



ESPACIO, TIEMPO Y FORMA 35

AÑO 2022
ISSN 0214-9745
E-ISSN 2340-1362

SERIE III HISTORIA MEDIEVAL
REVISTA DE LA FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

UNED



AL-ANDALUS EN LA *MUQADDIMA* DE IBN JALDŪN

AL-ANDALUS IN IBN KHALDUN'S *MUQADDIMAH*

María Crego Gómez¹

Recepción: 2021/11/26 · Comunicación de observaciones de evaluadores: 2022/1/30 ·

Aceptación: 2022/2/15

DOI: <https://doi.org/10.5944/etfii.35.2022.32300>

Resumen

A partir del texto árabe original de la *Muqaddima*, este trabajo analiza las referencias a al-Andalus en tanto que entidad geográfica, histórica y política, para determinar la imagen que Ibn Jaldūn tenía de esta región en sus distintas dimensiones. El estudio demuestra que el autor tunecino equiparó esta realidad política a otras *naciones* del mundo conocido y a través de numerosas referencias a la realidad andalusí ilustró procesos históricos, describió las fases experimentadas por las civilizaciones y explicó la arquitectura administrativa del poder. Su profunda comprensión de las civilizaciones del Mediterráneo, unido al conocimiento personal del occidente árabe-islámico, conducen al historiador tunecino a perseguir una *historia total*, en la que al-Andalus, contemplada como una civilización en decadencia en época del autor, será una pieza más que explique fenómenos económicos, sociológicos y culturales, así como un eslabón entre dos realidades históricas: las grandes dinastías islámicas y los poderes cristiano y otomano.

Palabras clave

Ibn Jaldūn; Al-Andalus; Historia; Historiografía; Sociología.

Abstract

Drawing from the original Arabic text of the *Muqaddimah*, this study examines the way in which Ibn Khaldūn conceived of al-Andalus from different perspectives as a geographical, historical and political entity. This analysis shows how the Tunisian author drew political parallels among other *nations* of the known world and with

1. Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. C.e.: mcregom@upo.es

the use of various references to Andalusi contemporary reality, he was able to highlight various historical dynamics, describe different phases of civilization and explain the administrative structure of power. His deep understanding of the civilizations of the Mediterranean, together with his personal knowledge of the Arab-Islamic West, lead the Tunisian historian to pursue a *total history*. Despite being conceived as a civilization in decline during the lifetime of the author, al-Andalus is a fundamental piece in the puzzle that explains economic, sociological and cultural phenomena, as well as a crucial link between two historical realities: the great Islamic dynasties on the one hand and the Christian and Ottoman powers on the other.

Keywords

Ibn Khaldūn; Al-Andalus; History; Historiography; Sociology.

1. INTRODUCCIÓN

Es mi intención en este trabajo reunir y analizar las referencias a al-Andalus recogidas por Ibn Jaldūn en su *Muqaddima* con objeto de reflejar la imagen que el autor tunecino tenía de esta región bajo dominio islámico y en qué medida se sirvió de ella para exponer sus teorías históricas. No podré, por cuestión de espacio, dar cuenta de todas y cada una de las menciones al territorio andalusí, pero sí ofrecer un panorama de conjunto del peso que al-Andalus tiene en la obra². Me he servido del texto árabe original e incluyo traducciones y transcripciones con objeto de familiarizar al no arabista con los términos aludidos.

Ibn Jaldūn conocía el territorio andalusí, con el que, como es sabido, mantenía lazos familiares³. Visitó la Península Ibérica en dos ocasiones: la primera en 1362, instalándose en Granada, donde siguió cultivando la amistad que lo unía a Ibn al-Jatib y participando de la vida política del reino nazarí; célebre es su visita a Sevilla en 1364 como embajador del sultán ante la corte de Pedro I. La segunda en 1374⁴. Y, por otra parte, tuvo entre sus maestros a sabios andalusíes o de origen andalusí versados en ciencias religiosas y otras disciplinas⁵. No obstante, como veremos a continuación, podemos decir que, frente a ciertas visiones que responden a criterios historiográficos propios de otros tiempos académicos⁶, el tratamiento que Ibn Jaldūn da a al-Andalus en su obra –independientemente de su conocimiento directo del territorio peninsular bajo dominio islámico o cristiano– es el mismo que el que el insigne historiador confiere a otras entidades políticas y culturales, entendidas como *naciones* (*umam*), y de hecho, como se verá, se emplea como «unidad de medida» de los conceptos antropológicos e

2. He seguido la primera edición árabe que se publicó completa: *Prolégomènes d'Ebn-Khalدون. Texte Arabe publié, d'après les manuscrits de la Bibliothèque Impériale*, QUATREMÈRE, Marc (ed.), Paris, Institut Impérial de France, 1858, distinguiendo las tres partes en que está dividida con la numeración I, II y III. Agradezco al profesor Francisco Vidal Castro su generosidad al poner a mi disposición dicho texto en formato digital. Citaré a lo largo del trabajo esta obra como *Prolégomènes*.

