulto y el modo en que llega a utilizar los instrumentos y técnicas de la sociedad interactuando con personas más expertas” (Lacasa, Martín del Campo y Méndez 1994: 83). Esta óptica “participativa” excluye las evidentes relaciones de gratificación-represión que incluye todo proceso de socialización, si bien es cierto que es en esta primera fase cuando el grado de intersubjetividad entre el individuo y su contexto es máximo, precisamente por lo que comentamos anteriormente de que el niño, en principio, no cuestiona la articulación cognoscitiva que le es presentada por su entorno social.

a.2.) En relación con la articulación entre las incipientes estructuras mentales del individuo y su contexto social se han desarrollado otros dos conceptos psicológicos, influidos tanto por la Antropología como por las corrientes “ecológicas” surgidas en los ambientes académicos anglosajones desde los años sesenta. Nos referimos a los conceptos de “nicho de desarrollo” y “nicho eco-cultural”. El primero se caracterizaría como “un marco teórico desde el que examinar los procesos de desarrollo y adquisición de la cultura por parte del niño” (*ib.*: 100), lo que en cierta medida lo equipararía con la zona de desarrollo próximo. Por su parte, el nicho eco-cultural se referiría a “las fuerzas sociales y económicas que actúan sobre las familias” (*ib.*). Ambos conceptos, en definitiva, remiten a lo que no deja de ser un análisis combinado de la zona de desarrollo próximo y el entorno socioeconómico, por lo que el apelativo de “ecológico” parece

³² Para Vygotsky, “la zona de desarrollo próximo es la diferencia entre el desarrollo real del niño a partir de su resolución independiente de problemas y el nivel superior de desarrollo potencial determinado mediante la resolución de problemas guiada por un adulto o en colaboración con otros niños más capacitados” (Cole 1985: 155). O lo que es lo mismo, constituye la diferencia entre una conducta no inserta en el proceso socializador y la modelación efectiva de la personalidad mediante dicho proceso.

poco relevante. Podemos, por tanto, prescindir perfectamente del término “nicho” (impuesto por el lenguaje “ecológico”), y hablar de “contexto de desarrollo” como el ámbito inmediatamente adyacente (pero dentro de la socialización primaria) a la zona de desarrollo próximo.

- b) La socialización primaria efectiva da paso a lo que denominaremos *socialización secundaria*. En ésta se daría ya plenamente “la internalización³³ de “submundos” institucionales o basados sobre instituciones. Su alcance y su carácter se determinan, pues, por la complejidad de la división del trabajo y la distribución social concomitante del conocimiento” (Berger y Luckmann 1997 [1968]: 174). Como señalan Berger y Luckmann, es necesario un cierto desarrollo de las relaciones de producción para que se haga necesaria una socialización secundaria, fundamentalmente porque ésta aparece inextricablemente ligada al surgimiento de las primeras crisis de legitimación de la superestructura ideológica, debido “al reconocimiento de que el mundo de los propios padres *no* es el único mundo que existe” (*ib.*: 178). Casi podríamos decir que con la socialización secundaria el individuo deja de ser tal para comenzar su propio proceso de integración en una estructura ideológica más o menos amplia, mediante la elección de elementos del campo ideológico que encuentra a su disposición³⁴. De esta forma, la aparición de la necesidad de legitimación a nivel individual corre pareja con la existencia de instituciones que aseguran (o intentan asegurar) tal legitimidad en el ámbito del conjunto social.

Visto lo anterior, parece lógico que situemos el origen de las instituciones legitimadoras en el interfaz entre ambas fases de la socialización³⁵. Es aquí donde

³³ Anglicismo que nosotros hemos venido traduciendo por “interiorización”. No lo hacemos aquí por ser cita directa.

³⁴ Una elección en la que el papel de la “libre voluntad” no está en modo alguno claro, aunque ello no implique un determinismo absoluto del contexto socioeconómico. Profundizaremos sobre este tema en el apartado 2.1.

³⁵ Pese a que ya en la socialización primaria hemos hecho referencia a algunas de estas instituciones (como la familia o el sistema educativo), es evidente que en esta fase no se

podemos hacer referencia a la “teoría de la identidad social”, según la cual “el individuo posee conocimiento de su pertenencia a los grupos y participa de valores y emociones conjuntas con todos sus miembros” (Torres 1994: 313). Recíprocamente, podemos decir que el objetivo de las instituciones ideológicas es asegurar la identidad social entre los miembros del sistema que la ha producido, lo cual se lleva a cabo mediante la construcción de lo que podemos denominar “representaciones colectivas”, usando el término acuñado por Moscovici a partir de las investigaciones de Durkheim (Moscovici 1984). Nosotros, sin embargo, criticamos el carácter “organicista” del concepto, patente en el trabajo de Torres (1994: 327), para quien la función de las representaciones sociales sería “por una parte, establecer un orden, socialmente consensuado, de los múltiples fenómenos sociales. Por otra, hacer más fluida la comunicación social al compartir los mismos códigos todos los miembros de una comunidad”. A este respecto cabe hacer dos observaciones:

- El orden social propugnado por las representaciones colectivas inducidas por las instituciones ideológicas difícilmente puede calificarse de “consensuado”, pues, como hemos venido repitiendo, la represión es inherente a la socialización.
- Tampoco creemos que las representaciones colectivas ayuden a hacer “más fluida la comunicación social”, ya que, como expresiones de falsa consciencia, no hacen sino enmascarar las relaciones de producción que las han generado, relaciones que, al estar basadas en la voluntad de poder, autoexcluyen la “voluntad de diálogo”.

Sí nos parece acertada la observación de que “la regulación social [inducida por las representaciones sociales] cambia, pues, en relación con el contexto concreto y a la dimensión de que se trate” (*ib.*: 328). Esto remite a lo que comentamos anteriormente, en el sentido de que la necesidad de legitimación se expresa en función de la existencia de discursos alternativos.

Es precisamente en el ámbito de aplicación de las representaciones colectivas por las instituciones ideológicas donde cabe hablar, por último, de los dos mecanismos básicos usados para asegurar el éxito de la socialización secundaria, que podemos

ocupan de la legitimación del sistema, fundamentalmente porque, como ya hemos señalado, tal acción es innecesaria.

dividir en mecanismos de integración y mecanismos de eliminación³⁶. Tanto unos como otros suponen acciones tendentes a asimilar dentro de la organización supraestructural dominante los suficientes elementos del discurso alternativo como para minimizar los rasgos diferenciadores, permitiendo así la fagocitación de éste. La diferencia radicaría en la forma de que se revisten dichas acciones. Las acciones integradoras darán predominio a factores de gratificación de los grupos sociales “desviados”, de forma que los motivos de crítica de éstos resulten atenuados. Por el contrario, las acciones eliminadoras reforzarán el aspecto represivo de las instituciones ideológicas, cohesionando al resto de la sociedad en contra de las facciones contestatarias y a favor del uso de la violencia como forma de erradicación de éstas.

Resumiendo todo lo dicho hasta el momento, hemos visto cómo la formación socioeconómica genera sus propias estrategias legitimadoras mediante la selección y articulación semántica de elementos concretos del campo ideológico. Estas estrategias son incardinadas en la sociedad mediante la acción de una serie de instituciones ideológicas, que actúan sobre el individuo desde el preciso momento en que éste tiene potestad de integrarse en una estructura ideológica determinada, esto es, desde el comienzo de su socialización secundaria. Finalmente, hemos incidido sobre cómo dichas instituciones, sostenidas por los segmentos sociales socioproductivamente dominantes, ejercen alternativamente la gratificación y la represión como técnicas de mantenimiento de las pretensiones legitimadoras de la ideología dominante. Y todo ello desde la perspectiva de que tal ideología no es sino una forma de “falsa consciencia” que en última instancia sirve para enmascarar unas relaciones de producción esencialmente desiguales. A partir de este momento, y aunque ya hemos hecho referencias aisladas, nos centraremos en el ámbito de la Historiografía como una de estas instancias de producción ideológica, entendiendo la producción historiográfica como un recurso al servicio de la conformación de representaciones colectivas.

³⁶ Adoptamos una versión modificada de la clasificación hecha por Berger y Luckmann (1997 [1968]: 145-148).

2. El texto como texto: Posibilidades y límites de la contextualización lingüística.

Si hasta ahora nos hemos ocupado de lo que podríamos llamar una caracterización “extrínseca” del texto, esto es, su modo de inserción en el conjunto del sistema socioproductivo, en los siguientes apartados intentaremos desarrollar una caracterización “intrínseca”, en el sentido de considerar al texto como resultado y objeto de una serie de operaciones intelectuales. De este modo, hemos optado por dividir nuestra exposición en tres apartados, que responden a otras tantas categorías meramente intuitivas:

- El texto como producto de un autor.
- El texto como objeto autónomo y representación de cierto tipo de realidad.
- El texto como fuente y re-textualización por un lector (individual o colectivo).

Tales categorías responden a lo que Umberto Eco denomina, respectivamente, *intentio auctoris*, *intentio operis* e *intentio lectoris* (Eco 1987b). Se resaltan de esta forma los aspectos intencionales (volitivos) de los tres ámbitos, en un sentido que, aunque no exento de polémicas, nos proporciona una terminología básica que usaremos a lo largo de las siguientes páginas.

La caracterización intrínseca del texto nos remite en definitiva a lo que se ha venido denominando durante las últimas décadas el “giro lingüístico”, usando la expresión popularizada por Richard Rorty (Rorty 1990 [1965]). Este fenómeno no ha hecho sino “poner de relieve que la realidad que conocemos y en la que actuamos es una realidad lingüísticamente mediada” (Muguerza 1980: 9), lo cual, sin necesidad de remitirnos a Schleiermacher y los primeros hermenéuticos, ya había sido puesto de manifiesto por Nietzsche, Frege o Wittgenstein. De cualquier forma, no es nuestra intención adscribirnos a la corriente partidaria de contextualizar lingüísticamente todas y cada una de las manifestaciones sociales. Contra este contextualismo lingüístico “duro” ya expondremos nuestras críticas más adelante. Nuestra idea es que, aun reconociendo la mediación lingüística entre el “individuo” y la “realidad”³⁷, es

³⁷ Veremos que ambos conceptos no son tan evidentes por sí mismos como cabría esperar, por ello los entrecorramos.

necesario relacionar tal mediación con la determinación socioproductiva del propio individuo, a la luz de la cual el lenguaje aparece como una forma de representación/comunicación en modo alguno libre de condicionantes extralingüísticos.

2.1. *Intentio auctoris*: El autor entre agente social e individuo.

Que todo texto es obra de un autor resulta algo obvio. Otra cosa, como veremos en el apartado 2.2, es que la intención del autor al producir el texto sea o no relevante en el proceso de interpretación de la obra escrita. Nosotros adelantamos nuestra postura afirmando que el autor sí tiene algo que decir en lo referente a la conformación del texto y a sus contenidos intencionales. Ello nos sitúa, por consiguiente, en la necesidad de definir qué es lo que entendemos por “autor”. Una primera respuesta, evidente por otra parte, es que “autor” es “el que escribe el texto”. Sin embargo, tal contestación supondría que el autor así entendido es un individuo que produce su obra libre de todo condicionamiento externo a su propio intelecto, colocándonos en una posición como la defendida por Paul Veyne, para quien “toda historiografía es subjetiva: la elección del objeto es libre y, en principio, todos los temas sirven para el caso” (Veyne 1984: 36). Para nosotros, por el contrario, el autor constituye la suma del individuo y sus condicionantes socioproductivos, lo que supone en definitiva plantear de qué forma entendemos nosotros que se relacionan ambos elementos.

“La vida social es un imperioso mandato de la naturaleza”, expresa Aristóteles en *La Política* (I, 1, según la edición de García Valdés 1988). De donde parece deducirse que el hombre no se realiza como tal sino inserto en el sistema social. Puede decirse, por tanto, que en esta frase encontramos ya apuntada la tendencia a primar la estructura sobre el individuo, que sería, ya en los años sesenta y setenta del siglo pasado, la tendencia común de las diversas filosofías estructuralistas que intentaron romper la trampa terminológica tendida por Kant al plantear la cuestión “¿qué es el hombre?”, con la que el individuo, como concepto autónomo, era introducido de lleno en el debate filosófico. El problema, como señala Althusser, sería retomado por Hegel, pero en el concepto hegeliano de totalidad el “acontecimiento” (lo concreto, lo individual) asume un papel meramente contingente, en el que la necesidad atañe directamente al Todo, cuyas partes, siguiendo la tradición leibniziana, son partes del

todo (*pars totalis*), recayendo así en la concepción aristotélica del individuo como inexorablemente expresado a través del todo social. No compartimos sin embargo la tesis althusseriana de que “el todo marxista se distingue, sin confusión posible, del todo hegeliano” (Althusser 1974 [1967]: 107)³⁸: frente al carácter “orgánico” de éste, aquél presentaría como característica fundamental la estructuración de sus elementos en forma de “un todo orgánico jerarquizado” en el que el elemento vertebrador sería “la determinación “en última instancia” de las estructuras no económicas por la estructura económica” (*ib.*: 109). Pero lo cierto es que, “en última instancia”, se termina siempre por incidir sobre la primacía de lo estructural sobre lo individual, independientemente de cómo se organice la estructura.

Contra la totalidad hegeliana se levantaría la réplica de Kierkegaard. El filósofo danés supo ver, al principio de la contemporaneidad, la tendencia de la sociedad europea occidental a subsumir al hombre en la masa. Su modelo, por el contrario, descansa sobre la idea de que “la existencia corresponde a la cosa individual” (citado por Collins 1976: 194). Es desde este punto de vista de afirmación del individualismo como puede entenderse la contraposición que hace Collins entre la obra de Kierkegaard y la de Marx: “Mientras Karl Marx escribía su *Manifiesto Comunista* a los trabajadores del mundo, Kierkegaard corregía tranquilamente las pruebas de sus *Discursos Cristianos*, dirigidos a cada uno de los hombres como individuo” (*ib.*: 197). Las proclamas de igualdad universal entre los hombres anunciadas por los portadores de las ideas contemporáneas, fundamentalmente los herederos de la Ilustración que había desembocado en la Revolución Francesa, conllevaban el riesgo evidente, a los ojos de Kierkegaard, de potenciar la cantidad humana en contra de la cualidad. Ahora bien, la universalización del concepto de “Hombre” lleva aparejada la minusvaloración de “los hombres” como entidades empíricas, concretas e individuales. Esta situación potencia el espíritu gregario, y da pie a la aparición de sentimientos de “clase”, que no hacen sino aunar los impulsos provenientes de la propia frustración (“desesperación” es el término empleado por Kierkegaard) que el individuo siente ante la alienación de su valor como persona. Todo ello desemboca en el conflicto social (la “lucha de clases” del marxismo), que surge como consecuencia de la debilidad fundamental del proyecto

³⁸ Aunque es posible que tal apreciación se vea influida por la interpretación estructuralista de Marx que hace el propio Althusser.

contemporáneo: la preeminencia de “el Hombre” sustituye a la idea metafísica de “Dios”, pero en condiciones precarias, pues los propios hombres son empíricamente conscientes de la endeblez de su especie. De esta forma, lo que Kierkegaard propone, en definitiva, es la recuperación de la instancia metafísica como forma de evitar la desaparición del individuo en la masa, ya que “ante Dios, los seres humanos son seres individuales” (Vardy 1997: 79): “mientras más se excluya al Dios trascendente de nuestra civilización, más violento resultará el choque revolucionario de la existencia” (Collins 1976: 206)

Pese a intentos individualistas como el de Kierkegaard, puede decirse que, en líneas generales, el debate sobre el papel del individuo ha constituido una continua tendencia a la erradicación de éste en favor de lo social. Esta tendencia puede aplicarse especialmente a las diversas corrientes estructuralistas que han surcado el siglo veinte. Así por ejemplo, Jean Paul Sartre, desde un óptica estrechamente dirigida a la explicación exclusiva de la formación socioeconómica capitalista, hablará de la subordinación del individuo a la máquina, como estructuradora última del conjunto de la sociedad. El concepto básico, expresado por Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica*, es la dicotomía entre el colectivo y el grupo. El primero se entiende como “tipos de amontonamiento cuantitativo de los individuos” (Sanguineti 1975: 124), retomando las ideas sobre el estado de masificación de Kierkegaard. El individuo-masa se define por su anonimato y su pasividad: la masa es impotente. Por el contrario, el grupo aparece como la superación del individuo, y constituye un conjunto de individuos integrados y conscientes cuya misión es romper la inercia del colectivo. De esta forma, Sartre transfiere la dinámica individual de la masa, donde se halla constreñida por el dominio de la máquina, al grupo, en el que sin embargo el individuo no es subsumido gracias a su consciencia, forma sartriana de introducir el individualismo existencialista. El principal problema que presenta el esquema sartriano es que, como señalamos anteriormente, se centra exclusivamente en la sociedad capitalista. Ello le permite introducir ciertos tópicos procedentes del lenguaje revolucionario (caso de la “consciencia”) cuya historicidad impide la aplicación del esquema a una conceptualización general de la relación individuo/estructura: ni la máquina domina toda la Historia, ni creemos que la consciencia, entendida como necesidad

individualmente experimentada de superar las contradicciones sociales, sea una categoría universal.

Frente a la afirmación sartriana de lo individual (que no del individuo) en la estructura, otros pensadores opondrán directamente la negación del hecho individual. Un caso paradigmático es el de Claude Lévi-Strauss, quien fundamenta su antropología en el intento de superación del “plano de lo concreto y de lo vivido” (Remotti 1972: 125). Ello se explica desde su concepto de “estructura” como modelo externo a la realidad empírica: “la estructura social sólo se pone de manifiesto por medio de los modelos construidos con el material empírico ofrecido por las relaciones sociales” (*ib.*: 122). De esta forma, incluso la composición de la estructura excluye al individuo, puesto que es la instancia de las relaciones sociales la primera que interviene en el proceso epistemológico planteado por Lévi-Strauss. La exclusión del individuo, por consiguiente, se realiza desde el primer momento, e incluso se retoma como conclusión del esquema: no existe posibilidad alguna de reintegrar al individuo una vez establecidos los modelos estructurales, ya que la individualidad conlleva la subjetividad, que por definición es incomunicable³⁹. No en vano el propio Lévi-Strauss, en abierta polémica con Sartre, había afirmado que “el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo” (Lévi-Strauss 1984 [1962]: 357), a la par que criticaba a quienes caían en “la trampa de la identidad personal” (*ib.*: 361)⁴⁰. La

³⁹ Sobre este aspecto incide Lévi-Strauss en su “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, donde habla sobre la necesidad de “encontrar una comunicación tanto entre el *yo* subjetivo y el *yo* objetivo, como entre el *yo* objetivo y el *otro* subjetivo” (Lévi-Strauss 1971 [1950]: 28). El “yo objetivo” lévi-straussiano no sería sino la expresión estructural de la esencia inmanente del ser humano, estructura que mediaría la comunicación intersubjetiva. El problema es que la estructura se halla depurada de cualquier elemento contingente, por lo que su validez como instancia mediadora entre subjetividades es bastante discutible.

⁴⁰ Sartre había criticado a quienes “pretenden estudiar a los hombres como si fuesen hormigas”, entre cuyas filas se autoincluiría el propio Lévi-Strauss. El antagonismo entre ambos es explicable en el marco del ambiente que rodeó a la explosión político-social de mayo de 1968. Mientras que Sartre, que encarnó para muchos por entonces la viva imagen del “intelectual comprometido”, “vio en el estructuralismo ‘la última barrera que la burguesía puede aún levantar contra Marx’” (Abad Márquez 1995: 10), Lévi-Strauss, que se había paseado por la Sorbona sublevada “con una mirada etnográfica”, se permitía veinte años

primacía de la estructura, a su vez, se halla mediatizada por las determinaciones biológicas, que si bien se basan en principios obvios⁴¹, mantiene a todo el modelo al borde del abismo del reduccionismo. En definitiva, todo esto nos conduce a la crítica del modelo lévi-straussiano, que básicamente podríamos resumir en tres puntos:

- a) El intento de Lévi-Strauss de establecer la unidad de las estructuras del pensamiento humano supone la disolución del individuo, ya que “el hombre queda descompuesto en múltiples niveles de estructuras, constrictivas, que darían razón de él, desde el punto de vista científico” (Gómez García 1981: 306). De esta forma, la apuesta por lo universal presupone la negación de lo concreto.
- b) Todo el esquema adolece de una restrictiva pretensión de objetividad de corte claramente positivista. La reducción de las posibilidades de conceptualización de las manifestaciones sociales al ámbito de “lo científico” (entendiendo por tal únicamente aquello claramente objetivable y cuantificable) implica el rechazo de todo aquello cuya contingencia escapa a la cuantificación, especialmente la acción del individuo como “agente de vivencias” en el ámbito de lo social.
- c) Finalmente, el modelo es fácil presa de la acusación de que “esta desobjetivación del hombre, inscrita a priori en el bucle de la teoría estructural, es la marca de su connivencia con la sociedad reificada y reificante de nuestra época” (Makarius y Makarius 1973: 67). Efectivamente, la “disolución” del hombre posibilita la conversión del individuo en masa, tal y como denunciase Sartre. El hombre-masa, ídolo implícito de la sociedad tardocapitalista, deviene así sujeto ideal de manipulación, y justifica la

después la revancha de una dura crítica contra los orígenes del movimiento: “Una vez pasado el primer momento de curiosidad, cuando me cansé de algunas extravagancias, mayo del 68 me repugnó (...). Yo no creo que mayo del 68 destruyera la universidad sino que, más bien, mayo del 68 ocurrió porque la universidad se destruía” (*ib.*: 12-13).

⁴¹ “Para que la *praxis* pueda vivirse como pensamiento, es necesario primero (en un sentido lógico y no histórico) que el pensamiento exista: es decir, que sus condiciones iniciales estén dadas, en forma de una estructura objetiva del psiquismo y del cerebro, de faltar la cual no habría ni *praxis*, ni pensamiento” (Lévi-Strauss 1984 [1962]: 382).

aplicación de un estructuralismo que, sobrepasando el mero carácter metodológico que le otorga Lévi-Strauss, alcanza el nivel de ideología.

La crítica al estructuralismo radical de Lévi-Strauss nos permite introducirnos en la exposición de nuestro propio modelo de relación individuo-estructura, un modelo que, como veremos, participa de bastantes categorías del estructuralismo, aunque reconoce el papel del individuo en tanto que productor concreto. Nos serviremos, preferentemente, de dos fuentes: por una parte, el esquema propuesto por el primer Michel Foucault; por otra, la recepción del modelo foucaultiano hecha por Althusser, algunos de cuyos conceptos, paradójicamente, se encuentran en la obra del primero⁴². Todo ello teniendo siempre presente la contrapartida, que expusimos anteriormente, de la “ley” de los períodos largos de Engels, que expone claramente cómo la dominación de la estructura es inversamente proporcional al rango temporal que estemos considerando, y cómo, a niveles particulares, los elementos accidentales tienen un valor no menos determinante que los elementos históricos (=estructurales) de fondo.

Para Foucault, “antes del fin del siglo XVIII, el hombre no existía” (Foucault 1996 [1966]: 300). Con ello pone de relieve la proximidad del interrogante kantiano, caracterizado como uno de los pilares de la *episteme* moderna⁴³. Ahora bien, al poner sobre la mesa al hombre, se ponen también sus determinaciones, sus limitaciones: el trabajo, la vida y el lenguaje, o lo que es lo mismo, su posición en las relaciones sociales de producción, sus condicionantes biológicos y sus patrones ideológicos. Ello nos lleva necesariamente a la consciencia de la “finitud” del hombre en cuanto individuo, carácter que se halla dado a su vez por el carácter empírico del propio hombre considerado como

⁴² Hay que tener en cuenta la práctica coetaneidad de la obra de ambos: *Las palabras y las cosas* aparece en 1966, justo entre *La revolución teórica de Marx* (1965) y *Para leer El Capital* (1967), en un momento en que Althusser polemizaba contra Sartre y se volcaba hacia el estructuralismo de raíz lévi-straussiana.

⁴³ No hace falta insistir demasiado en que el concepto foucaultiano de *episteme* es una mera versión del “paradigma” de Kuhn, cuya obra *The structure of scientific revolutions* se había publicado sólo seis años antes que el original francés de *Las palabras y las cosas*. De hecho, la mayor parte del mérito de Foucault reside en dar interpretaciones poco convencionales sobre temas viejos, la mayor parte de las veces sirviéndose más de sus recursos discursivos que de la solidez de sus argumentos, cf. la crítica de Jean Piaget (1969: 110-116).

tal. A todo lo cual se añade el hecho de que la constitución de la modernidad, como vimos al comentar el pensamiento de Kierkegaard, se ha acompañado de un desligamiento de la metafísica, con lo que la finitud, que antes se relacionaba con lo trascendente como manifestación empírica de éste, aparece ahora como causa de sí misma. El fin de los trascendentales clásicos (ejemplificado en la “muerte de Dios” nietzscheana) ha generado una multitud de análisis de la finitud en cuanto tal, de donde surgen sistemas parciales, como el análisis marxista de las condiciones del trabajo o el reduccionismo lévi-straussiano a los determinantes biológicos. El debate filosófico, por tanto, se ha centrado entre las corrientes “positivistas”, partidarias de estas “analíticas de la finitud”, y los diversos trascendentalismos “escatológicos” que buscan reinsertar al hombre en un contexto más amplio, ya sea estructural, ya sea metafísico.

El hombre foucaultiano es “un extraño duplicado empírico-trascendental” (Foucault 1996 [1966]: 310): individuo empírico en cuanto sujeto de las determinaciones socioeconómica, biológica y lingüístico-ideológica; individuo trascendental en cuanto integrante de una estructura cultural. El elemento mediador que Foucault encuentra como “intermediario, en el que se enraízan a la vez la experiencia del cuerpo y la de la cultura”, será la categoría de “lo vivido” (*ib.*: 312). De todas formas, Foucault no postula un retorno a lo vivido; antes bien, él considera que la superación se halla precisamente en la necesidad de “preguntarse verdaderamente si el hombre existe” (*ib.*: 313), a lo cual, como se deja ver posteriormente, subyace la idea de desechar de una vez por todas la pregunta fatídica, que en cierta forma ha paralizado el pensamiento occidental desde la fundación de la *episteme* moderna: “A todos aquéllos que quieren hablar aún del hombre (...) no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica” (*ib.*: 333).

El análisis de Foucault, como vemos, integra elementos procedentes de diversas corrientes, para al final optar por un desentendimiento que prefigura muchas de las actuales corrientes “pragmatistas” (pensamos fundamentalmente en el caso del más reciente Richard Rorty), que postulan el dejar de lado los grandes dilemas del pensamiento contemporáneo ante la inutilidad de continuar unas discusiones que se han revelado, en apariencia, como escasamente fecundas. Aunque tal opción nos parece

acertada en algún caso concreto⁴⁴, ello no nos permite obviar el papel del hombre en la sociedad, cuestión que, más allá de la trampa kantiana, no creemos que suponga un falso dilema, sino más bien un grado de consciencia del papel del individuo y de sus limitaciones socioproductivas. Tanto más sorprendente es el rápido abandono que Foucault hace del problema cuando previamente se ha preocupado de establecer una ontología del sujeto, entendido como dualidad empírico-trascendental, que de por sí nos parece un medio más que adecuado para abordar el problema, y, por lo menos, alcanzar un nivel de comprensión cuando menos suficiente.

La recepción del modelo foucaultiano en la obra de Althusser recupera parcialmente el intento original de aquél por establecer una “base de entendimiento” sobre la relación individuo/estructura. Althusser, sin embargo, poseía ya antecedentes clásicos en el tratamiento marxista del tema. Así por ejemplo, durante el período de entreguerras, Alexander Bogdánov ya había escrito sobre el carácter clasista de la producción literaria: “Detrás del autor, el individuo, está lo colectivo como autor, la clase, y la obra es una parte de la conciencia de esa clase, de lo colectivo. El autor no piensa en ello, y ni siquiera lo sospecha” (citado por Gallas 1977: 63)⁴⁵. La estructura, por tanto, ejercería una primacía absoluta sobre lo individual, y el autor sería un mero mediador entre ésta y la obra escrita, reflejo de las determinaciones socioproductivas⁴⁶.

⁴⁴ Especialmente en el debate “científico/no científico”, entendido como factor de exclusión de la validez interpretativa de modelos alternativos de descripción de fenómenos y procesos.

⁴⁵ Bogdánov fue responsable ideológico del *Proletkult*, la organización soviética encargada de sentar las bases para el desarrollo de una cultura específicamente proletaria. No en vano consideraba que “la literatura ha tenido siempre una función organizadora, es decir, el individuo ha sido introducido mediante la lectura de las obras literarias en el sistema de relaciones y normas sociales de su clase” (Gallas 1977: 62).

⁴⁶ En este caso no puede afirmarse rotundamente una gran diferencia entre la exégesis marxista y la propuesta original de Marx y Engels. Pese a que la posición de éstos sobre la “cuestión del hombre” no es un ejemplo de claridad, lo cierto es que casi siempre que tratan el problema termina por aparecer el predominio de lo social. Así por ejemplo, el joven Marx no duda en afirmar que “el ente humano (...) es el conjunto de las relaciones sociales” (citado por Schaff 1967: 80), mientras que Engels, por su parte, afinaría un poco más al relacionar individuo y desarrollo histórico: “Para venir del hombre abstracto de Feuerbach a los

Althusser aborda el problema del individuo en tres obras fundamentales: “Marxismo y humanismo”, “El objeto de ‘El Capital’” y “Lenin y la filosofía” (Althusser 1973 [1965], 1974 [1967] y 1972 [1968]), a lo largo de las cuales se ve una clara evolución. En la primera de ellas, previa a *Las palabras y las cosas* de Foucault, se establece ya el carácter empírico de la naturaleza humana. El interés de Althusser era el demostrar cómo, con Marx, se supera el trascendentalismo humanista, ya que se “reemplaza, en la teoría de la historia, la vieja pareja individuo/esencia humana por nuevos conceptos (fuerzas de producción, relaciones de producción, etc.)” (Althusser 1973 [1965]: 189). Esto era lo que, como vimos, Foucault ponía de manifiesto, al incluir a Marx en las “analíticas de la finitud” (aunque para él, incluso en este caso se siga discutiendo el sofisma kantiano). En cualquier caso, lo que nos interesa retener en este momento es el concepto althusseriano del “empirismo del sujeto”, elemento del esquema idealista que conservará en el desarrollo teórico que emprende en su siguiente aproximación al problema.

Es en “El objeto de ‘El Capital’” donde Althusser formaliza finalmente su posición. La influencia de la reciente obra de Foucault se deja sentir en la propuesta de abandonar parcialmente el problema del hombre. Tal abandono radicaría, precisamente, en el aspecto empírico-individual, que ha de ser obviado en pro del análisis de lo estructural. La imposibilidad, según Althusser, de enlazar la necesidad de las estructuras con la contingencia del individuo ha de resolverse sacrificando a éste en pro de aquéllas: “Cuando se dice, por ejemplo, que la necesidad “se abre camino” a través de datos contingentes (...), se instala una asombrosa mecánica, donde se confrontan dos realidades sin relación directa” (Althusser 1974 [1967]: 122). La apuesta althusseriana se centra, en definitiva, en obviar lo “subjetivo” en favor de lo “objetivo”, en línea con lo apuntado en por Lévi-Strauss en su “Introducción a la obra de Marcel Mauss” sobre la incomunicabilidad intrínseca de lo subjetivo (Lévi-Strauss 1971 [1950]). Pero, como señalamos al revisar la postura del antropólogo francés, tal pretensión se fundamentaba sobre una concepción eminentemente positivista de la objetividad, que difícilmente se sostiene en cuanto consideramos que las “estructuras”, lejos de ser inmanentes, son meros constructos conceptuales tan históricamente determinados como lo pueda estar la

hombres reales y vivientes, no hay más que un camino: que verlos actuar en la historia” (Engels 1970 [1888]: 54).

propia subjetividad del investigador. Althusser se dejaba llevar en este caso de su tendencia al estructuralismo radical, que se veía confirmada en “Lenin y la filosofía”, donde toda la reflexión anterior se veía absurdamente reducida a la idea de que “no son los “hombres” los que hacen la historia, sino las masas, esto es, las clases aliadas en una misma lucha de clase” (Althusser 1972 [1968]: 45). El marxismo estructuralista desembocaba así, de la mano del *shock* de mayo del 68, en un callejón sin salida que se reveló incapaz de resolver la relación hombre/sociedad más allá del mero determinismo estructural.

Es evidente que la concepción estructural ha servido para poner de manifiesto las determinaciones históricas que afectan al ser humano. Y es precisamente aquí donde debemos de buscar la relación entre el aspecto social y el aspecto personal del individuo. El individuo es un ser empírico, mientras que “la sociedad” es un concepto. Ambos, sin embargo, no son contradictorios entre sí, porque, a diferencia de lo señalado por Althusser, ambos se encuentran en el campo de la determinación histórica. A nivel de “sistema socioproductivo” no puede hablarse de “el Hombre”, pues tal idea sería un concepto metafísico que sí estaría en abierta contradicción con el empirismo del hombre (con minúscula) histórico. Pero no debemos de olvidar que el sistema socioproductivo es una herramienta analítica de estudio, una generalización de las formaciones socioeconómicas, definidas como “sistemas socioproductivos históricamente determinados”. Es por tanto en el desarrollo del proceso histórico donde debe hallarse el nexo entre el hombre y la estructura⁴⁷. El individuo es histórico por naturaleza, y crea formaciones socioeconómicas en interacción con sus determinaciones socioproductivas. Intentar ir más allá sí sería caer en la trampa kantiana, que no es sino el riesgo de elaborar un “hombre” metafísico.

Lejos de la predestinación sartriana del individuo por la estructura, nuestra opinión es que el hombre, que se forma en una sociedad dada, realizará su actividad productiva en función de la actitud vital que desarrolle en relación con los

⁴⁷ Paradójicamente, el propio Althusser apunta que el “falso problema del “papel del individuo en la historia” es, sin embargo, el indicio de un verdadero problema (...): el problema del concepto de las *formas de existencia históricas de la individualidad*” (Althusser 1974 [1967]: 122; el subrayado es del autor). Su vertiginosa carrera hacia “las masas”, sin embargo, le impediría desarrollar en profundidad esta perspectiva.

condicionantes presentados por dicha sociedad. El individuo no asimila acríticamente las relaciones de producción e ideológicas que se le presentan, pues ello excluiría por definición la evolución de la sociedad (estaríamos en una sociedad “orgánicamente regulada”). Por el contrario, las respuestas concretas a los estímulos determinativos serán las que configuren la “concepción del mundo” particular, que se verá reflejada en los diversos aspectos de la vida social y productiva del individuo.

2.2. *Intentio operis*: El texto como representación de la realidad.

Hasta el momento nos hemos ocupado de los condicionantes que afectan al individuo como agente social. Descendiendo al nivel de la producción historiográfica, ello se concreta, como ya hemos indicado, en el papel del “autor”. Posteriormente volveremos sobre la operatividad de este término y su relación más o menos directa con el resultado final de la obra historiográfica. Inicialmente, sin embargo, nos detendremos en un aspecto a nuestro juicio fundamental: ¿hasta qué punto la producción historiográfica se diferencia (si es que lo hace) de cualquier otro tipo de producción textual?⁴⁸ El punto de vista de lo que podríamos denominar el “modelo tradicional” o “modelo académico” da por sentado que sí existe tal diferencia, o al menos que ésta se ha ido produciendo a lo largo de la historia de la Historiografía. Sin embargo, la taxatividad de tal creencia parece sustentarse más en un deseo implícito de atestiguar la especificidad de la “obra científica” que en la existencia de claros elementos de juicio.

⁴⁸ Tanto anteriormente, pero de manera especial a partir de este punto, englobamos la “producción historiográfica” dentro de la categoría amplia de lo que comúnmente se entiende por “producción científica” o “académica”. Intencionadamente no profundizamos ahora en la validez intrínseca de esta terminología, pues ya volveremos sobre el problema de las denominaciones surgidas del “consenso intersubjetivo”. En cualquier caso no creemos que el lector dude ante lo que queremos aludir con “producción científica”, ya que de forma más o menos explícita el actual sistema educativo está configurado para imbuir a los alumnos con la idea de la superioridad innata de los resultados de los procedimientos de investigación derivados de la aplicación de protocolos tácitamente aceptados por la comunidad de investigadores (no otra cosa es, muy resumidamente, lo que entendemos por “producción científica”).

Entre la amplia gama de modalidades que abarcaría el concepto de “producción textual”, nos parece que el ejemplo teóricamente más antitético de la producción historiográfica (desde la óptica del “modelo académico”) sería la obra de ficción⁴⁹. Por consiguiente, nuestra exposición se centrará en el análisis de aquéllos elementos supuestamente diferenciadores. Como veremos, la diferencia última radica en la idea de “realidad”, por lo que el tramo final de este apartado lo dedicaremos a estudiar la validez de dicho concepto, así como las derivaciones que sobre el tema de la objetividad pueden extraerse de nuestro análisis.

2.2.1. La autonomía del texto historiográfico.

Retomando la crítica que Michel de Certeau realizase a Roland Barthes (Lozano 1987: 137) puede asaltarnos una primera cuestión: ¿existe una “producción historiográfica” unívoca? Para algunos parecería obvio que no podemos aplicar los mismos cánones a Tucídides que a Braudel. Sin embargo, esta opinión no hace sino redundar en algo ya comentado anteriormente. A estas alturas no debe de dudarse de nuestro convencimiento del condicionamiento socioproductivo de la producción ideológica, lo cual creemos que debe salvaguardarnos al afirmar que el intento de diferenciar la producción historiográfica contemporánea de sus precedentes en el tiempo no constituye sino otra forma de asentar la especificidad de la “producción científica”, al modo que la Química se cuida fervientemente de guardar las distancias con la Alquimia. De esta forma, al afirmar su perfección evolutiva con respecto a sus precedentes, el historiador actual no está sino haciendo uso de una estrategia ideológica propia de la mentalidad contemporánea, que le asegura un puesto en el sistema

⁴⁹ Como veremos, no hay que confundir la producción ficticia con el carácter narrativo de la obra, pero tampoco con la producción literaria. Como indica John R. Searle (1979: 233 ss.), existen tanto ejemplos de ficción no literaria como de literatura no ficticia: “‘literatura’ es un conjunto de actitudes que tomamos hacia parte de un discurso, no la denominación de una propiedad interna de ese trozo de discurso” (*ib.*: 234). Es por ello que “literario” o “no literario” serían más elementos de juicio por parte del lector que fruto de la intencionalidad del autor. Ello no nos impide, sin embargo, que podamos eventualmente asimilar “literario” con “ficticio”.

productivo (o al menos él imagina que es así). Como intentaremos exponer, la diferencia entre Tucídides y Braudel no reside tanto en *qué dicen* sin en *cómo lo dicen*.

Otro aspecto que necesita cierta aclaración previa es el hecho de la “narratividad” de un texto, sea este historiográfico o de cualquier tipo. Hasta no hace demasiado tiempo se contraponía “narratividad” con “objetividad”, como resultado de la identificación que asimismo se realizaba entre “texto narrativo” y “texto literario”, opuesto por esencia al “texto científico”. De hecho, no se ha necesitado mucho esfuerzo para demostrar que la “narratividad” no consiste más que en una forma de estrategia textual, por la cual el autor usa unos medios de expresión, y no otros, como forma de persuadir al lector de la veracidad de lo que está escribiendo. La narratividad puede, por consiguiente, equipararse a la antigua disciplina de la retórica, en tanto busca conseguir un fin (convencer) mediante una serie de recursos estilísticos⁵⁰. Ahora bien, aun eludiendo (momentáneamente) el problema de las pretensiones de veracidad del autor, es evidente que los recursos estilísticos se hallan tan presentes en una obra “científica” como en una de “ficción”. Incluso el aséptico lenguaje de un artículo de análisis combinatorio no hace sino revestirse del halo de “objetividad” y “rigor” que tal lenguaje ofrece intrínsecamente al lector, haciendo uso, por tanto, de un recurso estilístico y por consiguiente narrativo. A efectos de nuestra exposición, pues, daremos por sentado que todo tipo de textos comparten rasgos narrativos, por lo que tal carácter no puede ser en ningún caso un demarcador entre categorías textuales (aunque haya distintos grados y modos de narratividad).

Una buena forma de comenzar a desbrozar las diferencias entre textos de ficción y aquéllos que no lo son puede ser el comentario que hace Kendall L. Walton (1993: 70): “biografías, libros de texto y artículos de periódico (...) son usados para afirmar la verdad de ciertas proposiciones más que para hacer proposiciones ficticias. En lugar de establecer mundos ficticios, intentan describir el mundo real”. Walton establece en esta

⁵⁰ No todos los autores comparten esta definición. Así por ejemplo, Garrido Domínguez, en una obra dedicada en exclusiva al “texto narrativo”, duda bastante en ofrecer una definición, para terminar diciendo que “narrar consiste en registrar el discurso ficticio de un hablante ficticio en un ámbito de ficción” (1993: 241), lo cual, como veremos y contra lo que pudiera parecer, sirve más bien de poco.

cita los dos puntos fundamentales en la diferenciación contemporánea entre ambos tipos de obras:

- Las obras no ficticias afirman proposiciones, mientras que las ficticias simplemente las enuncian.
- Las proposiciones afirmadas reclaman un estatuto de “verdaderas”, como resultado de su referencia directa al “mundo real”.

En primer lugar explicaremos la diferencia entre “afirmar proposiciones” y “enunciar proposiciones”. Podemos decir que la aserción (la proposición afirmativa) es una de las bases del lenguaje cotidiano⁵¹. Adoptando la terminología de J. L. Austin (1982 [1962]), diremos que la aserción es un tipo de acto ilocucionario. Aunque el desarrollo original que Austin hace de este concepto es un tanto abstruso, constituye uno de los fundamentos de la “teoría del acto discursivo” (*speech-act theory*). Por “acto ilocucionario” se entiende toda aquella acción comunicativa que genera un efecto directo, independientemente de la situación del oyente. Austin lo ejemplifica con la frase “*Al decir que le dispararía, le estaba amenazando*”. Evidentemente, el efecto de amenazar es independiente de que el oyente se sienta o no amenazado. Ello permite a Austin diferenciar los actos ilocucionarios de otro tipo de actos, los perlocucionarios, ejemplificados con la frase “*Al decir que le dispararía, le alarmé*”. En este caso, el acto de alarmar se liga indispensablemente a una respuesta del oyente al acto comunicativo de hablante. Pero, como comentamos, este no es el caso de las aserciones, englobadas dentro de los actos ilocucionarios.

Como acto ilocucionario, una aserción ha de cumplir una serie de condiciones de validez, especificadas por Searle (1979: 235):

- El hablante se compromete a que su aserción es verdadera.
- La verdad de la proposición debe de poder ser demostrada por el hablante mediante evidencias o razones.
- La proposición no ha de ser tautológica (obviamente cierta) en el contexto de la frase tanto para el hablante como para el oyente.
- El hablante cree en la sinceridad de su aserción.

Desde el punto de vista tradicional, todas estas condiciones son perfectamente aplicables al discurso no ficticio. Por el contrario, el discurso ficticio plantea evidentes

⁵¹ La frase que acabamos de construir es una buena prueba de ello.

problemas a la hora de aplicarle las condiciones de validez de las aserciones. La paradoja, sin embargo, reside en que, al igual que el discurso no ficticio, la obra de ficción se construye a base de la concatenación de frases estructuralmente equivalentes a las aserciones, pero a las que es imposible aplicarles los criterios de validez anteriormente especificados. Cuando Cervantes comienza *La ilustre fregona* con la frase:

“En Burgos, ciudad ilustre y famosa, no ha muchos años que en ella vivían dos caballeros principales y ricos: el uno se llamaba don Diego de Carriazo, y el otro, don Juan de Avendaño” (Cervantes 1994 [1613]: 89)

es obvio que a nadie se le ocurriría decir que Cervantes miente porque nunca se dio tal situación. Estructuralmente, la frase es equivalente a una afirmación, pero convencionalmente diremos que no afirma en el sentido en que lo hace Guizot cuando comienza su *Historia de la revolución de Inglaterra* diciendo:

“El 27 de marzo de 1625 subió Carlos I al trono, y convocó a poco un parlamento. (...) Toda Inglaterra se entregaba, en efecto, al júbilo y a la esperanza” (Guizot 1985 [1827]: 25).

De hecho, no parecen existir factores sintácticos que diferencien un discurso de otro. Pero tampoco parecen existir factores semánticos. Ambas citas poseen un sentido evidente, y realizan una operación de referencia hacia individuos (Diego de Carriazo, Juan de Avendaño, Carlos I) y lugares (Burgos, Inglaterra)⁵². Por tanto, la diferencia entre textos ficticios y no ficticios, de existir, debería de residir en factores extratextuales. Para la teoría del acto discursivo, el factor clave debería de buscarse en la intención del autor. Como vimos, la principal característica diferenciadora del acto ilocucionario consistía en que su realización dependía únicamente de la voluntad del hablante, siendo la reacción o las circunstancias del oyente de nula relevancia. En palabras de Searle (1979: 237): “Lo que hace a una obra de ficción es, por así decirlo, la posición ilocucionaria que el autor toma hacia ella, y esa posición es el resultado de las intenciones ilocucionarias complejas que el autor posee cuando escribe o compone [la obra]”.

⁵² Que la referencia se haga sobre elementos “reales” o “ficticios” no nos interesa en este momento, aunque luego volveremos profundamente sobre esto.

Todo lo anterior puede parecer un tanto ajeno a nuestro tema, pero permítasenos todavía profundizar un poco más en ello. El artículo seminal de Searle que venimos citando sienta las bases de lo que posteriormente sería conocido como “teoría de la pretensión” (*pretense theory*), al incidir sobre el hecho de que el autor de ficción, a diferencia del autor de obras no ficticias, lo que construye es una “pretensión de verosimilitud” en lugar de un sostenimiento de proposiciones verdaderas. Indistintamente de lo que piense el lector, el autor de obras de ficción no se compromete a mantener la veracidad de lo que sostiene (de hecho ni siquiera tendría porqué planteárselo), ya que la ficción conlleva una pretensión del autor no de que el lector suspenda sus juicios de valor sobre la verdad de lo que lee (ya que ello supondría incluir al lector en el discurso, con lo que ya no nos encontraríamos ante un acto ilocucionario), sino la pretensión de que la obra se halla por naturaleza exenta de entrar en el proceso de enjuiciamiento de la verdad de lo que afirma. En resumen, el autor de obras de ficción lo que realiza es una mimetización del acto ilocucionario, pero exenta de la fuerza (intención) ilocucionaria que obliga al acto a cumplir las condiciones de verificabilidad que enumeramos anteriormente.

Desarrollos posteriores de la teoría de la pretensión han añadido un nuevo concepto, según el cual el objetivo de la obra de ficción, en línea con lo que acabamos de exponer, sería “hacer creer” (*make-believe*) (Currie 1993: 18 ss.). El problema de este concepto es que rompe con el aspecto fundamental de la teoría, ya que reintroduce al lector como agente participante en el acto de construcción de la obra (es obvio que se hace creer *algo a alguien*). El hecho de “hacer creer” supone necesariamente el convencer a alguien del carácter ficticio o no ficticio de la obra. Pero, como señala Currie, “el *status* ficticio es adquirido por una obra no en el proceso de su recepción, sino en el proceso de su realización” (Currie 1993: 11)⁵³.

Nos parece evidente que uno de los principales logros de la teoría de la pretensión ha sido precisamente el que venimos comentando: la reintegración del autor como agente activo en la conformación de la obra. Especialmente cuando tanto la teoría de la recepción como corrientes derivadas habían hecho que el concepto “autor”

⁵³ Con esto no negamos la validez de la teoría de la recepción, y de hecho más adelante explicaremos cómo, a nuestro juicio, la interpretación social de la obra es indispensable para contextualizarla y asignarle criterios de verdad.

terminase por ser un ente de dudosa adscripción. Retomando lo que avanzábamos al comienzo del apartado 2.1, creemos que es este el momento adecuado para desarrollar otra faceta de la *intentio auctoris*, como es la relevancia o no del autor como agente activo en el proceso de recepción de la obra escrita. Volvemos por tanto al autor desde la perspectiva de la obra, y trataremos de descubrir si tiene algo que decir en la definición de los contextos significativos que la obra presenta al lector.

Ya Platón realiza lo que podríamos denominar una primera aproximación al problema de la *intentio auctoris*, esto es, el problema de descubrir qué es lo que verdaderamente quiere decir el autor de una obra. Así por ejemplo, en el diálogo *Protágoras*, la obra del poeta Simónides de Ceos es analizada desde la perspectiva de lo que supuestamente quiso decir el propio poeta, mediante una interpretación de corte biográfico-psicológico (Domínguez Caparrós 1993: 38-40). Pero, sin embargo, en este mismo diálogo se afirma que las controversias “para nada necesitan de voces ajenas ni siquiera de poetas, a los que no se puede preguntar de qué hablan; y muchos, al traerlos a colación en sus argumentos, los unos dicen que el poeta pensaba esto y los otros aquello, discutiendo sobre asuntos que son incapaces de demostrar” (347e, según la edición de Calonge Ruiz *et al.* 1981: 567). Probablemente con este pasaje Platón intentase descalificar a los sofistas, que abusaban de las citas poéticas como recurso educativo, exacerbando el tipo de interpretación definido por J. Tate como “artificial” (Domínguez Caparrós 1993: 34). En cualquier caso, la más acerba descalificación del análisis de la *intentio auctoris* la encontramos en el diálogo *Hippias Menor*: “Pues bien, dejemos a Homero, puesto que es imposible preguntarle qué pensaba al escribir estos versos” (365d, según la edición de Calonge Ruiz *et al.* 1981: 378). La fecha más tardía que se asigna a este diálogo⁵⁴ parecería indicar que en el pensamiento platónico se produce una evolución hacia una desconfianza cada vez mayor con respecto a la posibilidad de la determinación de la *intentio auctoris*⁵⁵.

⁵⁴ Mientras que el *Protágoras* pertenecería al grupo de diálogos “de juventud”, fechables *ca.* 393-389 a.C., el *Hippias Menor* se encuadraría en la obra de los años 388-385 a.C. (Lledó 1996: 233).

⁵⁵ En cualquier caso, la obra platónica, si atendemos a la opinión expresada por Emilio Lledó (1996), se caracterizaría precisamente por esa variedad de puntos de vista presentes simultáneamente en un mismo contexto. El diálogo platónico se origina en el

Si hemos tomado como punto de partida las opiniones platónicas, ello ha sido porque ya en su ambivalencia encontramos sentadas las bases de las dos corrientes que, alternándose, llegan hasta el presente. Por una parte, aquéllos para los que el autor, como individuo, determina el contenido y el significado de la obra. Por otra parte, quienes defienden que la *intentio auctoris* es un ideal inalcanzable, sobre el que prevalece el texto como conglomerado de estrategias textuales o la interpretación del lector. De esta forma, el análisis individualista ha ido alternando con la apuesta por un contextualismo estructural que niega al individuo. Finalmente, en las últimas décadas ha ido surgiendo una tercera corriente que, obviando el problema del autor y sus relaciones con la obra o el contexto, ha terminado por refugiarse en el papel de la propia obra (de la *intentio operis*) como valedora de una semiosis⁵⁶ limitada pero no unívoca.

Entre aquéllos para quienes merece la pena el intento de “recuperar” la *intentio auctoris*, cabe destacar a Paul Ricoeur, quien desarrollase durante la década de 1970 su “teoría del texto”, en la que establece una división entre “lenguaje” y “discurso”, para posteriormente asimilar el discurso escrito al lenguaje. De esta forma, frente al discurso

cuestionamiento de los sistemas filosóficos propuestos por los pensadores presocráticos, por lo que su premisa fundamental es la proposición de una multiplicidad de alternativas, representadas en los personajes del diálogo. Pero, a la par, esta multiplicidad conlleva una “asistematicidad”, con cuyo interminable proceso dialéctico y en modo alguno dogmático se intenta transmitir al lector el prejuicio platónico hacia la fracasada democracia ateniense. En nuestra opinión, el Platón antidemocrático de *Las Leyes* no hace sino expresar abiertamente una ideología que se aprecia implícitamente en el propio sistema de los diálogos.

⁵⁶ El concepto de semiosis remite a la obra de Charles S. Peirce, quien desarrollase sus sistema de semiótica estructural durante el segundo tercio del s. XX. Para Peirce, la semiosis sería aquella relación “que es, o implica, la cooperación de tres sujetos, a saber un signo, su objeto y su intérprete” (citado por Castañares 1994: 129). Esta relación triádica, que idealmente sería de carácter unívoco (un objeto únicamente puede ser interpretado a través de un signo), se distorsiona en los procesos lingüísticos habituales, lo que da lugar a una semiosis múltiple o, en casos extremos, ilimitada. Por otra parte, veremos cómo la semiosis también puede resultar ilimitada cuando negamos la validez del objeto como “cosa en sí” unívocamente representable, o cuando otorgamos libertad absoluta al intérprete, rompiendo las supuestas normas de control semiótico ejercidas, bien por el objeto, bien por el signo, bien por las convenciones del intérprete.

hablado, caracterizado por elementos tales como la temporalidad, la fugacidad, el presentismo, y fundamentalmente por la referencia a un sujeto extralingüístico, el lenguaje se concibe como una instancia autónoma, un sistema sin sujeto ni referente, y cuyos elementos se validan únicamente entre sí mismos. Pero lo que nos interesa en este momento es cómo Ricoeur considera que el discurso, al escribirse, se convierte en *texto*, lo que le asimila finalmente al lenguaje: “(...) el discurso queda fijado perdiendo su carácter de acontecimiento fugitivo (...) el discurso se independiza de su autor (...) [que] no puede ‘venir en ayuda de su discurso’: ‘sólo la significación puede venir en ayuda de la significación’” (Calvo Martínez 1991: 125-26). Estas afirmaciones pueden sorprender si estamos hablando de alguien que defiende la validez de la *intentio auctoris*. Sin embargo, es precisamente la posición ambigua del texto, a caballo entre el discurso y el lenguaje, la que permite a Ricoeur reintroducir al autor: “[el texto] no se dirige a un interlocutor cualquiera sino a cualquiera indefinidamente” (*ib.*: 126). Esta especie de *indecibilidad* del texto (usando la terminología acuñada por Jacques Derrida) se traduce en lo que Ricoeur denomina “distanciamiento” entre el autor y sus interlocutores potenciales (los lectores). Sin embargo, y este es el punto clave de la argumentación ricoeuriana, el distanciamiento no debe hacernos olvidar que, pese a todo, el texto “sigue siendo la obra de un autor” (*Ib.*: 126). La superación de este distanciamiento es una tarea que Ricoeur encomienda a la Hermenéutica, la ciencia (o el arte) de la interpretación. El problema radica en que el recurso hermenéutico conlleva la aceptación del inevitable papel del intérprete, con lo que la posibilidad de recuperar la *intentio auctoris* siempre estará mediada por la intervención del lector. Con ello se corre el evidente (o inevitable) riesgo de usar los textos para justificar nuestra propia intención en tanto que lectores empíricos⁵⁷. La idea ricoeuriana de que el ideal del proceso hermenéutico debería de ser, en última instancia, un acto en el que el intérprete trasciende el carácter lingüístico del texto para poner de manifiesto su carácter

⁵⁷ Todo esto lo retomaremos más tarde, pero quizás convenga ahora aclarar qué entendemos por “lector empírico”. La teoría del acto comunicativo define al lector (u oyente) ideal como aquel que no interviene en el acto de recepción del mensaje emitido, constituyendo, por así decirlo, el paradigma de la lectura/audición objetiva. A este “lector ideal” se contrapone la figura del “lector empírico”, esto es, aquél que ejerce un proceso de interpretación sobre lo que lee/oye.

discursivo a través del “descubrimiento” del referente “real” del mensaje posee evidentes sesgos idealistas, que remiten al intento de reconstruir una *intentio auctoris* entendida como “concepción del mundo” plasmada por el autor en su obra. En cualquier caso, la somera exposición que hemos hecho del pensamiento de Ricoeur nos permite observar cómo, desde un punto de partida en el que desde el texto se intenta llegar al autor, se pasa a reintroducir al lector como sostén último del proceso comunicativo. A Ricoeur, por tanto, puede achacársele un fallo metodológico, ya que al intentar asimilar lo escrito a la teoría general del acto comunicativo olvida que, en la obra escrita, nos encontramos ante una comunicación *diferida*, en la que lo que el lector interpreta no tiene porqué responder a la intención comunicativa del autor, ya que las interferencias del proceso hermenéutico, visibles incluso en la comunicación directa, se ven infinitamente amplificadas en aquellos casos en que no existe una estructura realmente dialógica (hablante/oyente) del proceso comunicativo. De hecho, en otros pasajes de su obra, Ricoeur parece partidario de un distanciamiento aun mayor entre la obra y su autor: “[la obra literaria] trasciende sus propias condiciones psicosociológicas de producción y se abre a una serie ilimitada de lecturas situadas, a su vez, en contextos socioculturales diferentes” (Bengoa Ruiz de Azúa 1992: 109). Aunque, como la propia cita indica, la teoría ricoeuriana se centra en la producción literaria (entendida como obra de ficción), no debemos olvidar que toda nuestra argumentación a lo largo del presente apartado está dedicada a establecer las posibilidades de validez de la demarcación entre ficción y no ficción.

Una posición cercana a la de Ricoeur, aunque con un sesgo aún más lingüístico, la podemos encontrar en la obra de Quentin Skinner⁵⁸. Al igual que Ricoeur, Skinner comienza por afirmar la necesidad del establecimiento filológico de la *intentio operis*,

⁵⁸ Skinner, junto con J. G. A. Pocock y J. Dunn, encabeza desde finales de la década de 1970 la denominada “Escuela histórica de Cambridge”, grupo de intelectuales que ha sabido adaptar algunas de las propuestas más radicales de la Lingüística contemporánea (caso de la crítica literaria inspirada por la obra de Jacques Derrida) a la producción académica de corte historicista, consiguiendo así integrar más o menos exitosamente elementos aislados de corrientes “contestatarias” en contextos universitarios claramente conservadores (Vallespín 1995: 291).

entendida como el conjunto de estrategias argumentales que el autor despliega en la obra:

“La tarea inicial es obviamente recuperar la sustancia del argumento mismo. Si deseamos, empero, llegar a una interpretación del texto, a una comprensión de por qué sus contenidos son como son y no de otra manera, nos aguarda aún la ulterior tarea de recobrar lo que el autor pueda haber querido decir al argumentar en la precisa forma en que lo hizo. Debemos, pues, estar en condiciones de dar cuenta de lo que él hacía al presentar su argumentación, esto es, qué serie de conclusiones, qué curso de acción estaba apoyando o defendiendo, atacando o rechazando, ridiculizando con ironía, desdeñando con polémico silencio, etc., a lo largo de toda la gama de actos de habla encarnados en el acto, vastamente complejo, de comunicación intencional que puede decirse que toda obra de razonamiento discursivo comprende” (citado por Villacañas y Oncina 1997: 26).

Nos hemos permitido esta larga cita porque expresa a la perfección el proceso de indagación desarrollado por Skinner. Si la *intentio auctoris* es objetivamente alcanzable, ello es, a juicio de Skinner, porque es posible desentrañar el contenido esencial de fuerza ilocucionaria de la obra (lo que el autor *realmente* quería decir, situado en su contexto), más allá del aspecto locucionario de la obra (lo que efectivamente se dice mediante el lenguaje). Todo ello lleva a la necesidad de recuperar la realidad extratextual, pero entendida ésta no como contextualización socioproductiva de la producción escrita, sino como contextualización *lingüística*, núcleo de la argumentación skinneriana. Si la recuperación del “mundo vivido” del autor parecería remitir a algún tipo de proceso “empático”, por el que el lector ha de identificarse con el autor, la evidente dificultad de justificar teórica y metodológicamente este requerimiento lleva a Skinner a dar un giro estructuralista a su argumento: la empatía sería innecesaria porque las estructuras lingüísticas son transhistóricas, debido a la existencia de un continuo lingüístico entre el pasado y el presente. El lector, por consiguiente, no se ve necesitado de “interpretar” lo que le dice el autor, porque comparte con él la misma estructura básica del hecho lingüístico. El estructuralismo skinneriano rinde homenaje evidente al postestructuralismo derridiano, del que toma la idea de “universo de lo escrito” como universo cerrado: los textos no se validan por referencia a una realidad extralingüística,

sino por referencia a otros textos. En última instancia, la propuesta de Skinner se resuelve en que es posible recuperar la *intentio auctoris*, pero siempre desde el punto de vista de las estructuras lingüísticas, con lo que, en cierto sentido al igual que Ricoeur, se desemboca en un “idealismo textual”, que paradójicamente es el resultado de la “contaminación” del positivismo académico por las estrategias argumentales del postestructuralismo. Y es precisamente la incoherencia del choque entre ambas corrientes lo que da lugar a la principal crítica que puede hacerse al modelo skinneriano, que nuevamente, al igual que en el caso de Ricoeur, es de carácter metodológico. Como señalamos anteriormente, el análisis skinneriano se articula en dos fases consecutivas: establecimiento filológico de la *intentio operis* y a partir de ahí determinación de la *intentio auctoris* desvelando el sentido ilocucionario del texto. Ahora bien, la posibilidad de establecer la *intentio operis* se basa en la objetivación de la estructura argumentativa del texto estudiado, partiendo de la base de que existe dentro del texto un número limitado de estrategias argumentales. El problema surge cuando llevamos a sus últimas consecuencias la semilla postestructuralista: si no existe validación extratextual de los textos, no es posible objetivar el universo textual por referencia a cualquier hecho exterior a él⁵⁹. Por tanto, la imposibilidad de objetivación anula todo el argumento, y demuestra una vez más cómo el uso irreflexivo de herramientas conceptuales de diversa procedencia puede llevar a resultados incongruentes.

La aceptación de las limitaciones del contextualismo lingüístico de la Escuela de Cambridge lleva a otros autores a optar por un relativismo de fundamentación individualista. Así por ejemplo, Mark Bevir nos advierte que el estudio del contexto lingüístico no debe de tener mayor preponderancia que el estudio de “otras fuentes de evidencia, tales como otros textos del mismo autor, o la biografía del autor, o el contexto social y político del texto en cuestión” (Bevir 1992: 294). Sin embargo, al creer en la posibilidad y la necesidad de recuperar la *intentio auctoris*, Bevir opta por un individualismo metodológico que elude cualquier tipo de condicionamiento sobre el

⁵⁹ Obviamente, no negamos con esto que un sistema cerrado como el propuesto por Skinner pueda ser lógicamente coherente. Lo que criticamos es que él lo propone “objetivable”, pero si es cerrado no puede objetivarse por referencia a nada exterior. El problema, a nuestro juicio, reside en la indefinición de las relaciones entre estructura lingüística y sistema lingüístico, así como de las relaciones de verificación entre una y otro.

autor: “Mi énfasis en la intención del autor sirve por tanto, primeramente, como un recordatorio del hecho de que la localización de significados es el individuo. (...) Los autores dicen lo que quieren decir. No son esclavos de paradigmas” (*ib.*). Que el acto concreto de la emisión de mensajes reside en el individuo es obvio. Lo que ya resulta bastante más discutible es la idea del “autor ideal” exento de condicionamientos. A este respecto no repetiremos los argumentos ya expuestos, remitiéndonos al apartado 2.1. Es destacable, sin embargo, que Bevir incurre en contradicción consigo mismo cuando, como resultado de su individualismo metodológico, asume postulados relativistas: “no puede existir un método fijo para comprender textos. (...) La prueba de la buena historia, por tanto, descansa únicamente en la precisión y razonabilidad de la evidencia que los historiadores ofrecen para apoyar su comprensión de un texto” (*ib.*: 298). Por una parte, no se entiende excesivamente bien esa apuesta por una semiosis ilimitada del texto cuando el autor, según Bevir, se expresa sin condicionamientos externos, en cuyo caso el significado del texto debería de ser unívoco (“los autores dicen lo que quieren decir”). Y, por otra parte, el relativismo de la comprensión casa mal con “la precisión y razonabilidad de la evidencia”, ya que la interpretación relativista, por definición, no tiene porqué responder a condiciones de objetividad.

Si hasta ahora nos hemos ocupado de autores que de forma más o menos directa defienden la posibilidad o la necesidad de recuperar la *intentio auctoris*, una segunda corriente, como comentamos anteriormente, estaría representada por aquéllos que se oponen a esta idea, por lo general a través del rechazo a la mera necesidad de preocuparse por la intención del autor. La anulación efectiva de éste como agente del proceso comunicativo suele justificarse mediante el recurso a proponer una determinación absoluta del individuo por el contexto, ya sea socioproductivo, ya sea lingüístico. La primera opción la hallamos expuesta en la obra de György Lukács, y ejemplificada en el estudio que éste realiza de la obra de Balzac, que pese a ser un monárquico conservador habría sabido representar en sus novelas la realidad social de la Francia de su época, con un marcado carácter realista, revelador de las contradicciones del sistema conservador. Esta aparente disociación entre la visión del mundo del autor y lo expresado en su obra se refleja en el análisis de Lukács como una tendencia a desvincular ambos elementos, con la idea de proponer un predominio final de la *intentio operis*, capaz incluso de arrinconar a la *intentio auctoris*. Como comenta T. Perlini, “el

artista, pues, sería un producto de su propia obra, ésta se le impondría gracias a su propia lógica inmanente (...). Casi parecería que la obra se va haciendo sola, que se crea a sí misma por la mediación del autor” (citado por Bedeschi 1974: 114). En un sentido similar se expresa Lucien Goldmann, quien desplaza la determinación del individuo por su contexto a un plano psicológico, al afirmar que “las estructuras categoriales (...) no son conscientes ni inconscientes en el sentido freudiano del término, en tanto éste supone una represión; se trata de procesos no conscientes del mismo tipo, en algunos aspectos, que los que rigen el funcionamiento de las estructuras musculares y nerviosas” (Goldmann 1975: 49). De esta forma, tanto Lukács como Goldmann lo que proponen es que la obra posee un plus de fuerza ilocucionaria (esto es, de significación) pero que no procede del autor, sino que vendría determinado por el contexto socioproductivo de éste. Tal plus de semiosis sería de alguna forma inconscientemente introducido en el conjunto de estrategias argumentales de la obra, superando incluso a la *intentio auctoris* y otorgando a la obra todo un universo de significados ajenos a las intenciones originales del autor. De ahí que tanto Lukács como Goldmann consideren inútil el preguntarse por la *intentio auctoris*, especialmente cuando ésta, de descubrirse, sólo nos ofrecería una explicación limitada de la obra. De las ideas de ambos autores parece extraerse la conclusión de que es en definitiva la propia obra la que a través de su universo argumental y significativo se explica a sí misma. Pero, como ocurría en el caso de Skinner, esta sacralización de las estructuras argumentales no resulta especialmente convincente, sobre todo cuando se cierra sobre sí misma como una forma de obviar al autor como agente indispensable en el acto comunicativo.

En definitiva, lo que hemos estado viendo es cómo la aplicación del giro estructuralista al análisis de la obra escrita como acto comunicativo conlleva, bien una insuficiencia metodológica sobre la forma de objetivar el discurso para alcanzar al autor, bien la supresión de éste a cambio de monumentalizar el propio discurso como agente autorreferente. El contextualismo lingüístico, aun en sus versiones más moderadas, no deja de adolecer de las debilidades evidentes en sus formulaciones más “duras”, caso de J. G. A. Pocock, quien hablando sobre la posibilidad de recuperar la *intentio auctoris* señala que ésta es irrelevante, pues lo que el autor dice o deja de decir le viene dado por los modos discursivos que le proporciona su propio contexto lingüístico: “los modos discursivos que [el autor] tiene a su disposición le dan las

intenciones que puede tener, al proporcionarle los medios de manifestarlas” (citado por Bevir 1992: 277). Según esto, el ser humano se hallaría constreñido por su propio grado de desarrollo lingüístico, siendo éste el que determinaría el nivel de la expresión social humana y no al revés. De aquí se sigue sin solución de continuidad el predominio absoluto de las estructuras del lenguaje sobre todos los demás aspectos de la organización social humana, en un acto maximalista que nos remite al postulado wittgensteiniano: “De lo que no se puede hablar, mejor es callarse” (Wittgenstein 1973 [1921]: proposición nº 7)⁶⁰. Sin embargo, y creemos que huelgan más comentarios al respecto, es precisamente la necesidad que lleva a Wittgenstein a formular este postulado lo que demuestra el predominio histórico de lo no lingüístico sobre los medios de expresión.

Como podemos apreciar, lo que se ha ido produciendo en la investigación sobre la obra escrita ha sido una especie de corrimiento, desde el cuestionamiento del papel del autor hacia el predominio cada vez mayor de las estructuras contextuales. Que la contextualización haya sido predominantemente lingüística no es sino el resultado casi inevitable del impacto del “giro lingüístico” que afecta a la filosofía (y por derivación a la mayoría de las demás disciplinas) prácticamente desde el siglo XIX. El “fenómeno lingüístico” ha terminado por producir un resultado que no por menos previsible deja de ser controvertido. Nos referimos al hecho de que parte de los investigadores han terminado por dejar de lado el problema del autor, centrándose definitivamente en la obra como conjunto de estrategias textuales generadoras de una semiosis autónoma. Si bien formalmente esta postura puede guardar evidentes semejanzas con la de algunos

⁶⁰ A este respecto, la posición de Wittgenstein no varía en sus *Investigaciones filosóficas*, publicadas póstumamente. Como indica Walter Schulz (1970: 58), “la tendencia directiva de Wittgenstein en la *Investigaciones filosóficas* es retornar a la simple inmediatez. (...) La filosofía debe hacerse superflua en beneficio de una apromaticidad cuyo sentido y valor no pueden ya en modo alguno discutirse filosóficamente, puesto que esta inmediatez no tiene ya nada que ver con la filosofía”. Este interés por “reconducir” las palabras desde el lenguaje filosófico al cotidiano se aprecia perfectamente en diversos pasajes de las *Investigaciones* (por ejemplo en Wittgenstein 1988 [1954]: párrafo 116), y en último término plantea una tendencia a la que ya antes hicimos referencia, conducente al abandono (¿por aburrimiento?) de las “grandes cuestiones” filosóficas.

contextualistas de los que hemos comentado, como por ejemplo Lukács, existe un hecho fundamental que diferencia ambos planteamientos: la conformación de un aparato teórico coherente. Como vimos, el principal defecto del contextualismo, aunque manifestado metodológicamente, era causado por debilidades teóricas sobre el estatuto de la *intentio operis* con respecto a la *intentio auctoris*. Ahora, sin embargo, lo que se propone es un modelo que establece la preeminencia efectiva de aquélla sobre ésta, colocando a la obra como valedora de sus propias reglas de interpretación, que evitan la semiosis ilimitada y el sesgo relativista que lleva a afirmar la validez de todas las interpretaciones. Entre los más destacados defensores de esta corriente cabe destacar a Umberto Eco, con cuyo análisis finalizaremos nuestro recorrido por el problema de la *intentio auctoris*.

La postura de Eco surge como respuesta no tanto al contextualismo lingüístico que hemos venido analizando como frente a las teorías orientadas al lector, que también aparecieron a la luz de los planteamientos estructuralistas y postestructuralistas de finales de la década de 1960 y comienzos de la de 1970. Frente a tales teorías, que suelen derivar con demasiada facilidad hacia el concepto de semiosis ilimitada, Eco sostiene la necesidad de una teoría “orientada al texto”, privilegiando la *intentio operis* como forma de mediación entre la *intentio auctoris* y la *intentio lectoris*: “(...) entre la intención del autor (muy difícil de descubrir y con frecuencia irrelevante para la interpretación del texto) y la intención del intérprete (...), existe una tercera posibilidad. Existe una *intención del texto*” (Eco 1995a: 27). Esta cita refleja perfectamente la posición de Eco frente al problema de la *intentio auctoris*, que no consiste más que en obviar tal problema en pro de un control semiótico ejercido por el propio texto, cuya estructura argumental serviría de guía al lector como forma de decidir qué interpretaciones caen dentro de lo “razonable” y cuáles pueden ser tachadas de “sobreinterpretación”. Es aquí donde la propuesta de Eco se aproxima al modelo de Skinner, ya que se postula que toda interpretación debe de partir del establecimiento previo del sentido literal del texto (lo que anteriormente denominamos su “carácter locucionario”). Esta operación habría de realizarse objetivando el texto mediante el recurso no a una referencia extratextual (ya hemos señalado que Eco comparte temas con los contextualistas), sino mediante el recurso a usar la propia estructura del lenguaje como un “metalenguaje crítico de referencia”, que nos permita comparar lo que el texto

dice literalmente con lo que supuestamente dice a la luz de la interpretación que hagamos (Eco 1987b: 24-25). El uso del lenguaje como metalenguaje, como forma de establecer parámetros de “verificabilidad”, nos conduce directamente a toda una serie de cuestiones que desarrollaremos en el siguiente apartado. Centrémonos por ahora en el hecho de que la preeminencia que Eco otorga al texto como instancia autónoma generadora de estrategias semióticas le lleva inevitablemente, como ya comentamos, a minusvalorar el papel del autor empírico⁶¹, lo cual expresa de forma definitiva al afirmar que “mi idea de la interpretación textual como una estrategia encaminada a producir un lector modelo concebido como el correlato ideal de un autor modelo (que aparece sólo como una estrategia textual) convierte en radicalmente inútil la noción de la intención de un autor empírico” (Eco 1995b: 70). Planteamiento que retoma cuando dice que “(...) una interpretación determinada de un texto comprende: (i) su manifestación lineal; (ii) el lector que lee desde el punto de vista de un *Erwartungshorizon* [horizonte de expectativas] dado; y (iii) la enciclopedia cultural que engloba un lenguaje concreto y la serie de interpretaciones previas de ese mismo texto” (Eco 1995d: 156-157). Si teníamos alguna duda, esta cita nos demuestra que para Eco el acto comunicativo no existe como tal cuando la escritura se usa como medio de expresión.

A la luz del giro lingüístico, el autor parece configurarse como una figura evanescente, huidiza. Sin embargo, nos parece evidente que obviar un problema no supone resolverlo. El resituar la cuestión de la comunicación textual en el análisis del texto *qua* texto no debe hacernos olvidar que la obra escrita es precisamente eso, *obra*, producto de un individuo, que a su vez expresa todo un conjunto de respuestas a los condicionamientos socioproductivos. Aunque podemos aceptar que “el autor sabe que será interpretado no según sus intenciones, sino según una compleja estrategia de interacciones que también implica a los lectores” (Eco 1995c: 72), es precisamente el autor el que aporta al texto toda la serie de estrategias textuales que permiten, en su

⁶¹ Eco diferencia entre “autor empírico”, esto es, el individuo que efectivamente produce la obra escrita, y “autor modelo”, una figura que desde su perspectiva tiene incluso menos interés, pues es el resultado de la confluencia de las expectativas alimentadas por la propia obra y la interpretación del autor empírico que hace el lector, guiado por lo que la obra le dicta.

caso, le interpretación “guiada” que propone Eco⁶². El texto no es una entidad autónoma, como proponen los contextualistas, ni se construye exclusivamente a través de la interpretación, sino que constituye el medio a través del cual se expresan un autor y su mundo, y la herramienta que puede usar el intérprete para recuperarlos.

La concepción del texto como un conjunto de estrategias argumentales nos ha conducido a través de una reconsideración de la *intentio auctoris*. Una vez establecido, desde nuestro punto de vista, que el autor sí tiene algo que decir sobre su obra, podemos volver a preguntarnos qué hace que los textos de autores determinados sean clasificados como “ficticios” o “no ficticios”. De la misma forma que hacíamos al comienzo de este apartado con la cita de Walton (1993: 70), podemos ahora traer a colación las palabras de Garrido cuando señala que “la ficción constituye, pues, una forma de representación gracias a la cual el autor plasma en el texto mundos que, globalmente considerados, no tienen consistencia en la realidad objetiva, ya que su existencia es puramente intencional” (Garrido Domínguez 1993: 29). Aparentemente, éste sería el demarcador efectivo entre ambos tipos de obras: en las no ficticias, el autor afirma en sentido ilocucionario, esto es, asegura implícitamente que cumple todas las condiciones de verificabilidad establecidas por Searle. Pero, en último término, lo que efectivamente asegura tal verificabilidad no es sino la pretensión de referencia con respecto al “mundo real”. Ello nos lleva a la conclusión de que la autonomía del texto historiográfico, como la de toda obra que se pretende no ficticia, descansa en esta referencialidad extratextual, siendo de la validez de tal pretensión de la que pasaremos a ocuparnos a continuación.

⁶² De hecho, precisamente esta idea la encontramos expresada en una de las primeras obras de Eco, *Obra abierta*, donde los primeros planteamientos sobre el control semiótico ejercido por el texto no eluden el hecho evidente de que “la obra en movimiento, en suma, es posibilidad de una multiplicidad de intervenciones personales, pero no una invitación amorfa a la intervención indiscriminada: es la invitación no necesaria ni unívoca a la intervención orientada, a insertarnos libremente en un mundo que, sin embargo, es siempre el deseado por el autor” (Eco 1992a [1967]: 96). La “huella del autor”, por tanto, se hace indispensable en el proceso que Eco denomina “sugestión orientada”, y que demuestra cómo inicialmente su obra otorgaba mayor importancia a la *intentio auctoris*, aunque su posterior evolución estructuralista le bascularía hacia la teoría de la recepción, bajo el control textual directo y ajeno al autor.

2.2.2. Realidad histórica y representación historiográfica.

El propio encabezamiento de este apartado puede servirnos como punto de partida de nuestra indagación. Prácticamente hasta el siglo diecinueve, el fundamento de la práctica historiográfica residía en su remisión más o menos directa a lo que de forma amplia puede denominarse “el pasado” o “la Historia”. Probablemente, la expresión más acabada de esta creencia la podamos encontrar en la famosa definición rankeana: “mostrar cómo sucedieron las cosas en esencia”⁶³. Una definición tan general abarca desde la mera crónica o enumeración analística de sucesos hasta la más compleja argumentación descriptivo-causativa. El nexo común entre toda esta gama de variantes textuales radica en dos asunciones:

- La existencia de una realidad histórica mensurable y explicable.
- La pretensión de veracidad de la obra del historiador.

No creemos que haga falta insistir demasiado sobre la estrecha relación entre ambos postulados. La propia cita de Ranke no hace sino remitir a la clásica definición de verdad ofrecida por Aristóteles:

“Falso es, en efecto, decir que lo que es, no es, y que lo que no es, es; verdadero, que lo que es, es, y lo que no es, no es” (*Metafísica*, IV, 7, 1011b, 26-29, según la edición de Calvo Martínez 1994: 198).

Como demuestra la historia de la Filosofía, el planteamiento sobre la realidad ha ido casi siempre de la mano de la definición de lo que se entiende por “verdad”. Esto es

⁶³ Ranke se refiere concretamente a su modelo de Historia. La cita completa procede de su “Prefacio” a la primera edición de las *Historias de las naciones latinas y germánicas*, de 1824: “A la historia se le ha dado la función de juzgar el pasado, de instruir a los hombres para el beneficio de los años venideros. El presente intento no aspira a una empresa tan elevada. Meramente desea mostrar cómo sucedieron las cosas en esencia” (Iggers y Von Moltke 1973: 137). Pero existe una versión tradicional del dicho rankeano (en el original alemán: *wie es eigentlich gewesen*) que descansa en una traducción errónea de *eigentlich* por “de hecho”, lo que da “como sucedieron de hecho [las cosas]”. Ello ha propiciado la visión de Ranke como ejemplo paradigmático del positivismo basado en los “hechos”, cuando una traducción más concordante con el conjunto de sus obras parece ser “esencialmente”, con lo que “el énfasis de Ranke en la aplicación del método crítico debe de ser comprendido en el marco de sus nociones idealistas de la historia” (*Ib.*: XIX-XX).

igualmente válido en el caso particular de la práctica historiográfica. En este apartado nos centraremos en intentar averiguar si los conceptos de “realidad histórica” y “verdad histórica” son operativamente válidos o si constituyen los últimos eslabones que defienden la coherencia académica del texto histórico.

Que existe una relación directa entre la realidad y los enunciados que realizamos sobre ella es la idea central que domina la concepción aristotélica de la verdad, expresada en el pasaje anteriormente citado. Una idea similar la podemos encontrar ya en Platón, cuando en el diálogo *Crátilo* (385b, según la edición de Calonge Ruiz *et al.* 1983: 367) propone como discurso verdadero “el que designa a los seres como son, y falso el que los designa como no son”. Tradición clásica que será finalmente resumida por Tomás de Aquino cuando afirma que “la verdad es la adecuación de la cosa y el intelecto”⁶⁴ (*Sobre la Verdad*, I, 1, según la edición de García López 1995: 42). Tanto los pensadores griegos como los escolásticos medievales lo que estaban definiendo era una teoría de la “correspondencia” (*homoiosis*) entre la realidad y el lenguaje que la expresa. De hecho, la teoría de la correspondencia podría definirse como una teoría intuitiva de la realidad. La mayor parte de nosotros piensa que, cuando afirmamos algo, aquello que afirmamos está respaldado por la realidad o un fragmento de ella⁶⁵. De alguna forma mantenemos la tradición clásica en nuestro discurso diario. El problema surge cuando intentamos aplicar estos parámetros intuitivos a expresiones más o menos alejadas de la cotidianeidad. Es entonces cuando nos aproximamos más a la situación descrita por Ángel Manuel Faerna:

“(…) el objeto inmemorial de toda filosofía, la *realidad*, deja de ser a partir de un cierto punto –que normalmente se personifica en Descartes, reconocido así como ‘padre’ de la Modernidad- un *factum*

⁶⁴ Aunque Tomás bebe directamente de la exégesis aristotélica islámica, y probablemente toma la cita de Avicena (cf. García López 1995: 42, nota 22).

⁶⁵ Aunque, de hecho, esta creencia no suele ser explícita, y así no es extraño el dato aportado por Tarski (1997 [1944]: 94) de que “en un grupo de personas preguntadas sólo el 15 por 100 concordó en que “verdadero” significa para ellos “concordante con la realidad”, en tanto que el 90 por 100 convino en que una oración tal como “está nevando” es verdadera si, y sólo si, está nevando”. Este es un caso patente donde se enfrenta la convicción wittgensteiniana de la necesidad de vulgarizar los planteamientos filosóficos con la convicción que poseemos otros de que una amplia mayoría de la sociedad necesita mayores niveles de educación.

aprobemático, para convertirse en el polo problemático de un fenómeno complejo centrado o radicado en el sujeto: el *acto* de conocer” (Faerna 1996: 68).

Si bien el punto temporal que establece Faerna es discutible, lo cierto es que la Modernidad sí supone un cuestionamiento de los medios clásicos de representación de la realidad, lo que produce, cuando menos, una necesidad de formalizar aquéllas formulaciones que anteriormente se aceptaban de forma más o menos implícita⁶⁶. En el caso de la teoría de la correspondencia, ello se plasmaría a mediados del s. XX en la obra de Alfred Tarski. Tarski parte de Aristóteles para generalizar una condición de verificabilidad de los enunciados (Tarski 1997 [1944]). Si tomamos una oración habitual como puede ser “*La nieve es blanca*”, diremos que *tal oración es verdadera si, y sólo si, la nieve es blanca*. Generalizando la formulación anterior, diremos que *X es verdadera si, y sólo si, p*, donde “X” es sustituible por cualquier oración y “p” representa la condición de verificabilidad que confirma la oración “X”. Ahora bien, tanto el ejemplo particular (“la nieve es blanca”) como la fórmula general evidencian el hecho de que la característica de las oraciones sujetas al principio de correspondencia es su autorreferencialidad. Dicho de otro modo, la condición de verificabilidad “p” es una condición de verificabilidad empírica que necesariamente remite al hecho extralingüístico “de que p”. La recurrencia de “p” es intrínseca al hecho de su pertenencia al ámbito de “lo real”. Tomado desde un punto de vista empírico, pues, el modelo tarskiano presupone una realidad preexistente que es expresada por el lenguaje. El problema aparece desde el momento en que el modelo de Tarski no es de corte empírico, sino lingüístico. El propio Tarski señala que su definición de verdad es un “problema semántico”. Ello le lleva a englobar la definición dentro de la categoría de los “metalenguajes”: lenguajes de recurrencia que nos permiten describir las condiciones de verificabilidad de lenguajes de nivel inferior o “lenguajes objeto”. La realidad brilla por su ausencia, y es precisamente ello lo que hace caer al modelo tarskiano en una serie de problemas, de los que citaremos los dos más clásicos:

⁶⁶ Igualmente válido, como punto de partida *ad hoc*, podría ser la definición del término “Historia” que encontramos en el *Diccionario Filosófico* de Voltaire: “Historia es la relación de los hechos que *se consideran* verdaderos, así como la fábula es la relación de los hechos que *se tienen* por falsos” (Voltaire 1995 [1771]: 159; el subrayado es nuestro).

- a) El modelo no incluye satisfactoriamente oraciones del tipo “*el gato no está sobre la alfombra*”. Desde el punto de vista lingüístico, es obvio que la oración será verdadera si, efectivamente, el gato no está sobre la alfombra. Pero esto no nos resuelve el problema de cómo relacionar la afirmación con una correspondencia real: ¿qué trozo de realidad verifica la afirmación “no estar sobre la alfombra”? Ello nos indica que la teoría de Tarski no es, en sentido estricto, una teoría de la correspondencia, sino una teoría de la verificabilidad lingüística mediante reglas de recurrencia internas al lenguaje.
- b) La propia conclusión del párrafo anterior se ve cuestionada por oraciones del tipo “esta oración es verdadera”. La verificabilidad del lenguaje objeto L_0 se obtiene a partir del metalenguaje L_1 , que afirma que “esta oración es verdadera” es verdadera si, y solo si, esta oración es verdadera lo cual inicia una serie de recurrencias que constituyen una serie infinita de metalenguajes L_n sucesivamente verificantes⁶⁷.

Del examen del modelo tarskiano surge una pregunta evidente: si el metalenguaje objetiva al lenguaje objeto, ¿qué objetiva al metalenguaje? Una conclusión inmediata es que la única instancia con poder objetivante es la realidad. Pero seguimos sin saber si “realidad” es un concepto operativo. Obviamente la realidad “está ahí”, “es”: la nieve es blanca, y si me tropiezo con la silla que está junto a mí probablemente me caiga y me haga daño. En este nivel “cotidiano”, por tanto, diremos que “realidad” sí es un concepto operativo, y los operadores de verdad al modo tarskiano efectivamente nos permiten responder de manera más o menos adecuada a los estímulos exteriores y discernir lo verdadero de lo que no lo es. Ahora bien, lo dicho hasta el momento nos demuestra que la veracidad de una oración no responde a una propiedad intrínseca de la realidad: “Los objetos del mundo exterior –seres humanos,

⁶⁷ La denominada “paradoja del mentiroso”, citada por el propio Tarski (1997 [1944]: 75-76) nos llevaría a una conclusión similar: dada la oración (1) “*esta oración es falsa*”, aplicando la fórmula de Tarski tenemos que “‘*Esta oración es falsa*’ es verdadera si, y sólo si, (1) es falsa”, o lo que es lo mismo “(1) es verdadera si, y sólo si, (1) es falsa”. Tarski intenta soslayar la contradicción recurriendo a la teoría del metalenguaje, pero ello nos lleva nuevamente al problema de la recurrencia infinita.

animales, casas, mesas- existen y no tiene ningún sentido aplicarles los adjetivos verdadero o falso” (Schaff 1997 [1971]: 247)⁶⁸. La cualidad de “verdadero” o “falso” es una propiedad de las oraciones en cuanto juicios de valor⁶⁹. Pero si la realidad en sí misma es ajena a la cualificación, ¿cuál es el ámbito que justifica la veracidad de las oraciones? Entramos con ello de lleno en la caracterización de lo gnoseológico o epistemológico. Un proceso cognitivo puede describirse de forma elemental como la emisión por un individuo de enunciados como respuesta a la información que sobre la realidad le ofrecen sus órganos sensoriales. Por tanto, es en la adecuación entre enunciados e información sensorial donde debe de situarse el criterio de verificabilidad de los enunciados⁷⁰. Pero, ¿son todos los enunciados verificables en este sentido? El modelo descrito es operativo para procesos cognitivos de carácter empírico, y es dentro de este ámbito donde tiene validez el principio lógico de que “toda proposición debe ser verdadera o falsa”, ya que a un nivel empírico todos los enunciados son descriptivos. Pero, como señala Austin (1997 [1950]: 239), existen enunciados que no son descriptivos, que caen fuera del ámbito de lo empírico. Y precisamente un ejemplo paradigmático de este tipo de enunciados no empíricos serían los juicios de valor.

Un juicio de valor es una proposición o conjunto de ellas que emitimos como resultado de un proceso cognitivo de segundo nivel, no directamente relacionable con una respuesta a informaciones sensoriales. Pero este carácter secundario de los juicios de valor no debe de excluir a priori su posible verificación. Ello nos conduce a aquéllas teorías que defienden la veracidad de los enunciados en base a si satisfacen o no los procedimientos prácticos que generan. En palabras de Lenin: “(...) fuera de nosotros

⁶⁸ Algo ya presente en el pensamiento de Ortega y Gasset cuando afirma que “las cosas (...) no son verdad ni falsedad, ni verdaderas ni falsas; verdadera y falsa sólo puede serlo la conciencia de las cosas, el pensar las cosas” (Ortega y Gasset 1997 [1915]: 343).

⁶⁹ Un hecho ya expuesto por los filósofos escolásticos del s. XIII. En concreto, Pedro de España enriquecería el canon aristotélico medieval con la “teoría de la suposición”, según la cual habría que distinguir entre “signos”, que remiten directamente a una realidad determinada, y “suposiciones” [*supposita*], cuyo uso “envuelve un juicio intelectual de la verdad” (Colish 1968: 165).

⁷⁰ En una versión actualizada de la definición de verdad de Tomás de Aquino (*adequatio rei et intellectus*).

existen cosas. Nuestras percepciones y representaciones son imagen de las cosas. La comprobación de estas imágenes, la separación de las verdaderas y las erróneas, la da la práctica” (Lenin 1975 [1909]: 82). Como puede observarse, esta teoría engloba a la de la correspondencia empírica. En un sentido similar al de Lenin se expresa uno de los principales valedores de la epistemología pragmatista, William James. Para James

“los efectos de la verdad en la experiencia son los efectos derivados de una acción determinada por creencias verdaderas. ¿Y qué diferencia se experimenta en la práctica cuando se actúa desde creencias verdaderas y no desde creencias falsas? Evidentemente, que la acción normalmente tiene éxito y el agente obtiene lo que desea con ella” (Faerna 1996: 135).

La verdad de un juicio, por consiguiente, residiría en la capacidad de éste para satisfacer las deducciones prácticas que genera. Pero, llegados a este punto, podemos preguntarnos si todo lo anterior es a su vez satisfactorio para nosotros. A fin de cuentas, quizás sea el momento de recuperar la realidad, que en nuestra argumentación precedente ha quedado en cierto modo arrinconada (pero nunca olvidada). Aparentemente, tanto la teoría correspondentista, para los juicios empíricos, como el pragmatismo, en el caso de los juicios no empíricos, nos permiten explicar los procesos cognitivos relacionados con la realidad. Pero, como expusimos anteriormente, la realidad “es”, o, lo que es lo mismo, “es presente”. Por definición, no existe una “realidad pasada”. Con lo que no tenemos más remedio que plantearnos cómo insertar en los procesos cognitivos cualquier intento de conocer el pasado, o, dicho de otra forma, cómo explicar la Historia.

Como hemos señalado, intentar definir una “gnoseología del pasado” es un absurdo por definición. La imposible referencialidad de la Historia hacia la realidad nos conduce a dos soluciones aparentemente distintas:

- Abandonar cualquier intento de referenciar la Historia.
- Intentar una aproximación gnoseológica desde la realidad (presente).

La mayor amplitud de la primera opción implica que únicamente recurriríamos a ella en caso de que la segunda opción (más restringida) resultase infructuosa. Sin embargo, ¿cómo conocer el pasado a través de la realidad presente? La respuesta a esta pregunta, como vimos, es equivalente a construir un modelo cognitivo de base empírica. Pero la naturaleza presentánea de la realidad imposibilita el caracterizar partes de ésta

como remitentes al pasado. Queremos resaltar la importancia de lo que acabamos de afirmar, ya que nuestro planteamiento invalida el concepto de “fuente histórica” tomado como hecho inmanente: un trozo de papel o un edificio son precisamente eso, un trozo de papel o un edificio, no son “restos del pasado” (Domínguez Berenjano 1997)⁷¹. Si afirmamos esto último estamos haciendo un juicio de valor mediante su contextualización dentro de un esquema cognitivo preestablecido, los estamos convirtiendo en “hechos”⁷². De esta forma, al pretender verificar empíricamente un hecho histórico entramos en un círculo vicioso, pues la verificación siempre se hará por referencia a otros objetos igualmente contextualizados *ad hoc* como “fuentes”. Y, como vimos al exponer el modelo tarskiano, es imposible verificar un enunciado que se remite a sí mismo (o a la categoría en la que se incluye) como criterio de verificación.

Si la “fuente histórica” no es válida como forma de construir un modelo empírico de conocimiento histórico, ¿significa ello que debemos de abandonar todo intento de referenciar la Historia? Un ejemplo nos puede ayudar a responder esta cuestión. Si tomamos la afirmación “*La catedral de León se construyó en el siglo XIII*”, podemos justificadamente preguntarnos qué respalda este juicio. Por una parte, tenemos un objeto (la catedral de León) que podemos comprobar empíricamente cuando queramos (al menos mientras se mantenga en pie). Pero por otra parte tenemos un juicio de valor (la estimación cronológica). Si afirmamos que existen evidencias documentales de que efectivamente la catedral se construyó en el s. XIII, lo que decimos es que existe una serie de papeles que a su vez afirman algo a lo que damos crédito porque los contextualizamos como “fuentes históricas”. Por el contrario, es bastante probable que si dentro de algún tiempo apareciese otro papel afirmando que tal construcción se

⁷¹ Desde su postura ranciamente positivista, Escandell (1992: 141) no duda en afirmar que uno de los rasgos definidores del “hecho histórico” es “su carácter pretérito”. Lo que no explica es cómo el historiador viaja en el tiempo para hacerse con la espada del rey Arturo o asistir a la construcción de las pirámides. Probablemente, dentro de la “Historiografía cuántica” de este autor, tal función le sea encomendada a los taquiones, partículas subatómicas que según la física podrían soslayar el continuo espacio-temporal.

⁷² En palabras de Peter F. Strawson, “los hechos son lo que los enunciados (cuando son verdaderos) enuncian; no son aquello sobre lo que son los enunciados” (Strawson 1997 [1950]: 288). Nosotros incluso soslayaríamos la condición de verdad que él impone.

verificó en el s. III no se le otorgase el mismo valor. Se puede argumentar, por otra parte, que existen toda una serie de características arquitectónicas y artísticas que equiparan a dicha catedral con otras fechadas coetáneamente y englobables dentro de lo que se denomina “estilo gótico”. Desde un enfoque extremo, la mera referencia a objetos de su misma clase como verificadores invalidaría este argumento. Pero incluso sin llegar a esto, creemos que está suficientemente claro que en definitiva de lo que estamos hablando es de *convenciones*. Usamos toda una serie de convenciones (explícitas o implícitas) para otorgar norma de validez a los criterios de verificación que usamos sobre aquéllos hechos que pretenden validar contextualizaciones de objetos como “argumentos históricos”. La “verdad histórica”, pues, es una verdad consensuada. La validez del consenso, por tanto, es el último baluarte de la pretensión de veracidad del documento histórico.

La necesidad del consenso surge de la existencia de lo que Habermas denomina “argumentos”, por oposición a las “acciones”. Éstas corresponderían a aquellos enunciados cuya pretensión de verdad es implícita y empíricamente verificable⁷³. Aquéllos, por el contrario, razonarían pretensiones de validez (acciones) cuestionadas, y estarían sujetos a verificación. El problema reside en que, por lo general, los argumentos caen fuera de cualquier medio empírico de verificación, como hemos venido analizando, por lo que se hace necesario hallar una nueva vía de otorgarles algún tipo de validez. Esta nueva vía, como hemos visto es el consenso. Nos parece prácticamente innecesario demostrar que la propia idea de “verdad consensuada” desvirtúa cualquier pretensión de veracidad del argumento así sostenido, pero no deja de ser un ejercicio cuando menos esclarecedor. Podemos comenzar por una cita de Carl Hempel:

“El sistema de enunciados protocolares que llamamos verdadero, y al cual nos referimos en la vida cotidiana y en la ciencia, sólo puede caracterizarse por el hecho histórico de que es el sistema que ha sido efectivamente adoptado por la humanidad y por los científicos de nuestro ámbito cultural.

(...) ¿Cómo aprendemos a pronunciar enunciados protocolares ‘verdaderos’? Por condicionamiento, evidentemente. Del mismo modo

⁷³ Usamos los conceptos habermasianos fuera del ámbito lingüístico en que su autor los sitúa, aunque tal uso lo creemos perfectamente legítimo (cf. Habermas 1997 [1973]: 548).

que acostumbramos al niño a que escupa los huesos de las cerezas con la ayuda de nuestro buen ejemplo o echando mano a su boca, también lo condicionamos para que realice, en ciertas circunstancias, preferencias habladas o escritas concretas, como ‘Tengo hambre’ o ‘Esto es una pelota roja’.

Podemos decir, del mismo modo, que los científicos jóvenes son condicionados igualmente cuando se les enseña en sus clases universitarias a proferir, dadas ciertas circunstancias, expresiones como ‘La aguja señala el número 5 de la escala’, ‘Este vocablo pertenece al alemán antiguo’ o ‘Aquel documento histórico data del siglo XVII’” (Hempel 1997 [1935]: 490-491).

Nos parece que el carácter demoledor de la cita nos excusa de su extensión. Lo que Hempel trata de decirnos desde el núcleo mismo del positivismo científico “fuerte” no es sino que las convenciones de verdad sobre los procesos cognitivos no empíricos constituyen una más de las formas de socialización secundaria. Como ya señalamos, la aparición de la necesidad de legitimación individual se ve acompañada por la inserción del individuo en el complejo sistema de legitimaciones ideológicas de la estructura social. De ahí que sea en este momento cuando entran en funcionamiento los procesos que aseguran la interiorización de los esquemas de verdad del conjunto social, mediante todo el complejo de instituciones ideológicas que presentan al individuo los patrones argumentales a través de los que ha de verificar la validez interna de la información no empírica que se le presenta. En este sentido creemos que se expresa Habermas cuando afirma que “los predicados básicos de lenguajes de fundamentación acreditados expresan esquemas cognitivos. (...) esos esquemas tienen, por así decirlo, una validez apriórica” (Habermas 1997 [1973]: 581). Sin embargo, teniendo en cuenta lo que expusimos al hablar de la superestructura, no creemos en la operatividad del planteamiento habermasiano de la “situación ideal de habla”, que sería aquella en la que se establecerían idealmente las convenciones, bajo los parámetros de igualdad de habla, autodeterminación y libertad de acción de los hablantes. Obviamente, la práctica destruye cualquier situación ideal de los hablantes, que siempre se ven coartados en su expresión, y condicionados por los medios de socialización primarios y secundarios, con lo que, estrictamente hablando, toda convención sobre los procesos cognitivos es

impuesta al individuo (independientemente de que éste pueda cuestionarla)⁷⁴. Pero si el “consenso” es impuesto deja de ser consenso, y la verdad pierde cualquier resto de sí misma.

Si la Historia no puede sustentarse en una realidad empírica salvo por la fuerza de un consenso, en ese caso debemos renunciar a cualquier intento de referenciarla a “algo” exterior a ella. Pero, dado que la Historia en sí no es una realidad, sino un compuesto textual, ello nos conduce a la conclusión de que no puede existir una referencialidad extralingüística del hecho histórico. La Historia no se diferencia de una buena novela salvo por la intermediación de una serie de convenciones socioproductivas que afirman que tal diferencia existe. Somos educados en la creencia de que existen los hechos históricos, y se nos enseñan múltiples criterios autorreferentes que lo “demuestran”. Pero la autorreferencialidad anula la pretensión de veracidad. Al final, sólo queda el *dictum* social como norma de discernimiento, y ello nos lleva, por último, a tratar la cuestión de dónde queda el concepto de “objetividad” después de todo esto.

2.2.3. El problema de la objetividad.

A principios del presente siglo, Wittgenstein establecía en su *Tractatus logico-philosophicus*:

“(…) y para poder decir ‘p’ es verdadero (o falso), debo haber determinado en qué condiciones [yo] llamo verdadero a ‘p’ y con ello determino el sentido de la proposición” (Wittgenstein 1973 [1921]: proposición nº 4.063).

Casi podríamos decir que con la ingenuidad de su primera época, Wittgenstein soslaya un hecho que a nosotros nos parece evidente: el “yo” es inevitablemente “yo en el mundo”, por lo que las condiciones de verdad no pueden establecerse sino dentro de una situación socioproductiva determinada. “Un enunciado encuentra su horizonte de sentido en la situación interrogativa de la que procede”, señala Gadamer (1997 [1957]: 441), y ello no hace sino cuestionar aún más la frase de James de que “las ideas

⁷⁴ Retomaremos más adelante los problemas inherentes a la “situación ideal de habla” habermasiana.

verdaderas son las que podemos asimilar, validar, corroborar y verificar” (Faerna 1996: 140).

Como recapitulación de lo expuesto en nuestro viaje por la determinación de la verdad del autor y su obra, podemos comenzar retomando el conocido pasaje evangélico:

“Pilato le dijo:

- Pero, entonces, ¿eres tú rey?

Jesús le contestó:

- Tú lo estás diciendo, yo soy rey. Tengo por misión ser testigo de la verdad, para eso nací yo y vine al mundo. Todo el que está por la verdad me escucha.

Pilato le dijo:

- ¿Qué es eso de ‘verdad’?” (*Juan*, 18, 37-38).

De las infinitas exégesis a que se presta este pasaje, nosotros vemos en él la contraposición entre dos concepciones del mundo distintas. Frente a Jesús, que representa el anhelo humano de aferrarse a lo absoluto como forma de organizar el mundo, Pilato encarna en buena medida al superhombre nietzscheano, o al menos su precedente más inmediato: el individuo que, más allá de la mera negación de la verdad, elimina la misma dicotomía entre lo verdadero y lo falso como forma de superar una contradicción inexistente, creada como mera justificación de las estructuras de poder humanas. No se trata, pues, de que no exista la verdad (en sentido absoluto, y por consiguiente englobando las verdades particulares, caso de la histórica), sino de que el mismo concepto de “verdad” es inútil una vez que se le aplican sus propios criterios.

Lo que hemos intentado demostrar en las páginas anteriores, esto es, que no existe un criterio de demarcación entre el texto “de ficción” y el texto “no ficticio” (por ejemplo el historiográfico), se expresa con palpable crudeza en la siguiente definición, en la que, a efectos prácticos, “ficticio” y “literario” aparecen equiparados:

“Podemos considerar que el *texto literario*, en cuanto resultado articulado y coherentemente estructurado de la enunciación del lenguaje literario, detenta ciertas características, que sucintamente describimos de este modo: el *texto literario* configura un universo de naturaleza *ficcional*, con dimensión e índice de particularización muy variables; al mismo tiempo, evidencia una considerable *coherencia*, tanto desde el punto de vista semántico como desde el punto de vista

técnico-compositivo; el texto literario debe ser entendido también como entidad *pluriestratificada*, esto es, constituida por diversos niveles de expresión; por último, hay que considerar todavía que el texto literario comprende una dimensión virtualmente *intertextual*, en la medida en que es posible relacionarlo con otros textos que con él dialogan y en él se proyectan” (Reis 1995: 11).

Todas las características (ficcionalidad, coherencia, pluriestratificación e intertextualidad), enunciadas como delimitadoras de “lo literario” (=“lo ficticio”), se hallan igualmente presentes en cualquier otro tipo de texto, caso de la obra histórica. Si todavía se nos intentase objetar el carácter de pretensión ficcional de la obra “de ficción”, responderíamos con el argumento a la contra, esto es, que la pretensión de veracidad del texto histórico se basa en un elemento que, llegados a este punto, creemos casi innecesario especificar que no compartimos: la supuesta transitividad del texto histórico con respecto a la “realidad histórica”, y por consiguiente su carácter de “veraz”⁷⁵. Frente a la obra “de ficción”, pretendidamente intransitiva, lo único que diferencia en apariencia al texto histórico es su aparente ligazón (más o menos elaborada) con “lo que ocurrió”. El texto histórico, por tanto, sería un predicado respecto de los hechos históricos. Pero, como hemos visto, esta idea se sustenta en dos convenciones: por una parte, la pretendida objetividad del autor; por otra, la aceptación de la obra por una audiencia determinada.

Que la obra histórica se basa en un conocimiento mediatizado por los documentos es algo que, salvo opciones historiográficas excesivamente ingenuas, resulta prácticamente evidente. Ahora bien, la discusión comienza cuando, aceptado que los documentos no son objetivos, se intenta aplicar el mismo análisis a la propia producción historiográfica, llegando a la conclusión de que ésta, en sí misma, tampoco lo es. De este modo, todavía pueden encontrarse definiciones de la “Historia científica”

⁷⁵ De la misma forma, una tal definición de “lo literario” casa mal con una pretensión como la expresada por Anthony Burgess en su novela *Cualquier hierro viejo*. Narrando las peripecias de dos hermanos durante la Segunda Guerra Mundial, Burgess afirma “*Si esto fuera una novela y no el relato de un hecho histórico* [la cursiva es nuestra], habría sido agradable tener a Dan, el hermano de Reg, en el barco tras haber esperado por largo tiempo en las escaleras de Odessa” (Burgess 1993: 233). Sobre la asertividad, veracidad y demás rompecabezas lingüísticos que suscita esta frase dejamos entera libertad al lector.

como “un conocimiento verdadero de hechos verdaderos y un comentario capaz de explicarlos y de defender la verdad frente a otras interpretaciones que pueden errar” (Lozano 1987: 197). *Verdaderamente*, esta cita recoge todo el optimismo de la más rancia Modernidad. Un optimismo que, hundiendo sus raíces en la Antigüedad clásica⁷⁶, ha ido resurgiendo a lo largo de la historia de la reflexión sobre la posibilidad de conocer la realidad. Sin embargo, ha sido precisamente la crítica moderna la que, basándose en su creencia de la aplicabilidad universal de los criterios de la razón, ha terminado por aplicarlos al propio concepto de verdad, desembocando en la constatación de la inevitable carga de subjetividad que conlleva cualquier acto humano de conocimiento. Como señala Adam Schaff (1983 [1971]: 337), “no puede haber conocimiento sin sujeto cognoscente”, pero es precisamente esta conclusión la que abre el abismo de la falta de criterios de verdad, y en definitiva destruye cualquier concepto metafísico. El intento de resolver esta aporía ha constituido buena parte de los esfuerzos del pensamiento contemporáneo.

Un tópico característico de la Modernidad ha sido la posibilidad de superar el subjetivismo mediante el progreso de la ciencia. En palabras de Pirenne: “Cada autor esclarece un elemento, pone de relieve algunos rasgos, considera ciertos aspectos. Cuanto más numerosas son estas contribuciones, esos informes, más se libera la realidad infinita de sus velos. Todos esos informes con incompletos, imperfectos, pero contribuyen al progreso del conocimiento” (citado por Schaff 1983 [1971]: 343). La ingenuidad de esta concepción del progreso, de clara raigambre ilustrada, radica en la asunción del ideal del sufragio universal como forma de alcanzar la verdad. El teleologismo implícito a todo el planteamiento moderno, sin embargo, choca con la otra vertiente de la modernidad, la crítica, que revela al ángel de la Historia bajo el aspecto descrito por Walter Benjamin (1990 [1942]: 183), como empujado irrefrenablemente hacia un futuro al que da la espalda, mientras contempla horrorizado las ruinas que el progreso deja tras de sí. Las únicas soluciones posibles a la crítica de la verdad

⁷⁶ En esta línea puede interpretarse el pasaje isidoriano: “*Historias* son hechos que han sucedido; *argumentos*, sucesos que no han tenido lugar, pero pueden tenerlo; *fábulas*, en cambio, son aquellas cosas que ni han acontecido ni pueden acontecer, porque son contrarias a lo natural” (*Etimologías*, I, 44, según la versión de Oroz Reta y Marcos Casquero 1982: 361).

consisten en renegar de la crítica y aferrarse a la “cosa en sí” como garante de lo absoluto, o en buscar algún tipo de compromiso al borde del abismo, o en aceptar lisa y llanamente que sólo el hombre es dueño de su presente.

La afirmación de la verdad ontológica como algo inherente a las proposiciones que realizamos sobre la realidad remite, en última instancia, a la existencia de una realidad cognoscible. Este “realismo ingenuo” lo encontramos expresado en la afirmación de Lenin de que “existen cosas independientemente de nuestra conciencia, independientemente de nuestra sensación, fuera de nosotros” (Lenin 1975 [1909]: 77). Esto, evidentemente, remite al concepto kantiano de la “cosa en sí”, que bajo esta perspectiva aparece claramente diferenciada de la “cosa para nosotros”, siendo entendido esto último como el resultado del acto de conocimiento: “Los objetos de nuestras representaciones difieren de nuestras representaciones, la cosa en sí difiere de la cosa para nosotros, ya que ésta es una parte o aspecto de la primera (*ib.*: 90). Existiría, por tanto, una prioridad ontológica de la cosa en sí (realidad) con respecto a los resultados de su conocimiento. El problema surge cuando, como decíamos anteriormente, el mismo acto de conocimiento es impensable sin el sujeto cognoscente. Dada esta condición necesaria del acto, se sigue la conclusión lógica de que todo conocimiento se halla mediado por el sujeto, lo que por tanto destruye cualquier intento de ver el conocimiento como mero reflejo de la realidad. El sujeto no traduce la realidad a proposiciones, sino que interpreta la información (mediada a través de los sentidos) que le llega del mundo exterior. De hecho, como vimos, la aplicación estricta de las teorías de la correspondencia o del reflejo lleva a situaciones cuando menos incómodas. Es el caso de la denominada “falacia descriptiva”, basada en la afirmación lógica que mencionamos anteriormente (“toda proposición debe ser verdadera o falsa”, cf. Austin 1997 [1950]: 239). Desde este criterio, ¿cómo evaluar la veracidad de la frase “*Francia es hexagonal*”? Bajo un criterio geográfico laxo, es verdadera. Bajo un criterio geométrico, falsa. Bajo un criterio sociológico, irrelevante. Si algo puede sacarse de las críticas a las teorías correspondentistas de la verdad es que la veracidad es una propiedad contextual de los enunciados. Pero, en tal caso, ¿para qué necesitamos la “cosa en sí”?

Las incongruencias resultantes del mantenimiento de unos criterios estrictos de verdad y objetividad, unidas al pánico a dar rienda suelta al subjetivismo, han

propiciado la aparición de posiciones de consenso, que abogan por la existencia de distintos tipos de verdad. Así por ejemplo, Schaff habla de “verdades absolutas” y “verdades relativas”, aun reconociendo el absurdo de esta última denominación. La idea, en definitiva, consiste en dejar todavía un pequeño reducto al viejo concepto de verdad, como forma de asegurar que aún es posible un conocimiento objetivo. Pero el argumento, además de por el aire de “ultima trinchera” que posee, chirría por su misma incongruencia. Como ejemplos de “verdades absolutas”, se nos proponen enunciados del tipo “*dos por dos son cuatro*”, o “*Luis XVI fue ejecutado en 1793*”. Ahora bien, aquí nos encontramos ante dos enunciados de distinta categoría:

- Que “*dos por dos son cuatro*” significa que, cuandoquiera, dondequiera y comoquiera que sumemos dos veces dos cosas, tendremos al final cuatro cosas. Que esto ocurra con manzanas puede ser, pero la cosa cambia cuando sumamos, por ejemplo, dos protones con dos antiprotones. Y ni siquiera es necesario sumar cosas de distinta categoría: pensemos en el resultado de sumar dos veces “infinito doble”. Obviamente, todo esto son juegos de palabras. La objeción fundamental que se le puede hacer a esta proposición es que su veracidad descansa en que ella misma da los criterios: “dos por dos son cuatro” determina por sí misma los criterios sintácticos que han de cumplir los elementos englobados. Por consiguiente, no puede aspirar a la universalidad porque es un enunciado autorregulador.
- Respecto a la frase “*Luis XVI fue ejecutado en 1793*”, y dejando aparte las trivialidades lingüísticas (¿qué significa “1793”?), nos encontramos ante la afirmación de un supuesto hecho histórico, y, aun a riesgo de repetirnos, diremos: ¿cómo sabemos que es verdad siempre y cuando no demos por válido el resto del universo textual que nos confirma que efectivamente Luis XVI fue ejecutado en 1793? Pero tal validez sólo puede descansar en un acto de fe por nuestra parte: nunca podremos afirmar un hecho histórico, sólo podremos creer en él.

La objetividad del historiador posee dos vertientes: es una pretensión por su parte pero también ha de ser una creencia por parte de sus lectores. Posee, a su vez, una pretensión de referencia, que en último término es una referencia moral: la transitividad del texto histórico con respecto a la realidad se sobreentiende que se basa en la

pretensión del autor de “hacer buena Historia”. Ello lleva a argumentos paradójicos, como el de aceptar una subjetividad “buena”, inherente al propio proceso de conocimiento (y superable mediante el “progreso de la ciencia”) frente a una subjetividad “mala”, resultado de la intención consciente del historiador de deformar el conocimiento de la “cosa en sí”⁷⁷.

Si toda interpretación que hacemos de la realidad es contingente y se halla socioproductivamente condicionada de forma más o menos inconsciente, sólo nos queda reconocer que el propio concepto de realidad no es sino la justificación moral de que existe “algo sólido” que respalda nuestras afirmaciones. Pero es una justificación creada por nosotros mismos, como trinchera frente a la supuesta amenaza de la falta de cualquier referente extrahumano para la moralidad. El hombre no confía en sí mismo, y como consecuencia de ello necesita creer que existe una esencia de lo real ajena a su propio mundo fenoménico. En palabras de Nietzsche: “¡Qué puedo yo enunciar acerca de un ser cualquiera si no es puramente los predicados de su apariencia!” (Rodríguez González 1990: 138). Pero en la misma cita nietzscheana puede verse la dependencia lingüística con respecto a los conceptos tradicionales: si se puede enunciar la apariencia es porque hay una esencia. O lo que es lo mismo: si se niega la objetividad se da paso a la subjetividad. La consciencia de esta limitación lingüística es la que llevará a Nietzsche a intentar superar la dicotomía mediante la negación directa de la “cosa en sí”: “Conocer es determinar y ser determinado, condicionar y ser condicionado” (*ib.*: 141), pero aún podemos añadir que el conocimiento supone la articulación de una serie de interpretaciones dentro de un contexto determinado. Este proceso de contextualización es por definición interno, y no puede referirse a nada externo a él. La “cosa en sí”, la realidad, entendida como instancia inmanente e incausada, no puede por definición entrar en el universo causal de la interpretación. Como, desde un punto de

⁷⁷ El argumento, inicialmente desarrollado por Paul Ricoeur (1990 [1955]: 31-32), es retomado por Adam Schaff (1983 [1971]: 338). La ingenuidad del argumento en torno a la “ética” del historiador reaparece en la afirmación de Lozano (1987: 61) de que “la tarea de la ciencia histórica es seleccionar”, con lo que se acepta el sesgo *ab origine* del trabajo del historiador pero no se toma conciencia de que no existe algo como “la ciencia histórica”, aséptico e inmaculado, sino que la producción historiográfica es una producción humana, ni aséptica ni, mucho menos, inmaculada.

vista radicalmente hermenéutico, apunta Habermas, “tan sólo hay interpretaciones, pero ningún texto” (Habermas 1982 [1968]: 57), pese a que el propio Nietzsche fracasase en su intento final de alumbrar las propiedades que debería de poseer su “superhombre” más allá de la moral justificada por la “cosa en sí”⁷⁸. El proyecto nietzscheano se queda en la crítica del conocimiento, que en la conocida metáfora expuesta en *Así habló Zaratustra* (Nietzsche 1993 [1883-85]: 55-56), supone la obra del león, precedente del niño-superhombre que no reconoce la validez de los criterios anteriores de realidad/apariencia, verdad/mentira y objetivo/subjetivo. El león, el hombre que desenmascara la voluntad de poder bajo el mito de la “cosa en sí”, es “un Cristo redentor para los tiempos modernos, pero que también quiere redimir de toda necesidad de redención” (Hopenhaym 1997: 249).

Aun a riesgo de parecer sospechosamente lévi-straussianos, creemos que un intento como el nietzscheano de superar las dicotomías del pensamiento occidental se halla en origen condenado al fracaso, al igual que tantos otros proyectos “postmodernos” en un sentido parecido. La única forma de superar dichas dicotomías sería un vaciamiento de nuestras estructuras mentales, una negación radical de nuestra propia identidad, proceso que se nos antoja imposible, entre otras cosas porque su propia posibilidad es pensada a través de las mismas categorías lingüísticas y conceptuales llamadas a ser superadas. Ahora bien, si la negación de la esencia nos lleva al ocaso de las categorías tradicionales y nos es negado el acceso a un nuevo lenguaje,

⁷⁸ En más de un aspecto, la crítica del conocimiento que encontramos en el materialismo de Marx y Engels presenta similitudes con la crítica nietzscheana. Los pensadores materialistas, sin embargo, y debido a su fuerte herencia ilustrada, no se atrevieron a renunciar a la “cosa en sí”, como puede apreciarse en el siguiente pasaje de Lenin: “La dialéctica materialista de Marx y Engels comprende ciertamente el relativismo, pero no se reduce a él, es decir, reconoce la relatividad de todos nuestros conocimientos, no en el sentido de la negación de la verdad objetiva, sino en el sentido de la condicionalidad histórica de los límites de la aproximación de nuestros conocimientos a esta verdad” (Lenin 1975 [1909]: 104). La incoherencia del planteamiento, que no asume la conclusión lógica de la crítica del conocimiento, se basa en buena medida en el propio empeño del materialismo “científico” en propugnar la supremacía de su sistema frente a los demás, como nuevo mesianismo de la clase trabajadora

¿qué nos libera del relativismo absoluto, de la negación de la validez de cualquier norma? La respuesta no puede ser otra que nosotros mismos.

El individuo no puede ser objetivo, porque el sujeto no puede negarse a sí mismo. Pero mientras no seamos conscientes del condicionamiento socioproductivo de nuestro conocimiento seguiremos necesitando las categorías de “verdad”, “realidad” y “objetividad”. La contradicción inherente al mantenimiento de estas categorías en un contexto de consciencia parcial o total se resuelve mediante el recurso a los mecanismos represivos de la sociedad, que se encargan de mantener la prioridad de ciertas interpretaciones sobre otras. “Verdadero”, en definitiva, no resulta ser sino una etiqueta con la que distinguimos a ciertos enunciados que cumplen los criterios establecidos por el consenso intersubjetivo de una comunidad determinada. La intersubjetividad comunitaria configura concepciones del mundo que, como sistemas autónomos, generan enunciados internos que poseen una validez contextual. Los enunciados de un sistema han de enfrentarse a toda una gama de situaciones, determinadas en última instancia por la necesidad de la comunidad de mantener sus estructuras de poder y su control sobre el mundo. De esta forma se generan pautas de comportamiento que oscilan entre el puro pragmatismo (los cuchillos cortan, y si afirmo lo contrario probablemente induciré una acción de consecuencias dolorosas) y los mecanismos de control y producción ideológicos (este documento es válido como fuente histórica si cumple estas condiciones).

¿Miente la obra histórica? No, pues, independientemente de las pretensiones del autor, no existe una referencia que permita establecer la veracidad de lo que éste afirma. El único criterio de veracidad es el consenso intersubjetivo, esto es, la aceptación de la obra por unos lectores⁷⁹. Que dicha “verdad” comunitaria nos sepa a poco no es sino consecuencia de los resabios de nuestra dependencia de la “cosa en sí”. Y, aunque sepamos que una verdad consensuada no puede aspirar a ninguna validez universal, merece la pena que nos detengamos a examinar cómo se inserta una obra en un contexto sociocultural concreto. De ello nos ocuparemos en el siguiente apartado.

⁷⁹ No entramos, por el momento, en considerar si dicha aceptación es idealmente consensuada o coercitivamente impuesta.

2.3. *Intentio lectoris*: El lector como autor.

A lo largo de las páginas precedentes hemos intentado exponer argumentativamente que la producción “científica” no resiste la crítica antimetafísica, que la reduce a consenso intersubjetivo. De lo dicho hasta el momento no creemos que pueda desprenderse que depositamos esperanza alguna de validez ontológica en tal consenso. Pese a ello, la intersubjetividad es tomada cada vez más frecuentemente como norma de demarcación, no ya en cuanto a la verificabilidad del consenso emanado de ella como en cuanto criterio operativo, esto es, pragmático. Pero las convenciones, en tanto que artificios lingüísticos, no constituyen más que un “fetichismo grosero” (usando la expresión nietzscheana), que nos impide aceptar que no existe una “cosa en sí” justificadora de tales convenciones. El instinto de verdad es un “compromiso que la sociedad establece para existir: (...) [el] compromiso de mentir de acuerdo con una convención firme, mentir borreguilmente, de acuerdo con un estilo vinculante para todos” (Nietzsche 1980 [1873]: 10). Evidentemente, la intersubjetividad surge como la fundamentación básica de la comunicación humana, como una necesidad de acuerdo sobre los patrones básicos del comportamiento social⁸⁰. Pero si algo hemos intentado poner de relieve hasta el momento es que existe una diferencia ontológica que establece dos niveles distintos de sistemas enunciativos. Si por un lado tendríamos los que podrían denominarse “enunciados de supervivencia”, esto es, aquéllos sin los que la especie como tal se vería abocada a la desaparición, por otra parte hay que considerar toda una categoría de “enunciados ideogémicos”, cuyo valor no es inmediato. Los primeros son inmediatamente verificables (si rocío algo con gasolina y le prendo fuego comprobaré que la gasolina es inflamable), mientras que los segundos (entre los que se

⁸⁰ En palabras de Donald Davidson (1997: 201): “La comunicación lingüística, el instrumento indispensable del entendimiento personal de grano fino, descansa en las preferencias mutuamente entendidas, cuyos contenidos se fijan finalmente mediante los patrones y las causas de las oraciones consideradas verdaderas”.

incluirían los enunciados sobre “hechos históricos”) escapan a toda verificación posible, lo que los aboca al campo de la intersubjetividad⁸¹.

La intersubjetividad como práctica social no puede aspirar a norma axiomática, pero el pragmatismo, entendido como una racionalización de los enunciados a través de la aceptación del consenso intersubjetivo, amenaza con convertirse en el nuevo lugar común de aquellas posiciones teóricas intermedias entre la neometafísica (que recupera las categorías axiomáticas como único medio de proseguir en el avance de la “ciencia”) y los partidarios de aceptar más o menos consecuentemente la crítica postmoderna del conocimiento.

Los criterios de la práctica siempre han jugado un papel más o menos predominante en el debate filosófico, y es así como ya en el *corpus* platónico encontramos planteado el problema de la complementariedad necesaria entre teoría y práctica⁸², aunque probablemente le sea aplicable la crítica expresada por Marx (en la primera de sus *Tesis sobre Feuerbach*), en el sentido de que el concepto de “práctica” del idealismo se había desarrollado históricamente subordinado al propio concepto de “idea” (Marx 1970a [1845]: 9). Son precisamente las *Tesis sobre Feuerbach*, escritas por Marx en 1845, las que abren un nuevo período de renovado ímpetu pragmatista⁸³, cuyo corolario más inmediato sería la adaptación “revolucionaria” de los presupuestos

⁸¹ Independientemente de que sea precisamente a través de estos sistemas enunciativos como suelen alcanzarse los resultados intelectuales más importantes y fecundos (pero a la vez más alejados del ideal de verificabilidad, cf. Gadamer 1997 [1957]: 438).

⁸² Especialmente en algunos pasajes de *La República*, confirmando así la opinión de Whitehead de que “la filosofía europea no ha sido otra cosa que notas a pie de página puestas a los diálogos de Platón” (citado por Lledó 1996: 60).

⁸³ Tradicionalmente se señala la segunda tesis como el ejemplo más evidente del pragmatismo marxiano: “El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica, es un problema puramente escolástico” (Marx 1970 [1845]: 9-10). Sin embargo, lo cierto es que el pragmatismo atraviesa la mayor parte de las *Tesis*, con el celeberrimo colofón de la undécima: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (*ib.*: 12).

marxianos realizada por Lenin⁸⁴. Junto con el pragmatismo de corte materialista, es inevitable citar los intentos nietzscheanos por fundamentar un pragmatismo naturalista. Nietzsche, tras su crítica del principio de la verdad metafísica, encarnada por la “cosa en sí” kantiana, buscará la validación de los sistemas enunciativos humanos en una forma de vitalismo fuertemente influenciada por el darwinismo: “la cuestión es hasta qué punto un repertorio proposicional conserva, favorece y selecciona la vida” (Rodríguez González 1990: 166). El medio de evitar que el imperativo vital se convierta en nuevo “imperativo categórico” metafísico lo halla Nietzsche en su propio método crítico, que le lleva a negar que la práctica sea un criterio de verdad: lo recomendable para la supervivencia de la especie no tiene por qué casar con lo tradicionalmente tenido por “verdadero”. Nuevamente nos hallamos aquí con la limitación lingüística que nos impone hablar dicotómicamente (oposición verdadero/falso). Nietzsche intentará suprimir la dicotomía mediante la conjugación de ambos términos: “Verdad es la clase de error sin la cual una determinada especie de seres viviente no podría vivir” (citado por Rodríguez González 1990: 177).

Mientras que Marx conjuga teoría y práctica, asumiendo el riesgo (cristalizado en el “marxismo-leninismo”) de que la teoría termine por ser una mera máscara de la práctica, Nietzsche, al denunciar toda teoría como juego de poder, desvincula la práctica de la teoría, y postula la necesidad de asumir acciones necesarias para la comunidad pero no ancladas en ningún asidero metafísico. El pragmatismo desarrollado en el seno de la intelectualidad burguesa occidental durante el siglo XX terminaría por usar ambas posiciones, en una nueva demostración de la capacidad del liberal-capitalismo de absorber cualquier discurso. Un ejemplo paradigmático lo encontramos en la obra de Richard Rorty. Éste, en la línea de otros pragmatistas como Davidson, comparte la idea nietzscheana (darwiniana, en última instancia) de considerar las creencias como adaptaciones al entorno en vez de cómo representación de una “realidad” exterior e intangible. De la misma forma, apuesta por la “solidaridad” (entendida como construcción intersubjetiva de un sistema de creencias) frente a la “objetividad”

⁸⁴ No entramos en el debate de si dicha adaptación constituyó algo más que la asunción de una “falsa conciencia” por los golpistas bolcheviques.

(construcción de un sistema de creencias por referencia a una realidad no contingente)⁸⁵. Su rechazo a la existencia efectiva de una realidad metafísica le lleva a rechazar igualmente cualquier intento de fundamentar una epistemología (ya que no habría qué conocer): “Cuando los pragmatistas hacen la distinción entre conocimiento y opinión es simplemente la distinción entre temas en los que el consenso es relativamente fácil de obtener y temas en los que el consenso es relativamente difícil de obtener” (Rorty 1996: 41). Esta aceptación de las creencias como institución intersubjetiva le hace responder a las acusaciones (de raíz kantiana) que acusan al pragmatismo de “relativista” de un modo que recuerda bastante a la crítica marxiana o nietzscheana: “La invocación ritual de la “necesidad de evitar el relativismo” puede comprenderse mejor como expresión de la necesidad de mantener ciertos hábitos de la vida europea contemporánea” (*ib.*: 48). De donde se sigue una de sus propuestas más originales, consistente en la reivindicación del etnocentrismo como aceptación de nuestro condicionamiento social: creamos reglas de comportamiento práctico que permiten a nuestro *ethnos* manejar la realidad, y no debemos de temer el reconocimiento de este hecho⁸⁶. El problema surgiría cuando un *ethnos* determinado se toma demasiado en serio a sí mismo e intenta promover sus creencias particulares a la categoría de verdades eternas, con el consiguiente conflicto externo (al intentar imponer “su verdad”) e interno (al desarrollar mecanismos coercitivos para que los propios miembros de la comunidad se imbuyan de la “verdad

⁸⁵ Rorty se autodefine de numerosas formas, casi siempre en función de su oposición a otras opciones: “pragmatista” (por su anti-idealismo), “anti-realista” (por referencia a quienes sostienen la existencia de una realidad), “anti-representacionista” (frente a los partidarios de las teorías correspondentistas o representacionistas de la verdad) o “hegeliano” (en tanto que partidario de la crítica de Hegel al “agente moral” y al imperativo metafísico kantianos) son sólo algunos ejemplos. No duda tampoco en afirmar sus deudas intelectuales (por ejemplo al declararse abiertamente “davidsoniano”), así como su tendencia político-cultural (considerándose a sí mismo como un “liberal burgués postmoderno”).

⁸⁶ En este aspecto, Rorty se identifica con el pragmatismo de William James, otro de sus deudos intelectuales, quien afirma que “cualquier idea que nos ayude a tratar, práctica o intelectualmente, la realidad o sus conexiones, que no complique nuestro progreso con fracasos, que se adecue, de hecho, y adapte nuestra vida al marco de la realidad, estará de acuerdo suficientemente como para satisfacer la exigencia [de validez]” (James 1997 [1906]: 33).

objetiva” de lo que inicialmente no fueron sino creencias intersubjetivamente establecidas). Pero precisamente es el etnocentrismo rortyano el que termina por derivar en una forma de legitimación teórica de los postulados pragmatistas, por la sencilla razón de que Rorty, desde su asumida posición de “burgués liberal”, no duda en postular la bondad de los principios de la sociedad occidental “liberal y democrática”, pero aparentemente sin caer en la cuenta de que lo que él entiende por “cultura occidental” o “liberalismo postmoderno” no es precisamente sino un ideal que no tiene en cuenta los amplios sectores del *ethnos* occidental que se hallan penosamente excluidos de los principios de la *Constitución* de los Estados Unidos (su referente ideológico último). Rorty lo que hace es defender el sentimiento de grupo de la clase dominante de su “sociedad civil de tipo democrático burgués”, con lo que su crítica “marxiano-nietzscheana” del conocimiento y su apuesta por el pragmatismo quedan reducidas a la justificación de la práctica de dicha clase dominante, lo que explica que llegue a afirmar que “en mi opinión, carece de utilidad señalar las “contradicciones internas” de una práctica social, o “deconstruirla”, a menos que se pueda idear una práctica alternativa” (Rorty 1996: 34)⁸⁷.

