

**MOZÁRABES. IDENTIDAD Y
CONTINUIDAD DE SU HISTORIA**

PRESENTACIÓN

ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO

El tema de los «mozárabes» tiene siempre mucha importancia, pero el grado de la misma cambia según la perspectiva desde la que se enfoca. Nosotros aquí nos acercamos al mismo sin muchas pretensiones. Ofrecemos los trabajos que se leyeron en unas jornadas celebradas en Murcia en el año 2005, pero queremos destacar en esta presentación, el interés que el tema adquiere si se le mira desde la perspectiva de la «continuidad en la historia», ya que estamos bien seguros de que en la Península Ibérica hubo mozárabes siempre y en todas sus tierras, hasta el año final de 1492, fecha a partir de la cual el problema van a ser los «moriscos» que heredan la misma problemática ya que, por lo menos muchos de ellos, son católicos.

Por ello y dejándonos de introducciones más o menos de compromiso pasamos a exponer una materia que nos parece clave en ambas cuestiones:

CONTINUIDAD EN LA HISTORIA, UN PROBLEMA QUE CONDICIONA A TODOS LOS DEMÁS

INTRODUCCIÓN

J. G. DROYSEN, compuso un texto que hay que recordar para comenzar. En el capítulo primero de su *«Histórica, Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia»*, que titula «La historia», apartado segundo sobre «Historia y naturaleza»¹ dice: *«Aquí vemos un permanente devenir de nuevas formaciones individuales. Cada formación nueva no es meramente diferente de la anterior, sino que parte de la anterior y está condicionada por ella, de modo que ella supone las anteriores y las tiene idealmente en sí, continuándolas y en la continuación, anticipando ya la subsiguiente configuración.»*

1 P. 15 y ss. de la traducción de E. GARZÓN VALDÉS y R. GUTIÉRREZ GUIRARDOT, publicada por Editorial Alfa, Barcelona 1983.

«Es una continuidad en la que cada etapa se amplía y complementa por la posterior (epidosis eis auto), una continuidad en la que se suma toda la serie de configuraciones vividas en resultados progresivos y en la que cada una de las configuraciones vividas aparece como un momento de la suma del devenir. En esta incansable sucesión, en esta continuidad que va ascendiendo y aumentando en sí misma, logra la intelección general del tiempo su contenido discreto, el de una serie infinita de devenir progresivo. La totalidad de los fenómenos del devenir y del progresar que se nos presentan de tal manera la concebimos como historia».

Y tras reflexionar sobre el mundo moral, dando ilustraciones que hubieran servido mucho en la crítica del materialismo histórico si hubieran sido desarrolladas a tiempo, continúa ya hablando de la continuidad en la historia.

«Por otra parte el hombre singular vive solamente su tiempo y muerte; considerado corporalmente tiene él también sólo un ser periódico».

«También el pueblo singular no sobrevive eternamente, sino que se transforma; así como tiene su juventud, así también envejece y muere».

«La vida en la historia no es solamente una vida progresiva; la continuidad se muestra aquí y allí interrumpida, saltando y, en algunos períodos, regresiva».

«Ciertamente, pero saltando sólo para proseguir allí lo que se ha comenzado aquí; regresiva sólo, para penetrar de nuevo con doble fuerza. Y con frecuencia se muestra que un pueblo, en la tensión suprema de sus fuerzas intelectuales, se agota, como un campo de labranza que ha sido agotado por cultivo exhaustivo, de modo semejante a la que aconteció en Italia en las postrimerías del período imperial. Cuando entonces sobre el campo yermo surgen nuevas formaciones, que recubren las ruinas y los restos del viejo y los acogen, vuelve a restablecerse la continuidad; y el comprender los hilos y el tiempo del campo yermo es también importante y seductor para la investigación.

Esto para indicar cómo la idea de la continuidad también puede ser y es válida para nosotros allí donde ella parece cesar.

Las reflexiones de Droysen no fueron algo trivial, sino que eran doctrina común entre los pensadores del XIX y en general entre todos cuantos han pensado en teoría y metodología de la historia. Los textos referenciales podrían multiplicarse. No nos vamos a entretener aquí. Algunos de ellos aparecen recogidos por J. Marías en su libro sobre las generaciones² y eso que no es este su enfoque central. Los nombres de Auguste Comte, John Stuart Mill y otros pueden verse allí.

CONTINUIDAD PRÁCTICA EN LA ELABORACIÓN DE LA HISTORIA

Es un hecho comprobable que en la redacción de la historia se tocan inevitablemente los problemas de la continuidad.

El desciframiento de los documentos micénicos replanteó toda la historia de la transición del II milenio al I antes de Cristo. Las colonizaciones son imprescindibles para entender el final del periodo arcaico en Grecia; los comienzos de la historia documentada en Roma están indiscutiblemente unidos con el desarrollo de la historia tardía griega; en Roma la república da origen al imperio con una notable continuidad de sus estructuras y formas de vida, la transformaciones de la cultura romana del alto al bajo imperio constituyen un ejemplo de continuidad

2 J. MARÍAS, *El método histórico de las generaciones*, Madrid, Revista de Occidente, 2ª ed. 1967.

histórica; el renacimiento es un fenómeno progresivo y siempre hay en él más continuidad que ruptura con la Edad Media, etc.

Pero hay excepciones. Hay momentos históricos que constituyen un problema serio precisamente porque la falta de documentación no permite iluminar todos los pasos necesarios. En tales ocasiones ¿qué debe primar? ¿el principio de la continuidad válida siempre? ¿O la formulación de etapas subsiguientes sin tener en cuenta las anteriores o las siguientes³?

Con este tema nos queremos enfrentar aquí, precisamente en un período particularmente difícil como ha sido reconocido por la investigación universal: la historia de la alta Edad Media.

I. CONTINUIDAD E HISTORIA

El concepto de «continuidad» pertenece al arsenal de concepciones evidentes que se unen sin problemas aparentes con la historia en todas sus dimensiones.

Pero las cosas comienzan a problematizarse cuando frente a una historia concreta nos preguntamos por el contexto, por la relaciones de tal contexto y por nuestra comprensión de todas estas dimensiones de la realidad.

Si nos preguntamos por el sujeto de la historia que se narra, no parece haber dificultades cuando se trata de una biografía, pero si estamos en cualquier otra forma de historia las cosas se complican mucho.

Incluso en la concepción de la continuidad personal y de la identidad las cosas no son tan simples como podría parecer⁴. Pero todo es mucho más difícil de razonar cuando el sujeto de la historia se concibe ser la «Nación», el «Estado», una determinada época y la historia del mundo. ¿Es que hay individualidades colectivas? Si queremos, por ejemplo, tratar de la revolución francesa, no pretendemos tratar de hechos de personas determinadas sino encontrar el sentido de una historia, cosa que entra con dificultad en el tema de la continuidad.

Y si pasamos a considerar la historia del mundo, al no haber contexto objetivo, tratar de la continuidad objetiva es algo sin sentido. El tema de la continuidad en la historia del mundo es algo meramente especulativo y solo se puede responder a cualquier pregunta sobre el tema de manera especulativa; y esto en una metafísica de la historia, es un esbozo apriorístico de la marcha del mundo.

La afinidad de la que acabamos de hablar entre el concepto de continuidad y la especulación filosófico-histórica también coloca en una nueva luz las formas más elementales de exposición histórica por ejemplo en la biografía o en una monografía de una época; ¿o es que cada exposición histórica no contiene un contexto histórico como elemento de especulación filosófico-histórica? Dicho de otro modo: El establecer un contexto en la historia ¿puede concebirse únicamente como una interpretación? ¿O es algo esencial a la lectura?

3 P. E. HÜBINGER, *Kulturbruch oder Kulturkontinuität im Übergang von der Antike zum Mittelalter*, (Wege der Forschung Vol. 201), Darmstadt 1968.

P. E. HÜBINGER, «Spätantike und frühes Mittelalter. Ein Problem historischer Periodenbildung», *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* XXVI, 1952, 1-48, editado como separata en la serie *Libelli*, vol. XL, Darmstadt 1959.

A. DOPSCH, *Die wirtschaftlichen und sozialen Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Cäsar bis auf Karl den Grossen*, 2 vols. Viena 1918/1920. etc.