3. Sobre los antepasados andalusíes de Ibn Jaldūn, véase AL YAAQUBI, Husayn: «Los Jaldún, de Sevilla a Túnez», en VIGUERA, María Jesús (coord.): *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el siglo XIV. Auge y declive de los Imperios*, Exposición en el Real Alcázar de Sevilla (mayo-septiembre 2006), Sevilla, El legado Andalusí, 2006, pp. 316-331; VALENCIA, Rafael: «Sevillanos en el *Kitab al-Ibar* de Ibn Jaldún», *Boletín de la Real academia Sevillana de Buenas Letras: Minerva Baetica*, 39 (2011), pp. 138-148. Consultese la biografía completa de Ibn Jaldūn y una descripción de su obra escrita en TALBÍ, Mohammed, «*Ibn Khalduñ*», *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden-París, Brill-Maisonneuve & Larose, vol. III, 1977-2007 (nouvelle éd., reimpr.), pp. 849-855, además del reciente trabajo de ITO, Takao: «Writing the Biography of Ibn Khalduñ», en FIERRO, Maribel, y PENELAS, Mayte, (eds.): *The Maghrib in the Mashriq. Knowledge, Travel and Identity*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2021, pp. 513-535.

4. Véase MOLÉNAT, Jean-Pierre: «Ibn Jaldún ante Pedro I de Castilla, el revés de un encuentro», en VIGUERA, María Jesús (coord.): *Ibn Jaldún. El Mediterráneo...* pp. 164-169, y VALENCIA, Rafael (ed.): *Sevilla, siglo XIV*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2006.

5. MANZANO, Miguel Ángel: «Ibn Jaldún», en *Biblioteca de al-Andalus*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, III, 2004, pp. 587-588, y MARTOS, Juan: «El hermano pequeño: Yahyà b. Jaldūn y su obra la *Bugyat*», en GARROT, José Luis, y MARTOS, Juan (eds.): *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*, Madrid, Ibersaf, 2008, pp. 112-113.

6. Cf. la postura de Franz Rosenthal sobre el apego del autor por al-Andalus en *The Muqaddimah, Translator's Introduction*, New York, Pantheon, 1958, p. xxxvi, así como CRUZ, Miguel: *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza, 1996, vol. 3 El pensamiento islámico desde Ibn Jaldūn hasta nuestros días.

historiográficos estudiados por el tunecino, junto a otros pueblos o naciones como godos, francos, 'ubaydías⁷, abasíes, turcos, etc.

Con respecto a la *Muqaddima*, que constituye el prólogo y primer libro de su *Kitāb al-'Ibar*, Ruiz Girela señalaba en el estudio introductorio a su traducción «[o]casionales referencias a al-Andalus desperdigadas en su obra»⁸. Ahora veremos que éstas son, sin embargo, numerosas y que sirven al objeto de representar una entidad política, étnica y cultural en un discurso sistemático, ordenado, en el que el devenir político, la lengua y la cultura van conformando e identificando a las naciones de las que el sabio tunecino se sirve para estructurar su discurso.

Con respecto a sus fuentes, ha sido ya analizado en trabajos anteriores el uso que Ibn Jaldūn hacía de los autores y textos citados, tanto en la *Muqaddima* como en el resto del *Kitāb al-'Ibar*, bien para refrendar datos y disquisiciones, como para confrontar informaciones y juicios⁹. Su obra se vería enriquecida, en este sentido, tras su traslado a El Cairo, donde tuvo acceso a fuentes que no habían estado disponibles para él con anterioridad. Podría afirmarse que en la *Muqaddima*, -terminada durante su estancia en Qal'at Ibn Salāma, donde se instaló en 1375-, las citas de autores y obras son menos sistemáticas y numerosas que en el *Kitāb al-'Ibar*¹⁰, si bien un estudio detenido confirma que las referencias a fuentes históricas, biográficas o geográficas, entre otras, son abundantes. Junto a autores orientales, entre los que podemos destacar a al-Mas'ūdī, hemos de señalar las numerosas fuentes andalusíes mencionadas en la *Muqaddima* por lo que respecta a los datos y reflexiones que aluden a al-Andalus, citadas con variados procedimientos: citas literales de una obra escrita, transcripción de una opinión o bien mención de una información que el sabio tunecino elabora a partir de una fuente previa. No podía ser de otra manera: nos encontramos ante un intelectual formado en las redes magrebíes de transmisión del conocimiento¹¹.