Nuestro excursus en busca de la caracterización de la intersubjetividad como práctica social nos ha permitido observar que tal caracterización encubre una función legitimadora de prácticas sociales sectoriales. Es, con otras palabras, el viejo problema de la necesidad de legitimación de la ideología de la clase dominante, que intenta justificar su articulación ideológica como “enunciados de supervivencia”, generalizando la ontología de las construcciones intersubjetivas elementales a todo tipo de discurso. Aún puede argumentarse que los enunciados ideológicos, más allá de su supuesto valor práctico, poseen un carácter dialógico, lo cual supondría que las construcciones intersubjetivas surgen como resultado de algún tipo de “contrato social”. Pero, ya sea a través de su caracterización como agente de la práctica social o como

⁸⁷ Rorty desvela sus propias “contradicciones internas” cuando, pocas páginas después de negar que la aculturación de comunidades indígenas por su “liberalismo” haya sido un acto violento, no duda en afirmar que “nosotros los liberales occidentales hemos tenido el rifle Gatling, y el nativo no” (Rorty 1996: 295). Ingenuidad o ironía, lo cierto es que la misma ausencia de análisis encontramos cuando postula que el consenso intersubjetivo se realiza “en encuentros libres y abiertos” (*ib*: 287-88).

resultado de un proceso idealmente dialógico, la concepción de la intersubjetividad como una instancia comunicativa neutra aparece desmentida tanto por el análisis hermenéutico como por el análisis basado en las categorías del sistema socioproductivo:

- Desde el punto de vista de la Hermenéutica, hemos de remitirnos nuevamente a los postulados habermasianos, a los que ya hicimos referencia anteriormente. La “situación ideal de diálogo” aparece como el instrumento básico del análisis de Habermas. Dicha situación se caracterizaría por la igualdad de los comunicantes a todos los niveles, desde la competencia lingüística hasta la libertad de expresión, así como por la presuposición entre los participantes de estas condiciones, con lo que se parte (idealmente) de un consenso previo e implícitamente asumido. De esta forma, el propio hecho de la comunicación supondría, teóricamente, la aceptación de las “reglas del juego” comunicativo⁸⁸. Pero el propio Habermas es consciente de la falacia implícita en esta idealización, ya que “tanto la coacción de la naturaleza externa (que nos impone el trabajo) como la de la naturaleza interna (represiones sociales), repercuten latentemente en las reglas gramaticales por las que interpretamos el mundo” (Gabás 1980: 253). De ahí que se haga necesario el argumento habermasiano de la construcción de una teoría crítica que intente solventar las distorsiones comunicativas generadas por la inexistencia efectiva de la situación ideal de habla y el hecho de que, en la práctica, toda comunicación no es sino “pseudocomunicación”.
- Los criterios intersubjetivos, desde el punto de vista del análisis socioproductivo, surgen como consecuencia de la interacción dialéctica de las voluntades de poder de los distintos agentes sociales. El conflicto de intereses que condiciona las posibilidades de conocimiento (entendido no como el acceso a la “cosa en sí” sino como la producción intelectual) propicia la aparición de sistemas de enunciados ideológicos que se adecuan a la articulación de las diversas ideologías coyunturalmente dominantes. De ello se deduce que, en el caso concreto de la obra escrita, su

⁸⁸ En palabras de Habermas: “El consenso acerca de que han de realizarse tales condiciones está ya dado con el común deseo de introducirse en una argumentación” (citado por Innerarity 1985: 214).

forma de inserción en un contexto sociocultural concreto se verá condicionada por la recepción que dicho contexto haga del discurso (implícito o explícito) que dicha obra pretende legitimar. Por tanto, podemos decir que, en última instancia, las producciones ideológicas actúan como promotores de la intersubjetividad, bien en el sentido de fomento de un consenso previo, bien como búsqueda de uno nuevo. No debemos olvidar que una de las funciones principales de la intersubjetividad es la objetivación institucional de las actividades humanas: toda institución (social, económica o ideológica) encuentra su origen en la dialéctica de las relaciones sociales. Pero, paralelamente, las distorsiones del proceso comunicativo tienen como objetivo inmediato la reificación del proceso de objetivación, esto es, el intento de enmascarar dicho origen socioproductivo de las instituciones (Berger y Luckmann 1997 [1968]: 83 ss.)⁸⁹.

La caracterización de la producción ideológica como agente constitutivo de sentido en la dinámica del desarrollo social nos conduce a la cuestión de cómo se produce dicha construcción del sentido, en nuestro caso concreto en la instancia de la obra escrita. Es por tanto el momento de desarrollar con mayor profundidad el concepto, que ya hemos usado antes, de “estrategias textuales”. En diversos momentos de nuestra argumentación precedente hemos establecido cómo el texto es el resultado de la interacción de toda una gama de estrategias textuales, implementadas como medio de plasmación de la *intentio auctoris*. Asimismo señalábamos que el autor, en tanto que individuo socialmente condicionado, posibilita, de manera consciente o inconsciente, que segmentos del campo ideológico de la formación socioeconómica en la que se inserta sean incluidos en el repertorio argumental del texto. De esta forma, la obra construye un núcleo de sentido que vertebra el resto de sus elementos constituyentes⁹⁰. Dicho núcleo de sentido puede equipararse, a los efectos de nuestro análisis, al concepto

⁸⁹ La idea marxiana de reificación también la hallamos en la denuncia nietzscheana de la verdad como “suma de relaciones humanas” e “ilusiones de las que se ha olvidado que lo son” (Nietzsche 1980 [1873]: 9-10). En concreto, la crítica de Nietzsche se centra en el lenguaje, entendido como forma de socialización en torno a conceptos, que no serían sino “ficciones lingüísticas cuya raíz es el miedo a lo inexpresable” (Peretti della Rocca 1987: 73)

⁹⁰ Argumentaciones secundarias, rasgos estilísticos, personajes, etc.

de “isotopías”, desarrollado a partir de los estudios de semántica estructural de A. J. Greimas. Éste señaló desde un primer momento la iteratividad como una de las características fundamentales de la isotopía (Greimas 1987 [1966]: 80), lo que le permitió posteriormente una definición explícita de ésta como “un conjunto de categorías semánticas redundantes que permiten la lectura uniforme de una historia” (citado por Eco 1987a [1979]: 131). Rastier, por su parte, terminaría por ampliar el campo de uso de las isotopías a “toda iteración de una unidad lingüística” (Rastier 1976: 110), con lo que el término englobaba así casi cualquier tipo de recurrencia dentro del texto, más allá de las isotopías semémicas y clasemáticas originales⁹¹. Ello ha permitido el hecho de que, siguiendo la opinión expresada por Eco, “[isotopía] se ha convertido en un término-saco que abarca diversos fenómenos semióticos genéricamente definibles como *coherencia de un trayecto de lectura*, en los diferentes niveles textuales” (Eco 1987a [1979]: 132). A los efectos de nuestro análisis, pues, denominaremos “isotopía” a aquel conjunto de líneas semánticas que, dentro del contexto de una obra, permiten establecer una línea argumental definida. En este sentido, la isotopía no remitiría tanto al hecho de la recepción de la obra como a la articulación por el autor de las diversas estrategias textuales presentes en ella. Disentimos, por tanto, de la distinción que hace Eco entre *topic* e isotopía, así como de la dependencia con respecto al lector que establece para ambos. Para Eco, el *topic* “es una hipótesis que depende de la iniciativa del lector” y que respondería a la pregunta “¿de qué trata el texto?” (Eco 1987a [1979]: 131). Como paso siguiente al establecimiento del *topic*, el lector construiría un modelo de “coherencia interpretativa” (la isotopía) que, en base a su enciclopedia personal, le

⁹¹ Siguiendo las definiciones del propio Greimas, se entiende por semema aquélla unidad lingüística de grado superior al lexema que permite la manifestación del significado. Por su parte, dentro de la categoría de “clasemas” entrarían todas aquéllas unidades que constituyen “semas contextuales”, esto es, que se articulan en “una unidad del discurso superior al lexema (...) [que] funciona como un sistema de compatibilidades e incompatibilidades entre las figuras sémicas que acepta o no reunir” (Greimas 1987 [1966]: 79). A lo largo de nuestra argumentación nos centraremos preferentemente en las isotopías clasemáticas, como generadoras de “líneas significativas” dentro del texto.

permite interpretar más o menos adecuadamente el texto⁹². El problema de esta distinción metodológica reside en el excesivo papel que Eco atribuye al lector, como ya comentamos en apartados anteriores. Ello, que en un desarrollo lógico conllevaría al predominio de la *intentio lectoris*, esto es, a una apuesta por la semiosis ilimitada, es negado por Eco mediante el recurso a magnificar a su vez la *intentio operis* a través del reconocimiento de la existencia previa de estrategias argumentales que “guían” al lector. De esta forma, contradictoriamente con su apuesta por el lector, Eco reconoce que el *topic* “es un instrumento metatextual que el texto puede presuponer, o bien contener de modo explícito en forma de marcadores de *topic*, títulos, subtítulos, expresiones guía” (*ib.*). Es por ello que no vemos inconveniente en integrar la isotopía en el marco del propio texto, adscribiéndonos a la opinión de quienes ven en las estrategias textuales el patrón básico de interpretación lingüística.

Que el propio texto es el que establece el baremo para su interpretación es algo que no salta tan rápidamente a la vista como pudiera parecer, si bien esta postura ya la encontramos en la obra de Schleiermacher (Castañares 1994: 37), así como en el énfasis de Skinner en establecer la “esencia filológica” del texto. Sin embargo, ya vimos cómo el proyecto skinneriano chocaba con sus propias insuficiencias metodológicas, al restringirse al ámbito de lo lingüístico y renunciar a cualquier validación extratextual. Pese a todo, compartimos la idea, expresada por Gumbrecht (1987 [1975]: 151), de que es posible emplear “la construcción de sentido concebida por el correspondiente autor como trasfondo de la comprensión y de la comparación de construcciones de sentido en el texto por él producido”. Ahora bien, es precisamente la necesidad de reconstruir la *intentio auctoris*, la que nos obliga, siendo coherentes con nuestras críticas al modelo skinneriano, a recurrir a elementos extratextuales⁹³. Volviendo a una terminología popularizada por Umberto Eco, ello nos colocaría en el campo de los partidarios de “usar” los textos de alguna forma, frente a quienes únicamente se limitarían a su

⁹² “El reconocimiento del *topic* es un movimiento cooperativo (pragmático) que guía al lector hacia el reconocimiento de las isotopías como propiedades semánticas de un texto” (Eco 1987a [1979]: 144).

⁹³ Por “extratextuales” entenderemos “exteriores a nuestro texto-objeto”, no “atextuales”, ya que, aun a riesgo de pecar de cierto radicalismo, entendemos que la práctica totalidad de la producción humana puede ser entendida textualmente.

“interpretación”. De hecho, la interpretación textual remite a los cánones tradicionales de la hermenéutica, oportunamente criticada por Iser (1989 [1979]: 134) como tendente a la mistificación de la búsqueda del sentido oculto, algo que precisamente Eco se ha encargado de describir en sus aproximaciones a lo que él denomina la “semiosis hermética” (Eco 1992b: 49 ss.). Pese a ello, según Eco, únicamente aquellos estudios que se centran en el texto *qua* texto merecen el calificativo de “interpretaciones”, mientras que los que introducen pruebas extratextuales para extraer conclusiones no directamente derivables de la interpretación textual no serían sino “usos sobreinterpretativos”⁹⁴. Eco no rechaza el uso de los textos, pero de la lectura de sus escritos se deduce que lo considera como un peligroso paso hacia el pantanoso terreno de la semiosis ilimitada y la posibilidad de adjudicar cualquier interpretación a cualquier texto. El problema es que con su rechazo al empleo de fuentes extratextuales no hace sino colocarse del lado de quienes niegan cualquier autonomía al lector, no dudando en afirmar que “la noción de interpretación supone siempre una dialéctica entre la estrategia del autor y la respuesta del Lector Modelo” (Eco 1987 [1979]: 86), siendo definido éste, a su vez, como una “estrategia textual” (*ib.*: 89)⁹⁵. En un sentido similar al de Eco se pronuncia Jonathan Culler, quien sin embargo sí se muestra partidario de transgredir los límites de la *intentio operis*. Pese a ello, la opción de Culler no va más allá del planteamiento de preguntas no fomentadas por el texto: “muchas de las formas más interesantes de la crítica moderna no preguntan qué tiene en mente la obra, sino qué

⁹⁴ Eco ejemplifica su argumentación con la comparación entre un estudio de María Bonaparte sobre la obra de Edgar Allan Poe y otro de Jacques Derrida sobre *La carta robada*, del mismo autor (Eco 1987 [1979]: 255 ss.). Mientras que Derrida se centra en la elucidación de las estrategias textuales, Bonaparte introduce elementos extratextuales (cartas, apuntes biográficos) que, aunque le permiten llegar a conclusiones interesantes de por qué Poe escribió tales obras de tal modo, incurriría “en una desviación metodológica que desplaza su atención de la interpretación de los textos a su *utilización* desde un punto de vista clínico” (*ib.*: 257; el subrayado se encuentra en el original).

⁹⁵ En este punto, al menos, Eco se acerca bastante a la postura convergente defendida tanto por la estética clásica como por la estética materialista de Lukács. A decir de Jauss, ambas situarían “al sujeto receptor (...) en el papel pasivo de la contemplación pasiva, garantizando así (...) la autoridad de la obra frente a los ataques del receptor emancipado” (Jauss 1989a [1979]: 209).

olvida, no lo que dice, sino lo que da por sentado” (Culler 1995: 126). Sin embargo, no dejamos de preguntarnos cómo puede responderse a tales preguntas sin recurrir a elementos extratextuales.

Frente a las estrategias “interpretativas”, posiciones como la de Richard Rorty apuestan claramente por la existencia de una semiosis ilimitada, de la que el lector extrae los complejos isotópicos que le permiten validar su propia pre-comprensión del texto. Paradójicamente, esta idea ya la encontramos apuntada en la obra de Hans-Georg Gadamer, uno de los paladines de la hermenéutica contemporánea. Gadamer se basa en la “preestructura de la comprensión”, expuesta por Heidegger como base para su “teoría del prejuicio” (Montoro Romero 1981: 50 ss.). Según esta teoría, afrontamos la lectura de un texto (y, por extensión, cualquier proceso comunicativo) basándonos en un “horizonte de expectativas”⁹⁶. La evidente amenaza subjetivista implícita a esta pre-comprensión es salvada por Gadamer mediante el recurso a un “sentido común” dictado por la intersubjetividad históricamente condicionada. Rorty retoma este planteamiento de forma radical, lo que le lleva a asegurar que el texto no hace sino “proporcionarnos simplemente los estímulos que le permiten de modo fácil o difícil convencernos de lo que estábamos en un principio inclinados a decir acerca de él” (Rorty 1995: 112). Más aún, llega a negar la existencia de la *intentio operis* (mucho menos se aviene a reconocer siquiera la posibilidad de una *intentio auctoris*), desde el punto de vista de que cualquier significación que queramos otorgarle al texto viene dada no tanto por las estrategias textuales (cuya existencia ni siquiera es necesario plantearse) como por “el hecho de que alguien ha encontrado algo interesante que decir sobre un grupo de marcas o ruidos” (*ib.*: 105), que viene a ser su definición de “texto”⁹⁷. El error de Rorty consiste

⁹⁶ Usamos este término en el sentido que le otorga Jauss de “sistema de referencia (...), que para cada obra, en el momento histórico de su aparición, es el resultado de la comprensión previa de los géneros, de la forma y temática de obras anteriormente conocidas, y de la oposición entre lengua poética y práctica” (Jauss 1987 [1975]: 76). Aunque discrepamos en la diferencia entre horizonte de expectativas “literario” (“poético”) y “social” (“práctico”), creemos acertada la ligazón entre las expectativas del lector y su determinación sociohistórica.

⁹⁷ En el sentido que ya comentamos anteriormente, la postura de Rorty como “niño terrible” de la crítica contemporánea es perfectamente criticable, y, como oportunamente señala Culler

precisamente en la consideración del texto como un agrupamiento aleatorio de “marcas y ruidos”, pese a que aún mantenga cierto papel como “suministrador de estímulos”.

A nuestro juicio, tanto las posturas “textualistas” como los partidarios de la semiosis ilimitada optan por lo que podríamos denominar una “economía de esfuerzos”. Tanto unos como otros desatienden al autor como productor textual debido a las dificultades que, como vimos, plantea la articulación del individuo con su contexto socioproductivo, lo que dificulta considerablemente cualquier tipo de estudio de carácter sociológico sobre la producción textual. Por su parte, quienes, caso de Rorty, niegan incluso la posibilidad de que el texto organice la comprensión de sus isotopías, dejándolo todo al arbitrio del lector, reducen cualquier análisis de la producción textual a juegos de palabras, con lo cual intentan desarticular, de manera interesada, cualquier intento de crítica estructurado en torno a la comprensión de los textos como ideología. Pero, si queremos comprender los textos como “actos sociales”, no tenemos más remedio que acudir a medios extratextuales, independientemente de que, conjuntamente, analicemos “las convenciones y las estrategias mediante las cuales las obras literarias consiguen los efectos que consiguen” (Culler 1995: 126). Pues, en definitiva, la caracterización de las isotopías que gobiernan la obra escrita nos remiten insoslayablemente hacia la consideración de ésta como un artificio retórico que posibilita la comunicación social.

La Retórica, profundamente desprestigiada durante el s. XIX, ha experimentado un resurgimiento durante el último siglo, especialmente a raíz de la aparición en 1958 del *Tratado de la argumentación* de Perelman y Olbrechts-Tyteca. La “Neorretórica”, desarrollada a partir de entonces, se ha centrado fundamentalmente en el análisis de “las técnicas discursivas adecuadas para provocar o acrecentar la adhesión de los espíritus a

(1995: 129-131), es característica de toda una generación de críticos literarios estadounidenses que, tras alcanzar posiciones en el *establishment* académico basándose en la crítica radical de sus predecesores, se han dedicado posteriormente a afirmar que la crítica “carece de interés”, por lo que la interpretación se reduce a un mero ejercicio hedonista de fomento imaginativo. Algo similar ocurría, como vimos, con la Escuela de Cambridge, y en general puede achacarse a toda la intelectualidad “post-sesentaiochista”, cuyo viraje hacia el conservadurismo ha corrido parejo a su asentamiento en los feudos anteriormente objeto de sus iras.

las tesis que se presentan a su asentimiento” (citado por Mortara Garavelli 1991: 58). Este concepto de la Retórica como una teoría de la argumentación permitiría una ampliación de su campo de aplicación, lo que sería aplicado en la década de 1970 por el “Grupo μ ” o “Grupo de Lieja”, al sostener la indiferenciación de los hechos lingüísticos, rechazando así la división entre hechos “literarios” y “no literarios” (Mortara Garavelli 1991: 331). El encuentro de la Retórica contemporánea con la semántica de raíz greimasiana ha permitido, a su vez, la comprensión del proceso comunicativo como algo sujeto “a estrategias de persuasión y manipulación (...) donde, a partir de un contrato de lectura, se podrá describir una interacción, a veces polémica o adversativa, consistente en un hacer persuasivo del enunciador, al cual corresponderá un hacer interpretativo del enunciatario” (Usandizaga Leonart 1994: 132-133). De esta forma se recupera el proceso interpretativo como una faceta más del acto de la comunicación, en el que el eje fundamental sigue siendo la dialéctica emisor-receptor. Es pertinente, por tanto, diferenciar, siguiendo a Jauss, entre “recepción” y “efecto”: “Efecto es el elemento determinado por el texto, recepción el elemento determinado por el destinatario en la concepción o formación de la tradición” (Jauss 1989b [1979]: 240):

- a) *Estructura del efecto*. Como acertadamente señala Gumbrecht (1987 [1975]: 153), la estructura social, como instancia causal, determina los actos comunicativos en tanto que “marcos constituyentes de sentido”. El autor estructura el texto mediante la contextualización de sememas en uno o varios campos contextuales que configuran los haces isotópicos relevantes⁹⁸. Parte del éxito de la acción comunicativa residirá en la capacidad del autor para dotar al texto de macro-estructuras que permitan una lectura coherente⁹⁹. El texto, por consiguiente, se configura inicialmente como un universo cerrado,

⁹⁸ Eco (1987a [1979]: 37-38) comenta que, desde un punto de vista ideal, “el semema debe aparecer como un texto virtual, y el texto no es más que la expansión de un semema”.

⁹⁹ El término “macro-estructura” lo tomamos de Van Dijk (1993: 204), quien la define como “representación semántica de algún tipo, es decir, una proposición vinculada por la secuencia de proposiciones que subyacen al discurso (o parte de él)”. En este sentido, el término es equiparable al concepto de “tópico de discurso”, definido por el mismo autor (*ib.*: 203), así como al de “isotopía” tal y como lo venimos usando en nuestra argumentación, aunque, como veremos inmediatamente, de forma parcial.

en el que la semiosis es restringida semánticamente precisamente mediante la interacción de los clasemas, comprensibles por tanto como “marcas de lectura”¹⁰⁰. En palabras de Greimas, se produce una “clausura del texto”, por la cual “las denominaciones contenidas en el texto son determinadas por las definiciones presentes en él (...), de tal suerte que el texto constituye un microuniverso semántico cerrado sobre sí mismo” (Greimas 1987 [1966]: 142). Pero es precisamente a la clausura del texto a la que se enfrenta al hecho de la recepción, que en ningún caso es mera contemplación. La articulación del texto como estructura significativamente cerrada hace que, en la disposición de los haces isotópicos, el autor omita, niegue, desprecie elementos que de por sí propician lecturas alternativas. Se asegura así un grado de “indeterminación”, pero en el sentido de informaciones no deseadas por el autor que pueden hallarse implícitas en el propio texto o pueden extraerse mediante la confrontación de éste con elementos extratextuales. Es así como “la indeterminación funciona como conmutador en la medida en que activa las representaciones del lector para la correalización de la intencionalidad dispuesta en el texto” (Iser 1989 [1979]: 147), o, más aún diríamos nosotros, para la posibilidad de determinar las condiciones sociohistóricas de posibilidad de la producción ideológica expresada por el texto.

- b) *Estructura de la recepción*. Aunque la recepción es un hecho que, al igual que la enunciación, se halla determinado sociohistóricamente, existen una serie de elementos constituyentes que nos permiten, igualmente, tratarla como un proceso analítico. El concepto de la interpretación de Eco (1987a [1979]: 252), entendida como “la actualización semántica de lo que el texto, como estrategia, quiere decir con la cooperación de su Lector Modelo”, no anda excesivamente desencaminada, al resaltar la dialéctica texto-lector. Sin embargo, la cooperación no puede provenir de un lector modelo que se

¹⁰⁰ A este respecto son destacables las consideraciones del Grupo μ sobre las “marcas” o “señales de valor figurado”, como forma de control de los desvíos de información entre el emisor y el receptor de un mensaje, en línea con la teoría de la información, tan en boga durante las últimas décadas (Mortara Garavelli 1991: 333).

define como una estrategia argumental más, sino, necesariamente, de un lector empírico que es el que efectivamente “amplía algunas propiedades [semémicas] mientras que a otras las mantiene anestesiadas” (*ib.*: 123). La idea del lector modelo, equiparable al lector implícito de Jauss, no responde sino a las expectativas de respuesta que presupone el complejo isotópico de la obra. Que su estudio es necesario ya lo hemos señalado, pero ello no puede acompañarse de una renuncia al estudio del “lector diferenciado histórica, social y también biográficamente” (Jauss 1987 [1975]: 78). La recepción empírica englobaría tanto “las estructuras de comprensión previa” como “las proyecciones ideológicas de determinados estratos de lectores” (*ib.*: 79). Ello suscita dos puntualizaciones:

- La comprensión previa nos devuelve al prejuicio gadameriano, ya que, independientemente de que el texto se configure en base a una gama de isotopías semánticas relevantes, no es menos cierto que éstas son sometidas, durante el proceso de lectura, a un constante “test de contradicción, por confrontación con un saber preexistente, codificado en la experiencia colectiva (...) o en la experiencia individual” (Klinkenberg 1992: 100). Pero ello no significa ni más ni menos que decir que el lector interpreta el texto en función de su situación sociohistórica, que determina su competencia lingüística e interpretativa.
- Es precisamente el binomio precomprensión-interpretación el que determina a su vez la respuesta ideológica a la gama de isotopías presentada por el texto. En este momento podría parecer pertinente introducir una diferenciación entre lo que podríamos denominar “recepción coetánea” y “recepción diferida”, en función de que el acto interpretativo se realice o no sobre un texto contemporáneo al intérprete. Sin embargo, no creemos en la operatividad de tal división: los medios de aceptación o cuestionamiento de las estrategias textuales son siempre similares, e igualmente se caracterizan por estar históricamente condicionados. Es por ello que siempre será necesario conocer

previamente el condicionamiento histórico como forma de analizar qué discurso legitima la obra o qué consenso pretende fomentar¹⁰¹.

Por otra parte, el análisis de la recepción supone determinar en qué grado el lector recibe las macro-estructuras insertas en el texto, a las que anteriormente hacíamos referencia. De hecho, la formulación original de Van Dijk no especifica si la formación de las macro-estructuras se debe al autor o al lector, aunque parecería que más bien se inclina por esta última opción, a tenor de la caracterización que hace de ellas como necesidad “del tratamiento de información cognoscitiva” (Van Dijk 1993: 233). De esta forma, podríamos diferenciar entre isotopías (articuladas en el texto como función de la *intentio auctoris*) y macro-estructuras (formadas por la *intentio lectoris*). Estas últimas estarían determinadas por la respuesta cerebral a la afluencia de información¹⁰², aunque más allá de la mera fisiología de la memoria, pueden servirnos como instrumento para dar cuenta de otros elementos de la recepción. Así por ejemplo, es posible que un individuo o una comunidad establezcan un conjunto de macro-estructuras interpretativas parcial o totalmente independientes del campo isotópico dispuesto por el emisor, configurando lo que Eco (1993 [1974]: 178 ss.) denomina “significados aberrantes”, en un sentido no despectivo, sino indicador de la desviación entre el código original y la interpretación efectiva¹⁰³. En este caso, la aberrancia receptiva no tendría que ver tanto con distorsiones comunicativas inducidas por el campo ideológico subyacente al emisor cuanto por la contradicción entre éste y la sub-ideología dominante de la comunidad receptora (lo que Eco denomina “códigos culturales particulares”).

El análisis de la *intentio auctoris* como síntesis final del proceso comunicativo nos permite un acercamiento más complejo a la tesis, expuesta por Schleiermacher, según la cual “el texto forma parte del conjunto de una tradición” (citado por Castañares

¹⁰¹ Aunque, efectivamente, “una obra no plantea las mismas preguntas a receptores de épocas distintas” (Castañares 1994: 74), creemos que sí es cierto que siempre plantea las preguntas de la misma forma.

¹⁰² Según Van Dijk (1993: 234), su origen se hallaría en el hecho de que “gran cantidad de información detallada debe reducirse y organizarse de modo que se mantenga disponible para la recuperación en el recuerdo”.

¹⁰³ El argumento de Eco se centra en el caso de las emisiones televisivas contemporáneas, pero no vemos por qué no puede ampliarse el caso a otros dominios comunicativos.

1994: 50). Tanto en lo referente a su producción como en lo referente a su consumo, el texto se halla regido por las normas de la “tradición”, concepto definido por Gabás (1980: 251) como “medio en el cual se forma la identidad de grupos e individuos”. De esta forma, la tradición no sería sino el campo intersubjetivo donde se manifiesta, a nivel ideológico, la dialéctica del sistema socioproductivo, una dialéctica que, tal y como señala Habermas, se halla efectivamente mediada por la coacción como factor determinante¹⁰⁴. Cabe preguntarse si, dado que la tradición, al ser el medio básico de socialización, atañe a todo individuo, es posible objetivarla como forma de deconstruir las relaciones de coacción y sus argumentos legitimadores. En nuestra opinión tal “conciencia crítica” sí es posible, puesto que, como expusimos al tratar la relación entre el individuo y la sociedad, aquél no asume acríticamente los postulados intersubjetivos, sino que los asume o rechaza tras un proceso de selección. Que las capacidades críticas implícitas a dicho proceso sean o no desarrolladas es algo que se halla condicionado tanto por los determinantes sociohistóricos del individuo como por meros factores coyunturales.

La manifestación de la tradición en las producciones ideológicas propicia la tendencia a la reificación de los postulados que legitiman. A ello se une la construcción del pasado en función de una gama restringida de testimonios que cada generación selecciona de entre lo que llega hasta ella. De donde se sigue que siempre, al interpretar textos, correremos el riesgo de hacer una historia de la “recepción privilegiada” (Gumbrecht 1987 [1975]: 167)¹⁰⁵. No en vano se ha señalado que “todo lenguaje es el de una comunidad, ya se trate de una comunidad unida por vínculos biológicos o por la práctica de una disciplina o de una técnica común” (Perelman y Olbrechts-Tyteca 1989 [1958]: 771)¹⁰⁶, y como tal posee sus propios códigos, que a veces pueden ser

¹⁰⁴ En el mismo sentido se expresa López de la Vieja Torre (1994: 341), al afirmar que “todo discurso forma parte de una red intrincada, y no siempre transparente ni equitativa, de relaciones de dominación”.

¹⁰⁵ Lo cual nos remite a la idea, apuntada por Benjamin, de la Historia como “historia de los vencedores”, que hace que toda producción cultural sea el resultado de una selección intencionada que suprime todo aquello con lo que no acuerda (cf. especialmente la sexta y la séptima de las “Tesis de filosofía de la historia” en Benjamin 1990 [1942]: 180-181).

¹⁰⁶ Nosotros añadiríamos también los vínculos socioproductivos.

intraducibles para intérpretes posteriores o coetáneos pero ajenos al grupo. No es sino la uniformidad de los procesos de producción y legitimación lo que nos permite eludir el peligro de convertir la interpretación en una “etnografía de los demás” (Ferraris 1987: 67), postura ésta propiciada por los partidarios más radicales de la *intentio lectoris* (entre los que cabe destacar a los postestructuralistas de raíz derridiana), para quienes existiría una discontinuidad fundamental entre comunidades de hablantes separadas por el espacio o el tiempo, basada en la inexistencia de “vocabularios comunes de referencia”¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Postura no compartida por los contextualistas de la Escuela de Cambridge, que no llegan a postular una sucesión lineal y discontinua de paradigmas lingüísticos, sino que admiten que en un mismo período histórico conviven diversos constructos lingüísticos, aunque cada uno de ellos pueda producir su propia estrategia discursiva.

3. Orientaciones teórico-metodológicas.

Nuestra exposición, a lo largo de los dos capítulos anteriores, se ha centrado en torno a una serie de temas clave, que podemos resumir en:

- La definición del texto historiográfico como un producto ideológico.
- La crítica del concepto de “realidad histórica”, y asociado a ello el cuestionamiento del consenso sobre las fuentes historiográficas.
- El postulado del carácter retórico de los textos historiográficos.

De todo ello se pueden extraer una serie de ideas que consideraremos útiles en el proceso práctico de análisis de las obras historiográficas. Estas orientaciones podrían agruparse en tres categorías:

a) *Consideración del texto historiográfico*. La negación de la superioridad ontológica del texto historiográfico sobre cualquier otra manifestación textual surge como una especie de “petición de principio”, como rechazo de la tradición que sí ve tal texto como una entidad de especiales características¹⁰⁸. Dicho tajantemente: no existen textos historiográficos, sino que, por el contrario, toda la Historiografía se constituye textualmente. Por tanto, cuando usamos un texto como fuente, estamos conjugando dos polos complementarios:

- *Su textualidad*. Retomando en parte los postulados de Skinner y Eco, es la literalidad del texto la que nos puede permitir el disponer de un punto de partida. En palabras de José María Pozuelo, “la perspectiva ideológica, la espacio-temporal y la psicológica son solamente posibles en el plano fraseológico¹⁰⁹, que, lejos de actuar como un nivel analítico más, adquiere la posición de punto de encuentro de los diferentes planos” (Pozuelo Yvancos 1988: 121).
- *Su carácter histórico*. Como ya hemos explicado, dicho carácter es algo que nosotros le otorgamos *ad hoc* usando de métodos de validación

¹⁰⁸ En palabras de Teresa Imizcoz (1996: 922), “se parte de un pacto de lectura distinto ante un texto literario que ante un texto histórico”. Lo que nosotros no vemos es la necesidad de acatar tal “pacto”.

¹⁰⁹ Entendido como el plano articulador de las estructuras lingüísticas del texto.

circulares¹¹⁰. Nosotros no negamos que se puedan usar los textos como medio de construir “modelos de pasado”, antes bien, creemos que es el consenso intersubjetivo el único medio que quizás nos permita mantener un nivel aceptable de comunicación social. Lo que deseamos es que exista la consciencia de que cualquier uso que hagamos de los textos no dejará de ser precisamente un uso, por muy amplio que sea el consenso que lo respalde. Cualquier construcción textual derivada de un conjunto de datos iniciales no deja de ser una opinión personal y subjetiva: el que se consiga convencer a cierto número de congéneres de la bondad de tal opinión no la exime de su naturaleza originariamente individual. Pero, como ya hemos explicado sobradamente, el texto es también el resultado de toda una serie de condicionantes socioproductivos, que junto con la intencionalidad del autor conforman las “condiciones de producción” textuales.

- b) *Las estrategias del texto*. Como hemos dicho, la estructura socioeconómica en la que se da la producción aporta la gama de componentes ideológicos ante los que reacciona el autor. Es esta reacción la que determina el conjunto de estrategias textuales que estructuran el texto, y que constituyen lo que podemos denominar sus “condiciones de transmisión”. El éxito de un texto se cifra en su inclusión en un campo ideológico precedente, ya sea éste dominante o alternativo. Ello se logra a través de los recursos que ya hemos señalado, especialmente mediante la dispersión de isotopías o “núcleos significativos”. La definición de la/s isotopía/s dominante/s debe, por consiguiente, centrar una primera aproximación al texto. Si por lo general la

¹¹⁰ A este respecto no dejan de ser sintomáticas opiniones como la expresada por Fernando Cabo, quien, aunque reconoce que es el propio concepto de historia el que “en último término confiere a un suceso cualquiera la categoría de hecho o acontecimiento histórico”, no duda en apresurarse a añadir que “el recurso a las fuentes y la constrictión documental impone unos límites negativos a las posibilidades constructivas de la historiografía que la salvan del riesgo de la arbitrariedad más abusiva” (Cabo 1996: 99). La evidente incongruencia de ambas afirmaciones constituyen la mejor crítica contra quienes intentan salvar la “objetividad de la historia” a cualquier costa.

determinación del “tema” de un texto no es una tarea excesivamente complicada¹¹¹, nuestra labor puede complicarse cuando intentamos determinar isotopías secundarias. Pero, junto con lo que el texto afirma, es igualmente necesario determinar todo aquello que omite, y que conforma el nivel implícito de la producción textual. En todo este procedimiento es especialmente importante atender a los artificios retóricos usados por el autor, que pueden ser usados tanto para transmitirnos su intención como para ocultarnos aspectos concretos de la argumentación o de sus resultados. Obviamente, ello nos sitúa en el límite del análisis textual, y nos introduce en la contextualización de las condiciones de producción y transmisión de la obra.

- c) *El texto en su contexto*. Lo que el texto dice, pero también lo que calla, marcan su grado de concordancia o discordancia con el contexto sociohistórico que lo ha generado. El análisis de la producción textual, por tanto, ha de acompañarse inevitablemente de su contextualización mediante el recurso a elementos extratextuales¹¹². Un texto se produce en un momento histórico y una situación socioeconómica determinados, por lo que debemos de conocerlos para establecer los recursos de los que se sirve como medio de asegurar una recepción coetánea favorable. Por otra parte, es la contextualización la que nos debería de poder permitir la caracterización del texto como expresión de unos intereses concretos. A un nivel muy elemental, la pregunta “¿qué legitima?” puede ser un buen comienzo. Sin embargo, la reconstrucción del sistema de valores implícito a la producción textual es algo que dista mucho de ser un procedimiento automático, porque probablemente nunca podremos establecer la totalidad de los determinantes socioproductivos que interactúan en el establecimiento de un campo ideogémico, mucho menos en la confrontación de sistemas ideológicos

¹¹¹ Aunque, de hecho, tal determinación casi siempre termina por reducirse a una opinión personal y subjetiva (Klinkenberg 1992: 99).

¹¹² En el sentido que explicamos anteriormente.

dominantes y subordinados¹¹³. De hecho, tal aspiración, propia de la mentalidad “objetivista” clásica, choca frontalmente con el elemento de indeterminación por excelencia del análisis textual: el propio analista.

Es el ejercicio de la contextualización el que introduce la figura del analista. El análisis del texto se realiza desde unos presupuestos individuales y subjetivos, y probablemente la única conclusión que extraemos con seguridad de todo lo que llevamos escrito es que el marco de referencia individual desde el que analizamos un texto se construye tan *ad hoc* como el conjunto de elementos que el autor selecciona para dar cuerpo a su obra. El resultado del análisis dependerá del modelo de Historia que el analista acepte, que puede ser una construcción personal o puede provenir de otros, pero cuya aceptación es siempre un acto personal condicionado por todo el universo de determinantes socioeconómicos y biográficos del individuo. Podemos interpretar cualquier texto desde la perspectiva de la lucha de clases, de la voluntad de poder, de los *Upanishads* o de *El Señor de los Anillos*. Nuestro éxito radicará simplemente en que alguien se deje convencer por nuestra argumentación y decida conservar [y transmitir] nuestra parcela de textualidad.

¹¹³ Esta observación ya fue hecha por Eco a mediados de los setenta, cuando se preguntaba por la posibilidad de establecer el “sistema de valores y de reglas semióticas” resultante de la unión de los modelos propagados por la cultura de masas y la cultura “de clase” de los obreros fabriles (Eco 1993 [1974]: 189). Nuevamente aclaramos que estas reflexiones las creemos aplicables a cualquier situación de conflicto ideológico.

**B) Imagen historiográfica y transformación urbana en
Išbīlia – Sevilla (ss. XI-XIII).**

4. Poesía, cronística y ordenamiento: *Išbīlia* entre las Taifas y el Califato almohade (1009-1248).

Una primera aproximación a la historiografía islámica de Al-Andalus implica una necesaria elección entre hipótesis previas. Si repasamos algunas de las más recientes aportaciones sobre la historiografía de este período, salta inmediatamente a la vista el hecho de la existencia de dos actitudes contrapuestas entre los investigadores. Por una parte, tendríamos a aquéllos que apuestan por la necesidad de desarrollar una “epistemología propia” para interpretar las fuentes árabes¹¹⁴. Por el contrario, otros investigadores claman por obviar “las truculentas especulaciones que pasan por ‘teoría’” (Barceló 1994: 69)¹¹⁵. Lo cierto es que tras ambos posicionamientos encontramos una demanda similar, que no es otra que el reclamar una especificidad de los métodos de análisis de lo andalusí. Sin embargo, consideramos que independientemente de que las manifestaciones históricas de una estructura socioeconómica concreta sean obviamente diversas, no existe la necesidad de desarrollar cuerpos interpretativos específicos. Caer en esto sería una aceptación explícita del particularismo, cuando lo cierto, a nuestro juicio, es que lo que pueden cambiar en lo referente al análisis de formaciones socioeconómicas distintas son los temas de interés, y en consecuencia las aproximaciones metodológicas pertinentes, pero no la articulación interpretativa de los resultados derivados de tales enfoques metodológicos.

En última instancia, lo que subyace a la mencionada búsqueda de “epistemologías propias” no es sino una continuación moderna del enfoque tradicional que hace que, dentro de las compartimentaciones académicas, lo que uno estudia quiera

¹¹⁴ Esta postura la encontramos en la síntesis historiográfica publicada por María Jesús Viguera en el tomo 8.2 de la *Historia de España Menéndez Pidal* (Viguera Molins 1997a: 30). Lo curioso es que la necesidad de tal “apuesta epistemológica” se realiza en el contexto de una obra enciclopédica que, independientemente de la importante labor de actualización que supone, no deja de moverse en los cánones marcados por Lévi-Provençal en los años treinta.

¹¹⁵ Bien es verdad que Barceló se refiere concretamente al caso de la Arqueología andalusí, ciertamente influenciada por los desmanes derivados de la “fiebre teórica” que afecta a la Arqueología desde los años sesenta. Sin embargo, creemos que sus observaciones son extensibles a la generalidad del arabismo.

verse como específico y singular, y por tanto merecedor de un tratamiento diverso con respecto al resto de las parcelas del conocimiento.

Centrándonos en nuestro tema de estudio, creemos que un análisis de la producción historiográfica de época tardoislámica referente a la ciudad de *Iṣbīliya*/Sevilla ha de responder a una serie de interrogantes, entre los que destacaríamos los siguientes:

- Condiciones sociales de producción de la obra escrita.
- La transmisión social del conocimiento.
- La imagen de la ciudad en la producción historiográfica del momento.
- Funciones y significado de la producción historiográfica.

Como puede observarse, todos los puntos citados pueden ser perfectamente aplicables a cualquier época histórica. Será el enfoque concreto que apliquemos el que nos permita establecer los factores históricos que determinan el contexto temporal analizado.

Antes de continuar, nos gustaría hacer algunas acotaciones temporales. Anteriormente mencionamos la “época tardoislámica” como marco de este apartado de nuestro estudio. Evidentemente, este período puede extenderse de forma variable, oscilando perfectamente entre los ss. XI-XV en el territorio de la Península Ibérica. En este punto tenemos que diferenciar dos ámbitos:

- Por una parte tendríamos el momento hispano-maghebí (almoravid-almohade), que marca el intervalo temporal que centra nuestra investigación, y que de forma amplia situamos entre los ss. XI-XIII.
- Por otra parte tendríamos la cronología de la producción historiográfica islámica que trata sobre el período almoravid-almohade. La demarcación cronológica de este ámbito es más problemática, no tanto en su momento inicial (contemporáneo a la propia etapa almoravid-almohade, esto es, comenzando *ca.* mediados del s. XI) cuanto en su momento final. La historiografía tradicional sobre los historiadores islámicos suele tomar como hito definitivo de la cronística medieval islámica la obra de al-Maqqari, quien escribe su *Nafh al-Tib*, recopilación enciclopédica sobre Al-Andalus, a principios del s. XVII. Sin embargo, aunque a lo largo de este apartado podamos usar coyunturalmente obras posteriores, hemos optado por centrarnos en la producción historiográfica contemporánea al propio período

hispano-maghebí, aprovechando de tal forma el hecho, que ya no nos volveremos a encontrar, de la inserción de aquélla en el ambiente que es objeto de su análisis.

Con respecto a la época hispano-maghebí, la investigación histórico-arqueológica más reciente ha permitido poner de manifiesto que es en este momento cuando la ciudad de *Išbīlia*/Sevilla experimenta su principal período de monumentalización y conformación urbanística, estableciendo la forma urbana que, sin excesivos cambios, llega prácticamente hasta el s. XIX, y que de hecho se mantiene esencialmente en la actualidad. Entre fines del s. XI y principios del s. XIII, la ciudad irá siendo objeto sucesivo de una serie de transformaciones estructurales que, de manera muy escueta, ya que no es nuestro objeto de estudio en este momento, pueden resumirse como sigue (lámina 1):

a) Hasta el gobierno de los *mulūk* [reyes] ‘abbādíes (1023-1091) aún podemos decir que *Išbīlia* conserva la estructura urbana establecida durante los primeros siglos del período islámico¹¹⁶. Ésta se articula en torno a dos núcleos diferenciados, la *madīna* y el *qasr*:

a.1) El punto focal de la *madīna* reposaba en la mezquita aljama, edificada en 829-830 bajo la supervisión del *qādī* Umar Ibn ‘Adabbas (Valor 1993a: 301). Junto a dicha aljama, localizada en el emplazamiento actual de la Iglesia Colegial del Salvador, se establecería asimismo el principal centro comercial de la ciudad, el conocido como “zoco de los perfumistas” [*sūq al-‘attārīn*], punto principal de la venta de tejidos, especias y otros artículos de lujo. Junto a estos dos emplazamientos de carácter general, lo más probable es que el resto de la trama urbana se organizase en forma de barrios, entendidos estos como unidades

¹¹⁶ No deja de ser objeto de discusión la pervivencia o no del entramado urbano de la ciudad preislámica, un debate que aún se halla condicionado por la ausencia efectiva de investigaciones histórico-arqueológicas que permitan establecer, cuando menos, si la *Hispalis* romano-visigoda poseyó un trazado hipodámico. Lo cierto es que las diversas teorías desarrolladas hasta el presente (de las que citaremos tan sólo las más recientes, cf. Campos 1989, 1993; Rodríguez Temiño 1991) no pasan de construcciones fundamentalmente axiomáticas con escaso apoyo en los datos empíricos.

funcionales que, a menor escala, reproducían la estructura urbana. De esta forma, cada barrio poseería, aparte del entramado doméstico, toda una serie de servicios cotidianos, caso de la mezquita, el baño [*hammam*] o el mercado [*sūq*], espacios funcionales pero a la vez espacios de socialización básica.

- a.2) Un tema aún sujeto a discusión es la existencia o no de un amurallamiento primitivo en torno a la *madīna*. Sobre la existencia de una cerca de época romana aún nos movemos en el terreno de las hipótesis y las noticias historiográficas no contrastadas por la investigación arqueológica¹¹⁷. Es bastante probable que a mediados del s. IX se procediese a una reconstrucción o reforma general del recinto amurallado¹¹⁸, como señalan las fuentes árabes (Jiménez Martín 1981: 15), recinto que probablemente perduraría hasta el s. XII¹¹⁹.
- a.3) Por último tendríamos el *qasr* o *Dar al-Imara* [Casa del Gobierno], fortaleza militar del gobierno cordobés en Sevilla. Tradicionalmente se han señalado los años 913-914 como fecha de su construcción, a raíz de la intervención militar de ‘Abd al-Rahman III al-Nasir que supuso el fin de la taifa sevillana de los Banu Hayyay (Valencia 1986: 798), aunque lo cierto es que la fecha exacta permanece incierta, pudiendo asignársele perfectamente una cronología amplia que oscilaría entre 844 y 914 (Valor 1993b: 82). La construcción del *Dar al-Imara*, extramuros de la ciudad, refleja perfectamente la actitud del Estado Omeya cordobés entre los ss. IX-X, ejemplificada en otras ciudades como

¹¹⁷ Las investigaciones más “recientes” (Collantes 1977 [1956]), fechables a mediados del siglo XX, no dejan de hallarse necesitadas de una profunda revisión.

¹¹⁸ Como señala Rafael Valencia (1986: 142) no se puede mantener la traducción clásica del texto árabe de Ibn al-Qutiyya, según la cual el recinto amurallado habría sido “ampliado” tras la incursión normanda de 844.

¹¹⁹ Con sucesivas destrucciones y reconstrucciones parciales, como la acaecida a principios del s. X cuando, tras una revuelta de los sevillanos, el todavía emir ‘Abd al-Rahman III al-Nasir ordena la destrucción de la muralla, lo que se traduciría más bien en una demolición de sus puertas (Jiménez Martín 1981: 16).

Mérida. El establecimiento de estos auténticos fuertes respondería al intento de controlar las ciudades occidentales en unos momentos marcados por la *fitna* [guerra civil] entre los Omeyas, partidarios del establecimiento de un Estado islámico centralizado, y la coalición de *ashab* [señores] (descendientes de la aristocracia hispanogoda y linajes árabes) defensores de un incipiente feudalismo (Acién 1998). La *fitna* se saldaría con la victoria de la formación estatal Omeya, pero el Estado cordobés mantendría el control sobre las principales ciudades desde las fortalezas construidas durante la guerra. En el caso de *Išbīlia*, se da la situación de que, junto a este *qasr* exterior, aparentemente existiría otra “alcazaba del gobernador” en el interior de la *madīna*, construida supuestamente por el gobernador Umayya ben ‘Abd al-Gafir ca. 890, como consecuencia de la inestabilidad política en la ciudad al inicio de la rebelión hayyayí (Valencia 1986: 163-164).

- b) Esta estructura urbana prácticamente no se ve alterada bajo el gobierno taifa de los Banu ‘Abbād. Lo más destacable, en este momento, sería la extraordinaria, a decir de las fuentes, proliferación de palacios por todo el recinto urbano. Este aspecto será uno de nuestros temas de análisis posteriormente, por lo que no profundizamos en él, aunque merece la pena que retengamos la idea de que probablemente las múltiples referencias (la mayor parte de ellas poéticas) a “palacios” no sean sino exaltaciones elogiosas de un único complejo palaciego, articulado en torno al *Dar al-Imara* de los ss. IX-X.
- c) Es la intervención norteafricana la que propicia importantes cambios en la fisonomía de *Išbīlia*, centrados principalmente en dos aspectos:
 - c.1) La ampliación general del recinto amurallado. La fecha exacta aún permanece sujeta a debate, aunque parece cada vez más evidente que, tanto a través de las fuentes escritas como mediante el análisis arquitectónico (Jiménez Maqueda 1996), lo más acertado sería una

cronología almoravid (en torno al segundo cuarto del s. XII), con reformas puntuales en época almohade¹²⁰.

c.2) El notable incremento de la superficie urbana de *Iṣbīliya* permitiría, ya en época almohade, la implementación de un programa tendente a la consolidación de la ciudad como capital andalusí a partir de 1163, tras el fallido intento del califa ‘Abd al-Mu’min de trasladar la capitalidad efectiva a Córdoba. De esta forma se potenció una transformación estructural, mediante la construcción de las nuevas mezquita aljama y *qaisāriyya* y la ampliación del *qasr* pre-almohade. Ello conllevó una basculación del centro urbano, dentro de la idea de potenciar un nuevo eje político-religioso-comercial en el sector sureste de la ciudad. Sin embargo, el éxito de esta operación fue parcial, ya que aunque se logró establecer dicho eje, se mantuvo asimismo el antiguo foco centrado en torno a la mezquita de Ibn ‘Adabbas, dando por tanto origen a una estructura urbana bipolar, que sin excesivos cambios se mantuvo durante el resto del medievo sevillano.

Los diversos momentos de la historia tardoislámica de *Iṣbīliya* se van traduciendo en toda una serie de manifestaciones materiales, que a la vez se insertan dentro de programas más amplios. Ahora bien, podemos preguntarnos por las características y finalidades de estos programas. A nuestro juicio, el estudio de las transformaciones urbanísticas y su reflejo en la producción historiográfica nos lleva, casi inevitablemente, al análisis de los medios de manifestación y legitimación del poder. Como se puede deducir de lo que expusimos anteriormente, por “poder” no entendemos únicamente el poder “oficial”, en tanto que las manifestaciones de poder se extienden por todo el entramado social, en forma de gratificación/represión más o menos institucionalizadas. Pero es asimismo evidente que, en el nivel historiográfico en el que intentaremos desenvolvemos, son escasos los indicios de otro poder que no sea el “oficial”, y por

¹²⁰ Es totalmente gratuita la afirmación de Valor y Jiménez (1999: 39) sobre la “evidencia” de la cronología almohade de la ampliación del recinto amurallado, máxime cuando en su artículo se producen “olvidos” del tipo de la omisión de la cita de Ibn Qattan sobre la autoría almoravid de la cerca (Jiménez Maqueda 1995: 14).

tanto de otras manifestaciones de este poder que no sean las “políticas”, entendiendo este término en un sentido actual y amplio.

¿Cómo podemos caracterizar el poder en la sociedad islámica? Ante todo hay que tener en cuenta una serie de elementos. El primero de ellos ha de ser, necesariamente, nuestra propia concepción de “sociedad islámica”. Sorprendentemente, aún existen autores que se preguntan en qué consiste la “formación social islámica” (González Jiménez 1990: 115). Evidentemente no nos vamos a dedicar aquí a glosar la ingente producción bibliográfica que, al menos desde los años setenta del s. XX, se ha dedicado a establecer los principales rasgos de dicha formación, cuya ignorancia sólo puede entenderse desde posiciones netamente arcaizantes. Ahora bien, lo que sí debe tenerse en cuenta es que en ningún caso puede hablarse de “lo islámico” como algo atemporal. Como no nos cansaremos de repetir, la característica esencial de las formaciones socioeconómicas es su carácter histórico, y por tanto, si queremos establecer un modelo operativo de análisis, tendremos que concretar el marco cronológico en el que nos movemos, ya que el sistema socioproductivo islámico no será el mismo en el caso de la formación socioeconómica de época Omeya, durante los reinos de Taifas o en época norteafricana. Cualquier intento de soslayar la historicidad del mundo islámico no puede entenderse sino como una forma más de argumentar su “especificidad”, en línea con el particularismo que antes criticábamos.

Por otra parte, creemos que sí puede hacerse una caracterización teórica del poder como práctica social. No en vano se ha llegado a afirmar que “la característica más distintiva (...) del poder es su objetividad... o visibilidad” (Galbraith 1984: 35)¹²¹. Asimismo, otros autores han señalado la estrecha relación que existe entre el poder y el ceremonial, entendido éste como el conjunto de rituales que permiten la consolidación y

¹²¹ Galbraith distingue entre el poder “condigno” (represivo) y “compensatorio” (retributivo o gratificador), entendidos ambos como manifestaciones del poder asumidas conscientemente por quienes son objeto de ellas, mientras que una tercera manifestación sería el poder “condicionado”, esto es, aquél que “se ejerce modificando la creencia” (Galbraith 1984: 23), y que entraría dentro de lo que nosotros hemos denominado “medios de socialización”.

legitimación del poder (Cannadine 1992)¹²². Y, como veremos, la legitimación se convierte en uno de los elementos fundamentales de la manifestación del poder en las distintas formaciones sociales andalusíes que analizaremos. Este hecho singular se deriva de una contradicción básica: desde el punto de vista de nuestro análisis contemporáneo, identificamos el poder político con el poder del Estado. Sin embargo, el propio concepto de “Estado” es algo ajeno al pensamiento político del Islām medieval, donde “la noción fundamental es la de una comunidad única de Creyentes [*umma*] en la que la división en “Estados” particulares no puede ser sino una situación de hecho y no de derecho” (Guichard 1991: 275). De esta forma, la *umma* se somete a un único poder, el del Profeta o su sucesor [*jalifa*], lo que lleva a la formulación clásica de Ibn Hayyan, quien llega a hablar de una comunidad “sometida y no soberana, gobernada y no gobernante” (citado por Barceló 1991: 51). Evidentemente, tal aceptación del sometimiento por la *umma* se consigue, entre otros medios, mediante el reconocimiento de la legitimidad del poder político establecido como único y soberano, lo que imposibilita (o al menos dificulta) la aparición de poderes intermedios¹²³, a la par que conlleva el que “el poder no pueda ser otro que un poder de Estado y un poder delegado” (Guichard 1991: 280), entendiendo por éste último aquél con el que el Estado inviste a las magistraturas [*wilayat*] “necesarias para el funcionamiento armonioso de la vida social” (*ib.*), esto es, cadíes, almotacenes, *sāhib-s al-surta*, *sāhib-s al-madīna*, etc.

Atendiendo a todo lo dicho, en nuestro análisis de las escenificaciones y manifestaciones del poder institucional en la *Išbīliya* tardoislámica nos centraremos en la contraposición de dos momentos muy caracterizados a través de la historiografía del momento, como son el reinado de al-Mu’tamid (1060-1091) y la época almohade, que puede encuadrarse de forma amplia entre 1147 y 1226, aunque nosotros nos

¹²² En palabras de David McMullen (1992: 217), el ritual “canaliza las emociones para hacerlas social y moralmente constructivas”, permitiendo así el control de “comportamientos socialmente disruptivos”.

¹²³ Esto es, feudales, una posibilidad que, como apuntamos anteriormente, fue prácticamente erradicada a comienzos del Califato omeya de Córdoba. Esta situación no deja de tener su contrapartida económica, como señala Manuel Ación (1998: 291): “el Estado islámico se constituye en el único acaparador legal de la producción campesina impidiendo toda competencia”.

centraremos preferentemente en los califatos de Abu Ya'qūb Yusuf (1163-1184) y Abu Yusuf Ya'qūb al-Mansur (1184-1199). Pese a sus diferencias, hay que destacar el hecho de que en ambos momentos la historiografía nos ha transmitido una imagen de la ciudad como objeto de la escenificación del poder, pese a que dicha escenificación adoptase formas diversas. Pero junto a ello, existen otras manifestaciones historiográficas en las que la ciudad aparece como sujeto de la obra. Nos referimos a los tratados de *hisba*, que por sí mismos conforman un género específico dentro de la historiografía islámica, por lo que creemos que merecen un tratamiento independiente.

4.1. La ciudad objeto: *Al-qusūriyyāt wa al-ta'rīj al-siyāsa* [poesía arquitectónica e historia gubernamental].

4.1.1. *Al-qusūriyyāt*: El *sultān* ausente.

La proliferación de manifestaciones poéticas durante el período de los *Mulūk al-Tawā'if* suele ser objeto de análisis descriptivos más que de explicaciones específicas. Así por ejemplo, podemos citar las palabras de Emilio García Gómez, para quien “los poetas cruzan toda España visitando las cortes, donde hay a su servicio aposentadores, alojamientos, gratificaciones, protocolos de audiencia, escalafones y cátedras: un *impromptu* puede valer un visirato” (García Gómez 1971 [1940]: 32). De la misma forma, Rachel Arié describe a al-Mu'tamid como “mecenas ilustrado”, a la par que señala que “los poemas compuestos durante los días dichosos de su reinado dejan traslucir cierto gusto por los placeres en sus diversos aspectos” (Arié 1994 [1984]: 391), por contraposición a los poemas escritos durante el exilio en Agmat tras su derrocamiento por los almoravides: “Sacado de su fastuosa vida (...), al-Mu'tamid llegó al colmo de la desesperación” (*Ib.*). Lo cierto es que tal punto de vista no avanza demasiado con respecto a lo ya expresado en el s. XIII por 'Abd al-Wahid al-Marrākuṣī en su *Kitab al-Mu'yib*, cuando señala que “[al-Mu'tamid] no tomaba por visir sino al que era literato poeta y de buenas dotes” (Huici 1955: 86). Sin embargo, surge la duda de si tal “predilección” respondía a algo más que a un mero “ambiente literario”, adjetivación que no ve en los reinos de Taifa sino una “etapa romántica” de la historia andalusí.

Nuestra tesis, en este apartado, será que el reino ‘abbādī de Sevilla puede caracterizarse como una formación socioeconómica de carácter sultánico, pero en la que las necesidades de legitimación favorecieron desde un primer momento la institución de un *sultān* aislado de la comunidad y volcado en la consolidación de su imagen gubernamental a través de toda una escenificación interna de los rituales cortesanos. La imagen de un “*sultān* distante”, guerrero y poeta, permitió inicialmente la estabilidad del sistema, aunque la creciente divergencia entre la imagen oficial y la percepción social de una Taifa sometida al poder cristiano terminaría por socavar la red de apoyos que habían permitido el acceso al poder de los Banu ‘Abbād, dando pie a la búsqueda de una nueva fuente de legitimidad, encontrada en el naciente poder maghrebí de los almorávides.

4.1.1.1. Afianzamiento y estructuración de la estructura taifal de gobierno.

A principios del s. XI, la formación socioeconómica andalusí presentaba unos caracteres estructurales heredados en buena medida de la época Omeya, que a lo largo del siglo irían experimentando diversas transformaciones en función de la coyuntura política. Un primer factor a tener en cuenta es el predominio absoluto de la población islámica sobre las comunidades mozárabe y judía. Más aún, desde época Omeya puede hablarse de una tendencia a la desarticulación de estas comunidades, cuyos individuos más poderosos tenderán a asimilarse a la elite de la sociedad islámica¹²⁴. Ésta última constituía la *hāssa* [elite], compuesta por la familia real y los grandes funcionarios de la corte, a los que se añadían los *a’yān* [notables], promovidos socialmente por su poder económico o su actividad intelectual. Por debajo de esta elite se situaba el grueso de la población islámica, la *‘amma* [masa], que si jurídicamente se diferenciaba de los niveles inferiores de las comunidades judía y mozárabe, en la práctica se asimilaba plenamente a ellos.

Otro tema que tradicionalmente ha suscitado interés es el grado de islamización de la sociedad andalusí durante este período. Frente a la postura de Bosch Vilá (1980a:

¹²⁴ Caso de los nobles mozárabes, muchos de los cuales “presumían de dominar la lengua árabe tan bien o mejor que muchos musulmanes, y seguían las costumbres y modas de la nobleza árabe” (Cruz 1991: 85).

17), que defiende una islamización progresiva que no culminaría hasta el siglo XIII, creemos más probable un proceso islamizador marcado por dos momentos muy concretos: la instauración del Califato omeya de Córdoba, que al destruir a los *ashab* permitió el triunfo de la concepción sociopolítica islámica, y la época almohade, a través del segregacionismo religioso que promovió. Desde esta perspectiva, el siglo XI supondría un momento de continuidad con respecto al califato, en el sentido de que los reinos de Taifa tendieron a la potenciación de los elementos islámicos de legitimidad de aquél. Sin embargo, a esta tendencia se contraponía la propia debilidad externa de las Taifas, que propició la necesidad para el *sultān* de procurarse el apoyo no sólo de la *hāssa* islámica, sino también de las elites judía y mozárabe¹²⁵.

Asociado a la cuestión de la islamización suele suscitarse el problema de la supuesta dialéctica entre “arabización” y “berberización”, esto es, el peso relativo de los componentes árabe y beréber en el conjunto de la sociedad andalusí. Ha llegado a hablarse de “un antagonismo basal” entre árabes y beréberes, remontable incluso al siglo VIII, pero que encontraría su principal momento de expresión a partir del siglo XI, merced a un proceso de “integración socio-cultural” en las taifas “árabes” que daría origen a un “sentimiento de *andalusidad*”, entendida como “rechazo del mundo beréber norteafricano” (Bosch Vilá 1980b: 74). Esta oposición árabo-beréber encontraría su expresión literaria en las obras de *su’ubiyya* [identidad], que paradójicamente no aparecen hasta el siglo XII, y cuyos ejemplos más conocidos son la *Risāla* de al-Šaqundi y los *Mafajir al-Barbar* [elogios de los beréberes], obra anónima ya del siglo XIV. Si la primera sería el máximo exponente de la *su’ubiyya* andalusí, los segundos, surgidos bajo el patrocinio de los benimerines del norte de África, reflejarían la búsqueda, por parte de los beréberes, de su propia identidad cultural (Shatzmiller 1988)¹²⁶. Sin embargo, contra esta interpretación se alza la opinión de aquéllos para

¹²⁵ Como puede observarse, por ejemplo, en la Granada zirí a través de la “privanza” del judío Ibn Nagrela, cuyo poder se basaba en “la circunstancia de que poseían muchas tierras y de que tenían el monopolio de la cobranza de los impuestos” (Lévi-Provençal y García Gómez 1980: 107).

¹²⁶ El inicio de la historiografía beréber habría que buscarlo en las obras históricas sobre los beréberes realizadas en al-Andalus principalmente a partir del s. X, en relación con la intervención Omeya en el Maghreb. La progresión de esta rama historiográfica es ascendente

quienes “la sociedad andalusí (...) era étnicamente heterogénea, pero se hallaba socialmente integrada” (Benaboud 1981: 45). A nuestro juicio, el problema reside en identificar aquéllos sectores de la sociedad en los que tal conflicto pudo darse. No vamos a intentar resolver aquí las motivaciones estructurales de las obras de *su’ubiyya*, pero sí cabe señalar que aún no existe una explicación satisfactoria sobre su aparición¹²⁷. Como señalan Benaboud y Tahiri (1990: 486), existieron sectores de la sociedad en los que tal rechazo de lo beréber no se dio, caso de los ulemas. Podemos igualmente sospechar que esta integración (a un nivel sociológico) fue lo más frecuente en el grueso de la *‘amma*, cuyos miembros, de ascendencia árabe, beréber o muladí, vivían igualmente integrados en la estructura sultánica de gobierno¹²⁸.

En el conjunto de la sociedad andalusí del siglo XI, el poder se halla diseminado entre las Taifas. Sin embargo, en cada Taifa, el poder se concentra en la figura del emir. Miquel Barceló (1991) habla de la tendencia, dentro del Califato omeya cordobés, a una creciente “evanescencia” del Califa, motivada por una progresiva ritualización del

durante los ss. XI y XII, generando una interacción entre las escuelas andalusí y maghrebí que a partir del s. XIII (debido a las conquistas castellanas) se inclina a favor de esta última. En última instancia, la conciencia diferencial entre andalusíes y beréberes maghrebíes (no los beréberes andalusíes de la primera conquista) se basaría más en el aspecto lingüístico que en el étnico, siempre teniendo en cuenta que la formación islámica, al menos hasta el s. XI, es intrínsecamente segmentaria.

¹²⁷ Incluso es posible que la *su’ubiyya* andalusí se viese favorecida por sectores de la élite social marginados coyunturalmente por los gobernantes almorávides o almohades: no en vano la *Risāla fi-l-qada wa-l-hisba* del sevillano Ibn ‘Abdūn aboga por el reparto de las magistraturas urbanas entre almorávides y andalusíes (García Gómez y Lévi-Provençal 1992 [1948]: nos. 9 y 20).

¹²⁸ A este respecto, cabe igualmente cuestionar la tradicional división entre taifas “árabes” y “beréberes”, máxime cuando es precisamente en el siglo XI cuando puede comenzar a hablarse de una tendencia a la “desaparición de la conciencia tribal entre los descendientes de los árabes en al-Andalus” (Benaboud y Tahiri 1009: 486). Observación refrendada por el zirí ‘Abd Allah cuando comenta “que los habitantes de Elvira estaban sumamente desunidos, y que les ofrecían el poder [a los beréberes Sinhaya] sin tener ellos grupos étnicos o familiares de quienes fuese de temer coalición hostil” (Lévi-Provençal y García Gómez 1980: 85).

aparato cortesano, que tiende a desligarse de la sociedad que lo sustenta. Sin embargo, creemos que tal hecho, relacionable con procesos similares constatados en los califatos Fatīmí y ‘Abbāsí, y también en Bizancio, no deja de ser una forma más de afianzar la propia figura del Califa como centro del poder. Es evidente que la “evanescencia” afectaba únicamente a lo que podríamos denominar el “círculo interior” del *sultān* califal: el aparato gubernamental del Califato se hallaba más que presente en la organización socioeconómica andalusí. Con los *Mulūk al-Tawā’if* sucederá algo parecido. No es una idea nueva la del continuo énfasis de las Taifas en emular las pasadas glorias califales, compensando su falta de poder efectivo con una hipertrofia de los signos y emblemas del poder. De esta forma, no debe de sorprendernos que la “evanescencia” califal se viese incluso acentuada en las cortes taifas. Sin embargo, en este caso se había perdido una de las funciones originales: la *umma* fragmentada de las Taifas no dejaba de ser consciente del carácter ilusorio no tanto del poder sultánico, como ha señalado M’hammad Benaboud (1994: 45), sino de la legitimidad supuestamente derivada de este poder establecido de hecho, pero no de derecho. Pero lo que nos interesa ahora es el hecho de que, despojado del carácter de legitimación hacia la *umma*, el aislamiento del *sultān* únicamente podía responder a estrategias de consolidación del poder a un nivel interno del propio sistema de gobierno. Como señala Averil Cameron (1992: 130) para el caso de Bizancio, “los propios rituales eran un signo visual de la jerarquía de las magistraturas (...)”, en lo que no era sino un reflejo de “la relación entre los emperadores y la clase gobernante” (*ib.*: 131).

Centrándonos en la *Išbīlia* taifa, el primer elemento que suscita nuestro interés es la propia conformación de la clase gobernante. La estructura gubernativa omeya descansaba en la presencia de un *wālī* [gobernador] al frente de la administración local. No obstante, desconocemos en gran medida el funcionamiento exacto de ésta. La paulatina desintegración del Estado omeya en las primeras décadas del s. XI permitió, paralelamente, la toma pública del poder por la oligarquía económica sevillana¹²⁹. Entre 1009 y 1023, este “gobierno provisional” se fue adaptando a los sucesivos detentadores del poder califal, cuyos *wālī*-s continuaron dirigiendo los asuntos de gobierno en la

¹²⁹ No dudamos en usar este apelativo, especialmente teniendo en cuenta que las propias fuentes destacan que el poder de estas familias derivaba de su control de los medios de producción (Bosch 1984: 359).

ciudad. No obstante, la expulsión de los hammudíes en 1023 supone que, al igual que Córdoba, Sevilla opte por una especie de autogobierno. Es en este contexto en el que se va afianzando la familia de los Banu ‘Abbād. Prácticamente todos los datos que poseemos sobre ellos nos inducen a pensar que constituyen un ejemplo perfecto de *homines novi* en el entramado social de la Sevilla del primer tercio del s. XI. El primer miembro notable de la familia, Isma’il ibn ‘Abbād, procedía del servicio militar de los últimos Omeyas, habiendo sido designado cadí de Sevilla por Al-Mansur. Ello nos introduce directamente en el modelo de poder que seguirán sus sucesores. El cadiazgo posibilitaba el control de todas aquellas actividades que, en alguna medida, afectasen a los musulmanes. Igualmente, suponía el control del *bayt al-mal* [tesoro de las fundaciones pías], esto es, las propiedades y rentas derivadas instituidas como *awkaḥ* o *ahbās* [bienes hábices o de manos muertas]. La función de estas fundaciones como sostenedoras de mezquitas, hospitales, *madrāsas*, etc., hacía del *bayt al-mal* un elemento económico de primer orden en la dinámica de la sociedad islámica. De esta forma, la posición del cadí era, habitualmente, una posición preeminente en el gobierno de la ciudad, reforzada todavía más por el aval del consejo de alfaquíes que colaboraba con él en la toma de decisiones¹³⁰. Ahora bien, la propia naturaleza del cadiazgo establece claramente la legitimación del poder emanado de esta institución. Como señala Ibn ‘Abdūn en su tratado de *Hisba*, la preeminencia del cadí es de carácter moral, por lo que el respeto hacia su figura ha de ser unánimemente aceptado. La dignidad del cadí ha de residir en su aislamiento del trato cotidiano, ya que con el socavamiento de tal dignidad “decaería su prestigio, se discutirían sus decisiones, se rechazarían sus órdenes y su situación se convertiría en presa de la agitación de los envidiosos” (García Gómez y Lévi-Provençal 1992 [1948]: n.º. 7). No dudamos que el primer ‘abbādí fue especialmente consciente de esta necesidad de legitimación, especialmente en un momento en que, con el hundimiento de los Omeyas primero, y los ‘Amiríes posteriormente, la legalidad de su posición descansaba más que nunca en el reconocimiento de la *umma* sevillana, y más específicamente de la oligarquía gobernante.

¹³⁰ La presencia de alfaquíes en el consejo del cadí viene señalada por Ibn ‘Abdūn (García Gómez y Lévi-Provençal 1992 [1948]: n.º. 8).

La posición obtenida por Isma'il fue consolidada por su hijo y sucesor en el cadiazgo Abu-l-Qasim Muhammad ibn Isma'il ibn 'Abbād (1023-1041). Pese a que a la muerte de Isma'il los Banu 'Abbād poseían una fuerte posición económica entre las familias sevillanas¹³¹, esto no fue suficiente para propiciar el acceso directo al cargo por parte de Muhammad, quien tuvo todavía que depender del nombramiento por el efímero califa Al-Qasim ibn Hammud. Señala M'hammad Benaboud que la legitimación inicial de la posición de Muhammad ibn 'Abbād descansó en “un principio tácito de aceptación general por parte de los sevillanos” (Benaboud 1992: 10), pero la imagen que nos transmiten las fuentes es bastante más restrictiva¹³². En todo caso, el consenso habría descansado en una “Asamblea de Notables” [*masyaja*], que probablemente agrupaba a los cabezas de las principales familias de la *hāssa*. Ahora bien, las propias fuentes no dejan de ofrecer matizaciones contradictorias. Ibn al-Jatib señala que, tras la transmisión del cadiazgo a Muhammad, Isma'il se limitó a “conducir los asuntos locales y a velar por las decisiones de la *masyaja*”¹³³. De ello parece deducirse que la posición del ex-cadí ya estaba consolidada como una especie de “principado”. Sin embargo, tras la muerte de éste, el gobierno se reparte entre su hijo y sucesor y varios miembros de la *masyaja*. De las fuentes se deduce incluso la constitución de una especie de “trunvirato”, formado por el propio Muhammad junto con Abú Bakr Muhammad ibn al-Hasan al-Zubaydi y Muhammad ibn Marin al-Alhani (Huici 1955: 76)¹³⁴. Por lo general se interpreta este hecho como una maniobra de Muhammad a fin de ganarse el apoyo de las elites locales, pero a nuestro juicio lo más probable es que este hecho haya

¹³¹ Ibn 'Idārī señala que la familia de los Banū 'Abbād “poseía un tercio de Sevilla en propiedades y rentas” (Maíllo 1993: 166), algo probablemente exagerado, al menos para este momento.

¹³² Al menos así se deduce del pasaje del *Kitāb a'mal al-a'lam* de Ibn al-Jatib que nos relata el proceso de sucesión de Isma'il por Muhammad (citamos por la traducción de Viguera 1994a: 108).

¹³³ La transmisión del cadiazgo se habría producido como consecuencia de una enfermedad de Isma'il, cf. Viguera (*op. cit.*).

¹³⁴ Pese a la presencia de otros miembros de la *hāssa*, la efectividad de este trunvirato se plasmaría incluso en el sellado conjunto de los documentos oficiales, cf. Huici (*op. cit.*).

que entenderlo dentro de la debilidad estructural que en este momento poseería aún la incipiente estructura taifal.

Con Muhammad, que podemos considerar perfectamente como primer *malik* [rey] *de facto* ‘abbādí, la práctica de gobierno de los dirigentes de la taifa sevillana cobra plena carta de naturaleza. Básicamente, Muhammad no hizo sino consolidar el ejemplo de su padre, de tal forma que, paulatinamente, la legalidad de su cargo fue dependiendo cada vez menos del nombramiento por un poder exterior. Este proceso descansó en una serie de hitos sucesivos:

- El mantenimiento del cargo de cadí y la no adopción (al menos entre 1023 y 1035) de ningún otro título de gobierno.
- La coalición (en un primer momento) con las familias tradicionales sevillanas¹³⁵, lo que supuso la institucionalización del gobierno oligárquico.
- La ficción califal, mediante el singular episodio del “falso Hišām II”. El supuesto “reconocimiento” y asilo del desaparecido califa Omeya por parte de Muhammad le permitió dotar nuevamente a su posición de una legitimidad relativamente consistente. La maniobra permitió al cadí sevillano el investirse de los títulos de *hāyib* [chambelán] y *dū-l-wizaratayn* [doble visir], equiparándose de esta forma a al-Mansur ibn Abi Amir¹³⁶. Lo tardío de esta maniobra (el “reconocimiento” tiene lugar en 1035) responde probablemente a la conjunción de dos factores, la inestabilidad de la coalición con las familias sevillanas y la necesidad de afianzar la posición de Sevilla frente a las demás taifas (en 1034 se había producido la derrota frente a Ibn al-Aftás de Badajoz).

Lo contraproducente de la situación de equilibrio mantenida por Muhammad, en un contexto de inestabilidad política y territorial, llevará a su hijo y sucesor, Abu ‘Umar ‘Abbād ibn Muhammad ibn ‘Abbād (1042-1069), a una solución drástica: el exterminio

¹³⁵ Incluso reaparecen ahora familias otrora poderosas, caso de los Banu Hayyay, integradas en la estructura triunviral de 1023.

¹³⁶ La titulación amirí reforzaría, a los ojos de los contemporáneos, la pretendida continuidad con el Estado omeya. El propio título de *hāyib* [traducible por “el que vela u oculta”, e incluso por “guardián del velo”] convertía a su poseedor en guardián último del acceso al Califa, algo especialmente efectivo dado el fraude urdido por Muhammad.

de los principales representantes de la *hāssa* incluidos hasta entonces en el gobierno de la taifa (Benaboud 1992: 20)¹³⁷. Aunque las fuentes no nos hablan de las repercusiones directas de este acto (exceptuando la obvia de asentar fuertemente el gobierno del ‘abbādī), éstas tuvieron que manifestarse en dos ámbitos fundamentales:

- Podemos preguntarnos las consecuencias de la represión sobre la propia *hāssa*. La falta de reacción conocida parece indicar que sus filas fueron prácticamente diezmadas, imposibilitando cualquier tipo de respuesta. Sin embargo, es posible otra interpretación, según la cual lo ocurrido habría sido la forma de erradicar de la incipiente burocracia taifal los restos de la *masyaja* oligárquica. No estamos diciendo con ello que las intenciones de ‘Abbād fuesen en modo alguno revolucionarias, sino que los inicios de su “reinado” pueden considerarse como un momento transicional dentro de la conformación definitiva del Estado taifa. Frente a la *masyaja*, o lo que es lo mismo, los representantes de la oligarquía clánica tradicional, va apareciendo una nueva institución, el *maylis*, o Consejo de Corte, compuesto por los miembros de la nueva burocracia cortesana: “dignatarios, parientes del soberano, ministros, jefes militares, cadíes, ‘*ulamā*’, etc.” (Clément 1997: 143). Lógicamente, la tendencia monárquica de las Taifas no haría sino potenciar el aparato cortesano frente a los restos del “contrapoder civil” (*ib.*: 142), integrando en aquél a los sectores oligárquicos capaces de aceptar la nueva situación como medio de salvaguardar sus intereses.
- Bastante más enigmática que la reacción de la *hāssa* es la forma en que la ‘*amma* aceptó la nueva situación. Porque de lo que no hay duda es de que la institucionalización definitiva de la monarquía hereditaria fue aceptada por la masa de la población sin mayores problemas¹³⁸. No en vano se ha señalado que la ‘*amma* “no participaba como grupo mayoritario en el proceso político

¹³⁷ Algo influido probablemente por el rasgo coyuntural de la personalidad paranoica de ‘Abbād.

¹³⁸ Al-Marrākušī es el único que señala que ‘Abbād “temió que el pueblo se levantara contra él” (Huici 1955: 77), pero confundiendo a ‘Abbād con su padre, pues dice que la solución del ‘abbādī fue el reconocimiento del “falso Hixem”, que, como vimos, fue una maniobra de Muhammad.

de toma de decisiones o en la ejecución de decisiones políticas” (Benaboud 1981: 17)¹³⁹. Evidentemente, ello no excluye la existencia de tensiones sociales, pero lo cierto es que las exigencias políticas de la *‘amma* no iban mucho más allá del propio mantenimiento del sistema social islámico, independientemente de la forma política específica que éste adoptase.

Lo que parece claro en cualquier caso es el hecho de que el poder de ‘Abbād descansó no tanto en acciones legitimadoras a nivel político o ideológico¹⁴⁰ como en su abierta condición de caudillo de un ejército personal heredado de su padre y fortalecido por él. Es en base a esta condición que ‘Abbād tomó títulos honoríficos: *Fajr al-Dawla*, *Al-Mu’tadid bi-Allāh*. De los indicios que nos apuntan las fuentes y las diversas interpretaciones históricas posteriores, parece claro que con ‘Abbād al-Mu’tadid se implanta el modelo definitivo del estado ‘abbādí, basado en los siguientes rasgos:

- *Un sistema político-fiscal estructuralmente ligado al extinto sistema califal.* Obviamente, es necesario hacer ciertas matizaciones a este respecto. Dentro del nivel político-administrativo, ya hemos comentado la creciente preponderancia del Consejo de Corte, en el que se pueden englobar las magistraturas principales (*wazir* [visir], *kātib* [secretario], *sāhib al-surta*, *wālī* [gobernador], etc.). Éstas experimentaron un considerable incremento bajo el nuevo régimen, constituyendo un auténtico aparato burocrático¹⁴¹. Paralelamente, las *wilayat* que podríamos denominar “menores” mantuvieron su funcionamiento dentro de la estructura urbana (caso de los cadíes). Pasando al aspecto fiscal, sin embargo, somos conscientes de que nuestra afirmación puede suscitar ciertos reparos. Miquel Barceló no duda en afirmar que “se tiene (...) documentación suficiente y clara para afirmar que la fiscalidad califal desapareció con el califato” (Barceló 1985: 62). Su tesis

¹³⁹ Otra cosa es que aceptemos que ello se debía a la herencia del “sistema feudal del período visigodo” (*ib.*: 21), especialmente teniendo en cuenta su erradicación a comienzos del Califato omeya (Acién 1998).

¹⁴⁰ Aunque la ficción califal se mantuvo hasta 1056, y de hecho ‘Abbād sucedió a su padre en calidad de *hāyib*.

¹⁴¹ Cf. la larga lista de funcionarios del *sultān* ‘abbādí (probablemente incompleta) que proporciona Ibn Bassam en su obra biográfica (Benaboud 1992: 46).

se basa en la ruptura, bajo los *Mulūk al-Tawā'if*, de la imposición “canónica” ejercida por el Califato cordobés¹⁴². Esto es algo aparentemente corroborado por las fuentes contemporáneas, caso de Ibn Hazm: frente al tributo califal en función de la producción, el sistema taifal habría impuesto un tributo individual (capitación), y, lo que aparece como más censurable a los ojos de los críticos, se habrían generalizado las alcábalas, impuestos especiales sobre bienes y servicios concretos (*ib.*: 67). El problema de la imposición “ilegal” es uno de los más recurrentes a la hora de explicar la crisis de las Taifas. Pero hay que tener en cuenta los condicionamientos que subyacen a las fuentes que nos han transmitido esta visión tan negativa. Independientemente de las alcábalas, parece claro que las alquerías continuaron siendo las unidades fiscales del sistema impositivo taifa¹⁴³. Y con respecto a todo el conjunto de impuestos irregulares, se explican, al igual que el sobredimensionamiento de la burocracia, dentro del proceso general de hipertrofia estatal que caracterizó a la mayor parte de las Taifas¹⁴⁴, donde una burocracia en alza necesitaba de recursos económicos que la sustentasen.

- *El uso del ejército como garantía última de legitimación.* Siguiendo la reforma militar introducida por al-Mansur, los gobernantes taifas formaron contingentes militares integrados casi exclusivamente por esclavos y *hašam* [mercenarios]. Dentro del proceso de “absolutización” del poder que se experimenta durante el período Taifa, es lógica la consolidación de estos

¹⁴² Para este autor, la *yibaya* [ingresos fiscales] del Califato descansaría en un sistema basado en la tributación de las *qura* [alquerías], entendidas como “sujetos fiscales”. Éstas tributarían de forma diversa en función de sus habitantes: los musulmanes pagarían el *zakat* [diezmo sobre la producción] y el *nadd* [tributo para el ejército], en tanto que los *dimmi*-es [no musulmanes] tributarían censitariamente (en función de sus propiedades, no de su producción).

¹⁴³ Al menos en un primer momento. Lo cual no impide que se diesen situaciones específicas, como la acaecida en Valencia, donde el aumento de la presión fiscal conllevó un proceso de concentración de la propiedad que cambió totalmente el sistema (Barceló 1986: 68).

¹⁴⁴ Ello sin contar con la carga añadida del tributo taifa a los reinos cristianos, factor nada desdeñable en el conjunto de las crecientes necesidades fiscales andaluses en este momento.

ejércitos desligados de vínculos tribales o clánicos con el entorno social¹⁴⁵, y convertidos, de esta forma, en sostén coercitivo del *malik*¹⁴⁶. Con respecto al ejército ‘abbādī, sabemos que comienza a formarse desde los primeros momentos de la Taifa sevillana: Muhammad forma un primer contingente de al menos quinientos jinetes, entre mercenarios y esclavos¹⁴⁷. No sabemos mucho más sobre la posterior composición y volumen de esta tropa, pero los indicios parecen apuntar a que el ejército sevillano tuvo un carácter ambivalente: suficiente como para enfrentarse a las Taifas vecinas y propiciar la expansión sevillana pero insuficiente para combatir las incursiones cristianas que se suceden casi ininterrumpidamente hasta la batalla de Zallāqa. Esto último es explicable dado el carácter de las razias cristianas, concentradas en el saqueo y empleando una táctica basada en los

¹⁴⁵ Es precisamente la mencionada reforma de al-Mansur la que posibilitó la sustitución del *qawn* [organización clánico-militar] por los *hašam* y esclavos (cf. Guichard 1998 [1976]: 336). En este hecho se conjugaron, a nuestro juicio, dos elementos fundamentales: la “destribalización” de la sociedad andalusí y la necesidad de ejércitos “personales” que permitiesen el ejercicio de un poder crecientemente centralizado.

¹⁴⁶ En palabras de ‘Abd Allāh de Granada, “mis soldados son mis dos alas” (Lévi-Provençal y García Gómez 1980: 220).

¹⁴⁷ Sobre la composición exacta del ejército de la taifa sevillana no existen datos concluyentes. Si asumimos la continuidad de las reformas de al-Mansur, no deja de ser curiosa la referencia de al-Marrākušī al empleo por parte de uno de los hijos de Muhammad del “ejército del *ḡund* [agrupación de *qawn*-s heredera de los contingentes de sirios llegados en el s. VIII] de Sevilla” para tomar varios castillos del entorno de la ciudad (Huici 1955: 76). Esta terminología (supuesto que sea acertada) nos remitiría a algún tipo de supervivencia del ejército tribal islámico, como de hecho parece confirmarse en otro pasaje del mismo autor, cuando comenta que, con ocasión de la batalla de Zallāqa (1086), “se alistó la gente para la guerra santa de todas partes (...) y se completó el número de musulmanes entre voluntarios y pagados hasta cerca de veinte mil” (Huici 1955: 104). En cualquier caso, desconocemos si esta aparente recuperación parcial del ejército andalusí no mercenario se realizó bajo la forma de unidades tribales o como alistamientos individuales. Lévi-Provençal y García Gómez (1980: 98) sostienen que también en la Granada zirí se “renovó el viejo sistema de los *ḡund*-s”.

ataques rápidos y la evitación de los enfrentamientos directos. Pero, junto al aspecto puramente militar, el ejército también se incluía dentro de las manifestaciones del poder sultánico¹⁴⁸. La dependencia directa de los contingentes con respecto al *malik* otorgaba especial importancia a la ceremonia de la *bay'a* [acatamiento], mediante la cual las tropas asumían su papel de defensoras de la legalidad vigente¹⁴⁹. Junto con el acatamiento, otro aspecto importante del aparato militar lo constituirían las paradas y revistas militares. Este aspecto, desarrollado tanto en el ceremonial Omeya¹⁵⁰ como en el almoravid y almohade, fue asumido por las Taifas, y de hecho lo encontramos reflejado en la campaña de al-Mu'tamid contra Granada (ca. 1075): con motivo de las obras en el castillo de Belillos, el monarca sevillano “vino en persona para vigilar cómo iban los trabajos y, durante todo el tiempo que estuvo allí, hizo continuos desfiles militares por las cercanías de Granada, con la esperanza de que los habitantes de la ciudad se sublevarían a su favor” (Lévi-Provençal y García Gómez 1980: 154)¹⁵¹. E igualmente en el relato de la batalla de Zallāqa que hace el *Bayān al-Mugrib*, cuando se nos describe cómo “en la vanguardia iban los famosos zanatas y

¹⁴⁸ Un claro ejemplo lo tenemos singularmente atestiguado en el testimonio de Ibn 'Alqama sobre Ibn Ŷahhāf de Valencia: “cuando salía a caballo, le precedían soldados negros y lanceros, y le seguían soldados regulares” (Viguera 1994b: 142).

¹⁴⁹ Independientemente del alto contenido simbólico del acto, no es menos cierto que tal compromiso siempre se vería condicionado por la presteza del aparato estatal a cubrir las necesidades de la tropa.

¹⁵⁰ Por ejemplo en 934, cuando, según el *Muqtabis* “los poetas mencionaron la fastuosidad de la parada” hecha en Córdoba con ocasión de una campaña del califa 'Abd al-Rahmān [III] al-Nāsir (cf. Pérez Higuera 1994: 72).

¹⁵¹ Algo similar, pero con un resultado más exitoso, había ocurrido en 1066, cuando al-Mu'tadid, enfrentándose a los Banū Irniyyān de Arcos y Sidonia “salió contra ellos batiendo sus atabales, ondeando sus banderas y en perfecto orden su caballería”, lo que provocó la huida y posterior derrota de los beréberes (Maíllo 1993: 226).

un grupo de los *hašam* (...), con banderas artísticas y emblemas en alto” (Pérez Higuera 1994: 72).¹⁵²

- *El aislamiento del malik en la corte*. Ya hemos señalado cómo este elemento fundamental del ceremonial de los últimos Omeyas fue probablemente imitado por los reyes de Taifas. El aparato cortesano, evidentemente, variaría en función de la importancia de la Taifa, aunque nunca debemos de olvidar que la fuerte jerarquización es un rasgo inherente a la estructura islámica de gobierno¹⁵³. No escasean, por tanto, los ejemplos que nos indican el despliegue de dicho aparato en diversas circunstancias. Así por ejemplo, Ibn Ŷahhāf de Valencia “celebraba Consejo, flanqueado por visires, alfaquíes y dignatarios, con pajes ante él” (Viguera 1994b: 142), e igualmente poseemos el testimonio del emir ‘Abd Allāh sobre cómo uno de sus antecesores gobernaba desde una almunia cercana a Granada (Lévi-Provençal y García Gómez 1980: 102)¹⁵⁴. El caso sevillano es singular por el propio origen de

¹⁵² No deja de ser interesante la función de enseñas y estandartes como identificadores del grupo militar. Durante el Califato, cuando el *qawn* tribal era la base del ejército, las enseñas establecerían la situación social y jurídica de los miembros del *qawn* dentro de la estructura militar y con respecto a las relaciones de familia y clientela entre los miembros del ejército y el resto de la *umma*. Ahora bien, dentro del ejército mercenario taifa, la identificación grupal sustituiría los vínculos del *qawn* con la sociedad, reforzando aún más el aislamiento de las tropas con respecto al grueso de la sociedad.

¹⁵³ En última instancia, la idea jerárquica se halla íntimamente relacionada con el gobierno legítimo, ya que de la legitimidad del soberano, que es quien concede las investiduras, depende la validez de todos los actos gubernativos. El asunto, en absoluto baladí, especialmente para el pensamiento escolástico islámico, centraría algunas de las principales obras sobre política, como las *Al-Ahkām al-sultāniyya* [*Estatutos gubernamentales*] de al-Māwardi (974-1058, cf. Clément 1997: 42 ss.).

¹⁵⁴ Una de las mejores descripciones del aparato cortesano taifa la encontramos en el relato de la celebración de la circuncisión [*i’dār*] del nieto de al-Ma’mūn de Toledo: “Los invitados penetraron en el palacio, flanqueados por filas de servidores (...), les hicieron entrar en un gran salón, donde el primer ministro de al-Ma’mūn (...) fue llamando a los cadíes, alfaquíes y magistrados (...). Al-Ma’mūn estaba sentado en uno de los extremos de la habitación y su

sus *mulūk*. Como ya comentamos, Isma'il encontró buena parte de la fundamentación para su acceso al gobierno urbano en su posición de cadí, un cargo en principio judicial pero que de hecho conllevaba el control político del Tesoro y una especie de censura moral. Vimos cómo las propias observaciones de Ibn 'Abdūn no hacen sino abundar en la necesidad de cierto “distanciamiento” del cadí, algo probablemente aprovechado para reforzar la posición simbólica de los 'abbādíes. De hecho, el interés de éstos por el ceremonial Omeya es más que evidente, y podemos deducir que la formalización del ceremonial 'abbādí se gestó en torno al episodio del “falso Hišām”. No en vano, la presentación de éste al pueblo sevillano se hizo tras un velo¹⁵⁵, emulando el uso del *sitr* [velo] en el ceremonial fatīmí y 'abbāsí¹⁵⁶. Igualmente, este episodio permitió a los 'abbādíes (al menos a Muhammad y a al-Mu'tadid) intitularse como *hāyib*-s, aunque la total ocultación del supuesto Califa hasta el anuncio de su muerte en 1059 les permitiese, de hecho, asumir la función representativa de aquél. Se consolidaría a partir de entonces un auténtico proceso de “suplantación califal”, tan conseguido que, a decir de Ibn 'Idārī, al-Mu'tadid “se ocultó de su vista [de la de los demás reyes de Taifas] (...), gobernando sobre su trono, sumándose a sus estratagemas desde el fondo de su alcázar” (Maíllo 1993: 173. Ya bajo el reinado de al-Mu'tamid, el aislamiento del *malik* se hace más sutil, con referencias ideológicas más elaboradas. De esta forma, será recurrente la identificación con el Califato 'abbāsí de Damasco. Que tal artificio no era mero fruto de la adulación podemos apreciarlo en algunos de los poemas de Ibn al-Labbāna, literato de la corte sevillana, quien llegará a decir que “si nuestros príncipes andaluces han sido destronados, [antes de

nieto al otro lado. Los invitados cumplieron primero al rey y luego al príncipe” (Rubiera 1988: 166-167).

¹⁵⁵ “Entre él y ellos había una cortina corrida”, señala Ibn 'Idārī (Maíllo 1993: 169). Posteriormente, al-Mu'tadid “se dirigía a él en vida entre las sombras de las cortinas (...), [pues permanecía] sin mostrarse a la gente importante ni a la plebe” (*Ib.*: 179).

¹⁵⁶ Algo que no se llegó a hacer efectivo en el Califato cordobés, aunque la tendencia antes de su desaparición parece apuntar a ello (Barceló 1991: 53).

ellos] los ‘Abbāsīes lo habían sido y antes de Hims [Sevilla], la región de Bagdad había sido alcanzada por la desolación” (Pérès 1983: 110)¹⁵⁷. Lo interesante de este pasaje es que fue escrito con posterioridad a la derrota ‘abbādī por los almorávides, y probablemente refleja, ya en forma de reflexión sobre la decadencia, una idea previamente explotada por el aparato cortesano ‘abbādī¹⁵⁸.

A nuestro juicio, todos los rasgos que acabamos de señalar, y que componen lo que podríamos denominar el “elemento estático” del sistema sultánico taifal, se combinan con un factor determinante que es el que dinamiza el sistema: la elevada permeabilidad social en la *hāssa*. En el caso sevillano, este hecho se vería motivado en origen por la propia coyuntura política. Prácticamente desde el primer momento, los ‘abbādīes se procuraron el sometimiento de la oligarquía sevillana mediante las purgas de las principales familias y la promoción de familias menores e individuos procedentes de la *‘amma*. Esto lo tenemos atestiguado ya en época de Muhammad: “se elevó a sí mismo y rebajó al grupo de jeques (...). Formó en la jefatura política a personajes, muchos de los cuales destacaron en ella” (Maíllo 1993: 167). A nuestro juicio, este pasaje del *Bayān al-Mūgrīb* de Ibn ‘Idārī se refiere claramente a la formación de un cuerpo funcional, cuyo fin último sería el sostenimiento del aparato burocrático del naciente Estado taifa a la par que la derivación definitiva del poder desde los restos de la *hāssa* hacia el aparato controlado por los *mulūk* ‘abbādīes¹⁵⁹. Esta tendencia se vería

¹⁵⁷ Otra referencia a la “debilidad” de los ‘abbādīes por los abasīes las encontramos en Ibn ‘Idārī, para quien al-Mu’tamid “imitaba la conducta de al-Mutawakkil, uno de los más enérgicos califas abasīes” (Maíllo 1993: 173).

¹⁵⁸ Otro indicio de este distanciamiento entre el *malik* y su entorno lo encontramos en los relatos sobre los paseos de incógnito de al-Mu’tamid. El más famoso sería aquél en el que conoció a su futura esposa, Rumaykiyya, episodio transmitido por al-Hiḡārī (Rubiera 1981: 234). Lo más interesante en este caso (aunque aún existen dudas sobre la historicidad del episodio) es que, aun después de prendarse de Rumaykiyya, al-Mu’tamid no se dio a conocer, sino que “encargó al instante a uno de sus eunucos que la llevase a palacio” (*ib.*).

¹⁵⁹ La estrategia ‘abbādī de sometimiento de los cuadros oligárquicos se ve igualmente reflejada en otra cita del *Bayān*: “[Muhammad] se adueñó del poder y demostró eso mediante la destrucción de las casas de los grandes y la dispersión de las gentes de calidad” (Maíllo 1993: 171).

especialmente acentuada bajo el gobierno de ‘Abbād al-Mu’tadid, como ya vimos, quien “no cesó de procurar la supresión de estos visires, uno tras otro: a unos los mató a sangre fría, a otros los desterró del país, a otros los redujo a la oscuridad y la pobreza” (Huici 1955: 77). Pero, de forma paralela al acoso de las grandes familias, observamos la entrada en el círculo cortesano de nuevos individuos. Como señalamos anteriormente, el Consejo de Corte tiende a asumir las funciones de la *masyaja* oligárquica, y es en este proceso donde intervienen los nuevos actores. Cuando en 1039-1040 Muhammad asume definitivamente en solitario el gobierno de Sevilla, mediante el destierro o apartamiento de sus colegas al-Zubaydī e Ibn Maryam, sitúa en su lugar, en calidad de visir, a un individuo “de origen rural”, Muhammad ibn Ahmad al-Himyarī (Clément 1997: 144)¹⁶⁰. Pero probablemente el caso más paradigmático lo constituya el de Abū Bakr Muhammad ibn ‘Ammār, visir de al-Mu’tamid. En palabras de al-Marrākušī, “era oriundo de una aldea del distrito de Silves (...), de oscura familia, pues no tuvieron importancia ni él ni sus antepasados en el gobierno, ni en tiempos antiguos ni modernos y no se mencionó a ninguno de ellos en él” (Huici 1955: 88)¹⁶¹. Esta relativa permeabilidad social, explicable dentro de la necesidad de asentar la nueva burocracia taifal, se conjugaría, durante el gobierno de al-Mu’tamid, con la reintegración de los restos de la oligarquía tradicional en el aparato estatal, aunque ya desde la óptica de una clara subordinación al poder establecido¹⁶². Ahora bien, si el acceso a la Corte no se veía necesariamente condicionado por el origen familiar, y de hecho un origen “noble” supuso en diversas ocasiones un claro perjuicio para sus ostentadores, podemos preguntarnos qué mecanismos determinaban dicho acceso y, lo que es más importante, la posición cortesana de cada individuo. Aunque las fuentes no parecen indicar una excesiva diferencia protocolaria entre la época califal y la de los Reinos de Taifas, lo que sí parece evidente es la transformación que se da entre la estructura jerárquica de la

¹⁶⁰ De lo anónimo de su origen nos da idea el hecho de que la cadena onomástica de su familia no pueda remontarse más allá de él mismo (Ávila 1994: 321). Al-Himyarī, también conocido por el sobrenombre de Habīb, sería asesinado por al-Mu’tadid en 1042.

¹⁶¹ Sobre la historia completa de Ibn ‘Ammār puede consultarse el citado *Mu’ÿib* de al-Marrākušī (Huici 1955).

¹⁶² En palabras de Ibn al-Abbār, “[al-Mu’tamid] trajo de nuevo a aquéllos que habían sido apartados por su padre, y no obligó jamás a ningún otro a marcharse” (Clément 1997: 145).

corte Omeya y la de cortes como la sevillana. En aquélla, el riguroso protocolo incluía en primer lugar a los Banū Umayya, seguidos por los qurayšīes (garantes de la legitimidad califal), “los *wuzarā* [visires] seleccionados de entre los grandes y más significados clanes árabes, la judicatura menor (...) y los funcionarios que gestionan el gran aparato fiscal” (Barceló 1991: 64-65). El componente clánico aún poseía, durante el s. X, un importante poder como copartícipe del aparato estatal junto con el funcionariado. Por el contrario, durante el s. XI, el proceso de enajenación del poder oligárquico por el *sultān* taifal supone la necesidad de introducir nuevos mecanismos de consolidación cortesana. A nuestro juicio, estos nuevos mecanismos incidieron especialmente en el componente más precario de la formación estatal taifa: la legitimidad. Si bien es verdad que parece claro que la crisis de legitimidad de las Taifas corrió pareja a la expansividad de los reinos cristianos (principalmente el castellano de Alfonso VI)¹⁶³, no es menos cierto que desde un primer momento los *mamalik* [reinos] sustitutos del desaparecido Califato suscitaron las críticas de parte de la intelectualidad andalusí. A este respecto son especialmente significativas las imprecaciones de Ibn Hazm: “¡Qué Dios les maldiga a todos! ¡Que les inflija el castigo con uno de sus sables!” (Clément 1997: 92). Evidentemente, sus críticas no se reducían a una mera oposición verbal, sino que comprendían toda una argumentación, cuyo fundamento último era el incumplimiento de la *šarī’a* [ley] por los *mulūk*. Este socavamiento ideológico de la legitimidad taifal se vio necesitado, cada vez más, de un aparato propagandístico, prontamente manifestado en aspectos como la amonedación¹⁶⁴ y más

¹⁶³ A este respecto son interesantes las tesis de François Clément (1997), quien analiza la evolución de la postura de las distintas “clases” de al-Andalus. Para este autor “la eventual insumisión de la *hāssa* no fue determinada por una posición de principio al sistema de Taifas (...), sino a conflictos de interés” (*Ib.*: 146), puestos de manifiesto, en el caso sevillano, cuando al-Mu’tamid, tras readmitir a la oligarquía en la Corte, les solicitó una participación financiera en la contribución a los castellanos. Otro tanto parece poder afirmarse con respecto al grueso de los alfaquíes, cuya “colaboración con el poder llega hasta el mismo año 479 [1085]” (*Ib.*: 105).

¹⁶⁴ Como señala Alberto Canto (1994: 278), recogiendo a su vez la idea expuesta por Miquel Barceló, está demostrada “la profunda dependencia [de la moneda andalusí] respecto de la organización del poder y su estructura y no tanto de su mera función como elemento económico”. Un ejemplo concreto lo encontramos en las acuñaciones sevillanas de al-

gradualmente desarrollado en lo referente a los panegíricos cortesanos. De esta forma, vemos cómo ya en 1049 Ibn Zaydūn, antiguo panegirista oficial de los ŷahwaríes de Córdoba, es nombrado *kātib* [secretario] por al-Mu'tadid, puesto desde el que continuaría la labor de otros autores, como al-Himyarī, autor de una antología de “poemas panegíricos dedicados a los ‘abbādíes” (Garulo 1994: 624). No está estudiado en profundidad el grado de difusión de estas composiciones, pero es presumible que, si bien algunas sirvieron de eficaces medios de la propaganda oficial, buena parte de ellas mantuvieron un carácter meramente cortesano¹⁶⁵. En cualquier caso, parece evidente que la afirmación de al-Marrakūšī que usábamos al principio de este apartado, según la cual “[al-Mu'tamid] no tomaba por visir sino al que era literato poeta y de buenas dotes” (Huici 1955: 86) se revela ahora como plena de sentido en un contexto social y cultural en el que la posición cortesana se dirimiría mediante “concursos intelectuales”, en los que la capacidad para expresar los elementos de legitimación afines al *malik* o, sencillamente, las manifestaciones de su poder, era determinante para recibir un determinado rango protocolario dentro de la burocracia oligárquica taifal.

4.1.1.2. La poesía como mecanismo cortesano.

Si en el apartado anterior hemos delineado los principales condicionantes que configuran la estructura taifal de gobierno, a continuación nos centraremos, dentro de la taifa ‘abbādí, en los mecanismos de promoción cortesana, y más concretamente en los “concursos poéticos” y su manifestación más conocida, la “poesía arquitectónica” [*al-*

Mu'tamid, quien sustituye la leyenda referente al “falso Hišām” [*Hišām al-Mu'ayyad bi-llāh*] por leyendas alusivas a su propia persona [*'Abd Allāh al-Mu'ayyad bi-nasr Allāh*], en un posible intento (no consumado) de preparar el ambiente para la hipotética proclamación de un “califato ‘abbādí” (Clément 1997: 246; otros autores tan sólo señalan el hecho de la transferencia de titulaturas como un acto propagandístico sin mayores implicaciones de continuidad de la “ideología Omeya”, cf. Wasserstein 1979: 123).

¹⁶⁵ Caso de las mencionadas de al-Himyarī o de la qasida con la que Ibn ‘Ammār se ganó el favor de al-Mu'tadid (Huici 1955: 89).

qusūriyyāt].¹⁶⁶ En la corte ‘abbādī, y más concretamente durante el reinado de al-Mu’tamid, una de las principales manifestaciones de los “concursos poéticos” la constituirían las composiciones referentes al propio escenario del poder: los “palacios” [*al-qusūr*]. Ello daría pie a una relativa abundancia de poemas, enmarcables en el género *qusūriyyāt*¹⁶⁷. A continuación ofrecemos una sucinta nómina de ellos:

- Fragmento del *Dīwān* del siciliano Ibn Hamdīs (m. 1132; Pérès 1983 [1937]: 144; Rubiera 1988: 136-137; Schack 1988 [1865]: 346-347):

“¡Oh qué maravillosa morada sobre la que Alá ha decidido
renovarla sin que se desgaste!

Está santificada hasta tal punto de que Moisés, si pisase su
suelo, se descalzaría.

¹⁶⁶ La idea de “promoción intelectual” no es exclusiva de la coyuntura histórica que nos ocupa. Un paralelo estructural, aunque desconectado espacial y temporalmente, lo encontramos en el ritual cortesano de la China T’ang (ca. 618-906). Tras su establecimiento dinástico, posterior a un período de guerras civiles, los T’ang se dedicaron al afianzamiento de las instituciones estatales, como el ejército (profesionalizado para contrarrestar el poder militar de los clanes) y, especialmente, la burocracia (ampliando la base social de la que se nutría el funcionariado) (Franke y Trauzettel 1973). Paralelamente, se estructuraría todo un ritual cortesano que tiene su máximo período de esplendor durante el reinado del emperador Hsüan Tsung (712-756). Lo más interesante es que, a fin de obtener el grado de *chün-shih* (que habilitaba para el acceso a la carrera funcional) “el requerimiento era un estilo panegírico en honor de la dinastía altamente elaborado y fluido” (Mcmullen 1992: 229). De esta forma, el ritual y los concursos poéticos “proveyeron un medio para la competición entre funcionarios y una forma de obtener el acceso a la carrera funcional tanto para ellos como para los plebeyos” (*ib.*). En cualquier caso, el Estado T’ang siempre procuró mantener un férreo centralismo administrativo, por lo que la burocracia controlaba todos los aspectos del gobierno del país. Nuestra interpretación del Estado taifa como un “*sultān* progresivamente ausente” pero institucionalmente omnipresente se hallaría a medio camino entre el ejemplo de la China T’ang y la monarquía balinesa del s. XIX, en la que el ritual aislaba completamente al monarca de la sociedad, gobernada principalmente a través de las administraciones locales (*ib.*: 185).

¹⁶⁷ El origen y estructura de estos poemas puede remontarse a la descripción del *iwān* [cúpula abovedada] de Cosroes por al-Buhturī, hecha en el s. IX (Rubiera 1983).

No es sino la residencia del reino a la que acude todo aquel que espera.

Cuando sus puertas se abren parece que ellas dicen al que entra:
¡Bien venido!

Los constructores han transportado las cualidades del príncipe a su construcción.

Así, de su pecho han tomado su amplitud, de su luz el brillo; de su fama, la amplia distribución y de su sabiduría, los cimientos.

Al tomar como modelo su alto rango real, su salón se ha elevado tanto que está a la altura de las constelaciones.

Este palacio hace olvidar al *Iwān* de Cosroes, y aún más, creo que podría haberle servido de modelo.

Y Salomón, temiendo las comparaciones, no permitió a los genios hacer un edificio parecido.

El sol parece en él un pincel con el que unas manos pintan figuras diferentes.

Figuras que parece que se mueven en su inmovilidad, pues sus manos y pies están quietos.

Cuando nos quedamos ciegos por el ardor de estos colores, empleamos como colirio para nuestros ojos el esplendor del príncipe.”

- Fragmento del *Dīwān* de Abū Bakr Ibn al-Milh (m. 1107; Pérès 1983 [1937]: 337; Rubiera 1988: 94):

“A menudo las antorchas luminosas se asocian al agua que la máquina hidráulica trata de agotar.

Ellas aparecen a mis ojos como dos astros en medio de los cuales la línea de la Vía Láctea se hubiera alargado para unir la una con la otra.”

- Fragmento del *Dīwān* de ‘Abd al-Ŷalīl ibn Wahbūn (m. 1091; Pérès 1983 [1937]: 337; Rubiera 1988: 93):

“El agua se vierte, como la hoja [de una espada], de un elefante extraordinario que no muestra fatiga jamás.

Él pace tierna plata que [al pasar por sus fauces] se ha solidificado, pero se ve que no teme gran cosa el adelgazar.”

- Fragmento del *Dīwān* de Abū-l-Walīd Ibn Zaydūn (m. 1070; Pérès 1983 [1937]: 143-144; Rubiera 1988: 136):

“En cuanto a *al-Turayya* se asemeja a las Pléyades por su alta posición, su utilidad y belleza.

Si no recibe tu visita, al-Mu’tamid, lo desea tanto que, si le fuera posible, iría a tu lado con la imaginación.

Ve a beber a su lado todos los días para gozar de una alegría tranquila: Prolonga tu visita para que sea feliz.

Te parecería que el palacio de *al-Mubārak* es como la mejilla de una muchacha en cuyo centro *al-Turayya* es como un lunar.

Haz circular allí una copa de vino del perfume más perfecto y del color del oro puro.

Es un palacio que regocija a los ojos con una construcción de amplias dependencias y, que si ella pudiese, se enorgullecería por su belleza.

¡Que puedas acostarte en la alegría como sobre un parterre florido y que te sea posible envolverte en las delicias como en la sombra fresca de los bosques!.”

- Fragmentos del *Dīwān* del propio al-Mu’tamid Ibn ‘Abbād (m. 1095; Pérès 1983 [1937]: 141-142; Rubiera 1988: 135; Schack 1988 [1865]: 174, 183-185, 190):

“A estos palacios de al-Zahra hoy mis palacios envidian.

Porque de vuestra presencia consiguen ellos la dicha.

Como el sol fuisteis a ellos, apenas amanecía.

Venid a mí, cual la luna, que ya la noche principia.”

“Los palacios desiertos de Sevilla por sus príncipes gimen, generosos y dulces en las paces, leones en las lides.

De *al-Turayya* el alcázar se lamenta; sus cúpulas sublimes no ya de mi largueza soberana el rocío reciben.

El gran Guadalquivir mi ausencia llora; las quintas y jardines, que en su líquido espejo se miraban, al oprobio se rinden.

Y yo, que del torrente de mis dones, la dicha brotar hice, arrastrado en torrente de infortunios, de libia al centro vine.”

“¿Por qué he de esperar que vuelvan aquellas horas alegres, y que sanen mis heridas y que mis dolores cesen?”

Con mi vida el infortunio se ha ligado para siempre.
¡Oh palacio de *al-Zahī*! ¡Oh suntuosos banquetes,
cuando en mi mesa solían tomar asiento los reyes!
Así el placer y el dolor, así los males y bienes
La tela de nuestra vida con varios colores tejen,
Hasta que corta la tela y la esperanza la muerte.”
“Llora *al-Mubāarak* por el recuerdo de Ibn ‘Abbād,
llora por el recuerdo de los leones y las gacelas.
Llora su *Turayya* porque ya no le cubren sus estrellas
que se parecen al ocaso de las Pléyades cuando llueve.
Llora *al-Wahīd*, llora *al-Zahī* y su cúpula;
el río y *al-Tāy*, todos están humillados.”
“*Al-Zahī* y su *Su’d al-Su’ūd* nos miran como dos celosos,
porque es condición de los amantes los celos.”

Asimismo, y temáticamente relacionada con las *qusūriyyāt* de los “palacios” ‘abbādíes, poseemos el testimonio de la *risāla* del visir Abū Ŷa’far Ibn Ahmad, en la que confronta literariamente a los “palacios” de *al-Mubāarak* y *al-Zāhī*¹⁶⁸ (Lledó Carrascosa 1986).

Toda vez que el entramado sociohistórico lo hemos delineado sucintamente en el apartado anterior, un primer punto que debe centrar nuestro análisis es la condición social de los autores de estas obras. Ya hemos indicado cómo uno de los principales factores de este grupo es su movilidad social, a propósito del ascenso de Ibn ‘Ammār. Un caso similar lo encontramos en la persona de Ibn Wahbūn, auspiciado por el propio Ibn ‘Ammār y que llegaría a ser uno de los principales panegiristas del régimen ‘abbādí (Pellat 1965: 987). Otra característica igualmente sobresaliente es la movilidad geográfica: Ibn Wahbūn procede de Murcia, Ibn Zaydūn es cordobés e Ibn Hamdīs procede de Sicilia. Pero, con todo, el rasgo más sobresaliente, y a nuestro juicio determinante, es la insegura posición que poseen todos estos individuos cuando entran en contacto con la corte ‘abbādí. En unos casos (Ibn ‘Ammār, Ibn Wahbūn) es motivada precisamente por su humilde nacimiento, pero otras veces es debida a alguna inestable

¹⁶⁸ También hallamos referencias a la arquitectura palaciega ‘abbādí en *al-Qalā’id* de Ibn Jāqān (Rubiera 1988: 136), aunque de forma indirecta, ya que esta obra recopila pasajes de otros autores.

coyuntura política: Ibn Hamdīs huye de la conquista de Sicilia por los normandos (1078-79), mientras que Ibn Zaydūn llega a la corte de al-Mu'tadid huyendo de la Taifa cordobesa de los Banū Ŷahwar, probablemente debido a su participación en alguna intriga orquestada por los hammūdīes de Málaga (Pons 1993 [1898]: 145). De hecho, el caso de Ibn Zaydūn es especialmente significativo, ya que a la muerte de al-Mu'tadid es objeto de acusaciones por otros miembros de la corte, aunque al-Mu'tamid le mantendría en su cargo de visir. No creemos fallar si situamos en este momento (*ca.* 1069) el encendido panegírico de la residencia real. De esta forma, lo poco que conocemos sobre la situación social de los “poetas” de la corte ‘abbādī nos indica que, efectivamente, el acceso al monarca mediante composiciones panegíricas era un medio relativamente habitual para ser admitido como cortesano y, eventualmente, desempeñar cargos burocráticos.

Como último aspecto de nuestro análisis, entraremos en una aproximación formal a los “poemas palaciegos”. En primer lugar podemos detenernos sobre el propio concepto de “palacio” en la literatura árabe. Desde un punto de vista filológico, este tema ha sido ya tratado por María Jesús Rubiera (1988: 121), cuya opinión compartimos. Según esta autora, el término árabe *al-qasr* hace referencia a un “recinto amurallado (...) que contiene en su interior nuevos recintos limitados por patios y jardines, en los que se levantan edificios que manifiestan su condición real por medio de altas cúpulas” (*ib.*). De tal forma, el alcázar no es una unidad arquitectónica aislada, sino que, en su propia etimología, implica la coexistencia de diversos “alcázares” en su interior. Un repaso de la literatura sobre los *qusūr* ‘abbādīes nos proporciona el siguiente listado de “alcázares”:

- *Al-Mubāarak* [el Bendito].
- *Al-Wahīd* [el Único].
- *Al-Zāhī* [el Próspero].
- *Al-Tāy* [la Corona].
- *Al-Zahīr* [el Resplandeciente].
- *Al-Mukarram* [el Venerado].

Asimismo, las fuentes conservadas nos ofrecen algunos datos complementarios:

- Al-Mubāarak poseía una estancia denominada *al-Turayya* [las Pléyades].

- Al-Zahī también poseía una dependencia con nombre propio: *al-Su'd al-Su'ud* [la Felicidad de las Felicidades].

Si exceptuamos al Qasr al-Zahīr, del que las fuentes también nos hablan como “castillo” [*hisn*] y que parece identificable con el emplazamiento también conocido como *Hisn al-Faray* [actual San Juan de Aznalfarache] (Valencia 1986: 198), podemos asumir que el resto de los alcázares ‘abbādíes son de carácter urbano. Bien es verdad que ello es una suposición *ad hoc* no respaldada por los datos de las fuentes escritas, pero nuestra hipótesis es que todas las menciones a alcázares durante la época ‘abbādí no serían sino referencias a un único complejo palaciego, perfectamente situable en el actual sector de los Reales Alcázares, en la zona entre el Patio de Banderas y el Alcázar del Rey Don Pedro. La investigación tradicional a este respecto se basa principalmente en el artículo de Guerrero Lovillo (1974) sobre al-Qasr al-Mubārak, donde se vertían una serie de hipótesis en base al análisis de las fuentes escritas y ciertas “evidencias” arqueológicas:

- Al-Zahī es situado en el actual emplazamiento de la Torre del Oro, en base a un pasaje de Ibn Jāqān y otro de al-Hiŷārī (*ib.*: 95). Ahora bien, el pasaje de Ibn Jāqān se refiere, de hecho, al Qasr al-Zahīr (Rubiera 1988: 135-36). Por su parte, la cita de al-Hiŷārī, referida a cómo al-Mu'tamid arrojó al río a una esclava cantora que le había desagradado no presuponen necesariamente que tal “río” fuese el Guadalquivir, ya que por las inmediaciones de la actual zona de los Alcázares discurría el cauce del Tagarete, arroyo afluente del Guadalquivir.
- Al-Mukarram es emplazado en las inmediaciones de la plaza del Pozo Santo de una forma completamente *ad hoc*, basándose únicamente en la aparición en la zona de una pila califal y en la presencia, en el campanario de la iglesia de Santa Paula, de una inscripción alusiva ala fundación de una mezquita por Rumaykiyya, la esposa de al-Mu'tamid (Guerrero 1974: 96).
- Al-Mubārak se situaría en el actual emplazamiento del Palacio del Rey Don Pedro, conservándose incluso la estructura general de su sala cupulada central (al-Turayya) en el Salón de Embajadores de dicho Palacio (*ib.*: 108; Manzano 1994). Esta última adscripción se hace en base a criterios

estrictamente artísticos, mediante un enrevesado paralelismo entre el Salón de Embajadores y la Sala de las Dos Hermanas de la Alhambra¹⁶⁹.

Las hipótesis de Guerrero, no obstante la evidente inconsistencia de algunas de ellas, han sido tradicionalmente asumidas por la investigación referida al urbanismo taifa de Sevilla. Únicamente cabe mencionar la “movilidad” que ha experimentado el emplazamiento hipotetizado para el Qasr al-Zahī, que ha pasado de situarse bajo la Torre del Oro a la zona de la Plaza de la Contratación (Jiménez Martín 1981: 16) y, por el momento, a la zona de la Casa de la Moneda (Manzano 1995: 122). Sin embargo, existen datos suficientes como para pensar la posibilidad de una multiplicidad de denominaciones para un único complejo:

- En primer lugar, el ya señalado sentido etimológico del término árabe *al-qasr*, que engloba perfectamente a diversos espacios funcionales dentro de un mismo recinto. El mejor ejemplo de ello lo tenemos en las descripciones de al-Turayya, el salón central de al-Mubārak. Su denominación (“las Pléyades”) provenía no sólo de que su cubierta estuviese tachonada imitando el cielo estrellado, sino del hecho de que “estaba rodeado de una serie de salones secundarios” (Pérès 1983 [1937]: 144)¹⁷⁰. Indudablemente, esta multiplicidad de estancias y “palacios” interconectados tenía una función dentro del ritual cortesano, como modo de poner en evidencia la inaccesibilidad del *sultān*¹⁷¹.

¹⁶⁹ Rafael Manzano (1994:34) menciona “pequeñas exploraciones practicadas en los muros del Salón de Embajadores” como criterio de confirmación de la identidad entre éste y al-Turayya, pero sin mayores explicaciones. Esta idea tradicional ha sido firmemente desmentida por las recientes intervenciones arqueológicas, que demuestran cómo el palacio de Don Pedro no guarda relación estructural alguna con las estancias taifas, arrasadas ya en época almohade (Tabales 2001a: 20-21).

¹⁷⁰ Apuntamos como posible vía de investigación el análisis de la simbología astrológica de los alcázares ‘abbādīs, expresada a través de los nombres dados a sus estancias.

¹⁷¹ Esta intencionalidad arquitectónica no es, obviamente, exclusiva de las taifas. La crónica de la embajada bizantina del año 907 ante el califa al-Muqtadir bi-l-llāh nos relata cómo, antes de acceder a la presencia real, los embajadores fueron conducidos por interminables patios y pasillos “hasta que se sintieron mareados” (Rubiera 1988: 73).

- Tampoco creemos que pueda sostenerse por más tiempo el emplazamiento de al-Mukarram en la zona propuesta por Guerrero. Esto es tanto más evidente a partir de la interpretación de la *risāla* de Abu Ŷa'far ibn Ahmad de Denia. Como ya puso de manifiesto Rafael Manzano (1995: 105), “en los Alcázares sevillanos se ha venido dando a lo largo de su historia una especie de alternancia de uso entre el Cuarto Real de la primitiva Dār al-Imāra y los palacios elevados por al-Mu'tamid sobre el Alcázar al-Mubārak”. De la *risāla* se desprende precisamente ese hecho, el traslado de la corte ‘abbādí de al-Mukarram, “centro de reinados ininterrumpidos”¹⁷² a al-Mubārak, lo que nos lleva a la conclusión lógica de que el emplazamiento de al-Mukarram no sería otro que la antigua Dār al-Imāra, en el actual solar del Patio de Banderas.
- Un último aspecto nos remite a la propia estructura urbanística de la ciudad de Sevilla. Como señalase en su día Alfonso Jiménez, en el caso sevillano se da una más que probable invariabilidad urbanística durante la mayor parte del período islámico, al menos hasta el s. XII (Jiménez Martín 1981: 16), de tal forma que los núcleos funcionales de la *madīna* se hallaban perfectamente establecidos al menos desde época emiral. Con respecto a la zona de gobierno, la Dār al-Imāra permanecería desde esta época como lugar de representación del poder en sus diversas coyunturas históricas, ampliándose ya en época Taifa con la construcción del Qasr al-Mubārak. Desde este punto de vista, no tiene sentido una dispersión de “palacios” por el entramado urbano, máxime cuando el urbanismo islámico, al igual que el de cualquier sociedad fuertemente centralizada, tiende al establecimiento de polos funcionales evidentes e inequívocos¹⁷³.

¹⁷² O lo que es lo mismo, antigua sede del gobierno sevillano, cf. Lledó Carrascosa 1986: 196.

¹⁷³ Nezar Al-Sayyad (1991: 154-55) pone de manifiesto lo elusivo del concepto de un “urbanismo islámico”, idea que compartimos. No obstante, y siguiendo también a este autor, creemos que, desde una perspectiva transhistórica, las ciudades son “expresión física del poder simbólico”, lo cual se traduce, en el mundo islámico clásico, en la polaridad urbana en torno al palacio, entendido como residencia del *sultān*, sea éste emiral o califal, y cuya autoridad reemplaza la primitiva supremacía religiosa (expresada a través de la mezquita,

Las investigaciones arqueológicas tampoco respaldan un gran crecimiento del complejo gubernativo sevillano en época Taifa. Según los restos constructivos documentados (Tabales 2001a: 15-22), el alcázar ‘abbādī se restringiría a los actuales ámbitos del Patio de Banderas, Patio de la Montería, Alcázar del Rey Don Pedro y Palacio del Caracol. Por consiguiente, el alcázar de al-Mubārak, la ampliación taifa de la Dār al-Imāra (identificable con al-Mukarram), se habría situado en el flanco suroriental del antiguo alcázar omeya. Quizás los restos localizados más al suroeste dentro de este nuevo complejo (más próximos al Tagarete) sean identificables con al-Zahī. Seguimos sin conocer la situación de al-Wahīd y al-Tāy, pero lo más probable, en función de nuestra hipótesis, es que éstas fuesen igualmente denominaciones de espacios funcionales dentro del conjunto del alcázar ‘abbādī.

Podemos preguntarnos por las razones de la ampliación ‘abbādī del alcázar sevillano. A través de la *risāla* de Abu Ŷa’far de Denia sabemos que, de hecho, al-Mukarram había sido remozado durante los primeros años del gobierno de al-Mu’tamid. No obstante, estas reparaciones se hicieron insuficientes, determinando la ampliación definitiva de la Dār al-Imāra con la construcción de al-Mubārak. Un motivo básico habría sido el meramente espacial: al-Mukarram nunca había servido como sede de un poder soberano¹⁷⁴, en el sentido de presencia de una maquinaria burocrático-cortesana de carácter estatal. De esta forma, el afianzamiento taifal conllevó, inevitablemente, unas mayores necesidades de espacio, solucionadas con la ampliación del antiguo alcázar emiral-califal.

Pero, a nuestro juicio, junto con el motivo puramente físico pudo darse una intencionalidad evidentemente ideológica. Mediante la construcción *ex novo* de un alcázar que perfectamente podemos llamar “dinástico”, esto es, inequívocamente ‘abbādī, al-Mu’tamid se equiparaba a la dinastía Omeya, proclamando la ruptura definitiva con el desaparecido orden califal y auspiciando probablemente sus propias

polo original de la ciudad islámica), aunque manteniendo siempre la estrecha relación con lo religioso como fundamento de la cohesión social (algo que veremos plasmado físicamente en la época almohade).

¹⁷⁴ Excepto probablemente bajo el gobierno de los Banū Haŷŷāy, durante la *fitna* de principios del s. X.

aspiraciones a encabezar un nuevo califato andalusí¹⁷⁵. Un ejemplo suficientemente cercano de las implicaciones político-ideológicas de los programas constructivos lo tenemos en la ampliación de la mezquita de Córdoba por al-Mansūr en 978-79 (Ewert 1987: 189-191). Pese a la envergadura del proyecto, al-Mansūr “se presentó a los creyentes como el fiel servidor de los Omeyas no sólo respetando, sino subrayando las estructuras de sus antepasados hasta en los más mínimos detalles; como si se tratara de prescripciones venerables e inviolables” (*ib.*: 189). Por el contrario, al-Mu’tamid no se limita a ampliar la Dār al-Imāra, sino que la relega a un segundo plano, basculando el centro administrativo hacia su nuevo “palacio”, al-Mubāarak.

Es más que probable que la manifestación física del programa constructivo de al-Mu’tamid fuese el mejor argumento propagandístico del afianzamiento del gobierno Taifa ante la sociedad sevillana. Por el contrario, en el interior del aparato burocrático-cortesano, las aspiraciones políticas del monarca sevillano serían objeto continuo de las manifestaciones poéticas, a través de las *qusūriyyāt*. No deja de ser curioso que el único fragmento conservado en que los alcázares ‘abbādíes son puestos en relación de subordinación con los alcázares Omeyas de Madīnat al-Zahrā’ sea precisamente un poema atribuido al propio al-Mu’tamid (Schack 1988 [1865]: 174). Obviamente, sólo el propio *malik* tenía permitido cuestionar su aspiración de igualar a la dinastía cordobesa.

Precisamente, el rasgo más destacado de las *qusūriyyāt* de la corte ‘abbādí es su soslayamiento absoluto de los palacios cordobeses y, por el contrario, su remisión directa a los alcázares orientales y a los palacios legendarios de la época preislámica. Con ello no hacen sino seguir las normas del género poético en el que se inscriben (Rubiera 1983), pero ello no deja de tener una clara intencionalidad, relacionable con la pertenencia de los ‘abbādíes a la tribu Lajm, formada en los ss. IV-V en la zona de Siria pero que legendariamente se remontaba al Yemen preislámico. Una referencia a este origen la encontramos en la *risāla* de Abu Ŷa’far de Denia, cuando, en elogio a la reforma ‘abbādí de al-Mukarram, afirma la belleza de “estas bellas obras (...) que la tierra de San’a no conoció tales” (Lledó Carrascosa 1986: 199). En San’a, ciudad del Yemen, se situaba legendariamente la construcción del palacio maravilloso de *Gumdān*, “que fue construido en una alta cima, con mármol y sus alturas con alabastro

¹⁷⁵ Algo a lo que ya hicimos referencia anteriormente en relación con la titulación de al-Mu’tamid en sus emisiones monetarias.

abigarrado, sin una grieta” (Rubiera 1988: 31)¹⁷⁶. Otro de los mitos favoritos de las *qusūriyyāt* lo encontramos en el *iwān* de Cosroes¹⁷⁷. Este tópico literario hacía referencia a una gran sala cupulada construida en la ciudad de Ctesifonte, capital del Imperio Sasánida, por Cosroes I (531-579), y que a decir del geógrafo al-Qazwīnī, “fue la más grandiosa de las construcciones” (Rubiera 1988: 39). De hecho, la estructura del *iwān* permanecería, dentro de los programas arquitectónicos islámicos, como una de las características más identificables de la arquitectura palaciega, a la par que, en tanto que referencia literaria, como motivo casi obligado de comparación. Ibn Hamdīs, haciendo el tradicional panegírico a la dinastía ‘abbādī a través de la loa a sus construcciones, no se recata al decir, describiendo el salón de al-Turayya, que “este palacio me ha hecho olvidar por su esplendor el *Iwān* de Cosroes, porque pienso que pudo servirle de modelo” (Pérès 1983 [1937]: 144).

Obviamente, la intelectualidad de estos poemas, con sus referencias a mitos preislámicos, nos lleva a pensar que su funcionalidad no iría más allá de los mecanismos de promoción cortesana que ya hemos comentado. A un nivel más genérico, las estrategias de legitimación ‘abbādī, al igual que las de las demás taifas, descansaban en manifestaciones de un carácter más “tangible”, caso de las emisiones monetarias o los propios programas constructivos. Pero, en última instancia, quizás se haya sobrevalorado la necesidad de legitimación ideológica de las Taifas. Como señalábamos anteriormente, lo esencial dentro de los mecanismos de regulación de la sociedad andalusí sería la presencia de un poder fuerte y unas instituciones de gobierno estables. Esto sería así hasta el avance cristiano de la década de los ochenta, cristalizado trágicamente en la toma de Toledo por las tropas de Alfonso VI en 1085. Es a partir de este momento cuando comienza el cuestionamiento del sistema taifal, principalmente a través de la creciente reorganización de una *hāssa* que irá retomando el control de la

¹⁷⁶ Según Ibn al-Faqūh, Gumdān había sido construido por Salomón para Bilqīs, la legendaria reina de Saba (Rubiera 1988: 30). Las incontables historias sobre la actividad constructiva del rey israelita encuentran asimismo su reflejo en la descripción que hace Ibn Hamdīs de al-Turayya, el salón principal de al-Mubārak: “Y Salomón, temiendo las comparaciones, no permitió a los genios hacer un edificio parecido” (citamos por la traducción de Rubiera 1988: 137, que nos parece más coherente que la de Pérès 1983 [1937]: 144).

¹⁷⁷ Que, como señalamos anteriormente, se halla en el propio origen del género.

situación política frente a un Estado cada vez más inoperante¹⁷⁸. A esta “oposición” se sumarán tardíamente los alfaquíes [*fuqahā*], que prácticamente hasta la victoria de Zallāqa permanecen en una posición ambigua. En última instancia, podemos asumir que el grueso de la sociedad andalusí permaneció, en la práctica, indiferente a la legitimidad o ilegitimidad de los reyes de Taifas, aceptando tácitamente la validez del *sultān* expresada en los términos que recoge la anécdota de ‘Abd al-Rahmān [III] transmitida por Ibn al-‘Arabī:

“(…) Un día se le presentó un personaje de su círculo íntimo, quien le dijo:

- ¡Oh Príncipe de los Creyentes! Las distracciones han hecho que te desentiendas de los asuntos de los musulmanes, que no te preocupes más de ellos, ni que veles por sus intereses ni por el respeto de la Ley de Dios entre ellos, todas aquéllas cosas por las cuales fuiste investido y que te fueron confiadas.

