

CULTURAS DEL AZAHAR. LIBRO DE PONENCIAS. MUHAMMAD IBN AZUZ HAKIM, "LA DIÁSPORA ANDALUSÍ Y SU INFLUENCIA EN MARRUECOS" [pp.15-16]

He llegado al apellido para decirles que en Marruecos no se conocía el apellido. Era Muhammad Ben Ahmed Ben Abdulkader Ben ... el nombre de pila, hijo de, padre, hijo de, abuelo y así toda la lista. Fueron los andalusíes los que se llevaron los apellidos de aquí y así enseñaron a los marroquíes a tener un apellido propio. Y el caso es que muchos llevaron de aquí apellido castellano, que no era apellido árabe. Yo tengo un estudio sobre las familias que han habitado Tetuán desde el año de su reconstrucción en 1483 hasta primeros del siglo pasado, donde están por orden alfabético árabe los apellidos de todas las familias según la documentación a la que he podido acceder durante 50 años. Ese libro es un puntuario, un nomenclator en el que, cuando el apellido es de origen andalusí, bien de raíz castellana, bien de raíz árabe, pues pongo un alif. De los de raíz castellana, les daré ejemplos, para que se den cuenta de que a pesar de haber sido cristianizados, cuando se les ofreció la posibilidad de volver al Islam, quedaron el apellido cristiano que llevaban hace tiempo. Mi abuela paterna lleva por apellido Murcia, la abuela de mi padre, Cárdenas, la madre de mi abuelo se llama Redondo. Tengo catorce ascendentes andalusíes. Mi abuelo decimocuarto salió de Almería el año 1483 y vivía en la alquería que se llama, y hoy en día lleva nombre árabe todavía, Cariatiz, Cariat el Aiz. Pues aquí tienen, por ejemplo: Armas, Álvarez, Andalusí, Benet, Baeza, Blasco, Blázquez, Carrasco, Castillo, Cabrera, Carrión, Conejo, Chávez, Chamorro, Díaz, Español, Cordobés, Federico, Granadino, García, Galán, Ferrer, Fernando, Jerezano, López, Lucas, Lucena, Malagueño, Maldonado, Martínez, Morales, Moscardó, Montalbán, Marín, Merino, Martín, Pérez, Polo, Pobre, Ruiz, Rocas, Redondo, Ramírez, Sarriá, Sancho, Soto, Santo, Sordo, Sevillano, Torres, Torroba, Úbeda, Vera, Vargas, y he dejado para el final, Valenciano. En Marruecos viven todavía muchos con este apellido. Estos son los que conozco de memoria, pero de raíz castellana debe haber unos tres mil.

CULTURAS DEL AZAHAR. LIBRO DE PONENCIAS. MANUEL RUZAFÁ, “LOS MUDÉJARES VALENCIANOS EN EL SIGLO XV: CONTACTOS CON EL REINO DE GRANADA Y EL NORTE DE ÁFRICA” [pp.29-30]

“Mudéjar” procede del término árabe “*mudayyan*”, que se traduce como “tributario”, “sometido” o, incluso, despectivamente, “tornadizo”. Así, la palabra denotará siempre esa condición de sometimiento por la que son percibidos como “bienes reales” o “tesoro del Rey”, igual que las comunidades judías o los mercaderes “extranjeros” en los territorios de los monarcas peninsulares. Un pacto unilateral y teórico que los vinculaba, en última instancia, a los reyes cristianos en todos los aspectos de su vida y presencia en los territorios recién conquistados por los cristianos.

Una idea más tan solo: sometidos sí, pero no silenciados. Su proceso de inserción en la feudalidad, el esfuerzo por mejorar sus condiciones de vida material, la defensa de su estatuto social y, finalmente, la reacción frente a los constantes incumplimientos de los acuerdos por los propios monarcas cristianos, llevó a las comunidades mudéjares a la situación de minoría social, excluida, segregada también, pero jamás dominada. Las revueltas locales o generales, la lucha judicial o el aprovechamiento de las fisuras en el propio sistema feudal, particularmente por el juego entre realeza, ciudades, nobleza e Iglesia, les permitió un auténtico margen de maniobra como grupo.

Y, en fin, la emigración a las tierras islámicas más próximas. A la pregunta ¿puede entenderse el contexto migratorio por parte mudéjar? pensamos que, en parte, se podría responder que sí, desde luego. La búsqueda de un horizonte islámico, real o percibido, acorde con las *fatwás*, los dictámenes religiosos de los jurisconsultos musulmanes, como, por ejemplo, la del marroquí Al-Wansharisí, inducen a creerlo. A pesar de todos los vínculos y lazos familiares y de convivencia que unían y cohesionaban a la población mudéjar valenciana, el horizonte migratorio hacia las tierras del Islam parece una *desiderata* creíble y un factor de primer orden al analizar la permanencia y los anhelos mentales de la población mudéjar.