A lo largo de la *Muqaddima*, es cierto, podemos localizar numerosos pasajes relativos a al-Andalus en los que no se menciona fuente alguna. Se trata de referencias al dominio político del reino nazarí de Granada, así como reflexiones en torno a elementos de la cultura urbana que han perdurado en el territorio andalusí

7. 'Ubaydí es el término que algunos historiadores sunnies emplean para referirse a los fatimíes.

8. IBN JALDÚN, *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*, RUIZ GIRELA, Francisco (ed. y trad.), Córdoba, Almuzara, 2008, p. XXI.

9. Véase el trabajo de FISCHEL, Walter Joseph: «Ibn Khaldūn's Use of Historical Sources», *Studia Islamica*, 14 (1961), pp. 109-119, y los estudios posteriores al mismo, que han seguido analizando el *Kitāb al-'Ibar* y profundizando en la riqueza documental que encierra la obra y en el uso tanto de fuentes árabes como de otras procedentes de la tradición latina occidental, como por ejemplo FERRÉ, André: «Les sources judéo-chrétiennes de l'histoire d'Ibn Khaldoun», IBLA, 176 (1995), pp. 223-243, y DIEZ, Martino: «Les antiquités gréco-romaines entre al-Makin ibn al-'Arīd et Ibn Haldūn. Notes pour une histoire de la tradition», en *Studia graeco-arabica*, 3 (2013), pp. 121-140, especialmente pp. 137-138.

10. Véase, para el caso de la historia de griegos y romanos, DI BRANCO, Marco: «Ibn Haldūn, the Greeks and Romans Graeco-Roman History in the *Kitāb al-'Ibar*», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. 86 Issue 2 (2020), p. 719.

11. Véase, para el caso concreto de su transmisión de *al-Muwatta'* de Málík, SATO, Kentaro: «*Iṣnād* of Ibn Khaldūn: Maghribi Tradition of Knowledge in Mamlūk Cairo», en FIERRO, Maribel, y PENELAS, Mayte, (eds.): *The Maghrib in the Mashriq. Knowledge, Travel and Identity*, op. cit., pp. 399-410.

en la época del autor, tanto bajo dominio islámico como cristiano¹². Como ya señaló W. Fischel, estos y otros pasajes semejantes podrían contribuir a extender la idea de que, especialmente en la *Muqaddima*, Ibn Jaldūn realizó un ejercicio de abstracción para reflejar su experiencia y su juicio personal en torno a la civilización coetánea. Es posible que así fuera en ciertos casos; sin embargo, contamos con muchos otros pasajes donde no se parte del conocimiento personal, sino que el autor tunecino recurre a prestigiosos autores que, siguiendo su proceder habitual, aparecen debidamente citados.

Entre los más importantes autores andalusíes citados, debemos destacar en primer lugar a Ibn Ḥayyān, que es para Ibn Jaldūn la fuente histórica de referencia para la historia del dominio omeya en al-Andalus, después del cual, afirma, solo puede haber imitadores¹³. Recurre también a las enseñanzas de sus maestros andalusíes, a los que mencionaremos en el último apartado, y otros ulemas e intelectuales de prestigio, como al-Turṭušī, Ibn al-Abbār o Ibn Ḥazm, cuyas obras cita de manera expresa¹⁴. No faltan los fragmentos poéticos en la *Muqaddima*; de entre ellos podemos destacar los del poeta nacido en Qayrawān y fallecido en al-Andalus Ibn Šaraf, de quien toma unos versos para ilustrar el declive del poder en la Península tras la desaparición de la dinastía omeya¹⁵.

2. AL-ANDALUS COMO UNIDAD GEOGRÁFICA Y POLÍTICA

Desde el punto de vista geográfico, en primer lugar, Ibn Jaldūn sitúa la Península Ibérica entre el cuarto y quinto climas de los siete en que se divide la parte habitada de la tierra, enumerando antes de todo una serie de ciudades y emplazamientos de sur a norte, de la primera parte del clima cuarto¹⁶: Algeciras, Málaga, Almuñécar, Jerez, Niebla, Sevilla, Écija, Córdoba, Granada, Jaén, Úbeda, Guadix, Baza, Santamaría, Silves, Badajoz, Mérida, Évora, Trujillo, Calatrava, Lisboa, Santarem, Coria, Alcántara, Talavera, Toledo, Guadalajara, Medinaceli, Coimbra, Almería, Cartagena, Alicante, Denia, Valencia, Tarragona, Lorca, Segura, Murcia, Játiva, Júcar, Tortosa, Chinchilla, Huete, Fraga, Calatayud, Zaragoza y Lérida. En

12. Véase, sobre el reino nazarí, *Prolegomènes*, I, pp. 298-299, y II, p. 59; acerca de la conservación de oficios por la permanencia de la cultura urbana, II, p. 309; sobre la pervivencia en el Magreb de la tradición musical introducida por Ziryab en al-Andalus, II, p. 361; en torno a saberes (matemáticas, astrología, etc.) que han encontrado eco en el ámbito cristiano, III, p. 99.