El califa le respondió:

- ¿Los caminos son seguros?

- Sí.

- ¿Vuestro *qādī* juzga correctamente?

- Sí.

- ¿Vuestros enemigos están sometidos?

- Sí.

- Entonces, ¿qué queréis de mí?” (Clément 1997: 153-154).

Entre 1083 y 1086 se produciría el hundimiento de este *status quo* implícitamente aceptado por la mayoría de los habitantes de las Taifas. No creemos que sea el momento de analizar en profundidad las razones de esta crisis, debida en parte al factor externo de la presión cristiana pero, también, al sobredimensionamiento provocado por la proliferación de unidades estatales o pseudoestatales en el espacio andalusí.

¹⁷⁸ Y hasta cierto punto es lógico que los primeros movimientos se den en ciudades “periféricas”: son los “notables” [*mašayih*] de Córdoba los primeros que se plantean la necesidad de enviar una embajada ante el emir almorávide Yūsuf ibn Tāšufīn (Clément 1997: 103-104).

4.1.2. *Al-Ta'rīj al-Siyāsa*: Arquitectura, política e Historiografía en *Išbīliya* almohade.

4.1.2.1. La legitimación almohade: Imperio y propaganda imperial.

Frente a las *qusūriyyāt* 'abbādíes, la época almohade (1146-1229)¹⁷⁹ se nos presenta como generadora de una nueva forma de manifestación intelectual del programa arquitectónico de otra dinastía, en este caso los mu'miníes. Si durante el s. XI habíamos visto cómo el panegírico poético se convertía en requisito o complemento de la posición cortesana, bajo los almohades la firme voluntad de propaganda de un auténtico programa imperial se tradujo en la aparición de una Historiografía áulica, que integra en su discurso histórico los logros arquitectónicos del poder.

Son varias las crónicas almohades que conocemos indirectamente o que han sobrevivido hasta la actualidad (Viguera 1997a: 9 ss.). Dentro de las primeras estarían el *Nazm al-la'ālī fī futūh al-amr al-'ālī* [Añazme de perlas sobre las victorias del Alto Poder], escrito hacia mediados del s. XII por Abū 'Alī Hasan b. 'Abd Allāh b. Hasan Ibn al-Ašīrī, o la crónica de Abū-l-Hayyāy Yūsuf b. Gamr al-Umawī, ambos citados por el *Bayān al-mugrib* de Ibn 'Idārī, recopilación cronística realizada a comienzos del s. XIV. Por su parte, las obras que han sobrevivido (total o parcialmente) hasta la actualidad son principalmente cuatro¹⁸⁰, y pueden englobarse en dos categorías:

- Crónicas “doctrinales”: al-Baydaq e Ibn al-Qattān.
- Crónicas “dinásticas”: Ibn Sāhib al Salāt y 'Abd al-Wāhid al-Marrākušī.

Dentro de las crónicas doctrinales se sitúa, en lugar preponderante, la obra de al-Baydaq, discípulo directo del *mahdī* Ibn Tūmart. En su *Al-Muqtabas min kitāb al-ansāb fī ma'rifat al-ashāb* [Libro de los linajes] se encarga, de forma sistemática, de narrar los

¹⁷⁹ Tomamos como fechas inicial y final de este período la intervención efectiva en al-Andalus por el ejército de 'Abd al-Mu'min y el cese de la obediencia sevillana a los almohades, respectivamente.

¹⁸⁰ No incluimos el *Kitāb al-iktifā' fī ajbār al-julafā'* del tunecino Ibn al-Kardabūs, escrito a mediados del s. XII y que alcanza hasta el califato de Abū Ya'qūb, pero que cabe más bien incluir dentro de una historiografía enciclopédica que alcanzaría su pleno desarrollo ya en el s. XV, y cuyo ámbito de interés queda fuera de la cronística “oficial” del Imperio almohade.

comienzos del movimiento almohade y su estructura original, así como de establecer la imagen “canónica” de Ibn Tūmart como “*imām* impecable”¹⁸¹. Poco después de la muerte de Ibn Tūmart en 1130, al-Baydaq desaparece de la escena almohade, probablemente sustituida su función por la incipiente cronística imperial¹⁸².

En la línea del *Kitāb al-ansāb*, aunque sensiblemente posterior, se halla el capítulo conservado del *Nazm al-Ŷumān* de Ibn al-Qattān, cronista del califa almohade al-Murtadā (1248-1266). Probablemente la mayor parte del libro se centraría en la crónica de la dinastía mu’minī, pero sólo se ha conservado la parte correspondiente a los años 1107-1138, lo que unido a su ensalzamiento del *mahdī* nos permite situarlo en esta categoría¹⁸³.

Pero, desde el punto de vista historiográfico, el rasgo más sobresaliente de la cronística almohade es, sin duda, el desarrollo progresivo de una vertiente puramente mu’minī, alentada por la dinastía gobernante como medio de legitimación y propaganda¹⁸⁴. El primer ejemplo conocido de esta corriente sería el ya citado *Nazm al-*

¹⁸¹ No obstante su carácter propagandístico, el *Kitāb al-ansāb*, sigue siendo una fuente inestimable para conocer este período formativo, y su parcialidad pro-almohade se conjuga con datos interesantes acallados por la posterior cronística pro-mu’minī, caso de la oscura eliminación de al-Bašir, lugarteniente de Ibn Tūmart antes del ascenso de ‘Abd al-Mu’min (Huici 1949: 360-361).

¹⁸² No tenemos constancia de que al-Baydaq ostentase cargo alguno en la estructura inicial del movimiento almohade, e incluso existen discrepancias entre quienes señalan que “no es un historiador al estilo magribí” (Huici 1949: 348) y quienes sostienen su carácter de “cronista tribal” (Viguera 1997a: 9). Lo que parece claro es que, independientemente de su absoluta “adulación cortesana”, no es un historiador “estatal”, puesto que su situación es preexistente a la propia formación del aparato almohade de propaganda oficial.

¹⁸³ En el momento en que Ibn al-Qattān escribe su obra hacía varias décadas que los almohades habían abandonado la Península Ibérica, por lo que su relato se situaría más bien dentro de una especie de “memorial dinástico”. Por otra parte, no es de extrañar su entusiasta advocación *mahdīsta*, entendida probablemente como reacción a la “apostasía” de al-Ma’ mūn (1227-1232).

¹⁸⁴ Obviamente, existen otros temas de singular interés, como la discusión sobre el supuesto carácter “tribal” de la crónica de al-Baydaq (Viguera 1997a: 9), pero que escapan por el momento al ámbito de nuestro estudio.

la'ālī de Ibn al-Ašīrī, compuesto bajo el califato de 'Abd al-Mu'min. En el desarrollo original de esta cronística parecen apuntarse varios elementos convergentes:

- La propaganda político-religiosa almohade, plasmada por ejemplo en la documentación califal, especialmente las cartas, que recogen las principales victorias y realizaciones de los califas.
- La presencia en la corte califal, desde un momento muy temprano, de predicadores especializados en el panegírico de la dinastía y del movimiento almohade. Así por ejemplo, Ibn al-Qattān menciona cómo en la corte de 'Abd al-Mu'min, entre otros, se contaban los predicadores Abū-l-Hasan ibn al-Išbīlī, Abū Muhammad ibn Ŷabal y Abū Bakr ibn Maymūn al-Qurtubī (Viguera 1994c: 325).
- La influencia, nada desdeñable a nuestro juicio, de las corrientes intelectuales andalusíes, que incidirían sobre la estructura propagandística almohade otorgándole el carácter literario que desembocaría definitivamente en la producción cronística inicial¹⁸⁵.

Desde un punto de vista historiográfico, las crónicas dinásticas almohades pueden englobarse perfectamente dentro del grupo de obras que, para el Oriente islámico, han sido denominadas de *siyāsa* (Khalidi 1994: 182 ss.). Originalmente, este término, traducible por “soberanía” o “gobierno”, remite a la ciencia política, entendiendo ésta como el arte del buen gobierno¹⁸⁶. Ahora bien, el concepto de *siyāsa* se desarrolla precisamente en un momento (aproximadamente a partir del s. XI) en el que, consumada definitivamente la crisis del Califato como institución suprema del Islām, los autores ocupados por la especulación teórica en política van dejando gradualmente de tratar el espinoso pero agotado tema de la legitimación a través de la *šarī'a* [ley religiosa] en pro de un nuevo concepto del gobierno legítimo, encarnado en aquél que, independientemente de su legitimidad religiosa, es capaz de asegurar una eficiente

¹⁸⁵ Momento inaugural de esta influencia sería, sin duda, la presencia de 'Abd al-Mu'min en Gibraltar en 1160, con motivo de la *ba'ya* [proclamación] almohade por los andalusíes, en la que el califa contó con abundante presencia de predicadores y literatos (Huici 1969: 25 ss.).

¹⁸⁶ Ejemplos de esta corriente son al-Turtūšī o Ibn Taimiyya, y como principal exponente podemos citar a Ibn Jaldūn.

gestión de la maquinaria estatal¹⁸⁷. De esta forma, la fragmentación de la *Dār al-Islām* en una multiplicidad de Estados consolidados supuso la necesidad de desarrollar una historiografía de carácter “oficial” tendente a la justificación de la propia autonomía estatal. Surge así un segundo grupo de obras de *siyāsa*, englobables en este caso en lo que podemos denominar “crónicas burocráticas imperiales” (Khalidi 1994: 183). Según Tarif Khalidi, las características principales de estas crónicas serían:

- Su enciclopedismo, demostrado en una exhaustividad casi analística, argumentada a través de la cita frecuente de documentos de archivo.
- Su carácter finalista: todos los hechos históricos conllevan a o tienen su origen en la dinastía reinante. De esta forma, la Historia pasa a ser prácticamente contemporánea, remontándose como mucho a los momentos de la fundación dinástica¹⁸⁸.
- La estrecha interrelación entre *ta’rīj* y biografía, de tal forma que las semblanzas de los gobernantes y sus allegados pasa a ser un elemento fundamental del desarrollo de la historia.

A nuestro juicio, la época almohade es paradigmática en cuanto al afianzamiento de la *siyāsa* en el Occidente islámico¹⁸⁹. No en vano, las crónicas almohades remarcan el aprendizaje del *Mahdī* almohade Ibn Tūmart con al-Turtūšī durante la estancia de

¹⁸⁷ Este pensamiento, de hecho, ya se veía apuntado en la anécdota de ‘Abd al-Rahmān III que citamos anteriormente.

¹⁸⁸ Paradójicamente, ello se conjuga con otra tendencia que podríamos denominar “arqueológica”, en el sentido de que se halla constituida por crónicas centradas exclusivamente en un pasado más o menos remoto. Podemos citar a modo de ejemplo las obras centradas en el período de la conquista árabe, como el anónimo *Fath al-Andalus* [*Conquista de al-Andalus*], escrito a principios del s. XII (Molina 1994: XXXIII), dirigido probablemente a ensalzar a los nuevos gobernantes almorávides de al-Andalus, mediante su comparación indirecta con los conquistadores del s. VIII.

¹⁸⁹ Como veremos más adelante, no hay que descartar la posibilidad de la existencia de una escuela de *siyāsa* andalusí ya en el s. XI, abortada posiblemente durante el emirato de Alī ibn Yūsuf. Es esta cesura la que nos permite incidir ahora sobre la *siyāsa* “recuperada” de época almohade, pese a que en el origen de la misma pueda rastrearse la influencia doble, andalusí y oriental, de al-Turtūšī.

aquél en Oriente (1106-1116, cf. Viguera 1992: 205)¹⁹⁰. Esto es especialmente significativo si tenemos en cuenta que “mientras otros pensadores se esforzaban por construir un califato sancionado por la *šarī'a*, al-Turtūšī se preocupaba más por la *siyāsa*, las habilidades necesarias para preservar y fortalece un Estado” (Khalidi 1994: 195)¹⁹¹. De hecho, desde los primeros momentos del movimiento almohade encontramos una serie de rasgos que acreditan una clara voluntad de estructuración estatal:

- Una estricta división jerárquica. Obviamente, en ello influyó decisivamente el carácter fuertemente militarizado de los *muwahhidīn* [unitarios], pero no es menos cierto que desde un primer momento su compleja estructura social se prestaba a una rápida evolución pseudoestatal y, principalmente, burocrático-funcionarial¹⁹², a través de la institución de los *Ahl al-dār*, séquito personal del *Mahdī* (Huici 1955: 147)¹⁹³.

¹⁹⁰ Así por ejemplo el *Mu'yīb* de al-Marrākūšī (Huici 1955: 138). Lo interesante no es la veracidad o no del hecho, sino la “filiación intelectual” que se le atribuye al *Mahdī*.

¹⁹¹ Probablemente, en la actitud de al-Turtūšī influían especialmente su origen andalusí y la agitada historia política desde el hundimiento del Califato omeya de Córdoba.

¹⁹² Parece que ya en época del *Mahdī* Ibn Tūmart los almohades se estructuran en, al menos, tres grupos: la *Ŷamā'a* o “Asamblea de los Diez”, la “Asamblea de los Cincuenta” [*Ahl al-Hamsīn*] y el grueso de los *muwahhidīn*. Al-Marrākūšī destaca el hecho de cómo esta estructura superaba el puro tribalismo, algo que a nuestro juicio refleja la mencionada voluntad estatal (Huici 1955: 147). El problema con respecto al momento de la organización jerárquica almohade bascula entre los autores que la sitúan *ab origine*, caso de al-Marrākūšī (tendente quizás a atribuirlo todo a la obra del *Mahdī*) y aquéllos que ven la época de Ibn Tūmart como un momento “inocente” del almohadismo, situando la organización estatal tras la proclamación del Califato por ‘Abd al-Mu’min tras la muerte del *Mahdī* (este sería el caso de Ibn Jaldūn). Sin embargo, esta última tendencia también parece afectar cierta “aureola ascética” (Viguera 1997b: 80) en los inicios del movimiento, por lo que en definitiva la opción por una jerarquización más o menos temprana es eminentemente subjetiva.

¹⁹³ Por tanto, no compartimos la tesis de Gabriel Camps (1995: 105), quien diferencia entre un “movimiento almohade”, entendido como construcción política idónea para el “temperamento beréber”, y un “imperio almohade” surgido de la síntesis cultural “hispano-maghrebí”.

- La formación de un cuerpo “oficial” de propagandistas, los *talaba* [pl. de *tālib*]. En los primeros momentos de la predicación de Ibn Tūmart, esta denominación se aplica a todos sus discípulos¹⁹⁴, pero ya en 1126 se organiza a los *talaba* como mensajeros del *Mahdī*, enviándoseles “entre las tribus de los almohades” (Fricaud 1997: 345). Esta labor de difusión ideológica, imprescindible dada la necesidad del movimiento de reclutar adeptos en su lucha contra los almorávides, se vio ayudada por la rápida “vulgarización” del ideario del *Mahdī* por propia iniciativa.¹⁹⁵ Paralelamente al surgimiento de estos doctrinarios profesionales, desde los comienzos del almohadismo observamos la presencia de una Historiografía oficial, a través del relato cronístico de al-Baydaq.

De esta forma, podemos convenir, con Abdallah Laroui (1994: 177), que Ibn Tūmart “desarrolló, más que una ideología religiosa, una expresión temporal de la misma, es decir, una ‘teoría política’”. A ello contribuyó en buena medida la propia concepción del mahdismo desarrollada por Ibn Tūmart. Al igual que en el caso de la dicotomía dogma / guías espirituales, en el caso del mahdīato el núcleo fundacional almohade estableció, aparentemente, una clara diferencia. Desde un punto de vista teórico, aunque Ibn Tūmart era considerado como “*imām* impecable”, no se llegaba a identificar explícitamente con el *Mahdī* propugnado por el chiísmo, algo que hubiese derivado hacia un apocalipticismo escatológico que aparentemente nunca llegó a ser demasiado explotado (Fierro 1997: 445)¹⁹⁶. Sin embargo, estas distinciones teóricas

¹⁹⁴ En su acepción de “estudiante”. Es así como se denomina a ‘Abd al-Mu’min y a los demás discípulos de Bujía con ocasión del encuentro entre Ibn Tūmart y el futuro primer Califa almohade (Huici 1949: 348).

¹⁹⁵ De este modo, el dogma unitario [*al-tawhīd* o ‘*Aqīda*] se popularizó a través de unas “guías espirituales” [*muršīda*-s] en beréber. Maribel Fierro (1997: 443) expresa sus dudas sobre la originalidad tumartiana de estos documentos, ya que la primera traducción escrita al árabe no se fecha hasta el califato de Abū Ya’qūb Yūsuf (1163-1184). A nuestro juicio, tales reparos pueden objetársele al *tawhīd* (independientemente de que éste existiese en una forma primitiva), pero no a las *muršīda*-s, que surgirían como necesidad básica de la propaganda inicial almohade.

¹⁹⁶ Como señala Dominique Urvoay (1990: 96), la diferencia básica entre el *imām* šī’ita y el almohade reside en que, a diferencia del primero, “que posee una función de revelación”, el

tenían poco interés para el conjunto de los *muwahhidīn*, quienes identificaron sin mayores problemas a Ibn Tūmart con el *Mahdī* de la *šī'a*, debido probablemente al sustrato dejado entre las tribus beréberes por los predicadores ši'itas de los ss. VIII-X (Laroui 1994: 178)¹⁹⁷.

Las tendencias originales que hemos venido comentando se verían reafirmadas tras la muerte de Ibn Tūmart en 1130 y su sucesión por 'Abd al-Mu'min en calidad de emir. Su elección parece resultar de un compromiso entre los jeques de las tribus *masmūda* que constituían la *Ŷamā'a*¹⁹⁸, pero pese a ello las sublevaciones fueron constantes durante los siguientes quince años¹⁹⁹.

Desde la *bay'a* de las cabilas almohades en Tinmāl en 1132, 'Abd al-Mu'min se dedicó a establecer definitivamente la estructura estatal del gobierno almohade, a través de la articulación de varios elementos:

- *La institución del Califato*. Supondría la culminación de un amplio proceso de consolidación estatal, cuyos precedentes serían la reorganización de la jerarquía almohade²⁰⁰ y la institucionalización dinástica de los mu'minies. La sucesión padre-hijo ya se había producido entre los emires almorávides. 'Abd al-Mu'min la adoptaría en 1155, asociando a su hijo Muhammad en la oración de los viernes. Desde esta fecha, por tanto, se daban condiciones

papel esencial del segundo es el de “jefe político-religioso”, encargado de realizar una “elaboración positiva del Derecho”.

¹⁹⁷ Según Ibn Abī Zar', “[Ibn Tūmart] comenzó a divulgar entre el pueblo que él era al-Mahdī, el esperado, de quien estaba predicho que aparecería al fin de los tiempos” (Huici 1964: 344). Este pasaje, al igual que otros del *Rawd*, debe interpretarse como un eco de las leyendas populares marroquíes que el autor mezcla acriticamente en su narración (*Ib.*: 19-20).

¹⁹⁸ Así se desprende del *Rawd al-Qūrtās* (Huici 1964: 367), aunque siempre con las debidas reservas que inspira esta obra.

¹⁹⁹ La consolidación política de 'Abd al-Mu'min no parece definitiva hasta el sofocamiento de la revuelta de los hermanos de Ibn Tūmart, en 1154-55 (Huici 1949: 373).

²⁰⁰ Es probablemente a este momento cuando puede adscribirse la organización almohade que recoge el *Hulal al-Mawšiyya* (Huici 1951: 130), que comprendía hasta trece categorías de partidarios.

suficientes para la adopción del título califal²⁰¹. Sin embargo, la “ceremonia” propiamente dicha no parece que se produjese antes de 1160, con ocasión del viaje de ‘Abd al-Mu’min a Gibraltar²⁰², ante lo cual parece plausible que la decisión de asumir el título califal fuese, ante todo, un golpe de efecto de cara a los andalusíes. Aunque la primera intervención almohade en al-Andalus se había producido quince años antes, los problemas almohades en el Maghreb habían propiciado las insurrecciones, y no es hasta finales de la década de los cincuenta cuando se reconquista el occidente andalusí por completo. Pese a ello, el *Šarq al-Andalus* [sureste y levante peninsulares] continuaban bajo el control de Ibn Mardaniš de Murcia, quien a la altura de 1160 dominaba hasta Carmona, hostigando toda la zona sevillana. Para contrarrestar esta situación, los almohades habían comenzado por una amplia campaña propagandística de todas sus victorias maghrebíes, como preparación del viaje de ‘Abd al-Mu’min. Durante su estancia en Gibraltar, éste organizó una expedición victoriosa contra una columna de saqueadores cristianos procedente de Jaén (Huici 1969: 29), y consolidó la organización militar almohade en al-Andalus, mediante el asentamiento de diversos contingentes²⁰³. Junto con estos alardes militares, el reforzamiento de la lealtad andalusí se conseguiría mediante el recurso a la legitimidad ideológica otorgada por el Califato, que no se dudaría en asociar directamente con el ya mítico Califato cordobés, incluso mediante la

²⁰¹ Incluida la supuesta filiación qaysí de los mu’miníes, para ocultar su origen beréber y emparentarlos con la familia del Profeta (Huici 1951: 169).

²⁰² La historia de cómo es el propio ‘Abd al-Mu’min el que se nombra Califa con ocasión de los versos de un poeta andalusí es narrada por al-Marrākušī (Huici 1955: 176).

²⁰³ Al-Marrākušī, de una forma probablemente un tanto exagerada, señala que “llenó las regiones de la Península del Andalus, que poseía, de jinetes y peones de los masmūda, árabes y demás clases del ejército” (Huici 1955: 178).

resurrección de Córdoba como capital andalusí del Imperio almohade en 1162²⁰⁴.

- *La creación de un cuerpo burocrático estable.* Este aspecto se consiguió mediante la institucionalización de los *huffāz* [pl. de *hāfīz*] como responsables directos de la administración estatal, en sustitución de los *talaba*, especializados a partir de este momento en el control político-ideológico del Imperio. El acto más significativo de este proceso lo constituyó la creación en Marrākuš, la capital imperial maghrebí, de una *madrasa* [escuela] destinada específicamente a la educación de los *huffāz*. A nuestro juicio, es este programa, situable, al igual que el de la institución dinástica, hacia 1155, el que más claramente señala el punto de inflexión entre la “oligarquía clánica” de los primeros momentos almohades y el aparato estatal del Imperio²⁰⁵.
- *El mantenimiento de los talaba como “ideólogos” del Estado almohade.* Dentro de este grupo, hay que diferenciar a los *talabat al-hadar* [*talaba* “de la presencia” o “de la capital”] y los *talabat al-muwahhidīn* [*talaba* “de los

²⁰⁴ No obstante, Ibn Sāhib al-Salāt señala que en la elección de Córdoba como capital también primaron razones estratégicas tras la toma de Granada a los partidarios de Ibn Mardaniš “ya que [Córdoba] ocupa el centro de al-Andalus” (Huici 1969: 48).

²⁰⁵ El *Hulal al-Mawšīyya* es especialmente contundente: “Cuando [‘Abd al-Mu’min] cumplió este propósito [la educación de los *huffāz*] sustituyó con ellos a los jeques *masmūdīes* en el mando de las provincias y en la política” (Huici 1951: 180). Lo lacónico de la cita no nos permite hacernos una idea de las posibles reacciones de la oligarquía a este pseudo-golpe de estado, que además tuvo el valor añadido de consolidar la posición “orgánica” de los hijos del futuro califa, ya que buena parte de ellos, también educados en la *madrasa* de Marrākuš, fueron situados en puestos clave del aparato estatal. No parece muy verosímil la observación del *Hulal* de que fueron los propios jeques los que aconsejaron a ‘Abd al-Mu’min que promoviese a sus hijos al gobierno (*Ib.*: 181). Por otra parte, tampoco nos parece sostenible la interpretación clásica de los *huffāz* como meros “colaboradores” de los *talaba*, opinión sostenida, entre otros, por Ambrosio Huici (1969: 12). Esta presuposición parte de la traducción de *hāfīz* como “tradicionalista”, esto es, versado en el conocimiento memorístico de los textos canónicos, cuando parece evidente a través de las fuentes que en época almohade los *huffāz* se especializaron en funciones gubernativas.

almohades”]. Los primeros pertenecían al aparato central del Estado, y su principal función era la de consejeros del Califa con ocasión de la celebración del *mayilis* [Consejo de Corte]²⁰⁶. Asimismo, ejercían como panegiristas oficiales en las grandes celebraciones de la Corte (Viguera 1994), mediante alocuciones retóricas cuyo fin primordial era el ensalzamiento del poder establecido²⁰⁷. Por su parte, los “*talaba* de los almohades” constituirían “los representantes morales de la comunidad almohade” (Fricaud 1997: 368), ejerciendo a nivel local funciones similares a las desempeñadas en la Corte por los *talabat al-hadar*²⁰⁸. De esta forma, vemos cómo son los principales destinatarios de las cartas oficiales enviadas por los califas almohades, algo lógico si tenemos en cuenta el carácter eminentemente propagandístico de esta correspondencia (Viguera 1997a: 25-26).

El programa de afianzamiento estatal llevado a cabo por ‘Abd al-Mu’min sería continuado por sus sucesores, Abū Ya’qūb Yūsuf (1162-1184) y Abū Yūsuf Ya’qūb al-Mansūr (1184-1199). No obstante, el primer Califa almohade había sentado ampliamente las bases del aparato estatal, y sus sucesores inmediatos únicamente

²⁰⁶ De hecho, éste solía abrirse con la celebración de un debate [*mudākara*] sobre alguna cuestión del dogma propuesta por iniciativa del propio Califa (Huici 1955: 281). A juicio de Emile Fricaud (1997: 361), la *mudākara* se realizaba como recordatorio de los debates que Ibn Tūmart solía celebrar con sus primeros discípulos.

²⁰⁷ Ibn Sāhib al-Salāt nos describe la actuación de algunos de estos predicadores durante el *mayilis* celebrado en Gibraltar en 1160: “pronunciaron cada uno un discurso sobre la razón de la proclamación y su necesidad y la obligación legal de mantenerla y obedecerla” (Huici 1969: 27). En sentido amplio, la “proclamación” puede hacer referencia a la *bay’a* de los andalusíes a los almohades, pero en el contexto del *mayilis* de Gibraltar bien puede referirse a la propia proclamación califal de ‘Abd al-Mu’min y la sumisión de los presentes al nuevo estatuto del líder almohade.

²⁰⁸ Por ejemplo en su función de consejeros: una de las motivaciones primordiales del paso a al-Andalus de ‘Abd al-Mu’min en 1160 sería, a juicio de Ibn Sāhib al-Salāt “reunirse con los “*tālibes*” de los almohades que estaban en ella y deliberar cómo harían la guerra a los cristianos y a los que guerreaban en las cercanías del territorio sometido a los almohades [las tropas de Ibn Mardaniš]” (Huici 1969: 25).

tuvieron que ocuparse del desarrollo de elementos concretos de la estructura de poder almohade. De la rápida madurez de ésta nos da idea el amplio aparato ideológico-propagandístico que nos transmiten las fuentes escritas. Se ha señalado, no sin razón, que “ahora sobresalen, casi en exclusividad, las paradas militares” (Viguera 1995: 112)²⁰⁹. Creemos que esto hay que entenderlo desde dos puntos de vista complementarios, como manifestación concreta del poderío estatal y como simbolización de la propia estructura del Estado. Esto último aparece con especial claridad en los diversos relatos sobre los alardes y marchas del ejército almohade, que describen el orden de formación del ejército y los diversos elementos simbólicos que lo acompañaban: Un grupo de portaestandartes con banderas blancas abrían la marcha, seguidos por una mula portando un ejemplar del Corán que había pertenecido al *Mahdī*; a ésta le seguía una camella con un baldaquino rojo bajo el que se guardaba otro ejemplar del Corán, perteneciente según la tradición a ‘Utmān ibn ‘Afān, tercer califa después de Mahoma; a continuación se situaba el propio Califa, acompañado por los miembros principales de su séquito, y seguido por sus familiares y los “notables de los almohades” portando más banderas; finalmente marchaba el grueso del ejército, ordenado estrictamente por cabilas de mayor a menor antigüedad en la aceptación del *tawhīd* [dogma unitario]²¹⁰. Esta compleja disposición nos está describiendo, básicamente, todos los elementos sustentadores de la legitimidad mu’miní:

- Las banderas blancas en vanguardia se encargaban de proclamar la supremacía del Califato almohade sobre el ‘abbasí, cuyo color dinástico era el negro (Castrillo 1997: 139).
- Mientras que el Corán del *Mahdī* remitía al dispensador inmediato de la legitimidad mu’miní, el Corán de ‘Utmān identificaba a los califas mu’minés con la línea de los “califas legítimos” del Islām arcaico. No deja

²⁰⁹ No en vano nos relata al-Marrākušī la anécdota de cómo ‘Abd al-Mu’min, durante el transcurso de un desfile, dijo, dirigiéndose a su visir Abū Ŷa’far, quien previamente le había elogiado la belleza de un jardín: “¡oh Abū Ŷa’far!, ésta es una vista hermosa, no tus frutas y tus árboles” (Huici 1955: 164).

²¹⁰ Un relato detallado lo encontramos, por ejemplo, en la parada y posterior expedición desde Marrākuš hacia al-Andalus del ejército almohade al mando de Abū Ya’qūb en 1170-1171 (Huici 1969: 171, 178).

tampoco de tener su sentido la preeminencia otorgada al Corán de Ibn Tūmart, probablemente un mensaje dirigido al componente beréber del movimiento almohade, reclamando así una cierta “independencia” del Islām occidental con respecto al núcleo tradicional árabe del Mashreq.

- El Califa, apoyado por todos los símbolos precedentes, a la par mantenía la vanguardia del ejército, con lo que se convertía en su sostén y “defensor”. Al colocar en torno suyo a su séquito y familiares daba carta de naturaleza tanto a los miembros del aparato estatal como a la línea dinástica mu’miní.
- Por último, la organización de las cabilas por orden de antigüedad en el credo almohade volvía a revestir al conjunto con la estructura ideológica debida a Ibn Tūmart.

En los soberanos almohades parece apreciarse un gusto especial por las manifestaciones más efectistas del poder²¹¹, algo que vemos reflejado en otra de sus actividades preferidas: la arquitectura monumental²¹². Las fuentes remarcan los diversos programas urbanísticos y arquitectónicos emprendidos en este momento, y es precisamente esta insistencia la que nos hace ver la consciencia de estos autores sobre la obvia vertiente propagandística de todo el asunto. De especial importancia a este respecto es el testimonio de Ibn Sāhib al-Salāt, cuya crónica²¹³ reúne dos circunstancias de especial interés para nosotros, ya que a la par que constituye uno de los principales exponentes de la crónica áulica almohade, nos ofrece una imagen excepcional de la

²¹¹ De este gusto da buena cuenta la predilección por el atronar de los tambores, aunque esto ya fuese utilizado en época de las Taifas. Ibn Sāhib al-Salāt describe cómo, en la celebración de una victoria de Abū Hafs, hermano de Abū Ya’qūb, “se continuó batiendo los tambores, por espacio de quince días” (Huici 1969: 88).

²¹² Con esta denominación incluimos no sólo la edificación en sentido estricto, sino la ingeniería e incluso el paisajismo urbano, a través de la construcción de “buhayras” [especie de lagos artificiales].

²¹³ Su título completo es *Al-Mann bi-l-imāma ‘alā l-mustad’afīna bi-an ŷa’la-hum al-wāritīn wa-zuhūr al-Imām Mahdī al-muwahhidīn* [Don del imato a quienes no correspondía que Dios les hiciera imames ni les concediera ser herederos [de la soberanía], y aparición del Imam Mahdī de los almohades], pero en adelante lo mencionaremos simplemente con su comienzo (*al-Mann bi-l-imāma*).

transformación urbana de Sevilla como consecuencia de su capitalidad de la mitad andalusí del Imperio.

Junto con el *Mu'ýib* de al-Marrākušī, el *Mann bi-l-imāma* de Ibn Sāhib al-Salāt constituye una de las principales fuentes para nuestro conocimiento de los años centrales del Imperio almohade, y como tal ha sido objeto de diversas interpretaciones. Ya Melchor Antuña, en su edición parcial del *Mann*, concordaba con Dozy al señalar que Ibn Sāhib “se muestra un partidario decidido, un admirador entusiasta de sus príncipes y de sus soldados [de los almohades]” (Antuña 1930: 35). Opinión compartida años más tarde por Ambrosio Huici (1969: 7), para quien “su defecto más grave es la adulación cortesana con que exalta los méritos de Yūsuf I”. Más recientemente, y de una forma más acertada a nuestro juicio, María Jesús Viguera (1997a: 10) ha puesto de manifiesto cómo esta obra, “escrita en el momento culminante del Imperio, expresa con rotundidad todos sus ideales y propósitos”. Esta afirmación nos pone sobre la pista de cuáles han de ser nuestros interrogantes. Los datos de la biografía de Ibn Sāhib no pueden ser más escasos: nacido en Beja (en el actual Algarve portugués), secretario en el gobierno almohade al menos desde 1162 y muerto a principios del s. XIII. No obstante, la lectura del propio *Mann* nos revela otros datos bastante significativos:

- En 1164/1165 lo hallamos en Marrākuš estudiando dogmática almohade con el predicador de la Corte Abū-l-Hasan Ibn al-Išbīlī, jeque de los *talabat al-hadar* (Huici 1969: 60).
- En 1165 se encuentra entre los *talabat al-hadar* que acompañan al *sayyid* Abū Hafis (*Ib.*: 71).
- En 1170 forma parte del grupo de *talabat al-hadar* que cumplimentan a Abū Ya'qūb tras la enfermedad de éste (*Ib.*: 169).

De esta forma, parece claro que, aunque inicialmente Ibn Sāhib entra en el gobierno almohade ocupando un cargo administrativo menor, a partir de un momento que puede fecharse en torno a 1162/1165 comienza a formarse como *tālib*. Una vez que comprendemos este hecho, su “estilo” historiográfico resulta lógico dentro de las funciones que ya comentamos propias de los *talaba*, estructuradas todas en torno a la propaganda estatal almohade. En última instancia, la obra de Ibn Sāhib se inserta perfectamente en el contexto de la historiografía de *siyāsa*, cuyos principios asume

completamente en su afán por exaltar a la dinastía mu'mini²¹⁴. De esta forma, no debe de extrañarnos la especial atención que se le conceden a los hechos políticos en dos de sus principales vertientes: la militar, entendiendo la victoria sobre los enemigos como un triunfo de la política guiada por Dios, y la sultánica, esto es, todo el conjunto de acciones encaminadas a manifestar el poder del Estado y la buena gestión gubernamental.

Si el origen de la historiografía almohade está relativamente bien establecido en la figura de al-Baydaq, aún poseemos demasiadas lagunas con respecto a la formación de los cronistas cortesanos en momentos más avanzados de la historia del Imperio. Contrariamente a la institución en Marrākuš de la *madrassa* destinada a la formación de los *huffāz*, no tenemos noticia de nada similar con respecto a la formación de los *talaba*. Bien es verdad que el argumento del silencio no es un argumento válido, y sí contamos con el testimonio de al-Marrākušī de que fue precisamente 'Abd al-Mu'min el que estableció la organización de los *talaba* y se ocupó de convocar en Marrākuš a “la gente de ciencia” [*ulāma*] (Huici 1955: 163). Esto explicaría la marcha de Ibn Sāhib a la capital maghrebí, donde comienza su formación como *tālib*. Lo más probable es que, tras la desaparición de al-Baydaq, la consciencia de la necesidad de contar con una “historia oficial” de la dinastía mu'miní llevase a la formación de un grupo específico de *talaba* dedicados a esta labor²¹⁵. Uno de los primeros representantes de esta

²¹⁴ La evolución de esta corriente historiográfica en el occidente islámico es perfectamente apreciable si comparamos la obra de Ibn Sāhib con la de al-Marrākušī. Mientras que en aquél la retórica de la *siyāsa* es inherente al propio discurso, en el *Mu'ýib* se concentra en observaciones precisas sobre las bondades del gobierno almohade: “[‘Abd al-Mu'min] se dio a construir y cultivar y organizar palacios, sin dejar nada de lo que necesita un reino, en cuanto a gobernación y dirección de los asuntos y administración de justicia y amor a los súbditos” (Huici 1955: 180). Hay que tener en cuenta, ante todo, que la obra de al-Marrākušī es casi veinticinco años más tardía y que está elaborada en un contexto totalmente diferente, como nos da idea el hecho de que el propio al-Marrākušī comenzase su carrera funcional a través de la adulación poética del hermano del cuarto califa almohade, al-Nāsir, en una recuperación de los usos de la Corte 'abbādí.

²¹⁵ No en vano, las fuentes resaltan el interés de Abū Ya'qūb por la Historia (Huici 1955: 191). No deja tampoco de ser curioso que Ibn Sāhib mencione cómo “los tālibes y los historiadores lo comparaban con los días de 'Utmān” (Huici 1969: 66), identificando las funciones de

“corporación” podría haber sido Ibn al-Ašīrī, contemporáneo o inmediatamente posterior a al-Baydaq, mientras que durante la última mitad del s. XII la crónica oficial estaría representada por Ibn Sāhib y el sevillano al-Umawī (Viguera 1997a: 10).

En definitiva, los cronistas áulicos entran en la misma categoría que los predicadores de la Corte: parte de los *talabat al-hadar*, el núcleo del aparato ideológico almohade²¹⁶. Como tales, es evidente que su ámbito de actuación, su “público”, era relativamente reducido. Las obras históricas de este momento son eminentemente producidas para el “consumo interno” de la Corte, con una función primordial: acrecentar el respeto debido a la figura califal dentro del propio círculo cortesano²¹⁷. De ahí la insistencia sobre la unidad dinástica y la elusión de cualquier elemento conflictivo. En última instancia, la consciencia de la *siyāsa* almohade lleva a estos cronistas a sacralizar la figura califal, en un proceso similar al experimentado por los califatos ‘abbāsī y fatimí. Y es que, como señala Armand Abel (1957: 39), “el respeto es la fuente del ceremonial que rodea [a los califas]”.

4.1.2.2. *Išbīlia* en la obra de Ibn Sāhib al-Salāt: la imagen de una capital imperial.

A nivel administrativo y territorial, un hecho de singular importancia durante los años centrales del gobierno almohade de al-Andalus lo constituyó la confirmación de la capitalidad andalusí de Sevilla, como herencia en buena medida del dominio sevillano bajo las Taifas. Evidentemente, ello respondía a unos nuevos condicionantes

ambos grupos (algo lógico si efectivamente los historiadores oficiales saliesen de las filas de los *talaba*).

²¹⁶ De hecho, la presencia de “historiadores de corte” está atestiguada en múltiples organizaciones estatales conocidas a través de la Historia y la Antropología (Vansina 1966: 45). Lo más destacable es el hecho de la importancia de la tradición oral en estas corporaciones, que como sabemos constituye la base de la enseñanza en el Islām medieval, algo atestiguado por el propio pasaje en que Ibn Sāhib relata su aprendizaje en Marrākuš (Huici 1969: 60-61).

²¹⁷ Un caso especial lo constituye al-Marrākušī, que escribe su obra en Oriente en 1224 para un desconocido protector, probablemente un miembro de la administración ‘abbāsī.

geoestratégicos, a los que no fue en absoluto ajena la tardía incorporación del Levante, que tuvo que esperar hasta la muerte de Ibn Mardanīš y la sumisión de sus hijos en 1172. La inseguridad del dominio almohade sobre el oriente andalusí hasta esta fecha propició en buena medida la elección de Sevilla como capital, hecho consumado en 1163, tras el intermedio capitalino protagonizado por Córdoba²¹⁸. De todo ello nos da buena cuenta Ibn Sāhib, y especialmente del amplio programa urbanístico emprendido por Abū Ya'qūb y su sucesor Abū Yūsuf en la ciudad. Los hitos principales de este programa son bien conocidos, por lo que únicamente los enumeraremos cronológicamente (lámina 1):

- 1150: Demolición parcial de la “muralla de Ibn ‘Abbād” y ampliación del alcázar ‘abbādí para albergar a las tropas almohades.
- Entre 1150 y 1171: Construcción del palacio de Abū Hafṣ a las afueras de la puerta de al-Kuhl.
- 1169: Reconstrucción parcial de las murallas sevillanas “por el lado del río” (Huici 1969: 64), tras su hundimiento como consecuencia de una gran inundación.
- 1171: Construcción de un puente de barcas sobre el Guadalquivir y de “villas y casas para el gobierno” (Huici 1969: 188) en las afueras de la puerta de Ŷahwar, lugar conocido desde entonces como *al-Buhayra*.
- 1171/1172: Recuperación del trazado del acueducto entre Alcalá de Guadaíra y Sevilla, primero hasta la Buhayra y posteriormente hasta Sevilla, donde se construye un aljibe.
- 1172/1176: Construcción de la nueva mezquita aljama, adyacente a la alcazaba.

²¹⁸ Sería interesante comparar las actitudes contrapuestas de ‘Abd al-Mu’min y Abū Ya'qūb: mientras el primero sitúa su capital en Córdoba, el segundo retrae la capitalidad a Sevilla. Podría hablarse, probablemente, de una actitud “ofensiva” frente a una actitud “defensiva” o, en cualquier caso, cautelosa ante el poder mardanīší. Desde este punto de vista, disentimos de la interpretación tradicional (Huici 1969: 64), que ve en la concesión de la capitalidad a Sevilla por Abū Ya'qūb una recompensa en recuerdo de sus años como gobernador de la ciudad.

- 1184: Construcción de “una muralla fuerte en la alcazaba de Sevilla, que pasase desde el principio de su construcción por delante de la explanada de Ibn Jaldūn” (Huici 1969: 200). También se ordena el comienzo de la construcción del alminar de la mezquita aljama y de unas atarazanas en el arenal del río, entre la puerta de al-Qatāy y la de al-Kuhl.
- 1184-1189: Construcción del alminar de la mezquita aljama.
- 1193: Reforma y ampliación del *Hisn al-Farāy* ‘abbādí.
- 1196: Ensanche del *sahn* de la mezquita aljama y construcción frente a su fachada septentrional de una alcaicería [*qaisāriyya*]. Ese mismo año se remozó la antigua mezquita aljama de Ibn ‘Adabbas.
- 1198: Colocación del *yāmūr* [remate] en el alminar de la nueva aljama.

Exceptuando las noticias referentes a las obras de 1150 y a la reforma del *Hisn al-Farāy*²¹⁹, todas las demás proceden del *Mann*. Ahora bien, podemos preguntarnos hasta qué punto el autor quiere persuadirnos de la existencia de un “programa” estructurado de consolidación capitalina. Lo cierto es que tal intención únicamente se ve reflejada en las obras atribuidas al califato de Abū Ya’qūb, cuando en un largo párrafo Ibn Sāhib se dedica a justificar su afirmación inmediatamente precedente de que “es el que hizo una capital de Sevilla” (Huici 1969: 64-65). Obviamente, debemos de tener en cuenta las deficiencias de transmisión que ha sufrido el *Mann*, del que sólo ha llegado hasta nosotros su segunda parte, habiéndose perdido la primera y la tercera. No obstante, la idea de Ibn Sāhib de mostrar las obras mu’miníes como un auténtico “programa” se reafirma posteriormente, cuando, historiando el califato de Abū Ya’qūb, hace un largo excursus para describir detalladamente todas las obras realizadas en Sevilla ya durante el califato de Abū Yūsuf (Huici 1969: 201-204), presentado como continuador del plan de su padre en lo referente al urbanismo sevillano. A nuestro juicio, el celo propagandístico de Ibn Sāhib le lleva a mezclar indiscriminadamente un conjunto heterogéneo de acciones, que en realidad responden a distintas coyunturas e iniciativas del Estado almohade, aunque, como veremos, ello no obsta para que, efectivamente, podamos hablar de un “programa” urbanístico con una clara función político-propagandística.

²¹⁹ Ambas proceden del *Bayān al-Mugrib* de Ibn ‘Idārī, y aparecen recogidas en Valor y Ramírez (1999: 29) y Valor (1999: 191), respectivamente.

1163 inaugura para Sevilla la capitalidad de la vertiente andalusí del Imperio. El establecimiento definitivo del *majzen* [administración estatal] en la antigua capital ‘Abbādī supondría, asimismo, su integración en el programa urbanístico almohade, claramente desarrollado, junto con Sevilla, en ciudades como Marrākuš (capital maghrebí del Imperio) y al-Mahdīya (Rabāt). En líneas generales, el urbanismo almohade puede calificarse perfectamente como una estructuración funcional-ideológica de los principales ejes urbanos, con dos premisas básicas:

- Resolver problemas funcionales concretos de articulación urbana.
- Disponer una escenografía del poder califal acorde con el sostenimiento ideológico de la dinastía mu’minī.

Si la primera premisa la veremos reflejada en prácticamente todas las grandes obras de infraestructura emprendidas por los almohades, la segunda supondría la vertebración urbana de las dos capitales imperiales (Marrākuš y Sevilla), escenarios principales de la presencia califal.

A través del testimonio de Ibn Sāhib al-Salāt podemos comprobar que el proceso de transformación urbanística de la Sevilla almohade se concentró en torno a un eje centrado en la zona meridional de la ciudad. Como ya comentamos anteriormente, pese a que tradicionalmente la sede del gobierno sevillano se había situado en esta zona (en los espacios conocidos como *Dār al-Imāra* en época omeya, ampliados con el *Qasr al-Mubārak* ‘abbādí), la ciudad se caracterizaba por una doble polaridad, ya que además del núcleo político-administrativo se contaba el núcleo religioso-comercial, en torno a la mezquita aljama de Ibn ‘Adabbas y el adyacente “zoco de los perfumistas” [*sūq al-‘attārīn*]. La ampliación del espacio amurallado en época almoravid únicamente supuso la superación del problema espacial de la ciudad, no su reorganización funcional. Sin embargo, desde los primeros años de la intervención almohade observamos cómo progresivamente se va forzando una basculación de los polos urbanos. Aquí nos enfrentamos a uno de los muchos interrogantes no resueltos por la investigación: la conexión entre el núcleo de la *Dār al-Imāra* y el resto de la *madīna*. La mayor parte de los autores (Jiménez Martín 1981; Valor 1995b; Vioque *et al.* 1987) mantiene que hasta el s. XII toda la zona permanecería exenta del resto de la *madīna*. Como siempre, el debate se sitúa en la fecha concreta en que el recinto amurallado englobaría al alcázar, radicando la discusión en el dato aportado por Ibn Abī Zar’ en su *Rawd al-Quirtās*,

según el cual en 1171/1172 “[Abū Ya’qūb] Yūsuf (...) hizo levantar (...) el muro de la puerta de Ŷahwar” (Huici 1964: 417). El debate permanece abierto, dado que los investigadores siempre han puesto de manifiesto la escasa fiabilidad de las noticias transmitidas por el *Quirtās* (Huici 1964: 17 ss.; Jiménez Maqueda 1996: 18; Viguera 1997a: 13). Pese a ello, la lógica urbanística avala la idea de una situación originalmente “extramuros” para la *Dār al-Imāra*, algo avalado, como ya comentamos anteriormente, por todas las hipótesis barajadas para su construcción²²⁰. No obstante, es probable que ya en época ‘abbādī se comenzase a articular esta zona, y a ello puede hacer referencia el *Hulal al-Mawšiyya*, cuando hace referencia a cómo al-Mu’tamid “se puso a reparar los muros” en 1090, en prevención del ataque almoravid (Huici 1951: 87)²²¹. Igualmente puede entenderse que a estas obras ‘abbādīes en torno a la *Dār al-Imāra* se refiere la noticia del *Bayān* sobre las obras almohades de 1150, que supusieron la destrucción de “la muralla de Ibn ‘Abbād” a fin de ampliar la alcazaba preexistente. De ser así, ya en fecha tan temprana como 1150 tendríamos una primera constatación del interés almohade por potenciar esta zona de la ciudad, algo especialmente significativo si tenemos en cuenta que es precisamente a partir de 1147 cuando ‘Abd al-Mu’min da los primeros pasos para la reforma urbanística de Marrākuš (Triki 1995: 100).

Los datos aportados por Ibn Sāhib refuerzan el paralelismo entre las reformas urbanísticas de Sevilla y Marrākuš. En ambos casos encontramos elementos comunes, que más que a influencias mutuas deben adscribirse a un impulso de corte estatal tendente a configurar espacios urbanos similares para una función similar (la capitalidad del Imperio). En última instancia, el objetivo habría consistido en la formación de un área segregada del conjunto de la *madīna* y a la vez representativa del poder del Estado. En el caso de Marrākuš, esto se consiguió mediante sucesivos ensanches hacia el sur, culminados en torno a 1185 con la creación de la *Qasba*, alcázar almohade adyacente a

²²⁰ Precisamente es su “ruptura con el trazado urbanístico anterior” lo que marca la singularidad de este tipo de fortificaciones (Acién 1995: 32).

²²¹ Valor y Ramírez (1999: 29) traducen “construir” en vez de “reconstruir”, pero sin especificar las razones filológicas que les llevan a variar la traducción, algo especialmente censurable cuando la diferencia entre una palabra y otra es tan significativa.

la nueva mezquita Kutubiyya²²². Por el contrario, Sevilla ya poseía un centro político segregado de la ciudad, la zona palacial en torno a la *Dār al-Imāra/Qasr al-Mubārak*. Y creemos que es aquí donde se aprecia la diferente actitud de Abū Ya’qūb y Abū Yūsuf, contraria a la imagen de continuidad que intenta transmitir Ibn Sāhib. Y es precisamente a través de la caracterización que hace Ibn Sāhib al Salāt de cada uno de estos dos califatos como podemos analizarlos por separado, aun dentro de la consideración unitaria del proceso urbano descrito.

a) La imagen del “buen gobierno” bajo el califato ya’qūbī (1163-1184): *siyāsa y umma*.

Precisamente una de las primeras referencias a la transformación urbana de *Iṣbīliya* la encontramos en el elogio de Abū Ya’qūb, y no en sitio poco relevante, ya que el relato de las obras sevillanas del califa constituye buena parte del panegírico:

“Es el que hizo una capital [*massara*] de Sevilla y el que mandó reconstruir sus murallas por el lado del río, a su costa, después que las derribó la inundación grande, que salió por sus costados y por su región el año 564 [5 octubre 1168 a 24 septiembre 1169]. Las construyó de piedra y cal, desde ras de tierra hasta la altura que tienen hoy, por mano de sus encargados más fieles.

Se instaló en Sevilla el año 566 [14 septiembre 1170 a 3 septiembre 1171], y tendió un pasaje sobre el río con el gran puente arquitectónico, trabado sobre sus bases establecidas para el paso sobre él de la gente de la ciudad y de la gente del Aljarafe hacia la ciudad, para sus cultivos y ocupaciones y negocios, y para el paso de las tropas en campaña. Obtuvo con esto un premio valioso y un recuerdo grande, como no lo obtuvo, antes que él, ningún rey de al-Andalus, desde su conquista por Mūsa b. Nusayr y Tāriq b. Ziyād; y consiguió [235] ante el tribunal de Dios un grado de honor que lo encontrará en él en la más

²²² Hamid Triki (1995: 105) señala la contradicción entre el supuesto proyecto de ‘Abd al-Mu’min de crear un nuevo polo urbano en torno a la Kutubiyya y la creación posterior de la Qasba. A nuestro juicio, el proyecto almohade no residía tanto en la creación de un polo como en la instauración de un nuevo eje urbano, al igual que ocurriría en Sevilla.

perfecta y elevada dignidad, pues él abrió este puente a los musulmanes para que pasasen en sus ocupaciones sin alcabala ni peaje. Condujo, también el agua por una acequia, para la bebida de los sevillanos y del alcázar, y construyó en la ciudad la mezquita grande y noble, para que la gente estuviese a sus anchas sin la estrechez de la otra mezquita, y la igualó a la mezquita de Córdoba en su amplitud. Llevó para construirla arquitectos y obreros; y se terminó en un corto número de años, a pesar de su grandeza y la anchura de su recinto sagrado y la elevación de su techo. Construyó su alcazaba hasta la mitad, cimentándola hasta el agua. Edificó las rampas cubiertas [*al-zalāliq*] de las puertas de Sevilla, por el lado del río, en prevención de la corriente, que se desbordaba sobre ella. Labró la alcazaba interior y la exterior en las afueras de la puerta de al-Kuhl y los palacios nobles fuera de la puerta de Ŷahwar y los puentes alrededor de la ciudad por todas partes” (Huici 1969: 64-65).

De la lectura de este texto surgen al punto varias cuestiones de interés. En primer lugar, parece claro que el auditorio de Ibn Sāhib, antes que maghrebíes, serían andalusíes, o en todo caso un ambiente muy andalusí. No se explica de otra forma esta incidencia casi exhaustiva en resumir todas las obras de Abū Ya’qūb en Sevilla, excepto si los lectores u oyentes tenían especial conocimiento o daban especial valor a las realizaciones almohades en la parte andalusí del Imperio. Pero, junto con los destinatarios implícitos del texto²²³, el aspecto más evidente dentro de su enmarque historiográfico nos parece la plena expresión de los ideales de la *siyāsa*, expresados en la idea, simple pero no por ello menos significativa, de que todas las obras califales se realizan para el beneficio de la *umma*. En el texto encontramos varias muestras de este afán de resaltar el cuidado almohade por sus gobernados:

- El puente sobre el Guadalquivir se abrió “a los musulmanes para que pasasen en sus ocupaciones sin alcabala ni peaje”.
- El agua de Alcalá se recondujo hasta Sevilla “para la bebida de los sevillanos”.

²²³ No sólo de este párrafo, ya que la mayor parte del *Mann* (al menos de lo que ha llegado hasta nosotros) se centra en la vertiente andalusí de la historia almohade.

- La aljama almohade se construyó “para que la gente estuviese a sus anchas sin la estrechez de la otra mezquita”.

No creemos que sea ocioso el constante recordatorio de los afanes comunitarios del Califato almohade, tanto más cuanto que se combina expresamente con la propia afirmación de la función principal del Estado: la defensa de la *umma*. Es así que, junto con su función “civil”, el puente sobre el Guadalquivir se construye con un objetivo militar claro, el rápido desplazamiento de tropas. De hecho, el puente se inaugura con el paso de las tropas almohades camino de Badajoz:

“Y lo primero que decidieron fue el apremiar el envío de grandes provisiones a Badajoz, de trigo y cebada y de armas y medios de defensa y de víveres, sobre cuatro mil mulos, en compañía de soldados benditos de los almohades, que conducían el convoy y las aprovisionamientos y los socorros a Badajoz.

Obedeció el ejército bendito a la orden ilustre que se le dio, y pasó a Triana por el puente hecho y colocado sobre el río, el día antes. Fue esto al tercer día de acabarse su construcción, el 8 de Šafār del año 567 [10 octubre 1171]. Estas tropas fueron [463] las primeras que pasaron por él, y llevaron el convoy a Badajoz con la mayor seguridad, y la volvieron a la vida y la distinguieron con la atención bendita del gobierno ilustre, y la conservaron” (Huici 1969: 187).

El texto que analizamos también posee una referencia singular: la equiparación entre las mezquitas de Córdoba y Sevilla. Tras el abortado intento de reestablecer la capitalidad andalusí en Córdoba en 1163, las referencias a la ciudad se harán casi siempre en función de su simbología como sede del poder Omeya, y como tal del único poder califal existente en el Occidente islámico antes de la aparición de los almohades (Viguera 2000: 27). La comparación, y no sólo eso sino el intento de equiparación e incluso superación, se nos antoja casi inevitable, y los cronistas almohades no dudarían en hacer otro tanto²²⁴.

²²⁴ Este carácter simbólico de Córdoba hace que entre, en el imaginario de la historiografía almohade, dentro del conjunto de “ciudades fabulosas” con las que se comparan las realizaciones del Califato mu’miní. De esta forma, Córdoba, perdidas completamente sus posibilidades administrativas, es usada como un ítem equivalente a los míticos

Pero el último hecho que nos interesa destacar de este texto es su casi perfecto paralelismo con un relato precedente del propio Ibn Sāhib: la remodelación de al-Mahdīyya [Rabāt al-Fath], en el Maghreb. La ciudad había sido fundada por ‘Abd al-Mu’min entre 1150 y 1151²²⁵, probablemente dentro de un programa más amplio de revitalización comercial de la costa maghrebí. Pero años después sería su hijo Abū Ya’qūb el que continuase el desarrollo urbano de la ciudad:

“El Amīr al-Mu’minīn, hijo del Amīr al-Mu’minīn [Abū Ya’qūb], fue el que la hizo capital y la dotó y comenzó a construir sus muros por el lado sur y oeste (...).

Durante su estancia en ella, se encontró con que el agua que iba por un conducto, construido por su padre, el año 545 [1150], se había estropeado, y el agua se había echado a perder y se había deshecho en las hondonadas y las huertas su riego. Mandó volverlo a su estado primero y le añadió la construcción de un estanque grande y espacioso para reunir el agua en él, y que luego corriese de ese estanque a la acequia citada, donde bebían los caballos de los soldados y sus ganados y los de la gente y ellos mismos. Encontró también que el puente que había levantado su padre entre Salé y al-Mahdīya sobre el mar, para el paso de las gentes por él, lo habían destruido las tempestades del mar y lo habían deshecho los años. Mandó construir otro, a su lado, mayor que él en construcción y cimientos y altura, de piedra arenisca y de cal, fuerte contra las olas del mar. Se hizo en el más breve tiempo, con las mayores herramientas y medios; lo unió con barcas y madera tanto que resistió seguro a los tiempos y a los años” (Huici 1969: 181-182).

A nuestro juicio, el texto presenta evidentes similitudes con el elogio de las obras sevillanas de Abū Ya’qūb. Pese a ello no debemos dejar de tener en cuenta el fuerte componente ideológico del *Mann*, que quizás incida en la uniformización de los relatos presentados. E igualmente es obvio que las obras mu’miníes en al-Mahdīyya

emplazamientos de al-Jawarnaq o al-Sadīr (Rubiera 1988), usados asimismo por Ibn Sāhib para exaltar la construcción almohade de la Buhayra (Huici 1969: 189).

²²⁵ Fundada o refundada: el *Mann* señala que tras las primeras obras almohades “se dio la orden imperial de poblar de gente, y se construyeron casas en sus alrededores y mercados” (Huici 1969: 181).

responden a necesidades objetivas de la población o de la zona (caso del puente entre al-Mahdīyya y Salé). Pero, pese a todo, parece bastante probable, a través de las referencias textuales, que tanto las obras de al-Mahdīyya como las de Sevilla se enmarcasen dentro de lo que podríamos llamar el “programa urbanístico” del segundo califa almohade.

El programa urbanístico de Abū Ya’qūb intentaría reintegrar funcionalmente la zona meridional de la ciudad, pero sin perder su carácter de recinto aislado. La realización de este proyecto se llevaría a cabo en dos fases:

- Entre 1172 y 1176 se construye la nueva mezquita aljama a instancias del propio Abū Ya’qūb, presente en la Península. Según Ibn Sāhib, la razón habría sido de índole eminentemente práctica: resolver los problemas de espacio de la antigua aljama de Ibn ‘Adabbas. No obstante, el propio autor nos aporta otros datos que nos permiten dar cuenta de su función urbanística y política: Ibn Sāhib no duda en repetir la comparación con la mítica mezquita cordobesa, ni en asegurar que “no hay en al-Andalus mezquita que la iguale en tamaño y extensión y en número de naves” (Huici 1969: 197). Esta primera fase se vio interrumpida por la marcha de Abū Ya’qūb al Maghreb a consecuencia de la insurrección de las cabilas del Gran Atlas (Huici 1955: 204-205).
- La segunda fase se realiza entre 1182 y 1184, en relación probablemente con la nueva campaña andalusí de Abū Ya’qūb. Ibn Sāhib es bastante explícito: por decreto califal “se suprimió el sermón y la oración del viernes en la aljama de ‘Umar ibn ‘Adabbas”, obligándose “a la gente a asistir a la oración del viernes y a la *jutba*” en la nueva aljama (Huici 1969: 199). Con ello la mezquita almohade pasaba a ser el punto de articulación entre el alcázar y la *madīna*, pero en cualquier caso no en una relación “popular”, sino en una relación de poder. De ello se encargaría la última disposición de Abū Ya’qūb con respecto a la zona: la construcción del alminar. La obra, comenzada en 1184, se enfocaría desde un punto de vista claramente militar, mediante el

aislamiento de toda la zona entre el alminar y el alcázar a través de una nueva muralla interior²²⁶.

Por consiguiente, de todo lo visto puede deducirse cómo la actuación urbanística ya'qubí se centró en tres puntos principales:

- La conexión física de las orillas del Guadalquivir, a través de la construcción del puente de barcas.
- El establecimiento de un nuevo polo político-militar-religioso-comercial en el área meridional de la ciudad.
- La construcción de una residencia califal secundaria (la Buhayra) en las afueras del recinto urbano remodelado.

De esta forma, la vertebración urbana de la Sevilla almohade se centró en la mejora de las conexiones externas de la ciudad y, muy especialmente, en el intento de basculación del centro urbano hacia el sur. Este último elemento nos parece de suma importancia, ya que marca, a nuestro juicio, el punto de unión entre el programa almohade en Sevilla y su parejo en Marrākuš, la capital maghrebí del Imperio. De hecho, en esta última ciudad el impulso urbanizador, igualmente centrado en su sector meridional, se fecha en los últimos años del califato de Abū Ya'qūb (Triki 1995: 102), siendo ya bajo el califato de Abū Yūsuf cuando se hace efectiva la construcción de la *qasba* almohade, entendida como auténtica “ciudad imperial concebida según un plan preestablecido” (*Ib.*). De esta forma, no creemos arriesgado el afirmar que Abū Yūsuf, con toda probabilidad, desarrolló y amplió en Marrākuš lo realizado en Sevilla por su padre.

El alcázar ya'qubí de Sevilla supone, en primer lugar, la extensión y ampliación del *Qasr al-Mubārak* 'abbādí, a través de la delimitación de las alcazabas “interior” y “exterior”, actualmente identificadas, respectivamente, como la ampliación del recinto del alcázar prealmohade y la construcción de un nuevo recinto en el entorno de la actual Puerta de Jerez (Jiménez Martín 2000: 54)²²⁷. Pero, fundamentalmente, supone la

²²⁶ Las connotaciones militares de las obras de 1184 han sido puestas de manifiesto en Jiménez Martín (1995).

²²⁷ Parte del frente septentrional de este recinto, en conexión con la esquina occidental del muro de la *qibla* de la aljama se detectó en la intervención realizada en 1991 en la actual Avenida de la Constitución (Rodríguez de Guzmán 1991). Se localizaron dos lienzos paralelos

concepción de este conjunto de recintos como un espacio cerrado y aislado con respecto a la *madīna* histórica. Ahora bien, como ya señalamos anteriormente, el urbanismo almohade se caracteriza por la búsqueda de la cohesión funcional de la ciudad. En el caso que nos ocupa, el punto de conexión entre la *qasba* almohade y la *madīna* histórica se localizaría en un enclave singular: la nueva aljama. Consecuentemente, las implicaciones ideológicas del programa de Abū Ya'qūb son evidentes: la aljama almohade se convertía en una especie de “antesala” del alcázar de gobierno. Como punto de unión forzado entre el *sultān* y los habitantes de la ciudad, se convertía en lugar idóneo para la escenificación del poder califal, focalizado en la *maqsūra*²²⁸, a la cual accedía el califa súbitamente a través del *sabāt* o pasadizo de conexión con la zona interior de la alcazaba²²⁹. Esta simbiosis de los espacios palatinos y religiosos no es extraña en el contexto almohade, y la volvemos a encontrar pocos años después en la mezquita de la *Qasba* de Marrākuš, construida a fines del s. XII (Ewert 1987: 202-204)²³⁰. De hecho, al igual que la historiografía de *siyāsa*, la apropiación de los

orientados en sentido este-oeste, el más septentrional de tapial y el meridional de sillares alcorizos. El conjunto sería relacionable con la conocida a partir de la conquista castellana como “Puerta de San Miguel”, aceso noroccidental al ámbito palatino de los Alcázares almohades.

²²⁸ Siguiendo la errónea interpretación historiográfica de Ibn Jaldūn, María Jesús Viguera atribuye a Abū Yūsuf la adopción de la *maqsūra*.

²²⁹ La estructura del *sabat* se localizó parcialmente en la intervención arqueológica realizada en 1993 en la actual Puerta del Príncipe de la Catedral (Rodríguez de Guzmán y Ramírez 1993). Las estructuras documentadas (un pasadizo de paredes de ladrillos conectado con el basamento del muro de la *quibla*) reflejan con relativa fidelidad lo transmitido por Ibn Sāhib al-Salāt.

²³⁰ Como señala Christian Ewert, esta mezcla entre lo sacro y lo palaciego ya la encontramos en la mezquita de Tinmāl, construida por orden de ‘Abd al-Mu’min en 1153-1154, y en última instancia puede ser una transposición sacra de los esquemas califales de Madīnat al-Zahrā’. Sobre la posible influencia del urbanismo de al-Zahrā’ en el urbanismo mu’miní poseemos pocos datos. Sabemos que Abū Yūsuf visita la ciudad en 1195 (Labarta y Barceló 1987: 104), y no es improbable un conocimiento por Abū Ya’qūb en torno a la capitalidad cordobesa de 1163. De hecho, las estructuras almohades conservadas en la Buhayra sevillana (cf. *infra*) remiten a la concepción formal de los edificios construidos en al-Zahrā’ hacia 950-

espacios sacros por el poder califal parece ser algo consustancial al desarrollo de la estructura estatal. El cambio urbano que supone relegar la aljama a un enclave urbano estatalmente organizado “refleja la cambiante importancia de la mezquita y posiblemente de todo el papel de la religión, reemplazada a partir de este momento por la autoridad del Califa” (Al-Sayyad 1991: 155). Efectivamente, el núcleo del proyecto de Abū Ya’qūb en Sevilla parece haber sido la focalización de toda la estructura urbana en la figura califal, y de forma complementaria en el aparato estatal almohade. Pero junto con ello, la construcción de la nueva aljama permitía establecer una nueva comparación entre los almohades y los gobernantes anteriores, demostrando nuevamente un concepto de *siyāsa*, la preocupación del *majzen* almohade por sus gobernados:

“Y no le fue posible en los tiempos pasados a ninguno de sus reyes y emires el llegar a ensancharla y a agrandarla [la mezquita de Ibn ‘Adabbas], por lo metidos que estaban en dedicarse al gobierno, y por su inclinación a los desvaríos de las revueltas entre ellos y el abandono de los musulmanes sin defensa para construir el edificio de su morada, hasta que Dios unificó el Islām con este imperio ilustre en el “tawhīd” después del abandono [anterior] y de surgir el califa imām Amīr al-Mu’minīn, Abū Ya’qūb, hijo del califa Amīr al-Mu’minīn [‘Abd al-Mu’min], el cual elevó el califato, y alcanzaron las ciencias y la religión su más alta cumbre y llegó en socorro de la península de al-Andalus con sus ejércitos vencedores, y ganó la recompensa y el premio con la construcción de esta gran mezquita aljama para desahogo de la gente” (Huici 1969: 196).

En este contexto, tenemos que interpretar las obras de 1171-1172 (construcción de la Buhayra, recuperación del acueducto de Alcalá y construcción del puente de barcas) como un medio de demostrar a los sevillanos la conveniencia del gobierno almohade, en los últimos momentos de la guerra contra Ibn Mardaniš. Como todo lo que hemos visto hasta el momento, el ejemplo de la Buhayra responde a una cuidada

960 (la *Dār al-Wuzarā’* y el “Salón Rico”), al igual que la ordenación escenográfica de la aljama (en última instancia un edificio basilical) en el contexto de la alcazaba sevillana de los almohades, entendido todo ello en el contexto de “un programa urbano y arquitectónico de connotaciones imperiales” (Vallejo 1995: 80).

planificación, y no solo en su aspecto arquitectónico, del que Ibn Sāhib nos da puntual cuenta. Enfrentada al flanco oriental de la alcazaba urbana, la Buhayra se situaba asimismo a la orilla de uno de los caminos de salida de Sevilla, todo lo cual la convertía, de hecho, en una prolongación del conjunto palatino urbano (lámina 2):

“Mandó también el Amīr al-Mu’minīn construir sus palacios hermosos y felices llamados la Buhayra, en las afueras de la puerta de Ŷahwar de Sevilla, en el sitio conocido entre la gente antiguamente por Bocado de Faraón [Luqm Fir’awn], e incluyó en su alineación los huertos denominados de Ibn Maslama, el cordobés, después de haber recompensado a sus descendientes en justa compensación con unos huertos iguales.

Y le fue dado el edificar en el citado sitio, y edificó en él villas y casas para el gobierno, que sobrepusieron a las de su hermano el Sayyid ilustre, Abū Hafs (...).

El Amīr al-Mu’minīn salía de su palacio de Sevilla, a caballo, con los jefes almohades para inspeccionar el trabajo y la plantación y para recrearse con su vista agradable.

El alarife Ahmad b. Baso, jefe de los que edificaban en al-Andalus, se ocupó de construir los palacios citados en la Buhayra, hasta que se terminaron y quedaron tan hermosos, que no los alcanza la descripción; y la vista se olvida en ellos de su deber; y superan a los edificios de al-Jawarnaq y de al-Sadīr y se levantaron en la puerta de Ŷahwar como la luna llena (...), y se cercó la construcción por sus cuatro costados con un muro que la defendía y la protegía de los daños en su contorno con el alto muro y la construcción elevada” (Huici 1969: 188-190).

Pese a lo prolijo de la descripción de Ibn Sāhib, el texto referente a la construcción de la Buhayra, por lo que sabemos hoy día, induce a una cierta confusión y plantea algunos problemas. Al igual que ocurriese en al-Mahdīyya, la Buhayra de Sevilla se inscribe dentro de la serie de grandes estanques o albercas construidos por los almohades en al-Andalus y el Maghreb (Legado Andalusí 1999: 74-76). Junto al carácter estrictamente funcional de estas estructuras (ya sea agrícola, ya de abastecimiento urbano), parece cada vez más evidente que asimismo cumplían una funcionalidad de carácter ideológico, basada en la estrecha relación entre la ideología

islámico-beréber y el agua y la vegetación como símbolo de la abundancia²³¹. Junto con la gran alberca, aparentemente la Buhayra contó con una plantación extensísima, de gran variedad de especies:

“Se dictó la orden excelsa a la gente de los distritos del Aljarafe de arrancar pies de olivos escogidos de distintas clases por dinero del Majzen, y que los transportasen a la citada Buhayra para plantarlos. Llevaron decenas de millares, y se ayudaron mutuamente en esta faena los jeques campesinos, reuniendo entre ellos unos millares con otros. Se plantaron ordenadamente año tras año, como bien y favor.

Se había dado la orden excelsa a los gobernadores de Granada y Guadix para que enviasen a esta Buhayra diversas clases de la pera llamada entre los médicos Kumizrī, de la llamada ‘Abqar y Azarra y manzanas” (Huici 1969: 189-190).

De esta forma, la idea que nos transmite inicialmente el texto de Ibn Sāhib es la de un amplio huerto-jardín con una alberca central, alimentada por el acueducto recuperado entre Sevilla y Alcalá de Guadaíra. Esta imagen es la que se ve confirmada por las investigaciones arqueológicas realizadas en el emplazamiento de la Buhayra. Sin embargo, el relato comienza precisamente indicando que en la Buhayra se edificaron “villas y casas para el gobierno”, algo no constatado arqueológicamente²³². Podemos preguntarnos si no nos encontraríamos aquí con una cierta exageración por parte de Ibn Sāhib, y quizás a este respecto pueda aclararnos algo la comparación que hace entre la Buhayra y el palacio urbano de Abū Hafs, hermano de Abū Ya’qūb. Para

²³¹ Todo ello, en última instancia, remite a las referencias coránicas al Paraíso: “Anuncia a los que creen y practican las buenas obras que tendrán por morada jardines regados por corrientes de agua” (*sura* II, 23), idea repetida frecuentemente en el imaginario coránico.

²³² Las campañas arqueológicas realizadas en 1971 (Collantes y Zozaya 1972) y 1994 (Amores y Vera 1995) han permitido la exhumación de la gran alberca central, un edificio rectangular adosado a su frente oriental y una pequeña *qubba* centrada en su flanco meridional (lámina 2). No obstante, la excavación del palacio oriental ha permitido establecer su cronología a fines del s. XV, dentro de la ampliación palatina promovida por Catalina de Ribera (Amores y Vera 1995: 143), lo que reduce la expresión arquitectónica conocida del espacio almohade a la gran alberca y la *qubba* meridional (pese a ello se sigue fechando erróneamente el palacio como almohade, cf. Manzano 1995: 102-103).

comprender el papel de Abū Hafs en la corte ya'qubí debemos retraernos a la muerte de 'Abd al-Mu'min en 1163. Inicialmente, el sucesor designado era otro de los hijos del califa, Muhammad, quien llega a reinar cuarenta y cinco días, tras los que es destronado por la acción conjunta de sus hermanos Abū Hafs y Abū Ya'qūb. Como señala al-Marrākuṣī, a partir de ese momento “giró la situación alrededor de los dos hijos de 'Abd al-Mu'min, [Abū] Yūsuf y [Abū Hafs] 'Umar” (Huici 1955: 190), pero el posible conflicto terminaría por resolverse a través de un expediente algo inesperado: el apoyo abierto de Abū Hafs a su hermano para que recayese sobre éste la proclamación califal. A partir de ese momento, aun contando nominalmente con el poder absoluto, Abū Ya'qūb mantendría a su hermano como “colaborador todopoderoso” (Viguera 1992: 261). Es por ello que nos da la impresión, no creemos que demasiado errónea, que en su descripción de la Buhayra Ibn Sāhib, que obviamente conocía el edificio, realizó un hábil juego de comparaciones para no menoscabar la obra de Abū Ya'qūb, puesto que si por algo se caracterizan todas estas crónicas es por el hecho de que la cabeza visible del Estado, esto es, el califa, no puede sino recibir las máximas distinciones, y realizar las mejores obras.

El caso del acueducto de Alcalá es más singular: recuperado para abastecer de agua a la Buhayra, es posteriormente cuando se decide su prolongación hasta Sevilla. Lo cierto es que tanto un caso como otro demuestran la facilidad del gobierno almohade para rentabilizar propagandísticamente acciones motivadas por coyunturas ajenas a la ciudad, como vemos reflejado en el relato de la inauguración del aljibe que recogía el agua de Alcalá:

“El Amīr al-Mu'minīn (...) se cuidó de llevar el agua para regar lo que había plantado. Había fuera de la puerta de Carmona (...) huellas antiguas, que se habían cubierto, de la construcción de una acequia (...). Fue a ella al-Hayy Ya'īš, el ingeniero, y cavó (...) hasta que la excavación lo condujo a la fuente antigua llamada entre la gente de Sevilla y de su región Fuente de al-Gabār, nombre que tuvo en los tiempos pasados(...). Niveló la tierra desde este sitio, y condujo el agua por el terreno nivelado hasta la Buhayra citada. Se alegró con ésto el Amīr al-Mu'minīn, y luego mandó conducirla y llevarla al interior de Sevilla, a los palacios, para bebida y comodidad de la gente

con su más perfecta generosidad, con acabada ingeniería y disposición.

Mandó construir un depósito para el agua dentro de Sevilla en la calle mayor; se llevó allí el agua el sábado, 15 de *Ŷumāda al-ajira* del año 567 [13 febrero 1172]. Asistió el *Amīr al-Mu'minīn* con un contingente de grandes almohades y alfaquíes y "tālibes". Redoblaron los tambores al llegar el agua y hubo alegría por la llegada al estanque y su conducción al interior de Sevilla, a la calle mayor" (Huici 1969: 186-191).

b) El califato yūsufí (1184-1199): *Iṣbīliya* en el cenit del Imperio almohade.

Tras la muerte de *Abū Ya'qūb* en 1184, la intervención almohade en el urbanismo sevillano se centrará en la compleción del programa *ya'qubí*, aunque con ciertas modificaciones de singular trascendencia:

- Se abandona el proyectado cierre septentrional de la alcazaba interior, que aislaría totalmente el complejo de gobierno almohade del resto de la *madīna*.
- Se construye la alcaicería, enfrentada a la fachada septentrional de la aljama almohade.

Como ya comentamos, *Abū Ya'qūb* había intentado crear un núcleo político-militar en el sector meridional de la ciudad, aislándolo de la *madīna* mediante el cerramiento septentrional de la alcazaba, en la que la fachada norte de la aljama sería parte de este frente. Si seguimos el análisis planteado por Alfonso Jiménez (2000: 57-58), lo que se deduce del replanteamiento de *Abū Yūsuf* no es sino el retranqueo de este frente septentrional de la alcazaba, ya que ésta sí se cerró efectivamente entre el actual Postigo del Aceite (a las afueras del cual se localizarían las atarazanas almohades²³³) y

²³³ Hasta el presente no se han localizado indicios de esta estructura, cuyas características y dimensiones desconocemos. Las intervenciones arqueológicas en las atarazanas alfonsíes (Amores y Quirós 1993, 1999) han permitido constatar la magnitud del edificio bajomedieval, que probablemente amortizó cualquier edificación precedente. Un dato interesante, constatado en las excavaciones, es cómo, en época bajomedieval, las atarazanas se apoyan directamente sobre el lienzo de la muralla urbana. Lo más significativo es que,

el núcleo ‘abbādī de los alcázares²³⁴. De esta forma, el nuevo trazado lo que permitía era reafirmar el papel de la aljama almohade como eje vertebrador entre las alcazabas y la *madīna*²³⁵. Y precisamente esta parece ser la principal contribución yusufí al

para época tardoislámica, dicho lienzo consta de un antemuro, lo que indicaría un carácter exento y despejado para el frente exterior de la cerca, descartando así que las hipotéticas atarazanas almohades se hallasen adosadas, hallándose con más probabilidad en el arenal del río o bien al norte del actual Postigo del Aceite.

²³⁴ La intervención arqueológica realizada en la Acera de Levante de la Catedral reportó a este respecto interesantes aunque contradictorios resultados (Tabales *et al.* 1996, 2002). En líneas generales se pudo documentar tanto la estructura de la “Puerta de los Palos” bajomedieval (acceso al conocido como “Corral de los Olmos”, situado en la trasera de la Capilla Real) como un lienzo de tapial perpendicular a la fachada de la actual Sala Capitular y orientado en sentido este-oeste. La interpretación propuesta (un espacio abierto adosado al frente oriental de la aljama y delimitado al norte, este y sur) indicaría un alto grado de compartimentación de la “alcazaba exterior” del Alcázar en época almohade (al este de este ámbito se localizaría la *mīdā* [servicios públicos] de la aljama, cf. Vera 1999). Sin embargo, de las estimaciones cronológicas de sus excavadores se deduce que la relación de la aljama con este sector de la alcazaba sería de anulación, pues el lienzo de la Sala Capitular se fecha en época almorávide en función de los materiales asociados (algo discutible si tenemos en cuenta que dichos materiales son prealmohades pero no posteriores, y además que el lienzo documentado se alinearía con el muro de la *qibla*, cf. Tabales *et al.* 1996: 400, 402). Dado el nivel de arrasamiento inducido por las estructuras de la Catedral, creemos más lógico suponer una relación de complementariedad entre la compartimentación de la alcazaba y el edificio de la aljama, dentro del esquema de establecimiento de diversos ámbitos funcionales en la fachada monumental del área palatina almohade. La explicación a la supuesta relación de anterioridad del lienzo de muralla con respecto a la aljama reside en que “arrimando la mezquita a la muralla no se conseguía sino desguarnecer la defensa de los palacios [del Alcázar] en un tramo de más de cien metros” (Tabales *et al.* 2002: 130). Apreciación correcta siempre que se suponga que la compartimentación de las alcazabas almohades respondía a un criterio poliorcético, algo que no resulta tan evidente a la luz de nuestra argumentación.

²³⁵ No compartimos, sin embargo, la idea expuesta por el citado autor de que Abū Ya’qūb hubiese intentado “segregar la aljama de la medina” (*Ib.*: 58), ya que no creemos que los

urbanismo sevillano: la potenciación de un nuevo eje urbano entre los alcázares ya'qubíes y el núcleo histórico de la *madīna*. Este eje se vería sustancialmente reforzado a partir de 1196 con la construcción de la alcaicería, que permitió dinamizar la movilidad norte-sur de la población sevillana, como vemos reflejado en otro pasaje del *Mann*:

“Cuando se terminó la construcción de estos mercados con sus tiendas, se trasladaron a ellos el mercado de los perfumistas y el de los comerciantes de telas y el de los marcatín y de los sastres. La gente se agolpó en su satisfacción, para pujar en los alquileres, y aumentó con esto la venta en grandes proporciones con prolongada satisfacción. Se llenó la mezquita en las cinco oraciones obligatorias, y rivalizaba la gente en adelantarse para flexiones, adoraciones y enderezarse, con lo que creció su categoría y se aumentó su importancia” (Huici 1969: 203).

Nuevamente, al igual que había ocurrido con la construcción de la aljama, lo que observamos es la sustitución de una organización local (en el emplazamiento de la alcaicería ya existía un mercadillo) por una fundación de carácter estatal²³⁶.

Contra lo expresado recientemente (Jiménez Martín 2000: 71), no creemos que el objetivo de la transformación urbana de Sevilla por los almohades tuviese como objetivo desplazar el núcleo urbano desde el entorno de la aljama de Ibn 'Adabbas hacia

almohades estuviesen movidos por un afán aislacionista con respecto a la población andalusí, sino todo lo contrario.

²³⁶ Las expropiaciones necesarias para la construcción de la nueva *qaisāriyya* fueron pagadas por “el tesorero del Majzén”, y posteriormente a la construcción del edificio se procedió a una subasta pública, donde “la gente se agolpó (...) para pujar en los alquileres” (Huici 1969: 203). Entra asimismo dentro de la dirección estatal de la empresa el hecho de que el nuevo mercado concentrase exclusivamente a los comerciantes en telas y perfumes, artículos “de lujo”. A este respecto posee especial interés el hecho, puesto de manifiesto por Pedro Chalmeta (1991: 96), de que son precisamente los mercaderes de telas y perfumes los que forman en buena medida la clase de los *tuğğar* [grandes comerciantes], núcleo, a su vez, de los *a'yān* [notables], oligarquía económica estrechamente relacionada con la *hāssa*. A nivel de indicio, todo ello puede darnos idea del conjunto de intereses (no sólo políticos ni debidos únicamente al *sultān*) involucrados en el proceso que estamos analizando.

el sur. Más bien creemos que el énfasis habría que ponerlo en dos actitudes contrapuestas (lámina 3). Mientras el planeamiento urbano ya'qubí tendía más a la configuración de un escenario del poder (la alcazaba almohade) con un foco de expresión social en la nueva aljama, la intervención yusufí tiende más a la integración de este nuevo ámbito meridional de la ciudad en el conjunto de la actividad comunitaria, a través de la potenciación no solo de la aljama como foco religioso de la comunidad, sino de la articulación de un eje comercial y social que unía el nuevo centro religioso almohade con la aljama histórica de Ibn 'Adabbas²³⁷. Nuevamente, el paralelismo con Marrākuš puede hacernos entender la situación. En la capital maghrebí se había forzado el basculamiento hacia el eje almohade mediante la orden de cierre de la mezquita almorávide de 'Alī ibn Yūsuf. Sin embargo, “el primer gran santuario de Marrakech continuó siendo el polo de atracción activo de la ciudad, y ello a pesar de la competencia de los otros dos polos creados por los almohades, alrededor de las mezquitas de la Kutubiyya y de la Qasba” (Triki 1995: 103). Esta realidad urbana sería finalmente reconocida, ya a mediados del s. XIII, cuando el califa al-Murtadā ordene la reconstrucción de la mezquita de 'Alī. Todo parece indicar que en el caso sevillano la realidad de la prevalencia de la zona de la aljama de Ibn 'Addabas forzó a Abū Yūsuf a reconocer en cierta medida la bipolaridad de la ciudad, en un acto con profundas connotaciones urbanísticas que Ibn Sāhib resume como una “disposición generosa” movida por la piedad del califa.

Por tanto, la época yūsufí supone un momento en que, desde el punto de vista urbanístico, se tiende a la estructuración de una *madīna* descentralizada (reactivación y / o promoción de nuevos focos urbanos) pero funcionalmente jerarquizada. Este proceso sería el resultado del intento de dotar al tejido urbano de *Išbīlia* de un grado de consolidación del que carecía desde la ampliación almorávide. Este marco interpretativo nos permite explicar el proceso, detectado arqueológicamente, de urbanización de sectores baldíos hasta fines del s. XII, caso del área noroeste (actual barrio de San Vicente). Las intervenciones arqueológicas realizadas en esta zona nos permiten desarrollar una evolución urbanística centrada precisamente en torno al califato yūsufí (lámina 4):

²³⁷ Y no debemos de olvidar que es precisamente Abū Yūsuf quien restaura la aljama de Ibn 'Adabbas.

- Los niveles arqueológicamente documentados fechables en el s. XI nos muestran un ámbito donde predominan las zonas baldías, con escasos espacios de funcionalidad agrícola en las inmediaciones de área nucleada a partir del siglo siguiente por el *hammām* de la calle Baños (Campos *et al.* 1985a; Campos, Morilla y Escudero 1986; Escudero *et al.* 1987). Esta estructura funcional básica se mantendría durante la primera mitad del s. XII, en un momento en que ya tenemos documentada la ampliación de la cerca urbana (Pozo 1998a, 1998b; Vargas y Romo 1998). De esta forma, parece atestiguado que el proceso poliortocético iniciado en época almorávide no supuso, paralelamente, un cambio en la funcionalidad de los espacios englobados, ajenos todavía a cualquier proceso urbanizador.
- Durante la segunda mitad del s. XII, el establecimiento del *hammām* localizado en la calle Baños (conocido popularmente como “Baño de la Reina Mora”) responde probablemente al comienzo de la ordenación urbana del sector. Contrariamente a las hipótesis *ad hoc* defendidas por el medievalismo de corte tradicionalista, el análisis arqueológico de la estructura del *hammām* indicaría una permanencia de las principales alineaciones urbanas en su entorno. Este hecho apoyaría la hipótesis de que la traza general del barrio bajomedieval de San Vicente, marcadamente hipodámica, puede retraerse sin dificultad hasta época almohade²³⁸. Como ya

²³⁸ Algo repetidamente negado por el medievalismo sevillano, cuya asunción teórica básica con respecto al urbanismo medieval radica en la contraposición entre una supuesta “morfología urbana oriental” y otra de corte europeo, aquella irregular y desestructurada y ésta uniforme y organizada (Collantes 2000: 556-558): “[el Repartimiento de Jerez] confirma y matiza la imagen tópica que poseemos de la ciudad islámica, en especial la de una retícula urbana desorganizada, en la que se advierten numerosas calles y callejas caprichosamente distribuidas” (González Jiménez 1990: 111). Opiniones como estas las podemos rastrear en otros autores, y así Julio Valdeón no duda en afirmar que “los planos de los núcleos urbanos de la España musulmana dan una impresión de desorden y anarquía totales” (Valdeón 1996: 213-214). Lo curioso de esta frase es que se inserta en un artículo en el que los planos de las ciudades cristianas no son mucho más “organizados” que los de las andalusíes, y cuando así ocurre, ello se debe bien a herencia romana (León), bien a ampliaciones urbanas a partir del s. XIII. El problema de la perspectiva que manifiestan estos análisis radica en que

se apuntase en su momento (Vera 1987), ello no significa que el conjunto de la urbanización de la zona sea fechable en dicho momento. Por el contrario, los datos arqueológicos sostienen una imagen focal del área del *hammam*, a partir de la cual el proceso urbanizador se desarrollaría durante buena parte de la baja Edad Media²³⁹. A mediados del s. XII, la ocupación del sector aún se concentraría en torno al *hammam*²⁴⁰, y al menos hasta el s. XIV no se produce una ocupación doméstica en las inmediaciones de la muralla, documentada en el extremo occidental de la actual calle Baños (González y Mejías 1996).

Tanto cronológicamente como desde el punto de vista de organización del sistema urbano, la ordenación del sector noroeste durante la segunda mitad del s. XII casa perfectamente con el tipo de planeamiento potenciado bajo el califato yūsufí. Aunque no poseamos constancia documental ni arqueológica completas, es bastante probable que la generación de tejido urbano en esta zona se realizase mediante el establecimiento de una “unidad funcional” (mezquita y fundación pía asociada, en este

simplemente se niega la racionalidad de cualquier manifestación urbana no asumida como propia (esto es, como cristiana y “europea”), y por consiguiente no cabe la simple observación de que quizás no todo el urbanismo precastellano es necesariamente islámico, o de que incluso las ciudades hispanorromanas se caracterizaron en numerosas ocasiones por una organización escasamente hipodámico. Todo lo cual no hace sino remitir a unos esquemas historiográficos a caballo entre el racialismo decimonónico y la negación de cualquier capacidad autoorganizativa (“urbanismo caprichoso”, léase inmadurez mental de los “indígenas”) a las formaciones sociales “subdesarrolladas”, sean éstas contemporáneas o “históricas”. Una perspectiva lógica, en última instancia, para una línea historiográfica que sigue viendo hechos como la conquista de Sevilla de 1248 como el acontecimiento que permitió la “reintegración de Sevilla a Europa” (González Jiménez 2000a: XVII).

²³⁹ Este proceso ha sido completado desde el punto de vista del análisis del parcelario por Jiménez Sancho (2001), quien llega a similares conclusiones que nosotros.

²⁴⁰ Se documentan niveles domésticos en la la calle San Vicente (Bachiller y Carrasco 1998) y en Miguel del Cid (Campos, Lorenzo y Escudero 1986), pero se mantienen áreas baldías en las calles Teodosio (Pecero y Moreno 1996) y Santa Clara (Fernández y Rodríguez 1999), así como en el perímetro interior de la cerca urbana (Bachiller y Carrasco 1999; González y Mejías 1996; Pecero y Babío 1999; Sánchez 1999).

caso un *hammam*)²⁴¹, junto con la delineación de una traza hipodámica, acorde con el sentido de planeamiento inherente a las acciones urbanísticas que venimos analizando²⁴². Como punto lógico de focalización de la nueva área urbana se elegiría aquella zona dentro del sector que ya presentaba una serie de infraestructuras (agrícolas en este caso), propiciando así un estadio “protourbano”²⁴³. De la idoneidad del proceso da cuenta su mantenimiento y desarrollo tras la conquista castellana del s. XIII, mediante la cristalización de una morfología que prácticamente perdura hasta la actualidad²⁴⁴.

²⁴¹ El papel nuclear de estas “unidades funcionales” se halla definido en el trabajo de Robles, Ramírez y Navarro (1994) para el caso de Murcia, y arqueológicamente documentado en Jaén (cf. *infra*) y Mallorca (Riera, Rossello-Bordoy y Soberats 1990: 283).

²⁴² Que el carácter hipodámico del urbanismo depende de la voluntad de un poder estatal organizado y no de una “etnicidad” rayana en el racialismo lo tenemos atestiguado en las fundaciones califales de época de ‘Abd al-Rahmān [III], caso de la “ciudad interior” [*Madīna al-Dājiliyya*] de Almería (García López *et al.* 1992: 46) o la propia *Madīnat al-Zahrā* (Vallejo 1995). Otros paralelos conocidos pueden consultarse en Giralt y Tuset (1993) para lo casos de Zaragoza (mantenimiento de alineaciones de época romana) y Balaguer (urbanismo ortogonal *ex novo*), así como en Jiménez Sancho (2001).

²⁴³ Tenemos constancia de la “urbanización incipiente” de otras áreas de la ciudad, caso de la situada entre el arroyo Tagarete y la Buhayra, posterior arrabal de San Bernardo. Así por ejemplo, las recientes investigaciones arqueológicas en el número 31 de la calle San Bernardo han permitido documentar la existencia de un gran colector, fechable en la segunda mitad del s. XII por el contexto cerámico, indicativo quizás de este tipo de desarrollo infraestructural previo a la urbanización (no desarrollada por la conquista castellana) que estamos comentando (agradecemos los datos de esta excavación a sus directores Dña. Carmen Bobada y D. Fernando Amores).

²⁴⁴ Un caso muy similar al que acabamos de exponer lo tenemos atestiguado en Jaén, en el barrio de San Juan – Los Caños (Pérez y Alcázar 1993). En esta zona se ha documentado arqueológicamente la estructura de un *hammām* (el “Baño del Naranja”), fechado entre la segunda mitad del s. XI y la primera mitad del s. XII. Hasta el s. XI, la zona permanece como periferia del núcleo urbano, con presencia de huertas e infraestructuras de regadío en la zona ocupada posteriormente por el *hammām*. A finales del s. XII, junto con la construcción del *hammām* y en sus inmediaciones, se documentan igualmente espacios domésticos y los restos de alminar de una mezquita. Todo ello es interpretado como el germen del urbanismo

De alguna forma que las fuentes escritas no reflejan, la polaridad inducida por el urbanismo ya'qūbī no resultaba efectiva desde la óptica del califato de Abū Yūsuf. Quizás en la potenciación de una trama urbana más consolidada en las áreas de expansión, al igual que en el establecimiento de la *qaisāriyya*, haya que preguntarse por el papel de la *hāssa* sevillana, en conjunción más que probable con la ideología del “bien comunitario” que auspiciaría la mayor parte de las iniciativas yūsufíes. No hay que olvidar que es más que probable que, al igual que ocurriese en el caso de los terrenos “expropiados” para la construcción de la Buhayra en época de Abū Ya'qūb, el movimiento inmobiliario generado a colación del establecimiento de la unidad funcional en el sector noroeste habría sido un elemento más que destacable en la promoción y ordenación de la zona, un proceso que posiblemente, aunque no le tengamos constatado documentalmente, se diese en otros espacios de la ciudad tardoalmohade.

c) La escenografía sultánica: alardes y ceremonial cortesano.

A lo largo de nuestro análisis de las fuentes historiográficas contemporáneas a la Sevilla almohade, centrado singularmente en el *Mann* de Ibn Sāhib al-Salāt, hemos intentado contrastar un discurso centrado en la monumentalización urbana entendida como acto político de buen gobierno con las implicaciones ideológicas que se extraen de la comparación de los procesos urbanizadores de las dos capitales del Imperio almohade. De esta forma, más allá de la explicación suministrada por el patrón historiográfico de la *siyāsa*, lo que se aprecia es la formalización de un lenguaje escenográfico centrado en el Califa como núcleo del Estado. Esta tendencia, que como ya comentamos podemos rastrear al menos hasta 'Abd al-Mu'min, se desarrolla especialmente bajo sus dos inmediatos sucesores. Tradicionalmente se achaca a Abū Yūsuf la complicación ceremonial, basándose en el testimonio posterior de Ibn Jaldūn. Sin embargo, este autor tiende a exagerar la simplicidad inicial del movimiento almohade, por lo que establece un contraste quizás demasiado exagerado entre Abū Yūsuf y sus antecesores. Lo que sí parece cierto es que es bajo este Califa cuando se

en la zona, nucleado por el binomio funcional mezquita – baño, que ordenaría un entramado viario primitivo cuya traza se desconoce, ya que el viario aglomerado e irregular existente en la actualidad sería fruto de la evolución urbana posterior a la conquista castellana del s. XIII.

produce una tendencia hacia la fijación definitiva de la estructura ideológica del Imperio. No de otra forma cabe interpretar la observación de al-Marrākušī de que “mandó quemar los libros de las diferentes escuelas, después de entresacar lo que había en ellos de las tradiciones del Enviado de Dios y del Alcorán” (Huici 1955: 230). Pero, como decimos, este acto sólo puede verse como la culminación de un proceso iniciado por ‘Abd al-Mu’min, y entre cuyos dos pilares pueden destacarse el desarrollo de la cronística áulica almohade, que ya hemos analizado, y la estructuración de un conjunto de códigos ceremoniales tendentes precisamente a reforzar la ideología dinástica. Dentro de esta categoría, tenemos atestiguadas actitudes explícitas e implícitas, pero todas ellas nos hablan de un ceremonial establecido y fácilmente identificable. Para su análisis nos centraremos en dos episodios:

- La marcha del jeque Abū ‘Abd Allāh ibn Ibrāhim entre Marrākuš y Sevilla en 1166.
- La recepción de los hijos de Ibn Mardanīš en 1172.

Una de las principales manifestaciones del poder almohade se basaba precisamente en su fuerza militar, y en los símbolos y emblemas de esta fuerza. Dentro de este contexto, cobra especial importancia el alarde, centrado principalmente en tres señales: el desfile militar, el redoble de tambores y la presencia de banderas y estandartes²⁴⁵. Entre los varios ejemplos que encontramos en el *Mann*, nos ha parecido singularmente interesante, por su referencia a Sevilla, el protagonizado por el jeque Abū ‘Abd Allāh, enviado en 1166 a Sevilla como gobernador por el califa Abū Ya’qūb:

“Luego se ocuparon del asunto de Sevilla, que también estaba sin gobernador, que se cuidase de sus tropas, soldados y fronteras, y eligieron para ella de entre los hijos de la *Ŷamā’a* inteligentes, virtuosos, caballeros esforzados y piadosos, al jeque *hāfiz* Abū ‘Abd Allāh, hijo del jeque difunto Abū Ibrāhim, compañero de al-Mahdī (...). Y el emir le concedió en su asamblea noble dos banderas, y le reclutaron un gran séquito escogido de los *huffaz* entre los hijos de los “Cincuenta” de todas las cabilas de los almohades (...), y le concedieron cuatro tambores con cuatro jinetes, que los batían ante él,

²⁴⁵ En palabras de Ibn Jaldūn: “Entre los privilegios de la soberanía está el ‘aparato’, es decir, el derecho a desplegar estandartes y banderas, tocar atabales y sonar trompetas y cuernos” (citado por Pérez Higuera 1994: 65).

en señal de su elevación entre ellos, desde el día de su salida de la corte (...).

Salió de la capital Marrākuš el primero de Ŷumāda al-ajira del año 561 [3 abril 1166], y se le concedieron en la asamblea del poder imperial dos banderas, con las que desfiló, desde el palacio de los Califas, por medio de los zocos de Marrākuš y de sus casas y calles, hasta la puerta de Fez, frontera al camino de al-Andalus (...). Luego marchó a la ciudad de Sevilla en este orden y con esta manifestación (...), hasta que pernoctó en las cercanías de Sevilla, y salieron a él sus *huffaz* y soldados y (...) los jeques de Sevilla y sus habitantes. Se encontraron con él y entraron con él, alegres por su llegada, sintiéndose bendecidos por su presente y por su pasado, y agradeciendo a Dios y al emir ilustre, Abū Ya'qūb que los distinguió con él y los honró con su honra. Se congregó la caballería ante él, y se reunieron con él, y cuidaron de su defensa y honraron sus sesiones y sus palabras” (Huici 1969: 89-91).

Como delegado del poder califal, Abū ‘Abd Allāh recibe los emblemas de la soberanía: tambores, banderas y un importante séquito. Evidentemente, todo ello posee una clara determinación que hoy podríamos perfectamente calificar de “publicitaria”, acorde con el destino de la expedición. Ésta presenta un marcado carácter escenográfico, marcado por el alarde, especialmente significado en la entrada en Sevilla, que se culmina con una parada militar de la caballería, junto con el acto de homenaje de los miembros de la oligarquía sevillana.

Si en el episodio que acabamos de reseñar lo importante es la manifestación “externa” del poder califal, a través de todo un conjunto de emblemas, otro episodio, no menos singular, nos lleva al ámbito de la manifestación “interna” del mismo poder. Nos referimos al sometimiento o entrada en el *tawhīd* [credo almohade] de los hijos de Ibn Mardaniš a la muerte de éste en 1172. Ya comentamos anteriormente cómo la resistencia mardaniší había sido uno de los principales problemas que tuvieron que afrontar los almohades desde el primer momento de su intervención en la Península Ibérica en 1146. Desde su taifa levantina, Ibn Mardaniš, junto con su suegro Ibn Hamušk, se dedicaría a arremeter constantemente contra el núcleo territorial almohade

en al-Andalus, llegando en 1160 a tomar Écija y Carmona²⁴⁶. No obstante, la progresiva consolidación del poder almohade en al-Andalus permitiría, especialmente tras el acceso al poder de Abū Ya'qūb, que la situación se invirtiese de forma radical. En 1169, Ibn Hamušk entraba en el *tawhīd*, marcando el comienzo del fin de la resistencia mardanīšī. En 1170 comienza una gran ofensiva almohade contra Ibn Mardanīš, que probablemente habría llevado a su derrota de no mediar un hecho fortuito: la muerte del propio Ibn Mardanīš en 1172. Inmediatamente después de este hecho, los mardanīšīes entran en el *tawhīd*, como nos narra Ibn Sāhib:

“Cuando murió el citado Ibn Mardanīš se apresuró su hijo Hilāl a presentarse al califa, después de establecerse el jeque difunto, Abū Hafs, en Murcia y de apoderarse de ella.

Llegó con todos sus hermanos y con los partidarios de su padre, los caídas y los grandes de la gente militar de la frontera, al llegar Ramadān de este año [empieza el 27 de abril de 1172]. El Amīr al-Mu'minīn envió a su encuentro a su hermano el Sayyid ilustre Abū Zakariyā' Yahyà, hijo del califa 'Abd al-Mu'min, señor de Bugía, y también a su otro hermano, Abū Ibrāhīm Isma'īl con todos los hijos de los jeques de la *Ŷamā'a* de los almohades; y lo encontraron a unas millas de Sevilla con gran aparato y con fuerte destacamento de soldados almohades. Entró en su compañía en el castillo antiguo a la recepción del califa, cerca de la oración del atardecer del día de su llegada, y entonces apareció la luna nueva [hilal] de Ramadān del año 567.

Saludó al califa Abū Ya'qūb y lo reconoció en presencia de todos los Sayyides, del Sayyid ilustre Abū Hafs y de todos los hermanos y los jeques de los almohades y los tālibes de la corte.

El cadí Abū Mūsa 'Īsa b. 'Imrān, después que pronunció un discurso y felicitó a su Majestad, como era debido, dijo: ‘¡Oh señor nuestro, Amīr al-Mu'minīn! Esta noche se han levantado sobre nosotros dos lunas nuevas, la del mes de Ramadān y este Hilāl, que se ha sometido’. Le gustaron al Amīr al-Mu'minīn sus palabras y se le sonrió. Se despidió Hilāl b. Mardanīš, entonces con sus compañeros, y se le procuró

²⁴⁶ Como ya señalamos, probablemente esta situación escasamente favorable a los almohades fue la inmediata responsable del fracaso de la restauración capitalina en Córdoba.

alojamiento a él y a sus compañeros. Se le hospedó en el magnífico y amplio palacio de Muhammad Ibn ‘Abbād [Mu’tamid], emir de Sevilla; sus compañeros se hospedaron en las casas contiguas, y se les proporcionaron camas y tapices y comidas y regalos y bebidas y todo lo necesario, y comprendieron que eran los más allegados y los más amigos, y que los acogía cordialmente el reino califal y el poder imamí.

Cuando amaneció el primer día del mes de Ramadān [27 abril], madrugaron los jeques de los almohades y toda la gente, y los tālibes de la capital, para asistir al reconocimiento de la gente de Levante, ya citada.

Cuando se sentó el califa, Amīr al-Mu’minīn en su trono elevado y noble, salió el visir Abū-l-‘Alà Idrīs b. Ŷāmi’ y les mandó entrar y presentarse ante él. Entraron y saludaron con saludo general. Luego le prestaron homenaje uno tras otro, precedidos por su jeque Abū ‘Utmān Sa’īd b. ‘Isā, jefe de los soldados citados y señor de la frontera, se comprometieron a la obediencia y entraron en la comunidad [almohade]” (Huici 1969: 193-194).

El relato se completa varios meses más tarde, tras la campaña de Huete, cuando Abū Ya’qūb regresa a Sevilla acompañado de los mardanišīs:

“Llegó [el califa] a Sevilla el jueves dieciocho de Rabī’ al-awwal del año 568 que historiamos [7 noviembre 1172].

Llegaron aquel día con él los hijos de Muhammad b. Mardaniš, con sus criados y los criados de su padre y de sus hermanos, según les había mandado, con la más pomposa entrada, y los aposentó en el palacio de Ibn ‘Abbād y en las casas a él contiguas, y compró para ellos casas en Sevilla, a sus dueños, para alojarlos. Y se las entregó y las llenó de víveres y comodidades, y eligió entre ellos a Gānim b. Muhammad para reunir a todo el ejército andaluz y a los compañeros de su padre y a la gente de las fronteras y de las tropas de Sevilla y su región que estuviesen en el país bajo su vigilancia y jurisdicción, para hacer campañas con ellos y para defender las regiones contra el enemigo y los salteadores. Incluyó a Hilāl, hermano de Gānim, y a los mayores de sus hermanos en el grupo de jeques de los almohades y de los hijos de la Ŷamā’a para que asistiesen a las sesiones del poder supremo y a la

participación en el gobierno y a lo referente a decisiones, para honrarlos y acercarlos a sí y por cortesía y afecto” (Huici 1969: 226).

Ambas noticias relatan un hecho de singular importancia, como es la integración en el Estado almohade de lo que algunos autores han dado en llamar la “resistencia andalusí” (Viguera 1992). Tras la muerte de Ibn Mardanīš se abrían varias opciones ante Abū Ya’qūb, la primera de las cuales era la continuación de la proyectada campaña almohade contra la taifa levantina. No obstante, la situación había cambiado sensiblemente con respecto a tan sólo unos años antes. Tras la rendición de Ibn Hamušk, la propia familia de Ibn Mardanīš comenzaba a enfrentarse a él, síntoma evidente de la desintegración de esta “resistencia”. De esta forma, la opción escogida, probablemente entendida como la más favorable políticamente, fue la de integrar plenamente a los mardanīšies dentro del Estado almohade. De ahí que desde el momento de su entrada en el *tawhīd* recibiesen las mayores distinciones por parte del propio califa²⁴⁷.

En el relato que nos hace el *Mann* de la llegada de los mardanīšies a Sevilla encontramos de nuevo la estructura “escenográfica” de los alardes almohades. Un importante destacamento de tropas sale de Sevilla para recibir a los levantinos, y “escoltarlos” (o custodiarlos) hasta el alcázar. Nuevamente, lo importante no es solo el poder militar que acoge a los recién llegados, sino el “gran aparato”, esto es, la presencia de buena parte de los miembros de la *Āmā’a* almohade, encabezados por el propio hermano del califa. Asimismo, el texto se aprovecha repetidas veces de la coincidencia entre la “luna nueva de Ramadān” [hilāl] y el nombre del hijo mayor de Ibn Mardanīš, y de hecho la comitiva llega al Alcázar (¿casualmente?) justo a la salida de la luna nueva de ese día. Tras ello son introducidos en presencia del Califa, rodeado

²⁴⁷ El *Mu’ýib* de al-Marrākušī también abunda en este sentido, con significativas anécdotas del favor califal hacia Hilāl, el mayor de los hijos de Ibn Mardanīš (Huici 1955: 207-208).

de toda su corte²⁴⁸, acto en el que tiene especial importancia el discurso de uno de los predicadores oficiales, que incide sobre el sometimiento mardanīšī²⁴⁹.

Un hecho interesante es que los mardanīšīes llegan a Sevilla en plena remodelación del sector palatino, como anteriormente analizamos. A comienzos de 1172 se había finalizado la construcción del puente de barcas y de la Buhayra, e inmediatamente después de la sumisión de los mardanīšīes comienza la construcción de la aljama almohade. Evidentemente, ese ambiente novedoso sería igualmente usado por la corte de Abū Ya'qūb para impresionar a los levantinos, al igual que el hecho de colmarlos de variados presentes y alojarlos en la zona más “noble” del alcázar almohade, el antiguo palacio de Ibn ‘Abbād²⁵⁰. Todo este cuidadoso montaje cortesano culmina en la propia ceremonia de reconocimiento [*ba'ya*] de los mardanīšīes a Abū Ya'qūb, que marca su integración efectiva en la *Ŷamā'a* almohade, hecho corroborado tras la campaña de Huete y la nueva estancia de los mardanīšīes en Sevilla.

d) “Reluciente a más de una jornada”: la culminación del modelo urbano almohade.

Un último apunte en nuestra exposición lo tomamos del relato que hace el *Mann* de la colocación del *ŷāmūr* en el alminar de la aljama almohade. El alminar había experimentado un lento proceso de construcción (entre 1184 y 1198), debido a diversos hechos (la muerte de Abū Ya'qūb en 1184 y el propio ritmo intermitente de las obras²⁵¹). Hacia 1195 se debía de hallar ya completamente construido, ya que es

²⁴⁸ Sobre la estricta ordenación escenográfica de una corte califal tenemos las referencias de los años centrales del Califato cordobés, que muestran claramente el alto grado de “codificación ideológica” subyacente a estas recepciones (Barceló 1991).

²⁴⁹ El elogio que se hace del sometimiento mardanīšī guarda bastante relación con el que formula el propio Ibn Sāhib en relación al sometimiento previo de Ibn Hamušk (Huici 1969: 146-149).

²⁵⁰ Se ha interpretado tradicionalmente que el alojamiento de los mardanīšīes se habría hecho en el entorno de la actual Casa de la Contratación, donde precisamente se localiza un patio de crucero almohade (Manzano 1995: 120-121), pero esto no deja de ser una suposición.

²⁵¹ En el cual pudieron tener un papel importante factores puramente técnicos, que explicarían el lapso de tiempo entre la construcción del basamento de la torre (en sillares) y el resto del

inmediatamente después de la victoria almohade sobre los castellanos en Alarcos (julio de 1195) cuando el califa Abū Yūsuf ordena emprender el remate del alminar sevillano²⁵²:

“Cuando llegó el Amīr al-Mu’minīn y le concedió Dios la derrota del tirano Alfonso, según lo referiré, mandó, durante su estancia en Sevilla, hacer las manzanas de admirable obra, mucha elaboración, gran tamaño y dorado dibujo, de elevado renombre y tamaño. Se levantaron hasta su alminar en su presencia. Por su indicación, y para conseguir su deseo, prepararon los arquitectos en lo alto de la torre un sostén [*markaba*], con una columna grande de hierro, cuya base se cimentaba en lo más alto de la obra del alminar. Pesaba la columna de hierro 120 arrobas, asegurada allí en el cuerpo del edificio en medio de su cúspide, sosteniendo estas figuras, llamadas manzanas, en el aire, y resistiendo el embate de los vientos y el golpe de las lluvias, lo que acrecienta la admiración por su resistencia y solidez. La cantidad de oro con que se decoraron estas tres manzanas grandes y la cuarta pequeña fue de siete mil mizcales grandes ya’qūbīs.

Lo hicieron los orfebres entre las manos del tesorero [*amīn*] del Amīr al-Mu’minīn y en su presencia. Cuando se terminó, se cubrieron con unas fundas de piezas de algodón para que no les alcanzase la suciedad de las manos y el polvo. Fueron transportados con gran rapidez hasta el alminar, entre aclamaciones y regocijos, durante el trayecto, y se

alzado (en ladrillo), cada fase bajo la dirección de un técnico distinto (Ahmad b. Baso y ‘Alī al-Gumari, respectivamente). De hecho, la erección de un alminar en dos fases ya se había ensayado en la última gran mezquita almorávide, la mezquita de ‘Alī en Marrākuš, terminada en 1226, y que, según nos relata Ibn al-Qattān, se construyó en dos tiempos “para asegurar la estabilidad del edificio” (Triki 1995: 97), argumento recientemente propuesto para la Giralda (Tabales, Romo y García 1998: 113).

²⁵² No obstante, el *Rawd al-Qirtās* de Ibn Abī Zar’ fecha la terminación del alminar en 1196-1197, en paralelo a la terminación del alminar de la Kutubiyya de Marrākuš, la alcazaba de esta misma ciudad y la terminación del plan urbanístico de Rabāt (Huici 1964: 519). No podemos, por tanto, dejar de señalar que quizás Ibn Sāhib se dejase llevar por su propio afán propagandístico al relacionar el proyecto de culminación del alminar sevillano con la derrota cristiana en Alarcos.

elevaron hasta lo más alto del alminar. Se colocaron en la barra. Se hizo esto y se realizó en presencia del Amīr al-Mu'minīn, Abū Yūsuf al-Mansūr, de su hijo, el príncipe heredero, Abū 'Abd Allāh al-Sa'īd al-Nāsir li-dīn Allāh y de sus restantes hijos y de los jeques de los almohades y de los caídas y de los tālibes de la corte y de las personas principales del pueblo. Fue esto el miércoles, a fines de Rabī' el segundo, correspondiente al 19 de marzo cristiano del año 594 [1198]. Entonces se les quitaron las fundas y casi se cegaron los ojos por el resplandor del oro puro brillante y los rayos de sus reflejos” (Huici 1969: 202).

La relación de dependencia que establece el *Mann* entre la victoria de Alarcos y la culminación del alminar sevillano nos habla directamente de otro acto de propaganda dinástica y del movimiento almohade. Perfectamente puede decirse que esta obra termina de establecer la imagen de Sevilla que apreciarán los conquistadores cristianos tan sólo medio siglo más tarde²⁵³, y como veremos la presencia de las manzanas doradas marcaría el encuentro de los castellanos con la penúltima de las metrópolis andalusíes.

²⁵³ Dentro ya de un concepto puramente poliorcético sí se producirían nuevas construcciones a comienzos del s. XIII, muy especialmente la protección de la zona portuaria de las atarazanas y el puente de barcas mediante la edificación de la Torre del Oro, la coracha de unión de ésta con la muralla urbana y la construcción simétrica en la zona de la Puerta de Bibarragel, al norte del puente. La fecha exacta de esta obra (coetánea a la construcción de la primera fase de la barbacana y quizás del conocido posteriormente como “Castillo de San Jorge”, en el acceso occidental del puente de barcas) nos la da el *Rawd al-Qurtās* de Ibn Abī Zar', situándola entre los años 1220-1222 (Huici 1964: 523). Esta noticia se completa con otra crónica maghrebí, *al-Dajīra al-saniyya*, que confirma la fecha y aporta el dato de su promotor, el *sayyed* Abū-l-'Ulā b. Yūsuf b. 'Abd al-Mu'min (Valor y Ramírez 2000: 93).

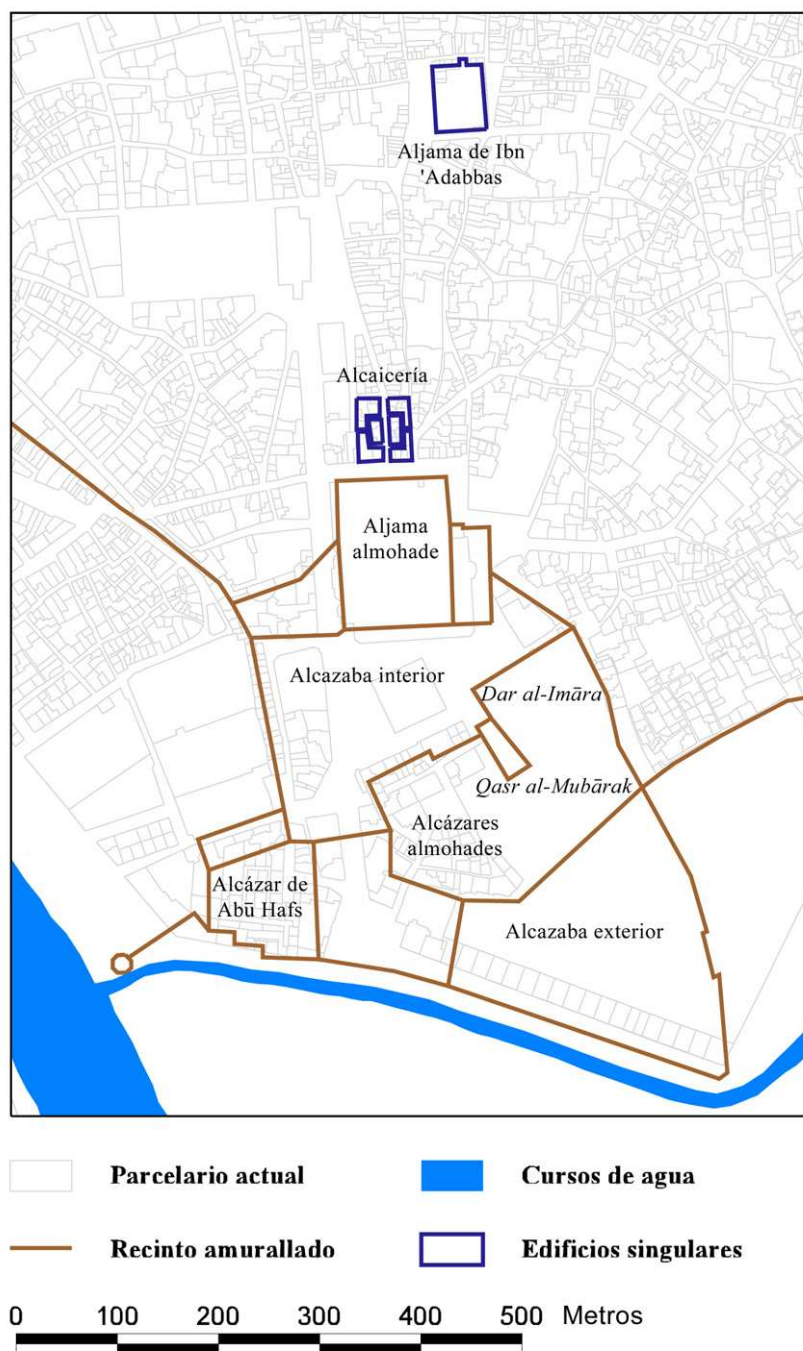


Lámina 1: Área centro-meridional de *Iṣbīliā* tras la remodelación almohade (ppios. s. XIII)

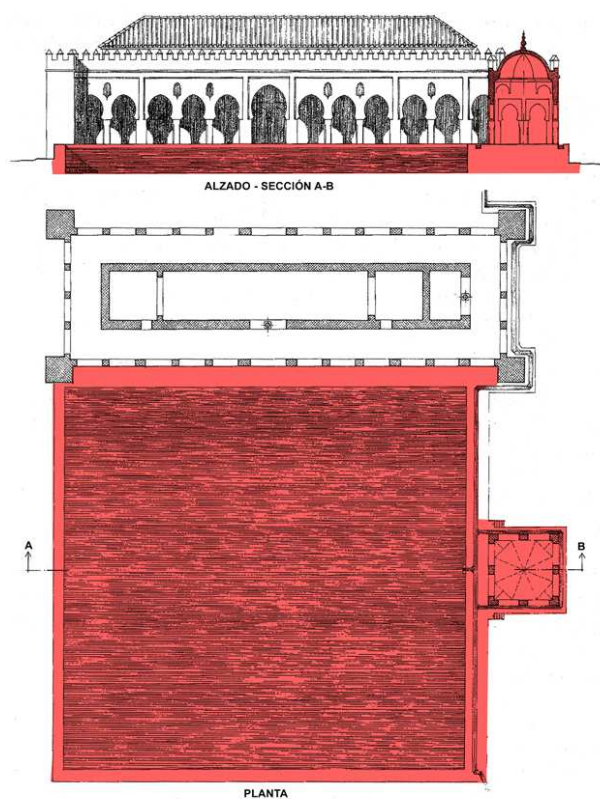


Lámina 2: Almunia de la Buhayra:

- Arriba: Vista aérea con resalte del área de época almohade (Amores y Vera 1999)
- Abajo: Planta y alzado según Manzano (1995; el resalte de los sectores efectivamente almohades es nuestro)

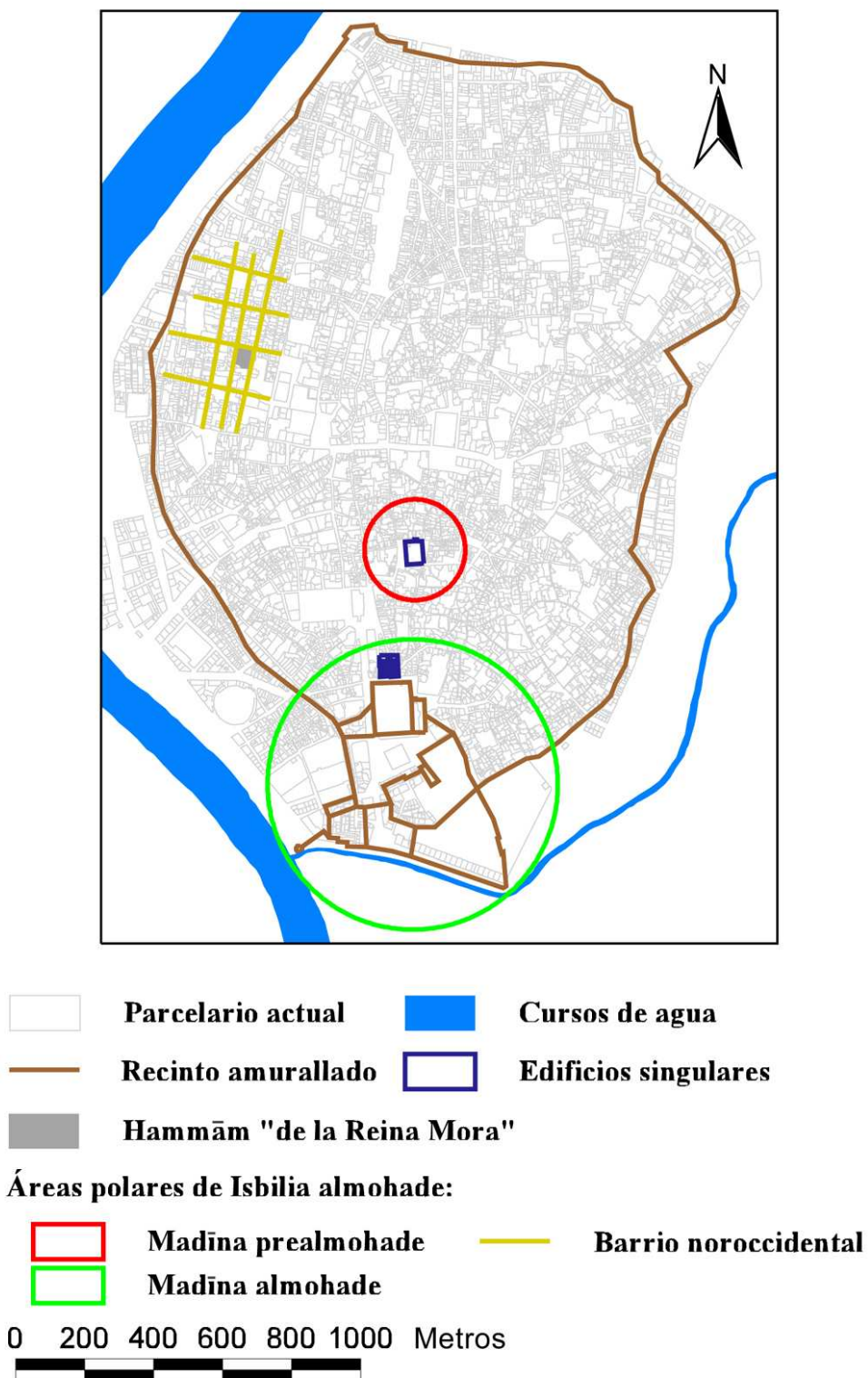


Lámina 3: Esquema general de los procesos urbanos en *Išbīlīa* en época almohade

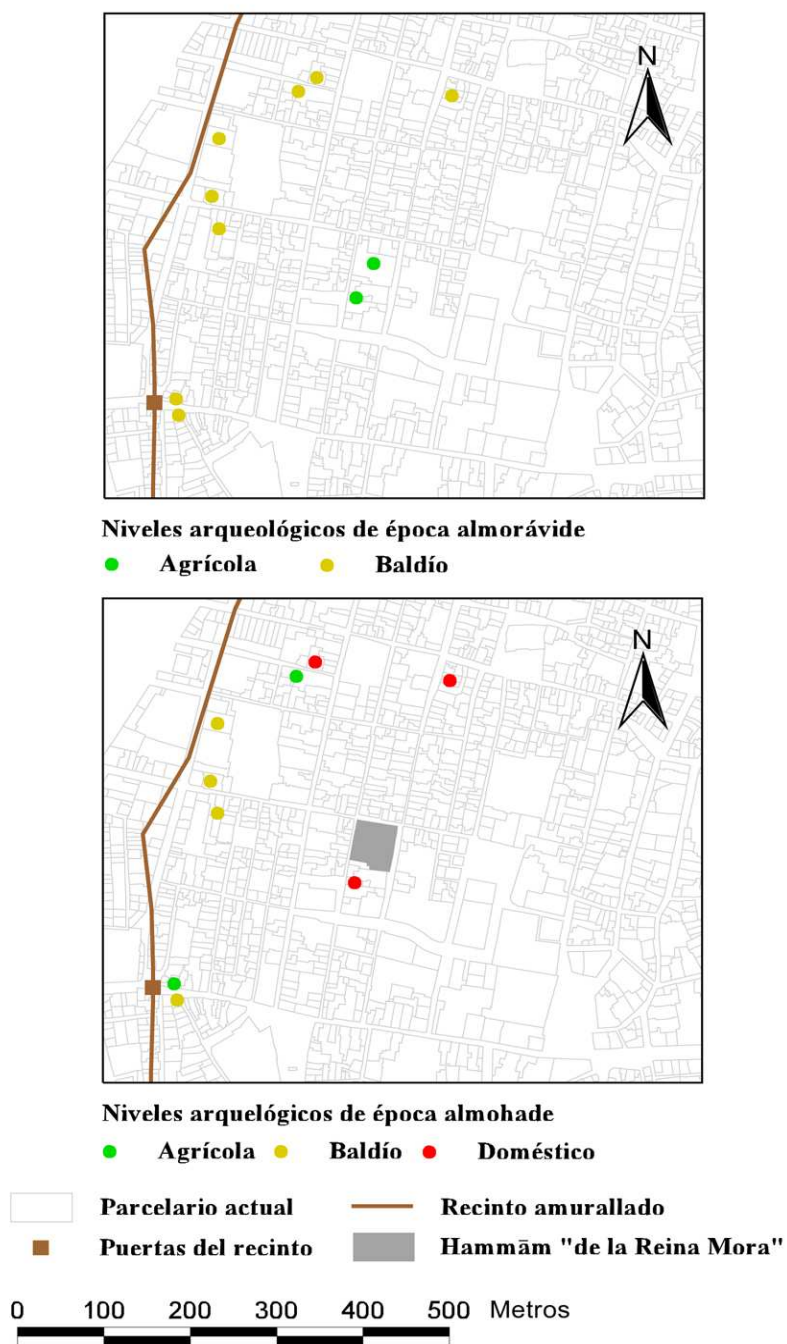


Lámina 4: Evolución del proceso de urbanización en el área noroccidental de la *madīna* entre épocas almorávide y almohade

4.2. La ciudad-sujeto: Censura de costumbres y transformación urbana en la Sevilla almorávide.

Como apuntamos en su momento, frente al concepto de un espacio urbano entendido como objeto privilegiado²⁵⁴ de la manifestación del poder, con su manifestación historiográfica a través del panegírico áulico (poético o cronístico), existen otras fuentes documentales que nos remiten a un concepto sustancialmente diferente, que hemos denominado de “ciudad sujeto”, entendiendo como tal el hecho de que en tales obras el medio urbano es asumido no sólo como conjunción de hitos urbanísticos, sino a la vez como entramado socioeconómico y entidad productiva. Si la primera perspectiva se veía encarnada en la poesía arquitectónica y las crónicas de *siyāsa*, esta aproximación alternativa se engloba asimismo en un género diferenciado, las obras de *hisbat al-sūq*.

4.2.1. *Hisbat al-sūq*: Apuntes genealógicos.

Nuestro conocimiento de las estructuras socioeconómicas y urbanísticas de las ciudades islámicas se ha visto sustancialmente enriquecido en las últimas décadas a través del estudio de las obras conocidas genéricamente como *hisbat al-sūq*. En torno al s. XII, este género literario sintetiza dos tendencias preexistentes, los manuales de “gobierno del zoco” y la “censura de costumbres” o almotacenazgo. Aunque no es nuestro empeño un análisis exhaustivo de los precedentes de la *hisba* “clásica”, no está de más que repasemos someramente la evolución de ambos conceptos²⁵⁵. Como señala Pedro Chalmeta (1973: 352), el surgimiento de la policía del zoco “responde a la necesidad por parte del gobierno de unos ingresos, mediante (...) el control y regulación de los intercambios”. Es así como desde los primeros tiempos del Islām tenemos atestiguada la existencia de la magistratura de *wālī / sāhib al-sūq* [señor del zoco], de

²⁵⁴ “Privilegio” que hay que entender como concentración especialmente significativa de los programas político-urbanísticos. No dudamos de que en otras escalas, como pueda ser la territorial, existen manifestaciones equivalentes.