4 A. L. STRAUSS, *Spiegel und Masken. Die Suche nach Identität*, Frankfurt am Main 1968.

Si esta reflexión es correcta los conceptos de continuidad y de historia son equivalentes. Si el enlazado de acontecimientos o hechos constituye su historia, y la historia es únicamente el enlazado de acontecimientos, se plantea el problema de la identidad del concepto de continuidad como la esencia de la historia y esto significa que los viejos problemas de si las instancias de predefinición del ámbito de la historia, la selección de hechos a incluir y de su significatividad testimonian la historia y se plantea el problema de la razón histórica.

Pero si la aparente ingenuidad del concepto de continuidad nos engaña, esto también se confirma con la reflexión sobre a qué se debe llamar contexto histórico; más aún la cuestionabilidad de este concepto se manifiesta de modo más notable cuando se atiende al múltiple y variado uso de la misma en las actuales discusiones históricas, metodológicas, filosófico-históricas y teológicas. Así el espectro de la representación de la continuidad, varía desde un uso simple e intrascendente en determinadas historias hasta la concepción especulativa de una «historia ontológica» y hasta concepto interpretativo para una historia de la filosofía europea.

Hay que reconocer que seguir por el análisis teórico del tema es apasionante. Baste asomarse a la literatura sobre el tema, que una vez más es inevitablemente alemana. Hemos estudiado a fondo la obra de Hans Michael Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997, que cita toda una tradición en el estudio del tema; y del mismo modo en el caso particular de la continuidad en el ámbito importantísimo del derecho vale la pena leer a Wilfred FIEDLER, *Das Kontinuitätsproblema im Völkerrecht*, Freiburg im Breisgau 1978⁵

2. ASPECTOS ACTUALES DE LA CONTINUIDAD HISTÓRICA

El concepto de continuidad tiene un interés fundamental, que posiblemente alcanza a todo el saber histórico.

2.1. Continuidad como problema de la periodización por épocas históricas

Un primer grupo de planteamientos críticos actuales puede hallarse en las continuas revisiones de la periodización establecida a fines del siglo XVII por Christopher Cellarius al popularizar el esquema histórico de Edad Antigua, Media y Nueva.

2.1.1. El paso de la Antigüedad a la Edad Media

La cuestión de si el paso de la Antigüedad a la Edad Media es un abismo infranqueable o si hay entre ambas una continuidad, ocupa a los estudiosos desde la aparición de la obra de Oswald Spengler «Untergang des Abendlandes» hasta el día de hoy.

5 Lamentablemente el ejemplo no cunde en España, donde parece que los temas teóricos apestan. La materia fue rozada, como hemos dicho, por Julián Marías, *El método histórico de las generaciones*, Madrid, Revista de Occidente, 2ª ed. 1967, pero no le interesaba otra cosa que ese punto en la filosofía de Ortega, y no se detuvo en tratar algo mucho más importante, pasando por encima de muchos textos que cita, pero no valora. Del mismo modo algún roce hay con lo que aquí nos interesa en Jorge Riezu, *Decadencia. Síntomas y causas en nuestro tiempo y otros ensayos*, Salamanca, col. Ariadna, 2011, y algunos artículos rozan lo mismo, pero en conjunto nada serio y relevante. Hoy y aquí no puedo entretenerme en esto, pero prometo ocuparme de prestar ese servicio bibliográfico a nuestra investigación lo antes que me sea posible.

En 1968 Paul Egon Hübinger reunió una serie de estudios sobre el tema⁶ y él mismo había escrito ya en 1952 un trabajo importante acerca de la cuestión⁷. Esta aportación puso de relieve, casi a la vez que Spengler formulaba su teoría de la decadencia de Occidente en conexión con su filosofía del surgimiento y decadencia de las culturas, una continuidad sin rupturas entre la Antigüedad y la Edad Media⁸.

Desde aquel comienzo se puso de manifiesto algo que ha estado presente a lo largo de los muchos años que esta discusión lleva planteada: un interés metacientífico, que Dopsch había formulado al hablar de «la demostración de la continuidad del desarrollo cultural», junto con «una alegre seguridad en la totalidad» y con «una fe y confianza segura en el futuro y en el desarrollo general». Erna PATZEL confirma estos aspectos cuando concluye su trabajo sobre «El problema de la continuidad» con las frases siguientes:

«A pesar de que imágenes de destrucción ocasionalmente cubren la construcción —*historia non facit saltus!*— la vida de los pueblos va siempre adelante y no conoce ningún momento de detención; el cambio continuo de acontecimientos y destrucciones, de luces y sombras determina el ritmo, el sentido de la vida y empuja a un desarrollo sin pausas. La comprensión y formulación de este contexto señala todo el acontecer y motivación al trabajo del progreso llevado a cabo por Alfons Dopsch y hace que su obra proclame alegre que tras de cada desastre hay y habrá vida.

El resultado de tales discusiones deja como resultado la confirmación del esquema del historicismo, tal y como fue defendido por Droysen y por Troelst que así se convierte en paradigmático. Tal y como confirman la arqueología y la geología se pueden hallar elementos yuxtapuestos que siguen vivos a pesar del paso del tiempo y de los acontecimientos y confirman así el mantenimiento de la supervivencia de la cultura espiritual y de la Tradición viva de la educación.

III. NUEVAS RAZONES PARA REPLANTEAR EL TEMA

Es el caso que dedicándonos más en serio a los temas aquí apuntados nosotros hemos creído ver razones suficientes para volver sobre el mismo, centrado en el ámbito concreto de la historia de la Península Ibérica, y muy concretamente en lo que pasó en el año 711 y sucesivos.

A) La arqueología

Ha sido bien conocido el problema de la no existencia de arqueología árabe en la Península durante los siglos VIII y IX. Debía esperarse así ya que lo normal es que los conquistadores que no debieron ser muchos aprovecharan el país tal y como lo encontraron y que la cultura

6 P. E. HÜBINGER, *Kulturbruch oder Kulturkontinuität im Übergang von der Antike zum Mittelalter*, (Wege der Forschung Vol. 201), Darmstadt 1968.

7 P. E. HÜBINGER, «Spätantike und frühes Mittelalter. Ein Problem historischer Periodenbildung», *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* XXVI, 1952, 1-48, editado como separata en la serie *Libelli*, vol. XL, Darmstadt 1959.

8 A. DOPSCH, *Die wirtschaftlichen und sozialen Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Cäsar bis auf Karl den Grossen*, 2 vols. Viena 1918/1920.

material no cambiara. Pero esta evidencia no ha solido ser tenida en cuenta y se trata el período árabe como si de historia caída del cielo se tratase.

B) La lengua de los territorios sometidos a los árabes

I. El aparente estado de la cuestión

Cuando se leen trabajos sobre la sociedad del mundo islámico en la península Ibérica, los autores actuales suelen dar la impresión de que dan por evidente o por ya demostrado suficientemente que era un mundo culturalmente homogéneo, coherente y plenamente integrado. Aquí se hablaba el árabe, como parece natural. Poner ejemplos resulta ocioso, ya que es relativamente frecuente en los historiadores de Al-Andalus hablar de la historia de aquellos siglos como si la Península Ibérica estuviera situada en el corazón de la Península Arábiga o fuera un apéndice de la misma.

En esta situación de «consenso» no poco han influido en los últimos tiempos los representantes del llamado grupo de Lyon y el modo de formular sus trabajos de pretendida investigación, que tampoco vamos a recensionar aquí.

Pero tal visión es mucho más complejo y menos monolítico de lo que podría parecer. Veámoslo.

