

INTRODUCCIÓN

§1

La evolución del cosmos musulmán hasta el año mil

Hacia finales del siglo x, el imperio abasí de Bagdad, el heredero del imperio de los omeyas, se disuelve en múltiples fragmentos tribales. A la parte occidental del califato, que atraviesa el norte de África desde Alejandría y El Cairo hasta Mauritania, le sucede lo mismo de la mano de los poderes fatimíes. Un observador de estas realidades aprecia que solo la fuerza mantiene unidas estas tierras. Si esa milicia, y la energía ingente que requiere, desaparece, todo se fragmenta en realidades familiares, tribales, un magma que se entrega a la vida histórica sin otra guía que las relaciones ancestrales, tradicionales. En al-Ándalus, donde podemos mirar más de cerca, apreciamos la necesidad de renovar una y otra vez las tareas de sometimiento. Sin ellas, las ciudades se lanzan a su propia autonomía, porque no tienen ningún otro motivo sino la fuerza para reconocer al poder de Córdoba. El califa Abderramán III, como el gran emir segundo de su nombre, y como el fundador de la dinastía, han de actuar de la misma forma. Han de emplear una buena parte de su reinado con un gasto enorme de energía para someter la frontera y, de paso, convencer a todos los musulmanes para enrolarse en las guerras veraniegas, para extraer el botín de los pequeños núcleos cristianos, sobre todo en ganado, mujeres y esclavos. Un sístole y diástole histórico rige el pulso de estas sociedades musulmanas, impulsando procesos hacia la unificación y hacia la dispersión. Por doquier, sin embargo, se anhela ese nuevo empuje que se lance como una flecha a la unificación de las realidades más diversas. Y así, Córdoba observa a los fatimíes del Magreb para expandirse por el Mediterráneo del sur, mientras los magrebíes llegan a El Cairo para poder expandirse hacia el oriente. Sin embargo, hacia finales del siglo x parece que este mundo musulmán ha agotado su empuje unificador.

Los intelectuales musulmanes no ignoraron este fenómeno. Por eso, cuando analizamos la evolución de las sociedades islámicas del siglo x no podemos sino reparar en un fenómeno fundamental, a nuestro entender,

que lanzará el mundo cultural islámico a un progreso que las sociedades cristianas occidentales no podrán imitar. Sobre ese complejo cultural plural y diverso, emerge una figura señera. Había crecido y estudiado en el centro mismo de Bagdad durante el califato de al-Muqtadir [908-932], donde entró en contacto con importantes personajes nestorianos de la ciudad, que debieron configurar la estructura de su pensamiento y, sobre todo, hacerle valorar las realidades culturales de la franja siria y de la propia Alejandría, desde antiguo en un profundo, estrecho y poderoso contacto con Bizancio. Cuando comenzó a gobernar el hijo de Muqtadir, el califa Ar-Radi, hacia el año 840, ya con el imperio abasí en plena descomposición, el hombre del que hablamos se marchó a Siria, donde gobernaba desde Alepo un dirigente chiita. Allí se colocó nuestro hombre, en la frontera entre los fatimíes que habían llegado a Egipto y los handanidas de Alepo. Todos eran chiitas y vivían en una tensa relación con el imperio bizantino, en ese cruce productivo de realidades culturales de la costa oriental del Mediterráneo. Allí se asentó el hombre de que hablamos, Al Farabi, el segundo de los maestros para todos los grandes pensadores musulmanes. El primero fue Aristóteles, como es sabido. Pero al-Farabi detectó la carencia fundamental del mundo musulmán y la intentó compensar con la filosofía griega. Fue así como dio una noción de lo que debía ser la *ciudad ideal*. Trataba con ello de ofrecer al islam una idea filosófica de régimen político que permitiera trascender las prácticas y costumbres de la Sura y que estuviera en condiciones de unir políticamente, y no solo religiosamente, a los musulmanes. Con ello, al-Farabi inició el poderoso movimiento filosófico musulmán, que determinaría el camino del pensamiento occidental en su conjunto y que tendría en un hijo de al-Ándalus la figura fundamental de su larga y compleja historia.