²⁵⁵ Sigue siendo una obra de referencia indispensable la de Chalmeta (1973), pese a que su enciclopedismo peque en ocasiones de contradictorio.

nombramiento gubernativo y con funciones claramente especificadas: cobro de impuestos, fijación de los precios y control de los pesos y las medidas. En el caso andalusí, contamos con la noticia, transmitida por Ibn Sa'īd, de cómo “‘Abd al-Rahmān [II] ibn al-Hakam fue quien disoció la *wilāyat al-sūq* de los *ahkām al-šurta*, llamada *wilāyat al-madīna*” (Chalmeta 1973: 365), con lo que tendríamos que al menos hasta la primera mitad del s. IX la policía del zoco habría estado integrada (al menos orgánicamente) en el zalmedinato. Esto es de especial interés en lo referente al origen de la *hisbat al-sūq* andalusí. La tesis tradicional, expuesta en la ya mencionada obra de Pedro Chalmeta, defiende que la *wilāyat al-sūq* habría sido “implantada” siguiendo esquemas orientales por el propio ‘Abd al-Rahmān [I] al-Dājil. Este planteamiento se sustentaría en dos presupuestos: la inexistencia de una vida urbana en época visigoda, que habría hecho innecesaria la existencia de una magistratura de control del mercado, y el consiguiente impulso re-urbanizador fechable en la segunda mitad del s. VIII. Esta última idea se vería reflejada en el aumento de población de Córdoba (evidenciado a su vez por la ampliación de la mezquita aljama emprendida por ‘Abd al-Rahmān en 785) “y la consiguiente necesidad de completar sus instituciones urbanas, a imitación del modelo sirio-omeya” (Chalmeta 1973: 362). La importación del “modelo omeya” de policía del mercado se vería asimismo refrendada por la noticia que nos transmite Ibn al-Abbar, en la que denomina *walī al-sūq* al sirio Abū Sulaymān Futays ibn Sulaymān. Sin embargo, todo el razonamiento descansa en argumentos cuando menos discutibles. En lo que respecta a la continuidad o discontinuidad de la vida urbana entre los ss. IV-VIII, nos encontramos con un lugar común del debate historiográfico. Según la hipótesis tradicional, la “caída” del Imperio Romano habría supuesto el fin de las instituciones urbanas de las ciudades “clásicas”, que en el mejor de los casos habrían sobrevivido como sombras de su anterior vitalidad²⁵⁶. Progresivamente, sin embargo, se han ido proponiendo interpretaciones alternativas, que inciden más sobre la “transformación” de la vida urbana y de las propias ciudades antes que sobre su “decadencia”. Evidentemente, la diferencia va más allá de lo terminológico, al dejar de lado la supuesta “ruptura” de la vida urbana a partir del s. III. Si en un primer momento

²⁵⁶ Este “modelo” historiográfico básico se vería sucesivamente enriquecido con nuevos aportes, como la complementariedad entre decadencia de la vida urbana y extensión del latifundismo.

la reinterpretación se centró en el Oriente mediterráneo (Kennedy 1985) y en la propia Italia (Christie 1995), actualmente contamos con evidencias más que suficientes de que procesos similares se produjeron en otras zonas del antiguo territorio imperial²⁵⁷. Para la Península Ibérica, sin embargo, análisis recientes siguen manteniendo la teoría de la discontinuidad, esgrimiendo para ello espurias contradicciones. Así por ejemplo, Vicente Salvatierra llega a afirmar que “en la actualidad cualquier investigador mínimamente serio reconoce la diferencia esencial entre ambas formaciones sociales [la de los reinos cristianos y la andalusí]” (Salvatierra 1995: 107). Independientemente de que reconozcamos esta diferencia²⁵⁸, es un argumento que no viene en absoluto al caso que intenta ilustrar, esto es, la supuesta “continuidad o discontinuidad romano-islámica”. Más interés presenta su exposición de los “principios generales” que a su juicio rigen el período iniciado con la “crisis del s. III” y cerrado (más o menos) con la conquista islámica durante el s. VIII:

“En este proceso, los pasos esenciales parecen ser la desaparición de las magistraturas y de la vida política de la ciudad, la progresiva reducción de su papel como centro y mercado de un amplio territorio, llegando por último, en numerosos casos, al completo abandono de la ciudad. Es decir, lo que se produce es una completa desarticulación del sistema” (*Ib.*: 110).

²⁵⁷ En el caso italiano, la presencia sucesiva de las cortes romana, ostrogoda y bizantina permitiría la pervivencia de las tradiciones urbanas mediante el patronazgo de aristócratas senatoriales, comerciantes y oficiales menores (Brown 1984). Ya durante el s. VII, y tras la desestructuración de la *nobilitas* tradicional tras la invasión lombarda, el mantenimiento de los patrones urbanos tardoantiguos se restringiría fundamentalmente a la zona septentrional, núcleo de una intensa vida urbana, con una fuerte explotación por parte de las ciudades de sus territorios respectivos (Barnish 1989: 387). En otros territorios del Mediterráneo occidental tardoantiguo se experimentarían procesos similares, por ejemplo en Numidia, donde el *album* municipal de Timgad recoge un listado completo de magistraturas urbanas a mediados del s. IV, reflejo de una continuidad que se manifiesta en otras zonas de la región, a través de la frecuente mención de *duumviri* y *aediles* en inscripciones de la época (Lepelley 1996: 62-63).

²⁵⁸ Otra cosa es que reconozcamos su “esencialidad”.

Del ominoso cuadro descrito nos interesa retener dos afirmaciones concretas: la desaparición de las magistraturas y el cese de la ciudad en su función de mercado. La primera idea ya la encontramos en los trabajos de Sánchez-Albornoz, para quien hacia el s. V se habría consumado la desaparición del *ordo curiae*, el cuerpo de curiales responsables del desempeño de las magistraturas urbanas (Sánchez-Albornoz 1959: 370). Las razones inmediatas de esta situación radicarían en la imposición estatal de los *nexibus curiae*, la adscripción de los decuriones a sus cargos, convertidos en hereditarios, lo que habría terminado por dilapidar los patrimonios decurionales, acelerando la decadencia del *ordo* e inexorablemente de la vida municipal al modo romano. Esto último es importante, ya que lo que no suele tenerse en cuenta es la continuación del proceso: el fin de las magistraturas suele verse como una cesura insalvable, y el período comprendido entre el s. V y el s. VIII pasa interesadamente desapercibido en más de un caso. Lo cierto es que el fin del *ordo curiae* no supuso necesariamente una debacle de la vida urbana, puesto que el papel desempeñado hasta el s. V por las oligarquías locales irá siendo progresivamente asumido por los delegados del poder central, papel encarnado en la figura del *comes civitatis*. Como figura institucional, el *comes* aparece ya reflejado en diversas *leges antiquae* de la *Lex Visigothorum* adscribibles al s. VI, con funciones judiciales y policíaco-administrativas que conservaría hasta el fin del período visigodo (*Ib.*: 373, 378). Podemos preguntarnos si la concentración de tantas competencias en una sola magistratura responde a una paralela “contracción” de la vida urbana. Indudablemente en algunas ciudades sí sería así, pero tampoco tenemos razones para no pensar que el *comes* dispondría de una serie de funcionarios adscritos, competentes en las distintas materias puestas bajo su control. Este podría ser el caso de los mercados, ya que contra la tesis citada anteriormente sí tenemos constancia de la continuidad de las transacciones comerciales urbanas²⁵⁹. Éstas tendrían lugar en los *conventus mercatium* (Salvador 1990: 120), donde parece probable

²⁵⁹ Un caso especial lo constituye el comercio portuario, donde sabemos la pervivencia del cobro de los derechos aduaneros (*vectigalia*) y la existencia de “lonjas” (*telonea*) donde los pleitos comerciales eran dirimidos por funcionarios especializados (*telonarii*). En cualquier caso, el propio carácter de este comercio (compuesto principalmente por mercaderías de lujo) lo coloca en una posición “marginal” con respecto al grueso de los intercambios comerciales (García Moreno 1991: 387).

la presencia de algún tipo de funcionariado con cometidos fiscales (García Moreno 1991: 390)²⁶⁰.

Con los datos actualmente disponibles, creemos suficientemente convincente una hipótesis alternativa al “vacío” institucional urbano propuesto por las hipótesis tradicionales, con una derivación especialmente interesante en lo que respecta a la aparición de la *wilāyat al-sūq* andalusí. Dando por sentada la práctica disolución del *ordo curiae* y la progresiva acaparación de funciones por el *comes civitatis*, parece claro que el panorama urbano que se encontraron los conquistadores islámicos en el s. VIII no sufrió excesivas modificaciones, al menos desde el punto de vista institucional²⁶¹. De ello da cuenta un hecho puesto de manifiesto por diversos autores: la similitud entre el *comes civitatis* y el *sāhib al-madīna* (Arjona 1992: 38; Vallvé 1978: 85), hasta tal punto que la historia de las instituciones urbanas paleoandalusíes parece resumirse en una progresiva dispersión de las funciones del zalmedinato primitivo. Ésta habría comenzado con las funciones judiciales, casi automáticamente asumidas por la institución islámica del cadiazgo. El segundo paso de este proceso pudo ser perfectamente la separación de las funciones policiales, asumidas por el *sāhib al-šurta*. En cualquier caso, es significativo que el testimonio de Ibn Sa’īd antes citado mezcla los *ahkam al-šurta* con la *wilāyat al-madīna* en fecha tan tardía como el s. IX. Y por último se habría disociado la *wilāyat al-sūq*, atestiguando así la creciente nueva complejidad de los intercambios comerciales²⁶².

²⁶⁰ No sabemos si es en este ámbito donde se desarrollarían las competencias del *comes civitatis* en lo referente a la moralidad pública, caso del castigo de la prostitución (García Moreno 1974: 11), pero merece retener esta posibilidad.

²⁶¹ Esto parece igualmente válido para la zona de la Península Ibérica controlada por Bizancio hasta principios del s. VII, aunque la falta de estudios es casi completa. Margarita Vallejo (1993: 416) señala la probable similitud entre la organización municipal del África bizantina (donde las ciudades serían gobernadas por un comité de *principales* encabezados por el obispo local) y la de *Spania*, aunque reconociendo lo “arriesgado” de tal afirmación, basada en la supuesta uniformidad de la administración imperial.

²⁶² Esta revitalización comercial se evidencia en aspectos tales como la distribución de producciones cerámicas, algo documentado por ejemplo en el ámbito del sureste peninsular (Tudmīr), principalmente a partir de fines del s. IX (Gutiérrez 1993: 55).

Por tanto, el modelo interperativo que proponemos para la génesis de la *hisba* andalusí no hace sino reincidir en la idea de cómo el modelo social e institucional islámico, en particular, se constituye en buena medida en base a las múltiples influencias provenientes de la sociedad preislámica, algo que ha sido igualmente puesto de manifiesto en el caso del surgimiento de la *hisba* oriental, debido en buena medida a la asunción de la herencia administrativa bizantina y hebrea (Glick 1992).

En al-Andalus, al menos hasta el s. XI, la *wilāyat al-sūq* presenta un desarrollo relativamente específico como magistratura administrativa. Sin embargo, a partir de la intervención almoravid en al-Andalus, comenzamos a tener referencia a una nueva forma de policía, englobada a partir de este momento con la denominación de *hisbat al-sūq* y encarnada institucionalmente en la figura del *muhtasib*. En definitiva, asistimos a la incorporación de una sustancial carga moral al anterior oficio administrativo. Evidentemente, el *muhtasib* existía con anterioridad a esta fecha. De hecho, la “censura de costumbres” espontánea se apoya directamente en el mandamiento coránico de “ordenar lo que es bueno y prohibir lo que es malo” [*al-amr bi-l-ma’rūf wa-l-nahy ‘an al-munkar*] (*sura* III, 106), y se halla ampliamente atestiguada en ámbitos muy diversos a los de la policía de mercados. Lo interesante es que a partir de este momento se tiende a unir ambas materias, al menos desde un punto de vista teórico. No obstante, siempre tenemos que tener en cuenta el filtro impuesto por las fuentes escritas, mayoritariamente post-almorávides y favorables a los almohades²⁶³. En cualquier caso, como señala Maribel Fierro (1997: 460) “todavía está por estudiar hasta qué punto los almorávides impulsaron en la práctica una política de (...) ‘moralización’ de la vida pública”. Lo que sí parece claro es que la tendencia a complementar las funciones del zabazoque con la “censura de costumbres” del almotacenazgo, pese a ser propugnada con vehemencia por los ulemas andalusíes, aún no se hallaba plenamente institucionalizada hacia 1120, cuando el emir almoravid ‘Alī ibn Yūsuf hace comparecer ante sí a Ibn Tūmart en Marrākuš precisamente porque éste ejercía funciones de *muhtasib* “espontáneo”, como

²⁶³ Un caso singular lo constituiría Ibn Abī Zar’, quien escribe en época benimerín y por consiguiente tiende a tratar favorablemente el período almoravid, meramente por el hecho de insertarlo en su historia, algo que, por ejemplo, no hace al-Marrākušī, quien únicamente nombra ocasionalmente a los almorávides, contrariamente a su exaltación de los almohades o incluso a sus notas de historia prealmorávide.

nos relata Ibn Abī Zar’: “Iba por los zocos y predicaba el cumplimiento de lo legal y la abstención de lo pecaminoso: rompía las flautas y los instrumentos de placer, y derramaba el vino donde lo encontraba” (Huici 1964: 344-345).

Para el análisis de la conformación de la *hisbat al-sūq*, que hemos reseñado someramente, contamos, en el caso del occidente islámico, con varias obras específicas que recogen la evolución de la magistratura:

- *Kitāb ahkām al-sūq* [Libro de las ordenanzas del zoco] de Abū Zakariyyā’ Yahya ibn ‘Umar ibn Yūsuf ibn ‘Āmir al-Kinānī, escrito probablemente a comienzos del s. X (García Gómez 1957).
- *Risāla fi ādāb al-hisba wa-l-muhtasib* de Ibn ‘Abd al-Ra’ūf, fechada durante la segunda mitad del s. X²⁶⁴ (Arié 1960).
- *Risāla fī-l-qadā wa-l-hisba* de Ibn ‘Abdūn al-Tuŷībī, escrita durante los últimos años del s. XI o primeros del s. XII (García Gómez y Lévi-Provençal 1992 [1948]).
- *Kitāb fī ādāb al hisba* de Abū ‘Abd Allāh Muhammad ibn Abī Muhammad al-Saqatī al-Malaqī, obra del primer cuarto del s. XIII (Chalmeta 1967, 1968)²⁶⁵.

De todas ellas, independientemente de los usos comparativos que podamos establecer posteriormente, es la *Risāla* de Ibn ‘Abdūn la que interesa especialmente a nuestro ámbito de estudio, pues su contenido se refiere exclusivamente a la ciudad de *Išbīliā*. Sobre su autor conocemos poco más que lo apuntado en su día por Lévi-Provençal. La nula repercusión de Ibn Abdūn en los repertorios biográficos andalusíes indicaría un personaje menor dentro de la literatura de la época, cuya exacta cronología, por otra parte, nos viene dada indirectamente por algunos datos extraídos de la propia obra, apuntando a un momento indeterminado de fines del s. XI o principios del s. XII, probablemente todavía bajo el emirato de Yūsuf ibn Tāšufīn (1062-1106) y, casi con

²⁶⁴ Los datos que aporta Chalmeta (1973: 382) para una datación en torno a 930-960 son contradictorios.

²⁶⁵ Tras ésta aún hay otras obras tardías, como la *Risāla fi-l-hisba* de al-Ŷarsīfī, escrita entre los ss. XIII-XIV (Arié 1960; Chalmeta 1973: 307 ss.). El elenco que hemos escogido se basa principalmente en su valor como reflejo de la evolución de la magistratura, no en su exhaustividad.

seguridad, bajo el gobierno, en *Išbīliā*, del *qā'id* Sīr ibn Abī Bakr (1091-1114). El contexto histórico de la *Risāla*, por tanto, lo constituyen las primeras décadas de gobierno almorávide de al-Andalus, una situación en la que, por primera vez desde la invasión islámica, el área islámica de la Península Ibérica volvía a entrar en una situación de dependencia, siquiera nominal, de un poder exterior, de cuya génesis y desarrollo nos ocuparemos sucintamente a continuación.

4.2.2. El movimiento almorávide: del *ribāt* al *yihād* andalusí (1040-1091).

A comienzos del s. XI, la zona del Adrar mauritano se reabre al comercio entre Marruecos y Ghana, a consecuencia de la crisis de Siyilmāssa como punto focal del tráfico caravanero durante el s. X. El Adrar, habitado por las tribus Lamtūna y Ŷudāla, entraba de esta forma en una nueva dinámica económica, pero, simultáneamente, el contacto con el sur de Marruecos supuso, en cierta medida, un proceso de reislamización de la región. Como consecuencia de estas y otras coyunturas, en torno a mediados de siglo surge una confederación de tribus sinhāyies (Lamtūna, Ŷudāla y Massūfa), conocidas genéricamente como *mulattimūn* por su costumbre de llevar el rostro cubierto con el velo *litām*.

Este contexto político hay que relacionarlo, de forma más amplia, con la evolución del Magheb post-Omeya y fātimí. Durante todo el s. X, la zona había sido el punto principal de confrontación entre los estados cordobés y qayrawānī, quienes habían influido decisivamente sobre las tribus beréberes, oscilantes entre la ortodoxia sunní de Córdoba y el ši'ismo fātimí. En la “reacción sunní” que siguió durante el s. XI, la reislamización de los Sinhāya derivaría, por varios factores, hacia la adopción de un mālīkismo riguroso centrado en la organización jurídico-social. Pero, junto a ello, en la génesis del movimiento almorávide cabe señalar también la conjunción de otras influencias, como por ejemplo el ascetismo jāriyī²⁶⁶ y un nada despreciable componente *mahdīsta* tomado directamente de la *šī'a* (Laroui 1994: 161-162).

²⁶⁶ El jāriyismo, surgido en Oriente a mediados del s. VII, encontraría amplio eco entre los beréberes maghrebies durante todo el s. VIII, siendo la ideología predominante en el Magheb durante los ss. VIII y X, con amplia perduración posterior. El origen de su popularidad habría que buscarlo en la defensa de la independencia de gobierno beréber

El punto de inflexión en la génesis del movimiento almorávide hay que buscarlo en el viaje de retorno del *hadj* del *qā'id* ŷudālī Yahyā ibn Ibrāhīm, realizado en torno a 1036. En su camino se detendría en Qayrawān, importante foco mālikí en ese momento, donde asistió a las lecciones del *faqīh* Abū 'Imrām al-Fāsī, en el transcurso de las cuales se haría patente la ignorancia del *qā'id* en temas religiosos, surgiendo la idea de enviar a uno de los discípulos de al-Fāsī como misionero entre los ŷudāla²⁶⁷. No obstante, la idea no encontró excesivo eco entre los discípulos del *faqīh* qayrawānī, que recomendaría a Yahyā ibn Ibrāhīm que buscara entre los discípulos del *faqīh* Waŷŷāŷ ibn Zalwī al-Lamtī, quien enseñaba en el territorio de los Magrāwa de Siŷilmāssa. Finalmente, el encargado de adoctrinar a los *sinhāŷīes mulatimmūn* sería 'Abd Allāh ibn Yāsīn, en cuyas enseñanzas se concentrarían todos los elementos antes señalados.

Los hechos políticos inmediatos al origen del movimiento almorávide, al igual que ocurriría décadas más tarde con los almohades, se mueven en un terreno cuando menos dudoso. Al fracaso inicial de la predicación de Ibn Yāsīn, junto con la muerte de Yahyā ibn Ibrāhīm, seguiría, hacia 1040, la retirada del *faqīh*, junto con algunos discípulos, a un *ribāt* en la costa sahariana, del que el grupo, considerablemente aumentado, saldría nuevamente unos diez años más tarde, en esta ocasión ya como movimiento religioso armado (*al-murābitīn*) dispuesto a llevar la guerra santa contra todas aquellas tribus del entorno parcialmente islamizadas. Como señala Abdallah Laroui, independientemente de la veracidad de los hechos concretos, parece evidente que en todo el esquema que nos transmiten las fuentes no hay que descartar un claro e intencionado paralelismo con la vida del Profeta y los primeros años del Islām como movimiento político-religioso, algo que no es de extrañar desde el momento en que insertamos a los almorávides en el contexto sunní que les corresponde, centrado en la imitación de la vida del Profeta como respuesta al *mahdīsmo* de la *šī'a*.

dentro del conjunto de la *umma*, lo cual explicaría, asimismo, el rechazo hacia el gobierno directo del Califato oriental y el reconocimiento de la autoridad espiritual del califato cordobés durante el s. X. Junto a ello, y a un nivel más práctico, el *jāriŷismo* postula el deber de confiar el poder supremo en función de la pureza, piedad y sabiduría del individuo, combinado todo ello con un ascetismo rigorista e intransigente (Bosch 1990 [1956]: 37-38).

²⁶⁷ La escena, convenientemente dramatizada, es relatada por Ibn Abī Zar' (Huici 1964: 232 ss.).

Desde la salida del *ribāt* hasta el acceso al poder de Yūsuf ibn Tāšufīn (en 1062), la nueva confederación almorávide, surgida como consecuencia de la sumisión de las tribus Sinhāyā, contará con una doble dirección, en lo que ha dado en llamarse la “bipolarización *imām – amīr*” (Lagardère 1989: 151 ss.). Hasta su muerte en 1059, Ibn Yāsīn ejerció las funciones de cabeza religiosa del movimiento, garante de la ortodoxia, censor de las costumbres y administrador del tesoro²⁶⁸. No obstante, su origen ŷazūlī, ajeno a la confederación Sinhāyā, le impedía ejercer el mando efectivo de los almorávides, lo que propició la dualidad político-religiosa. De esta forma, junto al imamato de Ibn Yāsīn se asentaría prontamente la figura del *amīr*, encargado de la dirección de los asuntos militares pero siempre bajo la autoridad del *imām*. Lógicamente, la necesidad de una guía militar no surge hasta la salida del *ribāt*, acaecida tras la muerte de Yahyā ibn Ibrāhīm. El cargo sería asumido por un lamtūnī, Yahyā ibn ‘Umar, con lo que comenzaba a asentarse la primacía de los Lamtūna dentro del movimiento almorávide²⁶⁹. En última instancia, tras las primeras campañas de conquista, la génesis de un incipiente estado almorávide se asentaba firmemente sobre el imamato de Ibn Yāsīn, sostenido militarmente por el emirato de Yahyā ibn ‘Umar.

Al reestablecimiento de la confederación Sinhāyā, completado hacia 1052, seguiría el control de las rutas comerciales saharianas, algo ya observado por autores clásicos como al-Bakrī. El medio para conseguir este fin sería la conquista del Tāfilālt, la región de Siŷilmāssa, junto con las primeras campañas contra los reinos negros del sur y la toma de Awdagušt. Dentro de este proceso, fechable entre 1052 y 1056, merece retenerse, por el precedente, el proceso de la primera ofensiva contra Siŷilmāssa.

²⁶⁸ El *Quirtās* lo define claramente como el “*Mahdī* [guía] de los almorávides” (Huici 1964: 236), más en el amplio sentido de la palabra que en el sentido de la *ši’a* como sería empleado más adelante por Ibn Tūmart.

²⁶⁹ “Reunió ‘Abd Allāh ibn Yāsīn a los jefes de las tribus de Sinhāyā y les dio por emir a Yahyā ibn ‘Umar al-Lamtūnī, y lo hizo caudillo de todos ellos, aunque el verdadero emir era ‘Abd Allāh ibn Yāsīn, porque él era el que mandaba y prohibía y daba y tomaba; el otro emir se encargaba de las cosas de la guerra, y ‘Abd Allāh de las de la religión y de la justicia y de cobrar la limosna legal y los diezmos” (Huici 1964: 241-242). Otro tanto indica el *Bayān* de Ibn ‘Idārī (Huici 1963: 21).

A mediados del s. XI, como ya comentamos anteriormente, Siyilmāssa, antaño punto focal de las caravanas saharianas, se hallaba en un estado de relativa recesión, pese a lo cual conservaba buena parte de su importancia de antaño. Capital de los territorios gobernados por los Magrāwa, rama de la tribu Zanāta, tradicionales enemigos de los Sinhāya, Siyilmāssa era también la residencia del *faqīh* Waḡyāy, maestro de Ibn Yāsīn. Sería aquél quien, actuando como portavoz de “los alfaquíes de Siyilmāssa y del Dar’a” (Huici 1964: 243), se dirigiese a Ibn Yāsīn y Yahyā ibn ‘Umar, reclamando su intervención contra el *amīr* magrāwī de Siyilmāssa, Mas’ūd ibn Wānūdīn. La razón esgrimida, al menos tal y como nos la transmite el *Qurtās*, nos recuerda singularmente a la utilizada, años más tarde, durante el proceso de conquista almorávide de al-Andalus: “purificar [las tierras bajo gobierno magrāwī] de las iniquidades y la injusticia” (*ib.*).

Los últimos años de esta consolidación sahariana de los almorávides, no obstante los éxitos precedentes, serían difíciles. Entre 1054 y 1056, además de continuar las campañas contra los reinos negros del sur, la confederación tendría que afrontar la reconquista de Siyilmāssa, tras la sublevación de sus habitantes. Hay que retener, en este episodio, el hecho de que, pese a la escasez de fuentes, todo parece apuntar a que, frente a la minoría de *fuqāha* que habría apoyado la intervención almorávide, el grueso de la población magrāwī difícilmente soportó la imposición del nuevo régimen, especialmente en lo referente a la ortodoxia mālikí y al control exclusivo de los órganos de gobierno por los *mulatimmūm*. Asimismo, la llamada a la guerra santa por parte de Ibn Yāsīn para reconquistar Siyilmāssa puso de manifiesto la propia debilidad interna de la confederación almorávide, a través de la negativa de los Ŷudāla a participar en el llamamiento, aduciendo su discriminación con respecto a los Lamtūna. Como consecuencia de los enfrentamientos subsiguientes, se produciría la muerte de Yahyā ibn ‘Umar en 1055, siendo sustituido, a propuesta de Ibn Yāsīn, por su hermano Abū Bakr ibn ‘Umar, quien ya venía participando con anterioridad en la dirección militar del movimiento.

La rebelión Ŷudāla, la guerra contra los reinos negros y la reconquista de Siyilmāssa consumirían los últimos años de la “etapa sahariana” de los almorávides, quienes hacia 1056, con un nuevo mando militar, habían conseguido solventar todos estos conflictos, abocándose a partir de entonces a la conquista de Marruecos. Pero en

este proceso, realizado entre 1056 y 1080 y que culminaría con la conquista del Marruecos central, nos interesan más los hechos que marchan la evolución interna del estado almorávide que el desarrollo militar, marcado en última instancia por la constante sumisión (forzada o no) de las tribus maghrebíes. Como ha sido puesto de manifiesto por la historiografía tradicional, en este proceso tendría especial importancia la concentración de varias tendencias en un personaje concreto, Yūsuf ibn Tāšufīn, sobrino del *amīr* Abū Bakr. Sobre su acceso efectivo al poder tan sólo poseemos los relatos probablemente deformados que nos transmiten las fuentes. Hitos concretos en esta historia serían la encomienda a Yūsuf por parte de Abū Bakr del gobierno del Maghreb durante la campaña sahariana de éste en 1060-1062 y, muy especialmente, la cesión definitiva del gobierno de los almorávides al final de esta campaña. Obviamente, lo que se trasluce a través de los relatos que han llegado hasta nosotros indicaría más un proceso de concentración del poder que una cesión exenta de tensiones²⁷⁰. En cualquier caso, el compromiso de Abū Bakr a partir de 1063 en el *yihād* contra los reinos negros subsaharianos permitiría una salida adecuada a un enfrentamiento por el liderazgo que de otra forma habría supuesto una desestabilización inevitable de la confederación almorávide.

Siguiendo una explicación convencional, podríamos decir que con Yūsuf ibn Tāšufīn comienza el proceso de “sedentarización” del movimiento almorávide, y la subsiguiente formación de un Estado, marcado por el establecimiento de Marrākuš en 1062²⁷¹. No obstante, a nuestro juicio este hecho formaría parte de un proceso más amplio que, aunque efectivamente centrado en la estatalización, puede definirse más apropiadamente a través de acciones tendentes a la transformación ideológica del movimiento y al desarrollo de medios efectivos de control territorial:

²⁷⁰ Incluso creemos que podría hablarse de la confrontación de dos modelos alternativos de gobierno. Por una parte, el que efectivamente cristalizaría bajo Yūsuf, un emirato organizado bajo la égida de un *mālikismo* riguroso sancionado por una administración compuesta principalmente por *fuqahā'* y *'ulamā'*. Por otra, la continuidad del binomio *imām* – *amīr*, representado por Abū Bakr y el alfaquí Abū Bakr al-Murādī, conocido como al-Imām al-Hadramī (Fierro 1997: 437), sobre el que volveremos más adelante.

²⁷¹ Pese a su posterior papel como capital, Marrākuš no era sino la tercera ciudad fundada por los almorávides, tras Tabelbala y Aretnena (Bosch 1990 [1956]: 106).

- *Unificación del liderazgo.* Con Yūsuf finaliza la bipolarización *imām – amīr* que había caracterizado al movimiento almorávide desde la salida del *ribāt*. Desde la muerte de Ibn Yāsīn en 1059 no había existido un imamato estable entre los almorávides²⁷², por lo que, enfrentado a la disyuntiva entre mantener el *status quo* o asumir las funciones del imamato, Yūsuf optaría por una solución cuando menos original, consistente en eliminar *de facto* la figura del *imām* de la estructura de poder almorávide. El medio para conseguirlo sería el reconocimiento del Califato ‘abbāsī de Bagdad, siguiendo así la práctica de su antecesor Abū Bakr. Pese a todo, el carácter de las fuentes no deja de suscitar problemas respecto a este proceso. No parece que la ausencia de un imamato estable incidiese especialmente en el gobierno almoravid, tanto más cuanto que el establecimiento de la ortodoxia correría cada vez de forma más señalada a cargo de los *fuqahā*’ y ‘*ulamā*’ *mālikíes*. El reconocimiento “oficial”, no obstante, no se produciría hasta 1073, siguiendo al *Bayān* y al *Hulal al-Mawšiyya*, que relatan cómo, ante la insistencia de los jeques de las cabilas almorávides para que adoptase el título de *Amīr al-Mu’minīn* [Emir de los Creyentes], prerrogativa califal, Yūsuf optó por el de *Amīr al-Muslimīn wa Nāsir al-Dīn* [Emir de los Musulmanes y Defensor de la Fe], que institucionalmente lo colocaba como poder temporal en el Maghreb bajo la autoridad espiritual de un Califato por cierto suficientemente lejano (Huici 1951: 41 ss., 1963: 58). Con ello se renunciaba a la posibilidad de establecer un imamato independiente en el Maghreb, pretensión no consumada hasta la asunción del Califato por ‘Abd al-Mu’min, pero paralelamente se eximía en la práctica al *amīr* almorávide del sometimiento a los dictados de un *imām* que en la organización original siempre se situaba por encima del caudillo militar²⁷³.

²⁷² Conocemos la existencia de un sucesor de Ibn Yāsīn, Sulaymān ibn Addū, muerto igualmente en campaña poco tiempo después, y tras el que ya no se volvió a elegir *imām*.

²⁷³ La apostilla a este reconocimiento [*ba’ya*] de Yūsuf la tendríamos en la aceptación por el *diwān* ‘Abbāsī. No obstante, este último aspecto púramente burocrático pertenece a un episodio cuando menos confuso. La tramitación del reconocimiento califal al emirato almorávide podría haber comenzado en 1089, como se desprende del relato del viaje a

- *Desarrollo de los elementos representativos de la institución emiral.* Desde 1072 Yūsuf no intervendría directamente en las campañas militares. Ello no sólo le permitiría dedicarse a la organización estatal del Imperio, sino, de forma más significativa, cumplir con el dictado que en su momento hiciese Ibn Yāsīn a Yahyā ibn ‘Umar, según el cual el *amīr* debía proteger su vida no interviniendo en las batallas, pues “la vida del emir es la vida de su ejército, y su muerte la perdición de sus soldados” (Huici 1964: 242). Con este procedimiento Yūsuf comenzaba a afirmar el carácter inviolable de su persona, junto con una serie de elementos de prestigio personal que, pese a la *bay’a* hacia el Califato ‘Abbāsī, le permitirían asumir ante los maghrebíes una apariencia de dignidad califal, en lo que no tuvieron escaso peso el establecimiento del *diwān* en Marrākuš junto con gestos especialmente significativos como el amplio uso de emblemas de alarde político-militar (atabales y banderas)²⁷⁴ y la formación de una guardia personal [*hašām*], compuesta inicialmente por esclavos (Huici 1951: 37) y émula de la que la tradición asignaba a los califas cordobeses²⁷⁵. Actos como éste nos

Oriente del cadí ceutí ‘Atīq ibn ‘Imrām, ejecutado en Egipto en 1091 precisamente cuando retornaba al Maghreb con cartas oficiales del califa al-Muqtadī al emir Yūsuf (Vajda 1968). Un nuevo intento no se produce hasta 1098, tras la conquista de al-Andalus, y a instancias precisamente de un refugiado andalusí, ‘Abd Allāh ibn al-‘Arabī (Viguera 1977). Que la demanda fuese inspirada por el propio Yūsuf o un medio usado por Ibn al-‘Arabī para congraciarse con los almorávides a su retorno a al-Andalus (algo no consumado por su muerte en Alejandría en 1099) es algo que no resulta fácil de establecer, pero en cualquier caso marcaría la institucionalización definitiva del emirato almorávide.

²⁷⁴ Algo que, como ya analizamos anteriormente, sería especialmente desarrollado por los almohades. No obstante, sobre la singularidad de los emblemas de alarde hay que tener en cuenta que las visiones transmitidas por cronistas como Ibn al-Jātīb o Ibn Jaldūn son relativamente tardías, y corresponden a un momento en el que el uso de estos emblemas se restringe al ámbito real, frente a momentos previos en que posiblemente distinguían simplemente a los jefes militares, variando en número según la importancia relativa del caudillo.

²⁷⁵ En este sentido de emulación pseudocalifal podría interpretarse el pasaje del *Bayān* que nos dice cómo Yūsuf “se ocultó de la vista de la gente y pareció incluso más poderoso”, pasaje

demuestran que, con anterioridad a la intervención en al-Andalus, el entorno almorávide había comenzado a asumir parte de la herencia andalusí del Maghreb, aspecto éste que incidiría posteriormente en la evolución política y territorial del incipiente Estado²⁷⁶.

- *Instrumentalización del papel social de los ‘ulamā’*. Sin duda es este uno de los elementos de legitimación ideológica principales del Estado almorávide, inherente a su nacimiento pero especialmente reforzado durante el emirato de Yūsuf. No cabe duda de la imagen piadosa que las fuentes nos transmiten del emir almorávide. Según el *Quirtās* era “perseverante en la guerra santa, vencedor, generoso, abstinente de las cosas de este mundo, piadoso, justo y tan modesto que a pesar de las conquistas que le concedió Dios, vestía de lana, y nunca de otra cosa; su comida era pan de cebada y carne y leche de camello, contentándose con esto sin cambiar de costumbre, hasta que murió” (Huici 1964: 262). Esta imagen, perfectamente compatible con el desarrollo del aparato ceremonial que hemos visto con anterioridad, se insertaba adecuadamente en la ideología general del movimiento almoravid, reflejada en la divisa transmitida por al-Bakrī: “propagar la Verdad, reprimir la injusticia, abolir los impuestos ilegales” (Lagardère 1989: 5). En esencia, como ha sido puesto de manifiesto en reiteradas ocasiones, la ideología básica de los almorávides, al igual que posteriormente lo sería de los almohades en un momento inicial, se basa directamente en el mandato coránico de *al-nahy ‘an al-munkar* (sura III, 106), que como ya comentamos fundamenta en buena medida la “censura de costumbres” inherente no solo a la mayor parte de los reformadores del Islām, sino esencial al ejercicio del almotacenazgo y otras magistraturas urbanas. Usada inicialmente como

interpretado por Pérez Higuera (1994: 44) como alusivo al posible uso del velo [*sitr*] por el emir almorávide.

²⁷⁶ Este aspecto puede documentarse tanto a través de las corrientes historiográficas contemporáneas sobre los beréberes a las que ya hicimos referencia, con obras tanto en al-Andalus como el Maghreb, como mediante el estudio de la presencias de andalusíes en el Mghreb y viceversa, algo atestiguado para todo el s. XI por los diccionarios biográficos (Urvoy 1983: 96).

justificación de la “reislamización armada” de las tribus *sinhāyīes* por Ibn Yāsīn y sus seguidores, recibiría una ratificación “legal” a partir del llamamiento del *faqīh* *Wayyāy* que daría pie a la conquista de *Siḡilmāssa*. Desde un primer momento, la relación entre almorávides y alfaquíes aparece claramente reflejada en las fuentes. El motivo fundamental, de carácter doctrinario, residía en el compromiso almoravid de establecer el *mālikismo* como sostén ideológico y legal de su ámbito de control territorial. Ello explicaría en buena medida las acciones político-militares de los almorávides contra las zonas maghrebíes ajenas al sunnismo *mālikī*²⁷⁷. No obstante, como demostraría la propia toma de *Siḡilmāssa*, el control de los alfaquíes sobre las poblaciones conquistadas no era tan eficiente como pudiese parecer, pese a la implantación inmediata tras la conquista del programa almoravid, focalizado por las medidas fiscales tendentes a eliminar los impuestos ilegales y mantener únicamente los “impuestos canónicos” (la limosna legal [*sadaqa*], la capitación [*yīzya*] y el impuesto territorial [*harāḡ*] pagados por los tributarios y el quinto del botín de guerra) (Lagardère 1994). Pero, junto con el aspecto doctrinario, los alfaquíes en el conjunto del Estado almorávide irían asumiendo un amplio conjunto de prerrogativas de carácter político-social. A nivel comunitario, su preeminencia en la interpretación de la *šarī’a* les permitía intervenir en los procesos judiciales, supervisando la actuación de los *cadīes*. Y junto a ello cada vez resultaría de mayor importancia su participación en el gobierno del Imperio, a través de su presencia en el *diwān* y la administración estatal. Un pasaje del *Quirtās* es especialmente esclarecedor a este respecto: “[Yūsuf] era muy aficionado a los alfaquíes, sabios y varones justos; los acercaba a sí, seguía sus consejos, los honraba y los pensionaba del erario público” (Huici 1964: 263). Que la importancia de los alfaquíes con anterioridad al emirato de Yūsuf fuese significativa es algo que las fuentes dejan claro, pero parece igualmente obvio que, ante las necesidades del incipiente Estado, tanto en lo referente a desarrollo administrativo como en lo que respecta al control territorial e ideológico, el

²⁷⁷ Entre ellas se incluirían las campañas contra los enclaves *jāriyīes* y *šī’īes*, así como la expedición contra los “herejes” *Bargawāta*, en la que murió Ibn Yāsīn.

emirato yūsufí fuese un momento de especial importancia. A nuestro juicio, la ausencia de un cuerpo de doctrinarios en el seno del movimiento almoravid propició esta unión con los alfaquies, que de esta forma desempeñarían el papel encargado en época almohade a los *talaba*.

- *Establecimiento de una administración estatal*. Durante los primeros años de la expansión almoravid, el control del territorio conquistado se basaba principalmente en la disposición estratégica de los contingentes militares. En las ciudades dicho control se limitaba a la presencia de un gobernador y una pequeña guarnición, contando además generalmente con el apoyo de los ‘*fuqahā*’ locales. A nivel territorial, episodios como el de la rebelión de Siyilmāssa en torno a 1055 vendría a confirmar la endeblez del sistema, agravada por la propia fragmentación tribal del movimiento almoravid, evidenciada en la paralela rebelión de los Ŷudāla o en la posterior de los Massūfa. La ampliación progresiva del territorio conquistado no haría sino agravar estas limitaciones de la organización original, propiciando de esta forma la aparición de una incipiente estructura estatal, impulsada definitivamente bajo el gobierno de Yūsuf. El momento inicial de este proceso habría que situarlo en torno a 1060-1062, en relación con la fundación de Marrākuš²⁷⁸. Los motivos aducidos por las fuentes para el traslado de la capitalidad de Āgmāt al emplazamiento de Marrākuš son principalmente de tipo estratégico y económico: cercanía del Wadī Nafīs y los consiguientes recursos hídricos (explotados especialmente a partir de la construcción de la red de *jattāra* ya durante el emirato de ‘Alī ibn Yūsuf);

²⁷⁸ No podemos dejar de mencionar la controversia sobre las fechas que manejamos, que se extiende también al momento de asunción del poder por parte de Yūsuf. Según el *Quirtās*, sería en 1062 cuando Yūsuf comprase a los Masmūda el terreno donde posteriormente se establecería el importante campamento almorávide que daría origen a la ciudad. Esta fecha es asumida por Bosch en *Los almorávides*, donde por el contrario se desecha la versión del *Hulal al-Mawšiyya*, seguida por Huici y Lévi-Provençal, que retrasa la fecha de establecimiento casi diez años, situando la compra en 1070 y añadiendo además que el comprador habría sido Abū Bakr (Huici 1951: 35). Esta última fecha es la que suele asumir el conjunto de la historiografía consultada

fertilidad agrícola en la llanura de los Dukkāla; punto de convergencia entre los valles del Ŷabal Deren [Montes Atlas] y las rutas saharianas hacia los reinos negros. Incluso la cercanía del Atlas, donde las tribus Masmūda siempre mantuvieron un alto grado de independencia, puede tomarse como un factor de control territorial, pues como señala el Bayān dicha cercanía permitía “que las riendas del Ŷabal Deren sean sujetadas por las manos de su príncipe” (Triki 1995: 93). Tras la fundación efectiva de la ciudad, Yūsuf aboradaría una primera estructuración administrativa y una reforma militar. La primera supuso el establecimiento en la nueva capital de una serie de *diwān*-s o negociados, entre los cuales probablemente tendrían especial importancia los dedicados a los aspectos económicos²⁷⁹. Pero con todo el aspecto más importante de este primer impulso sería la reforma militar, que supuso la redistribución de los contingentes almorávides en divisiones, cada una de las cuales quedaba al mando de un *qā'id*. De un modo previsible, en la dirección del ejército tendrían especial relevancia los caídes [*quwwād*] *sinhāyies*, con lo que Yūsuf reafirmaba la preeminencia del núcleo almorávide sobre las tribus sometidas. En esta reforma, en la que el resultado práctico sería un aumento de la movilidad del ejército, se introdujeron asimismo nuevos contingentes, especialmente los arqueros y el cuerpo de *hašām* al servicio personal del emir. Pero la verdadera reorganización administrativa de los territorios conquistados no se produciría hasta después de la toma de Fez, que según las fuentes puede situarse entre 1070 y 1075. Tras este episodio, “convocó Yūsuf a los emires y jeques de las cabilas

²⁷⁹ Nuevamente, el debate cronológico nos impide situar este proceso de forma exacta. En cualquier caso, es probable que la organización administrativa se retrasase al menos hasta 1071-1072, cuando se establece en Marrākuš la *Dār al-Sikka* [Casa de la Moneda], y además se establece un impuesto extraordinario sobre los judíos para financiar las reformas emprendidas, tal y como señala el *Hulal al-Mawšiyya* (Huici 1951: 38). Fecha que está de acuerdo con la proporcionada por el *Bayān* para el establecimiento de los *diwān*-s (Huici 1963: 46). Además, es poco probable que en sus primeros años de existencia Marrākuš, apenas un campamento de grandes dimensiones, tuviese las infraestructuras necesarias para ejercer como auténtico núcleo urbano.

Zanāta, Masmūda, Gomara y demás beréberes, los cuales acudieron prestamente; les dio vestidos y regalos a todos, y, luego, salió con ellos a recorrer todas las provincias de al-Magrib; examinó el estado de sus súbditos y la conducta de sus gobernadores, y arregló todos los asuntos que se le presentaron” (Huici 1964: 273). Lo cierto es que la toma de Fez sería aprovechada por Yūsuf para comenzar el establecimiento de un aparato estatal capitalizado por Marrākuš y organizado en torno a la división del Maghreb en cuatro provincias, al frente de cada una de las cuales colocó a miembros de su familia (su sobrino Sīr ibn Abū Bakr al-Lamtūnī y su hijo Tamīm, respectivamente) y a caudillos de los Massūfa y Ŷudāla. Junto con ello, se mantuvo la práctica precedente de nombrar para los gobiernos locales a destacados miembros del clan yūsufí (los Banū Turġūt), junto a *quwwād* de otras tribus almorávides y probada lealtad al *amīr*. Como refleja el pasaje del *Quirtās* que hemos citado antes, la base de toda esta organización residía, en última instancia, en la relación de lealtad de los caudillos tribales hacia el emir y su clan, que poco tiempo después fundamentaría la transmisión hereditaria de la dignidad emiral.

Si la primera organización del Estado almoravid había permitido encarar la conquista del Atlas y la zona norte del Maghreb, tras la toma de Fez y la reorganización de la estructura político-militar se afrontaría el último paso en el dominio de la zona: toma de Tánger, control del Rīf oriental y de los territorios Zanāta capitalizados por Tremecén y detención de la expansión almorávide en la zona de Argel, limítrofe con los sinhāyīs de Ifrīqiya. Siguiendo parcialmente a Ibn Jaldūn, parte de la historiografía tradicional explica esta paralización de la expansión almoravid hacia el este como fruto de la “solidaridad tribal” [*asabiyya*] entre los Sinhāya orientales y occidentales²⁸⁰. Sin embargo, como es patente a través de las fuentes, la presencia almorávide en la zona del Estrecho había propiciado la intervención de un nuevo factor político y estratégico: la situación de al-Andalus. Como señala Laroui (1994: 164): “Todos los gobiernos de Marruecos tuvieron que afrontar el mismo dilema: elegir entre el este y el norte. Los almorávides escogieron el norte”. Y en esta elección indudablemente jugaron un papel

²⁸⁰ Es el caso de Bosch Vilá, aunque el valedor inicial de esta interpretación sería Terrasse (1949: I, 226).

singular otros factores independientes de una *'asabiyya* que poco había intervenido en las conquistas almorávidas anteriores a la toma de Argel en 1082.

Lo que sí parece evidente a través de las fuentes escritas es la creciente presencia del “problema andalusí” en el contexto de la política almorávide. Las referencias en el *Quirtās* son casi constantes desde el retorno de Yūsuf a Marrākuš tras la campaña argelina. El punto de inflexión sería la campaña andalusí de Alfonso VI, realizada en el mismo 1082 como consecuencia de la negativa del *malik* sevillano al-Mu'tamid a pagar las parias de ese año. Pero las misivas y embajadas oficiales y no oficiales en pro de una intervención almorávida en al-Andalus venían siendo frecuentes desde tiempo antes²⁸¹, viéndose incrementadas entre 1082 y 1085, para culminar con la embajada andalusí tras la toma de Toledo por las tropas castellanas y la definitiva involucración de los almorávidas en la situación peninsular.

Puesto que ya tratamos anteriormente de la situación estructural de los *Mulūk al-Tawā'if* nos detendremos ahora únicamente en algunos aspectos concretos. Básicamente, las dos explicaciones tradicionales para la intervención almorávida las encontramos ya recogidas en la historiografía de la época. Frente a la explicación del *Quirtās*, según la cual la intervención habría tenido como principal fundamento la defensa del Islām frente a la amenaza castellana, el *Mu'yīb* de al-Marrākušī esgrime razones considerablemente más prosaicas, referidas a la codicia de Yūsuf por controlar las ricas tierras andalusíes (Huici 1955: 102 ss.). En realidad, ambas explicaciones (el control político junto con la justificación ideológica) son perfectamente compatibles. Como hemos visto, la estatalización almorávida se basaba en una imposición canónica sustentada por un aparato militar de base clánica que para su propia supervivencia necesitaba de los recursos económicos ligados a una constante expansión territorial. Tan sólo la progresiva ampliación del monto tributario, basado en última instancia en la acaparamiento territorial, podía justificar la política de “combatir los impuestos ilegales” esgrimida como divisa por el movimiento. La insuficiencia del territorio maghrebí vendría determinada, especialmente tras la absorción del Maghreb central, por la

²⁸¹ Como relata al-Himyarī: “[Yūsuf] recibía a menudo la visita de las diputaciones procedentes de las Marcas de al-Andalus: estos enviados venían a implorar su asistencia; con los ojos llenos de lágrimas, apelaban a Allāh y al Islām, y solicitaban la intervención de los juristas de su capital y los dignatarios de la corte” (Maestro 1963: 179).

depresión poblacional que probablemente experimentó la zona entre los ss. XI-XII, aspecto éste que incidiría desfavorablemente tanto en el ámbito tributario como en el reclutamiento de nuevos efectivos militares. Sin embargo, ante la elección entre el este *sinhāyī* y el norte andalusí, ambos igualmente válidos como área de expansión tributaria, los factores relacionados con la legitimación del poder almorávide cobrarían un peso de singular importancia.

Ya comentamos en su momento que, al menos hasta comienzos de la década de 1080, la posición de los *fuqahā'* andalusíes con respecto al *status quo* de las Taifas habría resultado, cuando menos, de una calculada ambigüedad en términos generales. Es obvio que la propia génesis de los *Mulūk al-Tawā'if*, como vimos, situaba en el centro de la vida política andalusí el espinoso tema de la legitimidad de los poderes establecidos. Sin embargo, pese a voces significativas como la de Ibn Hazm, la asunción de la situación *de facto* habría sido la tónica general hasta bien avanzado el s. XI²⁸². Ello no obsta para que se produjesen episodios concretos que señalaban hacia una tensión latente entre los valedores de la *šarī'a* y el poder político-militar de los *mulūk*. Un ejemplo clásico es el proceso de Ibn Hātim, acusado de herejía en Toledo en 1064 y ejecutado en 1072 (Soravia 1994). En el ínterin, su periplo a través de diversas cortes andalusíes e incluso la protección de al-Muzaffar de Badajoz, no le habían librado de la persecución de los *fuqahā'*, que en este, como en otros casos, demostraron poseer una amplia red clientelar y actuar prácticamente como cuerpo unitario. Tras la expedición de Alfonso VI, el realineamiento ideológico de los *fuqahā'* sería casi completo, e incluso los '*ulamā' al-salātīn*, ulemas cortesanos, apoyarían insistentemente el recurso al poder almorávid²⁸³. Ello no haría sino incidir en el fundamento ideológico del Estado

²⁸² François Clément ha puesto de manifiesto esta situación en la mayor parte de las cortes de Taifas. En el caso sevillano, baste señalar los casos de renombrados *fuqahā'*, como el propio 'Abd Allāh ibn al-'Arabī, a cuyo periplo tras la derrota de 1091 ya hicimos referencia, o el apoyo de los alfaquíes cordobeses, encabezados por Ibn al-Tallā', a la política anticastellana de al-Mu'tamid tras el asesinato del embajador castellano Ibn Šalīb (Clément 1997).

²⁸³ Caso del alfaquí al-Bāyī, muerto en Almería en 1081 en el transcurso de un viaje realizado a fin de predicar la unidad de andalusíes y almorávides para la defensa del Islām (Viguera 1997b: 47). Pese a ello, su biógrafo 'Iyād no duda en censurar su servicio a los *mulūk* en los años anteriores a la crisis de las Taifas.

almorávide, al situar en primer plano de la política emiral la defensa del Islām andalusí frente a la agresión cristiana. En al-Andalus, la separación del grueso de los *fuqahā'* del aparato sultánico permitiría mantener la oposición en unos límites razonables hasta momentos muy avanzados de la crisis. Por el contrario, en el seno del *diwān* almorávide, la integración de *fuqahā'* y '*ulamā'* como parte del aparato estatal no hizo sino acentuar la dependencia ideológica frente a una demanda en la que nuevamente se haría ver la estrecha interrelación de los miembros del estamento mālikí, con independencia de su situación a uno u otro lado del Estrecho (Benaboud 1994: 48).

Un último aspecto en este problema lo constituye la polarización geopolítica del momento. Tanto el Estado feudal castellano como el Estado islámico almorávide basaban su estabilidad estructural en la expansión territorial y la legitimación a través de un soporte ideológico de tipo religioso y unitario (Burns 1984: 9)²⁸⁴. Entre ambos poderes, las opciones de los *Mulūk al-Tawā'if* eran realmente escasas, y una vez

²⁸⁴ En el caso castellano, ello se traduciría en la sumisión al catolicismo romano y la persecución del rito mozárabe, considerado herético. Aunque todavía hay debate entre los investigadores sobre la actitud de la monarquía castellanoleonesa sobre la sustitución del rito mozárabe por el romano, parece probable que dicha indeterminación se debiese más a lo que suponía de aquiescencia con los dictados papales más que a un conflicto ideológico. En última instancia, el proceso de reforma, que sí parece que afectó espacialmente a parte del clero y la población castellana, se impuso como contrapartida por parte de Alfonso VI al apoyo tácito de Roma y los cluniacenses respecto a sus ambiciones imperiales sobre los territorios hispánicos (Mínguez 2000: 211 ss.). Sobre el carácter violento de la reforma (escasamente acorde con la ideología del “emperador de las tres religiones” transmitida por la historiografía medievalista conservadora contemporánea, cf. Linage 1994) basta traer a colación el “juicio de Dios” celebrado en Burgos en 1077 en presencia del propio Alfonso VI y transmitido por la *Crónica Najerense* de forma más o menos legendaria pero que refleja la ideología del monarca castellano. Tras decidirse someter a la prueba del fuego a un ejemplar del rito romano y a otro del rito mozárabe, éste “saltó” fuera del fuego, ante lo cual el propio rey lo volvió a lanzar mientras profería su famosa frase: “a la voluntad de los reyes se pliegan las leyes” [*ad libitum regum flectantur cornua legem*]. A comienzos de la década de 1080, la reforma anti-mozárabe pasaría al patrocinio real, marcando definitivamente el ambiente ideológico previo a la conquista de Toledo, así como la actitud de la monarquía castellanoleonesa hacia la comunidad mozárabe toledana tras 1085 (Mansilla 1987).

iniciadas las campañas alfonsíes era prácticamente inevitable el recurso a la intervención almorávide.

Pero independientemente de las implicaciones ideológicas subyacentes a la aceptación de la petición de ayuda de las Taifas, resulta evidente que el control almorávide de al-Andalus responde a un elaborado planeamiento. Entre 1082 y 1086 se consumaría el control de la orilla sur del Estrecho, culminado con la toma de Ceuta en 1083. Los episodios subsiguientes (desembarco y fortificación de Algeciras en 1086, primera “retirada” tras la victoria de al-Zallāqa) prepararían el terreno para la conquista definitiva del territorio andalusí, evidenciando en el proceso la debilidad de las Taifas y permitiendo así la imagen de un gobierno salvador, alentada por la acción propagandística de los *fuqahā'*, quienes dentro de su riguroso legalismo mālikí se verían en la necesidad de justificar su apoyo a través de las famosas *fatwa*-s en pro de la destitución de los *Mulūk al-Tawā'if*. Con ello se consumaba un proceso y se iniciaba otro, el sostenimiento de la expansión almorávide en al-Andalus, que a la larga fracasaría en su confrontación con el pujante feudalismo castellano.

4.2.3. *Išbīliya* en el Imperio almorávide: la *Risāla* de Ibn ‘Abdūn.

Ya hemos analizado en parte la conjunción de factores internos y externos que conducirían al fin de la taifa sevillana de los Banu ‘Abbād en 1091. Los hechos políticos con suficientemente conocidos (Bosch 1984), por lo que no nos detendremos en su relato. Tras la conquista de la ciudad y el exilio de al-Mu’tamid, el gobierno fue encomendado al *qā'id* Sīr ibn Abū Bakr, quien se mantendría en este puesto hasta su muerte en 1114. El interés preferente de las crónicas por la historia política nos impide, hasta cierto punto, conocer en profundidad la situación social inmediata a la toma del poder por los almorávides. No obstante, algunos hechos aislados nos permiten ciertas reflexiones al respecto:

- Las crónicas nos indican la presencia en Sevilla de enviados de Yūsuf. En 1086, poco antes de la toma almorávide de Algeciras, una embajada almorávide llegaba a la corte de al-Mu’tamid. En ella se contaba, entre otros, el *faqīh* Ibn al-Ahsan al-Si’yilmāsī, activo propagandista pro-almorávide poco tiempo después en la corte de al-Mutawwakil de Badajoz (Lévi-Provençal y

García Gómez 1980: 199, 293). No es improbable que durante el tiempo que al-Mu'tamid, ocupado en sus propias intrigas, retuviese a la embajada, sus miembros se dedicasen a contactar con los elementos anti-'abbādies.

- El realineamiento a favor de los almorávides de parte de la *hāssa* parece evidente en las inmediaciones del ataque almorávide, cuando Yūsuf se reúne con un grupo de *fuqahā'*, notables [*a'yān*] y “hombres eminentes” [*sarāt*] de Sevilla²⁸⁵. Ello nos indicaría la conjunción de varios factores, como el éxito de la propaganda pro-almorávide y la persistencia de miembros de la *hāssa* arrinconada durante el reinado de al-Mu'tamid y no completamente integrada durante el gobierno de su hijo. A todo lo cual habría que añadir el evidente pragmatismo de una clase eminentemente económica que preferiría hasta cierto punto el control económico de los almorávides que la desviación constante de recursos financieros hacia el norte cristiano.
- Con respecto al pueblo llano [*'amma, nās*], su actitud, al menos a través de las fuentes, no aparece unitariamente reflejada, como de hecho corresponde a un grupo completamente heterogéneo. Las *Memorias* de 'Abd Allāh relatan cómo Sīr tomó Sevilla “en connivencia con algunos de sus habitantes” (Lévi-Provençal y García Gómez 1980: 291), pero paralelamente señala la resistencia de los sevillanos al cerco almorávide. Este apoyo al orden establecido encontraría una última expresión en la multitudinaria escena de despedida de al-Mu'tamid, según nos la relata Ibn al-Labbāna. De esta forma, es bastante probable que el grueso de la población, pese a la propaganda de los *fuqahā'*, no viese con excesiva benevolencia la llegada del nuevo orden, máxime cuando, como comentamos en su momento, el *sultān* taifal había asegurado, cuando menos, un *status quo* aceptable para aquellos sectores económicamente débiles.

Nuestro conocimiento sobre la estructura del gobierno almorávide en Sevilla es prácticamente inexistente, más allá de lo que ya hemos comentado y que por otra parte constituyó la práctica común en las principales ciudades del Imperio: establecimiento de un gobernador (de la tribu Lamtūna, como reflejo de la importancia del enclave) y de una guarnición, independientemente de la función de Sevilla como lugar de

²⁸⁵ Al menos así lo relata Ibn al-Kardabūs, cf. Clément 1997: 108-109.

acantonamiento de tropas en tránsito. A nivel administrativo, es bastante probable que los *fuqahā'* cobrasen progresivamente un papel predominante, fruto de su integración en el aparato estatal almorávide. Asimismo, como consecuencia de la entrada de al-Andalus en el marco del Imperio, se produciría una tendencia a la jerarquización y centralización de los cargos administrativos. Este proceso, conjuntamente con una cierta reorganización territorial, lo tenemos atestiguado en el ámbito judicial. Es a partir de la conquista almorávide cuando se estructura al-Andalus en tres grandes áreas judiciales, cada una de ellas al cargo de un *qādī al-quḍāt*²⁸⁶: *al-Šarq* [región oriental], *al-Garb* [región occidental], *al-Muwassata* [región central]. El rasgo más destacable sería precisamente la capitalización de al-Garb por Sevilla, que durante la época taifa había estado bajo la jurisdicción última del *qādī* de Córdoba. El *qādī al-quḍāt*, dependiente únicamente del emir almorávide, tenía a su cargo la administración de justicia en todo su ámbito territorial, así como la organización y estructuración de los nombramientos del aparato judicial inferior (previa confirmación emiral). No es de extrañar, por tanto, que la nómina de *qādī*-s sevillanos de época almorávide se halle compuesta, fundamentalmente, por *fuqahā'* mālikíes, comenzando por Muhammad Abū 'Abd Allāh ibn Sulaymān ibn Halīfa, *qādī* entre 1091 y 1106 y cuyo principal mérito residía en su obra *al-Muhalla*, comentario a la *Muwattā* de Malik (Lagardère 1986: 190).

Dada la escasez de fuentes, una obra como la *Risāla* de Ibn 'Abdūn no puede sino suscitar un vivo interés, tanto por su originalidad como por la cantidad de datos e indicios que nos aporta sobre la situación sevillana pocos años después de la llegada de los almorávides. Ya señalamos cómo su datación más fiable la sitúa durante el gobierno de Sīr, como se desprende de las alusiones del autor al comienzo del reinado de al-Mu'tamid, que atestigua haber vivido (García Gómez y Lèvi-Provençal 1992 [1948]: 94-95). Pero, como veremos, otros indicios sostienen esta fecha, y en cualquier caso una redacción previa al emirato de 'Alī ibn Yūsuf (1106-1143).

Dentro de la evolución de la *hisba* en el Occidente islámico, la *Risāla* de Ibn 'Abdūn ocupa un lugar intermedio, entre la colección de *fatwās* que constituyen el *Kitāb ahkām al-sūq* de al-Kinānī y el compendio de ordenanzas que encontramos recogido en el *Kitāb fī ādāb al-hisba* de al-Saqtī. En el s. IX, el almotacenazgo aún se

²⁸⁶ Esta sería la denominación en Occidente del cargo conocido en Oriente como *qadī al-ḡamā'a* [cadí de la Comunidad].

hallaba sometido a la cobertura “legal” del *fiqh*, siendo de hecho casi imposible establecer una diferencia efectiva entre preceptos legales y ordenanzas de gobierno de las relaciones comerciales. Por el contrario, en el s. XIII la *hisba* ha recorrido un largo camino, de tal forma que la práctica del almotacenazgo se ha conformado a un patrón de derecho consuetudinario en el que lo importante no es el recurso a la autoridad de la *šarī’a* interpretada por los *fuqahā’*, sino la aplicación de unas normas que, aunque en última instancia se remontan precisamente a los primeros momentos de la *hisba*, en la práctica constituyen un cuerpo sancionador dependiente del criterio de los funcionarios correspondientes²⁸⁷. Pero a comienzos del s. XII, cuando se escribe la *Risāla*, aún podemos apreciar una clara conjunción entre los cometidos morales del *muhtasib* y la aplicación automática de unas ordenanzas tradicionalmente asumidas. Todo lo cual, como veremos, hay que incardinarlo en un ambiente social e intelectual muy específico.

Lo primero que llama nuestra atención al analizar la *Risāla* de Ibn ‘Abdūn es su clara estructura, que ya apreció García Gomez en su estudio introductorio a su traducción de la obra (García Gómez y Lèvi-Provençal 1992 [1948]: 1 ss.). Los apartados en los que aparece dividida pueden estructurarse en tres grandes bloques²⁸⁸:

- § 1-2: Crítica de la situación política y principios políticos.
- §§ 7-32: Estructura administrativa de la ciudad.
- §§ 3-6 / §§ 33-229: Ordenanzas del zoco.

Obviamente, no es nuestra intención realizar un análisis detallado de cada uno de estos apartados. Por el contrario, nos centraremos en la contextualización derivada de los apartados introductorios, que nos permiten insertar la *Risāla* en su entramado

²⁸⁷ Es lo que Chalmeta (1967) denomina “tecnicismo” de la *hisba* tardía. No obstante, no estamos de acuerdo con su rechazo a la fundamentación religioso-legal de la *hisba*. Que estos aspectos ya no tuviesen primacía en el s. XIII no significa que no lo tuviesen en el s. IX, como se aprecia a través de la obra de al-Kinānī. Lo que no hay que perder de vista, a nuestro juicio, es la evolución experimentada por el pensamiento legal del Islām occidental, con la progresiva desvinculación que ya hemos mencionado en repetidas ocasiones entre la *šarī’a* y el gobierno de la *umma*, a través de la cristalización de la *siyāsa* como práctica política.

²⁸⁸ En la numeración de apartados seguimos la de la traducción de García Gómez (García Gómez y Lèvi-Provençal 1992 [1948]: 35 ss.).

sociohistórico, para a continuación desarrollar algunos aspectos concretos referentes a la estructura urbana que refleja la obra, de tal forma que su análisis crítico y su confrontación con el conjunto de los datos que poseemos actualmente nos permita establecer de forma aproximativa el marco urbano de la ciudad en el tránsito al s. XII.

4.2.3.1. La *Risāla* en el contexto de la *siyāsa* andalusí prealmohade.

Las primeras líneas del tratado de Ibn ‘Abdūn nos sitúan en un claro alineamiento político, teniendo en cuenta su fecha de redacción. Aparentemente, el autor se sitúa en el conjunto de andalusíes favorables al fin de las Taifas y la reunificación de la *umma* bajo el nuevo gobierno almorávide:

“La incuria y el descuido han provocado siempre, por el contrario, la pobreza y el hambre (...); han determinado el aumento de los tumultos y desórdenes (...). Sobre todo (...) si el soberano, dejándose arrastrar por la satisfacción de sus veleidades, se hace menos asequible a sus vasallos, les cierra sus puertas y multiplica entre ellos y su persona el número de sus chambelanes” (§ 1).

La referencia al reinado de al-Mu’tamid y a la conformación del “*sultān ausente*” que ya tratamos es evidente. Las críticas de Ibn ‘Abdūn enlazan directamente con el pensamiento político de Ibn Hazm, uno de los principales críticos de las Taifas. Para Ibn Hazm, el despotismo de los *mulūk* se caracterizaría por el abuso del poder, la injusticia y la ilegalidad, y tendría como consecuencias la descomposición del cuerpo social y la propagación de la impiedad (Clément 1997: 92-93). Sus ideas serían ampliamente difundidas, llegando a provocar su persecución, lo cual no impediría la existencia de una auténtica “escuela hazmí”, ente cuyos representantes encontramos al sevillano Ŝurayh ibn Muhammad ibn Ŝurayh (Cruz 2000: 64). No es improbable, por tanto, que Ibn ‘Abdūn se moviese en este ambiente hazmí, lo cual nos introduce de lleno en el tema de la conformación de los círculos intelectuales andalusíes.

“La ciudad islámica es no sólo el lugar donde el musulmán puede cumplir sus deberes religiosos y sus ideales sociales, sino muy especialmente el lugar donde la cultura islámica se transmite” (Marín 1991: 119-120). Esta afirmación, respaldada por el hecho de que la mayor parte de las “historias urbanas” en el Islām son compendios biográficos, sitúa en primer plano la cuestión de la función social de *fuqahā’* y

‘*ulamā*’²⁸⁹. La ausencia de un canon en el Islām otorga especial protagonismo a los “transmisores autorizados” (Makdisi 1991: IX, 79), en los que se basa el conjunto de la enseñanza y la transmisión de conocimiento en el seno de la *umma*. De esta forma, los ‘*ulamā*’ se convierten en la fuente de autoridad sobre lo que es lícito, en su calidad de intérpretes de la *šarī’a* según el mandato coránico (Fierro 1994: 105).

Es en torno a la transmisión del saber coránico por parte de los ‘*ulamā*’ como se organiza el conjunto de los métodos de enseñanza en la sociedad islámica. Enseñanza que, al menos hasta época tardía, es de un carácter eminentemente personal²⁹⁰: el alumno no se dirige a un centro especializado, sino que asiste a las clases de *fuqahā*’ o ‘*ulamā*’ de prestigio. Este carácter “personal” de la enseñanza es el que posibilita la aparición de auténticas “cadenas” de transmisión del conocimiento, que son precisamente las que aparecen recogidas en los diccionarios biográficos²⁹¹. De esta forma, la principal credencial intelectual de un individuo, anterior al desarrollo de su obra personal, es precisamente la genealogía de su aprendizaje, y el prestigio reconocido a sus maestros. Se generan así auténticas redes de socialización, que abarcan diversos niveles geográficos, desde el entorno inmediato del individuo hasta el “viaje de estudios”. Esto es algo demostrado para el siglo XI andalusí, por ejemplo a través de la *Sila* de Ibn al-Abbār, que recoge numerosas biografías de intelectuales del momento (Urvoy 1983: 96). Según el análisis sociológico de estas biografías, la movilidad geográfica de los ‘*ulamā*’, bien en su período formativo, bien a lo largo de su vida profesional, era sumamente amplia, pudiéndose documentar la presencia en al-Andalus de ‘*ulamā*’ procedentes de Oriente, Ifrīqiya y el Maghreb, paralelamente a la presencia de andalusíes en estos tres espacios geográficos. Y es precisamente esta movilidad la que propiciaría la amplia extensión de las ideas de los principales maestros, tanto a

²⁸⁹ En este, como en otros casos, la distinción entre ambos términos no es tan evidente (Benaboud 1984).

²⁹⁰ No es al menos hasta el s. XI cuando comienza la institucionalización de la enseñanza en el Oriente islámico, a través de la creación de *madrassa*-s, que en Occidente no aparecen al menos hasta época almohade, cf. *supra*.

²⁹¹ Dicha transmisión quedaría reconocida mediante la concesión de la *iḡāza* [licencia], que acreditaba a un individuo como discípulo “oficialmente reconocido” de un maestro de prestigio (Marín 1992: 168).

través de la enseñanza directa de éstos como de la recepción de su pensamiento en los lugares de residencia de sus discípulos.

El mundo de los ‘*ulamā*’ se nos presenta por tanto como un entorno que, independientemente de la rigidez de sus concepciones sociales y políticas, se caracterizaría por un alto grado de intercomunicación, reflejado en las redes de interdependencia entre los maestros y sus discípulos (Marín 1992: 165 ss.). Una situación que, además, se vería progresivamente reforzada por dos hechos, el cerramiento estamental de los ‘*ulamā*’ y la formación de auténticos “clanes” basados en las relaciones familiares. Aún no está claro el papel del acceso al *ulamato* como factor de movilidad dentro de la sociedad islámica (Marín 1991: 129-130). Sí parece que el acceso a la enseñanza era algo relativamente abierto, no así la prosecución de los estudios y la obtención del rango de *faqīh* o ‘*alīm*’, algo que en ocasiones requeriría incluso el apoyo interno, en una especie de sistema oficioso de cooptación. Pero dentro del estamento las relaciones serían sumamente fluidas. El caso antes comentado de la persecución de Ibn Hātim no representaría sino una demostración de fuerza represiva dentro de un sistema perfectamente estructurado. Pero la principal manifestación de este entramado social la encontramos precisamente en la difusión de las ideas de los principales ‘*ulamā*’. Es el caso de Ibn Hazm, alguno de cuyos discípulos (por ejemplo al-Humaydī) se establecería en Oriente, difundiendo las ideas de su maestro. No es de extrañar, por tanto, que cuando ‘Abd Allāh Ibn al-‘Arabī, también de filiación hazmí²⁹², llega a Bagdad en 1106, al-Gazālī conozca y elogie en su presencia la obra del filósofo cordobés. A la inversa, las obras de los principales intelectuales orientales también conocerían amplia difusión en el medio andalusí, siendo precisamente el de al-Gazālī uno de los ejemplos más controvertidos.

La posibilidad de hablar de una influencia hazmí en Sevilla durante la segunda mitad del s. XI introduce interesantes elementos de reflexión. Junto con el componente puramente filosófico de la obra de Ibn Hazm, no puede perderse de vista ni su reflexión sobre la teoría política ni su propio posicionamiento con respecto a las Taifas, emanado directamente de la primera. Para Ibn Hazm, independientemente del conjunto de

²⁹² Filiación probablemente más política que ideológica, debido a su tardía oposición a las Taifas, poco evidente mientras desempeñó altos cargos en la corte sevillana (Clément 1997: 93 ss.).

factores “prácticos” que desautorizan a los *mulūk*, a los que ya aludimos, el fundamento de su ilegitimidad hay que buscarlo precisamente en la ruina del Califato, y la consiguiente fragmentación del cuerpo político. La posición de Ibn Hazm a este respecto, tal y como aparece reflejada en sus *Fisal*, es estrictamente ortodoxa, remitiendo a la tradición de los primeros califas o “califas bien guiados” [*Julafā’ rāšidūn*], basada en la necesidad de la existencia de un *imām* legítimo que asegure la aplicación de la *šarī’a*. Y esta legitimidad se fundamenta a su vez en una serie de cualidades: ascendencia quraiší, idoneidad física y mental, piedad e integridad moral (Clément 1997: 65). Pero, paralelamente, Ibn Hazm establece la necesidad de que el *imām* legítimo posea un cierto nivel de competencia política, elemento éste que, conforme avance el siglo XI, comenzaría a ser uno de los principales tópicos en la reflexión sobre la organización política de la sociedad.

En un contexto dominado por la *šarī’a* como eje de la vida social, ya hemos visto cómo progresivamente irían introduciéndose nuevos elementos, tendentes a una paulatina disociación entre *šarī’a* y “vida política”, entendida ésta al modo clásico. En este proceso tendría un evidente peso la polémica en torno a la filosofía de ascendencia platónico-aristotélica, principalmente desarrollada en Oriente y transmitida con posterioridad a Occidente²⁹³. Cuando Ibn Hazm desarrolla las cualidades del *imām*, en realidad está participando en un género que ya tenía amplia tradición en Oriente, al menos desde los *Kutāb Adab* de Ibn al-Muqaffa’, escritos en el s. IX: los “Espejos de Príncipes” (Rosenthal 1967: 82 ss.). Pero en última instancia, la propia historia política del s. XI andalusí propiciaría el tránsito desde una teoría política preocupada por la correcta aplicación de la *šarī’a* hacia una cada vez mayor importancia de la *siyāsa madaniya*, la teoría política impregnada de herencia griega y preocupada por el correcto gobierno de la comunidad. Un proceso que creemos identificable en la *Risāla* de Ibn ‘Abdūn.

²⁹³ A este respecto habría que distinguir entre *kalām*, la teología dialéctica derivada del mu’tazilismo y el pensamiento de al-‘Aš’arī, y la *falāsifa*, el desarrollo de la filosofía greco-helenística. No obstante, ambas disciplinas conllevarían la introducción del discurso racional en el ámbito religioso, con la consiguiente polémica en torno a la confrontación entre *nomos* y *šarī’a* (Rosenthal 1967: 129).

Lógicamente, hay que tener en cuenta que la *Risāla* no es un libro de teoría política. Sin embargo, tanto el primer apartado, al que ya hemos hecho referencia, como el segundo y siguientes, que comentaremos a continuación, creemos que reflejan el cambiante panorama social de los ‘*ulamā*’ sevillanos en el tránsito al s. XII. Un ambiente en el que las influencias hazmíes se mezclarían, a nuestro juicio, con otras cadenas intelectuales de filiación tanto andalusí como oriental, y que supondrían precisamente el desarrollo de la fase inicial de la *siyāsa* andalusí, abortada, como veremos, al comienzo del emirato de ‘Alī ibn Yūsuf.

El segundo apartado de la *Risāla* desarrolla y amplía lo apuntado en el primero, evidenciando las múltiples influencias presentes en la “cultura intelectual” de Ibn ‘Abdūn²⁹⁴:

“Lo que primeramente nos atañe es examinar la manera de ser del príncipe²⁹⁵, el cual constituye el eje del cuerpo social (...). El buen estado de una sociedad depende de las buenas cualidades del príncipe, y en cambio, la decadencia de la organización social proviene de sus defectos.

Conviene, ante todo, que los hombres de ciencia y de religión conozcan bien el carácter del príncipe y examinen cómo procede y se comporta (...); haciéndole admoniciones que impresionen su espíritu, mediante anécdotas y relatos históricos (...), según lo han transmitido los sabios en sus libros, bajo la autoridad de los Profetas (...).

No habrá que seguirle en sus opiniones ni en sus veleidades de preferir las cosas mundanas (...). En efecto, quienquiera que sea, príncipe o alfaquí, el que no respeta la ley morirá a manos de la ley (...).

Lo que importa, en conclusión, es pintar siempre al príncipe el bien con bellos colores, y con malos, la perversidad y la maledicencia. Y este influjo podrá sobre todo ejercerse sobre él, siempre que reúna al cadí, a los alfaquíes y a las gentes de bien para consultarles sobre cualquier proyecto que quiera realizar o cualquier opinión que desee hacer prevalecer (...).

²⁹⁴ La observación de García Gómez de que “la cultura de Ibn ‘Abdūn no pasa de mediana” no deja de ser si no falaz sí al menos injusta.

²⁹⁵ Ibn ‘Abdūn usa el término *al-ra’īs* [gobernante], más apropiado que el término “príncipe” usado por Gómez Moreno, aunque mantengamos la fidelidad al texto reproducido.

Debe asimismo el príncipe adquirir experiencia en los negocios de sus vasallos (...) y otro tanto ha de hacer con el cierre de sus fronteras y con ponerlas en estado de defensa contra sus enemigos. Debe también reprimir la tiranía o brutalidad que pueden ejercerse contra sus súbditos (...). No confíe esta misión a su visir ni a su chambelán, para evitar que uno u otro le disfracen la verdad” (§ 2).

Las ideas hazmíes sobre el mal gobernante se evidencian en este apartado. Para Ibn Hazm, el *imām* impío ha de ser combatido incluso por sus propios súbditos, ya que con su comportamiento pervierte la esencia misma de la *umma*. No obstante, en aquellos casos en los que el mal gobierno es remediable, se impone, a juicio de Ibn Hazm, la “reeducación” del gobernante, mediante el recurso a la amonestación, lo que Ibn ‘Abdūn denomina “admoniciones”. Pero en el ideario ‘abdūnī se muestran otras influencias, cuya genealogía creemos de vital importancia para comprender el entorno de los ‘*ulamā*’ sevillanos del momento. Ya en su momento, García Gómez apuntaba la presencia en el ideario político de la *Risāla* de influencias orientales, de las cuales la primera y más evidente sería la de al-Māwardī. No obstante, a la luz de la historiografía de las últimas décadas, podemos preguntarnos hasta qué punto es legítima esta afirmación. Como veremos a continuación, en la *Risāla* sí se aprecian influencias orientales, pero no de la filiación señalada por García Gómez. Y, por el contrario, buena parte de las ideas que trasluce Ibn ‘Abdūn formarían parte del contexto cultural propiamente andalusí y maghrebí que se forma en paralelo a los años de expansión almorávide.

En primer lugar podemos abordar la supuesta filiación māwardī del ideario de la *Risāla*. Efectivamente, en los *Ahkām al-sultāniyya* [Ordenanzas para el gobierno] de este tratadista oriental (m. en 1058) podríamos encontrar un modelo inmediato para los dos primeros bloques de la *Risāla*. Los *Ahkām* constituyen uno de los primeros intentos por delimitar las funciones del Califato como forma de mantener la unidad de la *umma* en un contexto de aparición de poderes regionales, alternativos en un sentido político pero no religioso. El contexto concreto de la obra lo constituiría el proceso que condujo a la *bay’a* hacia el Califato ‘abbāsī por parte de los emires buwayhidíes, que ostentaban el poder *de facto* (Rosenthal 1967: 45 ss.). Al-Māwardī se ocupa en su obra de establecer los principios de la legitimidad califal, que a su juicio se fundamenta en el consenso [*iḡmā*] comunitario, pero cuya necesidad última hay que buscarla no en la

razón, sino en la *šarī'a*²⁹⁶, argumentando así en contra de los partidarios de la *falāsifa* [filosofía] de inspiración helenística²⁹⁷. Pero el interés principal de al-Māwardī, una vez establecida la superioridad del imamato sobre cualquier otra forma de gobierno, se centra en dos aspectos concretos: la elección del *imām* y los deberes fundamentales del califa. Y es especialmente en este apartado donde podemos ver las similitudes aparentes entre los *Ahkām* y la *Risāla*:

| <i>Ahkām</i>: Deberes del <i>imām</i> | <i>Risāla</i>: deberes del gobernante |
|--|--|
| Salvaguarda de la fe | Unión de corazón a la Ley [islámica] |
| Ejercer la justicia | Represión de la injusticia |
| Defensa del territorio | Defensa contra los enemigos |
| Salvaguarda de la integridad de sus súbditos | Represión de la tiranía o brutalidad contra sus súbditos |
| Supervisión personal del gobierno | Examen personal de los negocios de sus vasallos |

El salto entre el Oriente ‘abbāsī y el Occidente almorávide conduciría únicamente a una equiparación funcional entre las diferentes escalas de ejercicio del poder, manifiesto a través del ejercicio de *al-Mulk*, la soberanía, sea ésta califal o emiral. En cualquier caso, tanto en los *Ahkām* como en la *Risāla* la fundamentación de la legitimidad, como no puede ser de otra forma, es básicamente religiosa, pese a que su propia incidencia sobre aspectos eminentemente gubernamentales establezca una clara vertiente “política”, basada precisamente en el concepto (introducido por al-Māwardī) de “bienestar público” [*masālih ‘amma*], de amplio desarrollo en la teoría política islámica posterior.

²⁹⁶ En concreto en la *sura* IV, 62: “¡Oh creyentes! Obedeced a Dios, obedeced al apóstol y a aquellos de vosotros que ejercen la autoridad. Llevad vuestras diferencias ante Dios y ante el apóstol, si creéis en Dios y en el día final. Esto es lo mejor, es la mejor solución del debate”.

²⁹⁷ El gobierno inspirado por la razón es un compromiso terrenal que ordena la sociedad humana, pero el gobierno legitimado por la ley revelada inspira en los hombres la amistad recíproca, a la vez que prepara para el más allá.

Por consiguiente, existen evidencias de cómo los *Ahkām* y la *Risāla* comparten, cuando menos, buena parte de la fundamentación ideológica. Ahora bien, la obra de al-Māwardī no sería difundida en al-Andalus hasta bastante tiempo después de la muerte de su autor, teniéndose la primera noticia de un compendio en fecha tan tardía como 1333, cuando Ibn Liyūn de Almería lo incluye en su *Kitāb al-Nukhbah al-‘Ulyā* (Kassis 1992: 86). Por tanto, difícilmente podría haberlo conocido Ibn ‘Abdūn, salvo por el hecho de que al-Māwardī hubiese sido introducido de forma restringida en el círculo intelectual sevillano. Esto podría haber sido así, principalmente a través de Abū Bakr ibn al-‘Arabī, tras el retorno de éste de su viaje a Oriente en 1102. Pero resultaría cuando menos extraño que, de haber existido una enseñanza māwardí en Sevilla, ésta no hubiese trascendido, y tampoco se nos hace ninguna referencia a ello en el relato del propio Ibn al-‘Arabī de su viaje a Oriente (Lagardère 1986: 195 ss.). Por el contrario, en el aprendizaje oriental de Ibn al-‘Arabī sí se menciona repetidamente a Abū Hāmid al-Gazālī, a quien padre e hijo encuentran durante el *hadj* y a cuyas clases en Bagdad asiste poco después Ibn al-‘Arabī. Si el contexto de al-Māwardī constituía la sumisión de los ‘Abbāsīes a los emires buwayhidíes, en época de al-Gazālī esta situación había culminado en la conquista por los sultanes selḡuqīes. Y es precisamente la última fase del pensamiento gazālī, sintetizada en su *Ihyā al-‘ulūm*, la que transmitiría Ibn al-‘Arabī a su retorno a al-Andalus.

Tradicionalmente, el impacto de al-Gazālī en el occidente almorávide se ha analizado desde dos perspectivas diametralmente opuestas. Por una parte, su apoyo inicial a las demandas de Yūsuf ibn Tāšufīn ante el Califa ‘abbāsī, como expresión en Occidente de su teoría sobre el emirato legítimo, que en esencia no hacía sino desarrollar los principios establecidos por al-Māwardī. Por otra parte, la condena de las obras de al-Gazālī entre 1107-1111, poco después del comienzo del emirato de ‘Alī ibn Yūsuf. Su intervención en el proceso de legitimación del emirato almorávide se entiende dada su relación con los Banū al-‘Arabī, que lógicamente estarían interesados en que personajes de prestigio apoyasen su demanda ante la administración califal. A su regreso, Abū Bakr Ibn al-‘Arabī se establecería en Sevilla como *faqīh* y docente de fundamentos de Derecho [*‘ulūm al-fiqh*] y fundamentos de la Religión [*‘ulūm al-šar’īya*], contribuyendo a la paulatina difusión del pensamiento de al-Gazālī.

Pero el aspecto más controvertido de la difusión de al-Gazālī en al-Andalus lo constituye su condena oficial al comienzo del emirato de ‘Alī. Generalmente se establece un contrapunto sorpresivo, dado el apoyo de al-Gazālī a los almorávides, y más aún teniendo en cuenta su teorización favorable a la aceptación de un emirato independiente aunque sometido al imamato del Califa. Pero al considerar estos aspectos no se tienen en cuenta otros. La obra de al-Gazālī no es exclusivamente política, y de hecho el aspecto político es en cierto sentido secundario al desarrollo de otros aspectos en el pensamiento gazālī. Ante todo, hay que tener en cuenta que al-Gazālī, en su estudio de los fundamentos de la sociedad, presenta una postura contraria a la aplicación de la *falāsifa* al problema del imamato, institución que, siguiendo a al-Māwardī, afirma que “no la requiere la razón, sino la ley divina [*šar’*]” (Rosenthal 1967: 55). El pensamiento de al-Gazālī, por tanto, se encuadra plenamente en el conjunto del *kalām*, la respuesta del pensamiento islámico a los primeros embates de la *falāsifa* de tradición helenística. El problema, similar al que en Occidente afectaría a los filósofos católicos, reside en que al aplicar conceptos filosóficos a la controversia se termina por desarrollar conceptos similares. Es así como al-Gazālī terminará por establecer, al analizar los fundamentos de la organización social, que “el bienestar del hombre en este mundo y la felicidad en el futuro, es alcanzable solo si el gobierno tiene raíces legales [*‘ulūm šar’īya*] y se perfecciona mediante las ciencias políticas [*‘ulūm siyāsiya*]” (*Ib.*). Sería precisamente esta incidencia sobre la necesidad de racionalización de los fundamentos legales la que le conllevaría finalmente la enemistad de los *fuqahā’* mālīkīes, reacios a cualquier alteración de su sistema jurídico, basado en la transmisión del conocimiento jurídico, teóricamente asentado en el *šar’* pero de hecho una manifestación de derecho consuetudinario. Sería este rechazo a la sistematización del Derecho el que, en última instancia, supondría la condena de la obra de al-Gazālī en el Occidente islámico, y el que explicaría el auto de fe realizado en 1107-1111²⁹⁸.

²⁹⁸ De hecho, es significativo que el auto de fe de 1107-1111 sea una iniciativa de los *fuqahā’* cordobeses, permitida pero aparentemente no instigada por el gobierno almorávide (Lagardère 1998: 221 ss.). Sintomáticamente, las únicas manifestaciones de rechazo al auto de fe vendrían de parte de aquellos *fuqahā’* partidarios de la vertiente místico-sufí asociada a parte de la obra de al-Gazālī, pero en este conflicto actuarían otras claves, en este caso ya de auténtica oposición política al gobierno almorávide. Ello explica que el segundo auto de fe

A la luz de esta polémica relación de al-Andalus con la obra de al-Gazālī, podemos preguntarnos si en la *Risāla* de Ibn ‘Abdūn (redactada en los años de introducción de dicho autor en Occidente, y precisamente en uno de los núcleos iniciales de difusión) encontramos algún indicio del pensamiento gazālī. Los indicios, sin embargo, son endeble. Tan sólo la recurrencia de Ibn ‘Abdūn en remarcar la necesidad de que el gobernante consulte a los ‘*ulamā*’ se asemeja a la recomendación de al-Gazālī, que veía en el consejo de los ‘*ulamā*’ uno de los tres pilares en los que se fundamentaría la legitimidad gubernativa. Pero, obviamente, las tesis ‘abdunīes también pueden corresponder perfectamente a una política “de clase”²⁹⁹.

Parece claro, no obstante, que el entramado ideológico subyacente a la primera parte de la *Risāla* nos sitúa en un momento en el que, pese al enrarecimiento de la posición de los *fuqahā*’ mālikīes previo a la condena de al-Gazālī, las ideas referentes a la organización “política” del gobierno poseen todavía un auditorio de cierta amplitud. Ello confirmaría, por tanto, una datación anterior cuando menos al auto de fe de 1107-1111, situándonos probablemente en un arco cronológico que oscilaría entre 1102 (retorno de Ibn al-‘Arabī) y 1107-1111 (auto de fe contra la obra de al-Gazālī).

Quedaría, sin embargo, un aspecto oscuro en nuestra argumentación. Ya hemos comentado la ausencia de una filiación directamente māwardī de las ideas políticas difundidas en la escuela sevillana. Es cierto que la conexión podría ser la difusión de al-Gazālī por Ibn al-‘Arabī, teniendo en cuenta la herencia māwardī de aquél. Pero no es menos cierto que hay suficientes indicios como para sostener la presencia de una

contra las obras de al-Gazālī, realizado en 1143, ya bajo el emirato de Tāšufīn ibn ‘Alī, sí fuese promovido por el aparato estatal. Ello no es de extrañar, dado el ambiente inmediato a la descomposición del poder almorávide en al-Andalus: en 1141 había sido condenado el sevillano Ibn Barraġān, reconocido *imām* por 130 villas andalusíes, y tan sólo un año después del nuevo auto de fe estallaría la rebelión de los *murīdūn*.

²⁹⁹ Las referencias a la necesaria presencia de *fuqahā*’ en la administración pública las encontramos en diversos apartados: § 8 (presencia en el consejo del *qādī*); § 11 (consulta para disponer del tesoro de las fundaciones pías [*bayt al-māl*]); § 21 (reserva a los *fuqahā*’ del cargo de *sāhib al-madīna*); §§ 44, 70 (mediación de los *fuqahā*’ en los pleitos menores). En última instancia ello demostraría la tendencia hacia la asimilación de *fiqh* y derecho consuetudinario, no siendo otra la intención de los “manuales de *hisba*” que precisamente la racionalización de ésta en los cánones de aquél (Glick 1992: 487).

escuela de pensamiento político en al-Andalus, desarrollada durante el s. XI y presente en las enseñanzas de algunos de los principales *fuqahā'* andalusíes y maghrebíes (Kassis 1992).

El propio Ibn 'Abī Zar' señala que Ibn Yāsīn, en su calidad de discípulo de Wayyāy ibn Zalwī, "era de los más célebres y nobles por su religión, liberalidad, piedad, ascetismo, jurisprudencia [*fiqh*], literatura [*adab*], política [*'ilm al-siyāsa*] y otras ciencias" (Huici 1964: 235). Podemos preguntarnos, por tanto, dónde habría obtenido Ibn Yāsīn su formación en *siyāsa*³⁰⁰. Las fuentes biográficas sobre el *imām* almorávide indican su estancia en al-Andalus (Huici 1963: 17), dato que sin embargo es tenido por poco fiable por la crítica moderna (Fierro 1997: 451). Pese a ello, los datos de que disponemos parecen apuntar precisamente al hecho de que durante el s. XI diversos círculos intelectuales andalusíes y maghrebíes desarrollarían los principios básicos de la teoría política, pudiéndose incluso hablar de varias "generaciones" de '*ulamā'* interesados en '*ilm al-siyāsa*' (cuadro 1). Un proceso que paradójicamente tenemos mejor atestiguado en el caso maghrebí que en al-Andalus, probablemente debido a la situación política andalusí durante la crisis del Califato omeya.

Dentro de la primera generación, fechable durante el primer cuarto del s. XI, podríamos encuadrar perfectamente la difusión del neoplatonismo de la *šī'a* en el Maghreb idrīsī y fātimí, que habría preparado la recepción en Occidente de los *Rasā'il Ijwān al-safa'*, preludeo a su vez de la introducción de la *falāsifa*. Un proceso en el cual posiblemente tuvieron que ver los '*ulamā'* qayrawānīes, pese a que doctrinalmente terminasen por encuadrarse dentro de la ortodoxia mālikí. Este sería el caso de Abū 'Imrām al-Fāsī (975-1039), maestro del maestro de Ibn Yāsīn, Wayyāy ibn Zalwī. Este último, junto con otros '*ulamā'* maghrebíes, sería enviado en torno a la década de 1030 como misionero hacia el occidente norteafricano, con la finalidad de combatir tanto la *šī'a* de inspiración fātimí como la herejía mantenida por los Bargawāta. Sintomáticamente, en la formación del al-Fāsī tenemos atestiguada la influencia cordobesa, a través de su estancia en la capital andalusí a comienzos del s. XI,

³⁰⁰ En función de nuestro hilo argumental, así como de las evidencias que comentaremos a continuación, damos por sentado que la mención del *Quirtās* a la *siyāsa* no es una interpolación de Ibn Abī Zar', que escribe en el s. XIV, cuando esta disciplina ya conoce una amplia difusión en el Occidente islámico.

completada a partir de 1008-1009 con estudios en Oriente, donde entre otras disciplinas cultivaría el *kalām* (cf. *Encyclopédie de l’Islam*, s.v. *Abū ‘Imrām al-Fāsī*).

El segundo y tercer cuartos del s. XI sería la época de maduración de la segunda generación de ‘*ulamā*’ a la que nos referiremos, quizás la más compacta de todas. En este caso, la interrelación entre al-Andalus y el Maghreb es clara: en la vertiente andalusí, Ibn Hazm (994-1064) y al-Bājī (1012-1081), ambos formados en Córdoba y con discípulos conocidos (al-Humaydī o Ibn Šurayh, entre otros, en el caso de Ibn Hazm; al-Turtūšī en el caso de al-Bājī); en la vertiente maghrebí, Waÿÿāÿ ibn Zalwī y al-Murādī al-Hadramī (m. en 1096), ambos formados en la escuela qayrawānī, así como Ibn Yāsīn (m. en 1059), discípulo a su vez de Waÿÿāÿ ibn Zalwī. A nuestro juicio, el análisis somero de algunos de los principales componentes de esta generación nos permitirá comprender mejor el ambiente que podemos rastrear pocos años más tarde a través de la *Risāla* de Ibn ‘Abdūn.

Ibn Hazm, contemporáneo de al-Māwardī (m. en 1031), desarrolla en su obra principios que demuestran su conocimiento del *kalām* y la *falāsifa*, cuya introducción en al-Andalus se suele retrasar no obstante al menos hasta la segunda mitad del s. XI (Cruz 2000: 37, 41). Pero ya comentamos como los *Fisal* contienen una teoría política del imamato en la línea de la desarrollada en Oriente por al-Māwardī. Toda esta argumentación no hace sino reincidir sobre la estrecha interrelación del estamento de los ‘*ulamā*’ andalusíes y maghrebíes, tanto durante el s. X, con ocasión de la intervención Omeya en el norte de África, como durante el s. XI, a través de los lazos docentes y familiares.

Posterior en su formación a Ibn Hazm, pero englobale igualmente en la generación de mediados del s. XI, al-Turtūšī (1059-1126) sería otro de los cultivadores de ‘*ilm al-siyāsa*’ de filiación andalusí. En su caso, evidentemente, hay que tener en cuenta su formación posterior en Oriente, donde el autor permanecería tras el *hadj*, y donde compondría sus *Sirāy al-Mulūk*. Pero ello no debe hacernos minusvalorar la importancia de su etapa andalusí, especialmente su aprendizaje con Abū al-Wālīd al-Bājī en la corte taifa de Zaragoza, lo que le habría proporcionado un contacto directo con la función política del gobierno. En su obra al-Turtūšī establece la dicotomía, cada vez más evidente en su tiempo, entre *šarī’a* y *siyāsa*, en relación directa con el contraste entre la justicia divina [*ilahī*] y la justicia “convencional” [*istilahī*], más próxima al

ordenamiento [*ahkām*] político que a la legitimación religiosa. Igualmente, el enfoque expresado en los *Sirāy* se fundamenta, en última instancia, en el bien del conjunto de la comunidad, en línea con lo establecido por al-Māwardī en sus *Ahkām*.

Pero quizás el más significativo de los personajes de esta segunda generación de ‘*ulamā*’, al menos en lo que se refiere al desarrollo de los ‘*ulūm al-siyāsa*, sea el *faqīh* Abū Bakr Muhammad ibn al-Hasan al-Murādī al-Hadramī, también conocido como al-Imām al-Hadramī (Kassis 1992; Ould y Saison 1987). Según la noticia que nos transmite el *qādī* ‘Iyyād, al-Murādī “fue el último del Maghreb en ocuparse de la ciencia del *kalām*”. Formado originalmente en Qayrawān, sabemos a través de Ibn Bassām que al-Murādī viajó por al-Andalus en un momento indeterminado de las últimas décadas de los *Mulūk al-Tawā’if*, retornando al Maghreb tras conocer las primeras noticias sobre el movimiento almorávide, en un momento anterior a 1055, fecha de la muerte del emir Yahyā ibn ‘Umar. Bajo el patrocinio de los hijos de éste, Muhammad y Abū Bakr, alcanzaría el rango de *qādī* y *wā’iz* [predicador], estableciéndose en Āgmāt a comienzos del emirato de éste último. Tras la “cesión” del poder a Yūsuf ibn Tāšufīn, al-Murādī acompañaría al emir Abū Bakr a su *yihād* subsahariano, al menos hasta la muerte de éste en 1087. En 1096 lo reencontramos en Córdoba, según la noticia transmitida por al-Kinānī, que estudió con él fundamentos de Derecho [*‘ulūm al-fiqh*] y fundamentos de la Religión [*‘ulūm al-šar’īya*]. Su estancia, no obstante, sería breve, pues en 1098 muere en Azkī (actual Mauritania), donde ejercería como *qādī* al final de su vida.

El periplo vital de al-Murādī refleja, a modo de ejemplo paradigmático, el dinamismo característico de la formación intelectual de los ‘*ulamā*’ de la época, así como la fluidez de relaciones dentro del Occidente islámico. Pero su significación política e ideológica va más allá. Como cultivador del *kalām*, al-Murādī forma parte del ambiente intelectual coetáneo a la difusión de la *falāsifa* en Occidente. En su principal obra transmitida, el *Kitāb al-Išāra fī Tadbīr al-Imāra* [Libro del Consejo sobre la Administración del Emirato], se compendia el conocimiento sobre ciencia política existente en ese momento en Occidente, bien es verdad que bajo unos patrones sumamente originales (Kassis 1992: 89 ss.). A diferencia de la mayor parte de los autores islámicos, al-Murādī apenas señala sus fuentes. No obstante, es bastante sintomático que entre los pocos autores que comenta destaquen Aristóteles e Ibn al-

Muqaffa’, introductor éste último, como ya señalamos, del género “Espejos de Príncipes”³⁰¹. A la luz de su obra, y de su posición dentro de la escuela política occidental, podemos explicarnos mejor algunos aspectos de su biografía. La asociación de al-Murādī con Abū Bakr ibn ‘Umar, acaecida probablemente tras la muerte de Ibn Yāsīn, es interpretable bajo un enfoque totalmente político: al-Murādī habría intentado asumir el papel de *imām* del movimiento almorávide. Sin embargo, buena parte de su bagaje intelectual habría chocado radicalmente con el mālikismo en auge, alineado progresivamente bajo la opción de Yūsuf ibn Tāšufīn. Tras la asunción del poder por parte de éste y el fracaso del modelo alternativo respaldado por Abū Bakr, tendente con probabilidad al establecimiento de un poder independiente en el Maghreb, al-Murādī, estigmatizado por su condición de seguidor del *kalām*, habría tenido que compartir el exilio sahariano de Abū Bakr³⁰². De la misma forma, su fracasado retorno a al-Andalus años después se explicaría en un ambiente cada vez más estrictamente mālikí, especialmente manifiesto en Córdoba, que pocos años más tarde sería escenario del auto de fe contra al-Gazālī.

Con al-Murādī se cierra la generación más fértil de la escuela de *siyāsa* occidental, prefigurándose asimismo la progresiva represión de esta vía de pensamiento. La tercera “generación”, ya tardía, se centraría en la recepción de al-Gazālī en al-Andalus, a través principalmente de Abū Bakr Ibn al-‘Arabī (1076-1148). En el caso sevillano, el trasfondo de la teoría política desarrollada durante el s. XI es todavía evidente, como ya hemos visto en el análisis inicial de la *Risāla*. De esta forma, durante las primeras décadas del s. XI Sevilla se convertiría en un centro de difusión de los *‘ulūm al-fiqh*, con figuras tan relevantes como el propio Ibn al-‘Arabī o Šuray al-Ru’aynī, cortesano de ‘Alī ibn Yūsuf y en cuya obra puede rastrearse sin demasiada

³⁰¹ No en vano se ha llegado a afirmar que el tono general del *Kitāb al-Išāra* es eminentemente “oriental” (Ould y Saison 1987: 55). Sin embargo, de lo que llevamos apuntado no debe extrañarnos el conocimiento en Occidente de ideas orientales, y a la inversa, la posible filiación occidental de algunas ideas desarrolladas posteriormente por los pensadores del Mašreq.

³⁰² Esta dualidad del poder almorávide en los últimos años de la vida de Abū Bakr ya había sido puesta de manifiesto por Huici (1963: 63-64), quien llega a afirmar que “se establecieron dos poderes y dos gobiernos distintos en el desierto y en Marruecos”.

dificultad una evidente influencia gazālī (Viguera 1987). Sin embargo, la reacción mālikī abortaría cualquier desarrollo ajeno al *fiqh*³⁰³ durante varias décadas, hasta que la generación historiográfica coetánea al establecimiento de la dinastía mu’minī reintroduzca la *siyāsa* conjuntamente con el bagaje intelectual asociado a las crónicas imperiales de la segunda mitad del s. XII y comienzos del s. XIII.

4.2.3.2. La *Risāla* y la imagen de *Išbīliā* almorávide.

Al igual que la mayor parte de las fuentes que hemos usado hasta el momento, la *Risāla* de Ibn ‘Abdūn no es un tratado urbanístico. No obstante, la parte dedicada estrictamente a las “ordenanzas del zoco” [*ahkām al-sūq*] trasciende de tal forma su sentido estricto que podemos hablar de unas auténticas *ahkam al-madīna*, con unos criterios que en varias ocasiones se acercan al planeamiento urbano o al menos a unas recomendaciones de carácter similar. Y dentro de estos condicionantes generales que trasluce la obra, consideramos igualmente interesantes tanto aquellos elementos que la *Risāla* trata explícitamente (las mezquitas y los cementerios) como aquéllos implícitos pero que han merecido especial interés por la historiografía de nuestra época (la cerca urbana). Sin olvidar, por último, un detalle singular: la ausencia a lo largo de la *Risāla* de cualquier mención al espacio físico del zoco sevillano, núcleo de las relaciones de intercambio, y cuya existencia, en principio indudable en *madīnat Išbīliā*, justifica la mayor parte del articulado púramente dedicado a las *ahkām al-sūq*.

a) Cementerios y mezquitas sevillanos en época almorávide.

Los escasos apartados de la *Risāla* dedicados a los cementerios muestran precisamente esa preocupación por una visión general de la ciudad a la que acabamos de aludir:

“Una de las cosas más importantes que incumben al cadī (¡Dios le asista!) es velar por los musulmanes, no sólo vivos, sino también muertos (...); y ello es más apremiante en Sevilla, que es una ciudad

³⁰³ Al menos oficialmente: ya comentamos la corriente sufí que desembocaría en Ibn Barraġān y, finalmente, en la rebelión murīdūn.

populosa y no tiene un cementerio proporcionado a su población. Lo peor que ocurre en su cementerio (por el cual nuestros conciudadanos son objeto de censuras) es que se permite que encima de las tumbas se instalen individuos a beber vino (...), y que han establecido letrinas y cloacas a cielo abierto (...). Yo he alcanzado la época en que desaparecieron del cementerio casas, chozas y otros tugurios que allí habían surgido, demolidas por Abū Ya'far Ibn al-Farrā', a comienzos del reinado de al-Mu'tamid, por orden del gobierno. Y he conocido también a Ibn Sihāb, que cuando fue almotacén, mandó quitar las tinajas que había vecinas a la mezquita [del barrio] de los Alfareros, para convertir aquel sitio en un cementerio, que se utilizó como tal en el año de la gran hambre, y en el que hoy se entierran los cadáveres unos encima de otros, por lo estrecho que se ha quedado (...).

Debe, además, [el cadí] pedir al gobierno que conceda autorización para comprar, a cargo del tesoro, el terreno conocido como Faddān al-Marīs, que es a propósito para este destino” (§ 52).

Junto a estas consideraciones generales, los otros apartados de la *Risāla* que se ocupan de los cementerios abordan ya problemas concretos sujetos de *ahkām*:

“Debe ordenarse que se cierren las ventanas de los edificios militares y de las habitaciones altas, así como las puertas que se abren al lado de los cementerios, para que no sean vistas las mujeres (...) Asimismo se debe impedir que (...) se extiendan por el suelo objetos sucios, como las pieles de los curtidores y pergamineros, o cosas parecidas” (§ 54).

“Debe aumentarse un poco el largo y el ancho de los huecos [de fábrica] de los sepulcros, porque yo he visto que a un cadáver hubo que sacarlo tres veces de la tumba para arreglar el hueco convenientemente, y que otro cadáver hubo de ser metido a fuerza de apretar. Pero la cosa más importante que debe ordenar y vigilar el almotacén es la demolición de las casas levantadas en el cementerio” (§149).

El carácter “moral” de estas y otras *ahkām* referentes a los cementerios es evidente, en línea con la práctica de *al-nahy 'an al-munkar*, pero no obstante merece un somero comentario. Parece obvio que, a la altura del s. XI, la evolución interna de la *hisba*, que como vimos conlleva la desaparición de cualquier alusión al *fiqh* (algo

evidente en la *Risāla*), supone paralelamente la necesidad de buscar una nueva fuente de legitimidad. El proceso, como sabemos, culminaría en la asunción de la *hisba* como un “derecho consuetudinario”, cerrando así el círculo de su evolución doctrinal. Pero en el ínterin, la cobertura “moral”, asociada progresivamente al cargo de *muhtasib* [almotacén], sería fundamental. Una moralidad de fundamentación religiosa, como no podría ser menos en el ambiente progresivamente dominado por la *šarī’a* que acabamos de analizar³⁰⁴, y que por tanto ilustra la estrecha relación entre la organización de la *politeia* urbana y el trasfondo social e ideológico de la clase de los ‘*ulamā*’ y *fuqahā*’, integrados por el *sultān* almorávide dentro de su estructura gubernativa³⁰⁵.

Comenzando por las consideraciones generales de la *Risāla* en torno a los cementerios, destaca en primer lugar, por el interés que le ha prestado la historiografía posterior, la afirmación de que Sevilla no poseía “un cementerio proporcionado a su población”. Ello, conjugado con la mención a la falta de espacio en el cementerio de los alfareros y a la ordenanza del apartado 149 sobre la estrechez de los huecos de fábrica, ha llevado a sostener la falta de espacio funerario en la ciudad a comienzos del s. XI (Valencia 1988a: 282)³⁰⁶. Sin embargo, creemos que esta opinión es matizable,

³⁰⁴ Esto no siempre fue así: el salto hacia la legitimación moral del *muhtasib* se da tardíamente, desde la magistratura previa (y sin connotaciones religiosas o morales) del *‘āmil al-sūq* (Buckley 1992).

³⁰⁵ En un proceso que, al menos en al-Andalus, no habría sido completamente desprovisto de dificultades, como el propio Ibn ‘Abdūn se encarga de ilustrar tanto al mencionar la segregación inicial de los almorávides (distinguidos del resto de la población por el uso del *litām*, cf. §§ 9, 56) como al reclamar la presencia de andalusíes en los puestos administrativos (cf. §§ 9, 20), algo que tendría poco que ver con la supuesta confrontación árabe-beréber defendida por algunos autores (Bosch 1980a, 1980b; cf. la crítica a esta postura en Benaboud y Tahirī 1990) y más con el proceso de asimilación de la administración taifa por el Estado almorávide.

³⁰⁶ Esta idea se ha convertido en un auténtico tópico de la investigación sobre necrópolis andalusíes, en la mayor parte de los casos usado *ad hoc* sin mayor reflexión sobre su encuadre cronológico y urbanístico. Así por ejemplo, en el análisis arqueológico de la necrópolis islámica de Alcalá la Real (Granada), se llega a afirmar cómo Ibn ‘Abdūn nos da noticia de la “superpoblación de los cementerios en el interior de las zonas habitadas” (Borras y Ayerbe 1994: 246), situación que se hace extensiva a “muchos cementerios de al-

especialmente cuando confrontamos la imagen ofrecida por la *Risāla* con la nómina de cementerios conocidos en la Sevilla islámica (Valencia 1986: 547 ss.; Vera y Rodríguez 2001: 17 ss.). De los aproximadamente dieciocho enclaves funerarios constatados a través de las fuentes escritas y las investigaciones arqueológicas, conocemos la ubicación espacial de doce (lámina 5). El problema se presenta cuando intentamos establecer su cronología aproximada:

- Necrópolis hasta época de Ibn ‘Abdūn (7):
 - *Maqbarat Bāb Abū Qulays / Maqbarat Bāb al-‘Attārīn* [Cementerio de la Puerta de Abū Qulays / Cementerio de la Puerta de los Perfumistas]: Tradicionalmente se ha identificado la *Bāb al-‘Attārīn* con un acceso de la cerca urbana prealmorávide³⁰⁷, situado en las inmediaciones de la actual Plaza del Salvador (más concretamente en la calle Sagasta), y en relación con el “zoco de los perfumistas” [*sūq al-‘attārīn*] localizado en los alrededores de la aljama de Ibn ‘Adabbas. Como veremos a continuación, su emplazamiento podría haber sido continuado o complementado, a partir del s. XI, con el conocido como “Cementerio de los Alfareros”.
 - *Maqbarat Bāb Hamīda / Maqbarat al-Fajjārīn* [Cementerio de la Puerta Hamīda / Cementerio de los Alfareros]: El topónimo *al-Fajjārīn* aparece recogido ya con ocasión de la incursión normanda de 844, pero sobre su emplazamiento pueden plantearse varias hipótesis. El carácter fluvial del ataque supone que *al-Fajjārīn* se hallaría en las inmediaciones del río, algo lógico, por otra parte, teniendo en cuenta la

Andalus” (*Ib.*). Si los autores se hubiesen detenido a reflexionar levemente sobre el famoso apartado de la *Risāla* quizás se habrían percatado, como veremos a continuación, de que ni Ibn ‘Abdūn se refiere al conjunto de los cementerios sevillanos ni, en el caso que da pie al § 52, está hablando siquiera de un cementerio intramuros.

³⁰⁷ No entramos por el momento en consideraciones sobre la evolución de la cerca urbana, que trataremos más adelante. Baste por ahora la diferenciación entre el trazado prealmorávide, más reducido, y la ampliación almorávid-almohade.

especificidad del oficio³⁰⁸. Ahora bien, tenemos constancia del entierro de personajes notables entre 1029 y 1195. Por tanto, el marco urbano lo constituye la cerca prealmorávide, cuya *Bāb Hamīda*, si seguimos a Ibn Hayyan, que escribe precisamente en época taifa, se localizaría en el flanco occidental de la “alcazaba del gobernador”. Sobre cuál pudiese ser este edificio, teniendo en cuenta la fecha de redacción del *Muqtabis* podría referirse al *Dār al-Imāra*, si no fuese porque la noticia transmitida por Ibn Hayyan hace referencia al emirato de ‘Abd Allāh (888-912), momento en que aquél aún no habría sido construido³⁰⁹. Por tanto, por “alcazaba del gobernador” habría que entender la erigida por el gobernador Umayya ibn ‘Abd al-Gāffir a comienzos de la sublevación local que estalla en 890 y que de hecho no sería sofocada hasta el emirato de ‘Abd al-Rahmān [III]. Un edificio que, según el propio *Muqtabis*, se situaría adyacente por el sur a la aljama de Ibn ‘Adabbas (actual Iglesia Colegial del Salvador), lo cual nos emplazaría, probablemente, en el entorno de la actual calle Francos. Ello nos permite recontextualizar dos evidencias que tradicionalmente se han usado para localizar la *Maqbarat Bāb al-‘Attārīn* a la que aludimos antes: por una parte, el hallazgo, realizado en 1851 durante la reforma del compás del antiguo Convento de San Francisco para abrir la actual Plaza Nueva, de una lápida sepulcral fechada en 1022 (Amador 1875: 101-103; Oliva, Gálvez y Valencia 1985: 459-460); por otra, el relato del hallazgo de multitud de enterramientos en el solar de las antiguas Pescaderías (actual solar del Ayuntamiento) en 1461

³⁰⁸ Tenemos atestiguado el hallazgo en la zona de la actual Puerta de Jerez de un testar de alfarerías (Carriazo 1975 [1960]). Lamentablemente, este lote cerámico permanece inédito, debiendo atenernos a la adscripción cronotipológica (“cerámica vidriada de los siglos X, XI y XII”) establecida originalmente por Carriazo.

³⁰⁹ Si aceptamos la interpretación tradicional que sitúa la construcción de la *Dār al-Imāra* con posterioridad a la rebelión hayyayí, algo que ya señalamos que se halla aún sujeto a discusión.

(Carriazo 1988: 59)³¹⁰. De esta forma, y considerando que probablemente la lápida no fue hallada *in situ*, lo más probable es que este cementerio se hallase en el entorno de la actual Plaza de San Francisco. La alusión de Ibn ‘Abdūn a la falta de espacio en este cementerio habría que relacionarla, quizás, con la presencia inmediata de construcciones, localizadas arqueológicamente en el flanco sureste de la plaza (Romo, Vargas y García 1989)³¹¹.

- *Rawdāt al-Umarā’ / Maqbarat al-Sāda / ¿Maqbarat Bāb al-Najīl?* [Panteón de los emires / Cementerio de los Señores (Tahirī 1999: 173) / ¿Cementerio de la Puerta de la Palmera?]: Se situaría en las afueras de la *Bāb Ŷahwar*, puerta de la cerca urbana almorávide identificable, si seguimos las interpretaciones tradicionales, con la conocida tras la conquista cristiana como “Puerta de la Carne”. No obstante, un análisis más detallado de las fuentes conservadas parece indicar que la *Bāb Ŷahwar* podría identificarse más probablemente con el conocido posteriormente como “Postigo del Alcázar”, al pie de la Torre del Agua (Jiménez Martín 1981: 18; Jiménez Maqueda 1999: 79-80). De ser así, el cementerio que comentamos se situaría en los actuales jardines de los Reales Alcázares, en la zona del Cenador de la Alcoba. Este acceso podría ser asimismo identificable con la *Bāb al-Najīl* [Puerta de la Palmera, cf. Tahirī 1999: 173], a las afueras de la cual

³¹⁰ La noticia procede de los *Anales de Garcí Sánchez, Jurado de Sevilla*: “En el mes de mayo de este año (de 1461) se comenzó a hacer la pescadería de Sevilla, de nuevo, de pilares de ladrillo, que antes estaba hecha de madera. Y, cavando, hallaron muy gran multitud de huesos y cabezas de hombres, que no se sabía ni daba razón ninguna persona de qué podría ser. Y estaban las cabezas de los hombres enteras, y con sus dientes, y las canillas de los pies sanas, que parecía que no hacía un año que eran enterradas; y enterrados los cuerpos unos sobre otros. Y decían algunos hombres viejos que podría ser aquello de cuando Sevilla estaba cercada, en el tiempo que la ganó el rey don Fernando de Castilla”.

³¹¹ Con todo, no es descartable que el topónimo *Maqbarat al-Fajjārīn* pueda aplicarse a diversos enclaves en diversos momentos cronológicos. Esta hipótesis podría venir confirmada por los hallazgos de enterramientos tardoislámicos en la zona de la actual Puerta de Jerez, y adyacentes a un enclave alfarero.

también tenemos atestiguado un cementerio³¹². Tenemos noticias de enterramientos de personajes distinguidos en los ss. XI-XIII.

- *Rawdāt masyīd al-Yatīm* [Panteón de la mezquita de al-Yatīm]: Necrópolis intramuros situada en el flanco norte de la nueva aljama almohade, erradicada con ocasión de la ampliación del *sahn* de ésta en 1196.
- Cementerio de la Buhayra (Fernández y de la Hoz 1986): Únicamente lo conocemos a través de las investigaciones arqueológicas, centradas en el sector noroccidental de la conocida tradicionalmente como “Huerta del Rey”. La construcción adyacente de la Buhayra almohade, junto con la estratigrafía asociada, situaría cronológicamente este cementerio entre los ss. IX-XI.
- Cementerio de la calle Lerena (Vera, Conlin y Guijo 1998): Se localizaría en las inmediaciones del emplazamiento que la historiografía tradicional asigna a una de las puertas de la cerca prealmorávide, en el entorno de la Plaza de San Martín. La cronología de los enterramientos, en función de los materiales asociados a la capa basal y a las propias inhumaciones, se situaría entre comienzos del s. X y la primera mitad del s. XI, aunque el área permanecería con carácter funerario hasta época bajomedieval, englobado ya su espacio por la cerca tardoislámica.
- **Maqbarat Bāb Alfar* / Necrópolis de la Puerta Osario: Las recientes investigaciones arqueológicas en un solar de la calle Gallos arrojan una ocupación funeraria fechable entre los ss. X-XIII³¹³. Ello supondría, al

³¹² Jiménez Maqueda (1999: 79) disiente de la identificación de la *Bāb al-Najīl* con el Postigo de la Torre del Agua, pero no aporta la discusión al respecto. Interpretaciones alternativas (Valencia 1986: 554) identifican esta puerta con el actual “Arquillo de la Plata”, constituyendo por tanto una salida oriental del *Qasr* taifa, lo cual pondría quizás en relación esta necrópolis con la de al-Fajjārīn.

³¹³ La intervención se ha realizado durante los meses de Mayo a Julio de 2002 (agradecemos la información proporcionada por las directoras de la Intervención, Araceli Rodríguez y Oliva Rodríguez). La necrópolis islámica, asentada sobre un espacio funerario romano precedente,

menos durante su último período de ocupación, un carácter intramuros, algo no atestiguado hasta esta excavación en el mundo funerario islámico sevillano³¹⁴. Documentalmente sí tenemos atestiguado un espacio funerario islámico en época mudéjar, pero situado extramuros, en una localización indeterminada³¹⁵.

- Necrópolis de fecha posterior a la época de Ibn ‘Abdūn (3):
 - *Maqbarat Kudyat al-Jayl / Maqbarat Bāb Qarmūna* [Cementerio de la Peña de los Caballos (Tahirī 1999: 171) / Cementerio de la Puerta de

presenta siete fases deposicionales. En las primeras tres fases, la pérdida de las cubiertas, junto con la tradicional ausencia de ajuar y la abundante presencia de materiales de contexto deposicional romano dificultan una datación segura, pese a que la aparición de algunas cubiertas de tejas podrían situar el momento fundacional de la necrópolis en torno al s. X, extramuros de la cerca prealmorávide, que discurriría quizás por las inmediaciones de la actual Plaza Jerónimo de Córdoba. Por el contrario, las últimas cuatro fases de la necrópolis se fechan a través de los materiales asociados a los rellenos de base en época almohade, llegando hasta el tránsito del s. XIII, en un momento en que el espacio de la necrópolis se hallaría ya englobado por la cerca almoravid.

³¹⁴ Tradicionalmente, basándose en el principio de autoridad sentado por Torres Balbás, se ha supuesto que la localización preferente de las necrópolis islámicas sería extramuros, siguiendo así la práctica romana pero sin el carácter tabú otorgado por los romanos a los cementerios intramuros, ya que en la ciudad islámica sí se daría este caso, reflejado en las *rawdā*-s o panteones relacionados con linajes ilustres (Torres Balbás 1957). Sin embargo, es creciente la nómina de cementerios intraurbanos, bien por perduraciones previas, bien por englobamiento por una cerca posterior. Al primer tipo podría responder el cementerio de Fez (cf. *Encyclopedie de l'Islām*, s.v. *Makbara*), mientras que del segundo contamos con numerosos ejemplos: la *maqbarat šarī'a qadima* de Almería (Martínez García, Mellado y Muñoz 1995: 92), las necrópolis de San Nicolás y Santa Eulalia de Murcia (Navarro 1986), la necrópolis de la Plaza de España de Écija (Romo *et al.* 1998).

³¹⁵ Su emplazamiento quizás pudiese identificarse con el situado a las afueras de la Puerta de Carmona (Montes 2000: 471), en relación con la comunidad mudéjar bajomedieval. La noticia sobre cómo los mudéjares pasaban por la Puerta Osario para ir a enterrar a sus difuntos la tenemos recogida en las *Noticias de la Collación de San Roque* de Leandro José de Flores (Flores 1995 [1817]), aunque la noticia original procede de los *Anales* de Ortiz de Zúñiga.

Carmona]: Podría situarse en las inmediaciones de la Puerta de Carmona, en el lugar conocido tras la conquista cristiana como “Campo de los Mártires”, entre las actuales avenidas de Eduardo Dato y Luis Montoto. Las noticias sobre su ocupación abarcan desde época islámica (enterramientos documentados entre 1165 y 1242) hasta comienzos del s. XVI, aunque probablemente en esta época ya estaría en desuso.

- *Maqbarat al-Sulahā’ / Maqbarat Bāb Maqārāna* [Cementerio de los Píadosos / Cementerio de la Puerta Maqārāna]: Localizado en las inmediaciones de la conocida tras la conquista cristiana como “Puerta de la Macarena” de la cerca almorávide. Las consideraciones topográficas de la zona, caso de ser un cementerio extramuros, lo situarían relativamente alejado de la cerca urbana de época almorávide, más próximo al conocido posteriormente como “arrabal de la Macarena”, en las inmediaciones del actual Hospital de las Cinco Llagas. Tenemos noticia del enterramiento de un individuo en este cementerio en 1213.
- Cementerio de Triana: Situado en el que posteriormente sería emplazamiento del “Castillo de Triana”, construido con probabilidad en las primeras décadas del s. XIII (Vera y Rodríguez 2001: 30), a fin de proteger el puente de barcas sobre el Guadalquivir. El cementerio presenta una cronología que abarca el s. XII y parte del XIII, por lo que su uso sería continuado desde su establecimiento original hasta la construcción del castillo.
- Necrópolis de ocupación indeterminada (2):
 - *Maqbarat Bāb al-Bayyāsīn* [Cementerio de la Puerta de al-Bayyāsīn]: Localizada bien en el arenal del Guadalquivir (algo poco probable debido al carácter aluvial de la zona) bien en el sector nororiental de la ciudad, a las afueras de la *Bab al-Bayyāsīn*. En este último sentido podría identificarse con la necrópolis documentada a través de los hallazgos arqueológicos en el solar situado entre la Avenida de Miraflores, Ronda de María Auxiliadora y Carretera de Carmona, con

presencia de enterramientos entre época romana y bajomedieval cristiana.

- Cementerio de la Puerta de la Carne: Desconocido a través de las fuentes árabes, si aceptamos la identificación Bāb Ŷahwar / Postigo de la Torre del Agua que hicimos anteriormente. No obstante, en las inmediaciones de la conocida como “Puerta de la Carne” tras la conquista cristiana sí tenemos documentado un posible espacio funerario, a través de los hallazgos realizados en el s. XIX en relación con diversas obras en la fábrica de la cerca urbana (Álvarez-Benavides 1868: I, 31; Peláez 1996: 211)³¹⁶.

Centrándonos en los cementerios de época de Ibn ‘Abdūn, el panorama es cuando menos complejo. Tan sólo en una ocasión podemos establecer con precisión la fecha fundacional de un cementerio, el de *al-Fajjārīn*, proporcionada por la propia *Risāla*. Con respecto a la *Rawdat al-‘Umarā*, tan sólo sabemos que entre los ss. XI-XII estaba en funcionamiento, pese a que su carácter hipotéticamente reservado a personajes distinguidos no suponga una alta participación en el espacio necropolitano sevillano. Es el mismo caso el de la *Rawdāt masyīd al-Yatīm*, cuya fecha de erradicación (1196) tan sólo nos proporciona el fin de su arco cronológico. El caso de la *Maqbarat Bāb al-‘Attārīn* es más complejo, pues aunque poseemos cierta evidencia de la existencia de enterramientos, la adscripción cronológica es completamente indirecta, a través de la asociación con la lápida hallada en el compás de San Francisco, que nos indicaría su uso en el s. XI, y quizás con posterioridad. Con respecto a las necrópolis atestiguadas por la

³¹⁶ En esta zona existe tendencia a confundir la posible necrópolis islámica con el cementerio judío bajomedieval, que se extendería por la zona de los actuales Paseo Catalina de Ribera, calle Cano y Cueto, y solar de la Diputación de Sevilla (Romo *et al.* 1997; Santana 1992, 1995). Esta necrópolis se asentaría sobre estructuras domésticas islámicas, por lo que podemos hablar de una discontinuidad entre las áreas funerarias del Postigo de la Torre del Agua y la Puerta de la Carne. En el caso de esta última, la noticia transmitida por Manuel Álvarez-Benavides menciona el hallazgo de “algunos sepulcros; y dentro de ellos mucha cantidad de lamparillas de barro de figura prolongada, y árabes al parecer”. El tipo podría corresponderse con candiles de piqueta, lo cual nos daría un indicio de su adscripción islámica.

Arqueología, nos atenemos a las conclusiones estratigráficas de sus excavadores, mayoritariamente establecidas en función de los materiales muebles asociados a los niveles funerarios, aspecto este sujeto posiblemente a futuras revisiones. Por último, no es descartable que de las necrópolis que hemos enmarcado en época posterior a Ibn ‘Abdūn, alguna estuviese ya en funcionamiento a comienzos del s. XI, y lo mismo cabe decir de aquéllas cuyo período de ocupación no se halla establecido con seguridad.

En cualquier caso, la nómina que acabamos de realizar (incompleta en muchos sentidos, desde la incertidumbre cronológica hasta la posibilidad de la aparición de nuevos hallazgos no documentados por las fuentes escritas) nos da una idea de que, a comienzos del s. XII, el espacio funerario de *Išbīlia* no se caracterizaba tanto por su escasez como por su fragmentación, siendo este a nuestro juicio el verdadero sentido de la crítica de Ibn ‘Abdūn. Por tanto, no sería correcta la extensión de su crítica a la falta de espacio en la necrópolis de *al-Fajjārīn*, un aspecto concreto que precisamente se encarga de censurar, mientras que la principal objeción que hace contra el conjunto de las necrópolis sevillanas no es referente a su falta de espacio, sino al comportamiento poco apropiado de ciertos grupos sociales.

La posición de Ibn ‘Abdūn con respecto a las necrópolis, por tanto, refleja una concepción urbana. En la *Risāla* se aboga por la necesidad de un espacio funerario concentrado y de suficiente envergadura. Sobre la localización de este cementerio, Ibn ‘Abdūn se decanta por la zona conocida como *Faddān al-Marīs*, identificable quizás con la *Marȳ al-Fidda* de época taifa. De ser así, su localización podría corresponder con la zona de las afueras de la *Bāb Ŷahwar* donde se situaba ya la *Rawdat al-Umarā’* (Valencia 1986: 584; Jiménez Martín 1981: 17). Probablemente, esta propuesta no llegó a desarrollarse, ya que décadas más tarde el área quedaría incluida en la ampliación palatina almohade. No obstante, la recomendación de Ibn ‘Abdūn no deja de ser significativa. En el marco de la ciudad islámica medieval, la fundación de cementerios suele englobarse dentro de la categoría de “fundaciones piadosas” [*awqaf*, pl. de *waqf*], que en el caso de fundarse sobre un terreno donado a tal fin son asimilables a las “manos muertas” del derecho eclesiástico bajomedieval³¹⁷. Los fondos o inmuebles

³¹⁷ El *waqf* se entiende como una forma de limosna “legal” [*sadaqa*], en base a la interpretación la tradición referente a cómo el Profeta aconsejó al futuro Califa Omar el dedicar a fines píos

instituidos como *awqaf*, dado su carácter inalienable, solían pasar al control de una institución, generalmente una mezquita. Ello explica que seán frecuentes las referencias del tipo “cementerio de la mezquita de...”, como hemos visto que ocurría en *Išbīliya*. Pero, junto con esta dependencia institucional, destaca el hecho de que la supervisión del conjunto de *awqaf* dependía, por lo general, de la supervisión del *qādī* (López Ortiz 1932). Ibn ‘Abdūn se hace eco repetidas veces de esta situación, en forma de recomendaciones sobre el comportamiento del *qādī* en lo referente a la administración de esta importante fuente de ingresos³¹⁸. Y son los fondos del *bayt al-māl* los que Ibn ‘Abdūn recomienda usar en la compra de la *Faddān al-Marī*, en referencia al uso de los bienes líquidos (no inmuebles) donados en calidad de *waqf*. En un último apunte destacaríamos la necesidad de que el *qādī* solicitase permiso al *sultān* para disponer de los fondos del *bayt al-māl*, algo que probablemente habría que poner en relación con la ya comentada jerarquización administrativa en época almorávide, así como con la integración del cadiazgo en la estructura estatal, y la dependencia directa del *qādī al-quḍāt* con respecto al poder emiral.

Las referencias a los cementerios nos permiten comprobar, por tanto, la estructura organizativa patente en la *Risāla*³¹⁹. De los principios político-morales, que articulan la cobertura legitimadora del conjunto de la obra (ideología de *al-nahy ‘an al-munkar*), se pasa a la concepción de la *madīna* como un entorno orgánico, del cual se aíslan las deficiencias, que son analizadas desde el punto de vista urbanístico (consideraciones generales, falta de un cementerio apropiado, propuesta de compra de terrenos) para a continuación pasar al aspecto púramente ordenancístico (demolición de construcciones ilegales, tamaño de las tumbas).

Otro tanto puede señalarse respecto al tratamiento que Ibn ‘Abdūn otorga a las mezquitas urbanas, donde desde principios generales sobre la función de la mezquita en

unas tierras que deseaba dar en limosna (cf. *First Encyclopaedia of Islām*, s.v. *Wakf*; Bousquet 1964: IX, 46).

³¹⁸ Así por ejemplo en el § 11: “El cadí no deberá dar poder a nadie sobre el tesoro de las fundaciones pías [*bayt al-māl*] de los musulmanes, sino consagrarle por sí mismo la mayor atención”.

³¹⁹ El propio texto lo deja claro en un párrafo precedente a los apartados dedicados a los cementerios: “necesitan examen, mejora y organización” (§ 51).

la sociedad islámica se pasa a un análisis de deficiencias enmarcado en el cuerpo de ordenanzas, tanto en lo referente a la mezquita aljama como en lo referente a las mezquitas de barrio:

“La mezquita mayor debe ser objeto de especial vigilancia, por ser la casa de Dios Altísimo y la sede de las buenas obras, de la aplicación de las normas de la fe y de la conservación de la ley suprema (...).

Conviene que al servicio de la mezquita mayor haya un maestro albañil de plantilla, que se ocupe continuamente de las reparaciones necesarias y que cuando claudique la fábrica la restaure. Otro tanto se hará con la sala de abluciones” (§ 33).

“Deberá haber en la mezquita mayor tantos almuédanos como puertas, y, además, otros dos: uno, para que se coloque, en cada oración, al lado del *imām* (...); y otro, para que se coloque al fin de la nave central y vaya anunciando en alta voz lo que hayan de hacer a los que rezan en el patio [*sahn*] o en las galerías [*saqa’if*] y están demasiado lejos para oír la voz del primer almuédano. Este servicio especial lo harán por turnos, hasta el viernes, día en el cual se colocará un almuédano en cada una de las puertas de la mezquita mayor, para hacer que los fieles que rezan en los atrios pronuncien la invocación “Dios es el más grande” al mismo tiempo que el *imām*” (§ 34).

“Ha de ordenarse a los vendedores (...) que no ocupen dicho atrio [de la mezquita mayor] con mercancías hasta que no concluya la oración en común [del mediodía] (...). El cadí deberá impedir que algunas gentes instalen, como suelen, en los poyos [*dakākin*] de la fachada de la mezquita mayor puestos o tenderetes de venta, porque luego los consideran como de su propiedad y, además, estorban de esa manera a los fieles que recen en dichos poyos” (§ 41, repetido en el § 110).

“Son las mezquitas casas de Dios y lugares de oración y de culto, más puros que cualquier otro, por lo cual no deberán celebrarse en ellas reuniones que no sean para lo dicho, y no para tratar de impuestos, pleitos o cualquier asunto referente a cosas mundanales, ya que son lugares reservados para los negocios del otro mundo. También por esa razón no deberán servir como escuelas para los niños, ya que estos no tienen cuidado en no ensuciarse los pies o los vestidos. Si no hubiese otro remedio, que la enseñanza se dé en las galerías” (§ 47).