II. La investigación ha dado por supuestas muchas cosas

En 1526, el veneciano Andreas Navagiero visitó España con motivo de una legación que le confió su gobierno cerca del emperador Carlos V. En ella se dice⁹: «Por bajo del referido collado de la Alambra, a mano izquierda, bajando por un otero, se ven muchas cuevas subterráneas, en donde se dice que los moros tenían en prisión a cautivos cristianos, y son a manera de calabozos (p. 182) ...¹⁰ La parte de la población que está abajo en la llanura tiene buenas casas, y es la más habitada por españoles, siendo éstos gente de varias ciudades, que han ido a establecerse allí, después de la conquista de Granada¹¹ ... Por todas partes en torno de Granada, entre los muchos jardines que hay, así en la llanura como en los cerros, se encuentran, aunque no se vean por los árboles, tantas casitas de moros, esparcidas acá y allá, que, si se pudiesen juntar, compondrían otra ciudad no menor que Granada. Y aunque es verdad, las más sean pequeñas, tienen todas ellas sus aguas, sus rosales, mosquetas y mirtos, y toda gentileza, manifestando que, en el tiempo en que dominaban los moros, esta tierra era mucho más hermosa que lo es en el día. Actualmente son muchas las casas que se van arruinando, y los jardines destrozados; porque los moriscos más bien van faltando que no creciendo, y ellos son los que tienen todo este terreno labrado y plantado, con tanta copa de árboles como aquí se ve. Porque lo españoles, no solo en este suelo de Granada, sino en todo el resto de España igualmente, no son muy industriosos, ni plantan

9 Citada en J. SIMONET, *Descripción del Reino de Granada*, Madrid, Imprenta Nacional, 1860, Apéndice X, p. 177-188.

10 Ya se ve que la opinión de Navagiero es la de un turista, que no merece mucha fe. Él no ha visitado nada ni ha visto las cosas más que desde lejos.

11 Curiosamente en este mismo barrio, en la calle de Elvira, es donde «viven los artistas y donde los moriscos venden telas, sedas e infinitas labores de diversas formas y variedad de objetos». Parece que las zonas altas serian las zonas militares durante el período de dominio árabe y estas partes bajas las de los artesanos, al principio los mozárabes, y ahora es donde se establecen los nuevos recién llegados.

ni cultivan voluntariamente la tierra, sino que se dan a otras cosas, y de mejor gana se van a la guerra, o a las Indias a hacer fortuna, que soportar la vía del trabajo. Aunque hoy en Granada no hay tanta gente como en tiempo de los moros, no deja de ser muy populosa, y acaso no habré visto otra tierra en España que esté tan poblada. Los moriscos hablan su antigua y nativa lengua moruna, y pocos se hallan que quieran aprender el español. Son cristianos medio por fuerza; y tan poco instruidos están en las cosas de nuestra fe, y tan poco cuidado en ello se pone, porque siendo así dan mayor ganancia a los clérigos que si fuesen de otra manera, que en su interior son tan moros como antes, o no creen en fe alguna. Son muy enemigos de los españoles, de los cuales tampoco son muy bien tratados»

«En tiempo de los reyes moros, según dicen, el rey de Granada reunía más de cincuenta mil caballos. Hoy día han faltado casi todos, por haberse ido los caballeros y personas nobles y ser todos los que han quedado pueblo y gente baja, excepto algunos pocos. Cuando el Rey Católico conquistó este reino, le concedió que por cuarenta años no entrase la inquisición. Pero esto concluirá dentro de algunos meses; y antes que yo regrese de esta embajada, acaso entrarán allí los inquisidores. Esto podrá fácilmente arruinar esta población, si quisieren inquirir y proceder severamente contra los moriscos. Aunque en verdad se dice que se introducirán los inquisidores más para inquirir contra los cristianos que allí están que contra los moriscos; porque con el escudo de este privilegio de que por cuarenta años no hubiese allí inquisición, de todas partes de España ha acudido en este tiempo mucha gente sospechosa para vivir segura. Pero esto causará también gran daño a la belleza y acrecentamiento de la ciudad; porque todos estos construían hermosas casas y eran fuertes comerciantes. No viniendo ninguno más, y desapareciendo los que allí están, todo irá naturalmente empeorando. No hay en Granada gente de gran fortuna, a excepción de algunos señores que tienen estados en este reino; de los cristianos restantes, los unos son mercaderes y hacen bastantes labores de seda, que en todo este reino alcanza una gran perfección»¹².

En una palabra: a poco de la conquista de Granada en 1492, los cristianos han pasado de estar en las cárceles moras a participar en la vida de la ciudad como gente laboriosa que vive codo a codo con el pueblo granadino ancestral. A pesar de la afirmación de Navagiero de que los moriscos no hablaban español ni querían aprenderlo, que suena a tópico, parece ser que se entendían perfectamente. Y como me indicó Márquez Villanueva, no hay ningún indicio de conflicto lingüístico¹³.

Luis MÁRMOL DE CARVAJAL (1520-1600), compuso su obra *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada* (Málaga, 1600). En ella dedica páginas a la descripción de Granada que también recoge Simonet¹⁴, de la cual resaltamos algunos rasgos:

I) Se ve que ya ha pasado mucho tiempo desde la conquista: La descripción de la ciudad la hace ya por parroquias: «En el ámbito de la Alcazaba nueva hay tres barrios... que parece haber sido cercados cada uno de por sí en diferentes tiempos, y todos estaban incluso debajo de un muro principal. El primero y más alto está junto con la Alcazaba antigua en la parroquia de San Miguel, y allí fueron los palacios del Bedici Aben Habuz, en las casas del gallo... El segundo

12 Este último párrafo parece apuntar a la cercanía de trabajo entre los cristianos de a pie y los moriscos, cosa digna de subrayarse.

13 Con ocasión de su presencia en Murcia para dar una conferencia en Ricote, que resultó memorable y de calidad excepcional sobre el Quijote y los derechos humanos. Era el año 2008.

14 J. SIMONET, *Descripción del Reino de Granada*, Madrid, Imprenta Nacional, 1860, Apéndice XI.

donde había la mayor contratación antiguamente, es el de la parroquia de San Josef. Allí estaba la mezquita de los morabitos y tenían sus casas los mercaderes y tratantes. Y el tercero era el de la parroquia de San Juan de los Reyes, iglesia edificada por los Reyes Católicos en el sitio de una mezquita que los moros llamaban *Meschit el Teibin*, que quiere decir Mezquita de los Convertidos: llamábanle también barrio de la *cauracha* por una cueva que allí había».

También habla, en otro lugar, del monasterio de Nuestra Señora, cerca de San Juan de los Reyes.

II) Se siente obligado a explicar fundaciones como la ermita de los Mártires: La ha citado primero (Simonet p. 196) y más adelante añade: «(Los moros venidos de Antequera cuando la conquista de la ciudad por los castellanos) poblaron el barrio de *Antequeruela*, que está en la loma de *Baúl*, cerca de la ermita de los Mártires. En esta loma se ven grandes mazmorras, y muy hondas, donde antiguamente, cuando los reyes de Granada no eran tan poderosos, encerraban los vecinos su pan, por tenerlo más seguro; y después las hicieron prisión de cristianos cautivos para encerrarlos de noche, y detenerlos de día, cuando no los llevaban a trabajar; y la católica reyna Doña Isabel, en conmemoración del martirio que padecieron en aquel cautiverio muchos fieles cristianos por Jesucristo, ganada la ciudad, mandó edificar allí una ermita de la advocación de los Mártires y la dotó, y hizo aneja a su capilla real.»

III) Distingue entre el pueblo llano y los reyes moros; «Era Granada muy semejante a la ciudad de Fez. Los moradores muy amigos y conformes, y los reyes, deudos y confederados tan sectarios los unos como los otros, y tan enemigos del nombre cristiano».

Mármol de Carvajal debía conocer Granada, pero no replantea nuestro problema y lo que dice no es fácil de valorar. Lo cuenta con las categorías que tiene en la cabeza. El uso de las cuevas es lo que le ha llegado por comentario popular y la ciudad que conoce es la que él ha visto.

Francisco Javier SIMONET, publica su *Descripción del reino de Granada bajo la dominación de los Naseritas* en Madrid en 1860. En la p. 21 da un resumen de la historia de la arabización de la Península, pero no pasa de ser un resumen general. Dice así: «Conquistada en 711 por Tharec y Musa esta parte de la antigua Bética que hoy conserva el nombre de reino de Granada, quedaron habitando en ella dos pueblos, uno conquistador y otro conquistado, cuya fusión impidieron por largo tiempo las capitales diferencias de raza, lengua leyes y religión. Formaban el pueblo conquistador *árabes y bereberes*; el conquistado, aparte de algunos judíos, le componían godos y romanos, que se fundieron por la unidad de su causa en el nombre común de *mozárabes*, los cuales por algunos siglos y con heroica entereza conservaron la fe en Jesucristo, no sin grandes reyertas y disensiones con los musulmanes, hasta que extirpados por estos los unos, huidos otros a los reinos cristianos que se iban formando en España, y algunos pocos convertidos al islamismo, prevaleció al fin la gente sarracena. Esta acabó por llenar todas aquellas comarcas y convertirlas enteramente en una provincia del Arabia o de África, para lo cual ayudaba también la naturaleza de su clima; transformación que se consumó, cuando conquistada por los cristianos en el siglo XIII la ciudad de Córdoba, cabeza del imperio musulmán de España, la gente la lengua y la civilización de los árabes españoles vinieron a condensarse en el reino de Granada.»