Abanico para aventar fuego. Estos abanicos se van trenzando con una trenza en forma de círculo. La parte exterior se decora con dos líneas rojas. Simplemente se ata a un pequeño palo. Este objeto es nuevo. Algunos de los objetos de la colección son objetos nuevos. Cuando se habla de etnografía muchas personas piensan que se trata siempre de objetos utilizados, en este caso tenemos varios objetos nuevos. En el caso del objeto utilizado siempre hay un propietario que te cuenta la historia del objeto, y para un estudio etnográfico esto tiene una importancia determinada. Algunos de estos objetos son objetos nuevos que se compraron directamente (para la colección), porque en Marruecos todavía se pueden comprar objetos de estas características directamente (en el mercado). Aquí es bastante difícil, de hecho si fueras a comprar ahora un arado no lo podrías encontrar en ningún mercado de Valencia.



Las joyas son una parte importante de la colección. Quizá una de las partes que también tenga más importancia en el mundo maghrebí y en particular en el mundo bereber-maghrebí. Además del peso simbólico que tenía la joyería de plata, son joyas muy étnicas, muy interesantes, a menudo con unos diseños que recuerdan mucho a diseños en cerámicas neolíticas y en cerámicas del bronce. Es un aspecto muy interesante, el mantenimiento de la formalidad, el que alguien esté haciendo cerámica, o henna, o esté diseñando una pieza de joyería en el s XXI y las formas sean muy similares a las de piezas cerámicas del tercer o cuarto milenio antes de nuestra era.

CULTURAS DEL AZAHAR. LIBRO DE PONENCIAS. AHMAD TAHIRI, "EL TEJIDO SOCIAL Y ESTRUCTURA ÉTNICO-RELIGIOSA EN AL ANDALUS" [pp. 69-82]

El proceso de desintegración tribal y étnico culminó hacia mediados del siglo X y durante la primera mitad del siglo XI con la aparición de lo denominado por las fuentes de la época como mezcla de pueblos (ajlāt al-umam). Fue precisamente cuando se erigió una nueva identidad social, la que consideramos como entidad andalusí. La magnitud de este fenómeno social fue descrita por el rey de Sevilla al-Mu'tamid en los términos siguiente: "nosotros en al-Andalus hemos perdido nuestras raíces tribales, nos hemos convertido en pueblos sin ningún lazo de parentesco tribal o étnico". Sorprendente fue la expresión según la cual otro autor de la época reflejó los resultados generados por este proceso, al señalar la formación de una nueva entidad socio política, la denominada como: "territorio nacional andalusí" (al-turba al-wataniya al-andalusiya).

[...]

Más amplia fue la aportación étnica beréber nafzī, tras la decadencia del emirato de los banū sālīh y la destrucción de Nākūr en el año 931. Fue entonces cuando un gran número de hombres de letras, cargos políticos, artistas y artesanos se instalaron definitivamente en las coras de Rayya, Ilbīra, Pechina y sobre todo en Córdoba. No nos faltan indicios sobre los altos cargos nativos de nafza que se incorporaron desde la época de 'Abd al-Rahmān II a la aristocracia emiral en Córdoba. Más tarde, 'Abd al-Rahmān III al-nāsir incorporó a la guardia califal de al-Andalus el cuerpo beréber conocido como al-taḡyīyīn (los de la Tingitana), tras la ocupación de Ceuta, Nākūr y Melilla.

No obstante, el flujo humano que se encadenaba diariamente entre las dos orillas del Magrib y al-Andalus no ha recibido suficiente atención en los estudios socio-históricos. No faltan referencias sobre las embarcaciones comerciales que entrecruzaban el Estrecho, bajo la soberanía del conde Don Julián emir de los gumāra. Las conexiones marítimas se multiplicaron a lo largo de los siglos por ser muy breve el trayecto, y los viajeros iban y venían constantemente entre ambas orillas, según la expresión de algún cronista medieval. Se trataba más bien de un fenómeno migratorio que se operaba según las circunstancias en los dos sentidos. Espectacular fue la migración forzada de la 'amma de Córdoba hacia el litoral rifeño y la ciudad de Fez donde asentaron su propio barrio denominado como orilla de los andalusíes ('adwat al-andalusiyyīn). Por otro lado, las oleadas migratorias en el sentido opuesto fueron persistentes, porque a los beréberes no les separaba nada más que cruzar el Estrecho, por lo que no paraban de llegar en masas, según una cita histórica de la época.

Se trata de humildes capas sociales que se integraron plenamente en la estructura social de al-Andalus. Excepto en la comarca superior de Zaragoza, los beréberes fueron mayoritarios en todas las zonas de al-Andalus, sobre todo en las ciudades de Córdoba y Sevilla. Citamos a modo de ejemplo los huwwāra que se establecieron en la parte oeste de Córdoba (al-ḡānīb al-ḡarbī). De la misma forma, los zaḡḡaliyyūn nativos de Takurunnā en la serranía de Ronda no tardaron en instalarse durante la misma época en el barrio conocida como hayr al-zaḡḡaliyyīn, situado dentro del casco histórico de la capital omeya. Durante la misma época, los Banū Abī Razīn se trasladaron de Takurunnā para establecerse definitivamente en un barrio cordobés.