Como nos recuerda Rafael Ramón Guerrero, el movimiento hacia el oeste de al-Farabi fue de índole moral y filosófica, pues como él mismo dijo, «al hombre virtuoso le está prohibido permanecer en los gobiernos políticos inmorales, debiendo emigrar a las ciudades virtuosas si es que existen de hecho en su época. Si no existieran, el virtuoso será entonces un extraño en este mundo y su vida será un mal y le será preferible morir a seguir viviendo»¹. Es fácil pensar que en la corte de

¹ Al-Farabi, *De la política*, Trotta, Madrid, 2008, 95.

Alepo, con un gobernante culto y protector, al-Farabi encontrará razones para seguir viviendo. En todo caso, mucho de la filosofía de este gran maestro, de naturaleza claramente platónica, está atravesado por la necesidad de proponer un modelo de ciudad ideal. Para este propósito, percibió la afinidad con la pasión misionera del mundo chiita, pero sobre todo al-Farabi se dejó inspirar por la filosofía griega que todavía estaba presente en el imperio de Bizancio. Con ello, por primera vez un régimen político real se contrastó con un ideal utópico y se inició el camino de la crítica filosófica. Las consecuencias iban a ser tremendas, pero solo verían su luz a largo plazo. La filosofía como actor histórico se reactivó precisamente con al-Farabi y esta fue su heroicidad. De este modo, un hombre lejano sembró la semilla que iba a hacer del islam una potencia civilizatoria y cultural decisiva. Con el tiempo, sus frutos florecerían por doquier.

Para servir a estas aspiraciones, al-Farabi renovó la teoría de la profecía y siguió la figura todavía inmadura de al-Kindi, mientras el mundo abasí se replegaba en la ortodoxia más tradicional. Su actividad, ingente, le llevó a exponer la filosofía de Platón y de Aristóteles, a demostrar la identidad de los sistemas, y a reflexionar sobre la política y el conocimiento, con la finalidad de reformar las costumbres personales, familiares y políticas. La divisa fundamental de al-Farabi, que lleva directa al racionalismo occidental, es que «la perfección de la ciencia es la acción»². El conocimiento, sin embargo, debía centrarse en el las cosas naturales, porque estaban a nuestro alcance. Sin embargo, para que el conocimiento fuera adecuado y posible, se requería que el ser humano reformara sus costumbres, pues el conocimiento no brota de un carácter desordenado y frágil. Esta complejidad de mirada pretendía articular la vida histórica, pero en realidad introducía una cuña que también la cuestionaba. Por supuesto, en Bizancio mantenía la continuidad con la filosofía griega, pero esa tradición estaba esclerotizada. Fue el contacto de este pensamiento clásico con una realidad diferente, con una religión ya estabilizada, y con un mundo político en crisis como era el islámico, lo que acabó produciendo nuevas interpretacio-

² Ramón Guerrero, «Una introducción de al-Fârâbî a la filosofía», *al-Qantara*, 5, 1984, 5-14, aquí 12-13.

nes y perspectivas. Sin embargo, todo estuvo presidido por la necesidad, bien visible en la evolución del imperio abasida, de dotar a la comunidad musulmana de fundamentos diferentes de la mera religión. Por supuesto, al-Farabi pensaba que la filosofía y la Sura constituían dos formas de una misma verdad. Con ello, como se puede suponer, la tensión se instaló en la inteligencia musulmana. Todo lo que animará la edad media, el problema de compaginar la ciencia y la fe, la razón y la imaginación, tiene en este momento su origen. Con ello, se tensionó la tendencia igualitaria del islam a favor del típico aristocratismo platónico, que distingue entre los sabios y los que necesitan ayudas de imágenes. Nada parecido había alcanzado todavía el mundo cristiano reunificado por Carlomagno y sus *clercs* de Aquisgrán, para los que el cristianismo representaba la pieza angular de sus disposiciones intelectuales y llevaba siglos, desde Pablo de Tarso, de compaginar la filosofía y la nueva religión. En el mundo musulmán, esa nueva síntesis se iba a dar sin las presiones propias de la forma iglesia, siempre orientada a la definición del dogma. Por eso esta vivencia musulmana acabará produciendo retos increíbles a la iglesia cristiana.