La cuestión parece clara, pero Simonet conoce bien las tierras de este reino y sabe que las generalizaciones hay que precisarlas siempre. Va recordando acontecimientos y matizando las fechas. En un determinado momento (p. 42) asegura que es a raíz de las conquistas cristianas del siglo XIII es cuando se verifica la total arabización del reino de Granada, tras la conquista de Sevilla y otras ciudades en tiempos de Fernando III el Santo. Pero es cuando reflexiona

sobre la toponimia cuando tiene que reconocer algo que no sabe muy bien como encajar. En la p. 95, al explicar un topónimo con Hisn Arios, o Castillo de los Aires advierte en nota: «No debe extrañar el ver en la geografía de este reino mezclados nombres con significación en lengua castellana a otros verdaderamente árabes; pues mientras éstos dominaban el país, entre mozárabes se iba desarrollando un idioma vulgar, derivado del latín, muy semejante al que hoy hablamos».

Y desde luego no se plantea la distinción entre raza y lengua. Simonet habla de un modo general. Ni se le ocurrió imaginar que los romano-godos una vez sometidos al Islam y quizá incluso convertidos a esa religión, pudieran mantener su lengua, del mismo modo que los vascos en España, o en América los Qéchuas, se convirtieron al cristianismo pero han mantenido su lengua; o al igual que los actuales «paisos catalans» sometidos al mundo árabe mantuvieron su latín distinto del de Castilla. Y no se arguya que fueron demasiados siglos, ya que los vascos llevan ya en Hispania más de doce siglos y mantienen su lengua, sin apoyo político alguno. El fenómeno es tan claro que no hace falta insistir más en él.

GODOY ALCÁNTARA Y SU EXPOSICIÓN DEL PROBLEMA DE LOS FALSOS CRONICONES

En 1868 se publica la primera edición de la obra *Historia crítica de los falsos cronicones*, que ha tenido éxito muy notable hasta el día de hoy¹⁵, pero que ahora es ya únicamente un tratado para la historiografía. El autor, buen escritor y magnífico recreador de mundos imaginarios, tiene muchas virtudes y una de ellas es haberse dado cuenta del importante papel de la lengua en las realidades históricas (ver p. 86ss) y en sus recreaciones.

En la p. 101 nos dice: «La lengua castellana fue en todo tiempo, según esta crónica¹⁶, la de los españoles; Granada y Córdoba, así como otras muchas ciudades, siempre tuvieron el mismo nombre; y España siguió denominándose isla, como ya la designaban los discípulos árabes de Santiago. Pero la conformidad de varias de estas ideas con el pergamino de la Torre Turpiana no pasó a los libros. La existencia del idioma castellano tal como entonces se hablaba, y del nombre de Granada en el siglo apostólico, lados tan vulnerables del pergamino, y sobre los cuales asestaban con preferencia sus dardos los impugnadores de la autenticidad de aquel documento, no daría motivos a dudar de la de los plomos, en los cuales sólo alguna vez e involuntariamente se hace uso de nuestro idioma, y nunca referencia a él, y donde el nombre de *Granata* se cambia en el de *Garnata*, etimología que andaba válida, cuidando el autor de consignar en una de las láminas, aunque sin venir a cuento, pero para que no se le volviese a tildar de ignorante en este punto, el Florentinum Illiberritanum, con que se designaba aquel municipio en la inscripción de un monumento allí elevado a la emperatriz Furia Sabina Tranquilina¹⁷».

15 Última edición facsímil en Granada, Colección *Archivum* de la Universidad de Granada, con estudio preliminar de Ofelia Rey Castelao, 1999.

16 *La verdadera hystoria del rey Don Rodrigo, en la qual se trata la causa principal de la pérdida de España y la conquista que della hizo Miramamolín Almaçor Rey que fue del Africa, y de las Arabias. Compuesta por el sabio Alcalde Abulcacin Tarif Abentariq, de nación árabe, y natural de la Arabia Petrea. Nuevamente traducida de la lengua árábica, por Miguel de Luna, vezino de Granada, intérprete del rey Don Phelipe nuestro señor. Impressa por Rene Rabat, año de 1692*

17 Dice Godoy Alcántara en nota: «A la verdad el que había atribuido a Granada en lo antiguo el nombre de Granata, no había hecho más que tropezar y caer en una piedra que Ciriaco Aconitano supuso encontrada en Écija, y que transcribió Fray Rodrigo de Yepes, en su *Historia de Santa Florentina*, uniendo el encabezamiento a la inscripción como parte de ella, de donde resultó que principiaba: *Prope Astigim non longe a publica via qua ducit Granatam.*»

Es verdad que, a pesar de esta confesión de que Miguel de Luna creía que la lengua castellana había sido la lengua de Hispania siempre, añade Godoy Alcantara su propia visión de las cosas¹⁸, según la cual parece que los moriscos hablasen el árabe: «Consuelo imponderable debería llevar a la humillada raza morisca la era mesiánica, que los libros plúmbeos le abrían. Un mesías en la manera judaica, rey, intolerante, prepotente y conquistador, vendría a establecer con la dominación árabe en el mundo, la unidad de creencia. La lengua árabe, la más hermosa de todas las lenguas, que el gobierno español se aplicaba a extinguir como ahora el ruso la polaca, sería la lengua universal y litúrgica. El morisco era dueño de creer que la lengua árabe de que se trataba era su aljamía. No hay monumento más durable ni signo vital más innegable de la existencia de una nacionalidad, que la conservación de su idioma; la nación que lo deja perder abdica. Los altos destinos reservados a la lengua árabe la harían todavía más querida de los que la hablaban, y le atraerían el respeto de los que la proscibían».

El problema del interés de la lengua en los planteamientos del estudio de la historia está bien claro. Y en concreto está claro que para Godoy Alcántara el problema de las lenguas tiene importancia, pero da la impresión de que mientras que la realidad que describe en la persona de Miguel de Luna es que la lengua castellana era la de siempre, la importante tanto política como históricamente, la lengua árabe era algo sentimental, que es muy hermosa y que está siendo oprimida. Refleja la tensión existente en temas de lenguaje, pero no se pronuncia en el tema que nos ocupa, de qué lengua se hablaba en España en los últimos siglos del dominio árabe en Granada.

JULIÁN RIBERA Y TARRAGÓ, en su *Discurso de Ingreso en la Real Academia Española*¹⁹, pone de manifiesto la situación que respecta a las relaciones entre la poesía árabe y la poesía española del momento. Frente a lo que otros investigadores han manifestado, y en su opinión, sin razones firmes que sostengan dichas opiniones, plantea una serie de cuestiones relacionadas con la historia medieval de la Península.

En primer lugar pone de relieve que las familias musulmanas utilizaron la lengua europea hasta mediados del siglo XII como lengua vulgar, mientras que el uso del árabe quedaba restringido a idioma oficial de escuelas y actos públicos. Esto provocó una coexistencia cultural que desembocó en un sistema poético mixto, en el que aparecen claras influencias europeas y orientales. Las composiciones resultantes de dicho sistema, aunque en un principio desdeñadas, lograron finalmente abrirse camino alcanzando las cotas más altas de las esferas sociales. Sus temas, de raigambre popular, fueron perfeccionándose y alcanzaron unas cotas que, en opinión de Ribera, influyeron decisivamente en la poesía europea, de la cual a su vez derivaban.

Respecto a la lengua usada en la Península por musulmanes, judíos y cristianos, hemos de hacernos eco de Ribera²⁰, que recoge una frase de Simonet que alude al «latín vulgar que se habla en nuestra tierra» refiriéndose a la lengua romance hablada por musulmanes y judíos.