CULTURAS DEL AZAHAR. LIBRO DE PONENCIAS. JOSÉ FRANCISCO CUTILLAS FERRER, “LA “CRÓNICA Y RELACIÓN DE LA ESCLARECIDA DESCENDENCIA XARIFA”: UN CLICHÉ DEL UNIVERSO CULTURAL DE LOS MORISCOS EXPULSADOS EN TÚNEZ” [pp. 86-94]

Si nos preguntamos por la significación de nuestra obra, la *Crónica y relación de la esclarecida descendencia xarifa*, hay que plantearse la explicación de la misma partiendo de lo que hemos visto ya. Es decir, un contexto en el que el morisco necesita aculturizarse en la sociedad tunecina y en lo islámico. De ahí la necesidad de una producción de textos que aclaren y precisen los preceptos y ritos del Islam, que enseñe una cultura islámica a los recién llegados y que los haga acreedores de ser admitidos en la sociedad musulmana tunecina.

Ahora bien, qué hace en todo este conjunto de textos un maq̄tal shií. Para comprender este texto en su verdadera amplitud, es necesario analizar un aspecto relacionado con la inquieta comunidad de moriscos. El título de sharif (shurafa o ashraf) que puede ser traducido por noble o ilustre está reservado a los descendientes del Profeta. Y por lo que sabemos, en el s. XVII en Túnez había un representante de este colectivo entre los miembros del tribunal de justicia, y por otro lado también formaban un cuerpo especial. Sin embargo, los moriscos que pertenecían a este grupo por ser descendientes del Profeta, no habían sido incorporados al grupo de los jerifes tunecinos o eso es lo que nos han dejado a entrever estudios realizados previamente. Poseían un representante o naqib, pero se veían marginados tal vez por ese cuestionamiento de su islamicidad que llevaban a cabo determinados sectores sociales de Túnez.

[...]

“Nosotros, el grupo de andalusíes descendiente del Profeta, hemos sido cuestionados por parte de muchos de nuestros hermanos en la religión entre los de Ifriqiya, los tunecinos y otros [...] Ellos dicen: De donde les viene su nobleza que dicen tener del Profeta, si son de tierra de infieles [...] No hay entre ellos ninguno que se acuerde del periodo islámico, y se mezclaron con los cristianos. (Y sigue relatando sucesos) Tenía seis años o tal vez menos, y es cierto que iba a la escuela de los cristianos para aprender su religión, pero cuando volvía a mi casa mi padre me enseñaba la religión musulmana. Es así, como yo estudiaba en los dos sitios al mismo tiempo [...] Mi padre cogía una tabla de madera de nogal, pulida y limpia, que pienso que tengo todavía. Allí él escribía las letras del alfabeto y me preguntaba, letra a letra, las letras cristianas, progresivamente. Y cada vez que le nombraba una letra extranjera, escribía la letra árabe correspondiente y me decía: Nuestras letras son así. Hasta que hubo acabado para mi todas las letras del alfabeto en dos veces.

CULTURAS DEL AZAHAR. LIBRO DE PONENCIAS. DANIEL BENITO, “UNIDAD ARTÍSTICA Y CULTURAL DE AL ANDALUS Y AL MAĠHREB” [pp. 102-150]

Quizás la característica más sorprendente del arte islámico a los ojos del historiador o del aficionado al arte sea la sensación general de unidad que se produce al contemplar su arquitectura y otros productos artísticos, en toda la diversidad de formas y variedad de técnicas y modelos con que se presenta a lo largo del tiempo y el espacio en el ancho mundo del Islam.

Esta impresión de unidad estética conferida a un sistema de técnicas, modelos y formas, heredadas en su totalidad de los espacios culturales por los que se ha ido produciendo la difusión del Islam, nos indica una extraordinaria capacidad de asimilación, diríamos islamización de todo este legado cultural para adaptarlo a un nuevo lenguaje y a unas nuevas necesidades. Sin duda, esto ha sido posible por la coherencia interna del mensaje coránico y su capacidad de asimilar, islamizándolo, el desarrollo artístico.

En efecto, el arte islámico tiene como principal misión la de atestiguar a Allah, su unidad y permanencia frente a la fugacidad del mundo material. Es, sin duda, por ello, siempre un arte sagrado en cualquiera de sus manifestaciones, desde la gran arquitectura hasta los artefactos de uso cotidiano. Esta idea de testimonio da lugar a la gran importancia que en el desarrollo del arte islámico se confiere a la escritura árabe, la lengua del Corán. La omnipresencia, generando delicados y exquisitos sistemas caligráficos, de esta escritura, quizás el único componente propiamente árabe del arte musulmán, se justifica por ser la lengua sagrada en la que fue expresada la revelación coránica. Por eso, sus citas ornamentadas se manifiestan en cualquier producto artístico significativo del arte islámico.



Detalle de la ornamentación de la Alhambra (Granada)