Al Farabi activó aquello que caracteriza a la inteligencia del sabio: la lógica como conjunto de preceptos que lleven a la mente a mantener su camino recto en el conocimiento de la verdad y de su comunicación. Con ello, reivindicó la geografía conceptual platónica del logos y de las ideas, un territorio más sólido por sus aspiraciones que por sus realizaciones, y que por tanto alcanzó un dinamismo propio, que condujo a la formación de virtuosos de la teoría que no perdían de vista la búsqueda de la perfección como fin del ser humano. Con ello, la felicidad no fue resultado de una actividad natural, espontánea, sino que debía medirse por la ciencia y el conocimiento. Fue toda una nueva sistematización de las actitudes subjetivas lo que se planteó en su obra, una nueva organización de las virtudes. al-Farabi lo expresa así: «Las cosas humanas [...] son de cuatro clases: las virtudes teóricas, las virtudes deliberativas, las virtudes morales y las virtudes prácticas»³. Vemos aquí una voluntad de transitar desde la filosofía abstracta a la concreta, a través de la deliberación, del ejemplo moral, pero también

³ Citado por Rafael Ramón Guerrero, al-Farabi, *La política*, 33, nota 66.

de la capacidad práctica general. Tal planteamiento, que sobrecargaba la posición del gobernante con la sabiduría filosófica, no podía dejar de tener efectos políticos, pero sobre todo religiosos. Finalmente, de la teoría de al-Farabi se seguía la tesis de que el ser humano solo podía llegar a la felicidad por la filosofía y, sobre todo, por la filosofía política. El nuevo gobernante sabio era la única garantía de llegar a esa felicidad. La Sura no era suficiente. De ella no se podía obtener el principio pleno del orden de la organización del estado. En el límite, la diferencia que tenía que anularse se daba entre el sabio y el profeta y la cuestión era platónica: los sabios debían ser los gobernantes. Por mucho que al-Farabi asumiera que el saber del sabio y del profeta eran convergentes, las supremas exigencias de idealidad del modelo platónico no podían sino provocar tensiones con cualquier concreción de la vida profética y religiosa. Con ello, una nueva dualidad se forjaba en el oriente europeo. Su destino era proyectarse sobre el occidente y enriquecer con nuevas diferencias la dualidad clásica que Agustín había legado a Europa: la división de poderes entre la iglesia y el imperio.

Sin embargo, el califato de Córdoba, inspirado en un sentido completamente conservador, tradicional, y alerta ante cualquier desviación cismática, largamente entregado a una lucha contra el chiismo del norte de África, no estará en condiciones de recibir estas innovaciones. La cultura del califato cordobés, como veremos, estará centrada en la exaltación del poder, tanto mediante cronistas, como mediante poetas. Solo Abu Muhammad Ali ibn Hazm (994-1064), con su inolvidable obra *El collar de la paloma*⁴, pero también con su descripción de los linajes árabes⁵, sus polémicas teológicas y sus tratados éticos, nos dará cuenta de las aspiraciones fundamentales de la vida musulmana bajo esta época gloriosa del islam andalusí. El encuentro entre lo que viene de Oriente y el desarrollo social de Europa todavía no estaba pre-

⁴ Como es sabido, fue traducido al castellano con esmero por Emilio García Gómez, *El collar de la paloma*, Madrid, Alianza, 1971. Hay una edición posterior, *El collar de la tórtola y la sombra de la nube*, Introducción, traducción del árabe y notas de Jaime Sánchez Ratia, edición bilingüe, Madrid, Hiperión, 2009.