El investigador hace una distinción de carácter diastrático para las lenguas árabe y latina, que separa las esferas lingüísticas cultas de las populares, distinción que igualmente podríamos aplicar a la lengua hebrea. Tendríamos pues, siguiendo su clasificación, dos lenguas cultas: el árabe clásico como lengua literaria y el latín clásico como lengua religiosa y en algunos casos literaria. Frente a ellas, el árabe vulgar y el latín vulgar (posteriormente romance) serían indis-

18 Haciendo su comentario a los libros plúmbeos y a su contenido nos dice las palabras que transcribimos.

19 Madrid, Imprenta Ibérica 1912.

20 P. 18.

tintamente usadas por las mismas personas. Prueba de este uso vulgar del lenguaje lo tenemos en los apodos que en lengua romance se ponían a las gentes de una u otra raza.

De esta mezcla lingüística recoge Ribera varios testimonios. El más significativo es, en su opinión, el *Cancionero de Abencuzmán*, en el cual se mezclan las lenguas romance y árabe en los mismos versos. Además, tampoco su métrica puede remitir exclusivamente a modelos árabes ni a metros clásicos puros, sino al sistema mixto que se estaba forjando en aquella época. Igualmente sucede con la temática; en ella se funden motivos de ambas tradiciones, ornamentos de origen arábigo y argumentos romances intercalados entre los mismos a modo de un tapiz de diferentes materiales que se entrecruzan para constituir un todo en su conjunto.

Gracias a este ambiente de influencias, innovaciones y riqueza poética, nuestra Península produjo ricos frutos, como los aportados por el autor judío de principios del siglo IX Salomón Ibn Gabirol, que robusteció la poesía estrófica sagrada y la enriqueció mediante los términos y marbetes que hoy conocemos. Igualmente le sucede a la poesía romance, aunque las posturas entre los investigadores difieren en algunos aspectos, según apunta Millás (1948).

Ribera trata de profundizar aún más en los orígenes de estas influencias romances, y se remonta a la posibilidad de remitir como antecedente a una lírica gallega antiquísima traída por la colonia gallega a Andalucía en una época anterior a Abencuzmán. También vuelve la mirada atrás hacia la poesía latina y la escrita en otras lenguas romances, pero afirma que es difícil resolver la cuestión, puesto que ni siquiera se ha podido formar una cronología de la poesía latina rítmica, y además, los monumentos de la lírica europea en lenguas vulgares, provenzal, alemana de los Minnesinger y la italiana (y aun los *Carmina Burana* latinos) aparecen con posterioridad a la lírica vulgar escrita en lengua romance por los musulmanes españoles.

Otra cuestión que plantea es la influencia de la lírica provenzal en el conjunto. En la segunda mitad de la Edad Media es indudable su hegemonía, pero lo que no está claro es la relación que pudo tener con el sistema andaluz. Ribera trata de profundizar en este aspecto mediante el análisis de los cancioneros provenzales, y efectivamente detecta un sistema de paralelos con la poesía árabe, tanto en contenido como en rima, que había resultado desconocido a estudiosos de esta lírica como el célebre Jeanroy²¹.

El investigador señala que ambas tradiciones, provenzal y arábigoandaluza, siguieron sus caminos propios y se extendieron por los distintos países, y en muchos de los casos sus influencias se dejan sentir hasta nuestros días. La cuestión es saber cuál de ellas fue anterior y modelo. Para ello, el erudito reflexiona sobre la regularidad de ambos sistemas (análisis que supera el sistema español con creces frente a la antojosa originalidad de las formas provenzales), y pone como ejemplo un autor de todos conocido en la España de aquella época: Alfonso X y sus *Cantigas* en lengua gallega, obra influenciada por los dos sistemas poéticos. Tras su análisis concluye afirmando que la clave para explicar las formas poéticas de los sistemas líricos medievales se encuentra en la lírica andaluza, juicio que nos parece un poco osado.

El problema de la no aceptación por parte de la crítica de esta fusión de culturas y lenguas es debido, en opinión de Ribera, a un problema histórico de intolerancia de razas y religiones desde aquella época, que ha desembocado en fenómenos como la mala fama histórica ligada a estos pueblos, en su opinión, de carácter injusto.

21 A. JEANROY, *Les origines de la poésie lyrique en France au Moyen Âge: Études de littérature française et comparée suivies de textes inédites*, Paris, H. Champion, 1904 (2ª ed.)

Por último, el investigador resalta que el origen de la lírica trovadoresca y provenzal se encuentra en este punto por tratarse de la primera poesía romance que surge, caracterizada por unos tipos muy perfectos, consagrados luego por el uso, en los que la rima común del fin de las estrofas, en consonancia con la del estribillo inicial o final se afianza de un modo estable. Predomina el grupo de rima ternaria en el interior de las estrofas, por lo tanto, unas formas idénticas a las consagradas dos siglos antes a la innovación poética de Muqaddam y su escuela. El erudito señala además que la técnica poética de los trovadores sufrió mayores modificaciones y una evolución más señalada al aplicarse a una lírica predominantemente cortesana y monódica. Sin embargo, en los géneros populares tanto sagrados como profanos, el sistema se conservó en su modo más puro.

Todos estos datos ponen en evidencia que es imposible el estudio de una tradición poética de aquella época sin tener en cuenta las colindantes, especialmente cuando hablamos de poesía latina, árabe y hebrea²².

La vinculación de la lírica andaluza y española con los orígenes árabes es un dato compartido por los diversos investigadores de variadas tradiciones. Por ejemplo, en la traducción de Nykl del cancionero de Aben Guzmán también el traductor señala en el prólogo el posible origen del *Minnesang* provenzal vinculado a la lírica arábigo-andaluza. En su reseña a este libro, Carl Appel (1932) resalta este dato, a la vez que analiza detenidamente el contenido de dicho cancionero²³.

NADIE HA DUDADO DE LA PERVIVENCIA DE LA LENGUA HEBREA

MILLAS VALLICROSA

Millás Vallicrosa (1942) se ocupa de reincidir en la cuestión de los avances realizados y proyectar sus hallazgos más allá de las fronteras geográficas y cronológicas que abarcan desde los poemas mediolatinos hasta las composiciones romances europeas que se encuentran de alguna forma emparentadas con nuestros textos. Afirma que la primacía que los israelitas españoles alcanzaron en el cultivo de la poesía hebrea medieval no pasó desapercibida. Testimonio de ello conservamos en los textos del crítico granadino Mosé Ibn Ezra, que describe detalladamente las formas poéticas de Al-Andalus ensalzando la calidad de los versos en la poesía árabe.

Del estudio de dicho poeta y preceptista se ocupa Díez Macho²⁴, que analiza la *Poética hebrea* del citado granadino, de la primera mitad del siglo XII.

El aspecto que nos interesa de dicha obra de preceptiva es la parte octava, en la que habla de la poética y de las figuras retóricas de los árabes. La obra es interesante, porque como el propio texto afirma, su fin secundario «explica las figuras árabes para que sean seguidas en la literatura neo-hebraica y exhorta a seguir las reglas de la retórica árabe aun cuando no estén en los sagrados libros». Díez Macho da a conocer en este artículo el catálogo de figuras poéticas

22 Un ejemplo de esta convivencia y dependencia lo ha probado A. Pagés, pues tenemos en los *Goigs* catalanes una derivación inmediata de un género tan profano como la *dansa* provenzal, y a su través ha conservado la clásica factura estrófica coral que recibió de aquellas líricas anteriores de lejana tradición bíblica.

23 E. GONZÁLEZ-BLANCO GARCÍA, *La clerecía rabínica medieval. textos y transmisión*, Madrid, Universidad Complutense, 2006. Tesis de licenciatura inédita.

24 A. DÍEZ MACHO, *Mosé Ibn Ezra como poeta y preceptista*, Barcelona, CSIC, Instituto Arias Montano, donde se recogen los artículos publicados en *Sefarat* 4(1944), 255-273; 5(1945), 49-81; 7(1947), 3-29; 7(1947), 209-230; 8(1948), 2903-321; 9(1951), 3-35.

árabes, así como sus correspondientes en hebreo y citas de ambas lenguas, centrándose especialmente en la comparación e indicando que procederá del mismo modo con el resto de las figuras.