Con respecto a la identificación de las mezquitas sevillanas fechables a comienzos del s. XI, poco es lo que se ha avanzado desde comienzos del s. XX. Bien es verdad que los estudios sobre mudejarismo sevillano han permitido descartar como originalmente islámica la fábrica de numerosas iglesias inmediatas a la conquista y tenidas como pervivencia de mezquitas anteriores (Angulo 1983 [1932]). Sin embargo, la mayor parte de los criterios siguen moviéndose en un contexto púramente formal y de análisis arquitectónico, en ausencia, por el momento, de investigaciones arqueológicas de cualquier tipo³²⁰. Una fuente alternativa la encontramos en las referencias textuales, tanto árabes como castellanas, a la presencia de mezquitas en el recinto urbano. Del conjunto de las primeras poseemos noticias de al menos veinticuatro edificios (Valencia 1986: 547 ss.), pero, al igual que ocurría con los cementerios, la ausencia de localización geográfica exacta suele ser la norma más común. Es por ello que, dejando aparte por evidentes razones cronológicas la aljama almohade, la nómina de emplazamientos de mezquitas es cuando menos escasa, reduciéndose por el momento a ocho:

- Mezquita de Ibn ‘Adabbas: Aljama de *Išbīlia*, como ya vimos, al menos hasta 1182, cuando se traslade la *jutba* a la nueva aljama almohade (Huici 1969: 199), aunque la antigua aljama continuase en funcionamiento, como delata la restauración de 1196 a instancias del califa Abū Yūsuf. Su emplazamiento se localizaría en el solar de la actual Iglesia Colegial del Salvador. La fundación de la primitiva aljama sevillana se remonta tradicionalmente hasta el año 829-830, según la inscripción labrada en un fuste hipotéticamente procedente de la mezquita³²¹ (Oliva, Gálvez y

³²⁰ Caso aparte lo constituye la aljama almohade, actual iglesia Catedral, donde en los últimos años se han ejecutado diversas intervenciones arqueológicas (Jiménez Sancho 1999a, 1999b; Rodríguez y Ramírez 1993; Santana y Ojeda 1992; Tabales 1998; Tabales y Jiménez 1997; Tabales, Romo y García 1998; Tabales *et al.* 1996; Vera 1999) que han permitido establecer con un alto grado de fiabilidad los pasos del proceso constructivo desde época taifa hasta las transformaciones bajomedievales, algunos de cuyos datos ya hemos comentado anteriormente.

³²¹ El carácter hipotético de la procedencia del fuste “fundacional” reside en que su único emplazamiento verificado es el quemadero de la Inquisición localizado en el Prado de San

Valencia 1985: 452-454). No obstante, según ciertas interpretaciones (Jiménez Martín 1999: 89-90), el análisis formal de la estructura del edificio (que aparentemente revelaría ciertos rasgos arcaizantes dentro de la arquitectura andalusí de época emiral) podría hacer retraer sensiblemente la fecha de construcción, dejando la inscripción del *qādī* Ibn ‘Adabbas en mera propaganda de una restauración de desconocida envergadura³²². A través de descripciones en autores islámicos y cronistas sevillanos, conocemos su composición arquitectónica: once naves perpendiculares al muro de la *qibla*, *sahn* situado al norte de la sala de oración y alminar en el flanco septentrional del *sahn* (Hernández 1975: 165 ss.)³²³. Actualmente se

Sebastián, donde habría permanecido durante toda la Baja Edad Media y la Edad Moderna. Siendo retirado de allí en 1809 (Hernández 1975: 162-163; Oliva, Gálvez y Valencia 1985: 454). No obstante, poseemos la ratificación de Ibn Sāhib al-Salāt, que reproduce el epígrafe y señala su localización “en la columna que hay en la nave segunda del lado oriental [de la mezquita]” (Huici 1969: 199).

³²² Según Alfonso Jiménez, el momento fundacional efectivo de la aljama podría haber sido en fecha tan temprana como 713, tras la recuperación de la ciudad por los musulmanes tras la rebelión de sus habitantes inmediata a la primera toma islámica. Este carácter violento explicaría no sólo la construcción de la aljama en un lugar central del entramado urbano (algo que no se hace en otras ciudades, por ejemplo Córdoba), sino incluso el hipotético uso de un edificio “público” anterior (ello aceptando el supuesto emplazamiento basilical defendido con escasos argumentos por la historiografía tradicional, cf. Campos y González 1987). No obstante, hay que tener en cuenta que la interpretación “arcaizante” desecha otras referencias textuales que también señalan el emirato de ‘Abd al-Rahmān [II] (822-852) como el momento de construcción de la aljama (Hernández 1975: 162; Ramírez 1999: 83).

³²³ La tradición historiográfica que fundamenta la supuesta preexistencia de un edificio basilical en el solar de la mezquita de Ibn ‘Adabbas podemos rastrearla sin dificultad hasta la noticia, transmitida por Espinosa y Cárcel en su continuación de los *Anales* de Ortiz de Zúñiga, del derribo de la mezquita en 1674 para comenzar la construcción de la actual iglesia (Ortiz y Espinosa 1988 [1795]: V, 297-298). Sin embargo, las referencias de Espinosa a un “cimiento al modo de las murallas de argamasa romana” es cuando menos dudosa, dada la tradicional confusión de los cronistas entre las fábricas de *opus caementicium* y las de tapial, ejemplificadas hasta comienzos del s. XX en la adscripción romana del lienzo de la muralla almorávide que discurre próximo a la puerta de la Macarena.

conservan parte del *sahn* (“Patio de los Naranjos” de la iglesia) y el basamento del alminar (cimiento de la torre de la iglesia). A través de una lápida situada en el interior del alminar sabemos igualmente que éste fue restaurado en época de al-Mu’tamid, como consecuencia de los daños producidos por un terremoto acaecido en 1080 (Amador 1875: 103-105).

- *Masýid al-‘Arafa* [Mezquita de al-‘Arafa]: Situada en las inmediaciones de la *Bāb al-Bayyāsīn*, que como indicamos anteriormente se situaría probablemente en el flanco nororiental de la cerca almorávide.
- *Kanīsa Rubīna* / *Masýid Rubīna* / *Rābita Bāb ‘Anbar* [Iglesia Rubīna / Mezquita Rubīna / Rābita de la Puerta de ‘Anbar]: El topónimo **Rubīna* sería identificable con la advocación preislámica de Santa Rufina. De esta forma, *Kanīsa Rubīna* haría referencia al templo cristiano, de fundación indeterminada, que sería usado tras la conquista musulmana como residencia del *wālī* ‘Abd al-‘Azīz ibn Mūsa ibn Nusayr. La conversión en mezquita se produciría en un momento indeterminado, quizás tras la reconquista de la ciudad por los musulmanes en 713 o tras el asesinato de ‘Abd al-‘Azīz en 717. Más adelante, en cualquier caso en momento prealmoravid, posiblemente se convertiría en oratorio extramuros, situado en las inmediaciones de la puerta de la cerca prealmoravid conocida como *Bāb ‘Anbar*, identificable, a juicio de la historiografía tradicional, con un acceso situado en las inmediaciones de la actual iglesia de Santa Catalina.
- *Masýid al-Fajjārīn* [Mezquita de los Alfareros]: Situada en las inmediaciones de la *Bāb Hamīda* del recinto prealmorávide, y asociada a partir del s. XI con la *maqbara* del mismo nombre a la que ya hicimos referencia. Es posible que sea a este edificio al que hace referencia el privilegio alfonsí, fechado en 1261, por el que se concedía a la colonia de comerciantes genoveses “una mezquita en Sevilla, que es cerca de su barrio, en la Plaza de San Francisco, y señaladamente aquélla que fue de Domingo Balbastro, nuestro hombre, y que tiene por linderos de todas partes nuestras calles. Y esta mezquita sobredicha se la damos para hacer palacio en ella en el que se lleguen a librar sus pleitos” (González 1991: 279). Esta localización situaría la mezquita de al-Fajjārīn extramuros, otorgándole un carácter

funerario o de “unidad funcional” periurbana con el cementerio asociado a ella.

- *Mas̄yid ibn al-Malīla* / *Mas̄yid al-Tabbānīn* [Mezquita de ibn al-Malīla / Mezquita de los Pajeros]: La primera denominación hace referencia a un ‘*alīm*’ muerto en 1140, y activo por tanto en época almorávide, como nos reseña la *Fahr̄asa* de Ibn Jayr. La segunda, referida probablemente al mismo edificio, hace referencia a un barrio de la ciudad, que si mantenemos la toponimia hasta la conquista cristiana podría identificarse con el “Barrio de la Pajería”, en torno a la laguna del mismo nombre localizada en la manzana actualmente delimitada por las calles Gamazo y Harinas (Vioque, Vera y López 1987: 219). Su fundación, por tanto, sería probablemente posterior a la construcción de la cerca almorávide.
- *Mas̄yid al-Sayyiddat* [Mezquita de la Señora]: Aunque con esta denominación tenemos atestiguadas dos mezquitas, una patrocinada por la madre de al-Mu’tadid y otra por la madre de al-Rašīd, hijo de al-Mu’tamid, únicamente poseemos cierta idea topográfica de la segunda, a través de la localización, hasta 1868, de una inscripción situada al exterior de la torre de la iglesia de San Juan de la Palma, conmemorativa de la construcción del alminar de la mezquita en 1085 (Amador 1875: 106-108).
- *Mas̄yid al-Tarrāka* [Mezquita de al-Tarrāka]: La noticia referente a esta mezquita se enmarca en el contexto del emirato de ‘Abd Allāh (888-912), y señala su situación al sur del *qasr*. Como ya comentamos, este emplazamiento defensivo sería el construido por el gobernador Umayya ibn ‘Abd al-Gāffir, localizado en el entorno de la actual calle Francos y que constituiría el extremo meridional de las defensas sevillanas. De esta forma, la mezquita que reseñamos podría ser perfectamente un oratorio extramuros, similar a la *mas̄yid Rubīna*. Es probable que, al igual que ésta, la mezquita de al-Tarrāka fuese englobada posteriormente por la muralla almorávide, de tal forma que, dada su situación hipotética, podría quizás equipararse o asociarse con la *mas̄yid al-Yatīm* derribada al ampliar el *sahn* de la aljama almohade en 1196.

- *Maṣyīd al-Yatīm* [Mezquita de al-Yatīm]: La noticia transmitida por Ibn Sāhib al-Salāt sobre el derribo de esta mezquita para ampliar el *sahn* de la aljama almohade en 1196, el mismo año que se construye la nueva alcaicería, la sitúa con relativa exactitud en el entorno de la actual calle Alemanes. Destacaría el hecho, ya señalado, de la presencia en su entorno de varias *rawdāt*, algo que quizás podría permitirnos clasificarla como oratorio funerario, al modo de las documentadas arqueológicamente en la necrópolis de Ŷābal Farūh de Málaga (Fernández Domínguez 1995). Sobre su cronología sólo podemos señalar su origen posiblemente prealmohade, quizás asociable con la anterior *maṣyīd al-Tarrāka*, bien como el mismo edificio, bien como oratorios extraurbanos de carácter funerario.
- *Maṣyīd Kudyat al-Jayl* [Mezquita de la Peña de los Caballos]: Esta mezquita no aparece recogida en las fuentes árabes, pero sí podemos identificarla con la mezquita “*en somo* [en lo alto] del oteruelo” que menciona el privilegio de Alfonso X de 1253 por el cual se concedieron tierras al monasterio de Santo Domingo de Silos en las afueras de la Puerta de Carmona. Como ya vimos, en *al-Kudyat al-Jayl* se localizaba un cementerio cuyas referencias documentales son tardías (desde la segunda mitad del s. XII). Entre éstas referencias se encuentra precisamente el privilegio que comentamos, donde en el deslinde de las tierras concedidas se menciona “la carrera que va por lo alto del prado hasta la mezquita que está en lo alto del oteruelo, y así como atraviesa la Laguna y llega sobre la tumba de *Avdalla, fi de Almoçore* [‘Abd Allāh ibn al-Muqri’, cf. Valencia 1986: 631]” (González Jiménez 1991: 31). Sobre su localización, como ya comentamos, se situaría en un alto entre las actuales avenidas de Eduardo Dato y Luis Montoto, pudiendo, por su inmediatez al cementerio, constituir otro ejemplo de mezquita funeraria.
- Un grupo singular lo constituirían las mezquitas concedidas a la aljama judía tras la conquista cristiana de 1248 (González Jiménez 1991: 7). El privilegio alfonsí que menciona este hecho se fecha en 1252, pero hace referencia a una concesión ya realizada con anterioridad, de la que no se posee constancia

documental³²⁴. Con respecto a la ubicación de las sinagogas sevillanas, la historiografía tradicional asume que las tres se localizarían en el interior del barrio de la judería (actual barrio de San Bartolomé, cf. Montes 1983: 254-256), que de hecho actuaría durante la baja Edad Media como una subunidad perfectamente definida en el conjunto urbano mediante la segregación, materialmente plasmada en la conocida como “muralla de la judería”³²⁵. Estas antiguas mezquitas (cuyo momento fundacional se nos escapa) convertidas en sinagogas serían las posteriores iglesias de Santa Cruz, San Bartolomé y Santa María la Blanca (Oliva 1999: 129). Sobre el carácter de sinagogas de los tres edificios poseemos abundantes pruebas documentales, completadas con algunas investigaciones arqueológicas de nula difusión (*Ib.*). Ahora bien, lo que no poseemos es la seguridad de la identidad entre estas tres sinagogas y las mezquitas mencionadas en el privilegio alfonsí. Máxime cuando existen testimonios bajomedievales sobre la existencia de sinagogas fuera del recinto de la aljama (Romero 1983: 255). Por ello, de los emplazamientos conocidos de sinagogas, parece que el único efectivamente coincidente con una mezquita sería el de la posterior iglesia de Santa María la Blanca, en una de cuyas puertas, así como en el vecino palacio de Altamira, se conservan varios capiteles fechados en la segunda mitad del s.

³²⁴ “Y doy además a la Iglesia de Sevilla, por petición de don Felipe, mi hermano, electo de ese mismo lugar, todas las mezquitas que hay en Sevilla, que lo fueron en tiempo de moros, que sean libres y exentas para siempre por juro de heredad, salvo tres mezquitas que son ahora sinagogas de los judíos” (*Ib.*). Este privilegio es un ejemplo de indefinición geográfica y cuantitativa: no señala ni el número de los edificios donados ni, por consiguiente, su ubicación. Con respecto a las sinagogas, no es descartable que su mención en el documento sea debida a que, al contrario que las mezquitas, no se hallarían incluidas en la exención fiscal concedida por el monarca.

³²⁵ Esta muralla, cuyo trazado aproximado se conoce a través de las fuentes documentales, ha sido localizada en varias intervenciones arqueológicas (Tabales, Pozo y Oliva 1995; Ojeda, Oliva y Tabales 1990), en algún caso amortizando el parcelario tardoislámico previo y generando un “área de respeto” baldía en el entramado urbano circundante. Su fábrica, de tapial y ladrillos, remite directamente a la empleada en la cerca urbana, de la que no se diferencia en demasía.

XII, e incluso algunos en un momento transicional almoravid-almohade (Cómez 1999: 227-229).

- Finalmente tendríamos el grueso de iglesias parroquiales sevillanas tenidas tradicionalmente como pervivencia de mezquitas. A este respecto sólo cabe señalar la casi total ausencia de investigaciones que superen la visión de la Historia del Arte, por lo que por el momento tenemos que restringirnos fundamentalmente a los análisis estilísticos, que en última instancia siguen la pauta marcada por las obras de José Gestoso y Diego Angulo. Es a éste último al que debemos el desbroce, bajo criterios estilísticos, de la tradicional nómina de supuestas pervivencias (Angulo 1983 [1932]). De esta forma, tan sólo algunas iglesias actuales (San Gil, San Isidoro, Santa Marina, Santa Catalina (Jiménez Martín 1999: 91), San Martín) presentarían indicios formales de su carácter original, pese a que, no nos cansaremos de remarcarlo, las pruebas aducidas, como el propio Angulo reconoce, suelen ser cuando menos discutibles³²⁶.

Nuevamente, el problema cronológico resulta predominante. La mayor parte de las mezquitas mencionadas (aljama de Ibn ‘Adabbas, mezquitas de al-Fajjārīn, al-Tabbānīn, al-Sayyidat y al-Yatīm) se hallaban en funcionamiento a comienzos del s. XI, aunque nuestro grado de seguridad al respecto de cada una de ellas sea variable. Por el

³²⁶ En algunos casos, la adscripción es incluso completamente indirecta, caso de San Gil, que se supone mezquita por la anómala forma de construir la traza de la iglesia actual (*Ib.*: 28). Del listado aportado en los *Anales* de Ortiz de Zúñiga, usado por la historiografía tradicional (hasta la *Sevilla Monumental* de José Gestoso) como nómina de mezquitas transformadas en iglesias (Ortiz y Espinosa 1988 [1795]: I, 245 ss.), sería de especial interés confirmar arqueológicamente (estilísticamente ya señaló Angulo su improbabilidad) la existencia de una mezquita en el solar de la actual iglesia de San Vicente. Éste ha sido un tópico recurrente en la historiografía sevillana, que generalmente se iniciaría con la supuesta existencia de una iglesia visigoda (se ha llegado a hablar de la metropolitana de Santa Cruz de Jerusalén) continuada en mezquita y transformada finalmente en iglesia parroquial. En principio, la adscripción al emplazamiento visigodo es descartable, no así la posible existencia de una mezquita, en relación con la urbanización inicial del barrio durante la reforma almohade. En cualquier caso, estaríamos hablando de una cronología tardía, de fines del s. XII o comienzos del XIII.

contrario, desconocemos la cronología de uso de las mezquitas de al-‘Arafa y al-Tarrāka, y no sabemos con certeza si en época almorávide aún seguía en funcionamiento la mezquita de Rubīna. Con respecto a las referencias posteriores a la conquista cristiana y a las adscripciones histórico-artísticas, carecemos de cualquier dato fiable, aunque probablemente los emplazamientos mencionados remitan a momentos tardoislámicos, almohades en su mayor parte.

Un hecho que llama la atención es la relación atestiguada entre varias mezquitas (al-Fajjārīn, al-Yatīm, mezquita del oteruelo) y espacios funerarios. Es cierto que en el caso de al-Yatīm lo que tenemos documentado es una *rawda*, lo que nos llevaría a asociar la mezquita con los ejemplos malagueños de mezquitas funerarias. Pero en el caso de al-Fajjārīn y la mezquita del oteruelo lo que tenemos atestiguado a través de las fuentes son auténticas *maqbara*-s. Sin descartar, por tanto, una relación más estrictamente funeraria entre mezquita y cementerio, ello nos llevaría al ámbito de las “unidades funcionales urbanas”, al modo como ha sido descrito para el oriente andalusí (Robles, Ramírez y Navarro 1994). Siguiendo los ejemplos localizados en *madīnāt Muršīya* [Murcia], especialmente en los barrios de San Nicolás, Santa Eulalia y Santa María, podemos establecer una relación no sólo de proximidad urbana sino de carácter jurídico entre la mezquita y una serie de elementos (entre ellos los cementerios) que se hallarían bajo el control de aquéllas a través del *waqf* fundacional. De esta forma, el cementerio (al igual que los baños o las alhóndigas) se entiende como una dependencia de la mezquita, en tanto perteneciente al “tesoro de las fundaciones pías”, que en última instancia se hallaría bajo la supervisión del *qādī*, como señala el propio Ibn ‘Abdūn³²⁷.

Volviendo a los detalles comentados por la *Risāla*, la mayor parte de ellos se refieren a la aljama de Ibn ‘Adabbas, y cobran especial significación a la luz de la

³²⁷ Un caso similar lo tenemos atestiguado en Écija, donde el gran cementerio islámico localizado en la actual Plaza de España (Romo *et al.* 1998) se situaría en las inmediaciones de la mezquita aljama, localizada probablemente en el frente occidental de la plaza, bien en la manzana ocupada hoy día por el convento de San Francisco o bien en el solar de las antiguas Carnicerías Reales, como se deduce del análisis del texto del *Repartimiento* (Sanz 1976). Tradicionalmente, la aljama se situaba, de forma errónea, en el solar de la actual iglesia de Santa Cruz, mucho más alejado pero sin evidencias sostenibles de adscripción islámica.

historiografía e investigaciones arqueológicas posteriores. En primer lugar destaca la recomendación sobre la necesidad de integrar un maestro albañil en la plantilla de la aljama. Ello no es de extrañar, si tenemos en cuenta tanto la antigüedad del edificio como la noticia sobre su mal estado, transmitida décadas después por Ibn Sāhib al-Salāt (Huici 1969: 204). Pero el *Mann* también confirma, con el reflejo del lógico agravamiento del proceso, la falta de espacio que ya a comienzos del s. XII aquejaba a la aljama sevillana. Ibn ‘Abdūn señala cómo es necesaria la presencia de un *imām* extraordinario en las oraciones ordinarias, a fin de que los orantes situados en el patio y las galerías siguiesen apropiadamente el rezo, situación complicada los viernes, cuando se haría necesaria la presencia de almuédanos en las puertas de la aljama para permitir el seguimiento de la oración a las personas obligadas a quedarse en el exterior por la falta de espacio. Así “se alejaba de ellos la solemnidad en este precepto, y quizá se perdía su oración” (Huici 1969: 196), como recogería Ibn Sāhib ya en época almohade. Sintomáticamente, y esto es algo cuando menos extraño dada la atención de Ibn ‘Abdūn al planeamiento, la *Risāla*, pese a reconocer esta falta de espacio, no propone medidas de especial envergadura, salvo las coyunturales de disponer de más personal en la aljama para permitir la correcta dirección de la oración. Esta ausencia de una voluntad reformadora del espacio intraurbano (en contraposición con la reforma de los espacios periurbanos sí apuntada en el caso de los cementerios) nos indica que, a comienzos del s. XII, y en ausencia de una planificación de rango supralocal (que será la que afronten los califas almohades), la estructura urbana de *Iṣbīliya* se hallaba fuertemente polarizada, con una importante colmatación del parcelario, al menos en el entorno del núcleo focalizado por la aljama. Ello explicaría, hasta cierto punto, la ausencia de procesos endógenos de reforma, salvo en aquéllos ámbitos (espacios periurbanos) todavía sujetos a un planeamiento en alguna medida *ex novo* o bien en aquellos espacios intraurbanos de funcionalidad no estrictamente doméstica o comunitaria. Es así cómo se entiende la recomendación de Ibn ‘Abdūn en el sentido de desplazar las instalaciones alfareras al ámbito periurbano³²⁸.

³²⁸ “Las tejas y ladrillos deberán ser fabricados fuera de las puertas de la ciudad, y las alfarerías se instalarán en torno al foso que rodea a ésta, donde hay terrenos más espaciosos, pues en la ciudad escasea el espacio libre” (§ 73). Medidas como ésta nos demuestran el escaso margen de actuación, pues, como ya hemos comentado, es bastante probable que tradicionalmente,

Este proceso de colmatación de la trama urbana en la *madīna* sevillana de comienzos del s. XII lo vemos asimismo reflejado en el apartado de la *Risāla* referente a la ocupación privada del espacio público perimetral a la aljama. El fundamento de la prescripción referente a la presencia de comerciantes en los poyos perimetrales de la aljama es puramente legal y encuentra su eco en el *fiqh* mālikí predominante en época de Ibn ‘Abdūn. Pese a que la mayor parte de la jurisprudencia al respecto se pronuncia claramente en contra de la usurpación privada de espacios públicos, esta posición convive con la práctica de asumir dicha ocupación siempre que ésta no provoque reivindicación alguna (Khiara 1993: 38). De esta forma, el uso prolongado generaría algún tipo de derecho (cf. Ibn Abdūn §§ 41, 110), cuando no de propiedad de usufructo, asimilando así el derecho consuetudinario islámico al romano (Brunschvig 1947: 150). En este contexto, son precisamente los poderes públicos los encargados de frenar estos procesos de generación de servidumbre, dentro del escaso rango de actuación que poseen en la regulación de la vida urbana en la ciudad islámica. La ordenación de este proceso, no obstante, pasaría en parte finalmente por la creación de nuevos espacios comerciales, acción urbanística de la que, como ya vimos, tenemos constancia en época almohade.

Finalmente, la *Risāla* desciende a aspectos puntuales relacionados con las mezquitas sevillanas, de entre las cuales cabe destacar la referencia a la “sala de abluciones” [*mīdā*] de la aljama, especialmente si lo ponemos en relación con las investigaciones arqueológicas realizadas en la aljama almohade (Vera 1999). En el caso de ésta última, la *mīdā* apareció adosada al cierre oriental del muro que, partiendo del Alcázar, encerraba el espacio de la aljama. Esta situación periférica se explica tanto por el carácter preparatorio de la ablución [*gusl*] como por la combinación de lavatorio y letrinas que se daba en el edificio³²⁹. En el caso de la aljama de Ibn ‘Adabbas, no poseemos certeza topográfica sobre su ubicación. Pese a ello, es bastante probable que, al igual que en la aljama almohade, la *mīdā* de la de Ibn ‘Adabbas se localizase en el exterior del *sahn*.

por su propia naturaleza, las alfarerías se situasen en las inmediaciones del río, lejos pues del recinto urbano, siendo escaso el número de las situadas intramuros.

³²⁹ Sabemos que esta combinación también se daba en la *mīdā* de Ibn ‘Adabbas, cf. Ibn ‘Abdūn, § 42.

En último lugar, la atención de Ibn ‘Abdūn se centra en las mezquitas de barrio, entre las que se contarían la mayor parte de las que enumeramos anteriormente. Pese a su renuencia a aceptarla, la imagen que nos transmite nuestro autor no es sino la inherente al carácter de “centro funcional” de la mezquita en el contexto de la articulación del espacio interurbano. Ello explica que las mezquitas, aparte de lugares de oración, sean escenario de otras actividades eminentemente comunitarias, como la enseñanza o la administración de justicia. Desde la perspectiva de comprensión de la estructura urbana que es evidente en otras secciones de la *Risāla*, resulta extraña esta censura del carácter comunitario de las mezquitas, que quizás haya que insertar en el contexto tendente a la centralización de las tareas públicas (al menos en el ámbito judicial) que ya hemos señalado, y que en este sentido primaría a la aljama frente a las mezquitas de barrio.

b) Consideraciones sobre la evolución de la muralla de *Išbīlia* (ss. IX-XIII).

El límite exterior de esa trama urbana fuertemente consolidada cuya imagen nos transmite la *Risāla* lo constituye precisamente un elemento que apenas encuentra eco en ella. Nos referimos, claro está, al perímetro amurallado de *madīnāt Išbīlia*. Nuevamente, el silencio de Ibn ‘Abdūn es sumamente indicativo, pues refleja una idea urbana púramente conservadora: en ausencia de una capacidad de transformación de la trama consolidada, se opta por el planeamiento de las áreas periurbanas, sujetas aún a una maleabilidad que, desde el pensamiento rígidamente formalista de nuestro autor, se hallaría ausente de la *madīna*. Este planteamiento se vería drásticamente desmentido, como ya vimos, por la práctica urbanística almohade, pero requeriría previamente de una iniciativa que, ejecutada pocos años después de escrita la *Risāla*, supuso la transformación radical del espacio de la *madīna*: la ampliación de la cerca urbana.

De una forma un tanto paradójica, ya que es uno de los elementos arqueológicos mejor documentados y conservados del momento islámico, la muralla medieval sevillana ha sido (y en buena medida lo sigue siendo) sujeto de un intenso debate historiográfico sobre su construcción y adscripción tipológica y cronológica. Pero, como suele ocurrir en el quehacer historiográfico, un repaso suficientemente exhaustivo al

debate lo vacía de contenido, al desvelar cómo en buena medida se asienta sobre posicionamientos y criterios de escasa coherencia interna.

Puesto que el debate sobre la muralla sevillana se ha centrado sobre los aspectos cronotipológicos, antes de cualquier análisis ulterior (que de hecho nosotros consideramos más interesante) debemos dejar claramente establecida la génesis y estructura de nuestro conocimiento sobre dichos aspectos. En este sentido, como ya hemos venido señalando, podríamos hablar de dos recintos amurallados sucesivos:

- La muralla proveniente de época imperial romana, reformada en época ‘abbādí y que constituiría el marco de la *madīna* en época de Ibn ‘Abdūn. Ya señalamos en su momento la endeblez de las hipótesis actuales sobre la pervivencia y el trazado de la muralla imperial. Pese a ello, casi no cabe duda de la existencia de una muralla urbana. Nos interesa ahora retomar nuestra reflexión sobre esta cerca en época Taifa. Según el *Hulal al-Mawšīyya*, al-Mu’tamid “se puso a [re]construir las murallas” (Valor y Ramírez 1999: 29) de la ciudad a su vuelta del encuentro celebrado en 1090 con Yūsuf ibn Tāšufīn, ante el temor de que el emir almorávide se volviese contra sus aliados andalusíes. Esta noticia se ha puesto en relación con el pasaje del *Bayān* de Ibn ‘Idārī que relata la construcción de la alcazaba almohade en 1150, para lo cual “derruyeron la muralla de Ibn ‘Abbād y construyeron con sus piedras esta alcazaba” (*Ib.*). De ello se deduce que las murallas de 1090 habrían sido construidas en piedra, quizás reaprovechando los restos de la muralla imperial anterior. Pero todo ello suena excesivamente complicado, y descarta una hipótesis que a nuestro juicio es la más adecuada. Que Ibn ‘Idārī, que escribe en el s. XIV, hable de la “muralla de Ibn ‘Abbād” probablemente no hace referencia sino al hecho de la participación de éste en su fábrica. Una participación que, probablemente, se reduciría a una reparación y fortificación del antiguo trazado imperial romano, sucesivamente desmantelado (“destrucción” por al-Nāsir, construcción de la Dār al-Imāra con materiales de acarreo) y reparado, la última vez en 1090. La fábrica pétreo a que hace referencia el *Bayān*, por tanto, no sería sino la original de la muralla imperial romana, siguiendo una tipología atestiguada en otras cercas urbanas de la misma cronología localizadas en el entorno

territorial inmediato (Ordóñez *et al.* 2002). A grandes rasgos, el límite máximo de expansión de este núcleo existente hasta fines del s. XI sería, por el sur, el arroyo Tagarete, y por el norte y oeste los paleocauces del Guadalquivir documentados por la Paleogeografía y las noticias históricas y arqueológicas (Cortés 1998: 59).

- La ampliación fechable inicialmente, en sentido estricto, en época almoravid-almohade (lámina 6). El nuevo recinto, de unas 287 hectáreas de extensión (frente a las aproximadamente 60 hectáreas del recinto precedente), supuso básicamente el englobamiento de todo el espacio periurbano situado al norte y al este del área original, teniendo como límite occidental el meandro principal del Guadalquivir y como límite meridional el arroyo Tagarete (Valor 1991). Ello supuso asimismo englobar los paleocauces preexistentes, probablemente en ese momento ya en proceso de desecación, lo que daría como resultado la presencia intramuros de varias lagunas (en las actuales zonas de la calle Feria, Alameda de Hércules y antiguo barrio de la Pajería).

Es precisamente la ampliación del s. XII la que ha generado el debate historiográfico al que anteriormente hacíamos referencia, rastreable en casi cualquier investigación contemporánea sobre el tema. Pero podemos afirmar sin peligro de equivocarnos que precisamente esta controversia constituye uno de los mejores ejemplos de asunto puramente historiográfico, en el que el núcleo argumental (la datación del recinto amurallado) ha ido devanándose en un hilo compuesto a partes iguales por desconocimiento, asunción *ad hoc* del principio de autoridad y mantenimiento de posicionamientos sumamente paradójicos. No creemos inútil, por tanto, un somero recorrido por la Historiografía al respecto, en la que pueden establecerse tres grupos de autores:

- Fuentes árabes bajomedievales, que nos transmiten noticias respecto al momento de construcción del nuevo recinto sevillano, fechable en época almorávide con reparaciones en época almohade.
- Cronistas castellanos posteriores a la conquista de Sevilla, que, desconocedores de las fuentes árabes, establecerán las bases argumentales del “problema de la datación”, no asumido como tal en estos momentos. Es a

precisamente a partir del s. XIV cuando se asienta la idea de la “romanidad” de las murallas sevillanas, aceptada sin mayores discusiones hasta la etapa siguiente.

- Historiadores contemporáneos (ss. XIX-XX). La recuperación de las fuentes árabes y el desarrollo de la crítica historiográfica iría desbrozando los conceptos precedentes, surgiendo así la idea sobre la autoría islámica de la cerca conservada, con diversos altibajos que irían marcando el debate. Actualmente, aceptada la cronología tardoislámica, la discusión se centra en la adscripción del conjunto del recinto a almorávides o almohades, en función de la interpretación de las fuentes aceptadas.

b.1) Fuentes árabes (ss. XII-XIV).

Al menos desde comienzos del s. XIX se ha ido haciendo público el repertorio de fuentes árabes sobre Sevilla. Actualmente, el elenco bibliográfico nos permite, en lo referente a la cronología de la muralla tardoislámica sevillana, extraer diversas noticias que permiten esclarecer su proceso constructivo (Salem 1980; Valencia 1988a: 268 ss.; Valor y Ramírez 1999, 2000):

- El *Bayān* de Ibn ‘Idārī transmite la siguiente noticia, fechada en 1126: “Se encargó la gente de Córdoba de reparar sus muros, según la costumbre antigua, y se ocupó la gente de cada mezquita de levantar lo que le era contiguo, y se terminó la obra sin tumultos ni reclamaciones, y lo mismo la gente de Sevilla, con un término medio, sin prodigalidad ni daño” (Huici 1963: 172).
- Al-Maqqarī recoge la noticia de que bajo el cadiazgo de Abū Bakr Ibn al-‘Arabī (1134-1143, cf. Lagardère 1986: 190), “necesitaba la muralla de Sevilla la reconstrucción de uno de sus lados (pero) no había dinero suficiente para ello, e impuso [Ibn al-‘Arabī] a la gente un impuesto sobre las pieles de los animales que sacrificaban. Era esto en la fiesta de al-Adhà, y se presentaron en ella unos revoltosos. Luego se reunió el oscuro vulgo, se levantaron contra él y saquearon su casa. Él salió para Córdoba” (Valor y Ramírez 2000: 89; la noticia se fecha en 1134, esto es, a comienzos de su

cadiazgo). Más adelante la noticia se completa con la observación de que Ibn al-‘Arabī “hizo en Sevilla un muro de piedras [y ladrillo], y los gastos de la cal (los puso) de su dinero” (*Ib.*; Salem 1980: 176), que si atendemos a Ibn al-Qattān sería precisamente el sector de la cerca paralelo al río (Salem 1980: 176).

- Nuevamente según el *Bayān*, algunos de los primeros contingentes de almohades fueron alojados “junto al barrio del Cementerio [*hawmat al-Ŷabbāna*]³³⁰, por dentro de Sevilla, para que estuvieran próximos del palacio [*qasr*] de Ibn ‘Abbād donde residían los jeques almohades (...), y así estuviesen los almohades juntos unos con otros” (Viguera 1998: 19). Esta noticia se complementa con la ya mencionada repetidamente de 1150: “Acordaron construir una alcazaba en Sevilla y trasladar a los almohades residentes en el barrio de Ŷabbāna a la alcazaba, por las quejas de la gente por el daño que les hacían. Decidieron hacer esto y tomaron posesión del lugar en que está ahora el alcázar (...). Derruyeron la muralla de Ibn ‘Abbād y construyeron con sus piedras esta alcazaba” (Valor y Ramírez 1999: 29).
- Ibn Sāhib al-Salāt nos transmite las noticias referentes a la época almohade, que ya citamos anteriormente: “[Abū Ya’qūb] fue el que hizo de Sevilla una capital, y ordenó construir su muralla por la parte del río de su dinero, después de la destrucción que sufrió por la gran crecida del río, que salió por sus frentes y sus lados en el año 564 [1168-1169]. La hizo construir con guijarros y cal viva, desde el suelo hasta la altura que tiene ahora, por sus mejores encargados” (Valor y Ramírez 2000: 91)³³¹. Más adelante, Ibn Sāhib completa sus noticias: “En el año 567 [1171-1172] (...) reconstruyó [Abū Ya’qūb] sus alcazabas interior y exterior, y construyó las *zalāliq* a la muralla, el paño de la puerta de Ŷahwar [y] las calzadas escalonadas en las dos orillas del río” (*Ib.*).

³³⁰ Por la situación de proximidad al *qasr* ‘abbādī (al-Mubārak), lo más probable es que el cementerio aludido fuese el conjunto de *rawdā*-s en torno a la mezquita de al-Yatīm.

³³¹ Este fragmento permite confirmar lo apuntado antes: frente a una traducción que interpreta “construir”, el pasaje nos está hablando, efectivamente, de una “reconstrucción” como consecuencia de la riada.

- Según al-Marrākušī, en 1201 una riada “derrumbó la muralla entre la Puerta de Triana [*Bāb Itryāna*] y la Puerta del Almuédano [*Bāb al-Mu’addin*]” (*Ib.*: 92).
- Finalmente, Ibn Abī Zar’ transmite una noticia sobre la culminación del aparato poliorcético de la *madīna* sevillana tardoislámica (Huici 1964: 523): “El año 617 [1220-1221] (...) se edificó [bajo el gobierno de Abū al-‘Ulà, cf. *Ib.* p. 471] la torre del Oro, a la orilla del río de Sevilla. El año 618 [1221-1222] se repararon los muros de Sevilla, se construyó el recinto de fortificaciones [antemuro] y se hizo el foso alrededor del recinto” (*Ib.*). Texto que se completa con el muy similar de la obra *Al-Dajīra al-Saniyya*, según el cual “en este año [617/1220] fue construida la torre del Oro en el río de Sevilla, por miedo a que el enemigo les sorprendiera por el río (...). En este año [618/1221] fueron restauradas las murallas de Sevilla, se construyó el recinto exterior [antemuro] y se hizo el foso circular bajo la supervisión del *sayyid* Abū al-‘Ulà ibn Yūsuf ibn ‘Abd al-Mu’min, el que había construido la torre del Oro” (Valor y Ramírez 2000: 92).

La evolución transmitida por los textos que acabamos de reseñar es a nuestro juicio suficientemente explícita, y lo que nos demuestra es una sucesión de acciones constructivas que terminan por configurar un auténtico palimpsesto de soluciones poliorcéticas en un arco cronológico relativamente breve. El punto clave, lógicamente, reside en el momento en que de la mera reparación se pasa a la ampliación, pero a este respecto nuestros datos no pueden ser sino indirectos:

- Entre 1126 y 1134 se repara la muralla preexistente, posiblemente, como ya comentamos, la cerca heredera del período imperial romano. Es cierto que de los textos que conservamos no se deduce que sea este el momento de la ampliación, pero no es menos cierto que cuando las tropas almohades se asientan en 1147 lo hacen intramuros, algo que evidentemente generó molestias a los vecinos, pero que en el contexto de la *madīna* colmatada que se hallaba delimitada por la cerca prealmoravid habría sido poco menos que imposible (Jiménez Martín 2000: 49). Es por ello que, adoptando una postura conservadora (quizás demasiado si consideramos la noticia de Ibn al-Qattān antes aludida), la obra completa puede fecharse entre los años 1134

(reparación / ampliación de Ibn al-‘Arabī) y 1147 (asentamiento intramuros de los almohades), algo no constatado explícitamente y en conjunto en ninguna fuente documental (como tampoco tenemos documentados todos los procesos constructivos de todas las murallas urbanas de al-Andalus, ni siquiera las de las ciudades más importantes)³³².

- En 1150 se opta definitivamente por acantonar las tropas almohades en un edificio *ex novo*, la “alcazaba” mencionada por el *Bayān*. Si, como se deduce de las fuentes documentales, el gobierno almohade de primera hora se había asentado en la Dār al-Imāra, es probable que la “alcazaba” almohade constituyese una primera ampliación del recinto palatino taifa, situada al sureste de éste y documentada por las investigaciones arqueológicas (Tabales 2001a: 22-27)³³³.
- En 1168-1169, una crecida del Guadalquivir derrumbaría parte de la muralla “por la parte del río”, siendo reconstruida por el gobierno almohade. Sobre cuál fuese el sector arruinado, sólo podemos hacer hipótesis, pues no parece probable que su extensión ocupase todo el frente occidental de la cerca, como se deduce de la interpretación de Valor y Ramírez (2000: 96).
- En 1171-1172 se construye el muro adyacente a la puerta de Ŷahwar. Tradicionalmente se ha interpretado esta noticia como la construcción *ex*

³³² Al respecto de la ausencia de fuentes escritas sobre el hecho concreto de la ampliación merece destacarse el reciente artículo de Ahmed Tahirī (1998), quien apoyándose precisamente en el carácter de “reconstrucciones” transmitido por las fuentes para las obras almorávides y almohades, se apoya en la noticia sobre la “muralla de Ibn ‘Abbād” para defender una cronología taifa para la ampliación de la cerca sevillana. Hipótesis que en principio no sería excesivamente descabellada, si no fuese por el detalle de que para asumir tal cronología tendríamos que descartar todas las referencias a la colmatación de la trama urbana que encontramos en la *Risāla* de Ibn ‘Abdūn (que Tahirī conoce perfectamente, cf. p. 219 n. 3, pero curiosamente soslaya en lo referente a este tema).

³³³ Sería el “recinto III” de la sectorización establecida por el Proyecto de Investigación Arqueológica Sistemática emprendido en los últimos años en los Reales Alcázares. En este recinto se halla documentado el uso de un aparejo mixto de tapial, sillares (¿procedentes de la “muralla de Ibn ‘Abbād”?) y ladrillos, y se fecha a través de las relaciones estratigráficas y los materiales arqueológicos asociados precisamente a mediados del s. XII (*Ib.*: 24).

novo de todo el lienzo entre el postigo de la Torre del Agua y la Puerta de la Carne, entendiendo ésta última como la *Bāb Ŷahwar* (Valor 1995b: 54). Sin embargo, si aceptamos que la puerta de Ŷahwar es, como ya señalamos, el propio postigo de la Torre del Agua, en ese caso el “pañó de la puerta de Ŷahwar” podría hacer referencia tanto a dicho sector de la cerca (algo poco probable puesto que en tal caso el flanco suroeste de la ciudad habría quedado abierto durante un período de tiempo indeterminado) como al cerramiento oriental de Marÿ al-Fidda, considerablemente más probable puesto que es precisamente en este momento cuando la zona de la “Pradera de la Plata” quedaría englobada en la ampliación almohade de los recintos palatinos (Jiménez Martín 2000: 55-56).

- En 1201, una nueva riada arruina el tramo de muralla entre la Puerta de Triana y la “Puerta del Almuédano”, identificable posiblemente con la conocida en época bajomedieval como “Puerta Real” (Valencia 1986: 553). No tenemos constancia de la reparación de este lienzo, pero puesto que la siguiente noticia nos sitúa en 1220, es bastante probable que ya se hubiese procedido por entonces al recrecimiento del tramo arruinado (algo especialmente acuciante dado el régimen fluvial del Guadalquivir). Nuevamente, pues, tendríamos una importante obra no recogida por las fuentes documentales.
- Finalmente, entre 1220 y 1221 se emprende un importante esfuerzo poliorcético, encaminado a remozar por completo la cerca urbana y reforzarla en sus puntos más vulnerables. Este sería el objetivo de la Torre del Oro, unida a la cerca principal mediante una coracha, con la que se cerraba por el sur el arenal del puerto sevillano. Paralelamente se repararía el conjunto de la cerca, anadiéndole una falsabraga o antemuro y un foso, con lo cual quedaría completado el dispositivo tal y como lo afrontarían las tropas fernandinas tan sólo tres décadas más tarde.

b.2) Noticias en la cronística bajomedieval y moderna (ss. XIV-XVIII).

Tras la conquista castellana de 1248, el desconocimiento de las fuentes árabes (real o intencionado) se conjugaría, desde momentos muy tempranos, con un evidente énfasis por desterrar la memoria andalusí de las ciudades y tierras “recuperadas al servicio de Dios”. Este proceso es evidente desde el punto de vista historiográfico en fecha tan temprana como la de elaboración de la *Primera Crónica General*, durante la segunda mitad del s. XIII y comienzos del s. XIV³³⁴. El soslayamiento del período islámico, comprensible desde el hecho de la conquista, pero también desde la perspectiva de una reordenación del espacio urbano (sobre la que volveremos más adelante), no tendería sino a enlazar directamente la ciudad trecentista con la ciudad visigoda previa a la conquista islámica, siguiendo la ideología inherente a la Monarquía castellana. Este salto conduciría la argumentación historiográfica hacia los legendarios orígenes clásicos y heroicos de la ciudad³³⁵. La conclusión lógica de este proceso de retraimiento cronológico comienza a manifestarse a finales de la Edad Media, mediante el establecimiento de un modelo de adscripción filológica a época romana de las murallas de la ciudad, pero paradójicamente sin fundamentación documental alguna. El texto “fundacional” de esta nueva perspectiva sobre la cerca sevillana lo encontramos en un pasaje de la *Crónica de Juan II de Castilla*, escrita por Alvar García de Santamaría hacia 1434³³⁶:

[Año 1410. El infante don Fernando manda a Sevilla a Juan Gutiérrez para que construya unas bastidas para el asedio de Antequera] “Estas bastidas fueron hechas en el alcázar de Sevilla (...) y no podrían salir las carretas por la puerta, salvo si no derribasen un pedazo del muro de la ciudad de Sevilla (...). El Infante escribió para ordenar que se abriese el muro de la ciudad, para que saliesen, pero que luego al punto lo

³³⁴ Hemos analizado este proceso detalladamente en nuestro Trabajo de Investigación de Tercer Ciclo “La *madīna* inventada: La imagen historiográfica de *Išbīlia* almoravid-almohade (ss. XII-XX)”.

³³⁵ Las mismas crónicas castellanas se encargarían de ir preparando el terreno, y así los capítulos 5 y 6 de la *Primera Crónica* ya recogían la mítica fundación de Sevilla por Hércules y su poblamiento por Julio César (Menéndez Pidal 1977 [1906]: 8-9).

³³⁶ Aunque la *Crónica de Juan II* presenta probablemente la mano de varios autores, es casi seguro que el fragmento que comentamos fue escrito por García de Santa María, quien historia hasta 1434 (Sánchez Alonso 1947: 300 ss.).

cerrasen, de los dineros del Rey. Y fue luego abierto un portillo cerca de la Puerta de Jerez. Este muro nunca se sabe que se haya roto, desde que Julio César lo hizo hasta esta ocasión” (Carriazo 1982: 299-300).

Como podemos observar, la referencia a la cronología de las murallas de Sevilla es casi anecdótica, un mero comentario con ocasión del relato de la construcción y transporte de las bastidas encargadas por el infante don Fernando. Pero precisamente ahí radica su interés, pues la observación recogida en la *Crónica de Juan II* sella definitivamente un juicio de extrañamiento comenzado a raíz de la conquista, sentando cátedra sobre la estructura urbana de Sevilla. A partir de este momento, la letanía de la filiación clásica del recinto sevillano será un auténtico tópico historiográfico:

- Cuando en 1578, en presencia de buena parte de la erudición sevillana del momento, se trasladaron dos de las columnas monumentales del entorno de San Nicolás a su nuevo emplazamiento en la reformada Alameda de Hércules, teniendo para ello que romper un trozo de muralla en las inmediaciones de la puerta de la Macarena, el tema de discusión no fue la cronología de las murallas, sino la de las propias columnas (Lleó 1979: 197-198). El que entre tantos doctos caballeros (entre los que se contaban Arias Montano, Mal Lara o Francisco de Medina) no se suscitase un debate tipológico sobre la cerca similar al suscitado sobre las columnas demuestra el arraigo de la cronología atribuida *ad hoc* a la cerca sevillana, que podemos encontrar recogida en las crónicas de Luis de Peraza (Pérez González 1997: I, 130 ss.) y Alonso Morgado. En este último, sin embargo, encontramos ya indicios de la evolución posterior del problema. Morgado no se explica cómo ajustar un recinto tan amplio como el sevillano a la ciudad clásica, que lógicamente tendría una extensión mucho más reducida. La “solución” pasa por el recurso a las *laudes civitate* tan en boga durante el seiscientos, pese a que más tarde reconozca la coexistencia en la muralla de diversas fábricas:

“es de consideración el ánimo y braveza del Fundador, o del que hizo su cerca y muro. Pues quién le pronosticó a ellos que había de venir a ser esta ciudad tan magnífica, tan insigne y populosa, para que luego al principio de su fundación

antiquísima le diesen tan grande y maravilloso circuito” (Morgado 1981 [1587]: f. 42).

“Vemos ya todas estas puertas renovadas, y labradas al uso, modelo y traza de nuestro tiempo, de cantería labrada, de galana y magnífica suntuosidad, sin verse ya en ninguna de todas ellas, excepto en la del Sol³³⁷, y en la de Córdoba, aquellos revellines y revueltas del tiempo antiguo de los moros” (*Ib.*: f. 40 v.).

- El criterio empírico avanzado por Morgado lo reencontramos en las *Antigüedades* de Rodrigo Caro, publicadas en 1634. Nuevamente siguiendo la *Crónica de Juan II* se fecha la muralla en época romana, pero sin dejar de mencionar que “la verdad es que los [muros] que hoy vemos, y tiene esta insigne ciudad, parecen obra más moderna” (Caro 1998 [1634]: f. 20). Afirmaciones como esta reflejan el tránsito entre un modelo historiográfico “antiguo” (cronístico), basado en la autoridad de las fuentes escritas y en la supremacía del modelo de la ciudad clásica, y una historiografía “moderna” (anticuaria), en el sentido de crítica y asentada más firmemente sobre las bases de lo que en el s. XVIII iría conformando los fundamentos de la Historia del Arte y, posteriormente, de la Arqueología. Nueva mentalidad que escasas décadas más tarde haría afirmar a Diego Ortiz de Zúñiga, en el contexto de sus *Anales Eclesiásticos y Seculares de la Ciudad de Sevilla* que “los moros (...) reedificaron los muros, haciendo en los antiguos más frecuentes las torres, como se nota en la diversidad de la obra” (Ortiz y Espinosa 1988 [1795]: I, 3).
- Las ideas apuntadas por la cronística del s. XVII se mantendrían prácticamente inalteradas hasta bien entrado el s. XX, pese a que al menos desde la *Historia de la dominación de los árabes en España* de Conde, publicada entre 1820 y 1821, las referencias de las crónicas árabes volvían a tener cabida en el horizonte erudito español³³⁸. Pese a ello, todavía en 1873

³³⁷ Ésta sería adaptada al “uso del tiempo” en 1595, sustituyendo las “revueltas y revellines” por un arco de medio punto (Jiménez Maqueda 1999: 54).

³³⁸ En concreto, Conde traduce el *Rawd* de Ibn Abī Zar’ (Conde 1820-21: II, 380 ss.). Hay que tener en cuenta que el conjunto de la revalorización de lo medieval se inserta en una compleja dinámica cuya explicación nos apartaría considerablemente de nuestro argumento,

la *Historia de Sevilla* de Joaquín Guichot se permitía plantear la siguiente reflexión, completada de nuevo con el argumento *ex auctoritate*:

“No ha faltado en nuestros días quien, engañado por las apariencias, haya negado que las murallas que rodean a Sevilla sean obra de los romanos. Si no son de los romanos ¿de quien son? ¿de los visigodos? Esto no se discute. ¿De los musulmanes? (...) no hay ejemplo de que hayan amurallado ninguna población de primero ni segundo orden; lo que hicieron en realidad fue reedificar o restaurar las de aquellas ciudades que encontraron arruinadas a resultas de las devastaciones de los vándalos y alanos y de la incuria de los visigodos (...). A mayor abundamiento, en la crónica de D. Juan II se dice que los muros que a la sazón tenía Sevilla eran los mismos que Julio César mandó edificar, y que jamás habían sido rotos ni aportillados” (Guichot 1873: 272-273).

- La culminación del esquema clasicista llegaría en 1907, cuando los académicos Eduardo Saavedra y José Ramón Mélida soliciten la declaración de monumento nacional del tramo amurallado comprendido entre las puertas de Córdoba y la Macarena:

“(...) aparte las indicadas puertas reconstruidas con carácter ornamental por los siglos XV al XVII, según queda indicado, los lienzos y torres de las murallas, reparados en parte por los Reyes de Castilla y antes por Abderrahman II, son, como se aprecia en el trozo conservado [el tramo entre las puertas de la Macarena y de Córdoba], de fábrica romana (...). Se trata, pues, de los muros de *Hispalis*; la *Colonia Julia Romula*. Cuya importancia en la Bética señalada por Estrabón y por Plinio atestiguan numerosos monumentos epigráficos y artísticos” (Saavedra y Mélida 1907: 441).

pero en la que, a lo largo del s. XIX, es rastreado el creciente peso de la erudición académica, en paralelo con las corrientes románticas plasmadas en la literatura de viajes. Ambas vertientes del mismo proceso permitirían progresivamente el afianzamiento progresivo de la “arqueología hispanomusulmana”, cultivada a finales del siglo por autores como Amador de los Ríos, Gestoso o Tubino (Domínguez Berenjeno 2002b).

b.3) La Historiografía contemporánea.

El desarrollo de los estudios histórico-arqueológicos a partir de la finalización de la Guerra Civil de 1936-1939, junto con toda una serie de condicionantes político-institucionales que no nos detendremos a analizar en este momento, pero que han sido suficientemente puestos de manifiesto en los últimos años (Pasamar 1989, 1991), propiciaron desde la década de 1940 la consumación de un modelo historiográfico profesionalizado, que finalmente conseguiría fusionar la herencia anticuarista y erudita con la crítica histórica iniciada en el s. XVIII. Como consecuencia, junto con la aparición de nuevas disciplinas (caso de la Arqueología), irá surgiendo un renovado interés (tomado de la erudición anticuarista decimonónica) por nuevos ámbitos cronológicos de estudio, como sería la Edad Media islámica. En el caso sevillano, uno de los primeros ejemplos lo tenemos en el trabajo de Francisco Collantes, y muy especialmente en su *Contribución al estudio de la topografía sevillana en la Antigüedad y en la Edad Media* (Collantes 1977 [1956]). En esta obra se combinan el análisis de los restos materiales con la aportación del arabismo contemporáneo, algo de singular interés si tenemos en cuenta que, desde la publicación parcial del *Mann* de Ibn Sāhib por Melchor Antuña en 1930 se habían ido sucediendo las ediciones y traducciones de textos árabes. El punto de partida del planteamiento de Collantes referente al amurallamiento de Sevilla es la asunción de dos recintos, uno romano y otro islámico, y aquél de menores dimensiones que éste. Para ello se basaba parcialmente en el planteamiento previamente expresado por Thouvenot en su *Essai sur la province romaine de Bétique* (Thouvenot 1940). Para el recinto islámico, Collantes recoge sin pronunciarse explícitamente por ninguna opción, las dos corrientes vigentes en su momento sobre la autoría constructiva de la muralla (Collantes 1977 [1956]: 96-97)³³⁹. Estas dos corrientes habían ido gestándose desde la década de 1930, sentando las bases de un debate que, sin demasiadas variantes, es el que se mantiene hasta la actualidad:

- La autoría almohade del último recinto amurallado sevillano sería defendida inicialmente por Gómez Moreno y Terrasse, criterio continuado en 1951 por

³³⁹ Sin limitarse, por tanto, a destacar “la importancia de las construcciones emprendidas bajo los almohades” (Valor y Ramírez 2000: 87).

Juan de Mata Carriazo, que en su artículo sobre la muralla sevillana combinaba los dos pilares básicos sobre los que se sustentaría el debate desde los años cincuenta (Carriazo 1951):

- La cronística árabe recuperada, en su caso las crónicas de Ibn Sāhib a través de la traducción de Antuña, la de al-Marrākušī, traducida por Fagnan en 1893 y el *Rawd al-Qurtās*, traducido por Beaumier en 1860 y por Huici a comienzos del s. XX. Ello explica que todas las noticias que manejó Carriazo incidían sobre la autoría almohade del trazado amurallado.
 - El análisis tipológico de la muralla: “muros de tapial de argamasa, torres cuadradas y poligonales (...); puertas con arcos de herradura de alfiz descentrado, y con sus pasadizos en recodo bajo bóvedas baidas” (*Ib.*: 26-27). Lo cual, combinado con la comparación formal con otros recintos de cronología supuestamente similar (Badajoz, Cáceres y Niebla) llevaban a confirmar la adscripción íntegra del recinto (excluidas las reparaciones bajomedievales).
- La precedencia de la intervención almorávide se basa tradicionalmente en una nota a pie de página de *La Péninsule Ibérique au Moyen-Age* de Lèvi-Provençal (1938: 223), donde se mencionaba por primera vez el pasaje del *Bayān* referente a la imposición del *ta'tīb*. Lo más curioso es que en la nota sólo se hacía referencia a “las ciudades principales”, sin mayor indicación. Varios años más tarde, Leopoldo Torres Balbás, que inicialmente había seguido la filiación almohade (1949: 37-39)³⁴⁰, se decantaría por una cronología almorávide (de época del emir 'Alī, cf. Torres Balbás 1951: 465, 1982 [1952]: 414-418), basada en el análisis comparativo con otras obras almorávides junto con el aporte documental del *Rawd al-Mi'tār* y el *Bayān*. Lógicamente, dado el aporte cronístico disponible, la filiación almorávide no impediría una complementariedad con reconstrucciones y reparaciones en época almohade.

³⁴⁰ El análisis original de Torres Balbás sobre la cerca de Sevilla se basa en criterios púramente estilísticos, sin apoyo documental alguno, y es más una filiación negativa (por ausencia de elementos en contra) que positiva.

Establecido en estos términos el debate, poco más ha añadido la historiografía reciente. Destaca a este respecto, por su repercusión posterior, el artículo publicado en 1980 por ‘Abd al-Azīz Salem, cuyo título (“Obras almohades en la muralla almorávide de Sevilla”) es a nuestro juicio suficientemente explícito³⁴¹, y de hecho debería de haber marcado la evolución posterior de un debate absurdamente polarizado entre posiciones supuestamente excluyentes.

Actualmente, la polémica sobre la cronología de la muralla islámica oscila entre una posición de complementariedad (obra almorávide reformada y ampliada en época almohade) (Jiménez Maqueda 1999; Jiménez Martín 2000) y una posición difícilmente sostenible que niega la participación almorávide en la fábrica de la última muralla sevillana (Valor y Ramírez 1999, 2000). Paradójicamente, esta última postura se sustenta en una serie de criterios que resumen precisamente la evolución que hemos reseñado³⁴²:

- El elenco cronístico árabe, que como vimos refiere diversas construcciones / reconstrucciones de la cerca, pero que en ningún caso nos menciona una única acción poliorgánica, sino un mosaico de actuaciones puntuales. Sin embargo, en este elenco se omiten sintomáticamente aquellas referencias no concordantes con el planteamiento axiomático de partida, caso de la noticia de 1147 referente al alojamiento *intramuros* del ejército almohade o la noticia de Ibn al-Qattān sobre la construcción por Ibn al-‘Arabī de las murallas del río en 1134. Y tampoco, pese a la “retraducción” de numerosos textos, se aborda una crítica textual ni filológica seria, pues no se explica, por ejemplo, porqué se traduce “reconstruir” en aquellos textos que interesan para negar la autoría almorávide pero no así en los textos almohades equivalentes.

³⁴¹ El autor es bastante tajante: “Podemos afirmar, sin la menor duda, que toda la muralla de Sevilla, excepto el sector del Guadalquivir y la coracha añadida más tarde en el año 1220, data de época almorávide” (Salem 1980: 175).

³⁴² No entramos en las apreciaciones puramente urbanísticas que también socavan esta interpretación (o sobreinterpretación) de la evidencia textual y material, ya puestas de manifiesto por la crítica textual de Jiménez Maqueda (1999) y el análisis formal de Jiménez Martín (2000), algunos de cuyos argumentos ya hemos usado anteriormente.

- La hipotética falta de “interés poliorcético” por parte de los almorávides. El máximo exponente de este hecho sería la dilación en construir la muralla de Marrākuš: “la nueva capital, fundada en 1082-1083³⁴³, no comenzó a ser amurallada hasta 1128” (Valor y Ramírez 2000: 90). Nuevamente se soslayan importantes elementos de juicio a fin de encajar el argumento en el esquema apriorístico. En primer lugar el carácter “urbano” de Marrākuš es sumamente discutible hasta varios años después del primer establecimiento almorávide, pues inicialmente sólo tenemos documentado (y a nivel textual) un barrio alrededor de la *masyīd al-Tub* [mezquita de Adobe] construida por Yūsuf ibn Tāšufīn. El núcleo administrativo del Estado almorávide, por el contrario, se reduciría al recinto del *Qasr al-Hayār* [Alcázar de Piedra], construido y fortificado por el emir Abū Bakr en paralelo al primer asentamiento almorávide (Triki 1995). Por tanto, el amurallamiento de la *madīna* durante el emirato de ‘Alī hay que entenderlo no sólo dentro de un contexto de creciente presión de los rebeldes *masmūda*, sino también en un acto urbanístico que daba carta de naturaleza definitiva a lo que hasta ese momento no había sido una ciudad en sentido estricto. Además, tanto el amurallamiento de Marrākuš como la ampliación o reparación del de Sevilla se enmarcan dentro de un amplio programa de obras que tenemos atestiguado, y por tanto no habría que señalar tanto el tardío amurallamiento de la supuesta “ciudad” de Marrākuš como la inclusión de todas estas acciones dentro de un programa sistemático³⁴⁴.
- La tipología de la cerca. Este aspecto, desarrollado como vimos desde las observaciones de Carriazo, es en sí mismo escasamente satisfactorio. El fundamento del planteamiento se refiere a la “unidad tipológica entre las

³⁴³ La fecha, evidentemente, es erónea, cf. *supra*.

³⁴⁴ E, independientemente de todo ello, tenemos atestiguadas obras de fortificación almorávide en Fez (1063, cf. López Guzmán 1995: 107), Zagūra (ca. tercer cuarto del s. XI), Amergo, Tremecén (Martínez Lillo 1995), Tagrart / Mequínéz (Legado Andalusí 1999: 97) y, ya en al-Andalus, ejemplos como la muralla urbana de Niebla, en la que igualmente tendríamos atestiguadas obras almohades (Roldán 1997: 240-244; Pérez, Campos y Gómez 2000: 116-117).

cercas palatinas y la muralla urbana” (*Ib.*: 94). Pero como en las demás ocasiones, el planteamiento es falaz, pues ni aquéllas ni ésta responden a un único momento constructivo, incluso si las considerásemos todas incluidas en época almohade. Y no deja de ser igualmente falaz la supuesta “etnicidad arquitectónica” subyacente a este planteamiento, pues los elementos apuntados (tapial y tipología de las torres, principalmente) aún se hallan pendientes de una nómina comparativa para el ámbito andalusí-maghrebí en época almoravid-almohade, siendo cuando menos precipitado adscribir soluciones arquitectónicas genéricas a momentos históricos concretos.

A nuestro juicio, el debate cronológico se halla sobradamente documentado, y permite sin demasiadas dificultades constatar el carácter de palimpsesto del dispositivo poliorcético de la última muralla sevillana. Es por ello que, sin menoscabo de que nuevos textos o nuevos hallazgos arqueológicos permitan completar esta vertiente positiva de nuestro conocimiento, la investigación debería abundar en otras cuestiones apenas planteadas o simplemente desatendidas por la tradición historiográfica.

b.4) Arqueología y sociología de la cerca sevillana: algunos apuntes.

Dentro de las cuestiones aún pendientes de resolver sobre la problemática asociada al último recinto amurallado de *Išbīlia*, consideramos que dos de ellas revisten especial interés

- *El análisis estratigráfico de los lienzos conservados.* La combinación del método arqueológico (principalmente el análisis paramental) junto con la recopilación de datos estructurales y formales nos permitiría, al menos en un nivel inicial, el establecimiento de una secuencia estratigráfica, indispensable para conocer la estructura de la obra y poder posteriormente avanzar hipótesis materialmente fundamentadas sobre su proceso constructivo.
- *La “sociología” de la cerca urbana.* Admitiendo la más que probable extensión temporal de la fábrica de la muralla, nos encontramos con un testimonio material de diversos “cortes” socioproductivos. De esta forma, se hace indispensable una contextualización histórica del proceso constructivo,

resumible en la premisa de que, conocido cuándo se construyó la muralla, es tiempo de comenzar a preguntarnos quién, cómo y por qué la construyó.

Con respecto a la primera cuestión, actualmente disponemos de un inventario relativamente amplio de localizaciones emergentes o arqueológicamente documentadas de la muralla tardoislámica sevillana. Ello nos permite, aun a modo inicial, establecer sus principales características morfotipológicas (lámina 7)³⁴⁵:

- El lienzo principal de la cerca urbana presenta una fábrica de cajones de tapial. Ésta se compone de una matriz de cal y arena, enriquecida, según las zonas, con grava fluvial o cascotes procedentes del acarreo de materiales constructivos precedentes. Un rasgo distintivo suele ser la mayor presencia de argamasa de cal en las juntas verticales de los cajones (Tabales 1996, 1999), mientras que horizontalmente la fábrica de cajones se alinea mediante guías de ladrillos de taco dispuestos a soga (Tabales 1996). La cimentación del lienzo se realiza usualmente sobre una doble zapata (Campos y Moreno 1988; Campos *et al.* 1985b; Moreno, Vera y Campos 1986; Ortega 1999; Ramírez y Vargas 1995), lo que en conjunto otorga a la muralla un espesor medio que oscila en torno a los 2 m. Con respecto al coronamiento original, todos los indicios apuntan a un peto de tapial resguardando el camino de ronda. Este peto se coronaría a su vez con una merlatura de tapial, de una anchura oscilante en torno a los 0'4 m.
- La principal obra de flanqueo de la muralla la constituye un antemuro, cuya fábrica, al igual que la de aquella, es de tapial, con similares características constructivas y una anchura en torno a 1'3 m. (Tabales 1996). Como rasgo específico de este antemuro destaca la presencia de saeteras de palo

³⁴⁵ Paradójicamente aún está pendiente una prospección sistemática de la muralla sevillana que aúne, como ya hemos comentado, el análisis paramental global (de ser posible, algo que no tenemos especialmente claro) con la estratigrafía subyacente analizada en las intervenciones arqueológicas realizadas y la comparación tipológica con otras cercas urbanas englobables en el período amplio que hemos establecido. Por otra parte, dentro de nuestra exposición no haremos referencia a la estructura de las torres de la muralla, analizadas históricamente desde un punto de vista tipológico (Carriazo 1951) pero sin aportaciones arqueológicas relevantes.

dispuesta de forma más o menos regular. Al igual que el lienzo principal, la cimentación del antemuro, en aquéllos puntos en que ha podido documentarse, se compone de una o dos zapatas superpuestas.

Esta estructura general se ve puntualmente precisada en diversas intervenciones arqueológicas. Constructivamente, las principales variantes documentadas en la fábrica de la muralla serían las siguientes:

- Es relativamente común un sobrealzado del lienzo principal a base igualmente de fábrica de tapial (Campos y Moreno 1988; Campos *et al.* 1985b; Carrasco y Vera 1998; Moreno, Vera y Campos 1986; Ramírez y Vargas 1995; Tabales 1999b). En al menos una ocasión, sin embargo (lienzo de la calle Tintes), el remonte se realiza con una fábrica mixta de ladrillos y mampuestos (Escudero, Moreno y Morilla 1987).
- El lienzo principal suele verse igualmente afectado por numerosos reparcheos y refuerzos estructurales. La solución constructiva más común es el refuerzo mediante grandes tapias de ladrillo adosadas al muro, e igualadas con la rasante exterior de éste mediante el repicado previo del tapial, a fin de encajar la tapia. Esta técnica, además de aportar un refuerzo estructural, permite sanear los tapias superficialmente disgregados. En ocasiones, el refuerzo es un mero reparcheo (Ortega 1999), mientras que en otras nos encontramos ante una auténtica tapia corrida (Pozo y Somé 1999; Vargas y Romo 1998).
- El antemuro también presenta puntualmente alzados que se alejan de la fábrica “canónica”, y que probablemente responden a reformas posteriores. Este sería el caso del antemuro localizado en la calle Muro de los Navarros, que presenta un cimiento de tapial (posiblemente original) sobrealzado por un lienzo de sillarejos (Mejías, González y Mercado 1998). En otras intervenciones se documentan tapias corridas de ladrillos a modo de refuerzo, cuya potencia puede dar lugar a errores de apreciación sobre su naturaleza y cronología (Romo 1996)³⁴⁶.

³⁴⁶ El caso del tramo de antemuro localizado en la confluencia de la calle Cano y Cueto con el Paseo de Catalina de Ribera es significativo a este respecto. Según su excavadora, la estructura estaría compuesta por un cimiento de tapial remontado por un lienzo original de

En lo que respecta al debate cronológico, el aporte de la Arqueología es puntualmente valioso pero se halla lastrado en la mayor parte de los casos por presupuestos historiográficos o bien por una indefinición poco consistente con el supuesto carácter investigativo que debería subyacer a estas intervenciones. Descartando aquéllas en las que los criterios son púramente historiográficos (cuya crítica, al menos a este respecto, se ajustaría a las líneas generales que hemos desbrozado anteriormente), el establecimiento de cronologías “absolutas” y relativas desde criterios arqueológicos nos sitúa en un panorama de secuencias aisladas que todo lo más nos permitirían establecer una evolución sectorizada de las principales fases constructivas de la muralla sevillana:

- La intervención en el lienzo situado entre las puertas de la Macarena y Córdoba, tanto por su cronología como por su trascendencia historiográfica posterior, es actualmente uno de los “hitos” de la arqueología sevillana (Campos y Moreno 1988; Campos *et al.* 1985b). El hallazgo en la fosa de cimentación del lienzo principal adyacente a la Puerta de la Macarena de materiales que “no sobrepasan un límite cronológico de mediados del siglo XII” permitiría a sus excavadores asignar una cronología almorávide para la fase inicial del lienzo, en concordancia con las fuentes documentales manejadas en su investigación (el famoso pasaje del *Bayān* y el artículo de Salem 1980). Lógicamente, este argumento ha sido muy criticado posteriormente, tanto metodológica como cronológicamente. En primer

ladrillos remontado a su vez por un sobrealzado de tapial. Esto sería cuando menos singular en el contexto de la muralla sevillana, y no se halla respaldado por la fábrica del antemuro localizado en la calle Menéndez y Pelayo 19 (Tabales 1996). A nuestro juicio, lo que se detecta en esta intervención (en la que el antemuro sólo se estudió por una de sus caras) no es sino una tapia de refuerzo especialmente consistente. En última instancia, como suele ser habitual, el debate tiene vertientes cronológicas, pues el “antemuro” de ladrillos de Cano y Cueto se interpreta como almohade. Sin embargo, esta opinión no cuadra ni con nuestro conocimiento de la evolución estructural de la muralla ni con detalles singulares como la propia mensimetría de los ladrillos (0’29x0’14x0’05 m.), equivalente a la que en el lienzo de la calle Torneo esquina a Narciso Bonaplata (0’28x0’14x0’04 m., cf. Vargas y Romo 1998) permitía a la misma autora sostener una cronología de “siglo XVI” (similar a la propuesta para el forro de ladrillos del lienzo de la calle Aguiar, cf. Pozo y Somé 1999).

lugar, los supuestos materiales prealmohades nunca han sido publicados, y a mediados de los ochenta nuestro conocimiento sobre la tipología cerámica tardoislámica distaba con mucho de ser adecuado. Pero a ello subyace una crítica de base puramente metodológica: los materiales de una fosa de cimentación no tienen por qué ser coetáneos de la obra que cimientan. Por ello, unos materiales típicamente almorávides (si es que tales tipos pudiesen ser alguna vez identificados) lo máximo que nos aseguran es que el lienzo cimentado por esa fosa no es antealmorávide, pero no que no tenga cualquier cronología entre mediados del s. XII y el presente. No obstante, el indicio documentado en la excavación de las murallas de la Macarena ha venido siendo aceptado acríticamente por la historiografía posterior, mientras que se han desatendido otras evidencias bastante más significativas. Actualmente podemos afirmar que, por sí solos, los resultados de la excavación de 1985 son insuficientes, pero cobran un nuevo significado a la luz de intervenciones posteriores. A nuestro juicio, son decisivos a este respecto los resultados de la intervención realizada en 1998 en la calle Macarena (Vera y Rodríguez 1998), donde se documentaron las fosas de extracción de los áridos usados en la construcción de la muralla. Significativamente, los materiales iniciales de las capas de relleno de estas fosas (un proceso que no culmina hasta la baja Edad Media) presentan una cronología típicamente almohade, por lo que la extracción de materiales probablemente se realizaría con anterioridad (ya que la amortización inicial en época almohade no indicaría un expediente de nivelación del terreno, sino un uso como muladar de la zona). Ello, en cierta medida, avalaría la cronología almorávide del lienzo original de la Macarena, pese a que arqueológicamente todavía no poseemos datos absolutos. Por lo que respecta al antemuro y al recrecido del lienzo original, la intervención de 1985 también aportaba estimaciones cronológicas. Con respecto al antemuro, el hallazgo de materiales fechables (con las reservas ya comentadas) en la segunda mitad del s. XII junto con las referencias historiográficas supuso una adscripción almohade tardía (comienzos del s. XIII), cronología atribuida igualmente al recrecido del

lienzo original, en este caso por una mera posterioridad estratigráfica sin sostenimiento argumental alguno.

- En relación con la excavación de las murallas de la Macarena se realizarían una serie de intervenciones en las que la determinación cronológica de varios lienzos de la muralla sevillana se convertiría en argumento fundamental. En sus adscripciones, ajenas a cualquier ratificación absoluta (ya que no se volvieron a alcanzar niveles de cimentación), los criterios pasaban a ser tipológicos, estructurales y documentales:
 - El criterio tipológico primaría en la adscripción “almorávide” del lienzo documentado en los jardines del Colegio del Valle (Moreno, Vera y Campos 1986), por comparación con las murallas de la Macarena³⁴⁷. Otro tanto ocurriría con el lienzo localizado en la calle Marqués de Parada 29-35 (Morilla, Rueda y Escudero 1986). El mismo criterio, pero a la contra, serviría para adscribir a época almohade uno de los lienzos localizados en la Casa de la Moneda, entre las calles Matienzo y Almirante Lobo (Campos, Moreno y Vera 1986). Esta hilazón cobraría carta de naturaleza interna en otros lienzos de la Casa de la Moneda, como el localizado entre la calle Habana y la Puerta de Jerez, cuya cronología “almorávide” se establece por la menor abundancia de cal en los tapiales con respecto a los lienzos “almohades” (Campos, Gómez y Carmona 1991).
 - El criterio estructural de adscripción cronológica se fundamentó en el análisis físico de la resistencia de los tapiales, expresado en kilogramos por centímetro cúbico (Kg/cm^3). El primer análisis de estas características se realizaría en las propias murallas de la Macarena, donde los resultados fueron de resistencias de $95 \text{ Kg}/\text{cm}^3$ para el lienzo original, $86 \text{ Kg}/\text{cm}^3$ para el antemuro y $20 \text{ Kg}/\text{cm}^3$ para el recrecido del lienzo. En relación con estas medidas se reafirmaría posteriormente la

³⁴⁷ El hecho más singular del trazado de la muralla en este sector residiría en la no aparición de antemuro, algo probablemente debido a su arrasamiento con ocasión de la instalación de hornos y dependencias fabriles durante los ss. XVIII-XIX, como se ha documentado posteriormente en la intervención de María Auxiliadora 37 (Ortega 1999).

cronología “almohade” para el lienzo de la Casa de la Moneda situado entre las calles Matienzo y Almirante Lobo (Campos, Vera y Moreno 1986). El criterio, en esta ocasión, se fundamentaría en la resistencia diferencial (mayor) del lienzo de la Casa de la Moneda con respecto al de la Macarena, pese a la endeblez original de un argumento que aportaba cronologías similares para dos obras (antemuro y recrecido de la Macarena) con resistencias muy diferentes entre sí. La inoperancia efectiva del “criterio de las resistencias” (al menos para el aspecto cronológico) queda evidenciada en la intervención realizada sobre el lienzo de la plaza de la Puerta Real (Ramírez y Vargas 1995). En este caso, se traían a colación datos de resistencia de lugares tan dispares como la Puerta de la Campanillas de la Catedral, la muralla ‘abbādī del Alcázar o la cimentación de la aljama almohade, en un esfuerzo cuyo fin último (teóricamente comparativo) carece de validez alguna dada la diferencia funcional de las estructuras analizadas. Pero lo más significativo, como destacan sus excavadores, sería la resistencia de la muralla en el entorno de la Puerta Real (198 Kg/cm^3 para el lienzo y 130 Kg/cm^3 para el antemuro), diferencialmente mucho más elevada que la documentada en otros lienzos. En última instancia, el diferencial de resistencia obedece a criterios puramente constructivos (mayor presencia de cal), que en el caso de la muralla de la Puerta Real habría que atribuir a la inmediatez del curso del Guadalquivir y su problemática de inundación asociada.

- En las investigaciones más recientes, los criterios pasan por aspectos cada vez más estratigráficos, pese a que la obtención de cronologías “absolutas” siga siendo especialmente complicado:
 - El antemuro documentado en la confluencia de la calle Cano y Cueto con el Paseo Catalina de Ribera se fecharía en su fase inicial en época almohade tardía, o al menos eso se deduce del contexto estratigráfico, donde los niveles de cimentación presentan materiales de esta cronología, acorde con el esquema cronológico derivado de la historiografía árabe conocida (Romo 1996).

- Un ejemplo un tanto singular de estratigrafía relativa lo hallamos en el tramo de muralla analizado con ocasión de la investigación arqueológica realizada en el recinto de las Reales Atarazanas, en el flanco occidental de la ciudad (Amores y Quirós 1999). Pese a que la adscripción cronológica descansa en criterios fundamentalmente historiográficos, la no coetaneidad entre lienzo y antemuro sí se fundamenta estratigráficamente, gracias a la presencia de una serie de estructuras de tipo doméstico adosadas al lienzo principal y anuladas posteriormente por la implantación del antemuro y la liza. Todo ello permite a sus excavadores sostener una cronología almorávide³⁴⁸ para el lienzo y almohade tardía para el antemuro.
- En otros casos, los indicios de adscripción cronológica son indirectos pero no por ello menos interesantes. Este sería el caso del hallazgo, en la calle Santa Clara 19, de fosas de extracción de áridos similares a las documentadas en la calle Macarena (Fernández y Rodríguez 1999). Al igual que en dicha intervención, en este caso se interpretan como canteras de materiales para la fabricación de los tapiales usados en la construcción de la muralla, cuyo trazado en este sector discurre por las inmediaciones de la calle Torneo. No deja de ser significativo el hecho de que, si la muralla de Torneo es la “muralla de la parte del río” reconstruida en época almohade, ello casaría perfectamente con los niveles de amortización de las fosas de Santa Clara, cuyos materiales iniciales, a diferencia de los de la calle Macarena, retrasan la cronología hasta mediados del s. XIII, denotando en este caso una perduración almohade o incluso almohade tardía para el proceso de extracción de áridos.
- El último ejemplo conocido hasta el momento de adscripción estratigráfica lo tenemos documentado en el lienzo medianero del Callejón del Agua, adyacente a la “Puerta de Ýahwar”, que como ya

³⁴⁸ No hay que olvidar el hecho de que en este sector de la cerca no tenemos documentados derrumbes como los acaecidos en todo el tramo entre la Puerta de Triana y la de Bibarragel, que propiciarían las reconstrucciones almohades recogidas por la historiografía árabe.

comentamos ha sido un tópico en la controversia sobre la cronología de la cerca sevillana. En su fábrica se apreciaban tradicionalmente dos fases superpuestas, ambas en tapial y demarcadas por la presencia interfacial de una conducción de atanores, con evidente funcionalidad de suministro hídrico al Alcázar. Este hecho, lógicamente puesto en relación con la traída de aguas de Alcalá de Guadaíra por Abū Ya'qūb en 1172, conllevaba la conclusión de que el lienzo inferior poseería una cronología anterior, almorávide con toda probabilidad (Jiménez Martín 2000). Esta diacronía aumenta su complejidad tras las últimas investigaciones arqueológicas, según las cuales el primer lienzo documentado encastra con la Torre del Agua (precedente) y asienta sobre niveles de cimentación con materiales que pueden fecharse ampliamente en un siglo XII, con la reserva debida a la indefinición tipocronológica de la que seguimos adoleciendo (Tabales 1999a: 223-224). No obstante, el carácter prealmohade de este primer lienzo vendría respaldado precisamente por su disposición estratigráfica bajo un recrecido posterior que sería el lienzo inmediatamente anterior a la conducción de agua, pero que aparece asociado a materiales “claramente almohades”. De esta forma, la muralla en este sector efectivamente tendría un origen almorávide, pero el cuerpo principal hoy visible sería, en sus dos fases (pre y post-atanores), almohade.

El panorama arqueológico, por tanto, ha enriquecido sustancialmente (al menos en los casos verdaderamente aprovechables) nuestro conocimiento sobre la diacronía de la muralla islámica de Sevilla³⁴⁹. Sin embargo, no debemos de olvidar un detalle, que

³⁴⁹ Una consideración puntual merece el análisis tipológico de las puertas del perímetro amurallado. Hasta el presente, y con la salvedad parcial del Postigo del Aceite (Amores y Quirós 1999), no existen análisis que permitan avanzar cronologías arqueológicamente justificadas. La más reciente aportación (Jiménez Maqueda 1999), centrada en la tipología comparativa, establece una cronología almorávide para el tipo de torre-puerta con acceso en recodo único protegido por antemuro, al que respondería la Puerta de Córdoba. No obstante, aún estamos lejos de poseer una adscripción segura para el conjunto de los accesos, algo ya

tras todo lo anterior puede perderse de vista: el palimpsesto poliorcético de la Sevilla tardoislámica no es sino un objeto. Esta afirmación no es baladí, pues a nuestro juicio contextualiza de forma definitiva todo el debate. Como tal objeto, es cronológicamente adscribible de forma más o menos exacta en función del tiempo y el trabajo que invirtamos en ello. Pero, también como cualquier objeto, no es sino el producto de un sistema socioproductivo determinado, con la diferencia, con respecto a por ejemplo una pieza cerámica, de que su complejidad permite una contextualización socioproductiva mucho más rica en matices e interesante en cuanto manifestación de un proceso histórico.

Visto todo lo anterior, podemos, al menos a un nivel muy general, establecer al menos tres grandes momentos cronológicos para su última fase:

- Almoravid (reparaciones / ampliaciones de 1126-1134).
- Almohade inicial (reparaciones / ampliaciones de 1168-1172).
- Almohade final (reparaciones / ampliaciones de 1220-1221).

Cada uno de estos momentos remite a un contexto histórico completamente distinto. Así por ejemplo, ya vimos cómo las acciones realizadas bajo el califato de Abū Ya'qūb pueden englobarse en una ideología del “bien público”, con claras connotaciones político-propagandísticas. Ahora nos centraremos brevemente en lo poco que conocemos del contexto que rodea a la actuación sobre la muralla en época almorávide, obviando la problemática de si la gran ampliación de la cerca corresponde o no a este momento (algo que creemos haber dejado suficientemente claro) en pro de un planteamiento que prime la explicación histórica del hecho poliorcético concreto.

Como ya sabemos, las noticias documentales que poseemos sobre las reparaciones ampliaciones realizadas entre 1126 y 1134 son muy escasas, resumiéndose en tres pasajes:

- 1126: “Se encargó la gente de Córdoba de reparar sus muros, según la costumbre antigua, y se ocupó la gente de cada mezquita de levantar lo que le era contiguo, y se terminó la obra sin tumultos ni reclamaciones [*ta'tīb*], y lo mismo la gente de Sevilla, con un término medio, sin prodigalidad ni daño” (Huici 1963: 172; Valor y Ramírez 1999: 29).

en buena medida imposible por la destrucción sistemática que han experimentado desde el siglo XIX.

- 1134: “Necesitaba la muralla de Sevilla la reconstrucción de uno de sus lados (pero) no había dinero suficiente para ello, e impuso [Abū Bakr Ibn al-‘Arabī] a la gente un impuesto sobre las pieles de los animales que sacrificaban. Era esto en la fiesta de al-Adhà, y se presentaron en ella unos revoltosos. Luego se reunió el oscuro vulgo, se levantaron contra él y saquearon su casa. Él salió para Córdoba” (Valor y Ramírez 2000: 89).
- 1134-1143: “[Ibn al-‘Arabī] hizo en Sevilla un muro de piedras [y ladrillo], y los gastos de la cal (los puso) de su dinero” (*Ib.*; Salem 1980: 176, quien citando a Ibn al Qattan señala que el muro sería el de la parte del río).

La coyuntura concreta para el comienzo de las obras de remodelación de la cerca sevillana la encontramos, con bastante probabilidad, en las incursiones portuguesas y castellanas. En una fecha indeterminada a partir de 1128, Alfonso I de Portugal razia la zona de Sevilla. Por su parte, las crónicas castellanas (pues las árabes no son especialmente comunicativas al respecto), relatan la expedición realizada en 1133 por Alfonso VII de Castilla, que supuso la devastación de las campiñas sevillana y cordobesa: “se depredó toda la tierra alrededor de Sevilla”, relata la *Chronica Adefonsi imperatoris* (González 1998 [1951]: I, 150). Como consecuencia de ello, los habitantes del entorno sevillano (al igual que los de otras ciudades) tuvieron que refugiarse en el recinto urbano, agravando aún más la carencia de espacio denunciada poco antes por la *Risāla* de Ibn ‘Abdūn. De esta forma, la conciencia de la necesidad de una reorganización urbana que posibilitase la existencia de espacio intramuros en un contexto de peligro militar exterior explica el comienzo del proceso de ampliación de la cerca sevillana.

Un detalle importante a nuestro juicio pero que debido al debate cronológico ha pasado inadvertido sería la autoría concreta de la remodelación. Las crónicas árabes inciden directamente sobre la iniciativa de Ibn al-‘Arabī, quien habría incluso sufragado parte de las obras. Podemos preguntarnos, por tanto, si nos hallamos ante un caso singular de evergetismo urbano en un contexto musulmán. No obstante, la explicación creemos que se situaría en otras coordenadas, para cuya comprensión hay que traer a colación la noticia del *Bayān* sobre el *ta’tīb*. Respecto a este impuesto tenemos pocas referencias (Molina 1997: 252-253):

- Impuesto sobre las hospederías en Almería, según al-Himyarī.

- Impuesto urbano según el *Bayān*, que menciona diversas noticias sobre su uso, referentes a la reconstrucción en 1126 de las murallas de Granada, Almería, Córdoba y Sevilla.
- Ibn al-Qattān relata la oposición de los cordobeses a la aplicación del *ta'tīb* en 1130 por el cadí Ibn al-Munāsif, destituido como consecuencia de la revuelta.
- En época nazarí se asimilaría a diversos impuestos sobre los zocos [*jarāy al-sūq* / *hawānit al-sūq*], destinados a la construcción y reparación de las murallas de ciudades fronterizas.

La fecha concreta de aplicación del *ta'tīb* destinado a las murallas urbanas sería 1126, y no deja de ser significativo, a este respecto, el paralelismo de dos hechos transmitidos por el *Bayān*:

- El comienzo de las obras de la muralla de Marrākuš (Huici 1963: 169).
- El comienzo de la aplicación del *ta'tīb* en al-Andalus.

Aparentemente, ambos procesos responden a una similar coyuntura político-militar, que no sería otra que el comienzo de lo que ha dado en denominarse el “retroceso almorávide”. En al-Andalus, durante 1125-1126 había tenido lugar la incursión de Alfonso I de Aragón contra la zona de Córdoba y Granada³⁵⁰. En el Maghreb, la situación de amenaza vendría de la mano de la expansión almohade, que precisamente hacia 1126 propiciaría el comienzo de las obras de defensa almorávides en el Atlas (Bosch 1990 [1956]: 210 ss.). En definitiva, todo ello da idea de algún tipo de acción planificada, debida a circunstancias ajenas pero no por ello descoordinada. Otra cosa es que, en cada enclave necesitado de reordenación poliorgánica, el proceso concreto se atuviese a las condiciones y estructuras socioeconómicas localmente determinadas. Pero pese a ello no deja de ser evidente una promoción de tipo estatal, encuadrable en última instancia en la tendencia centralizadora característica del *sultān* almorávide.

³⁵⁰ El *Bayān* narra cómo esta expedición propiciaría el viaje del *qādī* cordobés Abū-l-Walīd ibn Rusd a Marrākuš, a fin de dar cuenta de los hechos al emir ‘Alī. Significativamente, el relato del *bayān* liga la visita de Ibn Rusd con el comienzo del amurallamiento de la propia capital almorávide (Bosch 1990 [1956]: 234-236; Huici 1963: 168-169).

En al-Andalus, la aplicación del *ta'tīb*, al menos tal y como nos la transmite el *Bayān*, sería de tipo comunitario. Significativamente, la mayor parte de las noticias que poseemos mencionan la participación de los cadíes en la aplicación de este impuesto, algo en línea con las funciones cadiales propugnadas por la *Risāla*, así como con la condición pseudofuncionarial de los *fuqahā'* y *'ulāma'* encargados de esta magistratura. De igual forma, reviste singular interés el hecho de que sean las mezquitas las que articulen la participación comunitaria en el *ta'tīb*, algo que no debe resultarnos extraño, pues ya comentamos el papel de la mezquita como foco vertebrador de la estructura urbana en la ciudad islámica. Su carácter de parte nuclear de la “unidad funcional” urbana (mezquita y fundaciones relacionadas) hace, a juicio de algunos investigadores, que pueda equipararse a la “parroquia” o “collación” de la ciudad medieval cristiana, si no en su significación estructural, sí en su funcionalidad urbana (Marín 1998: 86). En última instancia, todo ello nos remite a la interrelación entre la estructura funcionarial del Estado (representada por los cadíes y sus agentes subordinados) y el conjunto de la comunidad, que si en algunos casos se trataría de una relación impositiva (*ta'tīb* financiero, caso de Almería), en otros casos parece adoptar la forma de trabajo comunitario (caso de Córdoba y quizás de Sevilla). Y es precisamente esta última interpretación del *ta'tīb* la que nos permite clarificar las noticias referentes a la época almorávide con diversas referencias documentales bajomedievales pero que ilustran la naturaleza y evolución de estas prestaciones de trabajo.

El *ta'tīb* mencionado por las fuentes para época almorávide guarda evidente similitud, al menos desde el punto de vista formal, con la imposición bajomedieval sobre las comunidades mudéjares, conocida en el Levante peninsular como *sofra* [*çofra*], latinización del término árabe *sujra*, traducible a su vez como “trabajo penoso o forzado” (Epalza y Rubiera 1986: 33), imposición en definitiva. Hemos resaltado la similitud formal, pues es en su interpretación estructural donde existe una cierta polémica entre los investigadores. La *sofra* la tenemos atestiguada en diversos documentos de la Corona de Aragón inmediatos a la conquista del s. XIII. Usualmente, la *sofra* consistiría en el acarreo de leña y agua, aunque progresivamente este servicio laboral iría tomando la forma de un impuesto monetario (Burns 1975: 162 ss.). Pero en ciertos casos, el servicio se corresponde con la reparación de murallas y cercas urbanas, como sabemos para el caso de Valencia en 1251, pese a que en esta ocasión el deber de

colaborar en la reparación incumbió a todos los ciudadanos. Tenemos un testimonio negativo de lo común del recurso a las comunidades mudéjares para la reparación de fortificaciones en la exención hecha a los mudéjares de Chivert, donde los hospitalarios construyeron una muralla de separación entre el castillo y el barrio mudéjar (*Ib.*: 171). El carácter de obligación comunitaria, laboral o económica, enlazaría por tanto la *sofra* bajomedieval con el *ta'tīb* islámico. No obstante, como decíamos, el debate se ha centrado en el grado de equiparación estructural entre ambas instituciones, más allá de su mera equiparación formal. Para algunos autores (Burns 1975; Epalza y Rubiera 1986), la *sofra* supone una continuidad con respecto a la época islámica, entendida como una imposición del poder político sobre las comunidades urbanas y rurales. Por el contrario, otros autores (Guichard 1979) sostienen la diferencia estructural entre ambas instituciones, basada en la incompatibilidad entre las dos formaciones socioeconómicas (islámica y feudal, respectivamente) que se suceden en el territorio de al-Andalus. Según Guichard, precisamente el carácter “comunitario” de la sociedad islámica excluiría, por definición, cualquier tipo de poder feudalizante impositivo. De esta forma, en la sociedad islámica no podríamos encontrar lo que en última instancia no serían sino corveas señoriales. Esta posición se halla en línea con la concepción de la sociedad islámica como una estructura ajena a lo feudal, eliminado en su germen tardoantiguo con ocasión de la imposición del Califato en el s. X (Acién 1998). No obstante, pese a que en líneas generales creemos correcta la definición “comunitaria” de la estructura de poder en el Islām (en contra de la tradicional negativa de la historiografía medievalista a reconocer una especificidad intrínseca ajena a la sociedad feudal), no nos parece tan obvia la solución de continuidad entre imposición islámica e imposición feudal³⁵¹. Hay que tener en cuenta que, al definir las dos estructuras sociales, lo que hacemos es incidir en la existencia de distintos niveles de ejercicio del poder sobre el conjunto de la

³⁵¹ El análisis de Epalza y Rubiera (1986) incide sobre la continuidad, pero a nuestro juicio lo hace desde una perspectiva errónea. Su trabajo demuestra la existencia de la *sujra* como prestación laboral en época mardanīšī, de donde deducen la identidad entre *sujra* tardoislámica y *sofra* bajomedieval, un planteamiento correcto pero que no incide sobre el más que probable desarrollo de tendencias feudalizantes en la taifa de Ibn Mardanīš, similares a las que décadas más tarde desarrollarían los nazaríes con respecto a la monarquía castellana.

sociedad. En la formación social islámica, este ejercicio (independientemente del alto grado de autonomía y autogobierno de la comunidad) es bipolar (*sultān* – *umma*), mientras que la formación social feudalizante se caracteriza por la aparición de diversas instancias intermedias, jerarquizadas entre sí pero componentes de una única estructura de tipo coercitivo. No obstante, esta diferencia radical no debe hacernos obviar un hecho más o menos evidente: la similitud de las formas de explotación entre formaciones sociales diversas. Por consiguiente, pese a que los mecanismos e incentivos sean estructuralmente diversos, la manifestación formal es similar, reduciéndose en última instancia a la explotación de una fuerza de trabajo.

Todo lo anterior incide en un hecho: el carácter impositivo del *ta'tīb* y la *sujra*. Podría argüirse (Guichard lo apunta en su análisis) que en el caso de la formación social islámica nos encontramos con un trabajo de tipo comunitario, en el que por consiguiente la *umma* se organiza y regula interiormente (papel de los cadíes) para ejecutar una tarea necesaria para el bien común. Sin embargo, un hecho clave marca la insuficiencia de esta explicación, válida quizás en otras coyunturas históricas pero no en el momento almorávide que analizamos. Nos referimos, claro está, a la integración de *fuqahā'* y *'ulāma'* en la estructura estatal almorávide, y a la dependencia administrativa de los cadíes del aparato estatal. De esta forma, el *ta'tīb* supone la apropiación por parte del Estado almorávide de una fuerza de trabajo (o recursos económicos) comunitarios, con lo que la forma de explotación (independientemente de su resultado beneficioso) no difiere en exceso de la que tenemos documentada en la baja Edad Media aragonesa.

Por consiguiente, el *ta'tīb* almorávide se resume (como indica el *Bayān*) en el aprovechamiento estatal de un uso comunitario precedente. Pero es precisamente el hecho mismo de dicha “estatalización” el que altera radicalmente el análisis estructural de este impuesto en este momento cronológico concreto, reflejando por tanto una situación socioproductiva acorde con todo el esquema interpretativo que venimos desarrollando.

El *ta'tīb*, por tanto hay que entenderlo principalmente como una prestación laboral de la comunidad, y como tal sería comúnmente entendida y aceptada. Sin embargo, los testimonios que hemos citado nos hacen ver que es precisamente al intentar convertir esta prestación laboral en una imposición económica cuando surge la resistencia comunitaria. Los ejemplos, como ya comentamos, son dos:

- 1130: Los cordobeses se rebelan contra el *qādī* al-Munāsif, que ha de ser destituido.
- 1134: Oposición de los sevillanos al impuesto del *qādī* Ibn al-‘Arabī sobre las pieles de los corderos sacrificados en la fiesta de al-Adhà.

El fin de ambas imposiciones sería el mismo (la reconstrucción / reparación de las murallas urbanas), por lo que ambas entrarían dentro de la finalidad del *ta’tīb* de 1126. Sin embargo, y sintomáticamente, el relato de ambos episodios refleja una actitud del poder almorávide sensiblemente distinta a la de 1126. En la reconstrucción de las murallas granadinas, la supervisión última depende del propio gobernador almorávide, Abū ‘Umar Inalū (Huici 1963: 170-171). Sin embargo, tanto el episodio de al-Munāsif como el de Ibn al-‘Arabī finalizan sin intervención favorable del poder estatal: al-Munāsif es destituido, e Ibn al-‘Arabī tiene que retirarse a Córdoba durante un tiempo. El *Bayān*, que no hace mención a estos episodios, sí incide sin embargo en la “normalidad” que caracterizó a las obras de 1126. Por tanto, dentro de un mismo proceso (aplicación del *ta’tīb* para la reconstrucción / reparación de las cercas urbanas) tenemos dos fases claramente diferenciadas. La primera entra dentro del plan estatal almorávide de fortificación general de los territorios maghrebíes y andalusíes, y se fecharía hacia 1126. Por el contrario, la segunda es una actuación de tipo fundamentalmente local, dirigida por cadíes pero sin contar con la iniciativa estatal, y en la que además se habría intentado una “monetización” del *ta’tīb*. El rechazo de las comunidades, por tanto, se explica desde dos perspectivas distintas pero complementarias:

- El intento de conversión de fuerza de trabajo en tributo financiero, algo que subvertiría el uso comunitario, suscitando suspicacias sobre el destino final del dinero recaudado (algo sobre lo que el *Bayān* incide con especial intensidad)³⁵².
- La imposición de un impuesto “ilegal” [*magārim*], en contradicción con la ideología oficial del Estado almorávide, lo que facilitaría, en ausencia de un apoyo estatal, la crítica comunitaria y la acción gubernativa que pone fin al episodio almeriense.

³⁵² El impuesto sobre las pieles de cordero afectaría al conjunto de la comunidad, y como se deduce de las consultas jurídicas estudiadas por Manuela Marín (1998: 83), la jurisprudencia mālikí era en general contraria a la imposición de contribuciones generales de este tipo.

Lógicamente, podemos preguntarnos por la razón que mueve a estas nuevas obras a partir de 1130. Lo más probable es que fuese necesario completar o incluso terminar las obras de 1126, en un contexto en el que la creciente presión almohade sobre el Maghreb (en 1130 se produce la batalla de la Buhayra a las puertas de Marrākuš) propiciaría una progresiva falta de recursos estatales para cubrir todas las necesidades del Imperio, al igual que la ausencia de un apoyo administrativo para las iniciativas locales tendentes a completar los proyectos iniciados.

En el caso sevillano, es evidente que a comienzos de la década de 1130 aún quedaban obras pendientes. Sin embargo, pese al fracaso inicial, Ibn al-‘Arabī conseguiría finalizar su ampliación, tal y como nos relatan al-Maqqarī e Ibn al-Qattān. De esta forma, la [re]construcción de la muralla por el lado del río se haría en parte a expensas del propio *qādī*, en un más que probable intento de congraciarse con los sevillanos a su vuelta del exilio cordobés. Por tanto, las obras realizadas a finales de la década de 1130 entran dentro de una significación económica totalmente distinta que las de finales de la década de 1120. Ahora bien, podemos preguntarnos qué forma legal revestiría el acto evergético de Ibn al-‘Arabī. Teniendo en cuenta que su iniciativa de 1134 constituía, de hecho, una alteración del uso comunitario, es más que probable que el donativo para la [re]construcción se hiciese precisamente bajo una forma “tradicional” y comúnmente aceptada, que pudo ser perfectamente una fundación piadosa o “manos muertas” [*hubs*, pl. *ahbās*]. De hecho, conocemos diversas consultas jurídicas en al-Andalus y el Maghreb referentes al empleo de *ahbās* de fundación antigua y destino ignorado en la reparación de murallas (Marín 1998). Lógicamente, estas consultas remiten a hábices en litigio, pero nos dan idea de que la institución de hábices con el objetivo específico de [re]construir murallas no sería algo inusual en el contexto andalusí.

Después de todo lo anterior, podemos llegar a la conclusión de que del conjunto de noticias conocidas sobre la [re]construcción de la muralla sevillana en época almoravid pueden desbrozarse dos momentos claramente diferenciados desde el punto de vista de su contextualización sociopolítica. Por una parte, las obras estatales de 1126, continuadas en 1134 pero ya en ausencia de una planificación de rango supralocal, y por tanto sujetas a la contestación comunitaria. Por otra parte, la iniciativa privada de Ibn al-‘Arabī, fechable a finales de la década de 1130 y que responde a un esquema de

fundación piadosa en ausencia de iniciativa sultánica. Todo ello no hace sino incidir en lo que ya argumentamos anteriormente: la multiplicidad de coyunturas que afectan a la cerca urbana, que no puede englobarse, como se ha venido haciendo tradicionalmente, en divisiones tan amplias como “almorávide” y “almohade”, salvo que busquemos una generalización didáctica³⁵³. Pero, junto con esta observación, el proceso poliorgánico de *Išbīlia* en época almorávide (del que no dudamos que se nos escapan numerosas coyunturas concretas) refleja en última instancia el proceso general del territorio andalusí, marcado por el auge estatal almorávide y la contestación feudal. La contraposición, favorable a la estructura feudal por toda una serie de razones en las que no entraremos aquí, genera inicialmente una respuesta estatal, seguida, cuando ésta ya no es suficiente, por una acción englobable en los usos comunitarios tradicionales. De esta forma, se reafirma el carácter intrínseco de la sociedad islámica, en la que, ante la progresiva ausencia efectiva del *sultān*, es la comunidad (a nivel estrictamente local) la que desarrolla los resortes necesarios para asegurar su protección.

c) Espacios comerciales en *Išbīlia* almorávide.

Al igual que en los demás aspectos que llevamos analizados, la información que la *Risāla* de Ibn Abdūn nos puede proporcionar sobre la organización de los espacios comerciales es más de tipo conceptual que urbanístico. De forma una tanto paradójica, la *Risāla*, en tanto que tratado de *hisbat al-sūq*, se ocupa de una compleja estructura comercial que sin embargo apenas encuentra reflejo en la topografía urbana. Los principales aspectos de esta estructura, deducibles a través de la nómina de oficios y las recomendaciones administrativas transmitidas por Ibn ‘Abdūn, ya han sido puestos de

³⁵³ Al igual que, pese a que podemos hablar en sentido amplio de una fase “bajomedieval”, lo cierto es que ésta comprende una constelación de acciones poliorgánicas y constructivas, tal y como recoge la documentación conservada. Tan sólo en la parte publicada del *Inventario de los Papeles del Mayordomazgo* tenemos constancia de 94 obras para el período comprendido entre 1384 y 1430 (Collantes 1968, 1972, 1980). Estos documentos abarcan, entre otras acciones, reparaciones de torres, lienzos y puertas y cegamiento de almenas, y nos dan idea de hasta qué punto la edificación concreta de cada tramo de la cerca sevillana responde a multitud de acciones superpuestas.

manifiesto en diversos trabajos, por lo que no entraremos en su desarrollo³⁵⁴. Sí nos interesa, a los efectos de nuestra indagación sobre la estructura urbana de *Išbīlia*, establecer, aun a modo aproximativo, la conformación física del zoco sevillano de comienzos del s. XI, algo que, como veremos a continuación, supone la fragmentación del espacio comercial en una cierta variedad de manifestaciones.

Las noticias que poseemos sobre zonas comerciales acusan la misma indefinición cronológica y topográfica que las referencias a otros ámbitos urbanos. A través de las fuentes escritas sí se manifiesta una diferencia fundamental de tipo urbano, entre los ámbitos comerciales intramuros y los localizados en la zona periurbana, aparentemente concentrados en el arenal entre la *madīna* y el cauce del Guadalquivir³⁵⁵.

³⁵⁴ Destacan a este respecto los estudios referentes al desarrollo de los gremios comerciales en al-Andalus a través del análisis de los tratados de *hisba* (García Sanjuán 1997), así como la sistematización de los sectores comerciales (López Gómez 1995) y las investigaciones sobre la sociología del zoco (Chalmeta 1973; Jah 1995). A un nivel muy básico de análisis sociológico, es destacable la reflexión sobre cómo el zoco urbano refleja, según las informaciones proporcionadas por los tratados de *hisba*, una organización claramente sexuada (algo ocasionalmente efectivo también para cierto tipo de zocos rurales maghrebíes exclusivamente femeninos, cf. Jah 1995: 65). Junto con las actividades puramente productivas, la referencia constante a diversos oficios relacionados con la alimentación darían idea de una socialización eminentemente masculina, en la cual los hombres desarrollan parte de su actividad sociocomercial en el zoco (no sólo un lugar de intercambio, sino también de relaciones económicas en sentido genérico), de lo que se derivan toda una serie de necesidades (la alimentación la principal de ellas) que son cubiertas en el ámbito mismo de esta “vida pública” (Chalmeta 1973: 175-176).

³⁵⁵ La indefinición de esta zona sigue siendo bastante amplia, puesto que desconocemos la evolución del paleocauce englobado por la ampliación almoravid-almohade. Si, como parece, este cauce antiguo del Guadalquivir condicionó el límite occidental de la *madīna* prealmorávide, es lógico pensar que la “orilla del río” fuese el espacio comprendido entre la cerca prealmorávide y el paleocauce, y no el actual espacio del Arenal, consecuencia del englobamiento del paleocauce por la cerca almoravid-almohade. La cuestión no es baladí, pues de considerar efectivamente la “orilla del río” como la orilla del paleocauce tendríamos un espacio bastante reducido, que incidiría sobre las constricciones urbanas inherentes a la *madīna* previa al s. XII.

En base a esta matización espacial básica contamos con los siguientes ámbitos documentados:

- Zona intramuros:
 - *Sikka al-Hattābīn* [Plaza de los Leñeros]: Espacio documentado con ocasión de un paseo de Ibn ‘Abd al Barr (m. 1070) por las calles de la ciudad (Valencia 1986: 572). Su localización topográfica nos es desconocida, pero probablemente a comienzos del s. XII no existiese como emplazamiento estable, pues la *Risāla* señala en dos ocasiones precisamente la necesidad de “un lugar fijo para la venta de leña” (§ 89, repetido en el § 222).
 - *Sūq al-Sagat* [Zoco de los Orfebres]: En funcionamiento a comienzos del s. XII (Valencia 1986: 573). Posiblemente situado en el entorno de la aljama de Ibn ‘Addabas, donde tenemos atestiguada la venta de mercancías de lujo antes de la construcción de la *qaisāriyya* almohade a fines del s. XII.
 - *Sūq al-‘Attārīn* [Zoco de los Perfumistas]. Las interpretaciones tradicionales (Valencia 1986: 573-574) señalan la posible continuidad entre *al-‘Attārīn* y la calle “Alatares” documentada en época bajomedieval cristiana, mantenida hasta la actualidad como “Herbolarios”. Sin embargo, los argumentos de tal supuesta continuidad son discutibles, máxime cuando se asientan en el principio del mantenimiento de espacios funcionales entre la *madīna* y la *civitas* bajomedieval, algo que está lejos de ser evidente. La única referencia en textos árabes que poseemos de *al-‘Attārīn* se refiere a una puerta con dicho nombre, identificable con el acceso prealmorávide situado al oeste de la aljama de Ibn ‘Adabbas. Si la denominación *Bāb al-‘Attārīn* encuentra su origen en la proximidad al ámbito comercial de los drogueros y perfumistas, la identificación de *al-‘attārīn* con Alatares se nos antoja demasiado lejana, por lo que es más probable que el zoco se

situase en las inmediaciones de dicha puerta y no en el emplazamiento bajomedieval de la misma función³⁵⁶.

- *Suwayqa al-Mismāra* [Mercadillo del Clavo]: Localizado en el espacio ocupado desde 1196 por el frente norte del *sahn* de la aljama almohade, para cuya ampliación se derribó este mercado (Huici 1969: 203).
 - La documentación bajomedieval señala la existencia, en el emplazamiento de la actual plaza de Santa María la Blanca, de un mercadillo conocido por su toponimia árabe castellanizada [“aꞗueyca”, del árabe *al-suwayqa*] (Oliva 1999: 127), interpretado generalmente como pervivencia de un espacio comercial islámico de cronología indeterminada, pese a que la filiación toponímica no indique necesariamente continuidad funcional. Otros enclaves igualmente referidos por la documentación bajomedieval (plaza de la Alfalfa, calle de las Escobas, Odrería, Pellejería y Zapatería) no es seguro en modo alguno que continuasen los emplazamientos precastellanos, pese al uso excesivo que se hace de esta trasposición automática por algunos autores (Chalmeta 1973: 150). En otros casos sí tenemos documentada esta continuidad, por ejemplo en la plaza de la Pajería, donde el *Repartimiento de Sevilla* señala la presencia de “el corral donde se solía vender la grana en tiempos de moros” (*Ib.*).
- Zona extramuros:
- *Al-Dabbāgīn* [Los curtidores]: En las fuentes islámicas lo tenemos documentado como “adarve” [*darb*], pero en relación con la inundación de 1200 (Valencia 1988a: 291), por lo que nos hallaríamos ya en un momento posterior a la ampliación de la cerca urbana. Precisamente de esta noticia se puede deducir su localización extramuros y al oeste de la aljama de Ibn ‘Adabbas, esto es, en la zona del arenal que ya hemos comentado (Valencia 1986: 563).

³⁵⁶ Evidentemente, no hay que descartar la posibilidad de que la puerta recibiese dicho nombre por ser el acceso predeterminado para la entrada de drogas y especias en la ciudad, sin necesidad de una contigüidad espacial del ámbito comercial de destino.

- *Al-Nāhiya al-Daqqaqīn* [Explanada de los harineros]: Al igual que el anterior, este ámbito aparece recogido en la noticia de ‘Abd al-Malik al-Marrākušī sobre la inundación de 1200, señalando igualmente hacia su localización en el arenal del río (Valencia 1986: 568, 1988a: 291)³⁵⁷.
- *Al-Fajjārīn* [Los Alfareros]: Ya hemos abundado sobre la localización de este enclave productivo, por lo que no volveremos a exponer los argumentos que sitúan su localización, al igual que los otros ámbitos extramuros señalados, en la zona entre la *madīna* y el cauce del Guadalquivir³⁵⁸.
- *Sūq Bāb al-Hadīd* [Zoco de la Puerta Hadīd]: También es mencionado en relación con la inundación de 1200 (Valencia 1986: 573, 1988a: 291). Su función nos es desconocida, y sobre su localización las interpretaciones tradicionales sitúan la *Bāb al-Hadīd* en el entorno de la actual plaza de La Campana, al norte de la “Puerta de los Perfumistas” (Vioque, Vera y Lopez 1987). Pese a ello, es más probable, a tenor de la noticia de al-Marrākušī sobre la inundación de 1200, que su localización se situase al suroeste de la aljama de Ibn

³⁵⁷ Intramuros, pero ya en época bajomedieval, tenemos atestiguado a través de la documentación conservada la presencia de varias alhóndigas, caso de la localizada entre las collaciones de San Pedro y Santa Catalina, de una “alhóndiga de la harina” (quizás ubicada en el entorno de la actual calle Alhóndiga, cf. González Jiménez 1991: 84).

³⁵⁸ Hasta el presente no tenemos atestiguados otros enclaves de producción cerámica en época prealmohade, salvo el caso indefinido de un vertido cerámico de cronología “árabe” localizado en un solar de la calle Conde de Ibarra, donde la abundancia de elementos de alfar (birlos) indujo a sus excavadores a apuntar la posible cercanía de un taller cerámico (Escudero y Rodríguez 1989). No es a partir de la segunda mitad del s. XII cuando, según los testimonios arqueológicos, se produciría el gran desarrollo de la alfarería sevillana, principalmente en la orilla occidental del Guadalquivir. En esta zona tenemos atestiguados numerosos vertidos cerámicos identificables como testares (Hunt 1998; Mesa y Castañeda 1997; Morilla, Vera y Escudero 1987; Rogerio, Naranjo y Sáiz 1997; Romo y Vargas 1999), junto con hornos de cronología almohade en la zona del actual monasterio de Santa María de las Cuevas (Amores *et al.* 1993, 1995).

‘Adabbas, siendo probablemente la siguiente en en el desarrollo hacia el sur de la cerca prealmorávide, a continuación de la *Bāb al-‘Attārīn*.

- La *Risāla* menciona también “los lugares de la orilla del río en que se vende el carbón por subasta” (§ 90). La presencia en la toponimia bajomedieval de un “Postigo del Carbón” (localizado a la altura de la confluencia entre las actuales calles Temprado y Santander) señalaría igualmente hacia la localización en el Arenal de esta actividad³⁵⁹.

Un primer aspecto a destacar lo constituye la escasa, por no decir inexistente, monumentalización de los espacios comerciales identificados. Es indudable nuestra carencia de datos arqueológicos que confronten esta idea, pero no es menos cierto que ésta se ve respaldada por la imagen que transmiten las fuentes escritas, caso de la *Risāla*³⁶⁰. La inexistencia de estructuras fijas de comercio (que no tenemos atestiguadas hasta la construcción de la *qaisāriyya* almohade) parece ser un rasgo de la ciudad en este momento. La propia insistencia de Ibn ‘Abdūn en alertar sobre la necesaria discontinuidad física de los emplazamientos comerciales, a fin de que éstos no generen servidumbre urbana, es bastante significativa. De esta forma, parece más que probable que el reconocimiento de la existencia de áreas funcionales según sectores productivos (leñeros, perfumistas, orfebres, etc.) se combinase con una actitud de las autoridades tendente a mantener estas zonas como “espacios libres”, de carácter comercial pero dentro de un estatuto más o menos público³⁶¹. La preocupación por la posible

³⁵⁹ Por el contrario, no tenemos atestiguada la existencia de un “mercado del aceite” en época islámica, pese a la toponimia bajomedieval de “Postigo del aceite” para la puerta de la cerca urbana localizada en la confluencia de las actuales calles Almirantazgo y Dos de Mayo. Para Chalmeta (1973: 150), esta toponimia podría retraerse hasta época islámica mediante el paralelo con la *Bāb al-Zayyātīn* [Puerta de los Aceiteros] de Almería, relacionada a su vez con un *Sūq al-Zayt* [Mercado del Aceite].

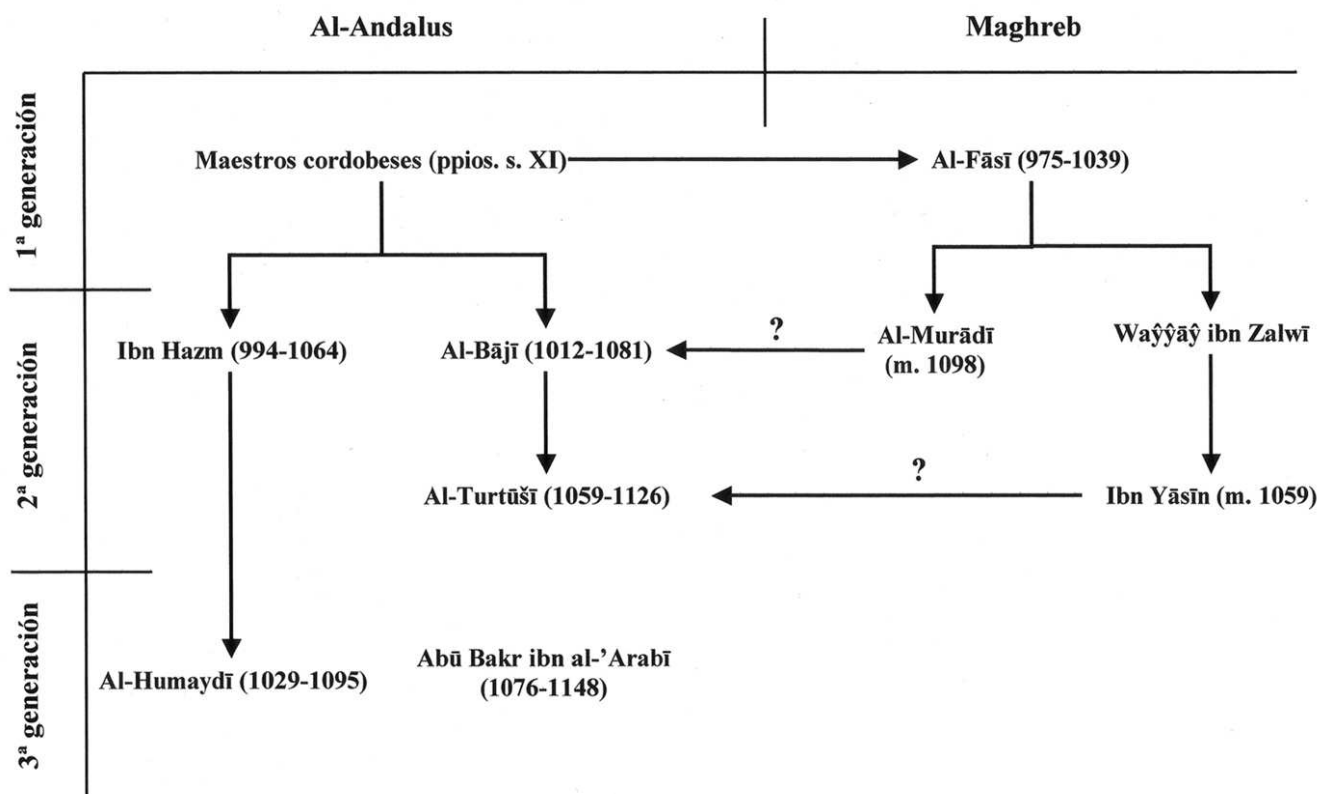
³⁶⁰ El único caso de “control arqueológico” lo tenemos documentado en la plaza de Santa María la Blanca, donde no se registró ninguna estructura asociada al zoco bajomedieval (Oliva 1999).

³⁶¹ Sorprende la insistencia de algunos autores (Valor 1995c) en buscar restos estructurales de un supuesta *qaisāriyya* prealmohade en el entorno de la aljama de Ibn ‘Adabbas, cuando nuestro conocimiento sobre la evolución de los zocos urbanos andalusíes no hace sino reforzar la idea de que no es hasta épocas tardías (al menos desde el s. XII, cf. el propio caso

generación de derechos de propiedad sobre ámbitos de uso común se hace especialmente acuciante en el caso de los “zocos lineales”, que la *Risāla* menciona en relación con los fruteros (§ 189) y su presencia en “las calles estrechas”.

Al margen de los zocos urbanos, podemos preguntarnos por el estatuto de las áreas artesano-comerciales extramuros. La imagen que nos trasmite la *Risāla*, centrada en los establecimientos de la orilla del Guadalquivir, no parece sostener la “autonomía” con respecto a la organización urbana que señalan algunos autores (Chalmeta 1991: 102). Algunos de los espacios que tenemos documentados (caso del zoco de la “Puerta Hadīd”, la explanada de los Harineros o el “zoco del carbón”) podrían ajustarse al tipo de “zoco rural periurbano” [*sūq al-gubār*], en tanto proveedores de materias primas procedentes del alfoz sevillano. Los demás ámbitos (curtidores y alfareros), representan, por el contrario, una estructura artesanal de tipo protoindustrial en la que desconocemos cómo se realizaría el proceso de comercialización, desarrollado bien en los zocos generalistas intramuros o bien en los mismos obradores. Pero en cualquier caso, la presencia del *sultān* es igualmente palpable en este ámbito periurbano, tanto en el aspecto planificador (recomendaciones de la *Risāla* en el sentido de desplazar industrias localizadas en la *madīna*) como muy especialmente en el aspecto regulador e impositivo. A este respecto cabe destacar tanto la presencia de alcabaleros como las recomendaciones ‘abdūnīs sobre la presencia de *fuqahā*’ en los *sūq al-gubār* para dirimir los pleitos (§ 70), entendiendo a estos funcionarios como delegados del cadí. E igualmente, al igual que ocurría con los espacios comerciales intraurbanos, vuelve a suscitarse la necesidad de un control público sobre la alienación de derechos de propiedad, en relación con la ocupación del suelo portuario por parte de individuos privados (§ 60). Lo cual viene a reflejar que, al igual que ocurría con el espacio intramuros, la zona artesano-comercial de “la orilla del río” comenzaba a acusar, a comienzos del s. XII, un cierto grado de saturación de uso, un proceso que no se vería definitivamente regulado hasta los expedientes de remodelación urbana comenzados pocos años más tarde y culminados, como ya hemos visto, con la reordenación y planificación urbana de época almohade.

de Sevilla) cuando se produce el desarrollo de estos enclaves comerciales de tipo estatal (Chalmeta 1973).



Cuadro 1: "Generaciones de *'ulamā'* andalusíes y maghrebíes (s. XI)

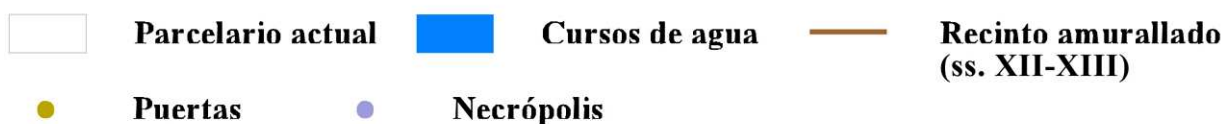
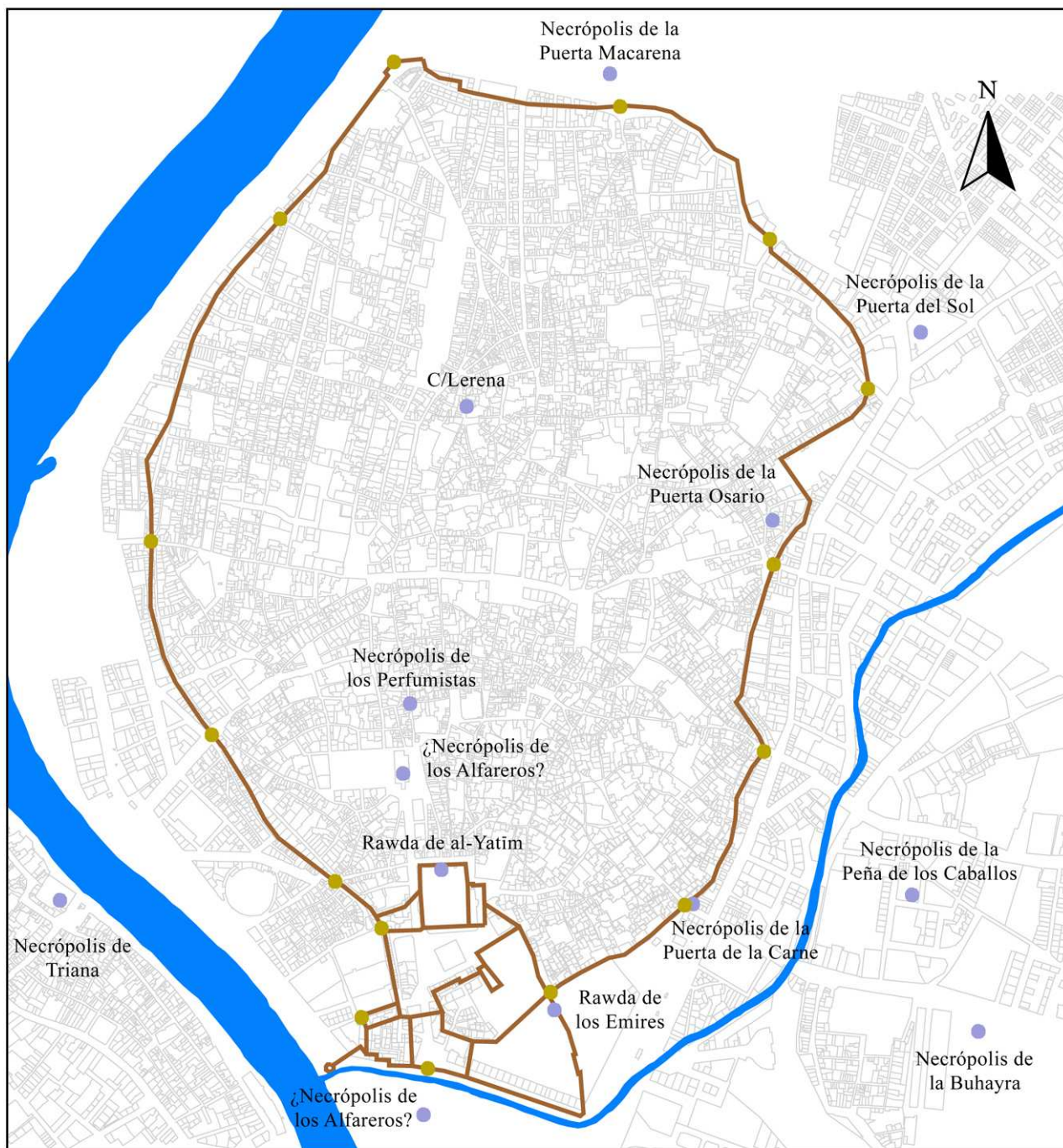


Lámina 5: Localización de las necrópolis islámicas mencionadas en el texto

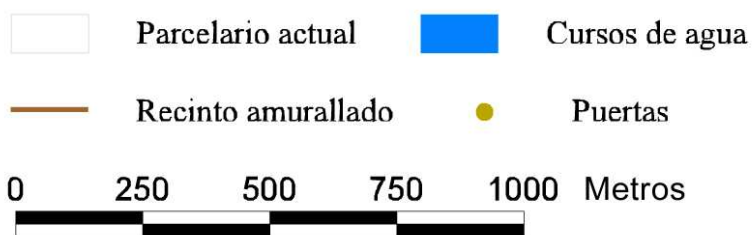
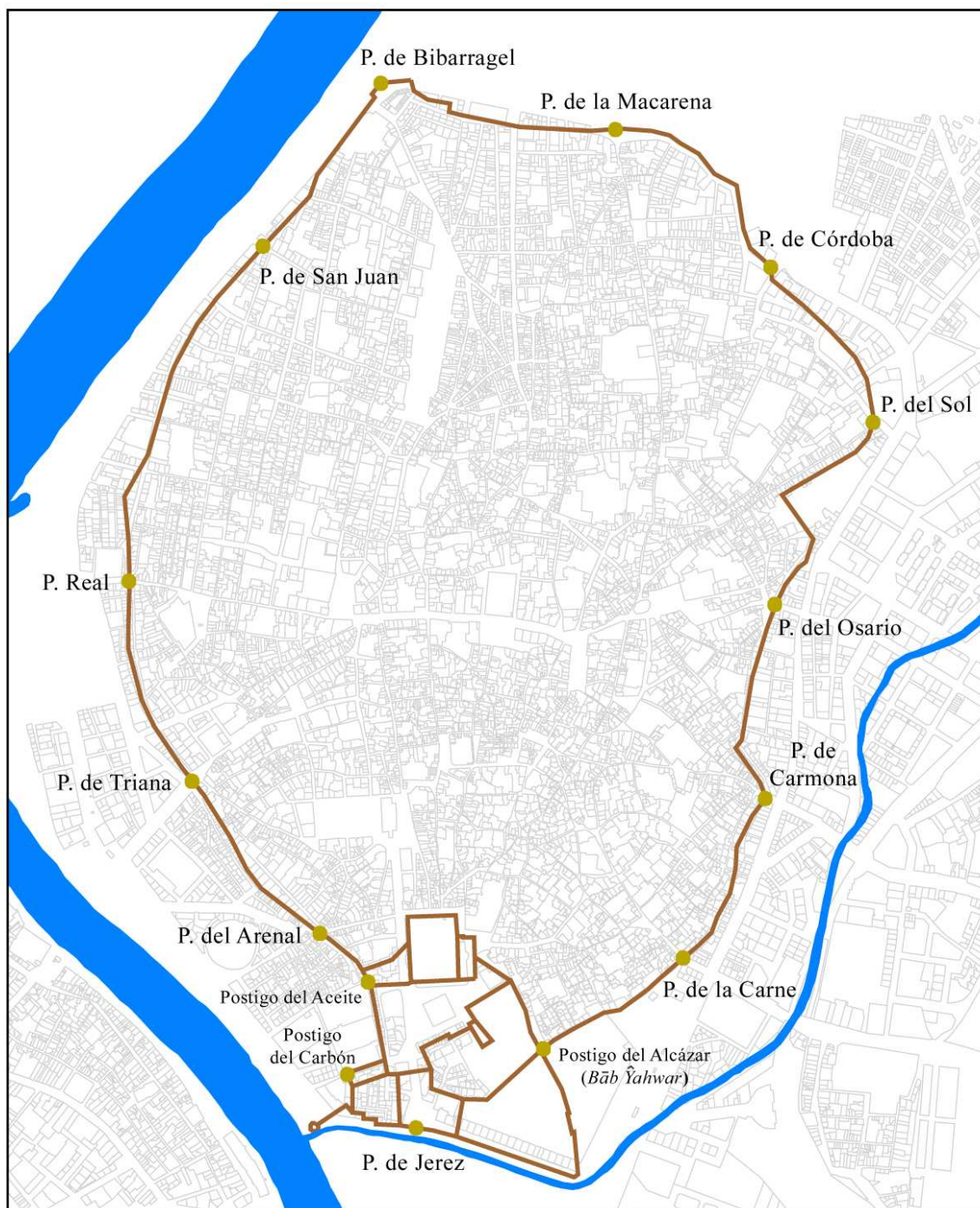


Lámina 6: Lienzos y puertas del recinto amurallado bajomedieval de Sevilla

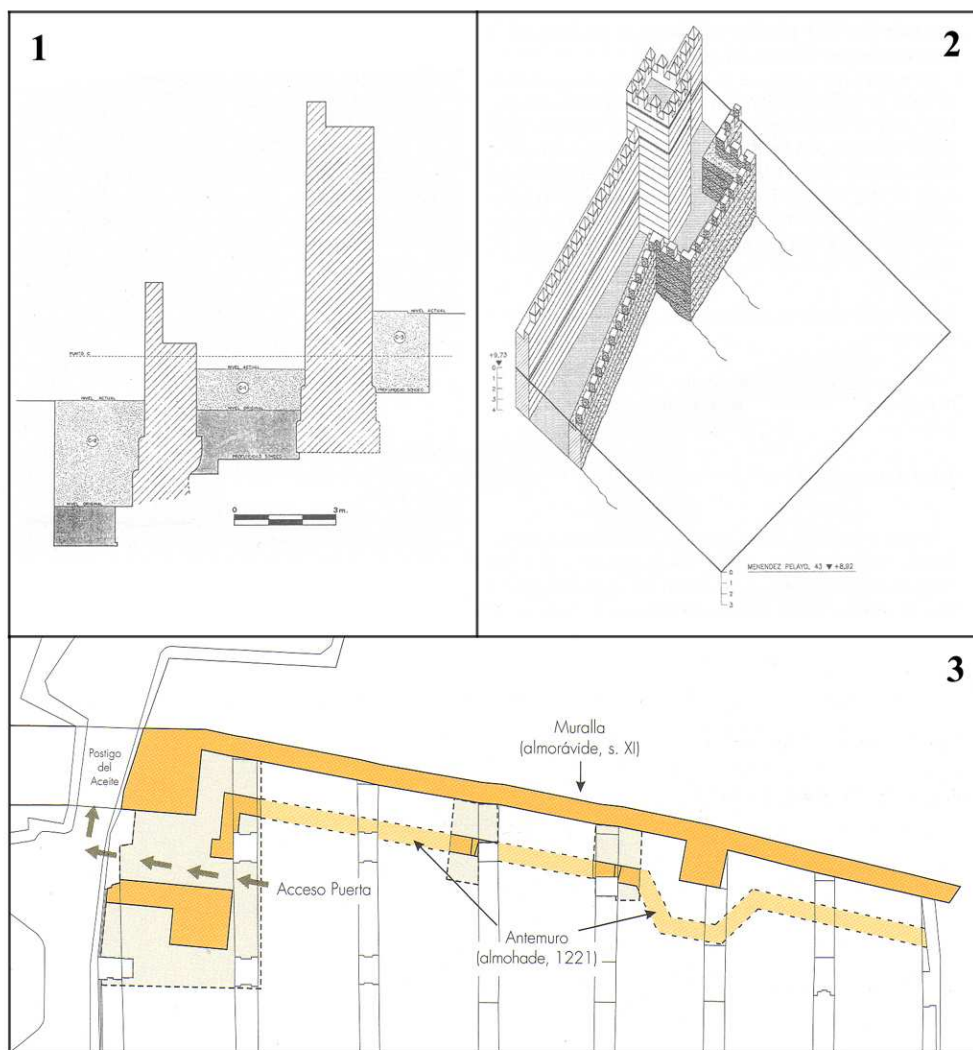


Lámina 7: Estructura de la muralla tardoislámica de Isbilía según diversos autores:

(1) Campos *et al.* (1985b)

(2) Tabales (1999b)

(3) Amores y Quirós (1999)

5. Ideología neo-gótica y extrañamiento del vencido en la Sevilla de la [Re]conquista.

Según el testimonio de la *Primera Crónica General*, sabemos que Sevilla se rinde ante las tropas de Fernando III el 23 de noviembre de 1248, tras una largo asedio comenzado en agosto de 1247 (Menéndez Pidal 1977 [1906]: 767). Siguiendo a esta misma fuente, la conquista castellana supuso el “vaciamiento” de la ciudad de su población andalusí, aspecto éste especialmente señalado en las condiciones de la rendición (*Ib.*). De esta forma, la entrada en la ciudad del monarca, acaecida el 22 de diciembre siguiente, supone la toma de posesión de un recinto si no vacío sí probablemente casi despoblado³⁶². La conquista, por tanto, estableció una clara solución de continuidad con respecto a la etapa anterior, que lógicamente tuvo su reflejo tanto en la propia imagen de los conquistadores con respecto a su nueva posesión como en la transmisión de esta imagen a través de los testimonios historiográficos.