⁵ Ibn Hazm, *Yamharat ansāb al-'arab*, trad. parcial de Elías Terés Sádaba, «Linajes árabes en el al-Ándalus, según el Yamhara de Ibn Hazm», en *Al-Ándalus: revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, XXII, Instituto Miguel Asín, 1957.

parado. Y eso a pesar de la actividad de un hombre excepcional, que reunía el saber y las cualidades para ello, pero que desdichadamente no nos dejó una obra escrita. Me refiero al médico y diplomático judío de Jaén, Hasday ibn Shaprut o también ibn Ishaq, como aparece en *Muqtabis* (915-975), que sirvió a los dos grandes califas del siglo x.

§2

Occidente hasta el año mil

Por eso, nada mejor que echar un vistazo a lo que, durante este mismo tiempo, se teje en las décadas anteriores al año mil en los territorios occidentales. Y aquí vemos algo previsible: la decadencia de la unidad imperial carolingia, destruida por la forma patrimonial de sucesión regia. Sin embargo, Carlomagno había mostrado las virtudes de la unidad, la fortaleza del imperio para contener al mundo islámico en las fronteras andalusíes, la estabilización de los pueblos germánicos expansivos, como lo sajones y los lombardos. Esta experiencia no se iba a olvidar. El empuje del programa evangelizador de Gregorio, que había llevado el cristianismo a los pueblos del norte, seguía intacto, y aunque de este esfuerzo habían quedado fuera los normandos, pronto este pueblo fascinante entraría en la zona cristiana de occidente, fecundando fenómenos de extraordinaria relevancia. Por el momento, son el Otro de los musulmanes y de los cristianos, pero ya se sienten atraídos por las fértiles tierras de Francia. Pronto darán nombre a Normandía, en las costas occidentales atlánticas. Sin embargo, al margen de esto que emerge en la frontera, dos realidades reocupan a su manera la unidad de los territorios imperiales. Aquí las fechas son decisivas. Hugo Capeto se proclama rey de los francos en 987, pero el imperio carolingio está deshecho desde antes. La prueba es que ya desde 962 Otón I, el hijo del duque de Sajonia, se había proclamado emperador del Sacro Imperio Romano Germánico que ahora iniciaba su larga vida histórica. Todavía antes, en 936, se había coronado en Aquisgrán como *rex et sacerdos*, una señal inequívoca de que el imperio de Carlomagno ya no tenía representante. Pero los Otones no son los carolingios. Por supuesto, asumen la tarea de pacificación de las fronteras orientales y se dirigen contra los magiares y los eslavos, pero representan un sentido

de imperio completamente distinto, mucho más volcado hacia las figuras de los emperadores sacerdotes. Y sin embargo, no pueden imponer su idea de líderes religiosos supremos dotados del poder de elegir al papa, porque otra realidad emerge recomponiendo las jerarquías feudales en las que el imperio carolingio se ha diluido. Esa recomposición se hace ocupando posiciones eclesiásticas y religiosas imponentes, que poco a poco expanden su modelo desde la Burgundia y lo extienden hacia occidente, hasta la lejana diócesis de Santiago. Se trata de la orden de Cluny, un fenómeno de extraordinaria importancia que cambiará la faz de cristianismo occidental. Cluny representa la unidad de las tierras cristianas que el imperio carolingio ya no podía garantizar. Pero el principio de unidad es diferente y cristiano, no bélico ni violento. Se trata de la federación de abadías, pero su sentido de la jerarquía es de naturaleza imperial y por tanto dotado de autoridad clara. Con Cluny, la orden de san Benito cambió de sentido y logró generar una iglesia realmente directiva, independiente, capaz de hacer valer el sentido de la unidad y de la jerarquía con la misma fuerza que Carlomagno había impuesto el orden en la verticalidad feudal. Sin Cluny no se entenderá el avance de Roma hacia la formación de su potencia directiva de todo occidente. En suma, en este tiempo, mientras el mundo de oriente islámico se desangra en las pluralidad tribal, las instancias centrales de Europa, en su batalla contra los pueblos de frontera, erosiona el principio tribal y étnico, promoviendo un sentido de la unidad complejo y plural, pues siempre habrá instancias competidoras a la hora de concretarla y fortalecerla. Sacro Imperio Romano Germánico, Cluny, Roma, son aspirantes a representar esa unidad de forma clara, y entre ellos se tejen todo tipo de estructuras de competencia y de cooperación. El mundo europeo se está conformando.