Millás (1942), tras ofrecer el panorama poético antes descrito, pasa a estudiar más detenidamente las obras y autores hebreos de la época influenciados por la poesía árabe. Comienza mencionando a Dunas, autor que utilizó en la *seliha* combinaciones métricas de versos monorrimos con vuelta. También de influencia arábiga destaca la *qasida*, nuevamente una forma monorríma, y afirma que también de este tipo hay ejemplos en la poesía hispanohebraica, si bien poco frecuentes. Pero lo interesante es que a menudo esta forma se presenta con rimas internas, de modo que tenemos una división tetrástica, dotados los tres primeros esticos de una rima igual propia para cada verso, mientras el último estico tiene la rima común a toda la composición, el esquema del verso es *aaaA*.

Resalta para dicho estudioso que «esta estructura se encuentra no sólo en composiciones sagradas o profanas que presentan cierto lirismo, sino que es la forma corriente en la serie de epístolas laudatorias o satíricas que se cruzaron entre los partidarios de Ménaem hem Saruq y los de Dunas ibn Labrat. De esta manera el verso largo de la *qasida*, con sus dos hemistiquios, se transforma en una cuarteta de versos cortos muy del gusto de la lírica hebraica, en la cual ya vimos aparecer el elemento ternario *aaa* y destacarse en los *piyutim* anteriores.

Millás recalca también que además de la poesía árabe de factura clásica que influyó la poesía hebraicoespañola, tampoco podemos olvidar la presencia de la poesía popular arábigoandaluza, de carácter híbrido arábigo-románico por su temática y lenguaje y destinada a las clases bajas que desconocen, en muchos casos, el árabe. Además, este tipo de poesía era lírica, de carácter colectivo coral, y se acompañaba de música, lo que favoreció su técnica estrófica, en la que las estrofas se ligaban con rima final unas a otras y se repetía el estribillo.

Las similitudes que este tipo de poesía arábigoespañola presenta con la hispanohebraica son notables en su carácter y técnica, por lo que la influencia entre ambas hubo de ser espontánea y de fácil transmisión. Sin embargo, según afirma Millás, esta técnica coral estrófica no tuvo la misma expansión en otras literaturas italianas, francesas y alemanas, que conservaron mayormente la técnica recibida de los *paytanim*; frente a lo que sucedía en la poesía hebraicoespañola, que sí se benefició ampliamente de esta lírica arábigoandaluza. Esta influencia es especialmente fuerte en el florecimiento de dicha poesía, en torno a los siglos XI y XII. A partir de esta época es la propia poesía hispanohebraica, asimilada con estas formas árabes, la que desarrolla sus formas y las acomoda al carácter propio de la lengua hebrea.

En lo referente a la forma estrófica, señala que la forma monorrímicamente de la *qasida* alterna con la forma estrófica de varias rimas y variedad de metros.

Millás en este artículo hace una reflexión, con la que nosotros estamos de acuerdo, acerca sobre los orígenes del sistema estrófico empleado por las líricas medievales. Para comenzar, plantea la cuestión de que el problema de los orígenes se encuentra escasamente debatido, y cita solamente dos testimonios en los que sus autores reflexionan sobre dichas cuestiones. Dichos autores son en primer lugar, Ribera, que encuentra en el texto de *al-Dajira* de Ibn Bassam la confirmación plena de lo que ya antes había sospechado, y es la existencia en Al-Andalus de una lírica romance de origen andaluza o gallega antiquísima, anterior al siglo X, olvidada por la crítica quizás por no haberse formado aún la cronología de la poesía latina rítmica. El segundo, Hartmann, señala la analogía del sistema estrófico hispano-musulmán con la estructura de algunas poesías latinas medievales, aunque no insiste demasiado en la cuestión de los orígenes.

Hechas estas reflexiones, Millás no se limita a citarlas, sino que trata de ahondar en la cuestión de la influencia de la poesía latina cristiana de los primeros siglos de la Edad Media, una poesía también popular sobre la cual se calcó la producción romance ulterior, sagrada o profana. Afirma que «la evolución seguida por esta lírica religiosa es muy semejante a la seguida por la lírica sinagoga y que simétricamente con la poesía hebraicoespañola, también en el siglo XI, y aún más tarde, en el siglo XII, experimenta un gran y súbito incremento de su evolución, beneficiándose de procedimientos estróficos ya muy perfeccionados». En opinión del erudito, este paralelismo evolutivo de las dos líricas sagradas no ha de sorprendernos si atendemos a sus comunes fuentes de origen y a la comunicación que durante los primeros siglos hubo entre las dos liturgias. Para ilustrar este fenómeno cita un fragmento de Gastoué²⁵ en el que se dice que algunos judíos añadieron a sus ritos sinagogaes la partición del pan; que los doctores de la Iglesia (como Orígenes, San Hilario y San Jerónimo) estudiaron a fondo la tradición rabínica, y compusieron himnos influenciados por el fermento material de las comunidades judaicas pasadas a la fe cristiana. La influencia fue, pues, mutua, tanto a través de los cantos judíos como de los elementos de carácter cristiano, y duró, por lo menos, hasta el siglo IV²⁶.

Algunos años más tarde, Díez Esteban²⁷ explica cómo la poesía de los judíos se ha ido enriqueciendo con recursos de la poesía árabe. Así, la *Maqama* es uno de los resultados de esta fusión. Las *maqamas* se cultivaron especialmente en torno a los siglos XII y XIII, por lo que en la época en que Sem Tob escribió, este género gozaba de gran aprecio.

A su vez, Clark Colahan²⁸ analiza el *Debate entre el Cálamo y las tijeras* y encuentra algunos paralelos con la literatura catalana en ciertos pasajes. Explica también que el poema está escrito en el género de la *maqama*, que mezcla prosa y verso alternativamente. El estudio se centra especialmente en el análisis estructural de la obra, así como en su contenido y recursos empleados para el debate.

En opinión de Schack²⁹ el problema fundamental radica en el desconocimiento intencional del influjo de la poesía y de la cultura árabe en la civilización europea. A lo largo de sus páginas ofrece numerosos testimonios de la convivencia intercultural medieval entre árabes y cristianos, especialmente a partir del siglo XI en nuestra Península. Resalta, asimismo, que aún mayor importancia tuvieron los judíos, que dominaban hábilmente diversos idiomas e imitaban todos los primores de Hariri en las *maqamas*, mezclaban versos castellanos con sus poesías hebraicas y utilizaban hasta siete lenguas diferentes dentro de las mismas obras. En su papel de transmisores de cultura, influyeron como nadie en la difusión de las matemáticas, filosofía y física de Oriente, poniendo a su vez al alcance de los pueblos occidentales las fábulas y cuentos arábigos, así como sus poesías.

25 En su obra *Origines du chant romain*, París 1907.

26 E. GONZÁLEZ-BLANCO GARCÍA, La «clerecía rabínica» medieval. *Textos y transmisión*, Madrid, Universidad Complutense, 2006. Tesis de licenciatura inédita. La doctrina de Millas Vallicrosa se contiene sobre todo en su obra *La poesía sagrada hebraico-española*, Madrid, CSIC 1940, con varias ediciones posteriores, que actualizan la síntesis de la primera.

27 F. DÍEZ ESTEBAN, «El debate del cálamo y las tijeras de Sem Tob Arduviel», *Revista de la Universidad de Madrid* 18, 1969, 61-102 (= *Homenaje a Menéndez Pidal*, vol. 1).

28 C. COLAHAN, «Santob's Debate: Parody and political allegory», *Sefarad* 39,1,87-107, aquí en concreto p. 94; y *Sefarad* 39,2, 265-308.

29 A. F. VON SCHACK, «La poesía de los árabes en relación con la poesía de los pueblos cristianos de Europa», en *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*, Madrid, Hiperión, 1988 (Traducción de D. Juan Valera).

Destacan judíos que han influido decisivamente en nuestra literatura, como Pedro Alfonso o Judá Ha Levi. Además, hemos conservado textos en castellano escritos en letra aljamiada, prueba indudable de lo que supuso la influencia árabe en el terreno literario. Por otro lado, Schack incide también en la presencia de formas estróficas árabes como el zéjel o la moaxaja, y recoge una serie de ejemplos de poemas que se ajustan a esquemas similares en nuestra literatura.