¿Cómo se ve reflejado el propio hecho de la conquista en las fuentes que han llegado hasta nuestros días? No deja de resultar interesante la confrontación de varios textos. Desde la “periferia” del teatro de operaciones, el espectacular avance castellano por el valle del Guadalquivir a partir de la victoria de Las Navas de Tolosa (1212) no desató gran expectación. En el contexto europeo ello es comprensible si entendemos que la “propaganda” posterior a Las Navas había alejado el temor almohade, y por consiguiente había hecho decrecer sensiblemente el “espíritu de cruzada” existente a comienzos de siglo (Lomax 1988: 41). Con respecto a los cronistas musulmanes, lo

³⁶² La mayor parte de los autores están de acuerdo en aceptar el relato de la *Primera Crónica*, aunque matizándolo, dada la presencia de “moros” en la documentación real de los años inmediatos a la conquista (González Jiménez 2000a: 706; Montes 2000: 470-471). Asimismo, como señala Rafael Valencia (2000: 38-39), es probable que a la entrada de Fernando III (realizada, por motivos claramente simbólicos, el día de la traslación de San Isidoro) aún quedasen bastantes musulmanes en el recinto sevillano, y que la emigración no se completase hasta comienzos de 1249.

menos que puede decirse es que eluden cautelosamente cualquier reflexión sobre el acelerado descalabro andalusí³⁶³.

Contamos con algunos (no demasiados) ejemplos de lo que acabamos de comentar. Nos centraremos en dos, un testimonio europeo y otro maghrebí. En la segunda mitad del s. XIII escribe Mateo París, cronista de la abadía benedictina de Saint Albans, su *Chronica Majora*, que recoge en forma de anales los principales sucesos de su época. Dentro de su amplio relato, sin embargo, la toma de Sevilla no merece más que algunos renglones:

“Este mismo año [1248], en verano, es tomada la noble ciudad hispánica de Sevilla, por el victoriosísimo rey de Castilla. Ésta rinde a su señor nueve mil talentos cada día de la Semana, pero once mil los viernes” (Lomax 1988: 48).

Similar parquedad presenta el *Rawd al-Quirtās* de Ibn Abī Zar, redactado hacia 1326, y estructurado igualmente de manera más o menos analítica:

“El año 646 [26 de Abril de 1248 a 15 de Abril de 1249] murió al-Sa’īd [sultán benimerín]. Los cristianos se apoderaron de Sevilla; y el emir Abū Yahyà, de Fez y de Ribat-Taza; se quemaron los mercados de Fez, desde la Puerta de la cadena hasta el Baño de la explanada; al-Murtadà [califa almohade] reinó en Marrākuš” (Huici 1964: 529).

Estas apreciaciones periféricas tienen poco que ver con la expresada por la propia *Primera Crónica General*, en la que la conquista aparece exaltada como una de las principales acciones de Fernando III:

“Y según lo prueba la historia, fue ésta una de las mayores y más altas conquistas que en el mundo todo fue vista ni hecha que se hiciese en tan poco tiempo; pues por cuál razón pudo enseñorearse de ella y haberla y ganarla en tan poco tiempo no hay hombre que pueda entenderlo, salvo que fuese merced del Señor, cuyo servidor era, que le quiso honrar y dar buena ventura, para que tuviese un señorío tan noble y acabado” (Menéndez Pidal 1977 [1906]: 769).

³⁶³ Del que sin embargo eran trágicamente conscientes los propios andalusíes, como queda recogido en los versos del sevillano Alī al-Dabāch: “En al-Andalus ya no nos queda refugio / pues el país va siendo ocupado por todos lados” (citado por Valencia 1995: 44).

Como vemos, el suceso fue justamente apreciado por sus inmediatos protagonistas. Para los castellanos, porque suponía la posesión casi completa del valle del Guadalquivir:

“Este rey don Fernando ensanchó su reino de grandes tierras que no poseía antes, y las puso en servidumbre, y reyes y reinos le reconocieron señorío y le hicieron vasallaje, de lo que levó rentas y tributos y de lo que tuvo pechos señoriales; todo desde la mar acá, lo cual era de la morisma, fue metido en su señorío y fue venido a rendimiento de su merced” (Menéndez Pidal 1977 [1906]: 769)

Para los andalusíes, y más concretamente para los sevillanos, porque suponía el fin de su modo de vida y el exilio obligado. Una imagen del estado de ánimo de la población sevillana la podemos tener en la situación similar vivida en 1236 por los cordobeses, descrita en la *Crónica Latina de los Reyes de Castilla*, cuyo relato finaliza precisamente en dicho año:

“Los moros de Córdoba, desfallecidos por el hambre, abandonaron sus casas llorando y gritando y gimiendo a causa de la angustia que les embargaba” (citado por González Jiménez 2000a: 706)³⁶⁴.

No menos explícito, por lo conmovido de sus expresiones, es el poema de Abū al-Baqā de Ronda, contemporáneo de los hechos:

“¿Dónde está Sevilla y qué fue de su alegría?
(...) Las mezquitas se han transformado en iglesias,
ya no quedan en su recinto
más que campanas y cruces
(...) Alegre y confiado, su mismo país la olvida,
pero, ¿puede tener patria el género humano
después de haber perdido Sevilla?” (citado por Valencia 1995: 45).

Las conquistas castellanas de 1212-1248 constituyen una de las principales fases de la extensión peninsular de las formaciones feudales. Paradójicamente, la investigación contemporánea ha dedicado escasa atención a la explicación estructural de este período, contentándose, por regla general, con la aplicación sistemática de lo

³⁶⁴ De hecho, imagen similar tenemos de la salida de los sevillanos en los *Rithmi de Iulia Romula* de Guillermo Pérez de la Calzada: “abandonaron llorando la opulenta Hispalis” (Carande 1986: 45).

que podríamos denominar “modelo de la Reconquista”. En líneas generales, el modelo historiográfico al uso explica el avance castellano como consecuencia directa de un impulso netamente ideológico, centrado en el ideal de la “recuperación de España” a los musulmanes. Un ideal que, gestado al menos desde el s. IX, experimentaría diversas evoluciones en los cinco siglos que median entre la invasión islámica y la conquista fernandina del valle del Guadalquivir (Lomax 1984). En las siguientes páginas nos detendremos en establecer la genealogía del “ideal de reconquista”, para a continuación examinar cómo su aplicación en el contexto de la conquista castellana del valle del Guadalquivir conllevó el desarrollo de un conjunto de actuaciones tendentes a establecer las bases de un “nuevo orden” social y económico a costa de la marginación cultural y eliminación física de las comunidades mudéjares remanentes en el territorio andaluz. Un proceso que, al igual que en el ámbito de la ideología, se vería paulatinamente reflejado en las estructuras socioproductivas de la Andalucía emergente y plasmado físicamente en los mecanismos territoriales y urbanos de apropiación castellana del espacio andalusí.

5.1. El “ideal de reconquista” hasta 1248: esbozo estructural.

Hasta el s. X, la formulación por parte de los reinos cristianos de la necesidad de conquistar los territorios peninsulares bajo la autoridad de los Omeyas encuentra un fundamento eminentemente jurídico. No obstante, la formación de este marco ideológico no estuvo exenta de visiones alternativas. La *Crónica Albeldense* constituye según la historiografía tradicional una de las primeras manifestaciones de este ideario, cuyo inicio puede ubicarse en el entorno cortesano de Alfonso III de Asturias (866-910). El “núcleo ideológico” asentado por la *Albeldense* lo encontramos en el siguiente pasaje³⁶⁵:

“XIV. Sucesión del pueblo de los godos.

(...)

34. Rodrigo reinó tres años [en realidad sólo uno]. En su tiempo, en la era 752 [año 714, erróneo por 711], llamados por los enredos

³⁶⁵ Citamos por la edición de Gil, Moralejo y Ruiz (1985), reproduciendo parte de sus notas críticas entre corchetes.

[*farmalio*] del país, los sarracenos ocupan España y se apoderan del reino de los godos, que todavía retienen en parte de manera pertinaz. Y con ellos los cristianos día y noche afrontan la batalla y cotidianamente luchan,

EPS Godofr.

pero no logran quitarles España del todo.

A Vat. Moiss.

hasta que la predestinación divina ordene que sean cruelmente expulsados de aquí”.

Este pasaje nos demuestra ya que en la compilación de la crónica encontramos diferentes fuentes textuales (manuscritos E, P, S, *Panteón* de Godofredo de Viterbo, manuscrito A, manuscrito Vaticano y código de Moissac), que en ocasiones muestran evidentes discrepancias ideológicas, como se evidencia en un pasaje especialmente significativo:

“XIII. Empieza la sucesión de los reyes romanos.

(...)

69. León reinó siete años [error, pues se refiere al emperador Leonicio, que reina entre 695-698]. Egica cumple en España seis años. Tras él Vitiza, su hijo, un año. Sobrevivió Vitiza diecinueve años. En fin, bajo el imperio de Tiberio [Tiberio III, emperador entre 698-704] Vitiza cumple nueve años. Y Rodrigo reina tres años [erróneo, sólo reina entre 710-711].

EPS

Entonces, conquistada España por los sarracenos, es exterminado el reino de los godos.

A marg.

Entonces los sarracenos se apoderaron de España y del reino de los godos, en la era 752 [año 714, erróneo por 711]”.

De estos pasajes se extrae cierta idea de lo que algunos autores han dado en llamar la ideología de la “*translatio regni*”, esto es, la continuidad entre el reino visigodo de Toledo y la monarquía asturiana. Dicha ideología se sustenta con otros pasajes de la *Albeldense*, como puede ser el encabezamiento del capítulo XV (“Sucesión de los reyes godos de Oviedo”), así como mediante el mito del refugio de nobles visigodos en las montañas astures que encontramos en la otra gran producción

historiográfica de la corte ovetense, la *Crónica de Alfonso III*. Sin embargo, no deja de ser sintomático que la mayor parte de las formulaciones sobre la “recuperación de España”³⁶⁶ sean posteriores en casi un siglo a las redacciones originales:

- En el caso de la *Albeldense*, los manuscritos E, P y S (más antiguos y que probablemente reflejan con mayor exactitud el texto original) son taxativos: la conquista musulmana “*regnum Gotorum exterminatur*”, observación abiertamente corregida por el manuscrito A (fechado a fines del s. X), que de forma poco sutil cambia el “exterminio” por “apoderamiento” [*possederunt*].
- Con respecto a la *Crónica de Alfonso III*, el pasaje en que se afirma la “legitimidad visigoda” de Pelayo (y por consiguiente de sus sucesores de la monarquía asturiana) es una alteración por parte de la versión *Ad Sebastianum* (que por otra parte conservamos sólo en transcripciones renacentistas) de los manuscritos originales usados por la versión “Rotense”. Mientras que *Ad Sebastianum* incide sobre la elección de Pelayo por parte de los “godos” refugiados en Asturias, la versión Rotense (que además señala a Pelayo como emisario en Córdoba del gobernador musulmán de Gijón) sólo menciona una elección por parte de “los astures”.

De todo ello se deduce que lo que nos transmiten los diferentes manuscritos que han llegado hasta nosotros no es sino una evolución ideológica, iniciada a fines del s. IX con una cronística interna de la corte asturiana (reflejada en los códices E, P y S de la *Albeldense* y en la versión Rotense de la *Crónica de Alfonso III*), en la que la conquista es vista como el fin del reino visigodo y lo que se nos transmite de “historia contemporánea” no es sino el estado de “conflicto fronterizo” entre asturianos y musulmanes. Esta visión se vería radicalmente alterada a fines del s. X (códice A de la *Albeldense*, precursores de la versión *Ad Sebastianum* de la *Crónica de Alfonso III*), cuando comience a imponerse una ideología tendente a buscar la legitimidad de la monarquía astur-leonesa en la *translatio regni* de Toledo a Asturias. De esta forma se tendería a acentuar la “inmigración goda” hacia el norte y a considerar la invasión musulmana como una apropiación “ilegal” del territorio visigodo, conceptualización de donde surge en última instancia el providencialismo evidenciado en las variantes A,

³⁶⁶ Los manuscritos de ambas crónicas usan el término *Spania*, reflejo de la evolución conceptual sobre el territorio hispánico en época bizantina y visigoda.

Vaticana y de Moissac del final del capítulo XIII, 69 de la *Crónica Albeldense*³⁶⁷. Sintomáticamente, el contexto de esta transformación ideológica habría que buscarlo en la emigración mozárabe hacia el norte durante el s. X, de tal forma que las elites mozárabes “desterradas” (al menos desde su punto de vista) de sus feudos meridionales como consecuencia de la progresiva implantación del Estado unitario Omeya se verían a sí mismas como émulas de un supuesto “destierro” goda casi dos siglos antes, algo difícil de sostener a tenor de las propias fuentes documentales³⁶⁸.

Por tanto, a comienzos del s. XI la historiografía oficial del reino astur-leonés contaba ya con una *interpretatio gotica* de la “pérdida” del reino de Toledo, en la que la legitimación del criterio de propiedad por parte de la nobleza astur-leonesa se completaría con un providencialismo de corte bíblico, exento por el momento de cualquier tipo de “afán de cruzada”. La definitiva ideologización religiosa del legitimismo astur-leonés se produce precisamente durante la segunda mitad del mismo siglo, en relación con la reforma gregoriana y en el contexto de la política internacional del Papado referente a la “guerra internacional entre el cristianismo y el Islām” (Lomax 1984: 81). En la Península Ibérica, ello supuso la alianza entre Gregorio VII (1073-1085) y Alfonso VI (1072-1109), traducida, entre otros episodios, en la renuncia del papado a la reclamación sobre la propiedad de la Península Ibérica derivada de las “constituciones constantinianas” a cambio de la aceptación (no precisamente forzada) por parte de la monarquía castellanoleonesa del rito romano y el ideal de cruzada. Sería

³⁶⁷ No obstante, el matiz religioso ya lo encontramos en la propia producción historiográfica de la corte ovetense, como se evidencia en la *Crónica Profética*, fechada en 883 y que, haciendo uso de los textos bíblicos, predice la expulsión de los musulmanes bajo el mismo reinado de Alfonso III.

³⁶⁸ La mayor parte de los visigodos que renunciaron a permanecer en el territorio conquistado por los musulmanes abandonó la Península Ibérica, asentándose principalmente entre los francos de la Narbonense o, en menor medida, en la Italia lombarda. Pero esta diáspora no debe hacernos olvidar que un buen número de visigodos permaneció en al-Andalus, conformando un amplio sustrato mozárabe que probablemente se esforzó por mantener hasta comienzos del s. X la estructura de la época tardovisigoda, basada en la propiedad agrícola en régimen de pseudolatifundio y unas estructuras sociales internas de tipo protofeudal (Gil, Moralejo y Ruiz 1985: 68-70). La verdadera diáspora de estos “tardovisigodos” comenzaría a fines del s. IX y comienzos del s. X, como consecuencia de su involucración en la coalición de *ashab* feudalizantes derrotada por ‘Abd al-Rahmān [III] al-Nāsir (Acién 1998).

así como el episodio central de extensión peninsular del feudalismo se caracterizaría, desde el punto de vista ideológico, por la compleción del legitimismo jurídico con la orientación religiosa de la “lucha contra el infiel”, englobado todo ello bajo la cobertura de lo que ha dado en denominarse el “ideal neogótico” de la monarquía castellanoleonese.

El neogoticismo, entendido como sostén ideológico de la conquista del sur peninsular, encuentra su máximo desarrollo (si exceptuamos las derivaciones bajomedievales, que superan ampliamente nuestro marco cronológico) durante la primera mitad del s. XIII, especialmente bajo el reinado de Fernando III (1217-1252), mediante un programa ideológico ampliado posteriormente con la “vocación imperial” de su hijo y sucesor Alfonso X (1252-1284). En la gestación de este nuevo episodio de la evolución ideológica del concepto de “recuperación” tendría especial significación, nuevamente, la cronística áulica, y dentro de ésta destaca, de forma casi paradigmática, la *Historia de Rebus Hispaniae* del arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada. Escrita hacia 1241-1242, la *Historia* es un eslabón singularmente significativo entre la tradición astur-leonesa y la culminación historiográfica que constituye la *Crónica General de España* alfonsí. De hecho, en la *Historia* apuntan algunas tendencias que, fomentadas por la *Crónica* (que hace un amplio uso de la obra del toledano, cf. *infra*), serían integradas finalmente en el ideario castellano bajomedieval. Es el caso del intento, meramente esbozado en la *Historia*, de desarrollar una mitología de raíz clásica para justificar el ideal de la filiación prerromana de los castellanos (Fernández Valverde 1989: 45-46). Jiménez de Rada, falto de una formación y una voluntad de superar el goticismo de la cronística asturleonese, incidiría más en la idealización del Estado visigodo, pese a que su conocimiento de esa misma cronística que glosa le permitiese asentar firmemente la ruptura marcada por la invasión de 711. Pero los intereses de la *Historia* se centraban más bien en la justificación de dos premisas básicas para la construcción de un estado nacional al modo de los demás países europeos del momento: la conexión entre dos formas estatales (visigodos y castellanos, entendidos éstos como formación hegemónica en el contexto peninsular) se realiza a través de la identidad territorial, así como del papel del Estado visigodo como modelo en la organización y definición sociopolítica del castellano (*Ib.*)³⁶⁹.

³⁶⁹ No es menos cierto que todo este programa de justificación estatal se realizaría en un ambiente cuando menos de recelo entre el primado de la Iglesia castellana y Fernando III,

La síntesis que acabamos de esbozar sobre la evolución del ideal neogótico no hace sino ratificar una idea ya clásica, como es la falacia de negar la existencia de una “idea de reconquista” en el seno de la monarquía asturiana primero, asturleonese posteriormente y castellanoleonese ya en el momento de las conquistas del s. XIII (González Jiménez 2000b). Pero, y este parece ser el gran estigma del medievalismo de corte tradicionalista, una cosa es aceptar la existencia de un programa ideológico y otra muy distinta asumirlo como instancia explicativa en nuestra interpretación *contemporánea* de la realidad pretérita. Asumir la ideología de la monarquía castellana³⁷⁰ (tomamos el corte más evolucionado dentro de nuestro marco cronológico) como explicación válida imposibilita de partida cualquier tipo de interpretación estructural que no case con dicho marco conceptual, y evidentemente invalida cualquier intento de comprender el conjunto de interacciones socioproductivas e ideológicas que permitieron la expansión de las monarquías feudales peninsulares durante la Edad Media a costa de una estructura política (al-Andalus) que cohabitaba con ellas en el territorio peninsular y que por su parte (ya lo hemos analizado parcialmente) poseía sus propios códigos ideológicos y sus propios condicionantes socioproductivos³⁷¹. Por

probablemente provocado por la actitud regalista de éste último, que en más de una ocasión rondaría, ante los ojos de sus contemporáneos, la abierta instrumentalización del aparato político y económico de la Iglesia. Tampoco hay que descartar el hecho de la necesidad de justificación “reconquistadora” para Jiménez de Rada, que a diferencia del monarca sí usó las bulas de cruzada en sus incursiones militares contra territorio andalusí (González Jiménez 1998a: 177).

³⁷⁰ Máxime cuando dicho programa no es unívoco a lo largo de los siglos de conquista, sino que presenta importantes rasgos evolutivos fruto de coyunturas completamente diversas. Algo paradójicamente no asumido por un medievalismo que, pese a basar buena parte de su argumentación en las fuentes documentales, “acepta como fuentes de primera mano textos elaborados siglos más tarde en otros contextos cuyo conocimiento es indispensable para valorar correctamente la información que nos suministran” (Martín 1993: 9). Lo cual, supuesta la competencia documentalista, no deja en buen lugar la proclamada “inocencia” de tales posicionamientos ideológicos.

³⁷¹ No es una interpretación “agresiva” (cf. González Jiménez 2000b) el señalar que, a mediados del s. XIII, la ideología neogótica es la ideología de los vencedores, pues la conquista del valle del Guadalquivir y la posterior estructuración del control castellano se hacen bajo una propaganda de victoria sobre el Islām. Por tanto, identificarse con el neogoticismo es asumir la ideología del vencedor, algo que, desde el punto de vista de la práctica histórica, no es

consiguiente, una vez que hemos aceptado la existencia de una “idea de recuperación” en el fundamento ideológico de la monarquía castellana del s. XIII, es necesario explicar la gestación de ese ideal neogótico a la luz de sus condicionantes sociales y productivos, algo sibilamente hurtado por buena parte de los estudios medievalistas³⁷².

especialmente recomendable (aunque no deja de ser una postura legítima siempre y cuando se explicita conceptualmente).

³⁷² A este respecto destaca en sentido negativo la escuela medievalista sevillana, sin dejar por ello de reconocer que sus estudios son la fuente documental básica para comprender la estructura de la Andalucía fernandina y alfonsí. Como podremos ir viendo, los presupuestos básicos de esta escuela se basan en la aceptación acrítica del esquema ideológico del neogoticismo castellanoleonés. Esto se refleja en el ejemplar artículo de Manuel González Jiménez sobre la “idea de Reconquista” (González Jiménez 2000b), en el que se hace un repaso a las fuentes documentales sobre el ideal neogótico, aunque sintomáticamente se recurra a un uso sesgado de las mismas para refrendar una pronta “idea de cruzada” en la corte de Alfonso III. Es así cómo, por ejemplo, se emplea la versión A de la *Crónica Albeldense*, netamente más providencialista (por posterior en casi un siglo) que los códices originales (*Ib.*: 161), y se atribuye a los cronistas musulmanes la visión no hagiográfica de Pelayo que sin embargo sostiene la misma *Albeldense* en sus versiones E, P y S. Con ello no se hace sino incidir en una supuesta (por falaz) “unanimitad” de las fuentes cristianas sobre la “virtud” del caudillo asturiano, mientras que serían los historiadores musulmanes los encargados de denigrar a su primer vencedor. Más adelante, tras desembarazarse limpiamente (por directo desprecio de la validez de sus argumentos) de las interpretaciones “marxistas” (*sic*), el sostenimiento de la validez del uso del término “Reconquista” se deja en las manos de historiadores “serios y reputados” (*sic*), en esencia Sánchez-Albornoz y Maravall. Para González Jiménez, el papel del Papado en el s. XI no es relevante, pues “la idea de Reconquista era algo sólidamente asentado tanto en la ideología como en la práctica política” (*Ib.*: 171; González Jiménez 1998a), algo en abierta contradicción con la evolución que se desprende de las fuentes documentales. En última instancia, las tesis del medievalismo sevillano se centran en la solidez de una ideología que, gestada en época del Alfonso III, resistiría inalterada hasta la época de los Reyes Católicos. La ahistoricidad de esta visión marca la mayor parte de la producción historiográfica de esta escuela, algo acentuado por el hecho de considerar la asunción acrítica del neogoticismo como “marca de europeísmo” y “progreso” frente a lo andalusí, algo evidente tanto en las diversas publicaciones de la escuela (Collantes de Terán Sánchez 2000; González Jiménez 2000a, 2000b; Montes 2000) como en su magisterio académico.

Pese al empeño de parte de la historiografía medievalista de corte tradicional en mantener el debate sobre los orígenes de la conquista³⁷³ castellana de al-Andalus en términos filológicos o como mucho explicaciones políticas que relegan a un ámbito secundario los aspectos sociales y económicos³⁷⁴, las investigaciones realizadas durante las últimas tres décadas permiten establecer con cierta precisión el conjunto de factores socioproductivos que propiciaron este proceso:

- La invasión islámica supuso la desintegración del control político visigodo sobre los territorios peninsulares. En algunos casos, ello conllevó la alianza con las elites “hispanovisigodas”, principalmente en la zona meridional (caso del “pacto de Teodomiro”), en una asimilación progresiva que sólo se truncaría a partir de mediados del s. IX, cuando parte de la elite mozárabe se integre en la coalición feudalizante de los *ashab* [señores] y entre en conflicto con el proceso de integración política y territorial impulsado por los Omeyyas cordobeses³⁷⁵.

³⁷³ Que no “reconquista”, pues no asumimos la ideología castellanoleonesa y meramente hacemos referencia a un proceso de conflicto bélico y ocupación territorial de una formación sociopolítica por otra, restringiendo el término tradicional al ámbito de aplicación del “ideal de reconquista” documentalmente constatado como programa ideológico de las monarquías feudales peninsulares frente a al-Andalus.

³⁷⁴ Así por ejemplo la definición de “reconquista” que hace López Pereira en la introducción al libro de Recuero Astray (1996: 9): “un proyecto político neogodo, heredado de la desaparecida monarquía visigoda, unido a un sentimiento religioso de planteamiento profético, al que venía a sumarse una serie de factores socioeconómicos”. El argumento es completamente desmontable, empezando por la “herencia visigoda” (que no es sino el tamiz mitológico de los *ashab* [señores] mozárabes derrotados por el Estado omeya) y terminando por la apostilla socioeconómica, que es la que en realidad articularía buena parte de la génesis del proceso conquistador. Paradójicamente, el carácter mítico del neovisigotismo astur-leonés es puesto de manifiesto por los principales valedores de la historiografía tradicional (Maravall 1997 [1954]: 304), que sin embargo enlazan acrobáticamente dicho “legado godo” no con sus promotores mozárabes, sino con la cronística de raigambre isidoriana, de tal forma que la “ilusión” siempre tendría un referente último legítimamente continuista.

³⁷⁵ El considerar que los gobernantes de al-Andalus nunca tuvieron un proyecto político propio es un posicionamiento característico del medievalismo tradicionalista: “Los árabes destruyeron el reino visigodo, pero nunca pensaron realmente en sustituirlo. Y si en algún

- Como civilización organizada en torno al fenómeno urbano (Epalza 1991: 10), dada su herencia clásica y oriental, el Islām andalusí se concentró en las zonas de amplia romanización durante su avance por la Península Ibérica. Ello explica que el control sobre áreas periféricas y poco o tardíamente romanizadas quedase por definición fuera de su proyecto original³⁷⁶, y se

momento lo intentaron, lo que no deja de ser incierto, resultó ser demasiado tarde” (Recuero 1996: 47). Evidentemente, desde esta opción historiográfica, todos los testimonios documentales y arqueológicos sobre la implantación de la formación socioproductiva islámica en la Península Ibérica carecen de validez. Máxime cuando todavía hay quien se pregunta sobre “qué es eso de la formación social islámica” (González Jiménez 1990: 115), en supino alarde de ignorancia y desprecio hacia la investigación sobre al-Andalus (cf. al respecto la reciente puesta al día sobre el “modo de producción tributario” en el conjunto de artículos recogidos en el monográfico publicado por la revista *Hispania* en 1998). Como puede deducirse, en toda esta retórica sobre la falta de “conciencia política” de los musulmanes lo que subyace es una ideología típicamente colonialista, equivalente a la que permitió la conquista y destrucción de los estados indígenas americanos. Lo sorprendente (o no tanto si nos remitimos a las genealogías intelectuales subyacentes y a la *praxis* derivada de tales ideologías) es que se mantengan estas interpretaciones en la actualidad.

³⁷⁶ Aunque la romanización de las zonas más septentrionales de la Península Ibérica está aún sujeta a debate, las evidencias apuntan a un proceso mucho más superficial que en las zonas nucleares de las provincias hispánicas. Así por ejemplo, para el caso de Álava la documentación arqueológica respalda una romanización relativamente amplia pero que a la altura del s. V se ve imposibilitada de continuar manteniendo una urbanización “artificial” (cf. Filloy y Gil 2000: 51 para el caso de *Veleia*), lo que conllevaría una tendencia desurbanizadora. Un caso similar lo tenemos atestiguado en el *conventus Asturum*, donde la organización imperial, fundamentada en la presencia militar, sería “minoritaria y marginal”, hasta que ya a partir del s. IV puede hablarse de un auténtico “repliegue” por debajo de la cordillera Cantábrica (Roldán 1983: 120-122). El debate se ha visto enriquecido en los últimos años con el aporte de la Arqueología, importante para el análisis de coyunturas concretas. Este sería el caso de las *cetariae* del Cantábrico en época romana, suministradoras de las *villae* marítimas a partir del s. III (Fernández y Martínez 1994), así como otras investigaciones que han permitido equiparar la presencia romana en la fachada cantábrica al caso británico (Arce 1998: 189). Todo lo cual no obsta para que la impresión general siga siendo que la romanización de la zona cántabro-astur no pasa de “la vaga y escasamente definida utilización por parte de Roma de estructuras autóctonas con objeto de establecer un

centrase en aquéllos enclaves estratégicos heredados de la igualmente incompleta cobertura territorial del Estado visigodo (Villar 1986: 44).

- En las áreas periféricas no comprendidas en el ámbito de implantación de la formación social islámica³⁷⁷ se produce toda una serie de desarrollos socioproductivos derivados de las diversas coyunturas acaecidas durante los ss. V-VII. El desarrollo de las sociedades tribales del norte peninsular, equivalente al desarrollo de los pueblos germánicos previo a las invasiones del s. V y acentuado durante el s. IX por la inmigración mozárabe procedente de al-Andalus, supuso la estructuración de una serie de elementos cuya conjunción daría pie a los primeros episodios del avance hacia el sur. Dentro de este contexto habría que considerar también el más que probable proceso de involución producido en la organización estatal visigoda como consecuencia de la desarticulación política inducida por la invasión musulmana, algo que en zonas periféricas pudo conllevar la ruptura de las relaciones protofeudales desarrolladas en los medios más inmediatos al territorio bajo control visigodo (Chalmeta 1999: 21)³⁷⁸.

somero control sobre poblaciones indígenas escasamente integradas en la romanidad” (Mínguez 1998: 301).

³⁷⁷ Implantación que, no lo olvidemos, no se desarrolla con efectividad sino tardíamente, como consecuencia de la difícil estabilización política de al-Andalus, retrasada por la lucha contra los *ashab* hasta comienzos del s. X. Hitos en este proceso serían la unificación a nivel social (con la consiguiente erradicación de las tendencias feudalizantes), implantación del modelo estatal Omeya – ‘Abbāsī y desarrollo del control del territorio mediante la organización de la explotación agrícola en base al sistema de alquerías. A este respecto no deja de ser curioso que se achaque a la formación social andalusí una supuesta “falta de efectividad”, demostrada tanto en el fracaso del Califato omeya como en la propia conquista por las monarquías feudales (Recuero 1996: 52). Similar crítica podría hacerse, si cabe de forma más radical, a la formación social protofeudal que constituyó el Estado visigodo. El problema sigue siendo que para este tipo de interpretaciones el Estado visigodo no es erradicado, sino continuado por las monarquías feudales peninsulares (pese al tajante *exterminatur* proclamado por la *Albeldense*).

³⁷⁸ No está de más remarcar el hecho de las múltiples coyunturas que se dan en el tránsito a la alta Edad Media (Lomas 1998), por lo que según las zonas y las comunidades involucradas puede hablarse tanto de inexistencia de una romanización efectiva (cf. *supra*) como de ruptura del protofeudalismo visigodo y retroceso (o afloramiento) del tribalismo prerromano.

- Hasta el último tercio del s. IX no se da una organización protoestatal de tipo monárquico en el ámbito astur (Lomas 1998: 106; Mínguez 1994: 72; cf. por el contrario Prieto 1971: 185-186 para una datación de este proceso durante el reinado de Alfonso II [791-842]). Ello habría que ponerlo en relación con el inicio de procesos de expansionismo militar de las tribus cántabro-astures hacia los territorios tribales circundantes (valles cantábricos, franja litoral), proceso culminado con la incorporación del noroeste galaico³⁷⁹.
- Tras la unificación de la periferia septentrional andalusí, la estructuración de una formación protoestatal que podemos definir perfectamente como una jefatura³⁸⁰ se vería reforzada por el aporte mozárabe a partir de mediados del s. IX, tanto en el aspecto demográfico como en el ideológico. Ello, en combinación con una estructura económica nucleada por la economía agropastoral, propició la superación de los límites meridionales de la Cordillera Cantábrica, y el comienzo del poblamiento del valle del Duero. Como se ha señalado, es cierto que de encontrarnos ante un poblamiento agrícola hubiese sido suficiente con la colonización en sentido este-oeste (Lomax 1984: 56). Sin embargo, sería el desarrollo de la ganadería

³⁷⁹ Interpretación no exenta de críticas: “Los astures (...) y sus vecinos cántabros, al tiempo de producirse la invasión islámica estaban ya integrados en los cuadros políticos del reino visigodo (...). En verdad estos pueblos (...) ya de muy antiguo estaban asentados en ambas vertientes de la Cordillera [Cantábrica] y nunca anteriormente, que se sepa, habían extendido sus correrías hasta el valle del Duero” (Ruiz de la Peña 1995: 41, 55). No obstante, esta última posición peca de una excesiva confianza en el afianzamiento visigodo a nivel peninsular (algo no constatado para las áreas de “romanización conflictiva”, cf. Barbero y Vigil 1974: 51-67), así como elude el hecho de que para época romana hay que contar tanto con la presencia del aparato militar imperial como con la organización política de la zona del Duero, completamente desestructurada tras la conquista musulmana. Por otra parte, sí tenemos atestiguadas incursiones de tribus del norte en época visigoda, documentadas en momentos tan avanzados como el reinado de Egica (687-701) (Barbero y Vigil 1974: 67).

³⁸⁰ Pese a que la jefatura como institución se halla sujeta a cierto debate en la literatura antropológica, no es menos cierto que su definición clásica (institucionalización de políticas complejas en un marco no estatal, cf. Lewis 1981: 207) permite precisar el nivel de análisis sobre sociedades en transición hacia estadios “protoestatales”.

trashumante el que marcó la necesidad de alcanzar los pastos del valle del Duero, en una dinámica expansiva que a mediados del s. X (reinado de Ramiro II, 926-951) había alcanzado ya las estribaciones de Somosierra con el poblamiento de la región salmantina (Villar 1986: 61). Un poblamiento, no obstante, cuyo enmarque en una formación social de tipo protoestatal se vería reflejado principalmente en su escasa estructuración territorial (Zozaya 1999: 95), más allá de la organización de las “comunidades de aldea”, cuya estructura, en sí misma, permite unificar al conjunto de grupos poblacionales (cristianos y musulmanes) presente en la región del Duero entre los ss. VIII-X³⁸¹.

El proceso que acabamos de esbozar nos muestra cómo la adopción del “ideal de reconquista” no es sino una faceta de un amplio sistema de relaciones socioproductivas en las que aspectos como la evolución económica de la formación feudalizante astur-leonesa son tan importantes como el refuerzo demográfico e ideológico de los mozárabes meridionales. De la misma forma que desde el contexto de los parámetros gentilicios de la primitiva monarquía astur-leonesa (e incluso en los primeros momentos de la monarquía castellana) es imprescindible tener en cuenta que “la guerra, la conquista y el pillaje eran los deberes normales” (Lomax 1984: 56). Algo que probablemente no se ha estudiado desde la óptica de instituciones sociopolíticas (las jefaturas) en las que el prestigio personal, la circulación de bienes de prestigio y la

³⁸¹ La definición que Estepa (1998: 279) hace de las “comunidades de aldea” no hace sino resaltar las afinidades de la organización tribal y territorial de los grupos agrícolas “andalusíes” e “hispano-romano-visigodos”: “la comunidad de aldea es una agrupación de hombres en un territorio (...). Con la fijación de la red de poblamiento (...) a cada aldea le corresponden unos términos en los que se hallan su terrazgo y los espacios de aprovechamiento comunal (...). La existencia de una cohesión comunitaria pone en primer plano su carácter igualitario”. Obviamente, la afinidad estructural no debe hacernos olvidar la incardinación concreta de estas comunidades en sistemas socioproductivos distintos (feudal y tributario respectivamente), pero también debe hacernos evidente el hecho de que la organización socioproductiva a nivel comunitario (pre-feudal o pre-tributario) es un producto directo del estadio tribal de adscripción territorial que caracteriza al nivel básico de los productores agrícolas. Su inclusión posterior en niveles supralocales diversamente estructurados sería la que resolviese finalmente la distinta evolución histórica de las comunidades tardoantiguas peninsulares.

concesión de favores a otros miembros de la comunidad son esenciales para el reconocimiento comunitario de la *gens* dominante.

La complejidad estructural que marca la formación de las monarquías feudales peninsulares la reencontramos, lógicamente, en el período que marca la expansión de la monarquía castellana por el valle del Guadalquivir. En este caso, la “idea de reconquista”, enriquecida con el exclusivismo religioso y el “espíritu de cruzada”, se combinaría con una serie de factores sociales y económicos que justificarían plenamente la agresión contra el fragmentado territorio andalusí de época post-almohade. Es por ello que el proceso puede analizarse desde una triple óptica: ideológica, social y económico-financiera. Todo lo cual, evidentemente, no descarta el protagonismo de agentes individuales (Fernando III sería el caso más paradigmático³⁸²) cuyo condicionamiento ideológico, unido a su posición estructural en el seno del sistema castellano, coadyuvó de forma indiscutible en el avance militar y el proceso de “reconquista”.

Desde el punto de vista castellano, la profundización del “ideal de reconquista” durante los ss. XII-XIII se cimenta en una serie de elementos que cobran evidente primacía en el entramado ideológico de la monarquía fernandina. El principal de ellos lo constituiría la objetivación ideológica del “infiel” como sujeto de combate militar, núcleo ideológico (junto con el afán conversor, desarrollado especialmente durante la baja Edad Media) de la “cruzada” contra los musulmanes (Fanjul 2002: 49)³⁸³. En este aspecto jugó un importante papel la definición de las bases de la refutación cristiana del Islām, lo que condujo precisamente al surgimiento de todo un programa historiográfico de inspiración eclesiástica centrado en el conocimiento de la lengua y la cultura islámicas como medio no de comprensión, sino de mejor combate del enemigo

³⁸² Aun aceptando la “religiosidad” del monarca castellano como móvil de parte de sus acciones, cosa completamente distinta es afirmar que Fernando III actuaba sólo movido por motivos religiosos (Sánchez Herrero 1995: 493), algo desmentido por muchos de sus actos.

³⁸³ Todavía se halla sujeta a debate la cronología de las primeras cruzadas en suelo hispánico, algo importante desde el punto de vista ideológico dado el contenido escatológico asociado a los beneficios espirituales de la cruzada. Es bastante probable, no obstante, que al menos hasta comienzos del s. XII no pueda hablarse estrictamente de una predicación cruzada más allá del ámbito generalmente difuso de la “defensa del territorio cristiano” (Guance 1998: 316).

(Richard 1971: 127)³⁸⁴. Pero dentro de este proceso de objetivación pueden diferenciarse dos desarrollos paralelos:

- La acentuación del providencialismo como marco de interpretación del devenir histórico. Ello permitiría explicar derrotas como Alarcos dentro de un concepto de culpa y castigo que, retraído hasta época visigoda, conducía directamente a enlazar los mitos de la “destrucción” y la “recuperación” del territorio peninsular. Complementariamente, “las campañas conquistadoras no son otra cosa que un hito de la expansión de la *Civitas Dei*, cuya versión histórica es la Iglesia (...) frente a la *Civitas Diaboli*, cuya plasmación concreta son los paganos” (García Fitz 1988: 56)³⁸⁵. Consecuentemente, cualquier motivación no ideológica se ve subsumida en la conceptualización de la “reconquista” como un impulso encaminado a “la defensa de la Cristiandad y de la fe de Cristo” (*Ib.*).
- La aplicación de una política de intolerancia con las minorías no católicas (mozárabes, mudéjares y judíos) presentes en el territorio castellano. Esta evolución impulsó la integración de las elites en el *ordo* católico así como la pauperización de la mayor parte de los componentes de las minorías, proceso documentado al menos en el caso de mozárabes (Pastor 1973: 235, 266-268) y mudéjares (Maíllo 1990: 132-133)³⁸⁶. Con respecto a los judíos,

³⁸⁴ A este respecto no deja de ser sintomático que las principales manifestaciones historiográficas del momento (la anónima *Crónica latina de los reyes de Castilla*, el *Chronicon Mundi* de Lucas de Tuy y la *Historia de Rebus Hispaniae* de Rodrigo Jiménez de Rada) sean escritas todas ellas por obispos católicos (García Fitz 1998: 51-52), y que incluso la parte de la *Primera Crónica General* que narra los hechos de la conquista de Andalucía se inspire directamente en Lucas de Tuy y Rodrigo Jiménez de Rada, e incluso tenga probablemente, a partir de 1236, una fuente puramente eclesiástica, cf. *infra*. Un caso similar lo encontramos en la producción cronística portuguesa de finales del s. XII, donde el providencialismo y la intolerancia contra el Islām estructuran igualmente buena parte de un discurso ideológico originado en un ambiente netamente eclesiástico (Vasconcelos 2000: 254).

³⁸⁵ Volveremos sobre este tema al analizar la escenografía alfonsí del cerco de Sevilla, tal y como se trasluce en la *Primera Crónica General*.

³⁸⁶ En el caso de estos últimos, varias de las medidas tomadas durante el s. XII preludian la política antimudéjar de Fernando III y Alfonso X: restricciones al derecho de propiedad,

el espíritu de intolerancia propició los primeros disturbios antijudaicos, antecedentes de los pogromos bajomedievales, como los acaecidos en Toledo en 1108 y 1146³⁸⁷. Las intervenciones almoravid y almohade, al concentrar a la sociedad castellana en el esfuerzo militar, ralentizarían estas tendencias, retomadas a partir de mediados del s. XIII y especialmente aplicadas en los nuevos territorios conquistados.

Ambas líneas de pensamiento confluirían con el legitimismo de raíz jurídico-territorial heredado de los programas ideológicos que conformaron inicialmente el “ideal de reconquista”, a los que hicimos referencia anteriormente. No obstante, si bien es verdad que la propaganda oficial (canalizada a través del estamento eclesiástico) se encargaría de difundir las consignas de la jerarquía católica asociada a la monarquía castellana desde la conquista de Toledo, no es menos legítimo preguntarse sobre el alcance de tal ideología con respecto al proceso de conflicto fronterizo entre la formación feudal peninsular y al-Andalus. Máxime si tenemos en cuenta que con ello entramos en un análisis de tipo sociopolítico que aún está lejos de mostrar claramente todos sus aspectos.

Es indiscutible, como se ha afirmado repetidamente, que las conquistas castellanas de mediados del s. XIII reflejan la superioridad militar de una estructura social de tipo feudal sobre los fragmentados restos del *sultān* tributario andalusí. Sin embargo, resulta evidente la insuficiencia de las explicaciones convencionales: el colocar como único motivo del triunfo castellano “las rivalidades entre los distintos gobernadores almohades” (González Jiménez 1980: 27) supone, aparte de una simplificación absurda, un pésimo punto de partida si queremos comprender los motivos que generaron un proceso cuyas consecuencias marcan la génesis de parte de las estructuras socioeconómicas contemporáneas en Andalucía. Paradójicamente, en la confusión sobre este tema confluyen tanto el desinterés de parte del medievalismo tradicionalista (que simplemente da por supuesta la necesaria victoria del Cristianismo frente al Islām, en un curioso ejercicio de presentismo escasamente inocente) como la

imposición de un gravoso régimen tributario y degradación del régimen judicial (Ladero 1978: 266-267).

³⁸⁷ Desde una interpretación un tanto rocambolesca, algunos autores han llegado a sostener que el antijudaísmo desarrollado en Castilla a partir del s. XII estaría motivado bien por “el

“ingenuidad” de parte de los estudios andalusíes, empeñados en maximizar la especificidad de “lo andalusí” frente a “lo feudal”, sin reparar en los elementos comunes que, al menos en origen, presentan ambas formaciones sociales.

Todo lo dicho se centra en un aspecto muy concreto: la explicación de la superioridad militar de castellanos frente a andalusíes. Obviando aspectos puramente poliorcéticos y militares³⁸⁸, el núcleo sociológico del problema reside, a nuestro juicio, en la confrontación a mediados del s. XIII entre una formación social de tipo feudal fuertemente militarizada y una formación social de tipo tributario fuertemente desmilitarizada³⁸⁹. Que la sociedad feudal se hallaba “organizada para la guerra” es un tema ampliamente desarrollado por la investigación medievalista, pero ni ésta ni su equivalente en el campo andalusí han incidido suficientemente en aspectos estructurales que pueden aclarar el balance inverso de esfuerzo militar entre castellanos y andalusíes:

- Al menos hasta el s. XI, la ausencia efectiva de una formación estatal plenamente organizada en el ámbito de los distintos “reinos” cristianos peninsulares habría propiciado la progresiva conversión del campesinado gentilicio original en unidades territoriales dependientes de señores de renta,

espíritu de intransigencia religiosa que aportaron los almorávides”, bien por el antisemitismo de “los estados ultrapirenaicos” (León 1979: 30).

³⁸⁸ Independientemente de que durante la Edad Media se aprecie una evidente infiltración mutua de técnicas en ambos frentes, a partir del s. XI se aprecia un “declive del predominio poliorcético andalusí” (Mora-Figueroa 1998: 148). Igualmente se halla suficientemente documentada la superioridad de los ejércitos feudales (tanto en el bando castellano como en el bando andalusí, no olvidemos la abundancia de mercenarios en múltiples coyunturas), más móviles y efectivos en el choque frontal (Maíllo 1997: 64-66).

³⁸⁹ En palabras de M’hammad Benaboud (2000: 81): “La superioridad militar de los cristianos se puede explicar también por (...) la importancia de la estructura militar en la sociedad cristiana frente a la sociedad andalusí cívica”. Pese a ello, no podemos compartir la imagen de este autor (obviamente viciada por la aplicación acrítica de las fuentes árabes) de una sociedad islámica donde la “convivencia” entre andalusíes, judíos y mozárabes habría sido eliminada por la agresión feudal. Que hubo agresión es indudable, pero no precisamente de lobos sobre corderos, ni mucho menos sobre una imaginaria sociedad tolerante, cualidad esta última ciertamente ausente de la Historia medieval europea en general, y tanto de la andalusí como de la castellana en particular.

asentando así las bases del sistema feudal³⁹⁰. La multiplicación de estos poderes de ámbito comarcal permitiría en el ámbito de la organización política la ampliación de los “reinos”, entendidos como conglomerados de territorios feudales cohesionados por la presencia de un linaje dominante revestido de un poder militar y representativo. Sería precisamente el carácter protoestatal de los reinos cristianos el que posibilitó la pronta militarización de la mayor parte de la población, pues la ausencia de un contingente militar estable asociado a un poder político centralizado conllevaría la necesidad de organizar la autodefensa de los territorios feudales y concejiles frente a las aceifas del Estado andalusí, especialmente durante el s. X. Esta

³⁹⁰ No vamos a detenernos en desarrollar conceptos que han centrado importantes debates historiográficos (Moreta 1990). Basten para nuestros fines dos conceptualizaciones básicas a nuestro juicio. Por una parte, es comúnmente aceptado que en el contexto hispánico no llegó a desarrollarse un auténtico feudalismo al modo europeo (Bonnassie, Guichard y Gerbert 2001: 262), por lo que estrictamente hablando podríamos denominar al sistema imperante en las monarquías cristianas peninsulares como una formación social de tipo vasallático-beneficiario (Pastor 1971: 183). No obstante, ello no impide que la presencia de algunas características esenciales centradas en la presencia de señores de renta cuya apropiación del producto agrícola pasaba por la instauración de un sistema coactivo de compensaciones militares e ideológicas nos permita hablar de “feudalismo” en sentido amplio pero no por ello menos significativo. Por otra parte, consideramos que desde un punto de vista comparativo el grado de desarrollo estatal de estas formaciones feudales al menos hasta el s. XI (en el caso castellano probablemente no antes del reinado de Alfonso VI, cf. Villar 1986: 76-77) es sensiblemente inferior al desarrollo estatal andalusí. Basamos este enjuiciamiento en aspectos estructurales y competenciales. La monarquía feudal se fundamentaría en el simple aglutinamiento de unidades territoriales de ámbito regional bajo el *consensus* (militar y redistributivo) de una elite cuya legitimidad residiría básicamente en la coerción y la producción ideológica. Por el contrario, la instauración del Califato omeya supone la organización estatal de un territorio en el que los productores agrícolas transfieren su capacidad política suprarregional a una estructura administrativa centralizada y caracterizada por la asunción de competencias básicas para el mantenimiento de la integridad territorial y la cohesión social. Algo que en el ámbito feudal no cristalizaría al menos hasta la baja Edad Media, y siempre bajo modelos imperfectos cuya imposición por parte del creciente poder monárquico provocaría tensiones estructurales de sobra conocidas (González Jiménez 1999: 128 ss.).

militarización estructural permitiría un rápido intercambio entre la fuerza productiva y la fuerza de autodefensa, y entre ésta y la fuerza de agresión, en función de la mayor o menor organización de la estructura feudal³⁹¹ y la superación de sus conflictos internos, canalizados a través de la ofensiva contra entidades políticas adyacentes (musulmanas o cristianas).

- En al-Andalus, por el contrario, el proceso sería inverso, debido fundamentalmente a la progresiva desmilitarización de la sociedad en favor de las competencias del Estado tributario instaurado a comienzos del s. X. La anécdota situada en la corte de ‘Abd al-Rahmān [III] que reseñamos en el apartado 1.1.1.2 (Clément 1997: 153-154) es suficientemente explícita al respecto. Tras la instauración del Estado unitario omeya, el *sultān* iría asumiendo una serie de competencias tendentes a asegurar su papel dentro del sistema tributario: mantenimiento de las vías de comunicación, estabilidad social a través de la aplicación correcta de la ley y defensa del territorio de la *umma* a través de un ejército en el que el componente tribal, como ya comentamos, sería cada vez menos importante. Esta situación culminaría con las reformas ‘amiríes tendentes a sustituir la prestación militar por una imposición destinada a sufragar un ejército cada vez más profesionalizado (Mañllo 1997: 46). Es así cómo en al-Andalus, a diferencia de lo que ocurrió en los territorios cristianos, la defensa del territorio se desgajó progresivamente del ámbito comunitario para pasar a formar parte del ámbito competencial del Estado. De ahí que la mayor o menor eficacia del aparato militar andalusí (independientemente, repetimos, de los condicionantes estrictamente militares) estuviese a partir del s. XI en función de la fluctuante posibilidad estatal de organizar y mantener ejércitos profesionales. Un aspecto este último que, constreñido durante la época de las taifas por la presión militar y económica feudal, se vería acentuado por la propia fragmentación política del momento, y sólo se vería puntualmente

³⁹¹ Básicamente, las principales iniciativas amparadas por la ideología de la “reconquista” pueden ponerse en relación con momentos de mayor centralización del poder en el ámbito feudal. Por el contrario, en momentos en que este poder entraba en crisis resurgía el papel autodefensivo de los niveles más bajos de la estructura social. Es así cómo el desastre de

atenuado por la retribalización militar impulsada tardíamente por almorávides y almohades³⁹².

De una forma un tanto artificial, este fundamento sociológico se ha mezclado usualmente con conceptos relativamente peregrinos sobre la “territorialidad” en el mundo feudal y el andalusí. Se ha llegado a afirmar que “la concepción de los musulimes respecto al territorio era muy diferente de la de los cristianos, toda vez que los pueblos vinculados al medio beduino no se aferran a la tierra, sino a sus linajes. (...) el territorio (...) no es sentido como patria (...). Al-Andalus será un concepto de tipo geográfico (...) coincidente con el área de dominio efectivo de los musulmanes” (Mañillo 1997: 27-29). Obviamente, y esto es algo perfectamente documentado por la antropología (Fabietti 1985), el “medio beduino” es un sistema nómada de carácter pastoral y donde la estructura y la movilidad sociales se basan fundamentalmente en el parentesco y no en la propiedad de la tierra³⁹³. Pero otra cosa es identificar el conjunto de la *umma* andalusí como un “medio beduino”, algo irreal al menos desde el s. IX, y con toda certeza incorrecto para la estructuración del agro andalusí que se da a partir de establecimiento del Estado omeya y su proceso de afianzamiento territorial. Máxime si tenemos en cuenta que a partir precisamente de la extensión del modelo estatal Omeya la tribalización y el desarrollo de la genealogía (entendida no como censo familiar objetivo sino como mitología de legitimación intra e interfamiliar) se constituyeron en

Alarcos “dejó a las milicias fronterizas como la única fuerza de combate efectiva en las inmediaciones de la frontera” (Powers 2000: 156).

³⁹² Miquel Barceló (1988: 112), refiriéndose a la conquista aragonesa de Menorca en 1287, señala que “la única organización capaz de reunir suficientes excedentes para organizar la resistencia militar era el Estado islámico y éste era sólo una tenue sombra administrativa; y por otro lado, la sociedad tribal no permitía el desarrollo de relaciones sociales militarizadas, ‘señoriales’”.

³⁹³ E incluso así tenemos constancia del desarrollo de formaciones estatales en medios nómadas y seminómadas, caso de los tuaregs Kel Gress durante el s. XIX o los emiratos del Adrar mauritano durante los ss. XVII-XVIII. En el primer caso, se ha constatado que el mantenimiento de la organización social a través del parentesco se constituyó de hecho en un factor de territorialidad, sin ser elementos mutuamente excluyentes. Por su parte, las formaciones del Adrar, organizadas según un sistema segmentario, llegaron igualmente a un alto grado de territorialización, con un sistema fronterizo claramente delimitado (Bonte 1981: 41, 49).

aspectos clave de la propia “estrategia de asentamiento” (Barceló 1988: 107). Frente al *sultān* tributario, la tribalización surge como una forma efectiva de organización comunitaria e integración dentro del aparato productivo, tanto en las relaciones verticales entre productores y Estado como en las relaciones horizontales entre ámbitos tribales (territoriales) adyacentes. Por otra parte, carece de sentido contraponer un supuesto sentimiento “patriótico” de las monarquías feudales frente a un igualmente supuesto “desapego” territorial de los andalusíes³⁹⁴. Ya hemos visto cómo el desarrollo de un sentimiento de propiedad territorial de los territorios hispánicos por parte de astur-leoneses y castellanos experimentó diferentes estadios evolutivos, pero en ningún caso tenemos indicios de que se llegase a una conceptualización “patriótica” al modo de los estados modernos (Guiance 1998)³⁹⁵. Por el contrario, el empleo del término *patria* en las crónicas castellanas de época fernandina remite precisamente al espacio territorial controlado por la comunidad cristiana, de la misma forma que en el ámbito musulmán al-Andalus se corresponde con el territorio de asentamiento de la *umma* andalusí. En última instancia, ambos conceptos se fundamentan en la mentalidad

³⁹⁴ Otro debate completamente distinto, pero que suele insertarse en este nivel explicativo, reside en la conciencia andalusí de pertenecer a la *Dār al-Islām* [Tierra del Islām], algo que para algunos investigadores excluiría cualquier ideología “peninsular” de los andalusíes (Bonnassie, Guichard y Gerbert 2001: 53). A nuestro juicio, esta digresión surge del afán por integrar dos niveles (la teoría política del Islām y la realidad del Estado territorial andalusí) que la propia filosofía política de la época veía como divergentes. Desde la conceptualización de una *Dār al-Islām* unitaria cualquier poder regional es por definición “ilegítimo”. Lo cual no obstó, evidentemente, para el desarrollo de Estados regionales tan legítimamente territoriales como los reinos cristianos coetáneos. Que sepamos, a nadie se le ha ocurrido afirmar el “desapego” de los castellanos a su territorio por su teórica pertenencia a la Cristiandad. Lo que sí ponen de manifiesto algunos investigadores es precisamente cómo, al menos para el caso castellano, el desarrollo de la “territorialidad” como concepto relacionado con caracteres identitarios corre parejo al “florecer del castellano, no sólo como lengua popular sino como lengua oficial”, algo que paradójicamente no ocurre al menos hasta la época de las conquistas andaluzas (Ruiz 2000: 277).

³⁹⁵ El principal valedor de esta tesis, Maravall, independientemente de otras consideraciones de tipo doctrinal patentes en el conjunto de sus escritos, se vio fuertemente viciado en sus planteamientos de partida por el teleologismo implícito a su objeto de estudio primordial (la formación del Estado moderno en España, cf. Maravall 1997 [1954]: 9 ss.).

clásica³⁹⁶, con la diferencia de que lo que en al-Andalus es un territorio urbano integrado progresivamente con el medio agrícola, en los territorios feudales no pasaría de ser un medio fuertemente agrícola poco urbanizado hasta la baja Edad Media³⁹⁷.

De forma similar, el concepto de “reoblación” en el ámbito feudal, fuertemente integrado con la “idea de reconquista”, es mayoritariamente una iniciativa atribuible a las comunidades militarizadas de base, así como un medio de movilidad social³⁹⁸. No es hasta el s. XI cuando la tendencia a la aparición de políticas “estatales” en el seno de las monarquías feudales propiciará una progresiva canalización del proceso repoblador en función de los intereses de afianzamiento monárquico³⁹⁹. Una característica que, por el

³⁹⁶ La propia denominación *Hispaniae* no responde sino a entidades territoriales cuya extensión variaría con el tiempo en función del control estatal romano sobre ellas. Huelga decir, por ejemplo, que la denominación *Hispania Ulterior* no se corresponde con el mismo ámbito territorial en el s. II a.C. que en época de Augusto o en época tardoimperial.

³⁹⁷ Este hecho ha sido analizado a través de los vestigios arqueológicos para la región del Duero superior en la Alta Edad Media por Cobos y Retuerce (2000: 763), para los que “la base del modelo estratégico cristiano reside en su carácter no urbano”. En este sentido, y pese a todas las precauciones derivadas de su importante filtro ideológico (generalmente centrado en la minusvaloración de la *Dār al-Harb* [Tierra de la Guerra] frente a la *Dār al-Islām*), resulta significativo que los principales repertorios geográficos árabes mantengan al menos hasta el s. XII una imagen de las ciudades castellanas caracterizada por su papel como meros centros administrativos y de mercado (Constable 1997: 53).

³⁹⁸ Como señala Recuero (1996: 71), en el s. X la frontera colonizadora llegaría a superar la frontera político-militar de la monarquía astur-leonesa, un proceso frecuentemente auspiciado por la colonización monástica y su promoción del “espacio ganadero” (Villar 1986: 59, 61).

³⁹⁹ Esta tendencia cristalizaría precisamente en época fernandina (González Jiménez 1990: 115), como refleja la integración en el realengo de todos los territorios conquistados, aspecto jurídico de no poca importancia cuya génesis marca el tránsito entre la desestructuración protoestatal feudal y el Estado monárquico castellano, tal y como se recoge en las *Siete Partidas*: “Sabida cosa es (...) que los reyes (...) son señores de sus tierras (...). El rey puede demandar y tomar del reino lo que usaron los reyes anteriores y aún más” (*Partida* II, Título I, Ley VIII, cf. López 1974 [1555]: ff. 5 v.-6). No hay que olvidar sin embargo que la mayor parte de las formulaciones legales de Alfonso X se incardinan en su programa monárquico, en absoluto desarrollado al completo precisamente por los conflictos suscitados entre el

contrario, marcaría desde el primer momento la por otra parte escasa práctica colonial en el mundo andalusí, donde prácticamente todas las iniciativas responden a impulsos estatales⁴⁰⁰, en ausencia de incentivos sociales y económicos endógenos en un medio tribal cuyos procesos de territorialización habrían quedado estabilizados en épocas relativamente tempranas.

Junto con todos estos factores podemos por último hacer referencia a una serie de tendencias de diversa índole que nos permiten completar la delimitación del contexto socioproductivo que rodeó la conquista castellana del valle del Guadalquivir:

- Dentro del panorama de debilidad estructural del Estado feudal castellano, la organización del complejo militar que podríamos denominar de “realengo” se articularía en época de Fernando III en torno a las milicias concejiles y muy especialmente a las órdenes militares. Ello explica el papel predominante que éstas desempeñaron en la conquista de Andalucía y significativamente en el cerco de Sevilla. Obviamente, las órdenes militares se definen por una fundamentación de tipo ideológico. Ello, sin embargo, no obsta para que su activa participación en las campañas castellanas a partir de 1224 pueda analizarse también desde una perspectiva económica y política⁴⁰¹: el acceso a los territorios meridionales se mostraría en pocos años como una inestimable fuente de ingresos, a través de la cesión de los almojarifazgos, así como la posibilidad de capitalizar amplios señoríos territoriales, algo concretado con el desarrollo territorial de la frontera con el Reino de Granada (la “Banda Morisca”; Ayala 2000: 186).

monarquismo alfonsino y las tendencias feudales de la formación social castellana (O’Callaghan 1999: 261).

⁴⁰⁰ Este sería el caso de las repoblaciones de al-Mansūr en Zamora y de su hijo al-Muzzafar en Meya (Maíllo 1997: 33), así como los asentamientos almohades realizados por ‘Abd al-Mu’min en 1160 (Huici 1955: 178).

⁴⁰¹ De hecho, las campañas de Fernando III no se caracterizaron precisamente por el recurso a la cruzada como institución, al contrario que las de Alfonso VIII y Alfonso X, quienes sí hicieron un uso sistemático de la cruzada en sus empresas militares contra el Islām (González Jiménez 1998a: 177). Esta renuencia, comprensible desde una posición política regalista (que sabemos propugnada por el paradójicamente conocido como “Rey Santo”), acentúa precisamente las posibilidades de análisis alternativos.

- Parece claro que durante buena parte de la época plenomedieval se fue gestando en la mentalidad castellana una imagen económica de las *terrae maurorum* marcada por la presunción de riquezas comerciales y feracidad agrícola. Es más que probable que en esta concepción tuviese especial importancia el tráfico comercial, atestiguado tanto en los portazgos de las ciudades castellanas como en los tratados entre reyes cristianos y gobernantes de taifas sobre el mantenimiento de los caminos y rutas comerciales (Constable 1997: 54-56, 127). Pero sin lugar a dudas el principal indicador de esta riqueza lo constituyeron las parias de los reyes de Taifas hacia los monarcas feudales. A este respecto son conocidas algunas cifras concretas: el tributo del Cid a Valencia se cifra en 1089 en 100000 dinares, mientras que el tributo granadino a Alfonso VI se cifró inicialmente en 30000 dinares, pasando posteriormente a 10000 dinares anuales (*Ib.*: 58). La cuestión inmediata que podemos plantear es el impacto de esta transferencia monetaria sobre las economías castellana y andalusí⁴⁰². Aparentemente, en los estados andalusíes la huida de circulante se vería compensada parcialmente con un incremento de la producción artesanal, debido precisamente a que parte de las parias se reinvirtieron en el comercio de los reinos cristianos con al-Andalus (Maíllo 1997: 58). No obstante, esta reinversión afectaría tan sólo a una parte del tributo, y ya vimos cómo la sumisión económica de las Taifas, real o sentida, se terminaría convirtiendo en uno de los principales factores de la crítica política contra los *Mulūk al-Tawā'if*. Pero por lo que respecta a los reinos cristianos, el impacto socioproductivo de las parias fue probablemente más profundo. Por una parte, la inyección de circulante en una economía escasamente monetarizada con anterioridad facilitaría puntualmente los procesos de estatalización y crisis del sistema feudal⁴⁰³. Este último aspecto habría que ponerlo en

⁴⁰² Hay que tener en cuenta, no obstante, que pese a que todos estos tributos se especificaban en moneda de oro, es posible que parte de su pago se hiciese en plata o especie. Ello, sin embargo, probablemente no hizo sino acentuar la impresión castellana sobre la riqueza andalusí.

⁴⁰³ Una situación estructuralmente similar la tenemos atestiguada en el tributo de China a las tribus Hsiung-Nu a comienzos del s. I. La transferencia de recursos económicos (en especie y plata) a un contexto no estatal propició la aparición de procesos de jerarquización y de

relación, lógicamente, con el reforzamiento de la autoridad monárquica a través de su papel de redistribución del circulante (pese a la intervención coyuntural de señores de renta como el Cid)⁴⁰⁴. Por ello, la intervención almoravid a finales del s. XI no podría sino afectar negativamente a las monarquías feudales peninsulares, que ya habían integrado las parias como parte fundamental de sus recursos monetarios (Lacarra 1981: 49). Con la recuperación de la integridad estatal andalusí finalizaba el drenaje de circulante hacia el norte, y los procesos de monetarización y afirmación monárquica se veían seriamente cuestionados⁴⁰⁵. De ahí que finalmente la inclusión del territorio andalusí se viese como la forma de incorporar directamente los recursos económicos meridionales a las economías feudales⁴⁰⁶, siempre desde la perspectiva de que los territorios conquistados

jefaturas elitistas, que culminaría con tendencias hacia el desarrollo de una formación protoestatal (Szynkiewicz 1995: 157).

⁴⁰⁴ El papel dinamizador de las parias con respecto a la economía de los reinos cristianos lo recoge de forma distorsionada al-Turtūšī cuando señala que “al percibir aquellas gentes el importe de los tributos que pagaban los soberanos musulmanes, iban a la iglesia, y allí repartía el rey los dineros entre sus hombres” (citado por Maíllo 1997: 55). Esta situación, lógicamente, tendría igualmente un importante papel en la actividad militar de los reinos cristianos, tanto en el aspecto ofensivo como en el púramente poliorcético (Lacarra 1981: 61).

⁴⁰⁵ La necesidad monetaria de las monarquías feudales peninsulares se evidencia en las acuñaciones de *morabetinos* por Alfonso VIII, ante el más que probable descenso de la circulación de monetario musulmán en época almohade. Un caso similar aunque posterior sería el brusco recorte de ingresos por parias en el tesoro de Fernando III como consecuencia del asesinato de Ibn Hūd en 1238, que obligó al monarca, embarcado ya en las campañas andaluzas, a solicitar diversos préstamos a los judíos toledanos (O’Callaghan 2000: 202).

⁴⁰⁶ Entre estos recursos económicos tendrían especial primacía los agrícolas, caso del aceite, así como las manufacturas, entre las que tenemos constancia documental del aprecio castellano por los paños andalusíes. Es igualmente probable que con la desaparición de al-Andalus se intentase eliminar un intermediario comercial en el tráfico de metales (principalmente oro) y esclavos procedentes del África subsahariana, pese a que la reordenación de las rutas mediterráneas en torno al s. XIII llevaría finalmente a los compradores (pisanos, genoveses y venecianos, principalmente) directamente hacia los puertos maghrebíes (Constable 1997:

entrarían primeramente a formar parte del realengo, y sólo posteriormente, mediante un proceso redistributivo, serían repartidos entre los demás componentes del sistema feudal.

- En el ámbito inmediato a la conquista, la necesidad de financiar el proceso militar llevó a Fernando III a poner en práctica una amplia política económica que, desarrollada ya plenamente la economía monetaria en el ámbito castellano, incidió especialmente en la centralización monárquica de los esfuerzos (y beneficios) organizativos de la campaña. Este sería el caso de la apropiación de las tercias (las dos terceras partes del diezmo destinado a la fábrica de las iglesias), efectiva desde 1228 para desagrado de los obispos castellanos (O’Callaghan 2000: 195-198). La impunidad real en dicha apropiación (sancionada *a posteriori* por el Papado) es una muestra tanto del regalismo fernandino como de los compromisos político-económicos a los que la monarquía castellana se vería obligada a atenerse como consecuencia de las necesidades económicas derivadas de las campañas andaluzas. Entre las alianzas más señaladas podríamos contar la realizada con los judíos toledanos, que explicaría en buena medida la génesis de la judería sevillana y los beneficios otorgados en los repartimientos posteriores a la conquista. Y tampoco sería despreciable el papel jugado en la financiación de la guerra por los comerciantes italianos, cuya presencia en al-Andalus está documentada para la época tardoalmohade y cuyos derechos y fueros serían no sólo respetados, sino aumentados tras la conquista castellana (Lomax 1984: 205). Sintomáticamente, la conquista permitió asimismo controlar el estrecho de Gibraltar en un momento en que la circunnavegación peninsular convertía en indispensable la recalada en los puertos meridionales de rutas comerciales controladas principalmente por los comerciantes italianos (Bonnassie, Guichard y Gerbert 2001: 260), por lo que no hay que descartar una presión directa de éstos sobre las directrices de la política fernandina, al igual que la que casi medio siglo antes había propiciado la organización de la Cuarta Cruzada y la conquista de Constantinopla (Zaborov 1994: 191).

275-276). Quizás en este fracaso en canalizar el comercio maghrebí haya que buscar parte de las razones para la “cruzada africana” de Alfonso X.

En resumen, el período cronológico que abarca las campañas andaluzas de Fernando III (1224-1248) marca, dentro de la estructura feudal de la monarquía castellana, el tránsito desde una formación estatal relativamente desestructurada y dependiente del flujo monetario exógeno hacia una estatalización cada vez más acentuada⁴⁰⁷, en la que los procesos económicos y financieros, conjuntamente con la aplicación del “ideal de reconquista”, conllevarían una creciente derivación de la presión militar hacia el territorio andalusí post-almohade, culminando en la serie de campañas militares que integraron definitivamente la práctica totalidad de este ámbito en el dominio castellano. Pero pese a la multiplicidad de factores que hemos reseñado⁴⁰⁸, un hecho resulta claro: la superación de la formación tributaria andalusí por la monarquía feudal castellana supuso una retracción de los procesos económicos presentes hasta ese momento en la zona meridional de la Península Ibérica. Este aspecto hay que entenderlo dentro del ámbito más amplio de la conformación de los reinos cristianos peninsulares como regiones periféricas con respecto a las tendencias económicas europeas, de tal forma que a partir del s. XIII en el conjunto de los reinos peninsulares, y en Castilla en particular, los procesos económicos tenderán a fomentar

⁴⁰⁷ Reflejo de este desarrollo estatal sería la complejización administrativa de la Corte castellana, apreciable precisamente durante la primera mitad del s. XIII (Bonnassie, Guichard y Gerbert 2001: 273; O’Callaghan 1999: 75).

⁴⁰⁸ Que no son, evidentemente, todos los conocidos, pues cabría todavía mencionar el papel jugado en la presión hacia el sur por parte de los grupos sociales con intereses en la ganadería trashumante, que en las décadas centrales del s. XIII terminaron por propiciar la aparición de la Mesta, oficialmente privilegiada por Alfonso X a partir de 1273 (Lomax 1984: 134; O’Callaghan 1999: 155). El tema de la conquista como transición ecológica hacia la “implantación de una dedicación económica ganadera” ha sido tratado por García de Cortázar (1985: 15). Tampoco entramos, dada la indefinición en que todavía se mueve el problema, en la posible presión demográfica, pues con las mismas series de datos pueden mantenerse tanto índices poblacionales suficientemente elevados como para incentivar la expansión territorial (Pastor 1971: 184-185) como todo lo contrario (González Jiménez 1980: 44-45), aunque cada vez se asienta más la idea de que efectivamente se produce en la Castilla de los ss. XII-XIII un incremento demográfico que tan sólo se vería yugulado precisamente por la repoblación del sur durante la segunda mitad del s. XIII (Valdeón 1996: 79-81). Y aún se halla por clarificar la forma en que el proceso militar, al igual que el proceso de monetarización, intervino en el desarrollo estatal castellano (Villar 1986: 77), algo constatado en otros estados primitivos (Claessen y Skalník 1981: 473-475).

la producción primaria frente a los productos manufacturados. Singularmente, y contra lo que tan entusiásticamente es defendido por algunas posiciones historiográficas como la “reintegración de Andalucía en Europa”, la conquista del s. XIII supuso precisamente la retracción del sur peninsular desde una situación de centro comercial y distribuidor hacia una situación de dependencia económica, periférica respecto a nuevas rutas comerciales y nuevos focos económicos (Constable 1997: 132, 250-251; Ruiz 2000: 276). Un proceso en el cual la conquista y adaptación de Sevilla marcarían el punto de inflexión, a la par que proporcionarían un medio de experimentación marcado por la conflictividad social y el enfrentamiento ideológico.

5.2. *Išbīlia* conquistada (1248): la formación de una imagen.

Aunque la toma de Sevilla no puede entenderse como el fin de la conquista castellana del siglo XIII⁴⁰⁹, los contemporáneos sí la entendieron como la culminación de una importante fase, tendente a asegurar el “señorío de Andalucía”. Desde un punto de vista puramente espacial, la capital andalusí, situada al término del valle del Guadalquivir, había aparecido a los ojos de los conquistadores como una metrópolis de fuerte impacto visual, lo cual no es de extrañar si tenemos presente la conformación urbana que la ciudad presentaba en torno a 1248. De esta forma, la expresión escrita de las primeras generaciones posteriores a la conquista no hace sino repetir una serie de elementos que indican claramente la perduración de dicha imagen desde el punto de vista castellano, esto es, desde el punto de vista del asediador. Podemos hablar, por tanto, de una visión “exteriorizada” de la ciudad, que sólo en un momento ya relativamente avanzado se interioriza hacia una inicial toma de conciencia de la estructura urbana.

Para apreciar cómo esta nueva mentalidad se introdujo con relativa rapidez en la producción escrita de la época no tenemos más que observar el desarrollo de la literatura coetánea (Montoya 2000: 591). Si hasta la toma de Córdoba contamos con el testimonio de la *Historia de Rebus Hispaniae* de Jiménez de Rada, para el caso de la

⁴⁰⁹ El ambiente inmediato a 1248 tendía incluso hacia la ampliación maghrebí del proceso conquistador castellano, algo que se refleja tanto en el poema de Pérez de la Calzada (“hasta que la Tingitania se entregue a nuestro Rey”, cf. Carande 1986: 53) como en el testimonio de la *Primera Crónica General*.

conquista de Sevilla podemos señalar la presencia de otro tipo de testimonios de corte claramente propagandístico, ejemplificados de forma paradigmática en los *Rithmi de Iulia Romula seu Ispalensi Urbe*, de Guillermo Pérez de la Calzada, monje benedictino del monasterio de San Zoilo de Carrión y ex-abad del monasterio de Sahagún (Carande 1986)⁴¹⁰. Con respecto a la cronología de los versos sólo poseemos la propia declaración del autor en su prólogo, que sin embargo no deja de resultar algo confusa. Si bien el poema es dedicado a Alfonso X, que recibe el calificativo de “Rey por la gracia de Dios” (lo cual nos situaría al menos en 1252, año de su acceso al trono), más adelante especifica la fecha de redacción: “año de la encarnación del Señor mil doscientos quincuagésimo” (Carande 1986: 27). En cualquier caso, parece claro que la composición se realiza pocos años después de la conquista de Sevilla. Ahora bien, otro problema que surge es la implicación del propio Pérez de la Calzada en el asedio y toma de la ciudad. A este respecto, poseemos algunas pruebas de la presencia del ex-abad de Sahagún en los hechos que relata, como son la descripción del alminar de la aljama almohade, los detalles sobre el propio asedio y rendición de la ciudad, y el empleo de la primera persona del plural en algunos versos (Carande 1986: 23-24). A todo ello se añade la mención de la dotación del obispado de Sevilla en la persona del infante don Felipe, hecho inmediato a la toma de la ciudad pero silenciado por las fuentes posteriores. Efectivamente, todo ello parece indicar la presencia de Pérez de la Calzada en el sitio de 1247-1248. Aunque en la elaboración de sus versos maneja con probabilidad las crónicas de Lucas de Tuy y Rodrigo Jiménez de Rada, parece probable que cuando relata los años centrales de la conquista (no recogidos en ambas crónicas) recurriese a su memoria, de lo que nos da prueba el mismo hecho de que se equivoque al describir el *yāmūr* del alminar de la aljama, del que dice que posee tres manzanas doradas, en vez de las cuatro que en realidad lo conformaban.

La erudición de los *Versos de Julia Rómula* no es excesiva, aunque sí fácilmente rastreable. Su propia composición, en latín, los enlaza más con la historiografía neo-isidoriana de raigambre castellana (Catalán 1962: 207 ss.) que con la

⁴¹⁰ Entre 1229 y 1232 o 1237, Pérez de la Calzada había sido abad del monasterio leonés de Sahagún, aunque sucesivos enfrentamientos con los propios monjes y con los habitantes de los pueblos circundantes habrían terminado por propiciar su destitución y “exilio” a San Zoilo. Es aquí donde redactó el poema, probablemente poco antes de su muerte, acaecida en torno a 1252.

naciente literatura vernácula, que será la que cristalice en la corte alfonsí (Lineham 2000: 235). Asimismo, en la elaboración del poema, además de los recuerdos personales de Pérez de la Calzada, éste contaría con pocos escritos complementarios. Se han destacado las similitudes con el *Poema de Fernán González*, aproximadamente coetáneo, y que pueden deberse tanto al manejo directo de la obra como a la existencia de una corriente común en el ambiente literario castellano del momento. Junto con el *Poema*, y ya concretamente en lo referido a fuentes históricas, se manejan los ya citados *Chronicon Mundi* de Lucas de Tuy y la *Historia de Rebus Hispaniae* de Rodrigo Jiménez de Rada, ninguno de los cuales llega más allá de la conquista de Córdoba en 1236, por lo que debemos suponer que es a partir de esta fecha cuando Pérez de la Calzada usa tanto su memoria como las informaciones al uso entre los castellanos de la época⁴¹¹.

El desarrollo de los *Rithmi* refleja perfectamente la apreciación urbana de Sevilla por los castellanos en torno a 1248. Los versos nos describen un recinto, con unas características muy señaladas:

“Declárese lo fértil y productiva que es,
Y, repleta de mercancías, cuánto fruto da,
(...) De extensión extensa, muy amplia en su espacio,
Y fuertemente fortificada con un círculo de murallas
(...) La dulzura de la urbe, su lugar amenísimo,
El triple fruto de oro de la torre, tan brillante” (Carande 1986).

Las similitudes entre esta descripción y la que como veremos posteriormente realiza la *Primera Crónica General*, nos indican que la imagen que se forma entre los castellanos durante el asedio de 1247 – 1248 se mantuvo como un poderoso tópico, en el que se conjugaban la exaltación de la riqueza económica de la ciudad (en línea con lo ya comentado para el conjunto de las *terrae maurorum*) con sus principales referentes visuales, las murallas y la torre de la aljama, más exactamente la impresionante vista

⁴¹¹ Precisamente errores como la confusión en la descripción del *yāmūr* del alminar de la aljama nos hacen pensar que los *Rithmi* no hacen uso de la *Continuación del Toledano*, fuente principal de la *Primera Crónica* para toda la parte final del reinado de Fernando III, y sobre la que luego volveremos.

que, desde el acceso por los Alcores, debía de ofrecer el *yāmūr* dorado⁴¹². Es así como la imagen que se transmite de la ciudad es la que obtuvieron los castellanos de forma constante al menos desde la rendición de Alcalá de Guadaíra, en un momento indeterminado entre fines de 1246 y comienzos de 1247⁴¹³, pues desde el entorno de la fortaleza alcalaíña se contempla perfectamente la llanura sevillana.

Pero, junto con la descripción de la ciudad bajo un patrón visual claramente “exteriorizado”, destaca en los *Rithmi* la particular relación histórica que se establece entre el pasado clásico y visigodo y la “contemporaneidad” castellana. El propio epílogo de la obra lo expresa claramente:

“Han terminado los versos de Julia Rómula o la urbe Hispalense, desde los tiempos en que fue fundada por Julio César, emperador de los Romanos, hasta los tiempos en que fue recuperada por Fernando, Rey de Hispania” (Carande 1986: 55).

El enlace histórico es evidente, máxime cuando, a lo largo del poema, el período islámico es tenido en cuenta únicamente como aquél en el que

“La fuerza de los Godos se quiebra, los Godos se ven presos, (...). Se paralizó y languideció la tierra de los Hispanos” (Carande 1986: 37).

Aunque no denominado expresamente así en el poema (donde se habla de “reivindicación”), la ideología subyacente es obviamente la del “ideal de reconquista”, entendido como expulsión de los invasores musulmanes de la Península y recuperación del Reino Visigodo. Este proceso habría tenido su punto culminante en la batalla de Las Navas de Tolosa, donde la conciencia neo-visigótica de Pérez de la Calzada le hace expresar: “Así son abatidos los que nos abatieron” (Carande 1986: 39).

En línea con esta idea de continuidad se entrelazan todas las referencias a la “urbe hispalense”⁴¹⁴. En su descripción usa abundantemente la etimología isidoriana, especialmente en lo referente a la supuesta fundación por Julio César. Paradójicamente esta imagen de la ciudad neo-gótica “recuperada” no choca con la admiración por la

⁴¹² Tampoco debe extrañarnos cómo esta tipología literaria enlaza, igualmente, con la tradición del *locus amoenus* clásico, igualmente presente en las obras geográficas árabes, especialmente prolíficas a partir del s. XII.

⁴¹³ La fecha tradicional del 21 de Septiembre de 1246 no pasa de ser simbólica (González Jiménez 1987: 45).

⁴¹⁴ En esta progresiva integración del pasado clásico se evidencia la rápida evolución conceptual que lleva de Jiménez de Rada hacia Alfonso X (cf. *supra*).

forma del recinto, ya que a lo que asistimos en fecha tan temprana como la marcada por los *Rithmi* es a un voluntario olvido, casi una *damnatio memoriae*, del hecho de que la ciudad, entre 712 y 1248, había sido habitada por una población para entonces sometida, cuando no expulsada. De esta forma, la ligazón entre el pasado “clásico” (romano y visigodo) y el presente de una ciudad que poco tenía que ver con la urbe isidoriana, se establece de una forma cuando menos agresiva, consistente lisa y llanamente en la negación de la historia islámica de la ciudad. Comenzaba a manifestarse de esta forma un proceso ideológico que, con sus correspondientes manifestaciones en el ámbito de la ordenación territorial y urbana, se completaría durante el resto del s. XIII.

5.3. La “recuperación” de la ciudad neo-gótica: la *Primera Crónica General de España*.

Inmediatamente después de la conquista, la ciudad aparecería a los ojos castellanos como un recinto extraño, y cuando menos ajeno a su propio esquema funcional e ideológico. De hecho, una de las primeras acciones, casi inmediata al propio acto de toma de posesión, sería la consagración de la aljama almohade como iglesia de Santa María. La *Primera Crónica General* no relata dicho acto, pero podemos tomar como referencia la consagración, en 1246, de la aljama cordobesa:

“El obispo don Juan con los otros obispos dichos, echada fuera la suciedad de Mahoma, cercaron en derredor toda aquella mezquita, esparciendo agua bendita por ella como debía; y otras cosas añadiendo y que el derecho de santa iglesia manda, restauráronla de esta guisa, y restaurarla es tanto como cobrarla “al servicio de Dios”. Aquel obispo don Juan (...), hecho aquel alimpiamiento antes con los otros obispos, tornó aquella mezquita de Córdoba en iglesia, y alzó altar a honra de la bienaventurada Virgen María madre de Dios; y cantó misa altamente como de alta fiesta” (Menéndez Pidal 1977 [1906]: 734).

La consagración, por tanto, es un proceso cuyos pasos principales son los siguientes:

- “Alimpiamiento” (limpieza) del edificio.
- Consagración de altares.
- Oficio de la misa.

Probablemente, dentro de todo este ceremonial, la parte más significativa sea la “limpieza” del edificio. El pasaje que acabamos de citar no la describe en su totalidad, pero contamos con otro testimonio sumamente esclarecedor procedente de *Las Partidas*, el código jurídico codificado en época de Alfonso X:

“[*Partida* I, Título X, Ley XIV]: Consagrar deben la iglesia, y para ser acabada, en la consagración de ella es menester que sean hechas siete cosas. La primera es que han de hacer doce cruces al derredor de ella, en las paredes de la parte de dentro, tan altas que no las pueda ninguno alcanzar con la mano: tres a la parte de oriente, y tres a la parte de occidente, y tres a la parte de meridión, y tres a la parte de septentrión. La segunda es que deben sacar de la iglesia todos los cuerpos, y los huesos de los muertos que fuesen excomulgados o de otra ley. La tercera, que deben ascender doce candelas, y ponerlas en las cruces en sendos clavos, que deben estar situados en medio de la cruz. La cuarta, que deben tomar ceniza, y sal, y agua, y vino, y volverlo todo en uno, con las oraciones que dice el obispo, y derramarlo por la iglesia para lavarla. La quinta es que debe escribir el obispo con su báculo sobre la ceniza que derramaron por el suelo de la iglesia el abecedario de los griegos y de los latinos, y debe ser hecha de largo y de travieso de la iglesia, de guisa que se ayunten en medio como en manera de cruz. La sexta, que debe ungir el obispo las cruces con crisma, o con aceite sagrado. La séptima, que deben incensar la iglesia a muchas partes” (López 1974 [1555]: f. 98).

La redacción de las *Siete Partidas* suele situarse entre 1256 y 1265, con diversas modificaciones posteriores, aunque probablemente la *Primera Partida* tuviese un precedente en el *Espéculo* alfonsí, redactado en 1255 (Craddock 1981). De esta forma, es más que probable que, con algunas variantes en función del caso concreto, el ritual que acabamos de reproducir se realizase en las sucesivas consagraciones de las aljamas de las ciudades conquistadas tan sólo unos años antes.

Creemos que desde un punto de vista puramente simbólico y ritual, la ceremonia de consagración, con el rito particular de la limpieza, es un ejemplo perfecto de la sucesión de continuidad impuesta por la conquista castellana. No sin razón, la ceremonia de “alimpiamiento” ha sido descrita como una especie de “exorcismo” (Valor 1998: 60), y de hecho el ritual descrito mantiene bastantes similitudes con las

ceremonias de expulsión de demonios⁴¹⁵. Es así como la entrada de Fernando III el 22 de diciembre significa el acceso a un espacio “recuperado para el servicio de Dios”, en el que incluso la colocación de los altares (al este, frente a la orientación meridional del *mihhrāb*) implica una voluntad de ruptura completa con el inmediato pasado islámico. Esta apropiación del espacio conquistado, especialmente significativa si tenemos en cuenta tanto la centralidad de la aljama en el imaginario castellano como la inmediatez de su transformación, comenzaría por la propia dedicación al culto católico de la mezquita, lo cual, tal y como tenemos arqueológica y documentalmente constatado, conllevó una transformación no sólo simbólica, sino también física y escenográfica (Laguna 1998)⁴¹⁶.

Si desde un punto de vista ideológico hemos visto cómo con los *Rithmi de Iulia Romula* comenzaba la propagación de una imagen reforzada por la “recuperación” simbólica de la ciudad tras la conquista, la segunda mitad del s. XIII asistirá a la conformación definitiva del aparato ideológico tendente a justificar la nueva situación y a sancionar el proceso de extrañamiento de la ciudad de su herencia islámica. En el ámbito de la producción ideológica, esta tarea será asumida historiográficamente por la *Primera Crónica General de España* (Menéndez Pidal 1977 [1906]), que sentará las bases para la definición del paradigma de la ciudad neogótica.

⁴¹⁵ Sirva como ejemplo la siguiente cita, extraída de la *Práctica de exorcistas y ministros de la Iglesia* (Remigio 1673: 107): “tomará el exorcista oro molido, incienso, mirra, sal, aceite, cera bendita y ruda, cada uno bendito con su particular bendición; y habiéndolos mezclado, pondrá en cada esquina de la cama [del endemoniado], después de limpia, un poco, bendiciéndola tres veces con la señal de la Cruz, a honra de la Santísima Trinidad”. Nos interesa retener, en suma, que a la mentalidad de la época no le era ajena la consideración del Islām como un “virus pestífero y contaminante”, asociado a las seducciones diabólicas, como encontramos recogido en numerosas fuentes del s. XIII (Richard 1971).

⁴¹⁶ El “proceso intelectual” de atomización y repartimiento del espacio de la catedral de Santa María presenta aún una cronología imprecisa, que no comenzaría probablemente antes de 1252 y que en el s. XV presentaba ya una completa compartimentación espacial. Hitos documentados de esta evolución serían la apertura de la quibla entre los estribos para construir estancias anexas a las capillas instaladas en la *maqsūra* (Tabales y Jiménez 2002: 236) y el encastramiento en el frente oriental de la primitiva “Capilla Real” gótica (Laguna 1998: 59; Tabales *et al.* 2002: 143).

Prácticamente todos los elementos que hemos analizado en los *Rithmi* los reencontramos ampliados y desarrollados en la *Primera Crónica*. Ahora bien, si para la fecha de composición de aquéllos poseemos una datación relativamente segura, no ocurre lo mismo con respecto a la *Crónica*. La indagación sobre la coetaneidad entre las fuentes sobre la conquista de Sevilla usadas en la *Crónica* y los propios hechos es un detalle de sumo interés que pocas veces se ha tenido en cuenta en la historiografía especializada. De hecho, se aprecia una clara divergencia entre los estudios de tipo histórico-filológico, que intentan establecer la cronología y fuentes de las diversas partes de la *Crónica*, y la mayor parte de los estudios medievalistas que usan la *Crónica* como fuente, en los cuales la fidelidad de lo relatado suele darse por segura. El fundamento de esta asunción es obvio: se sobreentiende que efectivamente la *Primera Crónica General* se compone y redacta en época de Alfonso X (1252-1284), con lo que la proximidad a los hechos narrados sobre la conquista de Andalucía estaría asegurada por la propia presencia de individuos (entre ellos el propio monarca) que habían participado directamente. Pero un breve repaso a la historiografía filológica nos demuestra que esta supuesta unidad cronológica y de composición dista bastante de ser tan evidente.

Los capítulos de la *Crónica* que tratan del asedio y conquista de Sevilla abarcan desde el 1071, inmediatamente posterior a la toma de Jaén (1246), hasta el 1135, en que finaliza la obra, tras el relato de la muerte y enterramiento de Fernando III. Se incluyen, por tanto, en lo que ha dado en llamarse “cuarta parte” del manuscrito original de la *Crónica*, que abarca desde la formación del reino de Castilla y el coronamiento de Fernando I (1035-1065) hasta 1252, año de la muerte de Fernando III. La revisión historiográfica realizada por Menéndez Pidal en su reedición de la *Crónica* (Menéndez Pidal 1977 [1906]⁴¹⁷) concluía con la asunción de las observaciones originalmente realizadas en el s. XVI por Florián de Ocampo: “no fue bajo Alfonso X, sino bajo su hijo Sancho IV cuando se concluyó la redacción de la segunda mitad de la *Crónica* [partes tercera y cuarta] tal como fue depositada en la cámara regia” (Menéndez Pidal 1977 [1906]: 855). El fundamento para esta afirmación, en el caso de Menéndez Pidal, residía en la cita de un pasaje de la propia *Crónica*, en el cual, en referencia al proceso

⁴¹⁷ La edición de Menéndez Pidal data de 1906, aunque el “Estudio” reproducido en la edición de 1977 es de hecho el realizado en la primera reedición de 1955, casi completamente *ex novo* con respecto a lo presentado medio siglo antes.

de la “reconquista” post-alfonsí, se alude al año 1289, ya bajo el reinado de Sancho IV. No obstante, dado el laborioso proceso que suponía la elaboración de los manuscritos alfonsíes (en el que cabe distinguir el “ayuntamiento”, o recopilación y armonización de las diversas fuentes empleadas, de la “compilación” o redacción definitiva, cf. Catalán 1992), ya Menéndez Pidal no excluía la posibilidad de que en el mismo reinado de Alfonso X se hubiesen completado, a modo de borrador, las partes tercera y cuarta, compiladas finalmente en época de Sancho IV⁴¹⁸. La razón por la que la parte final de la *Crónica* no habría sido finalmente compilada habría que buscarla, posiblemente, en la dedicación casi exclusiva de las escuelas regias, a partir de 1272-1275, a la elaboración del segundo gran proyecto historiográfico alfonsí, la *Grande e General Estoria*, intento de Historia Universal motivado por los empeños imperiales de Alfonso X. Ello nos daría un *terminus ante quem* para la redacción del borrador completo de la *Crónica*, cuya fecha de “ayuntamiento” y compilación inicial estaría, por tanto, entre 1270⁴¹⁹ y los ya mencionados 1272-1275⁴²⁰.

Si la cuarta parte de la *Crónica*, en la que se incluyen los capítulos 1071-1135, puede fecharse con cierta verosimilitud a comienzos de la década de 1270, nos interesa saber en qué fuentes se basa para el relato de los hechos de la conquista de Andalucía y, más concretamente, de Sevilla. La dedicación de las escuelas alfonsíes a la redacción de la *Grande e General Estoria* supuso una progresiva falta de atención al proceso “ayuntador” de la *Crónica*, apreciable por el progresivo empobrecimiento de las fuentes utilizadas. A partir del capítulo 988, en que comienza el reinado de Alfonso VIII de

⁴¹⁸ Tal división entre las dos mitades de la obra se habría mantenido en la propia presentación del manuscrito conservado en la Cámara Regia de Castilla, dividido en dos volúmenes, el primero conteniendo las dos primeras partes de la obra (las compiladas bajo Alfonso X) y el segundo las dos últimas (compiladas bajo Sancho IV, cf. Menéndez Pidal 1977 [1906]: 861).

⁴¹⁹ En este año Alfonso X pide en préstamo ciertas obras de la colegiata de Albelda y del convento de Santa María de Nájera, usadas en la compilación de fuentes para la *Crónica*.

⁴²⁰ Profundizando en una de las líneas indicadas por Menéndez Pidal, Diego Catalán, en sus análisis filológicos y paleográficos de los manuscritos de la *Crónica*, llegaría a afirmar rotundamente el carácter puramente alfonsí de toda la *Crónica*, optando por la explicación del pasaje de 1289 como una mera interpolación actualizadora (Catalán 1962: 25). Esta afirmación, no obstante, mantiene las principales conclusiones de Menéndez Pidal, tanto en la cronología de redacción (1270/1272-1275) como en la compilación efectiva de las dos primeras partes y el estado de borrador de las dos últimas.

Castilla (1158-1214), la *Crónica* emplea como casi exclusiva fuente histórica la obra de Jiménez de Rada. Junto con el coetáneo *Chronicon Mundi* de Lucas de Tuy, la *Historia de Rebus Hispaniae* conforma el cuerpo historiográfico de buena parte de la *Crónica*, “ayuntado” con multitud de fuentes de muy diversa índole, al menos para las primeras partes. Pero, como decimos, a partir del capítulo 988 se usa casi con exclusividad la obra del arzobispo de Toledo. Ahora bien, ésta concluye en 1236, con la conquista de Córdoba, lo que nos deja inicialmente en la incógnita de cuál es la fuente que la sustituye para narrar los años finales del reinado de Fernando III. La transcripción del Toledano finaliza en el capítulo 1049 de la *Crónica*, y siguiendo el propio encabezamiento del capítulo siguiente se ha usado tradicionalmente la denominación de *Seguimiento del Toledano* para referirse a esta obra perdida que permitió completar el relato de la conquista de Andalucía⁴²¹. En opinión de Diego Catalán (1962: 80 ss.), la adición de los capítulos correspondientes al *Seguimiento* sería bastante tardía, probablemente de mediados del s. XIV⁴²², lo cual no obsta, como veremos, para una datación previa de esta fuente.

Un último apunte dentro del desbrozamiento de las fuentes empleadas en el relato “alfonsí” de la conquista de Sevilla y su relación cronológica lo tenemos precisamente en los últimos capítulos de la cuarta parte, en concreto del 1132 al 1135, en los que se realiza una auténtica “hagiografía” de Fernando III, ya explícitamente denominado “santo”. Estos pasajes pueden permitirnos afinar la cronología del *Seguimiento*. Las pretensiones sobre la santidad de Fernando III no comienzan, al menos desde una efectiva promoción “oficial”, hasta el reinado de Sancho IV. Las razones de esta promoción de la santidad de su abuelo hay que buscarlas tanto en los intentos de asentar su propia legitimidad como en la rivalidad con Francia, que en ese momento promovía la santidad de Luis IX. Finalmente el proyecto castellano de un monarca santo se vería defenestrado por las exigencias del arzobispo Gonzalo de Toledo, uno de los principales apoyos de Sancho IV en su acceso al trono a cambio de la primacía toledana en detrimento de Sevilla, en cuya catedral descansaban los restos

⁴²¹ Este manuscrito, entendido no solo como continuación sino como verdadera “ampliación” en algunos pasajes de la *Historia Gothorum* de Jiménez de Rada, se usaría también en adiciones tardías a otros pasajes de la *Crónica* (Gómez Pérez 1959: 628).

de Fernando III. No obstante, entre los restos de la empresa habrían quedado las adiciones al *Seguimiento* evidenciadoras del proto-culto fernandino de inspiración cortesana (Chamberlin 2000). Por tanto, es bastante probable que el *Seguimiento* se hallase ya redactado a fines del s. XIII, constituyendo de hecho una especie de “crónica particular” del reinado de Fernando III. Con respecto a su autoría, se ha propuesto que la obra, probablemente sin las adiciones tendentes a reforzar la “santidad” fernandina, habría surgido en el entorno de Remondo de Losana, arzobispo de Sevilla entre 1259 y 1286 (*Ib.*: 404 ss.), lo que de hecho situaría al *Seguimiento* en un momento de coetaneidad con el borrador de la *Crónica* alfonsí, a la que no se habría añadido inicialmente tanto por su lugar de redacción (ajeno al taller real) como por los condicionantes historiográficos ya mencionados.

Sentadas las bases cronológicas del relato que vamos a analizar, podemos centrar nuestro enfoque⁴²³. Siguiendo la exposición de la *Crónica*, es a partir de la rendición de los defensores de Sevilla cuando ésta comienza a ser efectivamente tenida en cuenta en el imaginario del cronista. Tal y como señalamos anteriormente, esto es fácil de comprender: hasta el capítulo 1125 (entrada del rey en Sevilla), la ciudad es objeto de asedio, y como tal es tenida en cuenta. Pero a partir de la toma efectiva el recinto pasa a ser objeto de gobierno, lo que supone el primer paso de su incorporación al discurso “oficial” que representa la *Crónica*. La conquista, por tanto, supone el fin de la narración militar y el comienzo de la apreciación de lo conquistado.

Asimismo, el fin del asedio permite al autor del *Seguimiento* detenerse en narrar ciertos hechos a los que anteriormente había prestado poca o nula atención. Es el caso, principalmente, de la descripción y alabanza de la hueste castellana, a los que dedica los capítulos 1126 y 1127. El primero de ellos se dedica a un encomio casi épico de las sufrimientos y penalidades experimentados por la hueste, retomado al final del capítulo 1128 con una loa a “la gran lealtad de los buenos vasallos” (Menéndez Pidal 1977 [1906]: 769). Pero especial interés nos presenta el capítulo 1127, en el que se describe el campamento real de Tablada, asiento principal de la hueste castellana:

⁴²² Para esta fecha tardía, junto a detalles paleográficos, se aducen los evidentes errores de “ayuntamiento” entre las partes de la *Crónica* ya compiladas definitivamente desde Sancho IV y algunos pasajes añadidos correspondientes al *Seguimiento*.

“Cumplida era de todas las cosas y de todas las noblezas que a abundamiento de toda cumplida y abundada ciudad pertenezcan. Calles y plazas tenía y repartidas de todos menesteres, cada uno sobre sí (...); y así de cada menester, de cuantos en el mundo pudiesen ser, tenía de cada uno sus calles repartidas, cada una acompasada por orden y apuestas y bien ordenadas (...). De todas las viandas y de todas las mercancías era tan abundada, que ninguna ciudad lo podría ser más. Y así habían arraigado las gentes con cuerpos y con haberes y con mujeres y con hijos, como si por siempre tuviesen que durar; porque el rey había puesto y prometido que nunca se levantase en todos los días de su vida, hasta que la tuviese [conquistada] (...). Y esta certeza de tomarla los hacía venir de todas partes tan arraigadamente como os decimos” (Menéndez Pidal 1977 [1906]: 768).

De lo que nos habla aquí la *Crónica* no es sino de la conformación, durante los meses que duró el asedio, de un auténtico urbanismo campamental en torno al asentamiento del monarca castellano. Pero, si ampliamos un poco la perspectiva, vemos que lo que se nos presenta aquí es precisamente la confrontación entre dos ciudades, la castellana y la andalusí. Evidentemente, el futuro de los defensores sevillanos, caso de triunfar el asedio, estaba predeterminado: la *Crónica* nos ofrece abundantes ejemplos de cómo los habitantes de aquéllas ciudades que se habían resistido a la conquista generalmente terminaban siendo expulsados (el de Córdoba antes citado es el principal ejemplo). Ello, junto con las necesidades del ejército castellano, explica la afluencia de todo tipo de “pobladores” al real de Tablada, entendido no sólo como “anti-ciudad” frente a Sevilla, sino como casi inevitable fuente de pobladores tras la conquista y vaciamiento de la urbe asediada.

Otro aspecto nada despreciable es la propia interpretación ideológica que la *Crónica* deja entrever a través de su lenguaje descriptivo. En este caso, y tomando como referencia la idea expuesta del real como asentamiento urbanísticamente opuesto a los asediados, no deja de ser curioso el argumento por exclusión que obtenemos del análisis de los adjetivos empleados:

⁴²³ Obviamente, no es nuestro objetivo el proceso de asedio previo a la toma de Sevilla, suficientemente estudiado desde obras tan señeras como el análisis de Julio González en su edición del *Repartimiento de Sevilla* (González 1998 [1951]).

- El real posee “todas las cosas y todas las noblezas” que pueda poseer cualquier ciudad, concretadas en la abundancia de “viandas y mercancías”. Por contraposición, Sevilla, asediada por la hueste, padecía un completo desabastecimiento, especialmente desde la ruptura del puente de barcas por la flota de Ramón Bonifaz en mayo de 1248.
- Las calles y plazas del real se hallan “acompasadas y apuestas y bien ordenadas”. En última instancia, esta regularidad urbana es atribuible al propio monarca y su buen gobierno, frente al desgobierno reinante en Sevilla. Pero lo más interesante es la contraposición manifiesta entre el urbanismo armonioso del campamento castellano y el urbanismo sevillano, incomprensible para los conquistadores⁴²⁴.

Lo que deja traslucir el elogio del real de Tablada no es sino la conciencia de superioridad de los castellanos frente a los andalusíes, traducida en su mejor abastecimiento, su mejor ordenación urbana y social y consecuentemente en su mejor gobierno. No deja de ser sintomático que la comparación, latente bajo el texto, se haga precisamente obviando completamente al adversario, nueva muestra de la estrategia de la ignorancia que ya hemos comentado. Es así cómo la *Crónica* enlaza con otras crónicas castellanas medievales en lo referente a su uso como instrumentos en la lucha contra el Islām (Richard 1971). El revestimiento ideológico de la conquista castellana no puede ser más evidente: la superioridad física y espiritual conlleva la inevitable victoria sobre el infiel, como expresión última de la voluntad divina⁴²⁵.

Toda la estructura político-ideológica esbozada en el capítulo 1127 se lleva a la práctica, tras la conquista, en la descripción de las primeras medidas de gobierno, de las

⁴²⁴ De una forma real o ideológicamente predeterminada: como puede verse la contraposición escasamente inocente entre “urbanismo castellano” y “urbanismo islámico” no es una invención del medievalismo sevillano de corte conservador, aunque éste haga un abundante uso del concepto, cf. *infra*.

⁴²⁵ Por todo lo cual tendría similar importancia dentro del ideario conquistador castellano la imagen del campamento real como el asentamiento de los *milites Dei*, atributo ostentado por el propio Fernando, así como la idea de la corte real como imagen de la corte celestial (Nieto 1986) y, consecuentemente, de la Jerusalén celeste. Tampoco debemos de olvidar el probable origen del *Seguimiento* en el entorno del arzobispado de Sevilla, lo que sin duda reforzaría esta *interpretatio* de los hechos de la conquista.

que nos informa el capítulo 1129. En primer lugar, el monarca, en tanto que *rex christianissimus*

“comenzó lo primero a refrescar a honra y loor de Dios y de Santa María su madre, la silla arzobispal, que hacía tiempo que estaba yerma y vacía y era huérfana de su digno pastor” (Menéndez Pidal 1977 [1906]: 769).

Esto lo debemos entender dentro de la política antes comentada de recuperar la ciudad para el servicio divino⁴²⁶. Pero a continuación se nos describe cómo el monarca se dedica a ordenar y repartir lo conquistado, comienzo de una larga obra legal que aún seguiría bajo su hijo Alfonso X. Lo que ahora nos interesa es recalcar la forma en que la *Crónica* describe el repartimiento intramuros⁴²⁷:

“(…) ordenó también su villa muy bien y muy noblemente; la pobló de muy buenas gentes (...), mandó establecer calles y rúas repartidas con gran nobleza, cada una sobre sí de cada menester y de cada oficio; de cuantos hombres podría quererse que perteneciesen a la nobleza de [tan] rica y noble y abundada ciudad” (Menéndez Pidal 1977 [1906]: 770).

Parece evidente que lo que el cronista hace en este párrafo es trasladar casi palabra por palabra su descripción del real de Tablada durante el asedio, pero lo que efectivamente hace (de forma complementaria) es plasmar como actos de gobierno la primitiva ordenación de la Sevilla neo-gótica como una *civitas Dei*, en la que Fernando III, en su condición de *vicarius Dei*, traspone el orden derivado de la verdadera Fe (y plasmado anteriormente en el real) al escenario recién adquirido. Y es lógicamente en este momento cuando dicho escenario comienza a ser considerado como algo más que un

⁴²⁶ Ya en la argumentación sobre la provisión del arzobispado sevillano encontramos una evidente inexactitud: se afirma que Fernando III “dio luego el arzobispado a don Remondo, que fue el primero de Sevilla después de que la hubo el rey ganado” (Menéndez Pidal 1977 [1906]: 769). Lo cierto es que el arzobispado no recae sobre Remondo de Losana hasta 1259, ya que hasta esta fecha el arzobispo electo era el infante don Felipe. La explicación, probablemente, haya de buscarse tanto en el origen ya mencionado del *Seguimiento* como en el deseo de agradar al ya reinante Alfonso X, con quien don Felipe se enemistaría a raíz de su casamiento con Leonor Ruiz de Castro (Sánchez Herrero 1992: 118-119).

⁴²⁷ De hecho, carecemos del documento del repartimiento de la ciudad de Sevilla, siendo el de su alfoz el que conocemos a través de la edición de Julio González (1998 [1951]).

recinto asediado, pasando a ser una ciudad en plena integración dentro del dominio castellano.

Tras establecer el marco de referencia que la *Crónica* emplea para evaluar la conquista de Sevilla, podemos ocuparnos, finalmente, de la descripción que nos hace de la propia ciudad. No creemos casual que esta descripción se coloque en el capítulo 1128, precisamente entre el elogio del real de Tablada (cap. 1127) y la reordenación urbana de Fernando III (cap. 1129). De hecho, los tres capítulos realizan una reconstrucción del itinerario del monarca el día de su entrada en la ciudad: desde el campamento, acercándose a una ciudad prácticamente desconocida y entrando en ella hasta la catedral (sede de la silla episcopal), pasando previamente por el recibimiento de la propia gente de la hueste, desplazada por primera vez al interior de la ciudad para asistir al primer oficio en la iglesia recién consagrada. Pero la *Crónica* lo que hace es una reconstrucción del itinerario real dentro ya del armazón ideológico formado durante los “años de frontera”, básicamente entre la conquista de Córdoba (1236) y la muerte de Fernando III (1252). De esta forma, la descripción que se nos hace de la ciudad es una elaboración más o menos formalizada de una ideología que ya en 1248 tenía un buen trecho recorrido, como vimos a través de los versos de Pérez de la Calzada.

Ya señalamos en su momento que la glosa de Sevilla que encontramos en el capítulo 1128 de la *Crónica* guarda bastantes semejanzas con la transmitida por los *Rithmi*, síntoma probable de la comunidad de pensamiento entre los asistentes a la conquista. Es, como ya dijimos, una visión exteriorizada, centrada en un número reducido de iconos que expresan justamente los elementos que focalizarían la visión de los asediadores (las murallas, el alminar de la aljama y la Torre del Oro):

“Y [Sevilla] es la [ciudad] mejor cercada que ninguna otra allende ni aquende el mar que pudiese ser hallada o vista, y que tan llana estuviese; y sus muros son soberbiamente altos y fuertes y muy anchos; torres altas y bien repartidas, grandes y hechas con muy gran trabajo; por muy bien cercada tendrían a otra villa tan solamente con su barbacana. Si es la Torre del Oro, de cómo está fundada en la mar y tan igualmente compuesta y hecha de obra tan sutil y maravillosa, y de cuánto costó al rey que la mandó hacer ¿quién podría ser aquel que lo supiese ni saber cuánto sería? Y de la torre de Santa María (...) de cuán grande es su belleza y altura y gran nobleza: sesenta brazas tiene en el techo de su anchura, y otras cuatro en lo alto; tan ancha y tan llana y de tan gran maestría fue hecha y tan acompasada la escalera por donde a

la torre suben, que los reyes y las reinas y los altos hombres que allí quieren subir con bestias, suben cuando quieren hasta lo alto. Y en lo alto de la torre hay otra torre, que tiene ocho brazas, hecha con grandes maravillas. Y encima de ella están cuatro manzanas alzadas una sobre otra; tan grandes y de tan gran obra y de tan gran nobleza están hechas, que en todo el mundo no podrían ser otras tan nobles ni tales: la de arriba es la menor de todas, y luego la segunda que está sobre ella es mayor, y muy mayor la tercera. Pero de la cuarta no nos podemos olvidar, que es tan grande y de tan extraña obra que es dura cosa de creer a quien no lo viese: ésta es toda obrada a canales, y sus canales son doce, y hay en la anchura de cada canal cinco palmos comunales; y cuando la metieron en la villa no pudo caber por la puerta, y tuvieron que tirar las puertas y ensanchar la entrada; y cuando el sol hiere en ella, resplandece con rayos muy relucientes más de una jornada” (Menéndez Pidal 1977 [1906]: 768-769).

Esta es la única reflexión sobre la forma urbana de Sevilla que encontramos en la *Crónica*. Y, ciertamente, no se halla exenta de una clara significación. En primer lugar, las murallas, objetivo visual de los asediadores durante dieciséis meses, como puntualmente se encarga de recordarnos el cronista al comienzo del capítulo. Y, a continuación, los dos iconos visuales, ambos descollantes sobre la planicie sevillana (igualmente destacada) y sobre el propio caserío de la ciudad. Las implicaciones visuales de la concepción de una ciudad focal parecen obvias, pero nos interesa destacar el hecho de cómo en la consideración urbana se elude directamente la raigambre andalusí del conjunto, que en la segunda mitad del s. XIII no podía sino ser todavía hegemónica. Hay que tener en cuenta que precisamente los referentes visuales que evoca la descripción de la *Crónica* remontaban escasamente un siglo en su cronología: la muralla, levantada a lo largo del s. XII, el alminar, rematado en 1198, y la Torre del Oro, construida escasamente treinta años antes de la conquista de la ciudad. Incluso la anécdota de la ruptura de la muralla con ocasión de la entrada de la manzana mayor del *yāmūr* nos remite probablemente a recuerdos directos o inmediatos de espectadores del hecho. Pero éste es probablemente el único nexo que podemos encontrar en todo el texto entre el cercano pasado andalusí y el presente posterior a la conquista. Cualquier mención al pasado almohade es sistemáticamente silenciado, e incluso el cronista se hace la nada ingenua pregunta de quién podría saber cuánto costó la Torre del Oro al [“desconocido”] rey que la mandó construir.

Somos conscientes de que puede argüirse que quizás la postulada ruptura del poblamiento producida en 1248 conllevó efectivamente una pérdida de la memoria inmediata, algo sin embargo desmentido por la más que probable continuidad de andalusíes en el propio solar sevillano o en sus inmediaciones, atestiguada, por ejemplo, en la constante alusión de la documentación a los *moros viejos*, fuente posible de anécdotas como la referente a la manzana dorada. Lo mismo probarían menciones como la que encontramos a “la puerta llamada de Dalcár *en tiempos de moros*”, en referencia al acceso a una calle interior de la ciudad (González 1998 [1951]: 482), u otras igualmente recogidas en los privilegios alfonsíes, como vimos al tratar los espacios funcionales de la ciudad almorávide. Por no mencionar el sucinto pero significativo conocimiento de la historia almohade que evidencia la *Crónica* en algunos de sus capítulos, a través del uso de la *Historia Arabum* del propio Jiménez de Rada.

Si, como ya hemos comentado, el *Seguimiento* de la *Primera Crónica* surge en el contexto del taller historiográfico arzobispal sevillano, ello mismo serviría como argumento para comprender este énfasis en desterrar el origen andalusí de la pretendida “ciudad recuperada al servicio de Dios”, algo que hay que entender desde el hecho mismo de la conquista pero, como hemos explicado, también desde la perspectiva de una reordenación (real o institucionalmente superpuesta) del espacio urbano, que en última instancia no tendía sino a enlazar directamente, al modo que vimos que hacía Pérez de la Calzada en sus *Rithmi*, la ciudad castellana del doscientos con la ciudad visigoda previa a la conquista islámica. El salto, por tanto, conduce directamente la argumentación hacia los legendarios orígenes clásicos y heroicos de la ciudad, pues no debemos de olvidar que la *Crónica*, en sus capítulos 5 y 6, recogía la tradición sobre la fundación y poblamiento de Sevilla por Hércules y Julio César, respectivamente (Menéndez Pidal 1977 [1906]: 8-9). La conclusión lógica de este proceso de retraimiento cronológico se producirá a finales de la Edad Media, cuando se establezca el modelo de adscripción filológica a época romana de las murallas de Sevilla⁴²⁸.

⁴²⁸ Interpretación consagrada, como ya apuntamos en el capítulo anterior, en la *Crónica de Juan II*, fielmente seguida a partir de entonces por la cronística postmedieval.

5.4. La implantación del ideal [re]conquistador: etnocidio y señorialización bajo el “nuevo orden” castellano.

En tanto que territorio conquistado por la fuerza de las armas, Sevilla, su territorio y sus habitantes quedaban a partir de 1248 englobados en el realengo, el conjunto de propiedades estatales dependientes directamente de la Corona (Clemente 1989: 27)⁴²⁹. Desde un punto de vista legal, la propiedad estatal del territorio comprendería el conjunto de ámbitos productivos y residenciales afectos al espacio conquistado, de donde puede afirmarse sin mayores problemas que la apropiación castellana constituye una expropiación *manu militari* del territorio andalusí. En lo referente a la población mudéjar remanente, la historiografía al uso suele establecer una diferencia de principio entre aquellas ciudades tomadas por capitulación y aquellas tomadas por conquista militar directa (sitio o asalto, cf. González Jiménez 1988: 539). En el primer caso, las capitulaciones habrían supuesto un cierto mantenimiento del *status quo* precastellano. En el segundo, por el contrario, lo más usual habría sido la expulsión de los antiguos pobladores, caso este último aplicable a Sevilla. No obstante, como tendremos ocasión de analizar, la supuesta presencia de capitulaciones no constituiría de hecho sino una breve dilación, cuando no una cobertura legal rápidamente desechada dentro de un proceso de marginación social y presión económica apreciable desde los primeros momentos del dominio castellano.

Actualmente, el marco interpretativo de la situación de los mudéjares sevillanos durante la segunda mitad del s. XIII se basa en una serie de asunciones *ad hoc* establecidas sin apoyo documental por el medievalismo tradicionalista. Básicamente dichas presunciones serían las siguientes:

- Las comunidades mudéjares “gozaban de un estatuto especial, fijado en el momento de la rendición, en el que se establecían sus derechos y obligaciones. Aunque no ha llegado a nosotros ninguno de estos fueros o *pleitesías* de los moros murcianos o andaluces, sus cláusulas no debían ser muy diferentes de las que se contemplan en los textos de capitulación dados

⁴²⁹ La historiografía al uso señala que los mudéjares “estaban bajo la protección del rey”, pero lo cierto es que el propio testimonio alfonsí va ligeramente más allá: “los moros que están en nuestros reinos y *que son nuestros*” (O’Callaghan 1999: 136). Aparentemente, la línea que va de la protección a la propiedad es más difícil de establecer de lo que podría suponerse.

en la misma época por Jaime I a los mudéjares valencianos” (González Jiménez 1999: 92; las cursivas son nuestras).

- “Los conquistadores trajeron consigo una tradición secular de convivencia (...) entre cristianos, judíos y mudéjares, [que] se había ensayado con éxito, desde finales del siglo XI, en el reconquistado reino taifa de Toledo (Montes 1998: 499).
- El proyecto de Fernando III, quien “había soñado con una nueva tierra, Andalucía, en la que pudieran convivir cristianos y musulmanes”, sería continuado entre 1252 y 1262 por Alfonso X, aunque “esta situación, en principio idílica, no duró mucho tiempo”, pues “a partir de 1262, Alfonso X transformó su pretendida maurofilia, por una política ofensiva contra los musulmanes andaluces” (*Ib.*: 501).

No deja de ser extraño que tal esquema interpretativo se vea falto de casi cualquier apoyo documental, máxime si tenemos presente el carácter “documentalista” de la fundamentación investigadora de la mayor parte de estos estudios. Un ejemplo paradigmático es el de las “pleitesías mudéjares”, documentos pretendidamente otorgados por la Corona o pactados entre ésta y las comunidades andalusíes sometidas. La ausencia de cualquier testimonio documental directo al respecto se contrapone con el supuesto paralelismo con el proceso conquistador en la Corona de Aragón (González Jiménez 1988: 541). Sin embargo, la extrapolación del sistema de conquista y repoblación en la zona levantina al ámbito castellano es completamente gratuita (García de Cortázar 1985: 17), máxime cuando la documentación de la que sí disponemos desmiente precisamente la afinidad entre el modelo levantino de repoblación, basado en la integración productiva de los mudéjares⁴³⁰, y el modelo castellano, basado precisamente en la marginación, explotación y eliminación de la población islámica remanente (Valdeón 1996: 57).

Según la interpretación tradicional, las capitulaciones otorgadas a los mudéjares andaluces incuirían los siguientes puntos (González Jiménez 1999: 92):

- Entrega de fortalezas y demás instalaciones militares.

⁴³⁰ Evidentemente, la integración productiva no fue óbice para que las aljamas levantinas experimentasen un grado similar de presión económica al de las castellanas, que incluso fue incrementándose progresivamente, dada la permanencia morisca durante la baja Edad Media y comienzos de la Edad Moderna (Guinot 1993: 523-525).

- Mantenimiento de la estructura tradicional de la aljama.
- Permanencia del sistema jurídico islámico, así como respeto a las manifestaciones rituales del Islām y su enseñanza dentro de la comunidad mudéjar.
- Libertad de movimientos, tanto en territorio castellano como para emigrar.
- Mantenimiento de las propiedades (baños, tiendas, hornos, molinos y alhóndigas).
- Prohibición de presencia de cristianos o judíos (salvo agentes reales) en las poblaciones mudéjares.
- Mantenimiento del régimen fiscal islámico.

Paradójicamente, la documentación disponible demuestra que, salvo el primer punto (lógico dada la situación de conquista militar que conllevaba la capitulación andalusí), las demás cláusulas supuestamente incluidas en estos documentos ni se dieron ni fueron efectivas en ningún momento en el ámbito andaluz⁴³¹. Un ejemplo lo tenemos en la capitulación de Carmona, acaecida a finales de 1247. Como enclave rendido, que no asaltado, debería incluirse entre las ciudades objeto de “fuero mudéjar”.

⁴³¹ Como suele ocurrir al confrontar los presupuestos “objetivos” del medievalismo tradicionalista, el referente levantino no es menos endeble. El análisis de las capitulaciones concretas que se conservan en Levante demuestra cómo su pervivencia fue cuando menos efímera (Burns y Chevedden 2000). Así por ejemplo podemos considerar el tratado de rendición de Játiva, fechado en 1244 y cuya estructura contiene todos los elementos supuestamente presentes en las capitulaciones andaluzas. En primer lugar, el contexto de la rendición de Játiva hay que enmarcarlo en la amenaza castellana sobre el sur del Reino de Valencia, contenida pero no eliminada por el tratado de Almizra de 1244 entre Fernando III y Jaime I. Junto con ello, los problemas aragoneses en Occitania y la incertidumbre respecto al control efectivo de los territorios conquistados explican que con tan generoso acuerdo Jaime I aceptase “una victoria barata porque no tenía una alternativa más favorable para sus intereses” (*Ib.*: 264). En el momento en que la Corona aragonesa pudo permitírselo (tan sólo cuatro años después), el tratado fue anulado y la población musulmana deportada. A un nivel más genérico, el clásico análisis de Burns (1984: 19) sobre las capitulaciones del área valenciana demuestra cómo, independientemente del mantenimiento original de los “modos de vida” mudéjares, su propia inclusión y sometimiento a una estructura colonial producto de la conquista militar constituía una contradicción salvada finalmente a través de los procesos de señorialización, generalizados a partir del s. XIV.

Sin embargo, el relato de la rendición que nos transmite la *Primera Crónica* no deja de ser sorprendentemente parco:

“Los moros de Carmona (...) acordaron realizar una buena pleitesía, que fue esta: que le darían [a Fernando III] el alcázar y el señorío de toda la villa, y que dejase que se quedasen” (Menéndez Pidal 1977 [1906]: 754).

La experiencia conquistadora de los dos siglos que median entre la toma de Toledo y la conquista de Sevilla deberían haber permitido, caso de existir tal planteamiento, el desarrollo de un sistema homogéneo de capitulación. Este sería el cuadro que nos intenta transmitir la historiografía tradicional. Sin embargo, la realidad de la conquista, incluso narrada con el tamiz que incluye la *Crónica*, nos revela que los únicos parámetros institucionalmente contemplados por los castellanos eran la imposición militar sobre la población sometida y la inclusión de lo conquistado en el realengo. El único “fuero” dado inicialmente a los mudéjares se limitaba, tal y como se trasluce del caso de Carmona, a no pasar por las armas a la población, como sí ocurriría en otras poblaciones conquistadas.

Para época fernandina, por tanto, los testimonios con que contamos a través de las fuentes documentales inciden primordialmente en la matanza, expulsión o cautiverio de las poblaciones musulmanas conquistadas. No obstante, a partir de mediados de la década de 1230 se documentan los primeros acuerdos de permanencia mudéjar. Paradójicamente, la novedad no sería impulsada por la Corona: la primera pleitesía que implicaba la permanencia de los mudéjares la tenemos documentada en Hornachos en 1235 (González 1980: I, 321; Martínez Díez 1995: 278), pero el acuerdo se debió a la Orden de Santiago, ratificado *a posteriori* por Fernando. El legitimismo de éste nunca parece haber sido demasiado acentuado⁴³², a diferencia del de su hijo Alfonso, quien ya en la conquista de Murcia establecería una serie de protocolos documentales con las comunidades sometidas a partir del “pacto de Alcaraz” de 1243 (Martínez Díez 1995: 280-281). Por el contrario, para el caso andaluz los testimonios que poseemos sobre la existencia de los “fueros mudéjares” son siempre de tipo indirecto, y en consecuencia su interpretación puede variar según el marco interpretativo que les apliquemos

⁴³² De ahí probablemente su predisposición a actuar en 1128 como mercenario del autoproclamado califa Abū al-‘Ulā al-Ma’mūn (ex-gobernador almohade de Sevilla) frente al “rebelde” Ibn Hūd a cambio de trescientos mil maravedíes, tal y como relata la *Crónica de Veinte Reyes* (Martínez Díez 1995: 276).

- 1254. Cesión de las aldeas de Hornachuelos y Moratalla al concejo de Córdoba: “y que mantengan a los moros de estos lugares sobredichos en los pleitos que dicen las cartas plomadas que tienen del rey don Fernando, nuestro padre, y las mías” (González Jiménez 1991: 115).
- 1254. Cesión de los castillos de Benamejí y Vierbén a la Orden de Santiago: “Y me han de guardar y tener a los moros de estos lugares sobredichos en todos los pleitos que tienen conmigo, así como dicen las cartas plomadas que tienen del rey don Fernando, mi padre, y las mías” (*Ib.*: 122).
- 1254. Cesión al concejo de Úbeda de las aldeas de Cabra y San Esteban: “Y han de guardar y tener a los moros de Cabra los pleitos que tengan conmigo” (*Ib.*: 123).
- 1256. Cesión de la villa de Matrera a la Orden de Calatrava: “De tal manera que mantengan a los moros que hoy moran allí, y a los que serán de hoy en adelante para siempre jamás, y también a los de la villa como a los de las aldeas, en todos sus fueros, y en todos sus derechos, en todas las cosas, así como dice la carta que tienen del muy noble y muy alto rey don Fernando, mi padre, de los pleitos que tenían con él y que tienen conmigo” (*Ib.*: 199).
- 1258. Cesión a Per del Castel de la aldea de Bornos: “y otrosí que guardes a los moros que son moradores en esta aldea sobredicha en sus pleitos y en sus fueros, así como dicen los pleitos que tienen” (*Ib.*: 228).
- 1258. Cesión a la iglesia de Sevilla de Alcalá de Guadaíra: “Y otrosí, a los moros que ahí fuesen moradores, que los mantengan y los guarden en sus pleitos que poseen, así como dicen las cartas que de nos tienen” (*Ib.*: 235).
- 1258. Cesión al arzobispo de Sevilla de la villa y el castillo de Constantina: “Y otrosí que los moros que ahí fuesen moradores, que les mantenga y les guarde los pleitos que poseen, de los que tienen nuestras cartas” (*Ib.*: 240).

Una primera cuestión es a qué población mudéjar se refieren estos documentos. La impresión general es que, independientemente de su organización o consideración administrativamente adscrita a un núcleo urbano, es más que probable que la mayor parte de estos mudéjares engrosasen el poblamiento rural circundante a los núcleos en poder de los castellanos. Este hecho, junto con la situación fronteriza de varios de los asentamientos mencionados, parece indicar que “mantener a los moros en sus privilegios”, lejos de suponer un trato de favor, conllevaría más bien la advertencia hacia los nuevos poseedores de la necesidad de mantener a la población mudéjar en las

condiciones de sumisión establecidas por la conquista⁴³³. Por otra parte, no deja de ser significativo el hecho de que las referencias a “fueros mudéjares” sean considerablemente escasas dentro de la abundantísima nómina de privilegios alfonsíes, prueba de que su existencia, en cualquier caso, fue la excepción antes que la norma⁴³⁴.

El propio hecho de la capitulación suponía, como ya hemos comentado, la apropiación automática por los conquistadores de todas las posesiones de los conquistados. Esto de por sí excluye asimismo el supuesto mantenimiento de la estructura de la propiedad precedente, lo que desde nuestro punto de vista supone el comienzo de la dislocación del sistema sociojurídico andalusí. Hay que tener en cuenta que el reconocimiento hecho por la Corona sobre la posibilidad de que los mudéjares se quedasen con sus propiedades (Montes 1998: 501) no supone sino que el realengo de las propiedades mudéjares no sería enajenado (al menos inicialmente) a favor de los pobladores cristianos, no una reversión de una propiedad jurídicamente anulada con la conquista. Por tanto, desde un punto de vista jurídico e institucional, la situación posterior a la conquista nada tenía que ver con el momento previo.

Otro tanto puede decirse con respecto a la estructura social de las aljamas mudéjares. El punto de partida para la interpretación tradicional reside en una teórica continuidad con la organización precedente, en la cual la comunidad mudéjar sería “dirigida por un *alcayad* o alcalde, quien actuaba asesorado por los viejos y adelantados de la comunidad” (González Jiménez 1999: 92). Sin embargo, esta imagen es completamente irreal, e intenta identificar modelos organizativos referidos a situaciones estructuralmente diferentes. En primer lugar, la comunidad urbana andalusí no se regía por un “alcaide”. Dentro del conjunto organizativo de la *madīna*, los puntos focales de

⁴³³ La ausencia de población mudéjar efectiva en parte de estos núcleos la tenemos atestiguada en el caso de Alcalá de Guadaíra, tan solo una ciudadela hasta el otorgamiento de la carta puebla de 1280, origen de la Villa de Alcalá. No existe constancia documental ni arqueológica de una *madīna* precedente a la Villa cristiana, como se deduce de las intervenciones arqueológicas realizadas bajo nuestra dirección en la campaña 2000-2001 (Domínguez Berenjeno 2002a: 19-22).

⁴³⁴ Las referencias a “pleitos mudéjares” cesan bruscamente a partir de 1260, y de hecho en la cesión a la iglesia de Sevilla del castillo y la villa de Cazalla, la villa de Brenes, la aldea de Tercia y la alquería de Umbrete se hace mención explícita de que “si hubiésemos dado algún privilegio o alguna carta en estos lugares sobredichos, los revocamos y mandamos que no valgan de aquí en adelante” (González Jiménez 1991: 256).

la estructura administrativa se corresponden, como hemos analizado parcialmente, con las magistraturas [*wilayat*] derivadas de la presencia del *sultān* en la sociedad: cadíes, almotacenes, *sāhib-s al-surta*, *sāhib-s al-madīna*, etc. Por el contrario, la imagen que nos transmite la documentación castellana posterior a la conquista con respecto a la organización de las aljamas mudéjares es la de la presencia de un grupo de “notables”, de los que desconocemos si actuarían como representantes de la comunidad frente al Estado castellano o como representantes de éste último frente a la comunidad. En este último caso, que parece indicado por la presencia de alguno de estos “notables” en los repartos alfonsíes, nos encontraríamos con la sumisión de parte de la elite mudéjar residual ante el poder castellano. En otras ocasiones, la constitución eminentemente “popular” de las aljamas⁴³⁵ supondría procesos de autoorganización frente al Estado castellano, en este caso sí manteniendo parcialmente los usos comunitarios precedentes, pero en cualquier caso en un contexto de arrinconamiento de la comunidad por los conquistadores y ruptura con los sistemas de representación de época andalusí⁴³⁶.