Esas tres realidades encaminan a Europa hacia la revolución del año mil, la clave que va a determinar que occidente pase a la ofensiva a lo largo de la centuria siguiente. Esa revolución será decisiva y forja lentamente los poderes europeos hasta la gran cristalización que tendrá lugar hacia el último tercio del siglo XI. Por supuesto, esta cristalización, que ya marca la fisonomía que Europa va a presentar durante varios siglos, no cabe en este volumen. Por eso quedan fuera de este estudio tanto la revolución papal de Gregorio VII, las guerras de las investiduras, la

fundación del Cister, así como la definición de la forma cruzada, que ya se anuncia. En realidad, estamos a las puertas de todos estos fenómenos y el final de nuestro volumen deberá ponernos en situación de presentarlos.

Mientras al-Ándalus se posiciona respecto de un mundo musulmán en fragmentación y reivindica su dimensión califal, el cosmos hispano-cristiano conoce una fase de decadencia, caracterizada por la irrupción de la forma condal, que impide cualquier tipo de concentración y consolidación de poder. Sin embargo, esta forma condal tiene una capacidad de resistencia ingente. No puede producir unidad, pero no tiene par en su capacidad de arraigarse en la tierra. Aunque no completamente dotada de forma, es capaz de mantener fidelidades que llegan a producir potencias míticas, como la de Fernán González. Por eso no es de extrañar que diluya toda aspiración directiva del reino de León, que sucumbe en medio de la violencia endémica interna y presionado por un poder califal consolidado. Mientras, solo Navarra está en condiciones de arremolinar un puñado de territorios, de extender su poder por la zona pirenaica. Al final, la necesidad de fortalecer el punto de entrada de las aceifas musulmanes, la confluencia de los territorios de las fuentes del Ebro y del Duero, permitirá un pacto de Castilla y Navarra que será decisivo para la evolución de los núcleos cristianos norteños. Tan pronto como exista un poder suficientemente visible en la Hispania cristiana, el movimiento será de nuevo buscar el reconocimiento de los poderes europeos. Es así como comenzará una nueva oleada de europeización, ahora decisiva. La entrada de Cluny en Hispania es quizá el hecho más trascendental de los siglos medios. Todo el futuro estará determinado por este hecho trascendental. Por eso este volumen, que ha de estudiarlo, se coloca bajo ese rótulo. Y eso debemos abordar como meta final, comprender el proceso de europeización, su sentido, su alcance y sus límites. De ese proceso se derivará el gran trauma hispano, originario, fundador, que estudiaremos en el cuarto volumen de esta serie.

Pero no podemos adelantar acontecimientos. La entrada de Cluny en Hispania nos deja ante la muerte de Fernando I de Navarra y Castilla, el gran unificador del cosmos hispano, el monarca decisivo de la edad media hispana. Esa muerte tuvo lugar en el año 1065, cuando Europa se preparaba para la revolución papal, para la innovación del Císter, y

para las guerras de las investiduras. Los acontecimientos que tuvieron lugar con este rey no son menos formadores de la constitución medieval hispana y vieron emerger las fuerzas mitológicas que se concitaron en la figura del Cid. Por supuesto tampoco podremos ocuparnos de todo esto. Nuestro volumen ha de acabar antes de que los cristianos de Alfonso VI tomen Toledo. Este año, que ya tiene lugar bajo el pontificado de Gregorio VII, nos permite sincronizar los tiempos hispanos y europeos. Como Moisés, este volumen se queda justo en el umbral de esa tierra prometida que es la época en que Europa queda mucho más definida en las tensiones básicas de su evolución histórica. Con ello, también nos quedamos en la puerta de la oleada almorávide que siguió a la confirmación de las debilidades radicales del régimen de los reino taifas, la verdadera constitución del mundo andalusí tan pronto el poder central de Córdoba se relajaba.