Por último, Schack resalta que la extensión de la influencia árabe no se restringió solamente a la poesía castellana, pues tenemos abundantes muestras de los contactos con poesía italiana, especialmente en la zona de Sicilia, contactos que el investigador estudiará más detalladamente a lo largo del libro al cual nos remitimos.

Siguiendo esta línea, Ovidio Carbonell³⁰ realiza un estudio acerca de las influencias orientales en la poesía estrófica andalusí, y distingue cuatro tipos de influencias en las que se mezclan la tradición árabe, la romance y la latina dando lugar a diferentes composiciones.

A pesar de todos estos argumentos que parecen pedir una revisión a fondo del tema, los historiadores españoles del período árabe se mantienen en la visión general sin plantearse siquiera la conveniencia de someter el problema a discusión.

EL GRAN ARGUMENTO (AUNQUE SEA NEGATIVO)

No hay constatación alguna de conflicto lingüístico a la llegada de la reconquista por los Reyes Católicos. Es como si todo el mundo se entendiera desde siempre y sin problemas³¹.

Parece ser que conviene revisar todo el problema de la continuidad histórica no sólo de la época preárabe al dominio musulmán, sino también de la tradición mozárabe a la espiritualidad cultural y litúrgica post reconquista en toda nuestra piel de toro.

Para el norte no hay problema. En las tierras del Duero hacia el norte no se interrumpió la tradición. Ni el dominio islámico arruinó el mundo de las parroquias ni el mundo de los monasterios. Almanzor pudo saquear San Millán de la Cogolla, pero la vida monástica allí no se interrumpió.

Y para el sur se impone una recogida de tradiciones a estudiar, a algunas de las cuales aquí aludiremos enseguida.

C) Tradiciones locales

Hemos vivido décadas de «dogmatismo» admirable en el siglo XX, sobre las fuentes, objeto y método de la historia. Es de todos conocido que sólo en el último cuarto de siglo la valoración de las tradiciones y leyendas ha cambiado radicalmente y esto nunca ha sido puesto en relación con el asunto que aquí nos ocupa:

La ermita de los Mártires en Medina Sidonia³².

30 O. CARBONELL, «Hacia una gramática del caos: la poesía estrófica andalusí y los orígenes de la lírica románica», *Foro Hispánico 7: La sociedad andalusí y sus tradiciones literarias*, Ámsterdam-Atlanta, Rodopi, 1994, 39-59.

31 Reconocido por el prof. Deyermond en conversación privada con el autor.

32 Y otras que no nos entretienen por hoy ya que las conocemos menos, Tal sería el caso de la C. GARCÍA DE PAREDES NÚÑEZ DE PRADO, *Ermita de los Santos Mártires. Medina Sidonia (Cádiz)*, Cádiz, Diputación provincial, 2007.

La ermita de la Virgen de la Esperanza en Murcia³³.
San Ginés de la Jara, en Murcia³⁴.
La patrona de Ulldecona³⁵.
La Virgen de la Cabeza, patrona de Ronda³⁶.

Pero detengámonos en momento en esta última advocación .

En lo que hoy es Andalucía hay en torno a doscientos santuarios y patronas de pueblos con tal denominación.

El origen de la misma es lo mismo que «La Virgen del Cabezo» o sea del monte, en el que se supone haber sido hallada, porque se piensa que su culto en tales tierras era ancestral. Y aquí estamos ante un problema que hay que replantear urgentemente en la historia peninsular.

Estamos acostumbrados por obra de unos críticos de vía estrecha a admitir sin discusión que toda la historia compuesta en España en los siglos XVI y XVII era puro invento en el caso de que no sea trascripción de documentos que hayamos conservado. Muy en concreto por poner un ejemplo bien conocido, al jugar los llamados «falsos cronicones» damos por falso todo lo que contienen, pero olvidamos que el Padre Román de la Higuera estaba en continua correspondencia con todos cuantos podían suministrarle información de datos locales y que es sobre esos datos tomados de la investigación en el campo en el siglo XVI, que en aquellos momentos eran una realidad, es sobre lo que el P. Higuera levanta sus construcciones. El referido padre cree en la continuidad desde muy antiguo y dejando de lado el valor de sus elucubraciones, reduciendo el problema a su mínima expresión la cuestión es ¿Por qué no?. Y la respuesta acostumbrada es porque había habido ruptura en la historia precisamente por obra de los árabes, que es justamente lo que había que demostrar. Y así nuestros críticos se quedan tan anchos y gloriosos, amparados por el racionalismo de vía estrecha que fue el del siglo de las luces, y que hoy y ahora la moderna crítica ha puesto de manifiesto.

En concreto y volviendo al caso de la advocación que comentamos. Todo el sur de España cuando llegan los nuevos conquistadores cristianos tienen la conciencia de que con su llegada allí no ha cambiado nada, que estos traen lo que ellos ya habían tenido y mantenían.

Esto no se puede achacar a propaganda de los nuevos vencedores, ya que va unido con el tema de la religión de los «moriscos», que parece ser que era la cristiana católica. Al menos esto es lo que se deduce del episodio del Quijote en el que Sancho dialoga con «morisco Ricoti», que era católico y que se ve obligado a emigrar y se va ¡¡¡a Alemania!!!!

El problema morisco ha sido igualmente tratado de una manera elemental y simple y debe ser replanteado radicalmente.

33 Sólo se puede entender si se admite un origen preárabe en cuevas y su pervivencia a lo largo de toda la historia posterior.

34 Hoy es aceptado sin discusión su vitalidad durante todo el período árabe y por tanto su origen anterior.

35 Situada en una gruta con tradición de pinturas prehistóricas en todo el contorno y muy lejos de la población. No hay duda de que estamos ante un lugar sacro cristianizado.

36 Que poco tiene que ver con la famosa Virgen de la Cabeza de Andújar. En Ronda se trata de un santuario rupestre, con una gruta que tiene en su interior cuatro iglesias o capillas y en la cripta todo un clausto rupestre que está por estudiar. En la Península tuvo mucha importancia la aparición en el siglo XIII en la sierra Morena, en Andújar, pero hay un problema que es de sumo interés. No todas las ermitas tiene este origen. Hay muchas en las que el nombre es un topónimo (Motril); hay otras en las que la arqueología precede al siglo XIII (Ronda); Otras en las que lo propio es la tradición (Terzaga).

OTRAS IMÁGENES CON DISTINTAS ADVOCACIONES, PERO CON CONTENIDO SIMILAR

HUELVA

No hemos encontrado culto a la Virgen de la Cabeza, pero está la **VIRGEN DE MONTE-MAYOR**, de la que se dice: *El primer dato históricamente documentado que nos habla de la existencia de esta ermita es del año 1431. Se encuentra situada a dos kilómetros del núcleo urbano de la ciudad. Su construcción esta ligada a la aparición en el mismo lugar de la patrona moguerña la Virgen de Montemayor. Según cuenta la leyenda fue encontrada por el pastor Alonso Núñez en ese lugar, llamado Tamar o Tamaríz, donde fue escondida por el sacerdote moguerño Antonio Quinta Cabañas en el año 714.*³⁷

VIRGEN DE PELARDA (OLALLA, TERUEL)

*El Santuario de Pelarda está situado en el término municipal de Olalla, sobre una pequeña colina al pie de la Sierra de Fonfría, y está dedicado a la Virgen de Pelarda, tomando el nombre del lugar donde fue encontrada. Según cuenta el P. Faci, en la pérdida de España por la inundación de los bárbaros árabes... los de aquel pueblo, deseando librar de su furor la Sagrada Pila Bautismal y una S. Imagen de Ntra. Sra., escondieron ambas debajo de la tierra, envolviendo la S. Imagen en un pedazo de tela de seda (que hoy conserva) y una sábana: así oculta estuvo más de cuatrocientos años enterrada la S. Imagen en la pila bautismal. Fue localizada por un labrador que trabajaba estas tierras, cuando su arado tropezó con una losa. Corría el año 1220. En el santuario también se venera otra imagen conocida como la Virgen del Mar. Fue entregada a la iglesia parroquial de Olalla por Jerónimo de Lasa, fraile de la orden de los jerónimos. La adquirió en el barco que le traía de vuelta a España, de aquí el nombre de la Virgen. En mayo de 1724 fue trasladada de la iglesia de Olalla al santuario de Pelarda, en donde permanece desde entonces.*³⁸

Y relacionada por la tipología incluso de la denominación está el culto a la «**VIRGEN DEL VILLAR**, si bien esta advocación esta más bien en el norte de España: Sediles, (Zaragoza), Pueblos de Navarra, etc.)