⁴³⁵ Frente al grueso de la *hāssa*, emigrado a Granada o el norte de África, buena parte de las aljamas en territorio castellano estarían conformadas casi en su totalidad por miembros de la *‘amma*, imposibilitados de emigrar por causas fundamentalmente económicas (García Sanjuán 1998: 186).

⁴³⁶ Como ejemplo de capitulación en territorio andaluz se ha querido hacer valer el acuerdo de 1255 entre el alcalde real de Sevilla, Gonzalo Vicente, y el “alcaide” Ibn Sabah de Morón, por el cual los mudéjares de Morón se trasladaron a la aldea de Silibar (González Jiménez 1988: 541, 1991: 158-160). El único problema con este documento es que es sensiblemente posterior a la conquista, y por tanto recoge aspectos organizativos de la aljama mudéjar surgidos probablemente como consecuencia de su exposición al dominio castellano. Este hecho se evidencia en el colaboracionismo documentado entre el alcaide Sabah y los castellanos, recompensado previamente al traslado con un heredamiento en Morón (González Jiménez 1991: 151). En cualquier caso, no deja de ser curioso el que en las referencias tradicionales al documento de deportación de 1255 se obvian de forma escasamente inocente los dos primeros artículos, por los que se obligaba a los mudéjares de Morón a vender todas sus propiedades a los cristianos en el plazo de diez meses, tras los cuales las propiedades no vendidas pasaban a propiedad directa del realengo.

La documentación disponible nos demuestra que entre 1248⁴³⁷ y 1264 el plan de la Corona castellana, lejos de mantener una supuesta “coexistencia” entre conquistadores y conquistados, pasaba necesariamente por la generación de una situación en la que la propia dinámica de la población residual mudéjar se dirigiese hacia la conversión o el exilio. El pensar que “a las autoridades cristianas tampoco les interesaba gobernar en un desierto humano” (García Sanjuán 1998: 186) no deja de ser una asunción gratuita y por demás desmentida tanto por la documentación como por la evolución de los acontecimientos. Así por ejemplo, desde el primer momento la fiscalidad aplicada a las comunidades mudéjares fue completamente desproporcionada con respecto a la fiscalidad de los pobladores cristianos. Esta situación, comprensible con el estatuto de sometimiento de las aljamas, ha llevado sin embargo a interpretaciones cuando menos poco documentadas: “parece que el régimen fiscal de los mudéjares andaluces reproducía en esencia el esquema tradicional islámico” (González Jiménez 1988: 542). Podemos en buena lógica preguntarnos a qué se refiere el medievalismo tradicional cuando se remite al “esquema tradicional” de fiscalidad andalusí: ¿la fiscalidad de las taifas, considerada abusiva por sus contemporáneos? ¿la primera fiscalidad almorávide? ¿la fiscalidad tardoalmohade, probablemente similar a la de las taifas pero agravada por la presión castellana sobre el valle del Guadalquivir? Hablar de un “esquema tradicional” no ayuda sino a simplificar un proceso con el objeto de buscar una supuesta continuidad escasamente justificable. Según los estudios “castellanistas”, el sistema impositivo mudéjar, como continuación del “islámico”, se compondría de los siguientes impuestos (*Ib.*: 543):

- El diezmo “del pan, el trigo, la cebada y todas las otras simientes”, en principio equivalente a la “limona canónica” [*sadaqa*] islámica.
- La capitación, también conocida como “pecho de los moros”, “alfitra” o “alfitrán”, equivalente a la *yīzia* islámica.
- Un impuesto territorial (“almarjal”), pagadero sobre la tierra cultivada y equivalente al *harāğ* islámico.

El diezmo lo tenemos atestiguado en el documento de 1255 referente a la deportación de los mudéjares de Morón a Silibar (González Jiménez 1991: 158-160),

⁴³⁷ Fecha *ad hoc* en función de la conquista de Sevilla, que aproximadamente marca el comienzo de la implantación sistemática del dominio castellano. Probablemente la fecha pudiese retraerse sin dificultad hasta la toma de Córdoba (1236).

donde la propia situación de la comunidad derivada de su traslado obligó a eximirles del pago del impuesto durante tres años. Situación igualmente conflictiva se documenta en Córdoba en 1260, en relación con el diezmo de los mudéjares empleados en el cultivo de las tierras repartidas a los pobladores cristianos (*Ib.*: 247). Con respecto al impuesto de capitación, probablemente gravaba las propiedades personales, tal y como conocemos para el caso de Granada (Torres Delgado 1982: 330), ámbito en el cual se aprecian evidentes procesos de señorialización ajenos al sistema andalusí a partir del s. XIII (*Ib.*: 308-310) Pero si diezmo y capitación sí son compatibles con el sistema fiscal andalusí (otra cosa es la situación de dominio asociada a su aplicación en época castellana), no ocurre lo mismo con el impuesto territorial, por la simple razón de que en el sistema fiscal islámico el *harāğ* se aplicaba sobre los tributarios (cristianos y judíos), y no sobre la población islámica. Lo que se nos escapa, pues lógicamente la documentación no es demasiado explícita al respecto, es si el grado de conocimiento de los castellanos llegaba hasta el extremo de aplicar conscientemente el *harāğ* a los mudéjares como expresión fiscal de su sometimiento o si simplemente nos encontramos ante una medida de tipo económico. En cualquier caso, es más que probable que las comunidades mudéjares sí fuesen plenamente conscientes de la reversión de su estatuto en el nuevo orden castellano.

El esquema interpretativo que venimos analizando críticamente incluye, junto con los impuestos ordinarios señalados, “otros que aparecen insinuados en la documentación”. Dentro de su lógica interpretativa, éstos también se incluirían en la postulada continuidad fiscal, pero su enumeración (“azaques” o derechos sobre los ganados, “sofras” o imposición de servicios personales, etc.) nos indica que, desde un punto de vista fiscal islámico, nos encontramos de lleno en el terreno de la imposición “ilegal” [*magārim*], totalmente ajena al “esquema tradicional” aunque asimilable a situaciones políticamente anómalas como la época de las Taifas. De hecho, es precisamente la proliferación de gravámenes puntuales sobre los mudéjares el mejor ejemplo de la creciente presión fiscal sobre unas comunidades que, por otra parte, se caracterizarían en líneas generales por su precaria situación económica. Este hecho lo podemos comprobar en la desigual tributación entre los guetos mudéjares y judíos contemporáneos. En 1263, el “pecho de los moros” cordobeses destinado a sufragar el mantenimiento de la traída de aguas a la ciudad era de 30 maravedíes, frente a los 100 pagaderos por la comunidad judía (González Jiménez 1993a: 419). Ya durante el reinado de Sancho IV (1284-1295), merece la pena retener el hecho de que mientras en

1293 la judería de Sevilla pagó 115333 maravedíes, el monto total del tributo de los mudéjares sevillanos no pasó de 5500 maravedíes (Ladero 1978: 271). El origen de este bajo nivel económico hay que buscarlo, lógicamente, en su estatuto de sometidos, fundamentado en última instancia tanto en el propio hecho de la conquista como en aspectos ideológicos y sociolaborales:

- En el imaginario castellano del s. XIII, la imagen del mudéjar, sometido y escasamente significativo, se contrapone a la de los moros todavía resistentes, algo que en las *Cantigas* alfonsíes se nos muestra como la popularización de un ideario destilado de la crónica contemporánea. Los moros son “falsos, traidores, desleales”, y su erradicación del territorio conquistado por los cristianos se define como un deber de tipo religioso (García-Arenal 1985: 148), recogido igualmente en la codificación legal de las *Partidas* y los fueros castellanos de los ss. XII-XIII. A través de esta documentación se evidencia el aspecto pseudoservil, cuando no de abierta servidumbre, que adoptaban las relaciones entre conquistadores y conquistados. Tal y como recogen las *Partidas*, las únicas vías de emancipación de la condición marginal o servil del mudéjar eran la conversión o la emigración a países islámicos (Ratcliffe 1989: 240-242).
- Las mismas fuentes documentales nos informan sobre la dedicación laboral de parte de los mudéjares. Tanto en las *Cantigas* como en la legislación contemporánea, el moro aparece en primer término como siervo, sujeto a compra-venta por los cristianos independientemente de su situación social en el seno de la aljama (García-Arenal 1985: 137-138; Ratcliffe 1989: 240)⁴³⁸. La propia insistencia de los documentos en hablar de “moros horros [libertos]” con posterioridad a 1264 parece indicar incluso la posibilidad de que el conjunto de la población mudéjar andaluza quedase sometida a un estatuto servil como consecuencia de la rebelión acaecida en esta fecha, si no se hallaban ya legalmente incluidos en tal situación como consecuencia de la conquista. Durante la segunda mitad del s. XIII, las referencias a oficios mudéjares se distribuyen entre una dedicación campesina, crecientemente minoritaria en el valle del Guadalquivir hacia fines de siglo,

⁴³⁸ De hecho, tenemos atestiguada la presencia de un mercado de esclavos moros en Córdoba en 1279 (González Jiménez 1993a: 419).

y una serie de oficios urbanos, que son los que tenemos mejor documentados: alarifes, albañiles⁴³⁹, herreros, carpinteros, caldereros, vidrieros, ollereros, artesanos del cuero, etc. (Ladero 1978: 291). Todo ello nos da una idea de un artesanado cuya rentabilidad se situaría en los niveles más bajos de la escala económica de la época⁴⁴⁰, junto con la precariedad y marginalidad de unos oficios escasamente apetecibles para los pobladores cristianos.

El mismo proceso de enajenación y marginación del sistema productivo puede rastrearse en la organización castellana del espacio agrícola. El mismo hecho de la expropiación inherente a la conquista introdujo una clara cesura entre los sistemas de propiedad de la tierra antes y después del paso al dominio cristiano. A un nivel genérico, la instauración del modelo productivo castellano marcaría el comienzo de unos procesos de señorialización y generación de grandes propiedades que permiten, pese a las proclamas del medievalismo tradicional, establecer en la segunda mitad del s. XIII el comienzo del régimen latifundista andaluz. A este respecto la polémica historiográfica es relativamente abundante, pero creemos que un correcto

⁴³⁹ Para los ss. XIV-XV tenemos documentada la presencia de “moros cañeros” en Sevilla, encargados de la reparación y mantenimiento del acueducto entre Alcalá de Guadaíra y la capital (Montes 1996). Se nos escapa, sin embargo, la estructura real de la concesión de estas obras, pues aunque tenemos documentados los adjudicatarios y su importe (por ejemplo para 1400 los maestros Hamete y Abrahan Zarco recibieron cada uno 1000 maravedíes), desconocemos si con las sumas adjudicadas se había de sufragar también los materiales, y tampoco conocemos la organización de las cuadrillas. Haciendo una estimación mínima (¿diez operarios por cuadrilla?) no deja de resultar un salario anual considerablemente bajo.

⁴⁴⁰ Aun teniendo en cuenta las fluctuaciones monetarias de la segunda mitad del s. XIII, algunos de los oficios mencionados se sitúan entre los menos valorados económicamente. Según la documentación de las Cortes de Jerez de 1268, los peones agrícolas cobraban tan sólo 3 sueldos de pepión (0'2 maravedíes) al día durante la temporada de laboreo (junio, julio y agosto), mientras que carpinteros, albañiles y constructores cobraban 4 sueldos de pepión (0'25 maravedíes) diarios. Estos datos, por sí solos escasamente significativos, cobran toda su magnitud si tenemos en cuenta que, según las estipulaciones de las mismas Cortes de 1268, el tocino de puerco se vendía a 1 maravedí, y en 1294 la comida de un día se situaba en 2 maravedíes (Carlé 1951). Ello sin contar las imposiciones fiscales que ya hemos comentado, todo lo cual situaría a la población mudéjar en un nivel cercano a la subalimentación.

desbrozamiento pasa por el acotamiento de tres problemáticas tan diferenciadas como interrelacionadas entre sí:

- *Desestructuración del sistema agrícola andalusí.* Los procesos de expropiación militar, cuando no expulsión directa o deportación programada de las poblaciones mudéjares los tenemos ampliamente atestiguados en la documentación de la época, y ya hemos hecho referencia a algunos de ellos. El caso más ejemplar es el de los mudéjares de Morón, deportados a Silibar en 1255. Las consecuencias de esta política son bien conocidas, siendo la principal de ellas la emigración hacia Granada o el norte de África, algo constatado en el mismo caso de Silibar, despoblada tan sólo un año después (González Jiménez 1991: 202). De la misma forma tenemos atestiguada la desaparición progresiva de los rahales murcianos, inexistentes ya en el s. XIV, así como el sistema de alquerías existente en época tardoislámica (Rodríguez Llopis 1993: 316-320)⁴⁴¹.
- *Reordenamiento del espacio conquistado.* Los extensos territorios conquistados por los castellanos entre 1236 y 1263, junto con todas las consideraciones ya hechas, conllevaban una necesidad de ordenación administrativa ineludible. Los pasos fundamentales de este proceso serían el otorgamiento de fueros, el establecimiento de concejos y la delimitación de términos municipales, tal y como tenemos especialmente bien atestiguado en los casos de Sevilla (González 1998 [1951]) y Carmona (González Jiménez 1998b). Singularmente, el medio para evitar pleitos territoriales entre los municipios recién constituidos pasaría por la recuperación de las delimitaciones teóricamente vigentes en época andalusí. Para ello se recurrió a “moros viejos y sabedores de las villas y las fronteras”, en calidad de asistentes de los repartidores castellanos⁴⁴². Supuestamente, por tanto, estos

⁴⁴¹ En el caso murciano, las alquerías terminarían por incluirse en los señoríos territoriales que aparecen durante el s. XIV, previo reparto de las tierras antes adscritas a estas unidades productivas. En numerosos casos los campesinos serían mudéjares, pero evidentemente su inserción en el esquema de propiedad y producción señoriales suponía una ruptura total con el sistema agrícola andalusí.

⁴⁴² Este procedimiento lo tenemos atestiguado en Carmona (González Jiménez 1991: 155), Aguilar y Cabra (*Ib.*: 279), Priego, Carcabuey y El Algar (*Ib.*: 280-281), Castillo de Anzur y Lucena, Benamejía, Estepa y Aguilar (*Ib.*: 287-288) y Benamejía y Bella y Lucena (*Ib.*: 290).

amojonamientos reconstruirían, a nivel púramente delimitativo, los *aqālīm* [distritos] de época tardoislámica, pero entendiendo dicha continuidad territorial como forma de establecer las delimitaciones intermunicipales, no como mantenimiento de estructuras administrativas que la propia institución del municipio se encargaría de erradicar, paralelamente a la transformación del sistema de propiedad agropecuaria.

- *Repartimientos y formación del régimen de propiedad bajomedieval*. El medievalismo tradicional insiste con demasiado énfasis en la idea de que “la conquista y repoblación de Andalucía no fueron en sí mismas responsables del desigual reparto de la tierra ni, menos aún, de la importancia posterior que en ella alcanzaron los señoríos” (González Jiménez 1993b: 548-549). Obviamente, esta afirmación es completamente falaz, pues elude el hecho de que la señorialización de la propiedad agraria andaluza durante la baja Edad Media encuentra su origen precisamente en la implantación del régimen señorial castellano, consecuencia directa a su vez de las conquistas militares fernandinas y alfonsíes⁴⁴³. Ciertamente, hay que diferenciar entre dos fases del proceso de repartimiento (Cabrera 1988)⁴⁴⁴:

⁴⁴³ Las contradicciones internas de este modelo explicativo, como cabría esperar, van mucho más allá. Primeramente se presupone un proceso de concentración “señorial” de la propiedad en época islámica, lo cual explicaría “la ausencia general de menciones a propiedades de moros” en los repartimientos castellanos (González Jiménez 1990: 104-105). Desde este punto de vista, la cesura indiscutible que supone la conquista, junto con el hecho de que, desde la perspectiva castellana, los mudéjares no fuesen sujetos de propiedad, parecen no ser tenidos en cuenta. A nuestro juicio el desigual reparto de la riqueza en la sociedad islámica está fuera de toda duda, y ya conocemos las referencias de las fuentes árabes a la concentración de la propiedad en época taifa. Pero esta situación precastellana, de cuya evolución lo desconocemos casi todo, no es relevante desde el momento en que la conquista supone la destrucción del sistema de propiedad. Paradójicamente, la peregrina idea de que “alcarias, machares y torres repartidas eran grandes propiedades formadas en época islámica” (*Ib.*) casa mal con la subsiguiente afirmación de que “algunos libros de repartimiento, como el de Sevilla, permiten acceder (...) a uno de los grandes fenómenos provocados por la conquista: la alteración brusca y radical de una forma de poblamiento rural basado en la existencia de numerosos y pequeños núcleos de población y la sustitución

- El “primer repartimiento” o “repartimiento de primicias”, que supuso la recompensa a los actores de la conquista y la institución de los “señoríos de frontera”. Dejando aparte estos últimos, cuya funcionalidad explícita les imprime una evolución particular⁴⁴⁵, sería precisamente el carácter de “pago de servicios” de las heredades repartidas a los miembros de la hueste lo que justificaría el relativamente acelerado proceso de enajenación de estas heredades, pues muchos de los recompensados las vendieron casi inmediatamente para movilizar su valor económico (Cabrera 2000: 312; González Jiménez 1991: 168-169). Este primer repartimiento, por tanto, carecería en la mayor parte de los casos de una voluntad de repoblación, siendo sus móviles de tipo estratégico (señoríos de frontera) y político (recompensas militares).

por otro mucho más concentrado” (*Ib.*: 106-107). Nos ahorramos por innecesaria cualquier evaluación crítica.

⁴⁴⁴ El análisis de Emilio Cabrera sobre la evolución de la propiedad agraria en Andalucía no deja de participar de la incoherencia ideológica subyacente al modelo explicativo del medievalismo tradicional. Partiendo de la crítica fervorosa hacia el tópico de “la relación causa a efecto entre la reconquista de Andalucía y el nacimiento del fenómeno latifundista”, la exposición de los datos derivados del *Repartimiento de Sevilla* y el *Libro de las Tablas cordobés* le lleva a concluir que entre mediados del s. XIII y mediados del s. XIV se asiste a una evidente “acumulación de bienes rústicos en manos de pocas personas” (Cabrera 1988: 181), con lo que la falacia subyacente al “tópico latifundista” parece volverse contra él. Un resultado que extrañamente no suscita ningún examen de conciencia sobre el apriorismo subyacente a todas estas investigaciones, que no es otro que la supuesta bondad de las políticas fernandinas y alfonsíes, en línea con la santidad de uno y la sabiduría del otro.

⁴⁴⁵ La planificación referente al establecimiento de los señoríos de frontera parece evidente tanto en el caso de Fernando III como en el de Alfonso X, a través de su encomienda a las órdenes militares, siguiendo el modelo instaurado por Alfonso VI tras la conquista de Toledo (González Jiménez 1993b: 539 ss.). No obstante, hechos como la cesión de la fortaleza de Alcalá de Guadaíra a la iglesia de Sevilla en 1258 (González Jiménez 1991: 234-237) evidencian el desconocimiento inicial del territorio por parte de los castellanos, puesto de manifiesto pocas décadas más tarde con las primeras incursiones benimerines, que obligarían al poblamiento en torno a la fortaleza con funciones de atalaya y la reversión de su titularidad al concejo de Sevilla (Domínguez Berenjano 2002a: 21-22).

- El “segundo repartimiento” o “fase de colonización” sería el que verdaderamente marcó el programa repoblador castellano en los territorios conquistados. Es en este momento, fechable a partir de mediados del s. XIII, cuando se conforma el pequeño campesinado andaluz. Ahora bien, la escasa documentación referente a este proceso de poblamiento nos impide conocer con exactitud sus características y condiciones de asentamiento, pero lo que sí parece claro es que estos nuevos pobladores se asentaron en un contexto en el que ya se había iniciado el proceso de concentración de la propiedad rural, por lo que en más de una ocasión sus condiciones de poblamiento se harían dentro de un régimen de transición hacia el señorío territorial. De ahí que resulte un tanto irreal hablar de un “campesinado libre”, pues parte del así considerable enajenaría con relativa rapidez sus posesiones, mientras que otra parte las recibiría dentro del ámbito jurisdiccional de los señoríos en formación⁴⁴⁶.

Como es bien sabido, el proceso de presión militar, abusos fiscales, expropiación y deportaciones, entre otros factores que hemos venido analizando, culminaría con la “rebelión” o más propiamente hablando levantamiento mudéjar de 1264. El rápido aplastamiento de la resistencia propiciaría la intensificación de todos los elementos señalados, articulados a partir de ese momento en un claro programa de erradicación de las poblaciones mudéjares del valle del Guadalquivir⁴⁴⁷. Queda fuera de

⁴⁴⁶ Lógicamente, en todo el proceso de señorialización que comienza a mediados del s. XIII se entrecruzan numerosos factores causales: enajenación de recompensas, fracaso de modelos agrícolas foráneos, problemas político-militares relacionados con el desarrollo de la frontera y la evolución de la Corona de Castilla, etc. (Cabrera 1988: 182-183). Pero todos estos factores, repitámoslo, se enmarcan dentro de las estructuras surgidas como consecuencia de la conquista castellana, y resulta poco serio buscarles condicionamientos ajenos al hecho de la conquista y la subsiguiente implantación de una nueva formación socioeconómica.

⁴⁴⁷ Con todo, algunos autores no dejan de definir la política mudéjar de Alfonso X como “maurófila”, en lo que no deja de ser una trágica ironía. La fundamentación para tal calificativo reside en “la alta consideración que don Alfonso tenía a los sabios islámicos”, así como en el hecho de que, incluso tras la “terrible revuelta” de 1264, “Alfonso mantuviese a algunos moros a su servicio” (Montes 2000: 477-479). El argumento cae por su propio peso y por el de todo lo que llevamos comentado: sólo desde la más absoluta ceguera

nuestra capacidad de análisis, dada la obvia laguna que presenta nuestra documentación, el enjuiciar la intencionalidad explícita de las acciones alfonsíes. Pero no es menos cierto que tanto la ideología subyacente a las manifestaciones legales y “literarias” de la época como todo el conjunto de medidas políticas, fiscales y culturales antimudéjares desarrolladas en las décadas centrales del s. XIII remiten a un programa en el que el modelo levantino de servidumbre mudéjar quedaba relegado en pro de una repoblación exclusivamente cristiana⁴⁴⁸.

investigadora pueden contraponerse las “empresas literarias” y el colaboracionismo de un pequeño número de mudéjares al ambiente de expolio sistemático de las comunidades mudéjares tras la conquista castellana. El propio caso de Aly, recaudador del almojarifazgo de Córdoba, esgrimido como ejemplo de esta integración de mudéjares en la administración alfonsí, no puede ser más explícito: la documentación conservada se refiere a “Aly, *mi moro*” (la cursiva es nuestra), lo que denota más que probablemente el carácter de siervo de dicho individuo (González Jiménez 1991: 494). Por otra parte, como ya comentamos, las fundaciones “multiculturales” de Alfonso X no han de entenderse tanto desde la tópica interpretación del “Rey Sabio” y tolerante cuanto desde el uso pragmático de técnicos traductores, al igual que las traducciones del Corán no constituyeron sino un recurso básico para el desarrollo de las refutaciones de la doctrina islámica (Fanjul 2002: 43-44).

⁴⁴⁸ Que este programa culminase en un relativo fracaso a partir de 1270 como consecuencia de las coyunturas político-militares posteriores (González Jiménez 1980: 77-85) no resta validez al planteamiento original. Por otra parte, no existe ninguna justificación para separar los reinados de Fernando III y Alfonso X, entendiendo aquél como una apuesta por el “modelo levantino” que se vería alterada a partir de 1260. Por el contrario, desde las primeras acciones en el valle del Guadalquivir se evidencia el mismo patrón de sometimiento y marginación de la población andalusí, cuando no su exterminio directo, atestiguado en las conquistas de Cantillana y Gelves, así como en la actitud de Fernando ante Gerena: “el rey no quería sino destruirlos a todos” (Menéndez Pidal 1977 [1906]: 749). Pese a ello, todavía hay investigadores que contraponen de una forma completamente ahistórica la “extraordinaria magnanimidad del gran rey castellano-leonés”, supuestamente favorable a “una Andalucía en la que convivieran, sin ningún tipo de problemas, vencedores y vencidos”, a la “nueva política, llena de ambigüedades, puesta en práctica por Alfonso X” (Montes 2000: 476). Una idealización por otra parte lógica desde un posicionamiento historiográfico que acepta como punto de partida de la investigación histórica la “santidad” de Fernando III (Alonso 1995; Montes 1995: 457; Sánchez Herrero 1995: 488-489).

La desarticulación de las comunidades islámicas andaluzas entre 1248 y 1264, consecuencia tanto de la desintegración de la estructura política andalusí como de la sistemática destrucción del sistema socioproductivo precastellano por Fernando III y Alfonso X, refleja en última instancia los rasgos esenciales de lo que sin mayores problemas podemos calificar como un proceso de etnocidio de la población mudéjar. Es este un proceso cuyas características encontrarían amplio desarrollo en la conquista del continente americano a partir de 1492⁴⁴⁹, pero algunos de cuyos rasgos definitorios podemos rastrear sin dificultad en la dinámica de implantación castellana en el valle del Guadalquivir, o, lo que viene a ser lo mismo, en la génesis del territorio castellano englobado bajo la denominación “Andalucía”:

“Si el término genocidio remite a la idea de “raza” y a la voluntad de exterminar una minoría racial, el de etnocidio se refiere no ya a la destrucción física de los hombres (en este caso permaneceríamos dentro de la situación genocida) sino a la de su cultura. El etnocidio es, pues, la destrucción sistemática de los modos de vida y de pensamiento de gentes diferentes a quienes llevan a cabo la destrucción. En suma, el genocidio asesina los cuerpos de los pueblos, el etnocidio los mata en su espíritu. Tanto en uno como en otro caso se trata sin duda de la muerte, pero de una muerte diferente: la supresión física es inmediata, la opresión cultural difiere largo tiempo sus efectos según la capacidad de resistencia de la minoría oprimida” (Clastres 2001: 56).

La imposición del “nuevo orden” castellano (esto es, las condiciones sociales de producción condicionadas por una estructura socioeconómica tendente a la señorialización y una estructura ideológica basada en el exclusivismo y la superioridad católicas) supuso, en función de la opción escogida por los monarcas castellanos, la progresiva marginación y opresión socioeconómica e ideológica de la población mudéjar. Esto ya lo hemos comentado, pero no nos hemos detenido en un hecho que a nuestro juicio es el punto clave que permitió el etnocidio mudéjar en la Andalucía de

⁴⁴⁹ El propio medievalismo tradicional ha puesto de manifiesto que “la conquista y repoblación de las tierras del sur constituyó, durante generaciones, la mejor escuela para la gran proeza desarrollada por los españoles en tierras americanas” (Cabrera 1988: 180). Dejando aparte el anacronismo de referirse a “españoles” (tanto en el s. XIII como en el XV), asumimos la frase anterior en su conjunto, aunque mucho nos tememos que no con el mismo significado.

mediados del s. XIII. La dinámica política entre *ca.* el s. XI y la batalla de Las Navas de Tolosa (1212) puede definirse, como ya hemos apuntado, como la confrontación entre dos formaciones sociales, la andalusí de tipo estatal y la castellana tendente a la estatalización. Por el contrario, en el período de tiempo que va desde Las Navas hasta la toma de Sevilla (1212-1248) asistimos a la práctica desaparición de los restos de cualquier tipo de organización estatal en al-Andalus. Prueba de ello sería la inexistencia de una resistencia militar efectiva por parte de las taifas post-almohades, y el rápido avance castellano por el valle del Guadalquivir desde el comienzo de las campañas fernandinas. Esta situación se vio evidentemente agravada con la conquista definitiva, pues como hemos descrito la política segregacionista de los monarcas castellanos imposibilitó cualquier tipo de integración de los mudéjares dentro de la estructura estatal de Castilla, siquiera en el grado de servidumbre desarrollado en el Levante aragonés. De esta forma, el primer período mudéjar que culmina con el levantamiento de 1264 puede considerarse como un momento en el que el Estado castellano se encamina al etnocidio de los restos de la comunidad estatal mudéjar, proceso completado tras el aplastamiento de la rebelión⁴⁵⁰.

⁴⁵⁰ Pensamos que aún habría mucho que escribir sobre la “revuelta” mudéjar de 1264. Empezando por su cronología, que algunos autores alargan hasta 1266 (O’callaghan 1999: 232), persisten numerosos puntos oscuros e inconsistencias documentales en el relato del conflicto, que por otra parte se basa principalmente en fuentes documentales cristianas. La propia idea de la “conspiración” entre los mudéjares y los granadinos, tal y como la relata *ex post facto* la *Crónica de Alfonso X* no deja de ser cuando menos sospechosa. Y tanto el hecho de su restricción a la Banda Morisca como la inexistencia de auténticos choques armados nos hace pensar más en acciones puntuales en enclaves poco protegidos antes que en un intento planificado de expulsión de los castellanos. Por no mencionar el marco general de la respuesta militar alfonsí, que evidencia, antes que una preocupación por la posible pérdida del territorio conquistado, un conflicto señorial entre el monarca y un vasallo levantisco (Ibn al-Ahmar de Granada), tal y como se evidencia en una carta de Alfonso al obispo de Cuenca fechada a comienzos de la rebelión (González Jiménez 1991: 313-316). A todo lo cual viene a sumarse la más que probable despoblación mudéjar de la Banda Morisca desde finales de la década de 1250, consecuencia de la emigración (*Ib.*: LXIII). De lo que no cabe duda es de que los hechos fueron aprovechados por la monarquía castellana para reorganizar el territorio conquistado durante a primera mitad del s. XIII, en un momento en que la reestructuración señorial de toda la Banda Morisca conllevaba la aparición de nuevas

El proceso de etnocidio mudéjar hasta 1264 permite explicar todo un conjunto de manifestaciones sociales internas de las aljamas sometidas al poder castellano, así como insertar comprensivamente diversos hechos que conocemos a través de las fuentes escritas y el registro arqueológico:

- La desestructuración social de las aljamas como consecuencia de la emigración de las clases dirigentes conllevaría el despojamiento de cualquier resto de organización política, dando lugar a una intensa desorganización, identificable con el concepto durkheimiano de *anomia*, o debilitamiento / derrumbe de los modelos normativos de conducta (Maíllo 1990: 138). Esta ausencia de organización sería eventualmente suplida con la presencia de los “moros viejos y sabedores” que menciona la documentación, pero la “efectividad” de esta institución pseudotribal en el contexto de la opresión estatal castellana se pone de manifiesto en situaciones como las deportaciones de Morón o la también documentada en Écija en 1263⁴⁵¹. La necesidad de algún tipo de referente de conducta terminaría buscándose más adelante en el recurso a alfaquíes norteafricanos, pero su actitud intolerante y su incomprensión hacia la permanencia mudéjar en tierra infiel no harían sino acentuar el desamparo y desorientación de estas comunidades (García Sanjuán 1998; Maíllo 1990: 137).
- La situación socioproductiva de las aljamas hasta 1264 conllevaría, como consecuencia de los factores analizados, la aparición de un contexto fácilmente encuadrable en lo que ha dado en denominarse “estrés

situaciones y necesidades socioeconómicas ligadas al carácter militar y fronterizo de esta región (Malpica 1990: 72).

⁴⁵¹ Aunque el “vaciamiento” de Écija lo tenemos atestiguado por el *Libro del Repartimiento* (Sanz 1976: 542), lo cierto es que tenemos constancia de la existencia de una morería durante la baja Edad Media. Ello ha llevado a algunos investigadores (González Jiménez 1991: LIX-LX) a afirmar que el “vaciamiento” no habría sido completo, contradiciendo así a la documentación contemporánea. Que en Écija se mantiene una morería en las inmediaciones de Puerta Cerrada hasta el s. XVI es algo constatado (Martín Ojeda 1990), pero desconocemos la procedencia de estos mudéjares, muchos de los cuales podrían ser “moros horros”. Pero lo que obviamente es una consideración completamente *ad hoc* y rayana en el absurdo es dudar de la expulsión en pro de “un éxodo masivo alentado por los alfaquíes y por el propio rey de Granada” (*Ib.*).

aculturativo” (Berry 1980: 21-22), definido como aquéllos “comportamientos y experiencias que se generan durante la aculturación y que son patológicos y disruptivos hacia el individuo y su grupo” (*Ib.*). Ejemplos de este tipo de comportamientos los tenemos atestiguados en diversos ámbitos:

- La conciencia de marginalidad no sólo se vería acentuada por la posición socioeconómica, sino también por el desarraigo (deportaciones, movilidad urbana obligatoria⁴⁵²) y las actitudes cristianas de desprecio y humillación (Fanjul 2002).
- La imposibilidad de ejercer públicamente la religión islámica (Ladero 1978: 292) condujo a una internalización del ritual, lo que durante la baja Edad Media propició el desarrollo de las supersticiones cristianas en torno a la dedicación de los mudéjares a la hechicería.
- Finalmente, pese a que el escaso desarrollo cultural de la mayor parte de la población mudéjar impidió el desarrollo de amplios movimientos de reafirmación cultural frente a la imposición de los modos castellanos, variantes de estos comportamientos sí son detectables en algunos casos. Uno de los más paradigmáticos sería el de las prácticas funerarias, que durante prácticamente toda la baja Edad Media se mantienen como uno de los principales reductos de la praxis social islámica. Este hecho lo tenemos atestiguado arqueológicamente en algunos enclaves singulares, como el cementerio de Écija. La mudejaría ecijana, sensiblemente reducida a partir de 1263, mantuvo sus espacios funerarios tradicionales, al menos entre la conquista de 1240-1241 y dicha fecha. Entre estos espacios destaca singularmente

⁴⁵² Por ejemplo la “reubicación” en guetos (cf. O’Callaghan 1999: 140 para los casos de Murcia y Orihuela) o las presiones legales referentes al asentamiento de cristianos, generalmente a través de la articulación de mecanismos de compra ventajosa de las propiedades mudéjares por los cristianos. Aunque la mayor parte de estas acciones se enmarcan en la política abiertamente antimudéjar posterior a 1264, ya hemos visto que también se habían producido hechos similares con anterioridad (cf. González Jiménez 1991: 128-129 para el caso de la “tierra” de Sevilla; *Ib.*: 188 con respecto a Arcos de la Frontera). Como dato significativo puede señalarse que durante la repoblación de Poley (Córdoba) en 1260 los mudéjares fueron despojados de las dos terceras partes de sus propiedades (*Ib.*: LXII).

el enclavado intramuros del recinto urbano almohade. En esta necrópolis, localizada en la actual Plaza de España, las intervenciones arqueológicas realizadas⁴⁵³ han permitido la documentación de una secuencia funeraria que, aunque en algunos sectores alcanza probablemente la época Omeya, en las zonas más próximas a la morería bajomedieval no arranca antes del s. XII. Y es precisamente en estos sectores donde se ha podido documentar una proliferación de modalidades de enterramiento en los niveles superficiales, que oscila entre las fosas simples, de amplia tradición islámica, a los individuos enterrados en grandes sarcófagos y la presencia de grupos de individuos enterrados en torno a hitos (estelas / cipos). De esta forma, no resulta difícil fechar estos niveles en pleno s. XIII⁴⁵⁴, incluso con posterioridad a la conquista castellana, un momento en el que el estrés cultural inducido por la conquista y desarrollos socioproductivos subsiguientes marcaría una respuesta ritual diversificada, reflejo tanto de la restricción de manifestaciones culturales como de la desestructuración del sistema de creencias y de las limitaciones impuestas por la *sunna* en lo referente al ámbito funerario.

Muchos elementos se nos siguen escapando por la carencia de documentación tanto escrita como arqueológica. Pero del panorama descrito no cabe sino concluir la imposible integración de los mudéjares dentro de la estructura estatal castellana de la baja Edad Media. El caso de los mudéjares nos ha parecido sintomático porque, a través de la imposición sobre un grupo social concreto, podemos acceder a las manifestaciones socioproductivas del sistema castellano, que en el s. XIII transita hacia

⁴⁵³ A una primera intervención (Romo *et al.* 1998), cuyas respuestas interpretativas, dado su carácter puntual, no dejan de ser insatisfactorias, ha seguido una nueva intervención, realizada bajo nuestra dirección entre 2001-2002, en la que han podido definirse la relación de la necrópolis con su ámbito urbano circundante así como la datación tardía de la mayor parte de los niveles funerarios documentados.

⁴⁵⁴ Es este un caso explícito en el que la datación ha de realizarse conjugando la dinámica stratigráfica con la inserción del yacimiento en la dinámica histórica conocida documentalmente, pues a la escasez de materiales arqueológicos claramente fechables se une la amplia pervivencia de los tipos cerámicos de tradición islámica, que en enclaves periféricos como Écija se mantienen casi hasta el final de la Edad Media.

una demostrado proceso de señorialización y establecimiento de unas condiciones sociales de producción escasamente coincidentes con la formación social andalusí. Ello explica el etnocidio mudéjar, pero también nos ayuda a comprender el conjunto de manifestaciones físicas que evidencian la implantación de este “nuevo orden”. La apropiación del espacio conquistado, a la que ya hemos aludido, se traduciría no sólo en la reordenación de los espacios productivos⁴⁵⁵, sino también de los espacios urbanos, aun dentro de las fuertes constricciones urbanas impuestas por el planeamiento urbano tardoislámico.

5.5. Aspectos urbanos de la Sevilla alfonsí.

La *Primera Crónica*, ya lo comentamos, trasluce una imagen de *Išbīlia* entendida como ciudad focal, nucleada en torno a una serie de iconos urbanos muy significados. Durante la segunda mitad del s. XIII, las consecuencias de la conquista castellana supondría una reafirmación de este carácter atomizado del urbanismo sevillano. Este proceso, pese a la existencia indiscutible de una serie de tendencias urbanas acordes con la “cristianización” de la ciudad y su alfoz, se puede rastrear a través tanto de la ausencia de una planificación urbana evidente como mediante la articulación iconográfica de los elementos arquitectónicos que suelen incluirse en la nómina del primer “gótico sevillano”. De una forma resumida, nuestra tesis a la hora de analizar el urbanismo de la Sevilla neogótica puede definirse por contraste con la conceptualización del medievalismo tradicional:

“Se pueden establecer una serie de afirmaciones. En primer lugar, una temprana ordenación y jerarquización de los distintos espacios urbanos, que, en parte, es consecuencia de la falta de ruptura entre las dos etapas. En segundo lugar, y derivado de lo anterior, un alto grado de continuidad con relación al período andalusí-almohade. En tercer lugar, que esta estructura iba a tener una fuerte vocación de permanencia” (Collantes 2000: 561).

⁴⁵⁵ Por ejemplo el propio proyecto alfonsí de ordenación jurídica de Andalucía, a través de la generalización de la organización concejil en el marco de los fueros de Toledo y Sevilla (derivación éste de aquél), así como mediante el establecimiento de amplias “comarcas agrícolas”, algo evidenciado por las “comunidades de pastos” alentadas en la Baja Andalucía entre 1268-1269 (Domínguez y Ortega 2000: 885; González Jiménez 1989: 262).

A nuestro juicio, los hechos urbanos básicos de la Sevilla de la segunda mitad del s. XIII serían los siguientes:

- *Completa voluntad de ruptura con el pasado urbano andalusí.* Esta actitud, evidente como ya hemos expuesto en el discurso histórico del Estado castellano, se traduciría a nivel urbano mediante un conjunto de acciones administrativas y arquitectónicas:
 - Apropiación simbólica del espacio urbano mediante la sustitución de los barrios islámicos por las collaciones cristianas.
 - Transformación efectiva de los espacios focales de la *madīna*: “cristianización” arquitectónica de las mezquitas y construcción de nuevos hitos urbanos dentro del planteamiento general tendente a desarrollar una arquitectura “colonial”.
- *Abandono del modelo de desarrollo urbano planificado en época almohade.* Efectivamente, la ciudad conquistada es un espacio en proceso de jerarquización, pero marcada por el centralismo del Estado castellano antes que por las necesidades de ordenación urbana. Ello generaría una dinámica de nueva centralidad focalizada por el núcleo palatino (Catedral – Alcázares). De esta forma se abandonaba el proyecto almohade de una ciudad plurifocal, aunque de hecho la propia inercia del urbanismo tardoislámico posibilitó el mantenimiento de los procesos de urbanización instigados en el s. XII, principalmente en el sector noroeste de la ciudad.
- *Cronología del proceso.* La “castellanización” de la ciudad puede datarse en un momento cronológico muy concreto, entre comienzos del reinado de Alfonso X y la “rebelión mudéjar” de 1264, aunque los impulsos derivados de la política regia se mantienen hasta fines de siglo. No obstante, tras este momento inicial la Corona no desarrolló un auténtico programa urbano en Sevilla, como consecuencia de las diversas coyunturas que afectan a la organización política de la monarquía castellana a partir de mediados de la década de 1260.

En los años inmediatamente posteriores a la conquista, los castellanos asentados en Sevilla poseían, de forma más que probable, una conciencia grupal de “avanzadilla frente al Islām”. De esta forma, buena parte de los procesos urbanos en la ciudad y sus alrededores podemos entenderlos desde esta perspectiva exteriorizada, focal y altamente ideologizada: los *militēs Christi in partibus infidelium* [soldados de Cristo en

tierras de infieles]. Ya hemos señalado que al menos hasta 1248 la cruzada como tal no había sido usada ampliamente por la monarquía castellana. Sin embargo, de lo que sí tenemos constancia documental es de la preparación de la Cruzada de África (el “hecho de cruzada allende mar”) por parte de Alfonso X desde su acceso al trono en 1252. Entre esta fecha y las cortes de Toledo de marzo-abril de 1254, el ambiente castellano se centra en la llamada a combatir en África, con lo que el conjunto de territorios recién conquistados, y significativamente la capital andaluza, se verían envueltos en un “entusiasmo cruzado” considerable (González Jiménez 1998a: 179).

La conciencia de los castellanos asentados en Sevilla por estos años nos es accesible a través de un documento algo más tardío pero que no por ello deja de ser interesante. Nos referimos a la conocida como “leyenda del Juglar Paja”, que pese a su problemática adscripción cronológica nos muestra un trasfondo político-ideológico en el que la ciudad es concebida como un baluarte castellano en una tierra todavía rodeada de enemigos. Aunque existen varias versiones de la leyenda, el texto que puede remontarse más inmediatamente a la época de la conquista es el que aparece en la *Cuarta Crónica General de España*:

“Después de que el rey don Fernando entró en Sevilla, entraron los ricos hombres, y los caballeros, y los concejos; y como era mucha gente, así tomaba el rico hombre o el concejo el barrio, y ponían su pendón encima de la casa, para que sus gentes y sus compañías supiesen los lugares donde debían posar. Y después de que el rey don Fernando estuvo allí unos días, aconsejaronle los ricos hombres que dejase allí gentes con los moros que quedaban allí por moradores, que no se fueran con los otros, y que se fuera el rey para Castilla; y el rey don Fernando fue persuadido para volverse a Castilla, y hacer aquello que le aconsejaban los ricos hombres, que quedasen de ellos en Sevilla y de ellos en Córdoba, y de ellos que se fuesen con él; y por esto había alboroto en la gente por no quedarse, ya que tenían miedo de que a la hora que el rey se fuese, que se reuniría el poder de los moros, y que vendrían sobre ellos. Ciertamente así sería, ya que previendo esto los moros, la mayoría se quedaron en el Aljarafe, pensando que el rey don Fernando se iría para Castilla, y que ellos recibirían ayuda y se volverían para Sevilla. (...) acaeció que había en Castilla un juglar al que llamaban Paja (...) y éste nunca se apartaba del rey don Fernando, y un día pasaba por la mezquita mayor de Sevilla, en la que el rey aún

no había oído misa, porque esperaba que la limpiasen los arzobispos y obispos. Y este juglar Paja se fijó en la torre, y la vio tan alta y tan hermosa como es, y se le antojó subir a ella, y subió arriba, y cuando estuvo arriba, se fijó y vio toda la villa, y vio los pendones de cada sitio, y reconoció de quién era cada uno, y vio que la villa aún no estaba poblada más de un tercio, y se dijo para sí: - Válgame Santa María, esto cómo puede ser, que aquí está Castilla y León, y aún esta villa no está poblada más de la tercera parte; ¿y cómo la poblarán unos pocos que aquí quiere dejar nuestro señor el rey don Fernando? (...) Y el juglar Paja descendió de la torre, pensando en cómo podría hacer que subiese el rey a la torre [lo consigue pidiendo al rey la merced de que éste coma con él en lo alto del alminar] (...). Y el rey y los ricos hombres fueron con él y subieron a la torre (...). Dijo el juglar: (...) - Señor, ¿veis? Aquel pendón es de tal concejo, y aquel otro de fulano, rico hombre. Y Señor, aquí está la flor de Castilla y León, ¿y veis cuánto de la villa está yerma? Y dijo el rey don Fernando: - A buena fe mucho hay yerma. Y díjole el juglar: - Pues ahora que está aquí Castilla y León, y no está poblada Sevilla, ¿cómo, Señor, dices tú que te quieres ir para Castilla y que dejarás quien la pueble? Mira, Señor, que si de ella sales una vez, nunca entrarás en ella otra vez; y Señor, lo que te queda de vivir, ¿dónde lo puedes vivir mejor que aquí, ni tan honrado, ni tan deleitoso, ni tan al servicio de Dios? Y el rey miró hacia el juglar, y dijo: - Siempre lo oí decir y ahora lo tengo por verdad, que de los locos salen a veces buenos ejemplos, y si no te creo, que Dios nunca me valga. Y dijo: - Ahora prometo a Dios que en toda mi vida de aquí no me iré a Castilla, y aquí será mi sepultura. Y de esta manera se quedó el rey don Fernando en Sevilla hasta que murió en ella, y se pobló muy bien, como nunca fue tan bien poblada, tal y como lo es hoy día” (Romero 1985: 11-12).

La cantidad de temas que pueden extraerse de este relato es suficientemente variada, aunque nosotros nos centraremos sólo en algunos de ellos. En primer lugar merece la pena detenerse en la fijación cronológica del relato. La *Cuarta Crónica* recibe su forma definitiva hacia 1460 (Sánchez Alonso 1947: 321), pero esta fecha no nos indica sino el punto final de una compilación que incluye diversas fuentes. Tradicionalmente, desde su publicación en el s. XIX, se había atribuido su compilación inicial a Gonzalo de Hinojosa, obispo de Burgos muerto en 1327, autor de una

Chronica ab initio mundi, aunque con posterioridad se rechazase esta autoría⁴⁵⁶. Aparentemente, la *Cuarta Crónica* reúne, para su desarrollo previo al s. XIV, materiales procedentes de la denominada *Crónica de 1344* y, especialmente, lo que se ha dado en llamar *Traducción interpolada del Toledano*, esto es, una obra que al igual que el *Seguimiento* de la *Primera Crónica* toma como referencia la *Historia de rebus Hispaniae* de Rodrigo Jiménez de Rada. Por su parte, Julio González, en su estudio del *Repartimiento de Sevilla*, comenta igualmente la leyenda, citando a partir de una *Crónica General de 1395* inédita (González 1998 [1951]: 232-233)⁴⁵⁷. De todo ello se deduce que la leyenda del juglar Paja, ausente de la *Primera Crónica* pero presente en la *Crónica de 1395* (o lo que es lo mismo, en la *Crónica de 1344*) toma forma probablemente en el tránsito al s. XIV.

Si la fijación cronológica de la leyenda es relativamente fiable, no lo es tanto su posible origen ni mucho menos su veracidad. Prácticamente todos los autores que se han ocupado del tema la tachan de pura invención sin base histórica plausible:

“Se ve su falsedad sobre el número de musulmanes, la crecida población mora que supone replegada en el Aljarafe esperando la ausencia de San Fernando, el hecho de celebrar una comida en lo alto de la torre, el detalle de que Sevilla estuviese ocupada ya por los cristianos y todavía el rey no hubiese entrado en la mezquita mayor, que estaban limpiando los arzobispos, y, por último, el papel de tonto que representaba el rey con sus consejeros ante la perspicacia e influencia de un juglar” (González 1998 [1951]: 233).

Obviamente, tales juicios presuponen una intención de veracidad por parte del narrador al incluir este episodio en la *Crónica*. Lo cierto es que, independientemente de la realidad de la anécdota del juglar, los motivos que ésta señala para la decisión de Fernando III de no retornar a Castilla vienen igualmente recogidos ya en la *Primera Crónica*⁴⁵⁸. Pero junto a ello, toda la estructura de la historia nos remite al típico cuento

⁴⁵⁶ No obstante, el texto que hemos citado es publicado por Romero (1985) como perteneciente a la “*Crónica General de España* de Gonzalo de Hinojosa”, siguiendo acriticamente la atribución de la edición original de 1893.

⁴⁵⁷ Que probablemente sea una de las copias de la versión de la *Crónica de 1344* refundida hacia 1400 (Catalán 1962: 294).

⁴⁵⁸ En su capítulo 1074, donde se señala que el rey no volvió a Castilla tras la muerte de su madre doña Berenguela tanto por su desgana de dedicarse a resolver los pleitos de los

moralizante, por lo que no parece que el cronista buscase un efecto de veracidad en su conjunto, sino más bien la mera transmisión de algo conscientemente interpretado como una leyenda en sus aspectos más anecdóticos⁴⁵⁹. La cuestión que nos debe interesar, sin embargo, es el trasfondo de dicha leyenda con respecto al contexto histórico de la formación de la mentalidad castellana posterior a la conquista.

Como ha sido puesto de manifiesto (Romero 1985), uno de los principales aspectos del relato es el cambio de perspectiva urbana que supone, al romper la visión exterior de la Sevilla asediada por una incipiente toma de conciencia castellana de la estructura interna del recinto. A ello, evidentemente, ayuda la localización del núcleo de la historia en la atalaya del alminar⁴⁶⁰. Pero a diferencia de la visión neo-cristiana de la ciudad que podíamos apreciar en el *Seguimiento del Toledano*, en este caso asistimos a una perfecta descripción de la ciudad invadida y tomada por unos nuevos pobladores, tan desconocedores de la estructura urbana que cada partida necesita colocar su pendón en su lugar de aposentamiento. Y ese es precisamente el significado que transmite la historia: la de unos conquistadores *in partibus infidelium*, en un entorno completamente desconocido. En 1248, Sevilla constituye prácticamente la frontera de la conquista castellana y, si bien en ese momento la posible resistencia andalusí no era más que una quimera, los conquistadores difícilmente conocían este hecho. Por tanto, la visión que nos transmite la leyenda del juglar Paja, independientemente de su improbabilidad histórica, no es sino complementaria con la igualmente artificiosa imagen transmitida por la *Primera Crónica*: la de una voluntad combativa hacia el Islām, traducida tanto en lo militar como, y no por ello menos importante, en el extrañamiento de lo andalusí con respecto al territorio conquistado.

A partir de 1252, la preparación de la Cruzada africana por Alfonso X no hizo sino reforzar el peso de Sevilla dentro del conjunto político de Castilla. Es este un complejo tema político sobre el que tenemos abundantes pruebas documentales, que

castellanos como porque el tiempo empleado en ello redundaría en un fortalecimiento de los andalusíes (Menéndez Pidal 1977 [1906]: 748).

⁴⁵⁹ Como única base probable poseemos la efectiva presencia de juglares en las huestes fernandinas y la consiguiente extensión de la juglaría durante los años centrales de la conquista de Andalucía (Menéndez Pidal 1983 [1942]: 108).

⁴⁶⁰ Algo no tan inusual, ya que el uso de los puntos culminantes de las ciudades como focos para la organización urbana inmediata a la conquista era algo relativamente frecuente y hasta cierto punto lógico, como tenemos atestiguado en el repartimiento de Écija (Sanz 1976).

nos señalan el fracasado intento alfonsí de establecer en Sevilla la capital castellana durante los primeros años de su reinado. En este sentido actuarían varios hechos simbólicos y administrativos, como el entierro del propio Fernando III en la catedral sevillana o la anteposición del infante Felipe, arzobispo electo de Sevilla, al infante Sancho, electo de Toledo (Hernández 2000: 617). El momento álgido de este proyecto habría que fecharlo entre 1252 (comienzo del reinado de Alfonso X) y 1254 (cortes de Toledo en las que se predicaría la Cruzada africana, cf. González Jiménez 1998a: 179). Y sería en línea con esta política como hay que interpretar parte de la ideología alfonsí volcada en la *Primera Crónica*, y abocada ya al “hecho del imperio”, la aspiración del monarca castellano al Sacro Imperio Romano Germánico a partir de 1256. Dentro de la concepción imperial alfonsí, junto con la idea de la transmisión de la dignidad imperial, figura en lugar no menos importante la idea geográfica del Imperio. A juicio de la ideología emanada del *scriptorium* castellano, el Imperio no se restringiría necesariamente a una nación o país específicos, sino, por su propia naturaleza, generaba una zona geográfica, situada *grosso modo* en torno al Mediterráneo, y más específicamente en el contacto entre sus orillas norte y sur. Y, lógicamente desde el punto de vista del proyecto alfonsí, dicho punto de contacto se situaba en la Península Ibérica, dentro de la cual la recientemente conquistada ciudad de Sevilla devenía no solo “cabeza de Andalucía”, sino lugar privilegiado del ámbito “imperial”. Ya vimos cómo la *Primera Crónica* se ocupaba de darle una genealogía clásica, retomando y magnificando la etimología isidoriana. Tanto la supuesta “refundación” cesariana como el sobrenombre de “Rómula” otorgado a la *Hispalis* clásica no son, en la *Primera Crónica*, sino medios para relacionar la capital andaluza con el Imperio de los romanos. Dentro de toda esta concepción, “la ciudad y su conquista eran significativas, no ya porque se tratara del centro del dominio moro, sino por el hecho de que Sevilla refería su rango a la antigüedad romana” (Engels 1991: 36).

Todos estos condicionantes de orden “superior”, por así decirlo, se producirían en paralelo a la compleción de la “cristianización” urbana de la ciudad. Ya hemos comentado el primitivo proceso de “recuperación para el culto” de la aljama, continuado con otras mezquitas de la ciudad. Desconocemos en su mayor parte el número de mezquitas que se transformaron en iglesias, pues de la amplia nómina postulada por la historiografía decimonónica se han ido desgranando como construcciones bajomedievales numerosas parroquias. Por tanto, salvo ciertas excepciones, actualmente no podemos mantener la tradicional afirmación de que “casi

todas las iglesias actuales ocupan el sitio o área de las antiguas mezquitas” (Ballesteros 1979 [1913]: CCCVI). Por el contrario, a tenor de la documentación sabemos que la mayor parte de las mezquitas censadas tras la conquista experimentaron un proceso de enajenación, por el cual pasaron a convertirse en casas, tiendas, almacenes y otras dependencias (González 1998 [1951]: 532-534). Esto es lógico, si tenemos en cuenta que muchos de los edificios censados como “mezquitas”⁴⁶¹ no respondían probablemente a un canon arquitectónico definido, oscilando en su superficie y características. De ahí que, aunque efectivamente las principales se destinasen al culto cristiano, a la hora de establecer las iglesias parroquiales se optase en numerosos casos por edificaciones *ex novo* ante la ausencia efectiva de contenedores apropiados.

Tenemos que recordar igualmente que la apropiación de los espacios religiosos de la ciudad conquistada no suponía únicamente la consagración o enajenación de los edificios concretos. En el caso de las mezquitas focalizadoras de “unidades funcionales” (probablemente no todas, sino fundamentalmente las urbanísticamente dispuestas como articuladoras de los barrios de la ciudad) nos encontramos con una serie de fundaciones piadosas asociadas al edificio principal (baños, alhóndigas, cementerios, etc.). El caso de los baños está especialmente bien documentado, y nos permite apreciar el hecho de que paralelamente a la apropiación de los espacios sagrados se produce un quebrantamiento del sistema de “manos muertas” andalusí. Tanto a través del *Repartimiento* (González 1998 [1951]: 520-524) como mediante la documentación alfonsí conservada tenemos constancia de la inclusión separada de los edificios conformadores de unidades funcionales dentro de los procesos de enajenación y reparto de las propiedades conquistadas hecho por los castellanos⁴⁶².

⁴⁶¹ Ante el elevado número de mezquitas documentado (que ascienden a un total de 72 seguras, de un repertorio documental incompleto), Julio González llega a preguntarse “si todos los locales así llamados hubiesen sido mezquitas en época de los moros” (González 1998 [1951]: 532). Pensamos que es una cuestión apropiada, que nos inclinamos a responder en sentido negativo, pese a que dicho autor supone “rechazada la duda” sin aportar mayores argumentos a favor o en contra. Como suele ocurrir, nuestra dependencia excesiva de la documentación escrita nos limita sobremanera para juzgar qué entendían los castellanos por “mezquita”.

⁴⁶² Singularmente, el único caso en el que parece que es transferida una unidad funcional completa lo poseemos en la concesión fernandina de un barrio a los genoveses. El privilegio, de 1251, sería confirmado en 1255 por Alfonso X (González Jiménez 1991: 163-167), y

Tanto la conceptualización urbana original como las prácticas de repartimiento inmediatas a la conquista indican que el límite mínimo de ordenación urbana contemplado por los castellanos como punto de partida para su propia organización lo constituyó precisamente el recinto amurallado. Tal y como recoge la leyenda del juglar Paja, la abundancia de espacio en una ciudad prácticamente “vaciada” supone que el primer asentamiento de los conquistadores sea púramente “tribal”, en torno a los pendones de los caudillos militares. Junto con ello, es más que probable que se tendiese inicialmente a una cierta concentración de oficios, tal y como refleja la toponimia urbana bajomedieval. Pero en cualquier caso todo ello se hizo *ex novo* con respecto a los anteriores barrios islámicos⁴⁶³, de la misma forma que se acometería casi inmediatamente la organización urbana en collaciones. Con respecto al surgimiento de éstas, poco es lo que se ha añadido a lo ya expuesto en 1951 por Julio González. Desconocemos la fecha exacta de su implantación, pero ésta debió ser muy temprana, probablemente en relación con el primer repartimiento urbano. A finales del reinado de

vuelto a confirmar en 1260 (*Ib.*: 277-278). No obstante, este es un ejemplo perfecto del desconocimiento castellano hacia la organización urbana andalusí: se transfiere a los genoveses “baño, alhóndiga y horno”, pero dentro de la concesión de un sector de la ciudad para su habitación. No es hasta un año después cuando se les concede la mezquita adyacente (pero no incluida originalmente en el barrio genovés, cf. *Ib.*: 278-279), evidenciando que los repartos castellanos, literalmente, hicieron *tabula rasa* de la realidad urbana preexistente.

⁴⁶³ Que existían barrios en *Išbīlia* es un postulado coherente con la dinámica interna de la ciudad islámica, así como a la propia lógica administrativa de cualquier aglomeración humana de ciertas dimensiones. Es algo que, además, tenemos atestiguado a través de las fuentes árabes, que nos indican la existencia de *hawma*-s [barrios] nucleados por mezquitas y otros edificios singulares, así como de *hawma*-s relacionados con oficios (Valencia 1988a: 286-287). Sorprendentemente, todavía hay investigadores que afirman sin empacho alguno que “a pesar que los autores que estudian la ciudad andalusí aluden a que ésta estaba organizada en barrios, la verdad es que poco o casi nada se sabe sobre esta cuestión, ya que las escasas referencias en los textos a barrios concretos no es prueba suficiente” (Collantes 2000: 558). Desde este marco interpretativo, no podríamos considerar válida la suposición sobre la existencia de un barrio de genoveses en la Sevilla del doscientos, pues su existencia sólo nos viene indicada por “escasas referencias en los textos”. La inconsistencia de negar validez a los textos sólo porque no son “europeos” cae por su propio peso.

Fernando III ya tenemos constancia del partimiento en collaciones⁴⁶⁴, singularmente tras las abundantes dotaciones a Remondo de Losana, en relación probablemente con su establecimiento definitivo en Sevilla como coadjutor del arzobispo electo, el infante Felipe. Prácticamente todos los investigadores actuales están de acuerdo en atribuir al obispo de Segovia la organización de la diócesis sevillana, así como la división parroquial de la ciudad, germen de las collaciones incluidas en los privilegios de repartimiento (González 1998 [1951]: 354-355; Sánchez Herrero 2000: 351). A tenor de la escasa documentación disponible, es más que probable que la primitiva delimitación de las collaciones consagrara los focos de asentamiento y primera organización parroquial desarrollados por los conquistadores. Es así como puede afirmarse que “la collación era elemento de primer orden para transformar la ocupación provisional en organización definitiva de la ciudad” en forma de compartimentación administrativa, a la que desde su primitiva función locacional y religiosa se le irían añadiendo el conjunto de atribuciones jurisdiccionales que tenemos documentadas durante la baja Edad Media (Borrero 1998; Collantes de Terán 1977).

En lo referente a la conformación y distribución de las collaciones sevillanas, ya se han puesto de manifiesto sus principales características (Collantes de Terán 2000), destacando el hecho urbano de su desigual distribución superficial: frente a la abundancia de collaciones en el ámbito de la “ciudad consolidada”, en los frentes occidental y septentrional de la ciudad las divisiones son muchas menos y de mucha mayor superficie. La explicación residiría en el carácter “abierto” o escasamente urbanizado de las zonas abarcadas por la ampliación de la cerca urbana en el s. XII, como ya comentamos. Ello explicaría tanto el lento proceso urbanizador de esta corona urbana como que, ante la abundancia de espacio libre, se documenten en este sector de la ciudad la mayor parte de los establecimientos religiosos, tanto de órdenes monásticas como de órdenes militares.

A nivel institucional, la política alfonsí de capitalización de Sevilla es detectable en el proceso de jerarquización y centralización de los órganos diocesanos y concejiles. Con respecto a los primeros, nuevamente hay que referirse a las actuaciones de Remondo de Losana. Tras su acceso al arzobispado hispalense en 1259 se inicia un

⁴⁶⁴ El primer ejemplo documentado lo localizamos en 1251, con motivo de la concesión al escribano Juan Pérez de Segovia de una casa “en la collación de San Isidro” (González 1980: III, 404-405).

rápido proceso de institucionalización de la organización diocesana establecida en los años anteriores, plasmado en la promulgación, en 1261, de los estatutos de la Iglesia sevillana (Montes 1995: 436). Dicha organización se fundamentaba en la primacía del cabildo catedralicio como órgano eclesiástico fundamental bajo el control del arzobispo, y se completaba con la riquísima dotación realizada a la Iglesia y el arzobispado en los años precedentes por Fernando III y especialmente por Alfonso X a partir de 1252. De todo ello debemos extraer la idea de la constitución de un arzobispado fuerte y centralizado, algo reflejado en la propia organización de las parroquias sevillanas, a las que se optó por dotar con vicarios (“clérigos parroquiales”) en lugar de curas. La razón, si atendemos a lo señalado en 1617 por Alonso Sánchez Gordillo, radicaría en que Remondo “reservó para sí ser cura universal, como de derecho le compete, y goza por ello de las rentas de su Arzobispado (...) y esa es la eminencia y superioridad del arzobispo que él, como universal cura, puede poner a su arbitrio a quien quiere” (citado por Sánchez Herrero 2000: 355-356). Similiar política centralista e intervencionista podemos detectar en el gobierno local, en el que la Monarquía se reservó un alto grado de poder, algo especialmente evidente en la documentación alfonsí (Borrero 1998: 81)⁴⁶⁵. Ahora bien, podemos preguntarnos hasta qué punto se halla relacionada la evolución primitiva de estas dos instituciones, el arzobispado y el concejo sevillanos. Similares procesos de concentración de poder (por parte del arzobispo y por parte de la Corona, respectivamente) en un momento muy concreto (la década de 1250)⁴⁶⁶, indican a nuestro juicio, en el contexto de la evolución política ya comentada, la tendencia a establecer un gobierno local acorde con la presencia de una Corte estable en paralelo al desarrollo de una sede arzobispal fuerte y capaz de competir en igualdad de condiciones con la sede primada de Toledo. De la misma forma que es posible que, ya en un marco independiente, los procesos iniciales tendentes a consolidar la sede arzobispal sevillana haya que entenderlos en el interés

⁴⁶⁵ De hecho, no es hasta el reinado de Sancho IV cuando el concejo sevillano comienza un desarrollo autónomo, con la creación de los “veinticuatro” u oficiales concejiles (Borrero 1998: 87), y hasta 1295 (ya durante el reinado de Fernando IV) no se atenúa la absoluta prerrogativa real sobre el nombramiento de alcaldes y alguaciles mayores (Ladero 2000: 452).

⁴⁶⁶ Como ya hemos comentado, los estatutos de 1261 probablemente no harían sino confirmar una organización eclesiástica ya existente como consecuencia de la labor organizativa de don Remondo.

del coadjutor arzobispal por afirmar el predominio eclesiástico frente a la Corona, ante las incursiones regalistas de la política fernandina⁴⁶⁷.

Si el proyecto alfonsí de hacer de Sevilla la capital de Castilla comienza a fracasar a finales de la década de 1250, las razones de esta quiebra de los proyectos reales habría que buscarlas en factores de muy diversa índole:

- *Factores políticos*: Tanto la rebelión nobiliaria de 1255 (con uno de sus principales focos en Andalucía) como el fracaso final de la Cruzada de África (motivado principalmente como consecuencia de la ineficacia de las acciones militares y el levantamiento mudéjar de 1264, cf. González Jiménez 1998a) reafirmarían, en sentido negativo, la idea de Andalucía como territorio fronterizo, y por consiguiente inseguro y sujeto a cambios imprevisibles. Las pretensiones imperiales alfonsíes, pese a desarrollar una idea política tendente a reforzar el papel de los territorios conquistados, no conseguirían cambiar las tendencias regionales que apuntan en estos años, algo especialmente lógico si a todo ello le unimos el progresivo estancamiento y fracaso del “hecho del imperio”.
- *Factores sociales*: La inestabilidad política asociada a los hechos entre 1255 y 1264 conllevó, como ya analizamos, una progresiva sustitución de la primera generación posterior a la conquista. En el ámbito social, ello supuso que, frente a las iniciativas e incentivos de la Corona, los repartimientos iniciales se saldaron con un fracaso evidente a finales de la década de 1250, originando el “segundo reparto” y dando pie a la progresiva señorialización del ámbito andaluz. En el caso sevillano, el poco éxito de los repartos fernandinos y de comienzos del reinado de Alfonso X lo tenemos documentado en los privilegios referidos al despoblamiento urbano

⁴⁶⁷ En este planteamiento no resulta difícil incardinar la consecución de abundantes donaciones para la Iglesia sevillana y el desarrollo de talleres historiográficos autónomos a los reales (cf. *supra*). A todo lo cual habría que añadir las relaciones entre Alfonso y don Remondo, que frente a las tesis tradicionales quizás no fuesen tan complementarias, pues no hay que olvidar que a comienzos del reinado de Alfonso X se reactivó el rechazo eclesiástico a la apropiación real de las tercias, debate que seguiría abierto varios años (O’Callaghan 2000: 197).

(González Jiménez 1991: 168-169)⁴⁶⁸. En cualquier caso, esta misma documentación nos evidencia el dinamismo de concesiones y enajenaciones relacionadas con los bienes raíces, índice más que probable de la variabilidad de la población sevillana del momento.

- *Factores económicos*: A nivel regional y local, la conquista conlevó una serie de procesos económicos que se insertan en la dinámica de larga duración que ya hemos analizado. Desde el punto de vista de la producción primaria, durante la segunda mitad del s. XIII se inicia un paulatino “retroceso de los espacios rurales cultivados a favor del monte y el matorral” (García Fernández 1996: 77), algo constatado especialmente para el sector suroriental del alfoz sevillano, dentro de la evolución socioproductiva de las comarcas más próximas al Reino de Granada. A este hecho se uniría, desde momentos bien tempranos, la “liquidación de repartos” por parte de los primeros beneficiados con las recompensas fernandinas y alfonsíes, todo lo cual, junto con el drenaje poblacional, conllevó una radical alteración de las formas de explotación agrícolas, a favor de los adhesionamientos y el desarrollo de la ganadería (Borrero 2000). De esta forma, las “comunidades de pastos” alentadas ya a finales del reinado de Alfonso X cabe entenderlas como aceptación de una realidad económica consumada a mediados de siglo. Por último, a estas transformaciones en el área agrícola del alfoz sevillano se corresponde una economía urbana en evidente tránsito hacia el establecimiento de dinámicas periféricas, en línea con la tendencia general de la economía castellana bajomedieval. Los elementos básicos de esta coyuntura, al igual que el resto de los condicionantes enumerados, los encontramos ya en los primeros años

⁴⁶⁸ Aspecto igualmente detectado en Sevilla a través de las intervenciones arqueológicas documentadas. En el solar de la calle Enladrillada n^{os}. 7-9 se detecta una implantación doméstica almohade abandonada tras la conquista y que no es reocupada al menos hasta el s. XIV (Jiménez Maqueda *et al.* 1996). Un caso similar se aprecia en la calle Moratín, donde la ocupación doméstica islámica se mantiene de forma residual en la primera época castellana, aunque en unos niveles muy poco consistentes (Pozo y Somé 1997). Como es lógico, la mayor parte de estos procesos de despoblamiento se concentrarían en las zonas de la corona semirurbanizada del recinto, mientras que la ciudad consolidada mantendría una densidad poblacional relativamente estable.

posteriores a la conquista, desarrollándose plenamente durante la segunda mitad del s. XIII:

- No tenemos documentado el coste de la vida en Sevilla entre 1248 y comienzos del reinado de Alfonso X, pero la documentación de las Cortes de Jerez de 1268 constata un diferencial positivo en precios y salarios en Andalucía con respecto al resto del reino (Carlé 1951).
- Desde 1251 se documenta el trato comercial preferente de la Corona hacia los mercaderes extranjeros asentados en Sevilla. El caso más significativo es el de los genoveses, privilegiados desde 1251 con un barrio y en 1261 con una lonja de negocios (Ladero 2000: 457; González Jiménez 1991: 163-167, 277-279). Esta situación se ampliaría en 1281 con la concesión de franquicias a los comerciantes catalanes (*Ib.*: 514-515). Aunque el medievalismo tradicional insiste en que no puede hablarse de una situación colonial en Sevilla, ello casa mal con afirmaciones como las realizadas por Ladero en el sentido de que “los mercaderes foráneos (...) controlaban muchos de los intercambios exteriores, casi todo el capital mercantil, y eran dueños de gran parte de los medios de transporte” (Ladero 2000: 465)⁴⁶⁹. En el proceso de “primarización” de la economía andaluza el papel de los establecimientos comerciales extranjeros propició la inclusión comercial de las ciudades conquistadas en una dinámica que, iniciada ya en Castilla con la tendencia económica dominante hacia los mercados cantábricos, no haría sino acentuarse durante la baja Edad Media, dentro del contexto centro-periferia ya señalado.
- El carácter subdesarrollado de la economía castellana con respecto a los patrones de una economía ampliamente monetarizada lo tenemos documentado en el *Libro del Almotacenazgo* de 1279, en el que se nos

⁴⁶⁹ Todo lo cual no hace sino incidir en el paralelismo entre las dinámicas subsiguientes a dos hechos históricos, la Cuarta Cruzada y la conquista de Sevilla. En ambos casos una fuerte motivación económica se conjugó con un “ideal cruzado” (cuya importancia variaría en función del nivel social de los participantes) para instituir un sistema colonial. En el Reino Latino, las circunstancias históricas impidieron una permanencia que la debilidad del Islām occidental sí posibilitó en el caso andaluz.

muestra cómo, treinta años después de la conquista, una buena parte de las cargas impositivas todavía eran pagaderas en especie (Ladero 2000: 460). Este hecho, a un nivel económico local, nos indica una economía urbana poco desarrollada, y en cualquier caso poco monetarizada, en un contexto en el que la vocación eminentemente exportadora de la economía castellana no haría sino remarcar su carácter periférico con respecto a la economía europea, agravado desde mediados del s. XIII con un proceso inflacionista (Carlé 1951: 139-140) que conllevaría una pauperización de las clases populares y que junto con los demás factores apuntados termina de explicar la necesidad de circulante y la gran movilidad del mercado inmobiliario en las zonas más conflictivas.

Por consiguiente, es legítimo decir que a partir de 1264 el fracaso del programa de la monarquía castellana tendente a centralizar en los espacios conquistados las estructuras políticas del reino daría pie al establecimiento de Andalucía como ámbito fronterizo y económicamente periférico, en el que tras la liquidación de los primeros repartimientos comienza la auténtica estructuración de un territorio en retroceso productivo y poblacional. Todo ello propiciaría la aparición de la tendencia señorial en el tránsito al s. XIV, como manifestación última de las relaciones sociales de producción impuestas en el territorio andaluz como consecuencia de la conquista. Todo esto, en el ámbito urbano de Sevilla, podemos traducirlo en el hecho de que durante la segunda mitad del s. XIII la ciudad experimenta un cierto número de transformaciones puntuales, como consecuencia de las inercias derivadas de las actuaciones realizadas durante los años de vigencia del proyecto alfonsí. De esta forma, las características urbanas de Sevilla en estos momentos no constituyen sino la manifestación inercial de los procesos urbanos heredados del planeamiento tardoislámico en conjunción (y ocasionalmente en conflicto) con las consecuencias de la imposición incompleta de la arquitectura colonial castellana.

Dentro de este panorama urbano podemos preguntarnos por el papel de las minorías sometidas. La historiografía tradicional menciona la presencia, desde los primeros años del dominio castellano, tanto de una morería (Ballesteros 1978 [1913]: 101; González 1998 [1951]: 364-365; Montes 2000: 471) como de una judería. Sin embargo, mientras que las fuentes documentales y arqueológicas sí nos permiten establecer las líneas generales del desarrollo de la judería sevillana en sus primeros

momentos⁴⁷⁰, lo cierto es que un análisis pormenorizado de las evidencias documentales nos permite, contra el criterio tradicional, negar la existencia de una morería sevillana al menos hasta finales del s. XIII. Atendiendo a las fuentes escritas (en ausencia de fuentes arqueológicas), los testimonios con los que contamos son los siguientes:

- *Primera Crónica General*: “En la era que antes se dijo de mil doscientos ochenta y seis, cuando andaba el año de la Encarnación del Señor en mil doscientos cuarenta y ocho años, pues que los moros vieron que ninguna otra cosa podía pasar de cuanto ellos pensaban ni querían, salvo lo que el rey don Fernando quería, pesándoles mucho, hubiéronse de acoger a la voluntad del rey: que le vaciasen la villa y que se la dejasen libre y quita (...) y los moros que sacasen sus haberes y sus armas y todas sus cosas; y de esta guisa que dejasen Sevilla” (Menéndez Pidal 1977 [1906]: 766-767).
- *Kitāb al-Rawd al-Mi'tar* de al-Himyarī: “En el año 646 (...) el enemigo cristiano se apoderó de Sevilla (...). Los habitantes acordaron evacuar su ciudad, con el fin de salvarla. El rey cristiano les concedió un plazo para que

⁴⁷⁰ La judería sevillana ha recibido tradicionalmente la atención de la Historia documentalista (Montes 1983), lo que ha permitido establecer desde hace tiempo su origen foráneo (principalmente toledano), descartando cualquier posible pervivencia de época andalusí (González 1998 [1951]: 361-363). De la misma forma, la documentación conservada permite establecer la estrecha relación entre los judíos sevillanos y los monarcas castellanos, remontable con toda probabilidad a la relación financiera inaugurada en época de Alfonso VI. Esto explica que, pese a su relación de dependencia de la Corona, la situación de los judíos fuese comparativamente mucho más ventajosa que la de los mudéjares, algo atestiguado por el simple hecho de las concesiones alfonsíes. Con respecto a la estructura urbana de la judería sevillana en el s. XIII, en los últimos años las investigaciones arqueológicas han permitido delimitar parcialmente su situación (en el actual barrio de San Bartolomé), ya conocida por las fuentes escritas. De esta forma se ha podido documentar el “muro de la judería”, que separaba a ésta del resto de la ciudad (Ojeda, Oliva y Tabales 1990; Tabales, Pozo y Oliva 1995). Pero sin duda el principal aporte al conocimiento de la judería se ha producido en la investigación de la necrópolis judía bajomedieval sevillana, extramuros de la propia judería y ampliamente documentada arqueológicamente y a través de las fuentes escritas (Peláez 1996), en un período cronológico que abarca desde su implantación en el s. XIII hasta el pogromo de 1391 (Romo *et al.* 1997; Santana 1992, 1995).

organizaran su transporte y el de los objetos mobiliarios que pudieran llevar. Al expirar el plazo, la población dejó la ciudad, que permaneció vacía durante tres días” (Maestro 1963: 53-54).

- *1253: Privilegio de Alfonso X*: “Doy y otorgo a Sancho Sánchez de Mazuelo, en Sevilla, unas casas que están en la collación de San Pedro. Y estas casas tienen por linderos de una parte las casas de Garcí Muñoz de Zamora; y de la otra parte, la alhóndiga del rey; y de la otra parte, las casas de Ferrando Márquez; y de la parte de las espaldas, las casas de Mahomat, el trompero, y el alfaquí, alcalde de los moros; y de la parte de arriba, las casas de Mahomat, albardero; y en medio de los linderos yacen las casas de Pedro Marín, criado de Sancho Sánchez de Mazuelo; y de la parte de abajo yace el establo de Sancho Sánchez que se apoya con estas sus casas” (González Jiménez 1991: 88).
- *1281: Privilegio de Alfonso X*: “Por ruego de don Remondo, arzobispo de la muy noble ciudad de Sevilla, otorgamos que aquellas casas que maestre Gonzalo, arcediano de ese mismo lugar, mandó a la iglesia de Santa María de Sevilla por su capellanía, que son en linde de las casas de doña Juana, mujer que fue de Garcí Martines; y de la otra parte, en linde de las casas de don Aly; y de las otras, de Ferrant Suares d’Arcos; e de la otra parte, en linde de los baños de García Jofre, las tenga la iglesia, según él se las mandó” (González Jiménez 1991: 514).

De las escasas referencias documentales surgen varias cuestiones. Con respecto al “vaciamiento” de *Išbīlia*, nos parece que tanto la *Primera Crónica* como al-Himyarī son especialmente contundentes. Los argumentos esgrimidos contra el vaciamiento de la ciudad son cuando menos algo peregrinos, pues se señala la necesidad de “mantener una ciudad como Sevilla con sus servicios en funcionamiento” (Valencia 1988b: 35). Podemos preguntarnos qué servicios serían esos tan fundamentales como para necesitar una mano de obra especializada, máxime cuando los meses de asedio habían permitido la afluencia al real castellano de artesanos y comerciantes de todo tipo⁴⁷¹. Por tanto, no hay razones para pensar en una permanencia de andalusíes, salvo los físicamente

⁴⁷¹ Rafael Valencia señala insistentemente (1988b, 1998) el ejemplo del ‘*alīm* Abū al-Hasān al-Dabbāch, pero el mismo hecho de su muerte a los pocos días de la entrada de los castellanos no es sino un indicativo de la única permanencia de ancianos y enfermos terminales.

imposibilitados de marchar y aquéllos miembros de la *‘hāssa* que previamente hubiesen pactado con los castellanos. Este hecho nos viene señalado por la *Primera Crónica*, según la cual los caudillos sevillanos al-Šaqqaf e Ibn Šuhayd fueron recompensados con posesiones en el Aljarafe, Sanlúcar y Niebla como contrapartida a su entrega de la ciudad, lo que les valdría el calificativo de “traidores” aplicado posteriormente por Ibn Jaldūn, y en general el juicio denigrante de las fuentes árabes (Valencia 1998: 35)⁴⁷².

Junto con las tropas castellanas tenemos constancia de la presencia de un contingente granadino, al mando del caudillo ‘Abd al-Haqq al-Bayyāsī [“el de Baeza”]. Estos musulmanes se englobarían igualmente entre los “traidores” mencionados por Ibn Jaldūn, con mayor sentido en este caso si cabe debido al vasallaje del rey granadino hacia Fernando III. En sentido estricto, no cabe denominar “mudéjares” a estos soldados, pues su presencia en la ciudad conquistada no iría más allá de la culminación de los hechos militares. No obstante, no tenemos indicios ni a favor ni en contra sobre la posibilidad de que algunos de estos musulmanes granadinos se afincasen en Sevilla tras la conquista, entrando probablemente dentro del “reparto de primicias” subsecuente a la victoria castellana, en su calidad de vasallos del monarca castellano. No es improbable, a nuestro juicio, que los artesanos mencionados en el privilegio de 1253 fuesen antiguos miembros de la hueste granadina, pero su número, con todo, sería muy reducido, dado el silencio documental frente a la multitud de privilegios fechados en estos años. Por otra parte, su posición social en nada los asemejaría al grupo de la *‘hāssa* remanente, que por lo demás sabemos que no tardaría mucho en terminar emigrando, algo confirmado al menos parcialmente tanto por las fuentes árabes como por el silencio de los privilegios alfonsíes (este sería el caso del propio al-Šaqqaf, muerto pocos años después en Ceuta, cf. Valencia 1988b: 33). Un último grupo de mudéjares lo constituirían los cautivos, pero su singular situación jurídica los coloca en un completo extrañamiento de cualquier tipo de organización socioeconómica⁴⁷³.

⁴⁷² Similar caso tenemos documentado en el *Repartimiento*, donde se premia a algunos musulmanes con donadíos menores, probablemente debido a su carácter de oficiales del rey (González 1998 [1951]: 281).

⁴⁷³ No es tampoco improbable que los artesanos mencionados en el privilegio de 1253 fuesen moros “horros”, situación similar a la del almojarife Aly mencionado en el privilegio de 1281.

Partiendo de la idea de la existencia de una morería escasa pero significativa en Sevilla inmediatamente tras la conquista castellana, las investigaciones tradicionales han tendido a acogerse al privilegio de 1253 como muestra de dicha realidad urbana, situándola además en las inmediaciones de la alhóndiga real, en la collación de San Pedro. Toda esta elucubración, sin embargo, es cuando menos una asunción completamente *ad hoc* sin apoyo documental evidente. En lo que respecta al privilegio mencionado, un simple hecho basta para desmontar la hipótesis de “morería”: de siete propietarios mencionados en el documento, cinco son castellanos, frente a dos con nombre árabe. Por consiguiente, no vemos razón alguna para mantener este privilegio como “prueba” documental de la existencia de una aljama mudéjar sevillana urbanamente concentrada. Pero todavía cabe analizar críticamente otras “evidencias” aportadas por la historiografía tradicional (Montes 2000: 471-472):

- Es de todo punto carente de fundamentación documental la hipótesis según la cual la aljama mudéjar sevillana habría mantenido como mezquita la antigua aljama de Ibn ‘Adabbas. Desde la primera organización parroquial de Sevilla tenemos constancia de la denominación de la collación en la que se enclavaba como “San Salvador” (González Jiménez 1991: 63, 436, 437), y resultaría cuando menos peregrino señalar otro edificio como iglesia bajo dicha advocación. Por otra parte, la hipótesis de la continuidad de Ibn ‘Adabbas como mezquita hasta comienzos del s. XIV es originaria de Ortiz de Zúñiga, quien se limita a señalar que “hay una *vaga opinión* de que [San Salvador] quedó a los moros (...) hasta el tiempo del arzobispo que llaman don Fernando Tello, que se la quitó, y traladó a ella la de San Salvador, que antes ocupaba otro sitio, *que es del todo incierto*” (Ortiz y Espinosa 1988 [1795]: I, 245-246; las cursivas son nuestras).
- Tampoco tenemos documentada la concesión de ninguna mezquita a los moros de San Pedro, algo lógico si tenemos en cuenta tanto el escaso número de mudéjares en los primeros años tras la conquista como, más adelante, la política castellana contraria a las manifestaciones públicas de la religión musulmana.
- En similar indefinición documental se mueve la posible ubicación de la zona de enterramiento de los mudéjares sevillanos, que pese a su reducido número es obvio que habrían debido tener un cementerio propio. Se suele ubicar su emplazamiento al este de la ciudad, según un privilegio de 1253 en

el que, en relación con los terrenos cedidos al monasterio de Santo Domingo de Silos, se menciona “la mezquita que está en lo alto del oteruelo, y así como atraviesa por medio de la Laguna y llega sobre la tumba de Abdala, hijo de Almoçore [‘Abd Allāh ibn al-Muqri’]” (González Jiménez 1991: 31). Ello se acostumbra a relacionar con la noticia, igualmente transmitida por Ortiz de Zúñiga, y recogida por el padre Flores, sobre cómo los mudéjares sevillanos salían por la Puerta Osario para ir a enterrar a sus muertos (cf. *supra*). De suponer el mantenimiento en época bajomedieval del espacio funerario tardoislámico conocido como *Kudyat al-Jayl*, todo ello nos podría dar una idea sobre la pervivencia de este ámbito extramuros, pero ni las noticias de los cronistas sevillanos nos remiten a un momento cronológico conocido ni la referencia documental de 1253 es suficiente para postular una mudejaría de cierta dimensión⁴⁷⁴.

Frente a este conjunto de incertidumbres, el panorama que efectivamente nos transmite la documentación durante la segunda mitad del s. XIII no es sino el de una ciudad en la que la expulsión de la población andalusí conllevó una ausencia casi completa del elemento mudéjar, tan sólo paliada por la presencia de la hueste granadina y, tras su marcha, de unos pocos artesanos y libertos significados. No ha lugar, por tanto, para suponer una morería aislada urbanísticamente del resto de la ciudad, en la que tradicionalmente se ha querido ver un paralelo mudéjar a la judería sevillana, que sí conoce su primer desarrollo en estos años. Paradójicamente, todo parece indicar que sería precisamente como consecuencia de la represión castellana contra las aljamas andaluzas entre 1264 y 1265 cuando comenzase a formarse efectivamente una morería en Sevilla, compuesta principalmente por cautivos, libertos y refugiados y asentada probablemente en la collación de San Pedro. En cualquier caso, la población mudéjar en el tránsito al s. XIV continuaría siendo muy escasa, lo cual, junto con su situación

⁴⁷⁴ Lo que desde ningún punto de vista puede mantenerse es la afirmación de que “la documentación, de los primeros años de la conquista, nos menciona la presencia en sus alrededores [del *Osario de los moros*] de mezquitas, generalmente de fundaciones particulares, y enterramientos” (Montes 2000: 472). La frase es rigurosamente inexacta, pues ni se nos habla de un “osario de los moros” en la documentación del s. XIII ni se mencionan “mezquitas” ni “enterramientos”. Pese a todo, se insiste en el tópico de que “en este aspecto, como en muchos otros, puede observarse una primera continuidad, por lo que se refiere a los mudéjares, entre las realidades de la Sevilla musulmana y la Sevilla cristiana” (*Ib.*).

socioeconómica claramente marginal, explicaría el reducido “pecho de los moros” recaudado en Sevilla en 1293 (5500 maravedíes frente a los 115333 tributados por la judería, cf. Ladero 1978: 271).

A nuestro juicio, la razón de la presencia de mudéjares en San Pedro tanto en el privilegio de Sancho Sánchez de 1253 como en la morería formada a finales del s. XIII hay que buscarla en la localización en esta collación de la “alhóndiga del rey”. De su papel focal sobre la fiscalidad mudéjar en los primeros años del dominio castellano tenemos constancia a través de otro documento igualmente fechado en 1253:

“Otrosí, quito a todos los moros horros vecinos de Sevilla, y a todos los moros albarranes que ahí viniesen, el pepión que daban por su cabeza cada día en mi alhóndiga, que no lo den de aquí en adelante, salvo los moros recueros que vienen a Sevilla, que vayan a mis alhóndigas y que den aquel derecho que solían dar en tiempo del Miramamolín” (González Jiménez 1991: 84).

A través de la documentación (cf. el privilegio de Sancho Sánchez) conocemos que al menos una de las alhóndigas reales se situaba en la collación de San Pedro, lindera con la de Santa Catalina (González 1998 [1951]: 515), aspecto éste conservado en la actual toponimia urbana. Este edificio actuaba como mercado mayorista de harina y cereales, así como, tal y como se deduce del privilegio reseñado, centro de control de los mudéjares transeúntes por Sevilla. Señala Miguel Ángel Ladero (2000: 454) que puede deducirse del texto anterior una obligación para los mudéjares transeúntes de alojarse en el mismo edificio de la alhóndiga. Esta posibilidad no resulta extraña dada la voluntad segregacionista de la política castellana, generando de esta forma un foco de residencia temporal que a partir de 1264 podría haber justificado la focalización del poblamiento mudéjar en esta zona de la ciudad. Este forzamiento de residencia en el entorno de las alhóndigas lo tenemos atestiguado, como veremos a continuación, en la prohibición hecha a los conversos en 1274 de habitar precisamente “en las alhóndigas ni a vueltas con los moros”. Nos interesa retener, como último apunte, el hecho mismo de la exención fiscal de 1253: ésta se centra en los horros “vecinos de Sevilla” y los albarranes (transeúntes), lo que pensamos que apunta precisamente hacia la endeblez de la mudejaría sevillana, cuya insignificante capitación y situación económica marginal harían inútil tal cobro⁴⁷⁵. Sin embargo, la fiscalidad sí se mantiene en el caso de los

⁴⁷⁵ Nuevamente las interpretaciones de la historiografía tradicional pecan de incoherencia al segregar a los mudéjares del conjunto de la población: mientras que las exenciones fiscales

moros recueros, algo lógico si tenemos en cuenta la importante afluencia de cereales a la capital andaluza.

Todo lo visto nos permite retomar nuestro argumento inicial: Sevilla, como ciudad cristianizada simbólica y físicamente, actuaría durante la segunda mitad del s. XIII como una baluarte *in partibus infidelium*. La geografía de las aljamas rurales sevillanas anteriores a 1264 nos muestra un poblamiento mudéjar presente tanto al noroeste (Sanlúcar la Mayor, La Algaba, Guillena, Alcalá del Río) como en la Campiña (al sureste). Prácticamente todas las características generales aplicables al proceso histórico de los mudéjares andaluces durante el s. XIII serían aplicables a estas comunidades: explotación, opresión fiscal, etnocidio. Tan sólo nos resta, dentro de este esquema, señalar un aspecto que tradicionalmente ha sido pasado por alto, pero cuyos indicios documentales y arqueológicos nos permiten avanzar un paso más en la definición ideológica del programa aculturador de la monarquía castellana: la evangelización y conversión de los mudéjares de la “tierra de Sevilla”.

“Para los castellanos del siglo XIII hacer suyo un territorio, en el proceso de la Reconquista, es no sólo ocuparlo militarmente, sino también *cristianizarlo*” (Borrero 1995: 495-496). Desde esta mentalidad, compatible con la función del clero y el monacato en la conformación ideológica interna del Estado castellano, hay que entender la proliferación de fundaciones conventuales durante el s. XIII, principalmente de órdenes mendicantes, pero también de órdenes centradas en la liberación de cautivos (*Ib.*). Con respecto a las primeras (franciscanos y dominicos) su presencia en el sur peninsular es incluso anterior a la conquista castellana, y encontramos a un dominico al frente del obispado de Baeza desde la toma de la ciudad en 1226. A partir de esta fecha, los mendicantes continuarían considerando el territorio andaluz como “centro de misiones y lugar de martirio y cruzada” (Miura 1995: 514), en función de la permanencia inicial de amplias poblaciones mudéjares, especialmente en el ámbito rural. Entre 1226 y 1264, los establecimientos conventuales (una vez desechados aquéllos más propios de la hagiografía fernandina que de una auténtica relación crítica) se sitúan preferentemente en ciudades “vaciadas” del sustrato andalusí, en las que su

para los pobladores castellanos son vistas como ejemplo de la voluntad estatal de dinamizar una situación en crisis, el mismo hecho en el caso mudéjar es interpretado como prueba de “la vitalidad – cuantitativa y cualitativa – de la aljama mudéjar sevillana” (Montes 2000: 481), en un doble rasero escasamente justificable.

condición de avanzadillas cristianas permitía un proceso de penetración en el medio rural mudéjar. Este sería el caso de Sevilla, donde, en lo que se refiere a órdenes mendicantes, tenemos documentadas fundaciones de dominicos, franciscanos, trinitarios y mercedarios.

La documentación referida a la evangelización de los mudéjares de la tierra de Sevilla es prácticamente inexistente. Pese a ello, poseemos noticias sobre “moros tornadizos” (conversos) durante toda la segunda mitad del s. XIII, bien de miembros remanentes de la *‘hāssa*, bien de mudéjares cautivos, convertidos como medio para su posible liberación⁴⁷⁶. La presencia de conversos en la ciudad llegaría a propiciar una ordenanza de 1274 sobre los “cristianos nuevos”:

“Otrosí que todos los cristianos nuevos, varones y mujeres, mandaron que no les consientan morar en las alhóndigas ni a vueltas con los moros, ni se acompasen con ellos en las anaceas, ni en sus bodas, ni en sus pascuas, ni vistan como los moros, ni hagan en ninguna cosa semejanza ni costumbre de los moros” (González Arce 1989: 122).

Ahora bien, si, como hemos argumentado anteriormente, incluso a finales del s. XIII el número de mudéjares sevillanos es prácticamente insignificante, podemos preguntarnos de dónde provendrían aquéllos cuyo número propicia ya en 1274 la existencia de una ordenanza específica sobre los conversos. La respuesta más evidente parece ser el medio rural, pues si antes de 1264 la propaganda mendicante habría incidido en un medio mudéjar progresivamente sujeto a los procesos de marginalización y etnocidio instigados por los castellanos, tras la represión de 1264-1265 las aljamas rurales habrían proporcionado un contingente de cautivos sujetos igualmente de una progresiva evangelización.

⁴⁷⁶ Pese a la supuesta “dimensión social” de las conversiones durante la baja Edad Media (Echevarría 2000: 877), el cambio de religión no afectaba necesariamente al estatuto de los mudéjares. Un ejemplo lo tenemos en la declaración de bienes gananciales hecha en 1272 por Íñigo López de Horozco para su esposa Teresa Pérez: “(...) Y cuatro vasos de plata, dos tazas de plata, y cinco caballos muy buenos y tres mulas de silla y una acémila, y tres moras y un morezno, y dos tornadizos, y diez y cinco yuntas de bueyes, y cien quintales de aceite...” (Ballesteros 1978 [1913]: CLXXVIII). Como vemos, la consideración de moros y tornadizos no sobrepasaba la del ganado. En otras ocasiones, sin embargo, el tornadizo pasaba a horro tras la muerte de su amo (Montes 2000: 482).

En la evolución descrita, de la documentación disponible surge una posibilidad insospechada pero no por ello menos sugerente: las fundaciones mendicantes extraurbanas. Su presencia la tenemos atestiguada tanto a través de fuentes escritas como arqueológicas, pese a que el grado de definición cronológica se halle aún sujeto a debate. Singularmente, las dos fundaciones extraurbanas fechables a fines del s. XIII pertenecen a la orden franciscana, lo que no haría sino incidir en la función evangelizadora de ambos enclaves:

- *Convento de San Francisco de los Ángeles*: Situado en las afueras de Alcalá de Guadaíra, su fundación se coloca con anterioridad a 1260, según los registros del convento de San Francisco de Sevilla (Flores 1983 [1833]: 113-115; Rubio 1953: 62-63). El convento se mantendría hasta el traslado de los franciscanos al casco urbano de Alcalá en 1565. Sobre la antigüedad de su fundación existen dudas documentales (Miura 1995: 517), pese a lo cual su localización induce a pensar precisamente en un enclave evangelizador situado en una de las principales vías de comunicación con la Campiña sevillana, en la que, como demuestran las menciones documentales, el poblamiento mudéjar sería principalmente de tipo rural remanente (cf. *supra* para el caso de los “moros de Alcalá”).
- *Ermita de la Virgen de las Cuevas*: Situada frente a Sevilla, en la orilla derecha del Guadalquivir. Su fundación se produciría en una fecha indeterminada, cuyo término *ante quem* lo tenemos marcado por la presencia de un monasterio de la Orden Tercera de San Francisco a fines del s. XIV. Según la documentación conservada, dicho establecimiento habría sido instituido por el obispo Gonzalo de Mena en un momento indeterminado entre 1394 y 1399 (Cuartero 1988 [1950]: I, 77-78). Pese a ello, parece probable que el culto a la Virgen de las Cuevas pueda remontarse al menos a las décadas iniciales del s. XIV. La existencia de una ermita primitiva sin establecimiento monástico asociado cuadraría bien con la presencia de los frailes terceros, así como con los datos proporcionados por las investigaciones arqueológicas realizadas en este sector del posterior monasterio cartujo (Amores 1997)⁴⁷⁷:

⁴⁷⁷ Singularmente, tenemos documentada la devoción franciscana del propio Fernando III, que la hagiografía de la Orden llevaría incluso a la leyenda sobre la profesión del monarca del

- La zona presenta restos de una implantación alfarera tardoislámica, relacionable quizás con el asentamiento periurbano en el arrabal de Triana, fechado igualmente a partir del s. XII. Esta relación se ve reforzada por el programa iconográfico de la última fase de la ermita (ya del s. XIV), en el que junto a San Cristobal y Cristo Varón de Dolores se representa a Santa Ana *Triplex*, en clara referencia a la patrona de Triana a partir de la erección entre 1276-1280 de la iglesia parroquial de tal advocación (Martínez Valero 1991: 15).
- En este ámbito de fuerte tradición mudéjar, la ermita franciscana, con desarrollo conventual constatado a fines del s. XIV, presenta al menos tres fases previas a la fundación cartuja, lo cual es poco probable salvo que se postule un acelerado proceso constructivo. A título especulativo, es posible que pudiese aplicarse a la ermita de las Cuevas el mismo proceso propuesto para parte de las iglesias parroquiales sevillanas, según el cual obras comenzadas en la segunda mitad del s. XIII no serían completadas hasta casi un siglo más tarde, como consecuencia de la crisis de la repoblación castellana (Cómez 1998: 114).
- Por último, en las inmediaciones de la ermita se localizó una pila bautismal cuya tipología (vedrío en verde “paleocastellano”, cordones aplicados con digitaciones) la adscribe al momento más primitivo de la serie de pilas mudéjares, anterior probablemente a la pila de la ermita de Castilleja de Talhara, fechada tradicionalmente a fines del s. XIII o principios del s. XIV (Pleguezuelo 1997: 359-360), y para la que un término *ante quem* vendría dado por el poblamiento de la villa por Alonso Fernández de Fuentes en 1369 (Hernández, Sancho y Collantes 1939: 212; Ortiz y Espinosa 1988 [1795]: II, 184)⁴⁷⁸. Como detalle

hábito de la Orden Tercera (Rubio 1953: 39), algo que no deja de enlazar curiosamente con la presencia de Terceros documentada en las Cuevas. Por su parte, la presencia cartuja se fecha a partir de 1400, igualmente por intermediación del arzobispo Gonzalo de Mena (Cuartero 1988 [1950]: I, 13-14).

⁴⁷⁸ Agradecemos al prof. Fernando Amores las indicaciones sobre la pila bautismal de La Cartuja, todavía pendiente de publicación, así como los detalles concretos de la

especialmente significativo, el programa iconográfico de la pila de la Cartuja se compone de forma monográfica por un estampillado con el motivo heráldico de Castilla (no de Castilla-León), lo que indicaría un evidente afán propagandístico y simplificador de un mensaje político-religioso destinado a un ambiente (el mudéjar) en el que la prédica de la conversión requeriría un mensaje directo e impositivo⁴⁷⁹.

Ambas fundaciones remiten a una estrategia de infiltración en el medio rural mudéjar en un momento muy temprano tras la conquista castellana. Las formas de dicha infiltración son variadas: en el caso de Los Ángeles, un convento; en el caso de Las Cuevas, una ermita de cuyo mantenimiento se encargarían terceros franciscanos, con dedicación no exclusiva. No obstante, la estrategia es evidente, y se centraría en completar la aculturación sustituyendo el discurso ideológico anómico de los mudéjares por un nuevo discurso simple pero eficaz: la integración en una nueva fe bajo la égida castellana. Si en las décadas inmediatas a la conquista los procesos de aculturación habían incidido sobre las aljamas rurales, las coyunturas políticas a partir de 1264, al propiciar el “vaciamiento” mudéjar del alfoz sevillano, permitirían focalizar los esfuerzos conversores, a través de establecimientos extraurbanos relacionados directamente con el patrocinio real. Finalmente, la transición hacia el “mudejarismo residual” conllevaría la desarticulación de la función evangelizadora de los mendicantes, aunque no antes de propiciar un puntual fenómeno de conversión, fechable en los últimos años del reinado de Alfonso X y de suficiente importancia numérica como para justificar las ordenanzas de 1274 sobre los “cristianos nuevos”.

cronoestratigrafía de la ermita de Las Cuevas, por otra parte disponibles resumidamente en la publicación ya citada (Amores 1997).

⁴⁷⁹ Similar programa iconográfico, pero más complejo en relación con su relación cronológica posterior, lo reencontramos en la mencionada pila de Castilleja de Talhara, en la que el motivo de los castillos (iconográficamente relacionable con la numismática alfonsí, cf. Heiss 1962) se complementa con otro estampillado a base de águilas de Suabia, emblema heráldico de la Corona castellana a partir de Alfonso X (lámina 8). Tanto en el ejemplar de la Cartuja como en el de Castilleja, la única referencia al ambiente mudéjar al que posiblemente se destinaba la encontramos en el recurso al vidriado verdoso de tradición almohade, reforzado en el ejemplar de Castilleja con la presencia de piñas, un motivo tradicionalmente entendido como de “filiación oriental” (Cómez 1992: 279).

Hasta el momento hemos analizado las expresiones negativas de la ciudad neogótica: extrañamiento del vencido, conciencia de aislamiento, voluntad de etnocidio e imposición violenta y evangélica de un nuevo orden implantado *manu militari* en 1248 y nuevamente en 1264. Una estructura urbana segregadora, plasmada en la focalización progresiva de mudéjares vecinos y albarranes en torno a las alhóndigas, en el desarraigo obligado de los tornadizos de cualquier contacto con su cultura y en la generación de un gueto judío al arbitrio del poder real. Podemos preguntarnos, en último lugar, por las manifestaciones positivas de la Sevilla cristianizada, esto es, por la plasmación física del espacio “recuperado” y organizado mediante la ordenación administrativa que describimos anteriormente. Ya señalamos que, a nuestro juicio, las actuaciones castellanas en la trama urbana se fundamentarán, durante la segunda mitad del s. XIII, en la compleción inercial de tendencias iniciadas en época tardoislámica junto con la construcción o reforma de una serie de hitos urbanos, que en conjunto se insertan en la dinámica sociohistórica que hemos venido desarrollando. Lo primero lo podemos apreciar en el proceso de urbanización del sector occidental de la ciudad; lo segundo, en el desarrollo de lo que ha dado en denominarse la “arquitectura colonial” castellana.

Al establecer el origen tardoislámico de la traza urbana de la conocida tras la conquista como “collación de San Vicente” ya realizamos el ejercicio crítico referido a los planteamientos del medievalismo tradicionalista, tendentes a negar para época islámica cualquier posibilidad de una organización hipodámica en pro de un modelo del urbanismo islámico (ausencia de trazado regular, proliferación de quiebros y adarves, cf. Collantes 1977: 74) completamente dependiente de una mentalidad historiográfica anclada en el colonialismo⁴⁸⁰. Pero no porque remontemos la organización espacial del

⁴⁸⁰ El carácter completamente ajeno a cualquier tipo de empirismo de este modelo se ve palmariamente expresado en el siguiente razonamiento: “Por otro lado, algunas de las manzanas situadas a ambos lados de la calle San Vicente, en el tramo comprendido entre su inicio y las inmediaciones de la parroquia de San Lorenzo, poseen un parcelario con un elevado grado de uniformidad y con un módulo de manzana y de parcela, que parecen reflejar operaciones urbanísticas programadas en la etapa castellana. Esta adscripción a dicha etapa se basa en la consideración de que *si se admiten estos módulos para el período almohade*, en función de la ya mencionada ubicación del baño [el *hammām* “de la Reina Mora”], *habría que cambiar el concepto de casa islámica* hasta ahora admitido por la generalidad de los estudiosos” (Collantes 2000: 556; las cursivas son nuestras).

sector a época almohade puede dejarse de reconocer que su urbanización definitiva no se produce con seguridad hasta bien entrado el período bajomedieval, y a la altura de la segunda mitad del s. XIII todavía podemos hablar de un área en proceso de urbanización muy lento, pero no por ello menos marcado por la inercia del planeamiento almohade (lámina 9). La razón inmediata de este estancamiento urbano en el área occidental de la ciudad hay que buscarlo, lógicamente, en el conjunto de coyunturas que explican la despoblación de la ciudad conquistada, tal y como se desprende del privilegio de 1255 que citamos anteriormente. Esta evolución de la collación de San Vicente la tenemos atestiguada arqueológicamente a través del mantenimiento del cinturón perimetral de baldíos, bien es verdad que su presencia se va restringiendo cada vez más a las inmediaciones de la cerca urbana (Bachiller y Carrasco 1999; Sánchez Gil de Montes 1999). Por el contrario, la urbanización afecta a áreas agrícolas de época tardoalmohade (Pozo y Tabales 1995), generando gradualmente un nuevo límite de desarrollo entre las actuales calles San Vicente y Baños (González y Mejías 1996)⁴⁸¹.

Si exceptuamos el área de nueva centralidad de origen almohade que constituye la collación de San Vicente, es cierto que el paisaje urbano del frente occidental del espacio intramuros se constituiría, durante el s. XIII, en un área eminentemente baldía con sectores aislados de funcionalidad agrícola. Todo ello, como sabemos, resultaba de la incorporación de espacios periurbanos por la ampliación de la cerca en el s. XII. Como se ha señalado en repetidas ocasiones (Collantes 1977: 69-70), este vacío urbano es el que explica la proliferación en este sector de la ciudad de las grandes fundaciones monásticas inmediatas a la conquista castellana (San Clemente, Santa Clara, La Merced, San Pablo y San Francisco), así como las concesiones en este mismo sector a las órdenes militares (Calatrava y San Juan) (González 1998 [1951]: 360). En cualquier

Desconocemos cuáles son tales “estudiosos” (criterio de autoridad más bien difuso), al igual que se nos escapan las diferencias (basadas en unos “módulos” no especificados) tan supuestamente radicales entre la “casa islámica” y la “casa bajomedieval”, tipos ambos para los que la historiografía al uso (Bermúdez y Bazzana 1990; Epalza 1985; Murillo y Campos 1986; Navarro 1995) aporta un alto número de variantes tipológicas.

⁴⁸¹ Como muestra de la inercia urbanística de este sector cabe destacar el hecho de que cuando en el s. XIV se funda el convento del Carmen, frontero con la cerca urbana, su estructura se adapta a la prolongación de los ejes ortogonales establecidos al interior de la collación durante los dos siglos anteriores.

caso, la ausencia de cualquier planificación es obvia, ya que las concesiones se realizaban en función del espacio disponible, y no de un programa específico de distribución de la presencia monástica en el interior de la ciudad. Con ello venía a reforzarse el papel de las parroquias en la ordenación del espacio urbano, en detrimento del de los conventos, pues se hace difícil pensar que su instalación en esta zona se entendiese como un incentivo a la urbanización.

En el espacio intramuros, el asentamiento castellano se iría organizando de una forma paulatina. Establecidas las collaciones y desaparecida la territorialidad intraurbana de los primeros acantonamientos de las huestes, la ciudad consolidada será la que capitalice el desarrollo de la sociedad sevillana durante la segunda mitad del s. XIII. Como grupo étnico casi exclusivo, los castellanos pudieron permitirse un proceso de “castellanización” de Sevilla que en su aspecto material (no así en su aspecto socioproductivo) se refleja un tanto elusivo, pero no por ello menos evidente de forma puntual⁴⁸². Este sería el caso de los programas arquitectónicos directamente ligados a

⁴⁸² En este sentido todavía nos hallamos lejos de poder realizar una interpretación de la evolución de la cultura material arqueológicamente documentada en los niveles transicionales del s. XIII. En buena medida, ello se debe a la tradición tipologista que afecta a los estudios sobre cerámica sevillana, apreciable por ejemplo en el por otra parte ejemplar estudio del registro cerámico medieval del Monasterio de San Clemente (Lafuente 1997), donde el apartado reservado a la interpretación del registro se reduce a un solo párrafo tras veinte páginas de descripción tipológica, en el que su autora se limita a afirmar que “se mantiene la tradición islámica en algunas formas y sobre todo en las técnicas, pero ahora predominan formas nuevas específicamente cristianas” (*Ib.*: 129), siendo el caso más conocido el plato de reborde ancho (Pleguezuelo y Lafuente 1995: 224). La misma deficiencia presentan los trabajos más recientes sobre “cerámica mudéjar”, donde tal calificativo incide más en el aspecto cronológico (entendido como no anterior al s. XIV) que en el social (Huarte y Somé 2000), pero sin salir del inventario tipocronológico. Igualmente, hasta hace pocos años no se ha prestado atención a las producciones transicionales de “vedrío verde sobre blanco” o “premayólica”, cuyo repertorio decorativo, pese a su tipología formal de tradición islámica, supone una importante novedad en las cerámicas sevillanas fechables a partir de la conquista castellana (López y Rueda 1993). En el ámbito sevillano, por tanto, nos hallamos de nuevo sensiblemente alejados de los estudios desarrollados en el área levantina, donde la comparación entre las series tipológicas catalanas y las de tradición tardoislámica valenciana permitieran ya hace varios años establecer los evidentes cambios tipológicos y funcionales de las series cerámicas transicionales, en función de los nuevos

los grupos rectores de la sociedad sevillana, significativamente la Corona y la nobleza. De ahí que el programa constructivo comúnmente denominado “gótico alfonsí”, desarrollado en la ciudad en las décadas centrales del s. XIII, haya que entenderlo dentro de un proceso que conjugue la propaganda castellana *in partibus infidelium* junto con las aspiraciones imperiales de Alfonso X.

El proceso seguido por el gótico sevillano de época alfonsí ha sido ampliamente estudiado desde comienzos del s. XX (Angulo 1983 [1932]; Cómez 1974; Lambert 1956 [1932]): a la construcción durante el reinado de Alfonso X (1252-1284) de un conjunto de edificios marcados por un estilo gótico importado de Francia a través del gótico burgalés, le seguiría, a partir de los últimos años del s. XIII, el abandono de esta tendencia en pro del “estilo mudéjar sevillano”, ampliamente desarrollado durante el s. XIV. Según las interpretaciones tradicionales, “el arte gótico, que comienza pujante en Andalucía, acabará siendo desplazado por el arte autóctono, triunfando el mudéjar”, entendido éste como “el arte de los mudéjares” (Cómez 1974: 20). Evidentemente, este marco interpretativo resulta bastante insatisfactorio en el contexto de un Reino de Sevilla étnicamente castellanizado precisamente durante el reinado de Alfonso X, por lo que tanto la arquitectura gótica como su sustitución por el “estilo mudéjar” hay que entenderlos desde una perspectiva puramente castellana.

Según nuestros conocimientos actuales, podemos englobar los siguientes edificios dentro del conjunto de la arquitectura alfonsí sevillana:

- *Reales Atarazanas*: Localizadas en el arenal del Guadalquivir, anulando parcialmente el antemuro de la cerca urbana, a la que se adosa. Según la inscripción fundacional conservada, su construcción se habría realizado en 1252, en una coyuntura política en la que el desarrollo de la Marina meridional castellana correría parejo con el control del Estrecho y la “cruzada africana”. Originalmente, el edificio presentaría un conjunto de 14 naves, frente a las 17 actuales, fruto probablemente de ampliaciones posteriores (Amores y Quirós 1999: 48). En este edificio, el goticismo es escaso, evidenciándose en el epunte de las arcadas que conforman las naves. Por el contrario, la mayor parte de los investigadores que se han ocupado de su estudio resaltan la similitud constructiva con la fábrica de la cercana

usos introducidos por los conquistadores en un contexto de importantes pero no determinantes pervivencias mudéjares (Martí y Pascual 1995: 174).

aljama almohade (*Ib.*; Torres Balbás 1982 [1946]: 155), algo por otra parte lógico si tenemos en cuenta la similitud estructural entre ambos edificios, compuestos por naves con gran desarrollo longitudinal. Por el contrario, la similitud formal es escasa, reduciéndose el “aporte mudéjar” a dos soluciones constructivas (la techumbre de madera a dos aguas y el drenaje de las cubiertas a través del rehundimiento de los pilares de sustentación) que no justifican atribuir la autoría de la obra a “alarifes mudéjares”⁴⁸³.

- *Torre de Don Fadrique*: Igualmente fechada epigráficamente en 1252, constituye el primer ejemplo de importación del gótico francés en la Sevilla alfonsí. Sus paralelos lo enlazan tanto con el gótico burgalés como con el francés de Poitiers y Borgoña (Cómez 2000: 668-669). De esta forma se atestigua la presencia en Sevilla, inmediatamente tras la conquista castellana, de maestros canteros formados en el ambiente arquitectónico europeo, en relación posiblemente con la estancia de Fadrique en la corte de Federico II entre 1240 y 1245. Tanto la localización del edificio (en el baldío sector noroccidental del recinto urbano) como su propia estructura constructiva (asimilable a un “*donjon* palaciego”) ofrecen sugerentes posibilidades de interpretación que analizaremos más adelante.
- *Cuarto del Caracol de los Reales Alcázares* (lámina 10): A diferencia de la Torre de Don Fadrique, el también conocido como “Palacio Gótico” de los alcázares sevillanos se inserta en un contexto urbano consolidado desde época almohade. No obstante, tal inserción no se realizaría bajo el signo de la continuidad, o al menos no en su aspecto estructural. Si bien en su sección inferior el Cuarto del Caracol se asienta sobre unos jardines de crucero fechados comúnmente en época almohade, no es menos cierto que la estructura gótica, a tenor de las recientes investigaciones arqueológicas, representa “una obra drástica, sin opción al reaprovechamiento ni de

⁴⁸³ El problema conceptual subyacente en última instancia a esta consideración respecto al surgimiento del estilo “mudéjar” ya fue justamente acotado en su momento por Alfonso Jiménez (1983: 136-137): “No se documentan mudéjares en número y reparto geográfico suficiente para explicar tanto edificio mudéjar; en una palabra el mudéjar andaluz no puede explicarse sobre bases étnicas”. Pese a ello (cf. *infra*) todavía hay quienes sostienen una “convivencia” e hibridación desmentidas por la diacronía del proceso histórico.

murallas ni de crujías previas” (Tabales 2001b: 209). Este carácter impositivo con respecto a las estructuras almohades precedentes se completa en el aspecto formal y estilístico con una obra igualmente entroncable con el gótico burgalés y francés del “maestro de la Torre de Don Fadrique”. Con respecto a la datación del Cuarto del Caracol, las referencias, independientemente de la filiación arquitectónica mencionada, son indirectas, pero remiten todas ellas a una datación en torno a la década de 1260, en cualquier caso con anterioridad probablemente a la construcción en el Alcázar de Córdoba de la Torre de los Leones y la Torre del Homenaje en torno a 1279⁴⁸⁴.

- *Iglesia de San Gil*: Localizada intramuros, junto a la Puerta de la Macarena, su construcción se atribuye tradicionalmente al patrocinio del arzobispo Remondo de Losana, pese a que no tengamos evidencia directa de ello (Angulo 1983 [1932]: 28; Cómez 1974: 155). Ello nos delimitaría un marco cronológico entre 1259 y 1286, años de comienzo y fin respectivamente de dicho arzobispado. Sería precisamente el patrocinio del obispo segoviano el que justificaría lo anómalo de la planta de la iglesia en el conjunto de la arquitectura parroquial sevillana de los ss. XIII-XIV: tres naves y un tramo transversal aislado antecediendo a un ábside heptagonal con contrafuertes al exterior (Cómez 1974: 155-156)⁴⁸⁵. Un aspecto formal este último que

⁴⁸⁴ Los argumentos documentales esgrimidos por Cómez (1974: 28) para una datación a mediados de la década de 1250 no son especialmente significativos: en 1254 Alfonso X proveía mediante privilegio la traída de aguas a “nuestros palacios del alcázar”, pero esta mención no indica necesariamente la existencia en fecha tan temprana del Palacio Gótico. La datación de la década de 1260, por la que finalmente se inclina el mismo autor, es más convincente teniendo en cuenta el documento alfonsí de 1271 en el que se menciona la capilla de San Clemente del Alcázar, identificable probablemente con la capilla del Cuarto del Caracol. A lo cual se añade la cadena constructiva Torre de Don Fadrique – Cuarto del Caracol – Alcázar de Córdoba, en las que las afinidades y evolución estilísticas parecen apuntar al trabajo de un mismo teller o maestro cantero, formado como ya comentamos bien en el gótico burgalés, bien en el propio “gótico Plantagenet” (Cómez 2000: 663).

⁴⁸⁵ Para Angulo (1983 [1932]: 26-29), el plan original del edificio podría haber contemplado una única nave antecediendo al ábside, aunque el proceso de demolición de la supuesta mezquita precedente habría permitido alterar el proyecto a fines del s. XIII o primera mitad del s. XIV.

podría remitir a la solución técnica empleada en la fachada exterior del Cuarto del Caracol, lo que centraría la cronología de San Gil en la década de 1260.

- *Iglesia de Santa Ana*: Su fundación se sitúa entre 1276 (referencia epigráfica) y 1280, fecha esta última aportada por los *Anales* de Ortiz de Zúñiga (Ortiz y Espinosa 1988 [1795]: I, 318). El patrocinio real se documenta en la abundante iconografía heráldica castellanoleonesa, así como en el relato fundacional de este templo extraurbano. Su construcción ha de ponerse en relación con el desarrollo del arrabal de Triana, principalmente al norte del Castillo de San Jorge y el puente de barcas. Tradicionalmente se ha contrapuesto, en el análisis formal de este edificio, su estructura gótica (relacionable nuevamente con el gótico burgalés, cf. Lambert 1956 [1932]: 165) con la presencia de elementos que apuntan al incipiente estilo mudéjar de fines del s. XIII (uso de piñas de mocárabes, estrellas de cinco puntas y arquillos polilobulados en las claves de algunas bóvedas, cf. Cómez 1992: 279). No obstante, estos detalles, por sí solos, no nos parecen especialmente significativos, dado el evidente predominio estructural del gótico cisterciense en la volumetría y morfología del conjunto⁴⁸⁶.

A esta nómina fundamental podrían agregarse otros edificios, en los que la impronta gótica es incompleta o cuya interpretación se halla todavía sujeta a discusión entre los especialistas:

- *Torre de la Plata*: Originalmente una torre del complejo poliorcético de los alcázares almohades, su coronamiento experimenta un proceso de transformación en época alfonsí, consistente en el sobrealzado de la fábrica original con una nueva cámara de estructura gótica. Nuevamente, al igual que ocurriese en el caso del Cuarto del Caracol, la fábrica castellana se impone sobre la almohade de una forma discordante, evidenciando una solución de continuidad rotundamente expresada en el aspecto edilicio (García-Tapial y Cabeza 1995: 67).

⁴⁸⁶ De hecho, las claves de las bóvedas presentan igualmente temas fitomorfos, zoomorfos y heráldicos castellanos.

- *Iglesia de Santa Marina*: Tradicionalmente, la datación de este edificio se halla sujeta a controversia. Pese a su estructura plenamente gótica (Cómez 1993: 63), la presencia de elementos mudéjares fechables aparentemente en época alfonsí ha permitido colocarla como uno de los primeros ejemplos de “arquitectura mudéjar” sevillana (Morales 1998: 103). Esta aparente contradicción se solventa si analizamos separadamente los distintos elementos:
- El cuerpo principal de la iglesia presenta planta y alzado góticos, con un ábside con contrafuertes al exterior que remite al modelo de San Gil. Por el contrario, la ausencia de abovedamiento (sustituido por cubierta de madera) la aleja del modelo de Santa Ana, enlazándola más con el comúnmente denominado “tipo parroquial sevillano”, del que sería uno de los primeros ejemplos, si no el prototipo. Su construcción se fecha genéricamente en época alfonsí⁴⁸⁷.
 - En su flanco suroriental se localiza una capilla funeraria de estilo mudéjar (Capilla de la Piedad), cuya cronología centra los debates sobre Santa Marina. Lo curioso es que la mayor parte de lo que hoy puede observarse es de hecho neomudéjar, atribuible a la restauración efectuada en 1885 por José Gestoso (Cómez 1993: 59), mientras que aquéllas partes “originales” remitirían a la reconstrucción de la capilla realizada a comienzos del s. XV por el armador Juan Martínez. De hecho, los únicos restos fechables en principio en el s. XIII serían los alicatados localizados precisamente durante la restauración de 1885, al profundizar el suelo de la capilla. En concreto se pudo documentar un pavimento de azulejos de lacería en la esquina sudeste de la capilla, junto con un zócalo en el ángulo noroeste, compuesto por azulejos similares y, en su plinto, un conjunto de azulejos en relieve con motivos alternos de castillos y águilas de Suabia (lámina 11). Tradicionalmente, este conjunto cerámico se fecha en la segunda mitad del s. XIII, y de hecho, relacionando los motivos heráldicos con las

⁴⁸⁷ Existe noticia de la presencia de beneficiados en Santa Marina en 1261 (Ortiz y Espinosa 1988 [1795]: 244), pero ello no implica necesariamente que la iglesia actual estuviese ya construida.

armas del infante Felipe (arzobispo electo de Sevilla entre 1249 y 1258) se viene fechando la capilla (entendida como sepulcro previsto pero no consumado del infante) en la década de 1250 (Comez 1993: 60; Gestoso 1995 [1904]: 76-80; Morales 1998: 103). Ahora bien, contra esta datación pueden esgrimirse varios argumentos. En primer lugar, la iconografía combinada del castillo y el águila de Suabia no es exclusiva del infante don Felipe, como puede apreciarse en la pila bautismal de Castilleja de Talara (Pleguezuelo 1997: 360) (lámina 8). Por otra parte, “alicatados funerarios” como los publicados por Gestoso se fechan hasta el s. XV, y la tipología cerámica de los azulejos heráldicos localizados (fondo melado, motivos destacados con óxido de manganeso), así como la iconografía de los castillos (Pleguezuelo 1989: 77) perduran al menos hasta el s. XIV⁴⁸⁸. Consecuentemente, ni conocemos la estructura original de la capilla ni necesariamente ésta ha de relacionarse con el infante Felipe, aunque sí probablemente de alguna forma con la Corona castellana.

- En su esquina nororiental se sitúa otra capilla con similares funciones funerarias (Capilla del Sagrario), e idénticos problemas cronológicos. Se data igualmente en la segunda mitad del s. XIII, tanto por su arquitectura (similar a la de la Capilla de la Piedad) como por el hallazgo en 1964 de una lauda sepulcral de azulejería con motivos heráldicos identificados con la familia de Pedro Ruiz de Finestrosa, caballero de la hueste fernandina (Cómez 1993: 47-49) (lámina 11). Nuevamente, sin embargo, la adscripción cronológica en base a criterios cerámicos es cuando menos discutible. A diferencia del alicatado de la Capilla de la Piedad, que no se ha conservado, el de la Capilla del Sagrario se ha mantenido en la iglesia, localizado actualmente en el frontal del altar de la propia capilla. Se compone de tres paños de cruces en diagonal negras y apuntadas entrelazadas con

⁴⁸⁸ Azulejos heráldicos melados con motivos destacados con óxido de manganeso se localizan en el Monasterio de San Clemente en niveles fechados en el s. XV (Tabales 1997a: 198). Por su parte, el tipo de castillo documentado en Santa Marina lo encontramos en monedas desde el reinado de Alfonso X hasta el de Enrique III (1369-1379), cf. Heiss (1962).

estrellas de ocho puntas vidriadas en blanco. Cada paño se separa del contiguo mediante una orla de verdugillos verdes que enmarcan azulejos heráldicos con el escudo atribuido a los Finestrosa (un lobo destacado mediante óxido de manganeso sobre fondo vidriado en blanco). La relación heráldica con la familia Finestrosa no parece discutible (Argote de Molina 1957: 169, 324), y asimismo conocemos la relación funeraria de los Finestrosa con la iglesia de Santa Marina (González de León 1973 [1844]: 462). Pero lo que no resulta convincente es la fecha propuesta para la lauda, cuyo paralelo exacto (salvo por el emblema heráldico, fechable por otra parte durante toda la baja Edad Media) se documenta en el convento de San Clemente a fines del s. XIV o comienzos del XV (Tabales 1997a: 195). Esto vendría a reforzar la adscripción nazarí para la arquitectura de la capilla (entendida como deudora de las *qubba*-s de tradición almohade), ya señalada por Cómez (1993: 49) pero atribuyéndola erróneamente (en función de las piezas cerámicas) al s. XIII, momento en el que resulta difícil sostener la presencia de artesanos nazaríes, a diferencia de lo que ocurriría precisamente un siglo más tarde.

Por consiguiente, la iglesia de Santa Marina, desbrozados a nuestro juicio los problemas cronológicos asociados a sus capillas funerarias (que por otra parte se ajustan estructuralmente al criterio gótico de capillas perimetrales), queda como un edificio de planteamiento y construcción netamente góticos, con indicios propagandísticos castellanos complementarios en la heráldica de la primitiva Capilla de la Piedad, pero cuya cronología, que podría perfectamente situarse en el segundo tercio del s. XIII, permite la presencia de elementos transicionales hacia el “tipo parroquial sevillano” desarrollado ya en el s. XIV.

El marco interpretativo de estos programas constructivos podemos enriquecerlo junto con todo lo ya visto con la idea clave de que la “castellanización” no es sino (al menos en sus comienzos) la manifestación de una situación típicamente colonial (Burns 1984: 13-14). La ideología asociada al concepto de “enclave de la Cristiandad” supuso evidentes procesos de aislamiento cultural con respecto al entorno mudéjar e islámico. El núcleo de esta dinámica grupal hay que buscarlo en aspectos estructurales cuya repercusión sobre las comunidades sometidas ya hemos analizado. Pero incluso a

despecho de las interpretaciones tradicionales, no es menos cierto que dicho segregacionismo se evidencia en la apropiación y transformación del espacio urbano. No existe a nuestro juicio evidencia alguna de la supuesta “simbiosis cultural” que permitió el mantenimiento de la cultura de los vencidos, y sí se aprecia por el contrario la presencia predominante de la cultura de los vencedores. Ahora bien, afirmar tal hecho sin sostener paralelamente su carácter procesual sería recaer en los vicios de la historiografía tradicional. No está en nuestro ánimo el negar el surgimiento de un conjunto de elementos culturalmente adscribibles al mundo islámico en el contexto de la sociedad andaluza bajomedieval (lo que comúnmente se denomina “cultura mudéjar”). Pero no es menos cierto que dichos elementos se insertan tardíamente en una evolución cuyo primer momento lo constituye el período colonial-segregacionista que venimos analizando. De esta forma, dentro del tránsito a la baja Edad Media andaluza, en el ámbito del Reino de Sevilla, cabe separar claramente el reinado de Alfonso X, marcado precisamente por la anulación de lo mudéjar, de los reinados de Sancho IV, Fernando IV y Alfonso XI (1284-1350), período en el que la cultura castellana del Reino de Sevilla se permitiría integrar elementos mudéjares, tanto a través del préstamo cultural como a través de la integración de una mano de obra sometida cuyo origen aún nos resulta difícil de precisar⁴⁸⁹.

Los factores endógenos al surgimiento de la arquitectura gótica sevillana del s. XIII vienen marcados precisamente por el proceso de definición de los elementos distintivos de la soberanía, cuyo proceso de afianzamiento ya vimos que cobra predominio bajo el reinado de Alfonso X. En el campo que ahora nos ocupa, tales elementos se centran en el control de la producción ideológica bajo unos parámetros marcados por el prestigio y la estandarización del discurso políticamente permisible. En las décadas centrales del s. XIII, tales estándares vendrían de la mano de las aspiraciones imperiales de la casa reinante castellana, lo que supondría el vuelco europeo de las principales manifestaciones artísticas de la Corona. Pero el hecho de

⁴⁸⁹ El no comprender esta diacronía es lo que produce que algunos investigadores, englobando en un *unicum* la segunda mitad del s. XIII, puedan hablar de “convivencia de estilos artísticos desde el momento de la conquista” (Valor 1996: 66), mezclando obras del reinado de Alfonso X (torre de don Fadrique de Sevilla) con otras fechables documentalmente en el reinado de Sancho IV (castillos de Cumbres Mayores y Santa Olalla, cf. Collantes 1953: 161, 174, basado a su vez en Tenorio 1995 [1901]: 234).

hacer hincapié en la “casa reinante” castellana no es baladí, pues precisamente la primera obra estrictamente gótica en Sevilla resulta ser la edificada bajo los auspicios del infante Fadrique en 1252. Inicialmente, es sabido que fue él el destinado al hecho imperial, relegado posteriormente por la primogenitura de Alfonso. Pese a que su tormentosa vida política a partir de 1255 aparece siempre ligada a la rebelión abierta de su hermano Enrique, parece altamente sugerente el hecho de cómo el conjunto de las actividades desarrolladas en Sevilla por Fadrique entre 1252 y 1255 apuntan a la formación de una “corte alternativa”, lo cual, en los momentos iniciales del reinado de su hermano, quizás significase algo más que un mero afán de mecenazgo. El *donjon* construido en el sector noroccidental de Sevilla remite directamente a las aspiraciones imperiales de Fadrique, unidas a la creación de un *scriptorium* dedicado a la producción historiográfica y las traducciones del árabe, precedente del que años más tarde crearía Alfonso. A todo lo cual se vendría a unir el carácter de hito que tal *donjon* poseería en el paisaje urbano de la Sevilla conquistada, tanto hacia la comunidad castellana como hacia las comunidades mudéjares que todavía en esos años permanecían en la comarca del Aljarafe. En definitiva, de lo que nos hablan las empresas de Fadrique es del intento de hacer valer sus derechos al trono castellano. Las razones de su fracaso se nos escapan, principalmente debido a su complicación con el levantamiento del infante Enrique a partir de 1255. Pero no es menos cierto que en la política alfonsí posterior se aprecia claramente el modelo de Fadrique, pese a la *damnatio memoriae* ejercida sobre el infante rebelde⁴⁹⁰. Los dos principales elementos de las “empresas culturales” alfonsíes (el gótico como arquitectura de prestigio y el control de la producción historiográfica a través del *scriptorium* real) tienen su origen en la “corte” de Fadrique, y serían emulados por el monarca en el Cuarto del Caracol de una forma que revela el carácter esencial de los aparatos ideológicos en la consolidación de la Corona castellana.