§3

La estructura de este volumen y sus fuentes

Debemos recoger ahora lo dicho para explicar la estructura de este volumen. Por supuesto, como en volúmenes anteriores comenzaremos por la evolución del universo europeo, con la decadencia del imperio carolingio y la emergencia del imperio de los Otones. Este asunto, junto con la evolución del papado que implica, nos permitirá abordar mejor el sentido de la evolución de la iglesia franca con Cluny. Este primer capítulo dará el marco europeo de relaciones y mostrará como el interlocutor de los Otones siempre fue Abderramán. A él precisamente dedicaremos el segundo capítulo del libro: su aventura para unificar al-Ándalus, su capacidad para organizar una administración formidable y un ejército rotundo, su voluntad de control del comercio del Mediterráneo occidental y la debilidad de la trama política que logró organizar. En este capítulo estudiaremos la evolución del califato previa a al-Hakam. Nuestra fuente principal aquí será siempre Ibn Hayyán⁶, aunque haremos uso de

⁶Nada parecido a Ibn Hyyan como fuente de conocimiento de esta época. Aquí citaremos la *Crónica del Califa Abdarrahan III an-Nasir entre los años 912 y 942 (Al Muqtabis v)*, traducción, notas e índices de María Jesús Viguera y Federico Corriente,

otras fuentes más tardías, como la *Crónica Anónima* que en su día tradujo Goyangos al inglés⁷.

El tercer capítulo mostrará las debilidades de la evolución de los centros de poder hispanos bajo el califato cordobés, la imposibilidad de consolidar el reino astur-leonés bajo la presión de las aceifas musulmanas desde el exterior y la potencia de los líderes condales desde el interior. Sin embargo, atenderemos a la evolución catalana hacia la cooperación y fusión de la administración civil y religiosa condal, con los efectos extraordinarios que tendrán en la configuración de las paces y treguas, que al modo de Cluny se imponen en Cataluña de forma más nítida que en ningún otro lugar. En este tercer capítulo estudiaremos la evolución de la Castilla condal y sus aspiraciones políticas fundamentales. En suma, describiremos el cosmos de los poderes hispanos en el que todavía no ha prendido la toma de tierra ni han surgido los ideales de la cruzada. Por supuesto, nuestro conocimiento de los poderes cristianos no puede basarse en una cronística propia. Ya el viejo estudio de Mario Huete Fudio mostró la precariedad de esas fuentes en nuestro periodo, que alcanza hasta el final del reinado de Fernando I⁸.

Preliminar por José María Lacarra, Anubar, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Zaragoza, 1981, y *El califato de Córdoba en el Muqtabis de Ibn Hayyan, Anales Palatinos del Califa de Córdoba Al-Hakam II por Isa Ibn Ahmad Al-Razi*, traducción de un manuscrito árabe de la Real Academia de la Historia por Emilio García Gómez, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1967.

⁷Para esta cronística, cf. María Jesús Viguera Molins, «Fuentes de al-Ándalus (siglos XI y XII), I. Crónicas y obras geográficas», en *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, nº 13, 1998, ejemplar dedicado a La Península Ibérica y el Mediterráneo entre los siglos XI y XII (I) (coord. por Fernando Valdés Fernández), 9-32. Es interesante la valoración que hace Alejandro García Sanjuán en su trabajo, «La traducción de fuentes árabes andalusíes al castellano: balance y valoración», en *Medievalismo*, año 11, número 11, 2001, 107-122. El autor comentaba ya en 2001 que estas traducciones eran precarias y antiguas. Una muestra en este sentido, aparte de Ibn Hayyan, serán las traducciones, por ejemplo las contenidas en el volumen *Obras Árabicas de historia y geografía, que publica la Real Academia de la Historia*, y que incluye la *Crónica Anónima del siglo XI*, traducida y anotada por Lafuente y Alcántara, Imprenta Rivadeneyra, Madrid, 1867.

⁸Mario Huete Fudio, «Fuentes menores para el estudio de la historiografía latina de la alta edad media hispánica (siglos VII-X)», en *Medievalismo*, año 4, número 4, 1994, 5-26. Estas fuentes, basadas en latérculos (catálogos de nombres de monarcas con la