VIRDEN DE LAS CUEVAS, es otra advocación a tener en cuenta, que recibe culto entre otros muchos lugares en Caminreal, de Teruel.

Habría que mirar a ver si también hay alguna relación tipológica de la **Virgen de la Cuevita** (ARTENARA (Gran Canaria).

VIRGEN DE LA SOTERRAÑA, en OLMEDO, Valladolid. Es la patrona de la villa de los siete sietes. Dice la historia que fue escondida por un olmedano en 711 y que las tropas de Alfonso VI la hallaron en un pozo que ahora está integrado en la cripta de la Iglesia de San Miguel, de la misma villa.

³⁷ [http://es.wikipedia.org/wiki/Virgen_de_Montemayor] Referencia tomada el día 20 de junio del 2012.

³⁸ [http://www.xiloca.com/xilocapedia/index.php/Santuario_de_la_Virgen_de_Pelarda] Consultada el día 21 de junio del 2012

En VALOR (Granada), la ermita de la **Virgen de la Antigua** es también llamada «ermita de los siete varones apostólicos, y se cree que en ella celebró misa San Cecilio.

D) La toponimia y su distribución

Tras habernos dedicado a la recogida pretendidamente completa de la toponimia de diversas regiones de la Península hemos captado incluso sin pretenderlo algunos problemas que por lo menos resultan curiosos.

En tierras situadas tan al sur como es la Región de Murcia, hemos podido constatar amplios campos en los que no hay un solo topónimo árabe, como es el caso de las tierras del municipio de Moratalla, en el que fuera de los castillos no hay más topónimo que pueda tener relación que el río del *Árabe* que parece indicar que allí debió haber un árabe que dio nombre al río.

Pero si que hay toponimia latina y prerromana. Todos o la mayoría de los nombres de los municipios de las sierras que se separan las tierras murcianas de las actuales manchegas y andaluzas son nombres de esa índole.

E) Temas nuevos en arqueología: el problema de las cuevas y la tradición

a) Tradición oficial

La arqueología de las cuevas como problema no ha entrado en la investigación hasta 1980. Por entonces las cuevas o eran paleolíticas o se situaban en la Edad del Bronce. Para épocas posteriores si en algún caso se constataban no se les prestaba atención.

b) Las cuevas y la arqueología

En Simonet hemos podido ver que ya en los últimos tiempos del dominio islámico el problema de las cuevas crea problemas interpretativos.

Hemos recuperado numerosísimos asentamientos rupestres que ayudan mucho a contemplar la continuidad histórica donde antes no se veía.

Aquella consabida frase de «cuevas de los moros», no significaba otra cosa que aquello era una cuestión popular y sin interés, a pesar de que en toda la península ha habido multitud de poblamiento en cuevas hasta el siglo XX.

En la actualidad, entre las ciudades cuya continuidad es bien conocida, los castillos muchos de ellos originados en la Antigüedad o Tardoantigüedad y las cuevas podemos contemplar una perspectiva que hasta hace muy poco nadie se planteaba. Recuérdese la conocida frase «Sabemos donde están enterrados los visigodos, pero no sabemos donde vivían». Hoy ya comenzamos a saber donde vivían, en completa simbiosis con los hispanorromanos.

Y hay muchas otras dimensiones del problema que no vamos a tratar aquí, por haberlas considerado ya en otros lugares, a las que remitimos³⁹.

39 A. GONZÁLEZ BLANCO, «Nuevos horizontes del arte paleocristiano y su importancia para recuperar la cartografía y la historia de la Antigüedad Tardía», *Actas del Congreso de Arqueología paleocristiana de Toledo*, 2009, Sec. 2. Historia. Generalidades. Comunicaciones, p. 1291-1300 (en prensa).

F) Es una ley universal que se ha cumplido siempre: que se mantenga la lengua de los vencidos durante muchos siglos

Así ocurrió en todos los tiempos históricos.

En el Próximo Oriente Palmira se llamaba Tadmor antes de las conquistas de Alejandro Magno y así se llama hoy.

El Arameo se conserva en muchos puntos del Iraq todavía hoy. No solamente en Siria cerca de Damasco, en la aldea cristiana de Malula, sino en muchos otros lugares.

Las lenguas prerromanas de la Península Ibérica se mantuvieron durante todo el dominio romano y solo desaparecieron hacia el siglo VI d. C. por obra de la cristianización llevada a cabo sobre todo por obra de los monjes.

En América se sigue hablando el Quechua y otras lenguas indígenas a pesar de las escuelas y de los modernos medios de comunicación.

Es una ley universal, a pesar del nulo interés de los nuevos dominadores en que tales restos de la situación antigua se mantengan.

G) Revisiones acerca del final del Mundo Antiguo

No se ha hecho porque la toponimia no se ha recogido, pero incluso tampoco se ha tenido en cuenta la que contienen los mapas para plantear el argumento.

ABUNDANCIA DE TOPONIMIA PRERROMANA

Es una cuestión que cuando se trata es sólo para hablar de los estratos indoeuropeos o semitas, pero la toponimia inmediatamente prerromana, la que se usaba en el oriente peninsular, en la época ibérica, o celtibérica, y que aún se puede descubrir con sólo atender al problema y excluyendo las lenguas posteriores, cosa muy sencilla, esto ni se ha planteado.

ABUNDANCIA DE TOPONIMIA ROMANA

Los historiadores han huido de tocarla como si fuera el mismísimo diablo. Por citar sólo un ejemplo: es una vergüenza que haya tres libros que pretenden estudiar la toponimia árabe en Murcia y no haya ninguno que haya puesto de relieve la toponimia latina de ascendencia romana con toda evidencia. Esta última es un abultado porcentaje, bastante mayor que el de topónimos árabes, pero eso no ha excitado el interés de los investigadores. Del mismo modo que a pesar del reconocimiento teórico de que la toponimia es un sedimento, nadie se ha ocupado de estudiar las características de tal sedimento y menos aún la distribución de los topónimos y las consecuencias que de ello pueden derivarse.

ESCASEZ DE TOPONIMIA ÁRABE MUY ESPECIALMENTE EN LAS SIERRAS

Esto hay que explicarlo. Sobre todo en el sur peninsular, con cerca de 800 años de dominio árabe es incomprensible, si no se admite que la población dominada siguió hablando el mozárabe (latín versus castellano, con una dosis moderada de palabras árabes que se van incluyendo en el léxico).

CONCLUSIÓN

1°.- Nos hemos contentado con enunciar cada uno de los problemas que entendemos que aquí se entrecruzan. Exponerlos pormenorizadamente necesitaría mucho espacio y tiempo y es materia para amplias investigaciones.

2°.- La dialéctica de la historia y del devenir como característica esencial de la misma obliga a aceptar como indiscutible lo que es necesario: la continuidad en la historia. Y no sólo teóricamente, sino hay que aplicar tal teoría a la concepción y redacción de esa historia.

Desde Gadamer para acá, pero muy especialmente con la llegada del movimiento crítico conocido como «postmodernidad», se está imponiendo una revisión profunda no solo de los enfoques, cosa que ya no discute nadie, sino de las mismas afirmaciones y muchas de las cosmovisiones subyacentes.

3° Hay indicios y razones más que suficientes para replantear la forma de escribir la Historia de la Península Ibérica (España y Portugal) en lo que toca a la implantación y continuidad de la cultura árabe. Hemos indicado las que nos parecen más dignas de atención, pero entrando en la historia local hay muchas más. Globalmente podemos resumirlas así:

A.- La opinión muy aceptada hoy como si fuera evidente de la identificación de Al-Andalus con una cultura árabe es todo menos clara.

B.- Hay muchas razones para ponerla en duda y también para negarla.

C.- Las consecuencias que ello tiene para la revisión de todas las cosmovisiones y planteamientos de la historia de la Edad Media son tremendas.

La última conclusión es que habría que fomentar mucho más en nuestros centros de investigación el estudio de la teoría de la historia y de su epistemología, que prácticamente no existe y que nos traería muchas cosas buenas.