⁴⁹⁰ Pese a la reconciliación acaecida en 1272 entre Fadrique y Alfonso, el episodio terminaría trágicamente con el ajusticiamiento de aquél en 1277, tras una supuesta conspiración regicida. La homosexualidad de Fadrique (real o supuesta) permitiría denigrar la memoria del infante, de tal forma que incluso hoy se le juzga como una personalidad resentida y deseosa de emular a su hermano Alfonso (Cómez 2000: 665), en un cuando menos curioso ejercicio de inversión cronológica.

Como símbolo de la implantación castellana, la arquitectura gótica, evidentemente contrastable con los modelos islámicos, permitiría la divulgación efectiva de un “lenguaje de la dominación”⁴⁹¹. En este aspecto, la intencionalidad política es obvia: mientras que en Castilla el propio Alfonso X pudo permitirse el utilizar elementos mudéjares en algunas de sus construcciones (caso del “palacio mayor” del Alcázar de Segovia, cf. Pérez Higuera 1995: 312), en los territorios conquistados el lenguaje de la monarquía será exclusivamente el gótico de raigambre europea. Un lenguaje impuesto drásticamente en los casos más señeros (Cuarto del Caracol, San Gil), introducido en edificaciones *ex novo* (torre de don Fadrique, Santa Ana, Santa Marina ya tardíamente), o sobreimpuesto a edificaciones islámicas precedentes (Torre de la Plata), pero en cualquier caso evidenciando la especificidad de los nuevos pobladores frente al Islām.

Por último, destacar el factor propagandístico exógeno, en absoluto despreciable. El carácter de hito de la torre de don Fadrique en el paisaje urbano de la Sevilla conquistada nos permite suponer su función icónica respecto a las comunidades mudéjares del Aljarafe, subsistentes aún a comienzos de la década de 1250. Similar papel, años más tarde, podría jugar la iglesia de Santa Ana, aunque ya en un contexto de rápida desintegración del mudejarismo sevillano. De la misma forma que el Cuarto del Caracol, violentamente encastrado sobre los palacios almohades precedentes, manifestaría de un modo escasamente sutil las bondades del nuevo orden castellano.

Tras el reinado de Alfonso X, el gótico subsistió en el Reino de Sevilla como “el estilo de las clases aristocráticas” (Cómez 1974: 20). No obstante, el proceso de anulación de las comunidades mudéjares permitiría una relajación del segregacionismo

⁴⁹¹ En el ámbito del Reino de Sevilla pueden señalarse varios ejemplos de arquitectura gótica en relación con la implantación territorial castellana. Un caso especialmente significativo lo encontramos en el *donjon*-capilla tetrabsidal de Cote (Montellano), construido por la Orden de Alcántara tras recibir dicho término en 1279. La concesión, enmarcada dentro de la militarización de la Banda Morisca tras las primeras incursiones benimerines (González Jiménez 1996: 19; Valor *et al.* 1998: 69), se hacía en una zona en la que el poblamiento mudéjar, concentrado en 1255 en Silibar, habría sido prácticamente erradicado incluso antes de 1264, por lo que el completo goticismo de la fortaleza (con precedentes nuevamente en el gótico Plantagenet francés, cf. Mora-Figueroa 1994: 96; Valor *et al.* 1998: 73) hay que entenderlo como señal de identidad monacal a la par que de confrontación con el Reino de Granada.

cultural castellano, posibilitando así la aparición del “estilo mudéjar”. Esta nueva situación, evidente ya a comienzos del s. XIV, no marca sino el primer momento de consideración de lo islámico como un lenguaje exótico. El control del territorio y el desarrollo de los procesos de señorialización en la Baja Andalucía aseguraba el control castellano de los territorios conquistados, pese a las esporádicas amenazas granadinas. En este contexto, la iconografía mudéjar se constituiría como un conjunto de préstamos a través del que la sociedad castellana asentada en el Reino de Andalucía comenzaba a desarrollar su propio sistema de representación, en divergencia formal, que no estructural, con el resto de la sociedad feudal peninsular⁴⁹². De esta forma, el extrañamiento del vencido, tanto físico como ideológico, permitiría la recuperación inconexa de elementos formales, asumidos progresivamente por el nuevo orden como parte de un discurso en el que paradójicamente lo islámico, tras ser aniquilado, pasaba a formar parte de una herencia ambivalente y desvalorizada, sometida a la conciencia étnica castellana en el seno de una ideología dominante en muchos aspectos hasta el presente.

⁴⁹² Un caso singular de combinación entre lo castellano y elementos mudéjares destaca en la torre construida por el infante don Fadrique en Albaida del Aljarafe en el breve período entre su reconciliación con Alfonso X en 1272 y su ajusticiamiento en 1277. Tradicionalmente se ha fechado esta torre a mediados del s. XIII, en relación con la concesión de Albaida a Fadrique registrada en el *Repartimiento de Sevilla* (González 1998 [1951]: 259; Hernández, Sancho y Collantes 1939: 42). Ello ha permitido ver esta torre como “una muestra de la convivencia de distintos estilos artísticos desde los primeros momentos de la conquista cristiana” (Valor 1991: 368). Sin embargo, no existen razones para no retrasar su construcción al período entre 1272 y 1277, en que a través de los privilegios alfonsés sabemos que Fadrique recupera esta localidad, que le había sido enajenada en 1260 como consecuencia de su rebeldía (González Jiménez 1991: 413, 456-457). Esta cronología alternativa permite contextualizar la presencia de elementos mudéjares en la obra (básicamente la tipología de la torre), enmascarando elementos góticos que sin embargo son apreciables al interior, posiblemente en relación con la prohibición, expresa o autoimpuesta, de volver a descollar frente a la Corona con otro *donjon* abiertamente gótico como el construido en 1252.



**Lámina 8: Pila bautismal de Castilleja de Talara (s. XIV) (Pleguezuelo 1997).
Resalte y detalle de los motivos heráldicos estampillados**



Niveles arqueológicos de época tardoalmohade

● Agrícola ● Doméstico ● Baldío



Niveles arqueológicos de época bajomedieval castellana

● Baldío ● Doméstico

□ Parcelario actual — Recinto amurallado
■ Puertas ■ Baño "de la Reina Mora"

0 100 200 300 400 500 Metros

Lámina 9: Evolución del proceso de urbanización en el área noroccidental de la ciudad entre época tardoalmohade y bajomedieval castellana

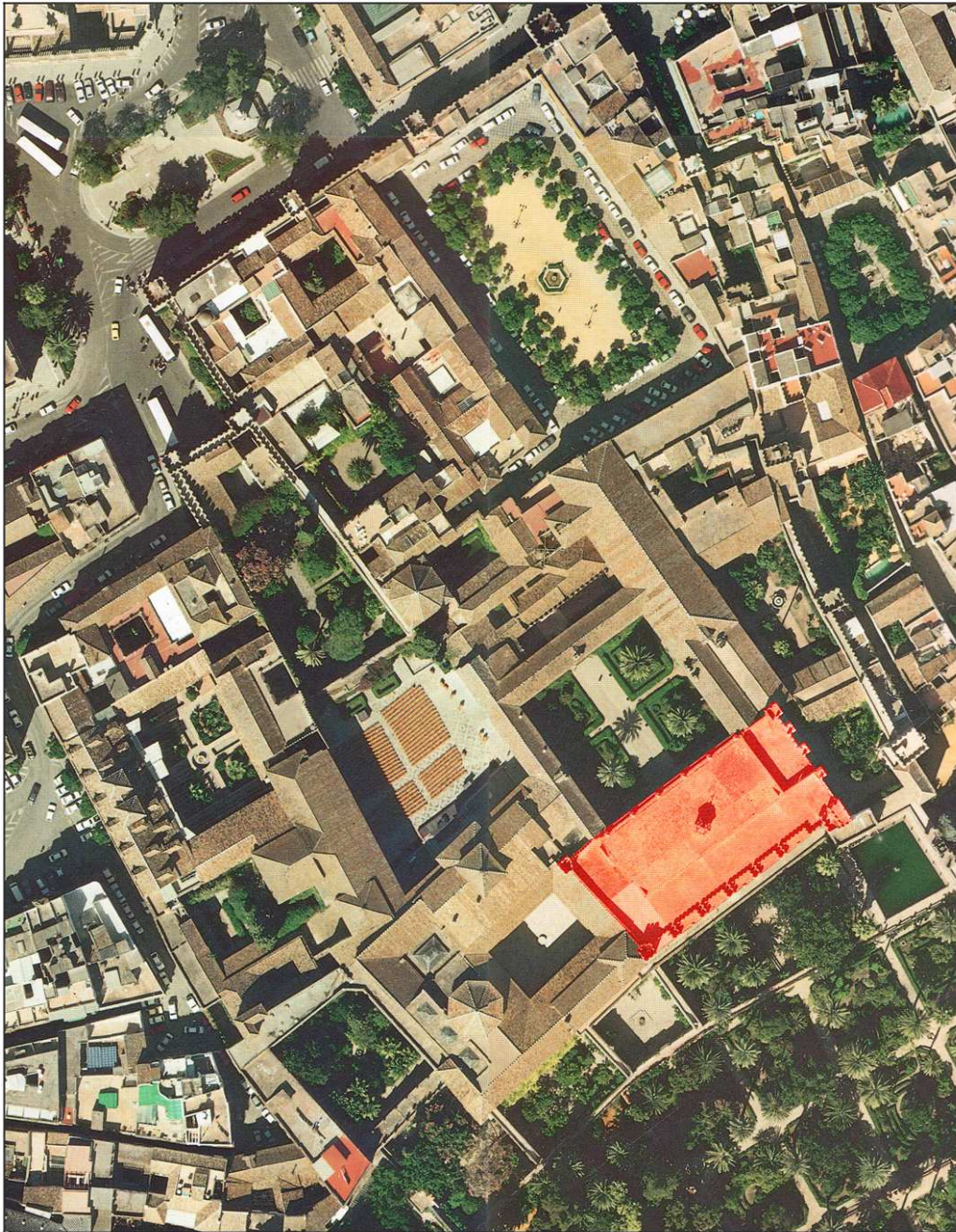


Lámina 10: Localización del "Cuarto del Caracol" en el conjunto de los Reales Alcázares (Ayuntamiento 1992)

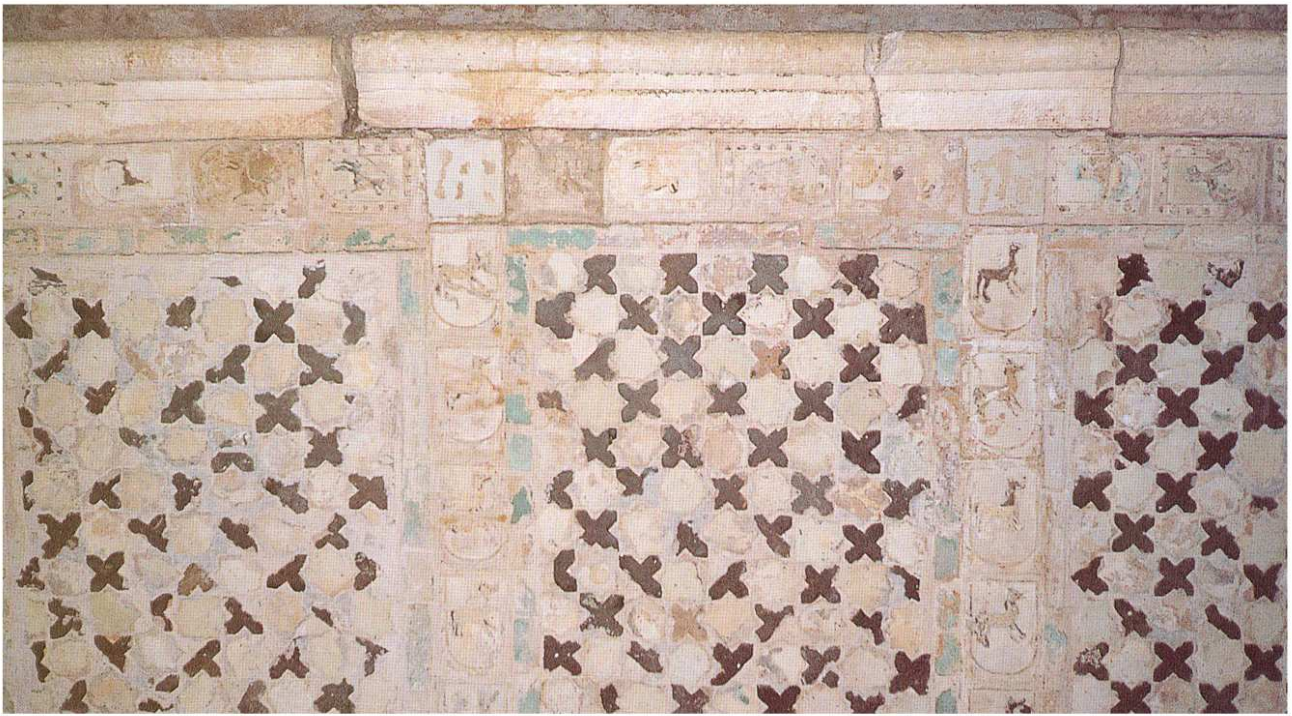


Lámina 11: Azulejos heráldicos de Santa Marina:

Arriba: Azulejos procedentes de la capilla de la Piedad (Pleguezuelo 1998)

Abajo: Azulejos procedentes de la capilla del Santísimo Sacramento (Cómez 1993)

6. BIBLIOGRAFÍA.

ABAD MÁRQUEZ, Luis V.

1995 *La mirada distante sobre Lévi-Strauss*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Siglo Veintiuno de España Editores, Madrid.

ABEL, Armand

1957 “Le Khalife, présence sacrée”, *Studia Islamica* 7: 29-45.

ABERCROMBIE, Nicholas, HILL, Stephen, TURNER, Bryan S.

1987 *La tesis de la ideología dominante*, Siglo Veintiuno de España Editores, Madrid.

ACIÉN ALMANSA, Manuel

1995 “La fortificación en al-Andalus”, en Rafael López Guzmán (coord.), *La Arquitectura del Islam Occidental*, Lunwerg Editores, Barcelona: 29-41.

1998 “El final de los elementos feudales en al-Andalus: Fracaso del ‘incastellamento’ e imposición de la sociedad islámica”, en Miquel Barceló y Pierre Toubert (dirs.), *L’incastellamento*, École Française de Rome, Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, Roma: 291-305.

ALONSO BAQUER, Miguel

1995 “Fernando el Santo, gobernante modélico”, *Fernando III y su época*, Cátedra General Castaños, Córdoba: 255-266.

ALTHUSSER, Louis

1973 [1965] “Marxismo y humanismo”, en *La revolución teórica de Marx*, Siglo Veintiuno Editores, México: 182-206.

1972 [1968] “Lénine et la philosophie”, en *Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel*, Librairie François Maspero, Paris: 5-47.

1974 [1967] “El objeto de ‘El Capital’”, en Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El Capital*, Siglo Veintiuno Editores, México: 79-215.

1995 [1971] “Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)”, en Douglas Tallack (ed.), *Critical Theory: A Reader*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead (GB).

ÁLVAREZ-BENAVIDES LÓPEZ, Manuel

1868 *Explicación del plano de Sevilla*, 2 t., Imprenta de D. A. Izquierdo, Sevilla.

AMADOR DE LOS RÍOS, Rodrigo

1875 *Inscripciones árabes de Sevilla*, Madrid, Imprenta T. Fortanet.

AMORES CARREDANO, Fernando

1995 “Las alfarerías almohades de La Cartuja”, en Magdalena Valor Piechotta (coord.), *El último siglo de la Sevilla islámica (1147-1248)*, Universidad de Sevilla y Gerencia Municipal de Urbanismo del Ayuntamiento de Sevilla, Sevilla: 303-306.

1997 “La ermita de Las Cuevas en La Cartuja de Sevilla. La tradición, la leyenda y la Arqueología”, en J. M. Martín Ruiz, J. A. Martín Ruiz y P. J. Sánchez Bandera (eds.), *Arqueología a la Carta. Relaciones entre teoría y método en la práctica arqueológica*, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga: 35-59.

AMORES CARREDANO, Fernando, QUIRÓS ESTEBAN, Cruz Agustina

1993 “Primera intervención arqueológica en las antiguas Atarazanas de Sevilla”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1993.III*: 564-573.

1999 “Las Atarazanas: el tiempo y los usos”, *Recuperando las Atarazanas: Un monumento para la cultura*, Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, Sevilla: 34-56.

AMORES CARREDANO, Fernando, VERA REINA, Manuel

1995 “Al-Buhayra / Huerta del Rey”, en Magdalena Valor Piechotta (coord.), *El último siglo de la Sevilla islámica (1147-1248)*, Universidad de Sevilla y Gerencia Municipal de Urbanismo del Ayuntamiento de Sevilla, Sevilla: 135-143.

1999 “Al-Buhayra / Huerta del Rey”, en Magdalena Valor Piechotta y Ahmed Tahirī (coords.), *Sevilla almohade*, Universidad de Sevilla, Junta de Andalucía y Ayuntamiento de Sevilla: 184-189.

AMORES CARREDANO, Fernando *et al.*

1993 “Informe sobre las actuaciones arqueológicas de apoyo a la restauración en la Cartuja de Sevilla (1987-1992)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1993.III*: 594-608.

2000 “Balance cualitativo de 50 años de intervención arqueológica en Sevilla (1944-1998)”, *Spal* 9: 477-494.

ANDERSON, Perry

- 1986 *Tras las huellas del materialismo histórico*, Siglo Veintiuno de España Editores, Madrid.
- ANGULO ÍÑIGUEZ, Diego
- 1983 [1932] *Arquitectura mudéjar sevillana de los siglos XIII, XIV y XV*, Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla.
- ANTUÑA, Melchor M.
- 1930 *Sevilla y sus monumentos árabes. Artículos publicados en “Religión y Cultura”*, Imprenta del Real Monasterio, El Escorial.
- ARCE, Javier
- 1998 “Un ‘limes’ innecesario”, en M^a José Hidalgo, Dionisio Pérez y Manuel J. R. Gervás (eds.), “Romanización” y “reconquista” en la Península Ibérica: *Nuevas perspectivas*, Ediciones Universidad de Salamanca: 185-190.
- ARGOTE DE MOLINA, Gonzalo
- 1957 *Nobleza del Andalucía*, Instituto de Estudios Giennenses, Jaén.
- ARIÉ, Rachel
- 1960 “Traduction annotée et commentée des traités de *hisba* d’ibn ‘Abd al-Ra’ūf et de ‘Umar al-Garsīfī”, *Hespéris Tamuda* 1(1): 5-38.
- 1994 [1984] *Historia de España dirigida por Manuel Tuñón de Lara, tomo III: España musulmana (siglos VIII-XV)*, Editorial Labor, Barcelona.
- ARJONA CASTRO, Antonio
- 1992 *Orígenes históricos de los reinos de Andalucía*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba.
- AUSTIN, John Langshaw
- 1982 [1962] *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones*, Ediciones Paidós, Barcelona.
- 1997 [1950] “Verdad”, en Juan Antonio Nicolás y María José Frápolli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Editorial Tecnos, Madrid: 225-242.
- ÁVILA NAVARRO, María Luisa
- 1994 “Parte quinta: La Sociedad”, en María Jesús Viguera Molins (coord.), *Historia de España Menéndez Pidal, Tomo VIII-I: Los Reinos de Taifas. Al-Andalus en el siglo XI*, Espasa Calpe, Madrid: 299-395.
- AYALA MARTÍNEZ, Carlos de

- 2000 “Las órdenes militares en la conquista de Sevilla”, en Manuel González Jiménez (coord.), *Sevilla 1248: Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid: 167-189.

AYUNTAMIENTO DE SEVILLA

- 1992 *Sevilla Forma Urbis*, Marsilio Editori, Venecia.

BACHILLER BURGOS, Patricia, CARRASCO GÓMEZ, Inmaculada

- 1998 “Intervención arqueológica de urgencia en un inmueble sito en calle San Vicente números 63-65 de Sevilla”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1998.III.2*: 800-807.
- 1999 “Intervención arqueológica de urgencia en un inmueble sito en calle Goles número 54 de Sevilla”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1999.III.2*: 851-859.

BALLESTEROS BERETTA, Antonio

- 1979 [1913] *Sevilla en el siglo XIII*, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Sevilla.

BARBERO, Abilio, VIGIL, Marcelo

- 1974 *Sobre los orígenes sociales de la reconquista*, Editorial Ariel, Barcelona.

BARCELÓ, Miquel

- 1985 “Un estudio sobre la estructura fiscal y procedimientos contables del Emirato Omeya de Córdoba (138-300/755-912) y del Califato (300-366/912-976)”, *Acta Mediaevalia Historica et Archaeologica* 5-6: 45-72.
- 1988 “Vísperas de feudales. La sociedad de *Sharq al-Andalus* justo antes de la conquista castellana”, en Felipe Maíllo Salgado (ed.), *España. Al-Andalus. Sefarad: Síntesis y nuevas perspectivas*, Ediciones Universidad de Salamanca: 99-112.
- 1991 “El Califa patente: el ceremonial omeya de Córdoba o la escenificación del poder”, *Estructuras y formas del poder en la Historia*, Ediciones de la Universidad de Salamanca: 51-71.
- 1994 “¿Qué Arqueología para al-Andalus?”, en A. Malpica y T. Quesada (eds.), *Los Orígenes del Feudalismo en el Mundo Mediterráneo*, Universidad de Granada, Granada: 69-99.

BARNISH, S. J. B.

- 1989 “The transformation of classical cities and the Pirenne debate”, *Journal of Roman Archaeology* 2: 385-400.
- BATE, Luis Felipe
- 1990 *Estructura general del proceso de investigación en Arqueología*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- BATE, Luis Felipe, Nocete Calvo, Francisco
- 1993 “Marxismo y Arqueología: Un fantasma recorre la Arqueología (No sólo en Europa)”, *Arqcrítica* 6: 7-12.
- BEDESCHI, Giuseppe
- 1974 *Introducción a Lukács*, Siglo XXI Argentina Editores, Buenos Aires.
- BENABOUD, M’hammad
- 1981 “‘*Asabiyya* and social relations in al-Andalus during the period of the Taifa states (11th century A.D./5th century A.H.)”, *Hespéris Tamuda* 19: 5-45.
- 1984 “El papel político y social de los ‘*ulamā*’ en al-Andalus durante el período de las Taifas”, *Cuadernos de Historia del Islam* 11: 7-52.
- 1992 *Sevilla en el siglo XI: El reino abbadí de Sevilla (1023-1091)*, Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla.
- 1994 “Religious knowledge and political power of the ‘*ulama* in al-Andalus during the period of the Taifa states”, *Saber religioso y poder político en el Islam*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid.
- 2000 “La conquista de Andalucía y de Sevilla en las fuentes árabes”, en Manuel González Jiménez (coord.), *Sevilla 1248: Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid: 73-83.
- BENABOUD, M’hammad, Tahirī, Ahmad
- 1990 “Berberising al-Andalus”, *Al-Qantara* 11(2): 475-487.
- BENGOA RUIZ DE AZÚA, Javier
- 1992 *De Heidegger a Habermas: Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Editorial Herder, Barcelona.
- BENJAMIN, Walter
- 1990 [1942] “Tesis de filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos, I*, Taurus, Madrid: 175-191.

BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas

1997 [1968] *La construcción social de la realidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

BERMEJO BARRERA, José Carlos

1993 “Sobre la construcción del objeto historiográfico: Consideraciones sobre el método de la Historia de la Historiografía”, en Justo G. Baramendi (coord.), *Galicia e a Historiografía*, Tórculo Edicións, Coruña: 7-28.

BERMÚDEZ LÓPEZ, Jesús, BAZZANA, André

1990 (coords.) *La casa hispano-musulmana: aportaciones de la arqueología*, Publicaciones del Patronato de la Alhambra y el Generalife, Granada.

BERRY, John W.

1980 “Acculturation as Varieties of Adaptation”, en Amado M. Padilla (ed.), *Acculturation: Theory, models and some new findings*, Colorado Westview Press, Boulder: 9-25.

BEVIR, Mark

1992 “The errors of linguistic contextualism”, *History and Theory: Studies in the Philosophy of History* 31(3): 276-298.

BOBBIO, Norberto

1977 “La dialéctica en Marx”, en Nicola Abagnano *et al.*, *La evolución de la dialéctica*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona.

BONNASSIE, Pierre, GUICHARD, Pierre, GERBERT, Marie-Claude

2001 *Las Españas medievales*, Crítica, Barcelona.

BONTE, Pierre

1981 “Kinship and Politics. The Formation of the State among the Pastoralists of the Sahara and the Sahel”, en Henri J. M. Claessen y Peter Skalník (eds.), *The Study of the State*, Mouton Publishers, The Hague: 35-57.

BORRAS QUEROL, Carlos, AYERBE GUAYO, José Luis

1990 “Excavaciones de urgencia en el solar del antiguo Convento del la Trinidad de Alcalá la Real. Informe preliminar. El cementerio musulmán de Alcalá la Real”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1990.III*: 237-248.

BORRERO FERNÁNDEZ, Mercedes

1995 “Los monasterios femeninos en tiempos de Fernando III”, *Fernando III y su época*, Cátedra General Castaños, Córdoba: 495-507.

- 1998 “Sevilla en la segunda mitad del siglo XIII. El nacimiento de sus instituciones de gobierno local”, en Alfredo J. Morales (coord.), *Metropolis Totius Hispaniae: 750 Aniversario de la incorporación de Sevilla a la Corona de Castilla*, Ayuntamiento de Sevilla, Cabildo Catedral Metropolitano, Ministerio de Educación y Cultura, Caja San Fernando, Sevilla: 73-89.
- 2000 “El poblamiento rural sevillano antes y después del repartimiento”, en Manuel González Jiménez (coord.), *Sevilla 1248: Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid: 319-335.

BOSCH VILÁ, Jacinto

- 1980a “Andalucía islámica: Arabización y berberización. Apuntes y reflexiones en torno a un viejo tema”, *Andalucía islámica. Textos y estudios* 1: 9-42.
- 1980b “Integración y desintegración socio-cultural y política: los beréberes en la Andalucía islámica”, *Atti della Settimana Internazionale di Studi Mediterranei Medioevali e Moderni*, Dott. A. Giuffrè Editore, Milano: 61-77.
- 1984 *La Sevilla islámica (712-1248)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- 1990 [1956] *Los Almorávides*, Universidad de Granada.

BOUSQUET, G. H.

- 1964 *El-Bokhari: L'authentique Tradition musulmane*, Sindbad, Paris.

BROWN, T. S.

- 1984 *Gentlemen and officers: Imperial administration and aristocratic power in byzantine Italy A.D. 554-800*, British School at Rome.

BRUNSCHVIG, Robert

- 1947 “Urbanisme médiéval et droit musulman”, *Revue des Études Islamiques* 15(2): 127-155.

BUCKLEY, R. P.

- 1992 “The *muhtasib*”, *Arabica* 39(1): 59-117.

BURGESS, Anthony

- 1993 *Cualquier hierro viejo*, Mondadori, Madrid.

BURNS, Robert Ignatius

1975 *Medieval colonialism: Postcrusade Exploitation of Islamic Valencia*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

1984 *Muslims, Christians and Jews in the Crusader kingdom of Valencia: Societies in symbiosis*, Cambridge University Press.

BURNS, Robert Ignatius, CHEVEDDEN, Paul

2000 “Los tratados bilingües de rendición en la conquista de Valencia”, en Manuel González Jiménez (coord.), *Sevilla 1248: Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid: 259-264.

CABO ASEGUINOLAZA, Fernando

1996 “Ficción y discurso histórico”, en José María Pozuelo Yvancos y Francisco Vicente Gómez (eds.), *Mundos de Ficción: Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica, Tomo I*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia: 95-102.

CABRERA MUÑOZ, Emilio

1988 “Evolución de las estructuras agrarias en Andalucía a raíz de su reconquista y repoblación”, en Emilio Cabrera (coord.), *Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492): Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*, Diputación de Córdoba, Área de Cultura: 171-189.

2000 “Reflexiones sobre los repartimientos y la repoblación de Andalucía”, en Manuel González Jiménez (coord.), *Sevilla 1248: Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid: 303-318.

CALONGE RUIZ, J., LLEDÓ ÍÑIGO, E., GARCÍA GUAL, Carlos

1981 *Platón: Diálogos, I*, Editorial Gredos, Madrid.

CALONGE RUIZ, J., ACOSTA MÉNDEZ, E., OLIVERI, F. J., CALVO, J. L.

1983 *Platón: Diálogos, II*, Editorial Gredos, Madrid.

CALVO MARTÍNEZ, Tomás

1991 “Del símbolo al texto”, en Tomás Calvo Martínez y Remedios Ávila Crespo (eds.), *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*.

Symposium Internacional sobre el Pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur, Editorial Anthropos, Barcelona: 117-136.

1994 *Aristóteles: Metafísica*, Editorial Gredos, Madrid.

CAMERON, Averil

1992 “The construction of court ritual: the Byzantine *Book of Ceremonies*”, en David Cannadine y Simon Price (eds.), *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge: 106-136.

CAMPOS CARRASCO, Juan Manuel

1989 “Estructura urbana de la colonia Iulia Romula Hispalis en época republicana”, *Habis* 20: 245-262.

1993 “La estructura urbana de la colonia Iulia Romula Hispalis en época imperial”, *Anales de Arqueología Cordobesa* 4: 181-219.

CAMPOS CARRASCO, Juan Manuel, GONZÁLEZ, Julián

1987 “Los foros de Hispalis Colonia Romula”, *Archivo Español de Arqueología* 60(155-156): 123-158.

CAMPOS CARRASCO, Juan Manuel, MORENO MENAYO, María Teresa

1988 “Excavaciones en la muralla medieval de Sevilla. El lienzo de la Macarena”, *Archivo Hispalense* 218: 187-206.

CAMPOS CARRASCO, Juan M., GÓMEZ MARTÍN, A., CARMONA ROMÁN, Pilar

1991 “Investigaciones histórico-arqueológicas en el recinto de la antigua Casa de la Moneda de Sevilla”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1991.III*: 421-429.

CAMPOS CARRASCO, Juan M., MORENO MENAYO, M^a Teresa, VERA REINA, Manuel

1986 “Investigaciones arqueológicas del recinto de la antigua Casa de la Moneda. Sevilla. Sector Patio de los Capataces”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1986.III*: 298-302.

CAMPOS CARRASCO, J. M., MORILLA, José Lorenzo, ESCUDERO CUESTA, José

1986 “Aproximación al conocimiento arqueológico del barrio de San Vicente: La excavación de Miguel del Cid nº 8. (Sevilla)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1986.III*: 271-275.

CAMPOS CARRASCO, Juan M., VERA REINA, Manuel, MORENO MENAYO, M^a Teresa

- 1986 “Investigaciones arqueológicas en el recinto de la antigua Casa de la Moneda. Sevilla. Sector Fundición”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1986.III*: 291-297.
- CAMPOS CARRASCO, Juan M. *et al.*
- 1985a “Excavaciones en los baños árabes de la Reina Mora (Sevilla)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1985.III*: 346-349.
- 1985b “Excavaciones en el lienzo de la muralla medieval de la Macarena (Sevilla)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1985.III*: 350-355.
- CAMPS, Gabriel
- 1995 *Les Berbères. Mémoire et identité*, Editions Errance, Paris.
- CANNADINE, David
- 1992 “Introduction: divine rites of kings”, en David Cannadine y Simon Price (eds.), *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge: 1-19.
- CANTO GARCÍA, Alberto
- 1994 “II. La Moneda”, en María Jesús Viguera Molins (coord.), *Historia de España Menéndez Pidal, Tomo VIII-I: Los Reinos de Taifas. Al-Andalus en el siglo XI*, Espasa Calpe, Madrid: 273-297.
- CARANDE HERRERO, Rocío (ed.)
- 1986 *Un Poema Latino a Sevilla. Versos de Julia Rómula o la urbe Hispalense de Guillermo Pérez de la Calzada (1250)*, Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla.
- CARLÉ, María del Carmen
- 1951 “El precio de la vida en Castilla del Rey Sabio al Emplazado”, *Cuadernos de Historia de España* 15: 132-156.
- CARO, Rodrigo
- 1998 [1634] *Antigüedades y Principado de la Ilustrissima Ciudad de Sevilla y Chorographia de su Convento Iuridico, o antigua Chancillería*, Ediciones Alfar, Sevilla.
- CARRASCO GÓMEZ, Inmaculada, VERA CRUZ, Elena
- 1998 “Intervención arqueológica de urgencia en un inmueble sito en calle Julio César número 14 esquina a calle Canalejas de Sevilla”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1998.III.2*: 697-705.
- CARRIAZO, Juan de Mata

- 1951 “Las murallas de Sevilla”, *Archivo Hispalense* XV (48-49): 9-39.
- 1975 [1960] “Una zanja en el suelo de Sevilla”, *Cuadernos de la Alhambra* 10-11: 91-101.
- 1982 *Crónica de Juan II de Castilla*, Real Academia de la Historia, Madrid.
- 1988 *Anecdotario sevillano*, Imprenta Municipal, Sevilla.
- CASTAÑARES, Wenceslao
- 1994 *De la interpretación a la lectura*, Iberediciones, Madrid.
- CASTRILLO MÁRQUEZ, Rafaela
- 1997 “Instituciones políticas”, en María Jesús Viguera Molíns (coord.), *Historia de España Menéndez Pidal, Tomo VIII-II: El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades, siglos XI al XIII*, Espasa Calpe, Madrid: 127-145.
- CATALÁN MENÉNDEZ PIDAL, Diego
- 1962 *De Alfonso X al conde de Barcelós: Cuatro estudios sobre el nacimiento de la historiografía romance en Castilla y Portugal*, Editorial Gredos, Madrid.
- 1992 *La Estoria de España de Alfonso X: creación y evolución*, Universidad Complutense de Madrid.
- CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de
- 1994 [1613] “La ilustre fregona”, en *Novelas ejemplares II*, M. E. Editores, Madrid: 87-138.
- CLAESSEN, Henri J. M., SKALNÍK, Peter
- 1981 “*Ubi sumus?* The Study of the State Conference in Retrospect”, en Henri J. M. Claessen y Peter Skalník (eds.), *The Study of the State*, Mouton Publishers, The Hague: 469-510.
- CLASTRES, Pierre
- 2001 *Investigaciones en antropología política*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- CLÉMENT, François
- 1997 *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des taifas (V^e-XI^e siècle)*, L'Harmattan, Paris.
- CLEMENTE RAMOS, Julián
- 1989 *Estructuras señoriales castellano-leonesas: El realengo (siglos XI-XIII)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura, Salamanca.
- COBOS GUERRA, Fernando, RETUERCE VELASCO, Manuel

- 2000 “Esquema del dominio político del Duero Superior en la Edad Media”, *Actas V Congreso de Arqueología Medieval Española*, vol. 2, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, Valladolid: 759-773.

COHEN, Gerald A.

- 1986 *La teoría de la historia de Karl Marx: Una defensa*, Siglo Veintiuno de España Editores, Editorial Pablo Iglesias, Madrid.

COLE, Michael

- 1985 “The zone of proximal development: where culture and cognition create each other”, en James V. Wertsch (ed.), *Culture, communication and cognition: Vygotskian perspectives*, Cambridge University Press, New York: 146-161.

COLISH, Marcia L.

- 1968 *The Mirror of Language: A Study in the Medieval Theory of Knowledge*, Yale University Press, New Haven.

COLLANTES DE TERÁN DELORME, Francisco

- 1953 “Los castillos del Reino de Sevilla”, *Archivo Hispalense*, 2ª época, Tomo XVIII, nos. 58-59: 117-185.
- 1968 *Inventario de los Papeles del Mayordomazgo del siglo XIV*, Ayuntamiento de Sevilla.
- 1972 *Inventario de los Papeles del Mayordomazgo del siglo XV. Tomo I: 1401-1416*, Ayuntamiento de Sevilla.
- 1977 [1956] *Contribución al estudio de la topografía sevillana en la Antigüedad y en la Edad Media*, Real Academia de Bellas Artes de Santa Isabel de Hungría, Patronato “José María Quadrado” del CSIC, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla, Sevilla.
- 1980 *Inventario de los Papeles del Mayordomazgo del siglo XV. Tomo II: 1417-1431*, Ayuntamiento de Sevilla.

COLLANTES DE TERÁN SÁNCHEZ, Antonio

- 1977 *Sevilla en la baja Edad Media: La ciudad y sus hombres*, Sección de Publicaciones del Excmo. Ayuntamiento de Sevilla.
- 2000 “La ciudad: permanencias y transformaciones”, en Manuel González Jiménez (coord.), *Sevilla 1248: Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por*

Fernando III, Rey de Castilla y León, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid: 551-566.

COLLINS, James

1976 *El pensamiento de Kierkegaard*, Fondo de Cultura Económica, México.

CÓMEZ RAMOS, Rafael

1974 *Arquitectura alfonsí*, Diputación Provincial de Sevilla.

1992 “Sevilla gótica”, en José Fernández López (coord.), *La España gótica 11: Andalucía*, Ediciones Encuentro, Madrid: 261-336.

1993 *La iglesia de Santa Marina de Sevilla*, Diputación Provincial de Sevilla.

1998 “La introducción de la arquitectura gótica en Sevilla en el siglo XIII”, en Alfredo J. Morales (coord.), *Metropolis Totius Hispaniae: 750 Aniversario de la incorporación de Sevilla a la Corona de Castilla*, Ayuntamiento de Sevilla, Cabildo Catedral Metropolitano, Ministerio de Educación y Cultura, Caja San Fernando, Sevilla: 107-117.

1999 “Capiteles hispanomusulmanes de los siglos XII y XIII”, en Magdalena Valor Piechotta y Ahmed Tahiri (coords.), *Sevilla almohade*, Universidad de Sevilla, Junta de Andalucía y Ayuntamiento de Sevilla: 225-233.

2000 “La introducción en Sevilla del arte europeo: La torre de Don Fadrique”, en Manuel González Jiménez (coord.), *Sevilla 1248: Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid: 661-684.

CONDE, José Antonio

1820-1821 *Historia de la dominación de los árabes en España: Sacada de varios manuscritos y memorias arábicas*, 2 t., Imprenta de García, Madrid.

CONSTABLE, Olivia Remie

1997 *Comercio y comerciantes en la España musulmana: La reordenación comercial de la Península Ibérica del 900 al 1500*, Ediciones Omega, Barcelona.

CORTÉS JOSÉ, Joaquín

1998 “Sevilla extramuros: La evolución de los espacios periurbanos”, en Magdalena Valor Piechotta y Carlos Romero Moragas (coords.), *Sevilla extramuros: La huella de la historia en el sector oriental de la ciudad*,

Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Área de Participación Ciudadana y Juventud del Ayuntamiento de Sevilla y Fundación El Monte, Sevilla: 53-102.

CRADDOCK, Jerry R.

1981 “La cronología de las obras legislativas de Alfonso X el Sabio”, *Anuario de Historia del Derecho Español* 51: 365-418.

CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel

1991 “Esquema de las interrelaciones de las clases sociales andalusíes”, *Homenaje al Profesor Jacinto Bosch Vilá, tomo I*, Universidad de Granada, Departamento de Estudios Semíticos, Granada: 73-87.

2000 *Historia del pensamiento en el mundo islámico II: El pensamiento de al-Andalus (siglos IX-XIV)*, Alianza Editorial, Madrid.

CUARTERO Y HUERTA, Baltasar

1988 [1950] *Historia de la Cartuja de Santa María de las Cuevas, de Sevilla, y de su filial de Cazalla de la Sierra*, 2 t., Turner Libros, Madrid.

CULLER, Jonathan

1995 “En defensa de la sobreinterpretación”, en Umberto Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, Cambridge: 119-134.

CURRIE, Gregory

1993 *The Nature of Fiction*, Cambridge University Press, New York.

CHALMETA GENDRÓN, Pedro

1967 “El ‘Kitāb fī ādāb al-hisba’ (Libro del buen gobierno del zoco) de al-Saqatī”, *Al-Andalus* 32: 125-162, 359-397.

1968 “El ‘Kitāb fī ādāb al-hisba’ (Libro del buen gobierno del zoco) de al-Saqatī”, *Al-Andalus* 33: 143-195, 367-434.

1973 *El “señor del zoco” en España: Edades Media y Moderna, contribución al estudio de la historia del mercado*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid.

1991 “Organización artesano-comercial de la ciudad musulmana”, *Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica: Ponencias y Comunicaciones*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza: 93-111.

1999 “Al-Andalus: La implantación de una nueva superestructura”, *Ruptura o continuidad: Pervivencias pre-islámicas en al-Andalus*, Museo Nacional de Arte Romano, Badajoz: 9-28.

CHAMBERLIN, Cynthia L.

- 2000 “‘Unless the pen writes as it should’: The proto-cult of Saint Fernando III in Sevilla in the thirteenth and fourteenth centuries”, en Manuel González Jiménez (coord.), *Sevilla 1248: Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid: 389-417.

CHRISTIE, Neil

- 1995 “Italy and the roman to medieval transition”, en John Bintliff & Helena Hamerow (eds.), *Europe Between Late Antiquity and the Middle Ages: Recent Archaeological and Historical Research in Western and Southern Europe*, Tempus Reparatum, Oxford.

DAVIDSON, Donald

- 1997 “Estructura y contenido de la verdad”, en Juan Antonio Nicolás y María José Frápolli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Editorial Tecnos, Madrid: 145-206.

DOMÍNGUEZ BERENJENO, Enrique Luis

- 1997 “La Verdad inexistente: Arqueología y reflexión filosófica”, *Spal* 6: 9-22.
- 2002a “El Castillo de Alcalá de Guadaíra y la defensa de Sevilla (ss. XI-XVI)”, *Actas Congreso Internacional Fortificaciones en el entorno del Bajo Guadalquivir*, Ayuntamiento de Alcalá de Guadaíra, Sevilla: 17-29.
- 2002b “Viajeros y eruditos: los comienzos de la visión arqueológica de la Sevilla medieval”, en María Belén Deamos y José Beltrán Fortes (eds.), *Arqueología fin de siglo: La Arqueología española de la segunda mitad del siglo XIX*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla: 103-117.

DOMÍNGUEZ BERENJENO, Enrique Luis, ORTEGA GORDILLO, Mercedes

- 2000 “Repoblación y privilegios en la Baja Andalucía: Desarrollo y aplicación de un programa”, en Manuel González Jiménez (coord.), *Sevilla 1248: Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid: 881-887.

DOMÍNGUEZ CAPARRÓS, José

1993 *Orígenes del discurso crítico: Teorías antiguas y medievales sobre la interpretación*, Gredos, Madrid.

ECO, Umberto

1987a [1979] *Lector in fabula: La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, Editorial Lumen, Barcelona.

1987b “El extraño caso de la *intentio lectoris*”, *Revista de Occidente* 69: 5-28.

1992a [1967] *Obra abierta*, Editorial Planeta – De Agostini, Barcelona.

1992b *Los límites de la interpretación*, Editorial Lumen, Barcelona.

1993 [1974] “¿El público perjudica la televisión?”, en Miquel de Moragas (ed.), *Sociología de la comunicación de masas II. Estructura, funciones y efectos*, Ediciones G. Gili, Barcelona: 172-195.

1995a “Interpretación e historia”, en Umberto Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, Cambridge: 25-47.

1995b “La sobreinterpretación de textos”, en Umberto Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, Cambridge: 48-71.

1995c “Entre el autor y el texto”, en Umberto Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, Cambridge: 72-95.

1995d “Réplica”, en Umberto Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, Cambridge: 151-164.

ENGELS, Friedrich

1968 [1894] *Anti-Dühring o la revolución de la ciencia de Eugenio Dühring (introducción al estudio del socialismo)*, Editorial Ciencia Nueva, Madrid.

1970 [1888] “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Editorial Grijalbo, México: 13-78.

1979 [1873] “[Ciencias naturales y Filosofía]”, en *Dialéctica de la Naturaleza*, Crítica, Barcelona: 200-211.

1979 [1878] “[Esbozos para un plan]”, en *Dialéctica de la Naturaleza*, Crítica, Barcelona: 1-3.

1979 [1879] “Dialéctica”, *Dialéctica de la Naturaleza*, Crítica, Barcelona: 49-55.

ENGELS, Odilo

- 1991 “La idea imperial de Alfonso X y Sevilla”, en Pedro M. Piñero Ramírez y Christian Wentzlaff-Eggebert (eds.), *Sevilla en el Imperio de Carlos V: encrucijada entre dos mundos y dos épocas*, Universidad de Sevilla y Universidad de Colonia, Sevilla: 31-36.

EPALZA, Míkel

- 1985 “Un ‘modelo operativo’ de urbanismo musulmán”, *Sharq al-Andalus* 2: 137-149.
- 1991 “Espacios y sus funciones en la ciudad árabe”, *Simposio internacional sobre la ciudad islámica. Ponencias y comunicaciones*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza: 9-23.

EPALZA, Míkel, RUBIERA, María Jesús

- 1986 “La *sofra* (*sujra*) en el Sharq al-Andalus antes de la conquista catalano-aragonesa”, *Sharq al-Andalus* 3: 33-37.

ESCANDELL BONET, Bartolomé

- 1992 *Teoría del Discurso Historiográfico*, Servicio de Publicaciones, Universidad de Oviedo, Oviedo.

ESCUADERO CUESTA, José, RODRÍGUEZ ACHÚTEGUI, César

- 1989 “Sondeo estratigráfico en la calle Conde Ibarra 14-16. Sevilla”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1989.III*: 516-520.

ESCUADERO CUESTA, José, MORENO MENAYO, M^a Teresa, MORILLA, José Lorenzo

- 1987 “La muralla medieval de Sevilla. Intervención en el lienzo conservado en la calle Tintes 5-7-9”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1987.III*: 595-602.

ESCUADERO CUESTA, José *et al.*

- 1986 “Las intervenciones arqueológicas en la ciudad de Sevilla en 1987”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1987.III*: 522-525.

ESTEPA DÍEZ, Carlos

- 1998 “Comunidades de aldea y formación del feudalismo. Revisión de la cuestión y perspectivas”, en M^a José Hidalgo, Dionisio Pérez y Manuel J. R. Gervás (eds.), “*Romanización*” y “*reconquista*” en la *Península Ibérica: Nuevas perspectivas*, Ediciones Universidad de Salamanca: 271-282.

EWERT, Christian

- 1987 “Tipología de la mezquita en Occidente: de los Omeyas a los Almohades”, *Arqueología Medieval Española: II Congreso*, Dirección General de Cultura de la Consejería de Cultura y Deportes de la Comunidad de Madrid y Asociación Española de Arqueología Medieval, Madrid: 179-204.

FABIETTI, Ugo

- 1985 *El pueblo del desierto: Historia, economía, estructura familiar, religión, etc. de un pueblo nómada*, Editorial Mitre, Barcelona.

FAERNA, Ángel Manuel

- 1996 *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Siglo Veintiuno de España Editores, Madrid.

FANJUL GARCÍA, Serafín

- 2002 *Al-Andalus contra España: la forja del mito*, Siglo XXI de España Editores, Madrid.

FERNÁNDEZ DOMÍNGUEZ, Carmen

- 1995 “Último sondeo en el cementerio islámico de Málaga”, en María Paz Torres Palomo y Manuel Ación (eds.), *Estudios sobre cementerios islámicos andalusíes*, Universidad de Málaga: 69-82.

FERNÁNDEZ FLORES, Álvaro, RODRÍGUEZ AZOGUE, Araceli

- 1999 “Intervención arqueológica de urgencia en calle Santa Clara, 19. Sevilla”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1999.III.2*: 657-669.

FERNÁNDEZ GÓMEZ, Fernando, DE LA HOZ GANDARA, Antonio

- 1986 “El cementerio judío de la Buhaira (Huerta del Rey, Sevilla)”, *Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española, T. IV. Andalusí-Cristiano*, Diputación General de Aragón, Departamento de Cultura y Educación, Zaragoza: 49-72.

FERNÁNDEZ OCHOA, Carmen, MARTÍNEZ MAGANTO, Julio

- 1994 “Las industrias de salazón en el norte de la Península Ibérica en época romana. Nuevas aportaciones”, *Archivo Español de Arqueología* 67: 115-134.

FERNÁNDEZ VALVERDE, Juan

- 1989 (ed.) *Rodrigo Jiménez de Rada. Historia de los hechos de España*, Alianza Editorial, Madrid.

FERRARIS, Maurizio

1987 “La lectura, entre el diálogo y el monólogo”, *Revista de Occidente* 69: 55-67.

FIERRO, Maribel

1994 “The *qādī* as ruler”, *Saber religioso y poder político en el Islam. Actas del Simposio Internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid: 71-116.

1997 “Parte Sexta. La Religión”, en María Jesús Viguera Molíns (coord.), *Historia de España Menéndez Pidal, Tomo VIII-II: El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades, siglos XI al XIII*, Espasa Calpe, Madrid: 435-546.

FILLOY NIEVA, Idoia, GIL ZUBILLAGA, Eliseo

2000 *La romanización en Álava: Catálogo de la exposición permanente sobre Álava en época romana del Museo de Arqueología de Álava*, Diputación Foral de Álava, Vitoria.

FIORAVANTI, Eduardo

1974 *El concepto de modo de producción*, Ediciones Península, Barcelona.

FLORES, Leandro José de

1983 [1833] *Memorias Históricas de la Villa de Alcalá de Guadaíra (Sevilla)*, Servicio Municipal de Publicaciones del Ayuntamiento de Alcalá de Guadaíra, Sevilla.

1995 [1817] *Noticias varias de la collación de San Roque*, Imprenta Municipal, Sevilla.

FONTÁN DEL JUNCO, Manuel

1994 “Retórica de las subversiones de la Retórica”, en Antonio Ruiz Castellanos (coord.), *Actas del Primer Encuentro Interdisciplinar sobre Retórica, Texto y Comunicación (Cádiz 1993). Tomo II*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz: 315-320.

FONTANA, Josep

1982 *Historia: Análisis del pasado y proyecto social*, Crítica, Barcelona.

FOUCAULT, Michel

1996 [1966] *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo Veintiuno Editores, México.

FRANKE, Herbert, TRAUZETTEL, Rölf

1973 *El imperio chino*, Siglo XXI Editores, Madrid.

FRICAUD, Emile

1997 “Les *talaba* dans la société almohade (Le temps d’Averroès)”, *Al-Qantara* 18(2): 331-387.

FUKUYAMA, Francis

1992 *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta.

GABÁS, Raúl

1980 *J. Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística*, Ariel, Barcelona.

GADAMER, Hans-Georg

1997 [1957] “¿Qué es la verdad?”, en Juan Antonio Nicolás y María José Frápolli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Editorial Tecnos, Madrid: 431-444.

GALBRAITH, John Kenneth

1984 *La anatomía del poder*, Plaza&Janés Editores, Barcelona.

GALLAS, Helga

1977 *Teoría marxista de la literatura*, Siglo XXI Editores, México.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes

1985 “Los moros en las cantigas de Alfonso X el Sabio”, *Al-Qantara* 6: 133-151.

GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel

1985 “Espacio, sociedad y organización medievales en nuestra tradición historiográfica”, *Organización social del espacio en la España medieval. La Corona de Castilla en los siglos VIII a XV*, Editorial Ariel, Barcelona: 11-42.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Manuel

1996 “Población y poblamiento en la Banda Morisca (siglos XIII-XV)”, *La Banda Morisca durante los siglos XIII, XIV y XV*, Fundación Municipal de Cultura “Fernando Villalón” del Excmo. Ayuntamiento de Morón de la Frontera, Sevilla: 73-92.

GARCÍA FITZ, Francisco

1988 “La conquista de Andalucía en la crónica castellana del siglo XIII: las mentalidades historiográficas en los relatos de la conquista”, en Emilio Cabrera (coord.), *Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492)*:

Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía,
Diputación de Córdoba, Área de Cultura: 51-61.

GARCÍA GÓMEZ, Emilio

1957 “Unas ‘odenaszas del zoco’ del siglo IX”, *Al-Andalus* 22: 253-316.

1971 [1940] *Poemas arabigoandaluces*, Espasa-Calpe, Madrid.

GARCÍA GÓMEZ, Emilio, LÉVI-PROVENÇAL, Evariste

1992 [1948] *Sevilla a comienzos del siglo XII: El tratado de Ibn ‘Abdun*,
Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla.

GARCÍA LÓPEZ, Jesús

1995 *Tomás de Aquino: La verdad*, Servicio de Publicaciones de la
Universidad de Navarra, Pamplona.

GARCÍA LÓPEZ, José Luis *et al.*

1992 “Madīna al-Dājiliyya: Transformación histórica de un espacio urbano.
Excavaciones arqueológicas en la Almedina de Almería”, *Anuario
Arqueológico de Andalucía 1992.III*: 36-48.

GARCÍA MORENO, Luis A.

1974 “Estudios sobre la organización administrativa del reino visigodo de
Toledo”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, Tomo 44: 7-155.

1991 “Las sociedades y la explotación económica I. La economía y la vida
rurales. La ciudad y la vida urbana”, en *Historia de España Menéndez
Pidal, Tomo III. España visigoda, Volumen I: Las invasiones, las
sociedades, la Iglesia*, Espasa-Calpe, Madrid: 383-404.

GARCÍA SANJUÁN, Alejandro

1997 “La organización de los oficios en al-Andalus a través de los manuales de
hisba”, *Historia, Instituciones, Documentos* 24: 201-233.

1998 “Del *Dār al-Islām al Dār al-Harb*: La cuestión mudéjar y la legalidad
islámica”, *Actas del I Congreso de Historia de Carmona. Edad Media*,
Diputación de Sevilla y Ayuntamiento de Carmona, Sevilla: 177-187.

GARCÍA-TAPIAL, José, CABEZA MÉNDEZ, José María

1995 “Recuperación de la cerca islámica de Sevilla”, en Magdalena Valor
Piechotta (coord.), *El último siglo de la Sevilla islámica (1147-1248)*,
Universidad de Sevilla y Gerencia Municipal de Urbanismo del
Ayuntamiento de Sevilla, Sevilla: 57-82.

GARCÍA VALDÉS, Manuela

1988 (ed.) *Aristóteles: Política*, Gredos, Madrid.

GARULO, Teresa

1994 “I. La literatura”, en María Jesús Viguera Molins (coord.), *Historia de España Menéndez Pidal, Tomo VIII-I: Los Reinos de Taifas. Al-Andalus en el siglo XI*, Espasa Calpe, Madrid: 587-647.

GARRIDO DOMÍNGUEZ, Antonio

1993 *El texto narrativo*, Editorial Síntesis, Madrid.

GESTOSO PÉREZ, José

1995 [1904] *Historia de los barros vidriados sevillanos desde sus orígenes hasta nuestros días*, Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla.

GIL FERNÁNDEZ, Juan, MORALEJO, José L., RUIZ DE LA PEÑA, Juan I.

1985 *Crónicas asturianas*, Universidad de Oviedo.

GIRALT I BALAGUERÓ, Josep, TUSET, Francesc

1993 “Modelos de transformación del mundo urbano en el nordeste peninsular. Siglos V-XI”, en Rafael Azuar y Javier Martí Oltra (coords.), *IV Congreso de Arqueología Medieval Española: Sociedades en transición, t. I*, Asociación Española de Arqueología Medieval y Diputación Provincial de Alicante: 37-46.

GLICK, Thomas F.

1992 “New perspectives on the *hisba* and its hispanic derivates”, *Al-Qantara* 13 (2): 475-489.

GLUCKSMAN, Christine

1976 “Modo de producción, formación económica y social, teoría de la transición. A propósito de Lenin”, en Cesare Luporini *et al.*, *El concepto de “formación económico-social”*, Siglo Veintiuno Editores, Córdoba (Méx.): 167-175.

GOLDMANN, Lucien

1975 *Marxismo y ciencias humanas*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

GÓMEZ GARCÍA, Pedro

1981 *La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss*, Editorial Tecnos, Madrid.

GÓMEZ PÉREZ, José

- 1959 “Fuentes y cronología en la ‘Primera Crónica General de España’”,
Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos 67 (2): 615-634.

GONZÁLEZ, Julio

- 1980 *Reinado y diplomas de Fernando III*, 3 t., Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.
- 1998 [1951] *Repartimiento de Sevilla*, 2 t., Área de Cultura del Ayuntamiento de Sevilla.

GONZÁLEZ ARCE, José Damián

- 1989 “Cuadernos de ordenanzas y otros documentos sevillanos del reinado de Alfonso X”, *Historia, Instituciones, Documentos* 16: 103-132.

GONZÁLEZ CANO, María Ángeles, MEJÍAS GARCÍA, Juan Carlos

- 1996 “Intervención arqueológica de urgencia en el solar nº 55 de la calle Baños (Sevilla)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1996*: 584-594.

GONZÁLEZ DE LEÓN, Félix

- 1973 [1844] *Noticia artística de todos los edificios públicos de esta muy noble ciudad de Sevilla*, Gráficas del Sur, Sevilla.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel

- 1980 *En torno a los orígenes de Andalucía: La repoblación del siglo XIII*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Salamanca.
- 1987 “Alcalá de Guadaíra en el siglo XIII: Conquista y repoblación”, en *Actas de las I Jornadas de Historia de Alcalá de Guadaíra (Sevilla)*, Servicio Municipal de Publicaciones, Alcalá de Guadaíra: 45-52.
- 1988 “Los mudéjares andaluces (ss. XIII-XV)”, en Emilio Cabrera (coord.), *Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492): Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*, Diputación de Córdoba, Área de Cultura: 537-550.
- 1989 “Alfonso X y Andalucía”, *Alfonso X el Sabio, vida, obra y época. I*, Sociedad Española de Estudios Medievales, Madrid: 259-267.
- 1990 “Repartimientos andaluces del siglo XIII: Perspectiva de conjunto y problemas”, *De Al-Andalus a la sociedad feudal: los repartimientos bajomedievales*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Institución Milà i Fontanals, Barcelona: 95-117.
- 1991 (ed.) *Diplomatario Andaluz de Alfonso X*, El Monte, Caja de Huelva y Sevilla, Sevilla.

- 1993a “La condición social y actividades económicas de los mudéjares andaluces”, *Actas IV Simposio Internacional de Mudejarismo: Economía*, Instituto de Estudios Turolenses, Zaragoza: 411-425.
- 1993b “Algunas cuestiones en torno a los señoríos andaluces del siglo XIII”, en Esteban Sarasa Sánchez y Eliseo Serrano Martín (eds.), *Señorío y feudalismo en la Península Ibérica (ss. XII-XIX), t. I*, Institución “Fernando el Católico”, Zaragoza: 535-551.
- 1996 “La Banda Morisca en el siglo XIII: el nacimiento de una frontera”, *La Banda Morisca durante los siglos XIII, XIV y XV*, Fundación Municipal de Cultura “Fernando Villalón” del Excmo. Ayuntamiento de Morón de la Frontera, Sevilla: 13-23.
- 1998a “La idea y práctica de la cruzada en la España medieval: las cruzadas de Alfonso X”, *El Mediterráneo: hechos de relevancia histórico-militar y sus repercusiones en España*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla: 171-186.
- 1998b “El repartimiento de Carmona”, *Actas del I Congreso de Historia de Carmona. Edad Media*, Diputación de Sevilla y Ayuntamiento de Carmona, Sevilla: 199-223.
- 1999 *Alfonso X el Sabio: Historia de un reinado (1252-1284)*, Diputación Provincial de Palencia, Editorial la Olmeda, Navarra.
- 2000a (coord.) *Sevilla 1248: Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid.
- 2000b “¿Re-conquista? Un estado de la cuestión”, en Eloy Benito Ruano (coord.), *Tópicos y realidades de la Edad Media (I)*, Real Academia de la Historia, Madrid: 155-178.

GRAMSCI, Antonio

1977 *Antología*, Siglo Veintiuno Editores, México.

GREIMAS, Algirdas Julien

1987 [1966] *Semántica estructural*, Editorial Gredos, Madrid.

GUERRERO LOVILLO, José

1974 “Al-Qasr al-Mubāarak, El Alcázar de la bendición”, *Boletín de Bellas Artes*, 2ª. Época 2: 81-109 [+ láms. + 4 planos].

GUIANCE, Ariel

- 1998 “To die for country, land or faith in Castilian medieval thought”, *Journal of Medieval History* 24(4): 313-332.

GUICHARD, Pierre

- 1979 “Le probleme de la sofra dans le royaume de Valence au XIIIe siècle”, *Awraq* 2: 64-71.
- 1991 *Les musulmans de Valence et la reconquête (XIe-XIIIe siècles)*, Institut Français de Damas, Damasco.
- 1998 [1976] *Al-Andalus: Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Universidad de Granada.

GUICHOT, Joaquín

- 1873 *Historia de la ciudad de Sevilla desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*, Sevilla, Imprenta de Gironés y Orduña.

GUINOT RODRÍGUEZ, Enric

- 1993 “El modelo de feudalismo repoblador: renta y señoríos en la Valencia medieval”, en Esteban Sarasa Sánchez y Eliseo Serrano Martín (eds.), *Señorío y feudalismo en la Península Ibérica (ss. XII-XIX), t. III*, Institución “Fernando el Católico”, Zaragoza: 513-525.

GUIZOT, François

- 1985 [1827] *Historia de la revolución de Inglaterra*, Sarpe, Madrid.

GUMBRECHT, Hans Ulrich

- 1987 [1975] “Consecuencias de la estética de la recepción, o: La ciencia literaria como sociología de la comunicación”, en José Antonio Mayoral (comp.), *Estética de la recepción*, Arco Libros, Madrid: 145-175.

GUTIÉRREZ LLORET, Sonia

- 1993 “La cerámica paleoandalusí del sureste peninsular (Tudmīr): producción y distribución (siglos VII al X)”, en Antonio Malpica Cuello (ed.), *La cerámica altomedieval en el sur de al-Andalus*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada: 37-65.

HABERMAS, Jürgen

- 1982 [1968] “La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche”, en *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Editorial Tecnos, Madrid: 31-61.

- 1997 [1973] “Teorías de la verdad”, en Juan Antonio Nicolás y María José Frápolli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Editorial Tecnos, Madrid: 543-595.
- HARRIS, Marvin
- 1982 *El materialismo cultural*, Alianza Editorial, Madrid.
- HEISS, Aloïss
- 1962 *Descripción general de las monedas hispano-cristianas desde la invasión de los árabes, Tomo Primero (León y Castilla)*, Luis Marquina Editor, Zaragoza.
- HEMPEL, Carl
- 1997 [1935] “La teoría de la verdad de los positivistas lógicos”, en Juan Antonio Nicolás y María José Frápolli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Editorial Tecnos, Madrid: 481-493.
- HERNÁNDEZ, Francisco J.
- 2000 “La formación intelectual del primer arzobispo de Sevilla”, en Manuel González Jiménez (coord.), *Sevilla 1248: Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid: 607-619.
- HERNÁNDEZ DÍAZ, José, SANCHO CORBACHO, Antonio, COLLANTES DE TERÁN, Francisco
- 1939 *Catálogo arqueológico y artístico de la provincia de Sevilla, tomo I (A-B)*, Servicio de Defensa del Patrimonio Artístico Nacional, Sevilla.
- HERNÁNDEZ JIMÉNEZ, Félix
- 1975 *El alminar de ‘Abd al-Rahmān III en la mezquita mayor de Córdoba: Génesis y repercusiones*, Patronato de la Alhambra, Granada.
- HINDESS, Barry, HIRST, Paul Q.
- 1979 *Los modos de producción precapitalistas*, Ediciones Península, Barcelona.
- HOPENHAYM, Martin
- 1997 *Después del nihilismo: de Nietzsche a Foucault*, Editorial Andrés Bello, Barcelona.
- HUARTE CAMBRA, Rosario, SOMÉ MUÑOZ, Pilar

- 2000 “Últimas aportaciones de las recientes investigaciones arqueológicas al mudejarismo sevillano”, *Actas V Congreso de Arqueología Medieval Española*, vol. 2, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, Valladolid: 913-921.

HUICI MIRANDA, Ambrosio

- 1949 “La leyenda y la historia en los orígenes del Imperio almohade”, *Al-Andalus* 14(2): 339-376.
- 1951 “*Al-Hulal al-Mawšīyya*”. *Crónica árabe de las dinastías almorávide, almohade y benimerín (Traducción española)*, Editora Marroquí, Tetuán.
- 1955 *Colección de crónicas árabes de la reconquista, Volumen IV: Kitab al-Mu’yib fi Taljis Ajbar al-Magrib [Lo admirable en el Resumen de las Noticias del Magrib]*, por Abu Muhammad ‘Abd al-Wahid al-Marrakusi, Instituto General Franco de Estudios e Investigación Hispano-Árabe, Editora Marroquí, Tetuán.
- 1963 *Ibn ‘Idāri: al-Bayān al-Mugrib: Nuevos fragmentos almorávides y almohades*, s.e., Valencia.
- 1964 *Ibn Abī Zar’: Rawd al-Quirtās*, s.e., Valencia.
- 1969 *Ibn Sāhib al-Salā: Al-Mann bi-l-Imāma*, Anúbar, Valencia.

HUNT ORTIZ, Marcos A.

- 1998 “Excavación arqueológica del Castillo de San Jorge (Triana, Sevilla)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1998.III.2*: 811-823.

IGGERS, Georg G., VON MOLTKE, Konrad

- 1973 (eds.) *The Theory and Practice of History: Leopold von Ranke*, The Bobbs-Merrill Company, Indianapolis (NY).

IMIZCOZ, Teresa

- 1996 “Las fronteras porosas entre historia y ficción en *El sueño de Venecia* de Paloma Díaz-Mas”, en José María Pozuelo Yvancos y Francisco Vicente Gómez (eds.), *Mundos de Ficción: Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica, Tomo II*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia: 919-924.

INNERARITY, Daniel

- 1985 *Praxis e intersubjetividad: La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona.

ISER, Wolfgang

- 1989 [1979] “La estructura apelativa de los textos”, en Rainer Warning (ed.), *Estética de la recepción*, Visor, Madrid: 133-148.

JAH, Cherif Abderrahman

- 1995 “Sociología del zoco en Marruecos. Norte y sur”, *El zoco: Vida económica y artes tradicionales en al-Andalus y Marruecos*, Lunweg Editores, Barcelona: 59-65.

JAMES, William

- 1997 [1906] “Concepción de la verdad según el pragmatismo”, en Juan Antonio Nicolás y María José Frápolli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Editorial Tecnos, Madrid: 25-43.

JAMESON, Fredric

- 1985 *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Cornell University Press, Ithaca (NY).

JAUSS, Hans Robert

- 1987 [1975] “El lector como instancia de una nueva historia de la literatura”, en José Antonio Mayoral (comp.), *Estética de la recepción*, Arco Libros, Madrid: 59-85.
- 1989a [1979] “Continuación del diálogo entre la estética de la recepción ‘burguesa’ y ‘materialista’”, en Rainer Warning (ed.), *Estética de la recepción*, Visor, Madrid: 209-215.
- 1989b [1979] “La Ifigenia de Goethe y la de Racine”, en Rainer Warning (ed.), *Estética de la recepción*, Visor, Madrid: 217-250.

JIMÉNEZ MAQUEDA, Daniel

- 1996 “Algunas precisiones cronológicas acerca de las murallas de Sevilla”, *Laboratorio de Arte* 9: 11-22.
- 1999 *Las Puertas de Sevilla: Una aproximación arqueológica*, Fundación Cultural del Colegio de Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos y Guadalquivir Ediciones, Sevilla.

JIMÉNEZ MAQUEDA, Daniel *et al.*

- 1996 “Informe de la intervención arqueológica de urgencia en la calle Enladrillada 7-9 (Sevilla)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1996*: 405-414.

JIMÉNEZ MARTÍN, Alfonso

- 1981 “Análisis formal y desarrollo histórico de la Sevilla medieval”, *La Arquitectura de nuestra ciudad*, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Sevilla: 11-29.
- 1983 “Arquitectura gaditana de época alfonsí”, *Cádiz en el siglo XIII*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz: 135-159.
- 1995 “Mezquitas de Sevilla”, en Magdalena Valor Piechotta (coord.), *El último siglo de la Sevilla islámica (1147-1248)*, Universidad de Sevilla y Gerencia Municipal de Urbanismo del Ayuntamiento de Sevilla, Sevilla: 149-160.
- 1999 “Las mezquitas”, en Magdalena Valor Piechotta y Ahmed Tahirī (coords.), *Sevilla almohade*, Universidad de Sevilla, Junta de Andalucía y Ayuntamiento de Sevilla: 88-106.
- 2000 “La explanada de Ibn Jaldūn. Espacios civiles y religiosos de la Sevilla almohade”, en Manuel González Jiménez (coord.), *Sevilla 1248: Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid: 43-71.

JIMÉNEZ SANCHO, Álvaro

- 1999a “Excavación arqueológica en dos pilares de la Catedral de Sevilla”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1999.III.2*: 883-898.
- 1999b “Seguimiento arqueológico en la Puerta del Perdón de la Catedral de Sevilla”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1999.III.2*: 899-908.
- 2001 *La formación de los barrios de San Vicente y San Lorenzo de Sevilla*, Trabajo de Investigación de Tercer Ciclo, s.p.

JUNTA DE ANDALUCÍA

- 1992 *La Cartuja recuperada: Sevilla 1986-1992*, Consejería de Cultura y Medio Ambiente, Sevilla.

KASSIS, Hannah E.

- 1992 “A 5th/11th century maghrebi treatise on the conduct of the ideal ruler”, *The Maghreb Review* 17(1-2): 84-94.

KENNEDY, Hugh

- 1985 “From *polis* to *madīna*: Urban change in late antique and early islamic Syria”, *Past and Present* 106: 3-27.

KHALIDI, Tharif

- 1994 *Arabic historical thought in the classical period*, Cambridge University Press.
- KHIARA, Youssef
- 1993 “Propos sur l’urbanisme dans la jurisprudence musulmane”, *Arqueologia Medieval* 3: 33-46.
- KLINKENBERG, Jean-Marie
- 1992 *El sentido retórico: Ensayos de semántica literaria*, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Murcia, Murcia.
- LABARTA, Ana, BARCELÓ, Carmen
- 1987 “Las fuentes árabes sobre al-Zahrā’ : estado de la cuestión”, *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā’* 1: 93-106.
- LACARRA, José María
- 1981 *Colonización, parias, repoblación y otros estudios*, Anúbar Ediciones, Zaragoza.
- LACASA, Pilar, MARTÍN DEL CAMPO, Beatriz, MÉNDEZ, Laura
- 1994 “Escenarios interactivos en la relación niño-adulto”, en María José Rodrigo (ed.), *Contexto y desarrollo social*, Editorial Síntesis, Madrid: 79-116.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel
- 1978 “Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media”, *Historia, Instituciones, Documentos* 5: 257-304.
- 2000 “De Toledo a Sevilla: Sociedades nuevas y herencias del pasado”, en Manuel González Jiménez (coord.), *Sevilla 1248: Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid: 451-466.
- LAFUENTE IBÁÑEZ, Pilar
- 1997 “Cerámica Medieval”, en Miguel Ángel Tabales (coord.) *El Real Monasterio de San Clemente: una propuesta arqueológica*, Universidad de Sevilla, Fundación El Monte, Sevilla: 107-129.
- LAGARDÈRE, Vincent
- 1986 “La haute judicature à l’èpoque almoravide en al-Andalus”, *Al-Qantara* 7: 135-228.
- 1989 *Les almoravides: Jusqu’au règne de Yūsuf b. Tāšfīn*, L’Harmattan, Paris.

- 1994 “Structures étatiques et communautés rurales: les impositions légales et illégales en al-Andalus et au Maghreb (XI^e-XIV^e)”, *Studia Islamica* 80: 57-95.
- 1998 *Les almoravides: Le djihad andalou (1106-1143)*, L’Harmattan, Paris.
- LAGUNA PAÚL, Teresa
- 1998 “La Aljama cristianizada. Memoria de la catedral de Santa María de Sevilla”, en Alfredo J. Morales (coord.), *Metropolis Totius Hispaniae: 750 Aniversario de la incorporación de Sevilla a la Corona de Castilla*, Ayuntamiento de Sevilla, Cabildo Catedral Metropolitano, Ministerio de Educación y Cultura, Caja San Fernando, Sevilla: 41-71.
- LAMBERT, Élie
- 1956 [1932] “L’art gothique a Séville après la reconquête”, *Études Médiévales Tome III: La Péninsule Ibérique*, Privat-Didier Éditeurs, Toulouse: 163-171.
- LAROUÏ, Abdallah
- 1994 *Historia del Magreb, desde los orígenes hasta el despertar magrebí. Un ensayo interpretativo*, Editorial MAPFRE, Madrid.
- LEFÈBVRE, Henri
- 1971 *Síntesis del pensamiento de Marx*, Editorial Nova Terra, Barcelona.
- LEGADO ANDALUSÍ
- 1999 *Itinerario cultural de almorávides y almohades: Magreb y Península Ibérica*, Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, Granada.
- LENIN [Vladimir Ilich Ulianov]
- 1975 [1909] *Materialismo y empiriocriticismo*, Ediciones Grijalbo, Barcelona.
- LEÓN TELLO, Pilar
- 1979 *Judíos de Toledo. Tomo I: Estudio histórico y colección documental*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- LEPELLEY, Claude
- 1996 “The survival and fall of the classical city in Late Roman Africa”, en John Rich (ed.), *The City in Late Antiquity*, Routledge, London: 50-76.
- LÉVI-PROVENÇAL, Evariste
- 1938 *La Péninsule Ibérique au Moyen-Age d’après le Kitāb ar-Rawd al-Mi’tār fī Habar al-Aktār d’Ibn ‘Abd al-Mun’im al-Himyarī*, E. J. Brill, Leyden.
- LÉVI-PROVENÇAL, Evariste, GARCÍA GÓMEZ, Emilio

- 1980 *El siglo XI en primera persona: Las memorias de ‘Abd Allah, último rey zirí de Granada, destronado por los almorávides (1090)*, Alianza Editorial, Madrid.

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1971 [1950] “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Editorial Tecnos, Madrid: 13-42.

- 1984 [1962] *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México.

LEWIS, Herbert S.

- 1981 “Warfare and the origins of the State: Another Formulation”, en Henri J. M. Claessen y Peter Skalník (eds.), *The Study of the State*, Mouton Publishers, The Hague: 201-221.

LINAGE CONDE, Antonio

- 1994 *Alfonso VI, el rey hispano y europeo de las tres religiones: (1065-1109)*, La Olmeda, Burgos.

LINEHAM, Peter

- 2000 “La conquista de Sevilla y los historiadores”, en Manuel González Jiménez (coord.), *Sevilla 1248: Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid: 229-244.

LOMAS, Francisco Javier

- 1998 “Vigencia de un modelo historiográfico. De las sociedades gentilicias en el norte peninsular a las primeras formaciones feudales”, en M^a José Hidalgo, Dionisio Pérez y Manuel J. R. Gervás (eds.), “*Romanización*” y “*reconquista*” en la *Península Ibérica: Nuevas perspectivas*, Ediciones Universidad de Salamanca: 103-116.

LOMAX, Derek W.

- 1984 *La Reconquista*, Editorial Crítica, Barcelona.
- 1988 “La conquista de Andalucía a través de la historiografía europea de la época”, en Emilio Cabrera (coord.), *Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492): Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*, Diputación de Córdoba, Área de Cultura: 37-49.

LÓPEZ, Gregorio

- 1974 [1555] *Las Siete Partidas del Sabio Rey don Alonso el nono, nuevamente glosadas por el Licenciado Gregorio López del Consejo Real de Indias de su Magestad*, Boletín Oficial del Estado, Madrid.

LÓPEZ DE LA VIEJA DE LA TORRE, María Teresa

- 1994 “Crítica *versus* Nueva Retórica”, en Antonio Ruiz Castellanos (coord.), *Actas del Primer Encuentro Interdisciplinar sobre Retórica, Texto y Comunicación (Cádiz 1993). Tomo II*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz: 336-341.

LÓPEZ GÓMEZ, Margarita

- 1995 “Aproximación a algunos aspectos sociológicos de los zocos andalusíes”, *El zoco: Vida económica y artes tradicionales en al-Andalus y Marruecos*, Lunweg Editores, Barcelona: 29-33.

LÓPEZ GUZMÁN, Rafael

- 1995 “La arquitectura de los almorávides”, en Rafael López Guzmán (coord.), *La arquitectura del Islam occidental*, Lunweg, Barcelona: 107-116.

LÓPEZ ORTIZ, J.

- 1932 *Derecho Musulmán*, Lábor, Barcelona.

LÓPEZ TORRES, Pina, RUEDA GALÁN, Mercedes

- 1993 “Cerámica sevillana blanca y verde (siglos XIV-XV)”, en Rafael Azuar y Javier Martí Oltra (coords.), *IV Congreso de Arqueología Medieval Española: Sociedades en transición*, Asociación Española de Arqueología Medieval y Diputación Provincial de Alicante: 861-867.

LOZANO, Jorge

- 1987 *El discurso histórico*, Alianza Editorial, Madrid.

LUPORINI, Cesare

- 1976 “Dialéctica marxista e Historicismo”, en Cesare Luporini *et al.*, *El concepto de “formación económico-social”*, Siglo Veintiuno Editores, Córdoba (Méx.): 9-53.

LYOTARD, Jean-François

- 1994 *La condición postmoderna: Informe sobre el saber*, Ediciones Cátedra, Madrid.

LLEDÓ, Emilio

- 1996 *La memoria del Logos: Estudios sobre el diálogo platónico*, Taurus, Madrid.

LLEDÓ CARRASCOSA, Rocío

- 1986 “Risāla sobre los palacios abbadíes de Sevilla de Abū Ŷa’far Ibn Ahmad de Denia. Traducción y estudio”, *Sharq al-Andalus* 3: 191-200.

LLEÓ CAÑAL, Vicente

- 1979 *Nueva Roma: mitología y humanismo en el Renacimiento sevillano*, Publicaciones de la Excma. Diputación Provincial de Sevilla.

MAESTRO GONZÁLEZ, M^a del Pilar

- 1963 *Al-Himyarī: Kitāb al-Rawd al-Mi’tar*, Gráficas Bautista, Valencia.

MAÍLLO SALGADO, Felipe

- 1990 “Del Islam residual mudéjar”, en Felipe Maíllo Salgado (ed.), *España. Al-Andalus. Sefarad: Síntesis y nuevas perspectivas*, Ediciones Universidad de Salamanca: 129-140.

- 1993 *Ibn ‘Idārī: La caída del Califato de Córdoba y los Reyes de Taifas (al-Bayān al-Mugrib)*, Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Salamanca.

- 1997 *¿Por qué desapareció al-Andalus?*, Editorial Cálamo de Sumer, Buenos Aires.

MAKARIUS, Raoul, MAKARIUS, Laura

- 1973 *Structuralisme ou ethnologie: Pour une critique radicale de l’anthropologie de Lévi-Strauss*, Éditions Anthropos, París.

MAKDISI, George

- 1991 *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, Variorum, Hampshire.

MALPICA CUELLO, Antonio

- 1990 “Historia Medieval de Andalucía cristiana: Algunas reflexiones y una propuesta de trabajo”, en Felipe Maíllo Salgado (ed.), *España. Al-Andalus. Sefarad: Síntesis y nuevas perspectivas*, Ediciones Universidad de Salamanca: 69-81.

MANSILLA, Demetrio

- 1987 “El reino de Castilla y el Papado en tiempos de Alfonso VI (1065-1109)”, *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo*, Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes, Toledo: 31-82.

MANZANO MARTOS, Rafael

- 1994 *La qubba, aula regia en la España musulmana*, Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, Madrid.

- 1995 “El Alcázar de Sevilla: Los palacios almohades”, en Magdalena Valor Piechotta (coord.), *El Último Siglo de la Sevilla Islámica 1147-1248*, Universidad de Sevilla y Gerencia Municipal de Urbanismo del Ayuntamiento de Sevilla, Salamanca: 101-124.

MARAVALL CASESNOVES, José Antonio

- 1997 [1954] *El concepto de España en la Edad Media*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

MARÍN, Manuela

- 1991 “Ciencia, enseñanza y cultura en la ciudad islámica”, *Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica: Ponencias y Comunicaciones*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza: 113-133.
- 1992 *Individuo y sociedad en al-Andalus*, Editorial MAPFRE, Madrid.
- 1998 “Documentos jurídicos y fortificaciones”, *I Congreso Internacional Fortificaciones en al-Andalus*, Fundación Municipal de Cultura “José Luis Cano”, Cádiz: 79-87.

MARTÍ, Javier, PASCUAL, Josefa

- 1995 “Tradición e innovación en el repertorio formal de la cerámica valenciana bajomedieval”, en Christopher M. Gerrard, Alejandra Gutiérrez & Alana G. Vince (eds.), *Spanish Medieval Ceramics in Spain and the British Isles*, Tempus Reparatum, Oxford: 159-175.

MARTÍN, José Luis

- 1993 “La *pérdida y reconquista* de España a la luz de las crónicas y del romancero”, *Actas del III Curso de Cultura Medieval. Seminario: Repoblación y Reconquista*, Centro de Estudios del Románico, Palencia: 9-16.

MARTÍN OJEDA, Marina

- 1990 *Ordenanzas del concejo de Écija (1465-1600)*, Ayuntamiento de Écija y Diputación Provincial de Sevilla.

MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo

- 1995 “Las capitulaciones de Fernando III con las ciudades musulmanas conquistadas”, *Fernando III y su época*, Cátedra General Castaños, Córdoba: 267-286

MARTÍNEZ GARCÍA, Julián, MELLADO SÁEZ, Carmen, MUÑOZ MARTÍN, María del Mar

- 1995 “Las necrópolis hispanomusulmanas de Almería”, en María Paz Torres Palomo y Manuel Ación (eds.), *Estudios sobre cementerios islámicos andalusíes*, Universidad de Málaga: 83-115.

MARTÍNEZ LILLO, Sergio

- 1995 “La continuidad de la arquitectura beréber en el Magreb. Ciertos ejemplos en lo militar y religioso”, en Rafael López Guzmán (coord.), *La arquitectura del Islam occidental*, Lunweg, Barcelona: 147-163.

MARTÍNEZ VALERO, María de los Ángeles

- 1991 *La iglesia de Santa Ana de Sevilla*, Diputación Provincial de Sevilla.

MARX, Karl

- 1970a [1845] “Tesis sobre Feuerbach”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Editorial Grijalbo, México: 7-12.
- 1970b [1859] *Contribución a la crítica de la economía política*, Alberto Corazón Editor, Madrid.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich

- 1987 [1848] *El Manifiesto Comunista*, Alba, Madrid.

MCMULLEN, David

- 1992 “Bureaucrats and Cosmology: the ritual code of T’ang China”, en David Cannadine y Simon Price (eds.), *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge: 181-236.

MEJÍAS GARCÍA, Juan Carlos, GONZÁLEZ CANO, M^a Ángeles, MERCADO HERVÁS, Laura V.

- 1998 “Intervención arqueológica de urgencia en el solar nº 24 de la calle Muro de los Navarros (Sevilla)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1998.III.2*: 769-777.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón

- 1977 [1906] (ed.) *Primera Crónica General de España, t. II*, Gredos, Madrid.
- 1983 [1942] *Poesía juglaresca y juglares: Aspectos de la historia literaria y cultural de España*, Espasa-Calpe, Madrid.

MESA ROMERO, Manuel, CASTAÑEDA DE LA PAZ, María

- 1997 “Intervención arqueológica de urgencia en los solares de calle Betis 36 y Pureza 81 (Triana, Sevilla)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1997.III*: 469-472.

MÍNGUEZ, José María

- 1994 “La cristalización del poder político en la época de Alfonso III”, en Francisco Javier Fernández Conde (ed.), *La época de Alfonso III y San Salvador de Valdediós*, Universidad de Oviedo: 55-78.
- 1998 “Sociedad esclavista y sociedad gentilicia en la formación del feudalismo asturleonés”, en M^a José Hidalgo, Dionisio Pérez y Manuel J. R. Gervás (eds.), “*Romanización*” y “*reconquista*” en la *Península Ibérica: Nuevas perspectivas*, Ediciones Universidad de Salamanca: 283-302.
- 2000 *Alfonso VI: Poder, expansión y reorganización interior*, Nerea, Hondarribia.

MIURA ANDRADES, José María

- 1995 “La presencia mendicante en la Andalucía de Fernando III”, *Fernando III y su época*, Cátedra General Castaños, Córdoba: 509-519.

MOLINA, LÓPEZ, Emilio

- 1997 “Economía, propiedad, impuestos y sectores productivos”, en María Jesús Viguera Molíns (coord.), *Historia de España Menéndez Pidal, Tomo VIII-II: El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades, siglos XI al XIII*, Espasa Calpe, Madrid: 211-300.

MOLINA, Luis

- 1994 “Estudio”, en Luis Molina (ed.), *Fath al-Andalus (La Conquista de al-Andalus)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid: XV-XLI.

MONTES ROMERO-CAMACHO, Isabel

- 1983 “Notas para el estudio de la judería sevillana en la Baja Edad Media (1248-1391)”, *Historia, Instituciones, Documentos* 10: 251-277.
- 1995 “El nacimiento del cabildo-catedral de Sevilla en el siglo XIII (1248-1285)”, *Fernando III y su época*, Cátedra General Castaños, Córdoba: 417-458.
- 1996 “El trabajo de los mudéjares en el abastecimiento de agua a la Sevilla bajomedieval: los *moros cañeros* y el acueducto de los *Caños de*

- Carmona*”, *VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Centro de estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Zaragoza: 231-255.
- 1998 “Moros y judíos en Carmona. Vida y tragedia de unas minorías”, *Actas del I Congreso de Historia de Carmona. Edad Media*, Diputación de Sevilla y Ayuntamiento de Carmona, Sevilla: 499-538.
- 2000 “Mudéjares y judíos en la Sevilla del siglo XIII”, en Manuel González Jiménez (coord.), *Sevilla 1248: Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid: 467-498.

MONTORO ROMERO, Ricardo

- 1981 “Hacia la construcción de una teoría de la interpretación: En torno al debate Habermas-Gadamer”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 14: 47-68.

MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús

- 2000 “Sevilla en la lírica gallego-portuguesa del siglo XIII (Cortes de Fernando III y de Alfonso X)”, en Manuel González Jiménez (coord.), *Sevilla 1248: Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid: 579-605.

MORA-FIGUEROA, Luis de

- 1994 *Glosario de Arquitectura Defensiva Militar*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- 1998 “Influjos recíprocos entre la fortificación islámica y la cristiana en el medievo hispánico”, *I Congreso Internacional Fortificaciones en al-Andalus*, Fundación Municipal de Cultura “José Luis Cano”, Cádiz: 147-155.

MORALES, Alfredo J.

- 1998 “Los inicios de la arquitectura mudéjar en Sevilla”, en Alfredo J. Morales (coord.), *Metropolis Totius Hispaniae: 750 Aniversario de la incorporación de Sevilla a la Corona de Castilla*, Ayuntamiento de Sevilla, Cabildo Catedral Metropolitano, Ministerio de Educación y Cultura, Caja San Fernando, Sevilla: 91-106.

MORENO MENAYO, M^a Teresa, VERA REINA, Manuel, CAMPOS CARRASCO, Juan M.

- 1986 “Investigaciones arqueológicas en las murallas medievales de Sevilla. Sector Jardines del Colegio del Valle”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1986.III*: 285-290.

MORETA VELAYOS, Salustiano

- 1990 “Reflexiones en torno a la conformación (¿feudal?) del occidente hispano”, en Felipe Maíllo Salgado (ed.), *España. Al-Andalus. Sefarad: Síntesis y nuevas perspectivas*, Ediciones Universidad de Salamanca: 11-22.

MORILLA, José Lorenzo, RUEDA GALÁN, Mercedes, ESCUDERO CUESTA, José

- 1986 “Investigaciones arqueológicas en las murallas medievales de Sevilla: Calle Marqués de Parada 29-35”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1986.III*: 303-306.

MORILLA, José Lorenzo, VERA REINA, Manuel, ESCUDERO CUESTA, José

- 1987 “Intervención arqueológica en C/ Pureza núm. 44 de Sevilla”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1987.III*: 574-580.

MORGADO, Alonso

- 1981 [1587] *Historia de Sevilla*, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Sevilla.

MORTARA GARAVELLI, Bice

- 1991 *Manual de retórica*, Ediciones Cátedra, Madrid.

MORRIS, Ian

- 1994 *Death-ritual and social structure in classical antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge.

MOSCOVICI, Serge

- 1984 “The phenomenon of social representations”, en Robert M. Farr y Serge Moscovici (eds.), *Social representations*, Maison des Sciences de l’Homme and Cambridge University Press, Cambridge.

MUGUERZA, Javier

- 1980 “La sociedad como lenguaje”, prólogo a Raúl Gabás, *J. Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística*, Ariel, Barcelona: 1-13.

MURILLO DÍAZ, María Teresa, CAMPOS CARRASCO, Juan Manuel

- 1986 “Excavación de una casa mudéjar en el casco urbano de Sevilla”, *Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española, t. V: Cristiano*, Diputación General de Aragón, Departamento de Cultura y Educación, Zaragoza: 703-716.

NAVARRO PALAZÓN, Julio

- 1986 “El cementerio islámico de San Nicolás de Murcia. Memoria preliminar”, *Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española, T. IV: Andalusí-Cristiano*, Diputación General de Aragón, Departamento de Cultura y Educación, Zaragoza: 7-37.

- 1995 (ed.) *Casas y palacios de al-Andalus*, Lunwerg Editores, Barcelona.

NIETO SORIA, José Manuel

- 1986 “Imágenes religiosas del rey y del poder real en la Castilla del siglo XIII”, *En la España Medieval* 5 (2): 709-729.

NIETZSCHE, Friedrich

- 1973 [1901] *En torno a la voluntad de poder*, Ediciones Península, Barcelona.
- 1980 [1873] *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Departamento de Lógica de la Universidad de Valencia, Valencia.
- 1993 [1883-85] *Así habló Zaratustra*, M. E. Editores, Madrid.
- 1993 [1886] *Más allá del Bien y del Mal: Preludio de una Filosofía del futuro*, M. E. Editores, Madrid.

NOCETE CALVO, Francisco

- 1994 *La formación del estado en las campiñas del Alto Guadalquivir (3000-1500 a.n.e.)*, Universidad de Granada.

NORRIS, Christopher

- 1997 *Teoría acrítica: Postmodernismo, intelectuales y la Guerra del Golfo*, Ediciones Cátedra, Madrid.

O'CALLAGHAN, Joseph F.

- 1999 *El Rey Sabio: El reinado de Alfonso X de Castilla*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- 2000 “La financiación de la conquista de Sevilla”, en Manuel González Jiménez (coord.), *Sevilla 1248: Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid: 191-206.

OJEDA CALVO, Reyes, OLIVA ALONSO, Diego, TABALES RODRÍGUEZ, Miguel Ángel

1990 “Intervención arqueológica en la Casa de Miguel de Mañara (Sevilla)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1990.III*: 518-523.

OLIVA ALONSO, Diego

1993 (coord.) *Casa-palacio de Miguel de Mañara: restauración*, Junta de Andalucía, Consejería de Cultura y Medio Ambiente, Sevilla.

1999 “El barrio de San Bartolomé”, en Magdalena Valor Piechotta y Ahmed Tahirī (coords.), *Sevilla almohade*, Universidad de Sevilla, Junta de Andalucía y Ayuntamiento de Sevilla: 127-133.

OLIVA ALONSO, Diego, GÁLVEZ VÁZQUEZ, Eugenia, VALENCIA RODRÍGUEZ, Rafael

1985 “Fondos epigráficos del Museo Arqueológico de Sevilla”, *Al-Qantara* 6: 451-467.

ORDÓÑEZ AGULLA, Salvador, DOMÍNGUEZ BERENJENO, Enrique Luis, GARCÍA-DILS DE LA VEGA, Sergio, SÁEZ FERNÁNDEZ, Pedro

2002 “Fortificaciones romanas en la provincia de Sevilla”, *Castillos de España* 125: 15-26.

OROZ RETA, José, MARCOS CASQUERO, Manuel-A.

1982 *San Isidoro de Sevilla: Etimologías, I (libros I-X)*, Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica, Madrid.

ORTEGA GORDILLO, Mercedes

1999 “Intervención arqueológica de urgencia en M^a Auxiliadora n^o 37 (Sevilla)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1999.III.2*: 685-696.

ORTEGA Y GASSET, José

1997 [1915] “¿A qué llamamos verdad?”, en Juan Antonio Nicolás y María José Frápolli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Editorial Tecnos, Madrid: 335-356.

ORTIZ DE ZÚÑIGA, Diego, ESPINOSA Y CÁRCEL, Antonio María

1988 [1795, ed. original 1667] *Anales eclesiásticos y seculares de la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de Sevilla*, 5 t., Guadalquivir Ediciones, Sevilla.

OULD CHEIKH, Abdel, SAISON, Bernard

- 1987 “Vie(s) et mort(s) de al-Imām al-Hadrāmi: Autour de la posterité saharienne du mouvement almoravide (11^e-17^e s.)”, *Arabica* 34(1): 48-79.

PASAMAR ALZURIA, Gonzalo

- 1989 “La Historiografía contemporaneísta en la posguerra española: Entre el desinterés académico y la instrumentalización política (1939-1950)”, en Gonzalo Pasamar Alzuria e Ignacio Peiró Martín, *Historiografía y práctica social en España*, Prensas Universitarias de Zaragoza: 63-92.

- 1991 *Historiografía e ideología en la postguerra española: La ruptura de la tradición liberal*, Prensas Universitarias de Zaragoza.

PASTOR DE TOGNER, Reyna

- 1973 *Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval*, Editorial Ariel, Barcelona.

PECERO ESPÍN, Juan Carlos, BABÍO LORENZANA, Inmaculada

- 1999 “Intervención arqueológica en c/San Vicente 115, Sevilla: Testimonios arqueológicos de una curtiduría del siglo XVI en la antigua manzana conventual de San Antonio de Padua”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1999.III.2*: 839-850.

PECERO ESPÍN, Juan Carlos, MORENO REY, Andrés

- 1996 “Intervención arqueológica en calle Teodosio nº 44-46, Sevilla”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1996*: 595-607.

PELÁEZ BARRANCO, María Begoña

- 1996 “La necrópolis judía bajomedieval sevillana desde las fuentes escritas”, *Spal* 5: 209-222.

PELLAT, Ch.

- 1965 “Ibn Wahbūn”, en *Encyclopédie de l’Islam, nouvelle édition*, E. J. Brill y Éditions G.-P. Maisonneuve et Larose, Leiden/Paris: 987-988.

PERAL BEJARANO, Carmen

- 1994 “La Arqueología urbana en Málaga (1986-1992): una experiencia a debate”, *Arqueología y Territorio Medieval* 1: 101-116.

PERELMAN, Chaïm, OLBRECHTS-TYTECA, Lucie

- 1989 [1958] *Tratado de la argumentación: La nueva Retórica*, Editorial Gredos, Madrid.

PÉRÈS, Henri

1983 [1937] *Esplendor de al-Andalus: La poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI. Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*, Hiperión, Madrid.

PERETTI DELLA ROCCA, Cristina

1987 “El intérprete también tiene la palabra: la lectura según Nietzsche”, *Revista de Occidente* 69: 68-80.

PÉREZ GONZÁLEZ, Silvia María

1997 (ed.) *Historia de la Ciudad de Sevilla del bachiller Luis de Peraza*, 2 t., Área de Cultura, Excmo. Ayuntamiento de Sevilla.

PÉREZ HIGUERA, Teresa

1994 *Objetos e imágenes de al-Andalus*, Lunweg Editores, Barcelona.

1995 “El primer mudéjar castellano: casas y palacios”, en Julio Navarro Palazón (ed.) *Casas y palacios de al-Andalus*, Lunweg Editores, Barcelona: 303-314.

PÉREZ MACÍAS, Juan Aurelio, CAMPOS CARRASCO, Juan Manuel, GÓMEZ TOSCANO, Francisco

2000 “Niebla, de *oppidum* a *madina*”, *Anales de Arqueología Cordobesa* 11: 91-122.

PÉREZ MARTÍNEZ, M^a Carmen, ALCÁZAR FERNÁNDEZ, Eva

1993 “Aproximación al urbanismo de Jaén en el s. XI”, en Vicente Salvatierra Cuenca, *El Baño Árabe del Naranjo y la formación del edificio Los Caños*, Universidad de Jaén: 141-147.

PIAGET, Jean

1969 *El estructuralismo*, Editorial Proteo, Buenos Aires.

PLEGUEZUELO, Alfonso

1989 *Azulejo sevillano: Catálogo del Museo de Artes y Costumbres Populares de Sevilla*, Padilla Libros, Sevilla.

1997 “Cerámica de Sevilla (1248-1841)”, en Trinidad Sánchez Pacheco (coord.), *Summa Artis: Historia General del Arte, vol. 42. Cerámica española*, Espasa-Calpe, Madrid: 343-386.

1998 “Azulejos heráldicos en relieve”, en Alfredo J. Morales (coord.), *Metropolis Totius Hispaniae: 750 Aniversario de la incorporación de Sevilla a la Corona de Castilla*, Ayuntamiento de Sevilla, Cabildo

Catedral Metropolitano, Ministerio de Educación y Cultura, Caja San Fernando, Sevilla: 264-265.

PLEGUEZUELO, Alfonso, LAFUENTE IBÁÑEZ, Pilar

1995 “Cerámicas de Andalucía occidental (1200-1600)”, en Christopher M. Gerrard, Alejandra Gutiérrez & Alana G. Vince (eds.), *Spanish Medieval Ceramics in Spain and the British Isles*, Tempus Reparatum, Oxford: 217-244.

PONS BOIGUES, Francisco

1993 [1898] *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos árabe-españoles*, Biblioteca Nacional y Ollero y Ramos Editores, Madrid.

POZO BLÁZQUEZ, Florentino

1998a “Seguimiento arqueológico de obras en solar de c/Torneo 47 (Sevilla)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1998.III.2*: 729-733.

1998b “Seguimiento arqueológico de obras en solar de c/Torneo 48-49 (Sevilla)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1998.III.2*: 734-738.

POZO BLÁZQUEZ, Florentino, SOMÉ MUÑOZ, Pilar

1997 “Intervención arqueológica en solar de c/Moratín, nº 25-27 (Sevilla)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1997.III*: 514-522.

1999 “Intervención arqueológica en solar de c/Aguiar 5-7 (Sevilla)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1999.III.2*: 790-806.

POZO BLÁZQUEZ, Florentino, TABALES RODRÍGUEZ, Miguel Ángel

1995 “Intervención arqueológica en c/San Vicente 61. Sevilla”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1995.III*: 468-479.

POZUELO YVANCOS, José María

1988 *Del formalismo a la neorretórica*, Taurus Ediciones, Madrid.

POWERS, James F.

2000 “The municipal *militias* in the reconquest of Seville”, en Manuel González Jiménez (coord.), *Sevilla 1248: Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid: 155-166.

PRIETO BANCES, R.

1971 “La legislación del rey de Oviedo”, *Estudios sobre la monarquía asturiana*, Diputación de Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo: 175-221.

RAMÍREZ DEL RÍO, José

1999 “La arquitectura religiosa de Išbiliya almohade según las fuentes árabes”, en Magdalena Valor Piechotta y Ahmed Tahirī (coords.), *Sevilla almohade*, Universidad de Sevilla, Junta de Andalucía y Ayuntamiento de Sevilla: 77-87.

RAMÍREZ REINA, Francisco Óscar, VARGAS JIMÉNEZ, Juan Manuel

1995 “Las murallas de Sevilla: Intervenciones arqueológicas municipales”, en Magdalena Valor Piechotta (coord.), *El último siglo de la Sevilla islámica (1147-1248)*, Universidad de Sevilla y Gerencia Municipal de Urbanismo, Sevilla: 83-95.

1996 *Arqueología urbana en Sevilla: 1944-1990*, Ayuntamiento de Sevilla, Gerencia Municipal de Urbanismo.

RASTIER, François

1976 “Semántica de las isotopías”, en A. J. Greimas (dir.), *Ensayos de semiótica poética*, Editorial Planeta, Barcelona: 107-140.

RATCLIFFE, Marjorie

1989 “Judíos y musulmanes en las Siete Partidas de Alfonso X”, *Alfonso X el Sabio, vida, obra y época I*, Sociedad Española de Estudios Medievales, Madrid: 237-249.

RECUERO ASTRAY, Manuel José

1996 *Orígenes de la reconquista en el occidente peninsular*, Universidade da Coruña.

REIS, Carlos

1995 *Comentario de textos: Fundamentos teóricos y análisis literario*, Ediciones Colegio de España, Salamanca.

REMIGIO, Benito

1673 *Práctica de exorcistas y ministros de la Iglesia, en que con mucha erudición y singular claridad se trata de la institución de los exorcismos para lanzar y ahuyentar los demonios, y curar espiritualmente todo género de maleficios y hechizos*, Andrés García de la Iglesia, Madrid.

REMOTTI, Francesco

- 1972 *Estructura e Historia: La antropología de Lévi-Strauss*, A. Redondo Editor, Barcelona.
- RICOEUR, Paul
- 1990 [1955] *Historia y Verdad*, Ediciones Encuentro, Madrid.
- RICHARD, Bernard
- 1971 “L’Islam et les musulmans chez les chroniqueurs castillans du milieu du Moyen Age”, *Hespéris Tamuda* 12: 107-132.
- RIERA FRAU, M. M., ROSSELLÓ-BORDOY, G., SOBERATS SAGRERAS, N.
- 1990 “La casa de época almorávide del subsuelo del Museo de Mallorca”, en Jesús Bermúdez López y André Bazzana (coords.), *La casa hispano-musulmana: aportaciones de la arqueología*, Publicaciones del Patronato de la Alhambra y el Generalife, Granada: 283-303.
- ROBLES FERNÁNDEZ, Alfonso, RAMÍREZ ÁGUILA, Juan Antonio, NAVARRO SANTA-CRUZ, Elvira
- 1994 “Influencia de las mentalidades en el urbanismo andalusí: la interacción funcional de baños y cementerios en Murcia”, *Actas IV Congreso de Arqueología Medieval: "Sociedades en transición"*, Asociación Española de Arqueología Medieval, Diputación Provincial de Alicante: 95-102.
- RODRÍGUEZ DE GUZMÁN SÁNCHEZ, Sandra
- 1991 “Seguimiento de obras de infraestructura en Sevilla C/ Mateos Gago y Avda. de la Constitución”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1991.III*: 430-434.
- RODRÍGUEZ DE GUZMÁN SÁNCHEZ, Sandra, RAMÍREZ REINA, Francisco Óscar
- 1993 “La Catedral Mayor de Sevilla y la antigua mezquita mayor almohade. Intervención arqueológica en la Puerta de San Cristóbal”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1993.III*: 557-563.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Mariano L.
- 1990 *La teoría nietzscheana del conocimiento*, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- RODRÍGUEZ LLOPIS, Miguel
- 1993 “La propiedad de la tierra en el reino de Murcia durante la Baja Edad Media”, en Esteban Sarasa Sánchez y Eliseo Serrano Martín (eds.), *Señorío y feudalismo en la Península Ibérica (ss. XII-XIX), t. I*, Institución “Fernando el Católico”, Zaragoza: 315-335.

RODRÍGUEZ TEMIÑO, Ignacio

1991 “Algunas cuestiones sobre el urbanismo de *Hispalis* en época republicana”, *Habis* 22: 151-175.

ROGERIO CANDELERÁ, Miguel A., NARANJO LOVILLO, Mónica E., SÁIZ PAYÁNS, Eva

1997 “Arqueología industrial en Triana. Intervención en calle Pureza número 98 (Sevilla)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1997.III*: 523-528.

ROLDÁN HERVÁS, José Manuel

1983 “El ejército como factor de la romanización de Asturias”, *Indigenismo y romanización en el conventus Asturum*, Ministerio de Cultura, Universidad de Oviedo, Madrid : 107-122.

ROMERO DE SOLÍS, Pedro

1985 *El bufón, el sabio y el guerrero sobre la Giralda: Simbolismo y relaciones sociales en la Edad Media*, Portada Editorial, Sevilla.

ROMO SALAS, Ana S.

1994 “El sondeo estratigráfico de la Plaza Virgen de los Reyes (Sevilla). El registro deposicional”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1994.III*: 422-433.

1996 “El tramo defensivo islámico de la intervención en c/Cano y Cueto - Paseo Catalina de Ribera (Sevilla)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1996*: 559-566.

ROMO SALAS, Ana S., VARGAS JIMÉNEZ, Juan Manuel

1999 “Intervención arqueológica en el inmueble de Plaza del Altozano 9-10, Fabié 14-16 y Pasaje de Valladares 3-5 (Sevilla)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1999.III.2*: 776-789.

ROMO SALAS, Ana S., VARGAS JIMÉNEZ, Juan Manuel, GARCÍA RAMÍREZ, M^a Isabel

1989 “Excavación de urgencia en el solar Plaza de San Francisco 12, Álvarez Quintero 34-36 (Sevilla)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1989.III*: 465-474.

ROMO SALAS, Ana S. *et al.*

1997 “El cementerio hebreo de Sevilla y otros osarios. Excavación arqueológica en Cano y Cueto (Sevilla)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1997.III*: 473-480.

- 1998 “De las termas a la mackbara. Intervención arqueológica en la Plaza de España de Écija (Sevilla)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía* 1998.III.2: 979-996.

RORTY, Richard

- 1990 [1965] *El giro lingüístico: Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística*, Ediciones Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.
- 1995 “El progreso del pragmatista”, en Umberto Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, Cambridge: 96-118.
- 1993 *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos: Escritos filosóficos 2*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.
- 1996 *Objetividad, relativismo y verdad*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.

ROSENTHAL, Erwin I. J.

- 1967 *El pensamiento político en el Islam medieval: Esbozo introductorio*, Editorial Revista de Occidente, Madrid.

RUBIERA MATA, María Jesús

- 1983 “La descripción poética de los palacios árabes: Datos para la definición del género ‘qusūriyyāt’”, *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid: 213-215.
- 1988 *La Arquitectura en la literatura árabe: Datos para una estética del placer*, Hiperión, Madrid.

RUBIO, Germán

- 1953 *La Custodia Franciscana de Sevilla: Ensayo histórico sobre sus orígenes, progresos y vicisitudes*, Editorial San Antonio, Sevilla.

RUIZ, Teófilo F.

- 2000 “La conquista de Sevilla y la sociedad castellana: revisión del problema”, en Manuel González Jiménez (coord.), *Sevilla 1248: Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid: 267-277.

RUIZ DE ARBULO, Joaquín

- 1997 “Arqueología universitaria y actividad profesional afines del siglo XX”, en Gloria Mora y Margarita Díaz-Andreu (eds.), *La Cristalización del Pasado: Génesis y Desarrollo del Marco Institucional de la Arqueología*

en España, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Ministerio de Educación y Ciencia, Centro de Estudios Históricos, CSIC, Málaga: 657-665.

RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, Juan Ignacio

1995 “La monarquía asturiana (718-910)”, *El Reino de León en la alta Edad Media III: La monarquía astur-leonesa. De Pelayo a Alfonso VI (718-1109)*, Caja España de Inversiones, Caja de Ahorros y Monte de Piedad y Archico Histórico Diocesano de León: 9-127.

SAAVEDRA, Eduardo, MÉLIDA, José Ramón

1907 “Las murallas romanas de Sevilla”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Tomo 50: 438-441.

SALEM, El Sayed ‘Abd al-Azīz

1980 “Obras almohades en la muralla almorávide de Sevilla”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* 20: 173-181.

SALINARI, Carlo

1975 (ed.) *Karl Marx & Fr. Engels: Cuestiones de arte y literatura*, Ediciones Península, Barcelona.

SALVADOR VENTURA, Francisco

1990 *Hispani meridional entre Roma y el Islam: Economía y Sociedad*, Universidad de Granada.

SALVATIERRA CUENCA, Vicente

1994 “Historia y desarrollo del Modelo Andaluz de Arqueología”, *Trabajos de Prehistoria* 51 (1): 1-13.

1995 “Continuidad y discontinuidad Romano-Islámica. La campiña de Jaén”, en Enrica Boldrini y Ricardo Francovich (ed.), *Acculturazione e mutamenti: Prospettive nell’archeologia medievale del Mediterraneo*, Edizioni all’Insegna del Giglio, Firenze: 107-119.

SÁNCHEZ ALONSO, Benito

1947 *Historia de la Historiografía Española I: Hasta la publicación de la Crónica de Ocampo (... – 1543)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio

- 1959 “El gobierno de las ciudades en España del siglo V al X”, *La città nell’alto medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo VI*, Spoleto: 359-391.

SÁNCHEZ GIL DE MONTES, Jacinto

- 1999 “Intervención arqueológica de urgencia en el solar c/Baños, 54 (Sevilla)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1999.III.2*: 670-684.

SÁNCHEZ HERRERO, José

- 1992 “Sevilla Medieval”, en Carlos Ros (dir.), *Historia de la Iglesia de Sevilla*, Editorial Castillejo, Barcelona: 101-299.
- 1995 “La religiosidad personal de Fernando III”, *Fernando III y su época*, Cátedra General Castaños, Córdoba: 471-493.
- 2000 “La organización de la diócesis de Sevilla”, en Manuel González Jiménez (coord.), *Sevilla 1248: Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid: 337-356.

SANGUINETI, Juan José

- 1975 *Jean Paul Sartre: Crítica de la Razón Dialéctica y Cuestión de Método*, Editorial Magisterio Español, Madrid.

SANTANA FALCÓN, Isabel

- 1992 “La excavación arqueológica de urgencia en el cementerio de la aljama judía de Sevilla. Aspectos generales”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1992.III*: 609-614.
- 1995 (coord.) *De la muerte en Sefarad: la excavación arqueológica en la nueva sede de la Diputación de Sevilla*, Diputación Provincial de Sevilla.
- 1997 “La arqueología urbana en la provincia de Sevilla: Estado actual y perspectivas de futuro”, *Congreso ciudades históricas vivas ciudades del pasado: pervivencia y desarrollo*, t. 1, Editora Regional de Extremadura, Badajoz: 77-83.

SANTANA FALCÓN, Isabel, OJEDA CALVO, Reyes

- 1992 “La intervención arqueológica en el Patio de los Naranjos de la Santa Iglesia Catedral de Sevilla”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1992.III*: 615-620.

SANZ FUENTES, María Josefa

- 1976 “Repartimiento de Écija”, *Historia, Instituciones, Documentos* 3: 533-551.
- SATUÉ ÁLVAREZ, Aquilina
- 1961 *La doctrina de la intencionalidad en Franz Brentano*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto “Luis Vives” de Filosofía, Barcelona.
- AL-SAYYAD, Nezar
- 1991 *Cities and caliphs on the genesis of arab muslim urbanism*, Greenwood Press, Westport.
- SCHACK, Adolf Fiedrich von
- 1988 [1865] *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*, Hiperión, Madrid.
- SCHAFF, Adam
- 1967 *Marxismo e individuo humano*, Editorial Grijalbo, México.
- 1983 [1971] *Historia y verdad*, Editorial Crítica, Barcelona.
- 1997 [1971] “¿Qué entendemos por ‘verdad’?”, en Juan Antonio Nicolás y María José Frápolli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Editorial Tecnos, Madrid: 243-261.
- SCHULZ, Walter
- 1970 *Wittgenstein: La negación de la filosofía*, G. Del Toro Editor, Madrid.
- SEARLE, John R.
- 1979 “The logical status of fictional discourse”, en Peter A. French *et al.* (eds.), *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*, University of Minnesota Press, Minneapolis: 233-243.
- SERVICE, Elman R.
- 1984 [1975] *Los orígenes del Estado y de la civilización*, Alianza Editorial, Madrid.
- SHATZMILLER, Maya
- 1988 “The legacy of the andalusian berbers in the 14th century Maghreb: Its role in the formation of Maghrebi historical identity and historiography”, en Mercedes García-Arenal y María Jesús Viguera (eds.), *Relaciones de la Península Ibérica con el Maghreb (siglos XIII-XVI)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- SORAVIA, Bruna

- 1994 “Les ‘*ulamā*’ andalous au V^e siecle de l’Hegire antagonistes ou courtisans des *Mulūk al-Tawā’if*”, *Saber religioso y poder político en el Islam. Actas del Simposio Internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid: 285-301.

STRAWSON, Peter F.

- 1997 [1950] “Verdad”, en Juan Antonio Nicolás y María José Frápolli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Editorial Tecnos, Madrid: 281-307.

SZYNKIEWICZ, Slawoj

- 1995 “Interactions between the nomadic cultures of central Asia and China in the Middle Ages”, en T. C. Champion (ed.), *Centre and Periphery: Comparative Studies in Archaeology*, Routledge, London: 151-158.

TABALES RODRÍGUEZ, Miguel Ángel

- 1996 “Intervención arqueológica en c/Menéndez y Pelayo nº 19. El antemuro de la muralla islámica en el sector oriental de Sevilla”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1996*: 475-485.
- 1997a (coord.) *El Real Monasterio de San Clemente: una propuesta arqueológica*, Universidad de Sevilla, Fundación El Monte, Sevilla.
- 1997b “Análisis arqueológico de paramentos. Aplicación en el patrimonio edificado sevillano”, *Spal* 6: 263-295.
- 1998 “Nuevas investigaciones en la Giralda. Excavaciones arqueológicas en la cara sur”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1998.III.2*: 779-787.
- 1999a “Sondeos estratigráficos en el Alcázar de Sevilla. Campaña 1999”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1999.II*: 212-233.
- 1999b “Contribución al estudio de la muralla islámica de Sevilla. Investigación en c/Menéndez y Pelayo 43-45”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1999.III.2*: 716-734.
- 2001a “Las murallas del Alcázar de Sevilla: Investigaciones arqueológicas en los recintos islámicos”, *Apuntes del Alcázar de Sevilla* 2: 6-35.
- 2001b “La transformación palatina del Alcázar de Sevilla, 914-1366”, *Anales de Arqueología Cordobesa* 12: 195-213.

TABALES RODRÍGUEZ, Miguel Ángel, JIMÉNEZ SANCHO, Álvaro

- 1997 “Intervención arqueológica en el pabellón de oficinas de la Catedral de Sevilla (1997-1998)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1997.III*: 429-443.

- 2002 “La cilla de la catedral y el sector meridional de la mezquita aljama de Sevilla”, en Alfonso Jiménez Martín (ed.), *Magna Hispalensis (I). Recuperación de la aljama almohade*, Aula Hernán Ruiz, Cabildo Metropolitano de Sevilla, Granada: 229-296.

TABALES RODRÍGUEZ, Miguel Ángel, POZO BLÁZQUEZ, Florentino, OLIVA ALONSO, Diego

- 1995 “Estudio arqueológico del Palacio de Conde de Ibarra 18. Sevilla”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1995.III*: 491-506.

TABALES RODRÍGUEZ, Miguel Ángel, ROMO, Ana Salud, GARCÍA, Enrique

- 1998 “Nuevos avances en el estudio del alminar (la Giralda)”, *VIII centenario de la Giralda (1198-1998)*, Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, Córdoba: 109-127.

TABALES RODRÍGUEZ, Miguel Ángel *et al.*

- 1996 “Análisis arqueológico del sector exterior oriental de la Catedral de Sevilla”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1996*: 393-404.

- 2002 “Investigaciones arqueológicas en la acera de Levante de la catedral de Sevilla”, en Alfonso Jiménez Martín (ed.), *Magna Hispalensis (I). Recuperación de la aljama almohade*, Aula Hernán Ruiz, Cabildo Metropolitano de Sevilla, Granada: 115-168.

TAHIRĪ, Ahmed

- 1998 “Problemas de una reconstrucción urbana en al-Andalus: el ejemplo de la Sevilla ‘*abbādī*’”, en Patrice Cressier y Mercedes García-Arenal (eds.), *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Casa de Velázquez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid: 219-227.

- 1999 “*Išbiliya* extramuros”, en Magdalena Valor Piechotta y Ahmed Tahirī (coords.), *Sevilla almohade*, Universidad de Sevilla, Junta de Andalucía y Ayuntamiento de Sevilla: 169-173.

TARSKI, Alfred

- 1997 [1944] “La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica”, en Juan Antonio Nicolás y María José Frápolli (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Editorial Tecnos, Madrid: 65-108.

TENORIO Y CERERO, Nicolás

- 1995 [1901] *El Concejo de Sevilla*, Universidad de Sevilla.

TERRASSE, Henri

1949 *Histoire du Maroc des origines à l'établissement du Protectorat français*, 2 t., Éditions Atlantides, Casablanca.

THOUVENOT, Raymond

1940 *Essai sur la province romaine de Bétique*, E. de Boccard, Paris.

TORRES, Esteban

1994 “La construcción psicológica de la nación: El desarrollo de las ideas y sentimientos nacionales”, en María José Rodrigo (ed.), *Contexto y desarrollo social*, Editorial Síntesis, Madrid: 305-344.

TORRES BALBÁS, Leopoldo

1949 *Ars Hispaniae: Historia Universal del Arte Hispánico, volumen cuarto: Arte almohade – Arte Nazarí – Arte Mudéjar*, Editorial Plus Ultra, Madrid.

1951 “Crónica Arqueológica de la España Musulmana XXIX: Barbacanas”, *Al-Andalus* 16(2): 454-480.

1957 “Crónica Arqueológica de la España Musulmana XL: Cementerios Hispanomusulmanes”, *Al-Andalus* 22(1): 131-191.

1982 [1946] “Atarazanas hispanomusulmanas”, *Obra dispersa I: Al-Andalus. Crónica arqueológica de la España Musulmana*, 3, Instituto de España, Madrid: 130-172.

1982 [1952] “Crónica Arqueológica de la España Musulmana XXXI: Nuevas perspectivas sobre el arte de al-Andalus bajo el dominio almorávide”, *Obra dispersa I: Al-Andalus. Crónica arqueológica de la España Musulmana*, 5, Instituto de España, Madrid: 402-433.

TORRES DELGADO, Cristobal

1982 “El reino nazarí de Granada (1232-1492). Aspectos socio-económicos y fiscales”, *Actas del II coloquio de Historia Medieval andaluza. Hacienda y comercio*, Diputación de Sevilla: 297-334.

TRIKI, Hamid

1995 “Marrakech: Retrato histórico de una metrópolis medieval. Siglos XI-XII”, en Rafael López Guzmán (coord.), *La Arquitectura del Islam Occidental*, Lunweg Editores, Barcelona: 93-106.

URVOY, Dominique

1983 *El mundo de los ulemas andaluces del siglo V/XI al VII/XIII*, Ediciones Pegaso, Madrid.

1990 *Pensers d'al-Andalus. La vie intellectuelle a Cordoue et Séville au temps des empires berbères (Fin XI^e siècle – début XIII^e siècle)*, Éditions du CNRS y Presses Universitaires du Mirail, Toulouse.

USANDIZAGA LLEONART, Elena

1994 “Los trayectos literarios de A. J. Greimas”, en José Romera *et al.* (eds.), *Semiótica(s). Homenaje a Greimas. Actas del III Seminario Internacional del Instituto de Semiótica Literaria y Teatral*, Instituto de Semiótica Literaria y Teatral de la UNED y Visor Libros, Madrid: 129-140.

VAJDA, G.

1968 “L’aventure tragique d’un cadí maghrébin en Égypte fātimide”, *Arabica* 15(1): 1-5.

VALDEÓN BARUQUE, Julio

1996 “Parte primera: Los países de la Corona de Castilla”, en Julio Valdeón Baruque (coord.), *Historia de España Menéndez Pidal, Tomo XII: La Baja Edad Media Peninsular: siglos XIII al XV. La población, la economía, la sociedad*, Espasa Calpe, Madrid: 25-300.

VALENCIA RODRÍGUEZ, Rafael

1986 *Sevilla musulmana hasta la caída del Califato: Contribución a su estudio*, Universidad Complutense de Madrid.

1988a “El espacio urbano de la Sevilla árabe”, *Premios Ciudad de Sevilla de Investigación 1986*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla: 240-293.

1988b “Los dirigentes de la Sevilla árabe en torno a 1248”, en Emilio Cabrera (coord.), *Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492): Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*, Diputación de Córdoba, Área de Cultura: 31-36.

1995 “Sevilla 1147-1248”, en Magdalena Valor Piechotta (coord.), *El último siglo de la Sevilla islámica (1147-1248)*, Universidad de Sevilla y Gerencia Municipal de Urbanismo del Ayuntamiento de Sevilla, Salamanca: 39-45.

- 1998 “Las campanas de Abu-l-Hasan ad-Dabbach”, en Alfredo J. Morales (coord.), *Metropolis Totius Hispaniae: 750 Aniversario de la incorporación de Sevilla a la Corona de Castilla*, Ayuntamiento de Sevilla, Cabildo Catedral Metropolitano, Ministerio de Educación y Cultura, Caja San Fernando, Sevilla: 27-40.
- 2000 “La Sevilla almohade: El espacio humano”, en Manuel González Jiménez (coord.), *Sevilla 1248: Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid: 33-41.

VALOR PIECHOTTA, Magdalena

- 1991 *La arquitectura militar y palatina en la Sevilla musulmana*, Diputación Provincial de Sevilla.
- 1993a “La mezquita de Ibn Adabbas de Sevilla. Estado de la cuestión”, *Estudios de Historia y de Arqueología Medievales* 9: 299-314.
- 1993b “De *Hispalis* a *Isbiliya*. La transformación de una urbe clásica en una ciudad musulmana”, *Boletín de Arqueología Medieval* 7: 77-87.
- 1995a (coord.) *El último siglo de la Sevilla islámica (1147-1248)*, Universidad de Sevilla y Gerencia Municipal de Urbanismo del Ayuntamiento de Sevilla, Sevilla.
- 1995b “Las defensas urbanas y palatinas”, en Magdalena Valor Piechotta (coord.), *El último siglo de la Sevilla islámica (1147-1248)*, Universidad de Sevilla y Gerencia Municipal de Urbanismo del Ayuntamiento de Sevilla, Sevilla: 49-56.
- 1995c “Los mercados urbanos”, en Magdalena Valor Piechotta (coord.), *El último siglo de la Sevilla islámica (1147-1248)*, Universidad de Sevilla y Gerencia Municipal de Urbanismo del Ayuntamiento de Sevilla, Sevilla: 179-184.
- 1996 “Las fortificaciones medievales en el Reino de Sevilla: una aproximación a su tipología”, *La Banda Morisca durante los siglos XIII, XIV y XV*, Fundación Municipal de Cultura “Fernando Villalón” del Excmo. Ayuntamiento de Morón de la Frontera, Sevilla: 55-71.

1998 “La torre de la catedral de Sevilla entre 1248 y 1560”, *VIII centenario de la Giralda (1198-1998)*, Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, Córdoba: 59-82.

1999 “Hisn al-Faraÿ”, en Magdalena Valor Piechotta y Ahmed Tahirī (coords.), *Sevilla almohade*, Universidad de Sevilla, Junta de Andalucía y Ayuntamiento de Sevilla: 190-193.

VALOR PIECHOTTA, Magdalena, RAMÍREZ DEL RÍO, José

1999 “Sobre la cronología de las murallas”, en Magdalena Valor Piechotta y Ahmed Tahirī (coords.), *Sevilla almohade*, Universidad de Sevilla, Junta de Andalucía y Ayuntamiento de Sevilla: 27-39.

2000 “Las defensas de Sevilla”, en Manuel González Jiménez (coord.), *Sevilla 1248: Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid: 85-98.

VALOR PIECHOTTA, Magdalena, RODRÍGUEZ DE GUZMÁN, Sandra

1991 “Las fortificaciones medievales en el Aljarafe sevillano”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1991.II*: 367-373.

VALOR PIECHOTTA, Magdalena *et al.*

1998 “La intervención arqueológica en el castillo de Cote (Montellano, Sevilla). Campaña 1998”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1998.II*: 68-80.

VALLEJO GIRVÉS, Margarita

1993 *Bizancio y la España tardoantigua (ss. V-VIII): Un capítulo de historia mediterránea*, Universidad de Alcalá de Henares.

VALLEJO TRIANO, Antonio

1995 “El proyecto urbanístico del estado califal: Madīnat al-Zahrā”, en Rafael López Guzmán (coord.), *La Arquitectura del Islam Occidental*, Lunwerg Editores, Barcelona: 69-81.

VALLESPÍN, Fernando

1995 “Giro lingüístico e historia de las ideas: Quentin Skinner y la ‘Escuela de Cambridge’”, en Roberto R. Aramayo *et al.* (comps.), *El individuo y la Historia: Antinomias de la herencia moderna*, Ediciones Paidós, Barcelona: 287-301.

VALLVÉ BERMEJO, Joaquín

- 1978 “España en el siglo VIII: Ejército y sociedad”, *Al-Andalus* 43(1): 51-112.
- VAN DIJK, Teun A.
- 1993 *Texto y contexto: Semántica y pragmática del discurso*, Ediciones Cátedra, Madrid.
- VANSINA, Jan
- 1966 *La tradición oral*, Editorial Labor, Barcelona.
- VARDY, Peter
- 1997 *Kierkegaard*, Herder, Barcelona.
- VARGAS JIMÉNEZ, Juan Manuel, ROMO SALAS, Ana S.
- 1998 “El lienzo de muralla de la c/Torneo, 39 esquina a c/Narciso Bonaplata. Sevilla”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1998.III.2*: 832-840.
- VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo
- 2000 “A reconquista portuguesa nos séculos XII e XIII”, en Manuel González Jiménez (coord.), *Sevilla 1248: Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid: 245-257.
- VERA CRUZ, Elena, CONLIN HAYES, Elisabet, GUIJO MAURI, Juan Manuel
- 1998 “Intervención arqueológica de urgencia en el solar sito en calle Lerena número 12 de Sevilla”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1998.III.2*: 689-696.
- VERA REINA, Manuel
- 1987 “Urbanismo medieval en la ciudad de Sevilla. El barrio de San Vicente”, *Arqueología Medieval Española: II Congreso*, Dirección General de Cultura de la Consejería de Cultura y Deportes de la Comunidad de Madrid y Asociación Española de Arqueología Medieval, Madrid: 203-211.
- 1999 “La Mīdā”, en Magdalena Valor Piechotta y Ahmed Tahirī (coords.), *Sevilla almohade*, Universidad de Sevilla, Junta de Andalucía y Ayuntamiento de Sevilla: 106-109.
- VERA REINA, Manuel, RODRÍGUEZ AZOGUE, Araceli
- 1998 “Las excavaciones en el sector norte de Sevilla. Intervención arqueológica en calle Macarena”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1998.III.2*: 739-750.

- 2001 *Triana en la Baja Edad Media: El cementerio musulmán*, Delegación de Educación del Ayuntamiento de Sevilla.

VEYNE, Paul

- 1984 “Cómo se escribe la historia”, en *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Alianza Editorial, Madrid: 9-197.

VIGUERA MOLINS, María Jesús

- 1977 “Las cartas de al-Gazālī y al-Turtūšī al soberano almorávid Yūsuf b. Tāšufīn”, *Al-Andalus* 42: 341-374.
- 1987 “Un sermón político de Šurayh al-Ru’aynī”, *Homenaje al Profesor Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*, t. 2, Universidad de Granada, Departamento de Estudios Semíticos: 143-146.
- 1992 *Los reinos de Taifas y las invasiones magrebíes (Al-Andalus del XI al XIII)*, Editorial MAPFRE, Madrid.
- 1994a “Parte segunda: Historia Política”, en María Jesús Viguera Molins (coord.), *Historia de España Menéndez Pidal, Tomo VIII-I: Los Reinos de Taifas. Al-Andalus en el siglo XI*, Espasa Calpe, Madrid: 29-129.
- 1994b “El poder político. Ejercicio de la soberanía”, en María Jesús Viguera Molins (coord.), *Historia de España Menéndez Pidal, Tomo VIII-I: Los Reinos de Taifas. Al-Andalus en el siglo XI*, Espasa Calpe, Madrid: 133-150.
- 1994c “Los predicadores de la Corte”, *Saber religioso y poder político en el Islam. Actas del Simposio Internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid: 319-332.
- 1995 “Ceremonias y símbolos soberanos en al-Andalus: Notas sobre la época almohade”, *Casas y Palacios de al-Andalus*, Lunwerg Editores, Barcelona: 105-115.
- 1997a “Historiografía”, en María Jesús Viguera Molins (coord.), *Historia de España Menéndez Pidal, Tomo VIII-II: El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades, siglos XI al XIII*, Espasa Calpe, Madrid: 1-37.
- 1997b “Parte segunda: Historia Política”, en María Jesús Viguera Molins (coord.), *Historia de España Menéndez Pidal, Tomo VIII-II: El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades, siglos XI al XIII*, Espasa Calpe, Madrid: 39-123.

- 1998 “La ciudad almohade de Sevilla”, *VIII Centenario de la Giralda (1198-1998)*, Universidad de Sevilla, Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, Córdoba: 15-30.
- 2000 “Al-Andalus y los almohades”, en Manuel González Jiménez (coord.), *Sevilla 1248: Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid: 21-32.
- VILLACAÑAS, José Luis, ONCINA, Faustino
- 1997 “Introducción”, en Reinhardt Koselleck y Hans-Georg Gadamer, *Historia y Hermenéutica*, Ediciones Paidós Ibérica e Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona: 9-53.
- VILLAR GARCÍA, Luis Miguel
- 1986 *La Extremadura castellano-leonesa: guerreros, clérigos y campesinos (711-1252)*, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, Valladolid.
- VIOQUE CUBERO, Rafael, VERA RODRÍGUEZ, Isabel María, LÓPEZ LÓPEZ, Nerea
- 1987 *Apuntes sobre el Origen y Evolución Morfológica de las Plazas del Casco Histórico de Sevilla*, Area de Infraestructura y Equipamiento Urbano del Ayuntamiento de Sevilla y Consejería de Obras Públicas y Transportes de la Junta de Andalucía, Sevilla.
- VOLOSHINOV, Valentin Nicolaievich
- 1986 [1929] *Marxism and the Philosophy of Language*, Harvard University Press, Cambridge (Ma.).
- VOLTAIRE [Françoise Marie Arouet]
- 1995 [1771] “Historia”, en *Diccionario Filosófico, t. II*, ed. a cargo de Ana Martínez Arancón, Ediciones Temas de Hoy, Madrid: 159-168.
- WALTON, Kendall L.
- 1993 *Mimesis as Make-Believe: On the foundations of representational arts*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets.
- WASSERSTEIN, David
- 1979 *The rise and fall of the Party-Kings: Politics and society in islamic Spain 1002-1086*, Princeton University Press.

WHITE, Hayden

1992 *El contenido de la forma: Narrativa, discurso y representación histórica*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.

WITTGENSTEIN, Ludwig

1973 [1921] *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid.

1988 [1954] *Investigaciones filosóficas*, Editorial Crítica, Barcelona.

ZABOROV, Mijail

1994 *Historia de las Cruzadas*, Globus, Madrid.

ZOZAYA, Juan

1999 “771-856: Los primeros años del Islam andalusí o una hipótesis de trabajo”, *Ruptura o continuidad: Pervivencias pre-islámicas en al-Andalus*, Museo Nacional de Arte Romano, Badajoz: 83-142.