13. *Prolegomènes*, I, p. 4. Vuelve a citarlo en varias ocasiones, como al mencionar las celebraciones con motivo de la boda de al-Ma'mūn b. Dīl-Nūn en Toledo, *Prolegomènes*, I, p. 311.

14. En el caso de Ibn Ḥazm, recomienda su *Kitāb al-Milal wa-l-Nihāl* para conocer las distintas manifestaciones de la *ṣīṭa*: *Prolegomènes*, I, p. 364.

15. *Prolegomènes*, I, p. 281 y p. 412. La traducción de dichos versos es la siguiente: «Indiferente es para mí que haya en al-Andalus nombres como Mu'taṣim y Mu'taqid, /apodos regios fuera de lugar, cual gato que, hinchándose, emulara al león» [traducción de la autora].

16. *Prolegomènes*, I, pp. 117-119.

la parte segunda de este cuarto clima se localizan Gerona y Barcelona. Al describir el clima quinto, menciona Ibn Jaldūn ciudades de la mitad norte de la Península¹⁷: Salamanca, Zamora, Ávila; al este de Ávila sitúa la tierra de Castilla (*ard Qaṣṭāla*) y la ciudad de Segovia. Al norte de ésta, la tierra de León y de Burgos (*ard Liyūn wa Burgušt*); más al norte, Galicia (*ard Ḷilliqiya*) y la ciudad de Santiago (*Šantyāqūb*), nombre que equivale, especifica Ibn Jaldūn, a Ya'qūb. Continúa la descripción con Tudela, Huesca, Pamplona, Estella y Nájera. A continuación menciona, aunque sin atribuirles nombre propio, los Pirineos, de los que afirma tienen gran altura, suponen una protección para al-Andalus y tienen caminos que comunican con la región de Gascuña, a la que califica de nación de los francos (*min umam al-faranjī*). Posteriormente, menciona otras ciudades de los francos y continúa hacia el este por el Golfo de León.

Pero más interesante que esta somera descripción, para la que Ibn Jaldūn sigue a al-Idrīsī, es, para el presente trabajo, el modo en que el tunecino denomina al territorio peninsular: *al-Andalus* o *bilād al-Andalus*, identificando claramente este nombre con la totalidad de la Península Ibérica. Es ésta una denominación geográfica que alude al territorio dominado históricamente por diversos pueblos o dinastías, como los godos y los omeyas. Son numerosos los ejemplos de esta identificación a lo largo de la obra, por lo que solo señalaremos alguno de ellos. En el capítulo tercero, en primer lugar, en la sección dedicada a la relevancia de aquellos que sostienen las dinastías, Ibn Jaldūn alude a las conquistas de los árabes y afirma que fueron posibles por el número de musulmanes que les apoyaron, de manera que pudieron someter a otros pueblos, como los persas, bizantinos, turcos, bereberes y francos, además de a los godos de al-Andalus (*al-qūṭ bi-l-Andalus*). Por otra parte, la duración del dominio de una dinastía ha de ser, necesariamente, prolongada, pues su deterioro no puede ser inmediato. Uno de los ejemplos es el poder en al-Andalus de los omeyas, a los que califica aquí de *muntabidūn* («los que se separan»)¹⁸.

En la sección dedicada a las diversas formas de guerra Ibn Jaldūn describe cómo, en la época de las grandes dinastías –no en la suya, pues ya para entonces, dice, los ejércitos son mucho menores en número de efectivos–, los contendientes alcanzaban cifras muy elevadas y entre las tropas regulares y las de leva en el momento de la batalla los soldados de un mismo bando podían no reconocerse. Por ello se dispuso una formación u orden de combate que permitiera organizar las tropas, conocida entre los persas, bizantinos, abasíes y omeyas. Consistía en dividir los efectivos hacia los cuatro puntos cardinales, con el soberano en el centro, en una extensión que podía alcanzar una gran distancia, de manera que se distinguía entre «avanzada», «ala derecha», «ala izquierda» y «retaguardia». El soberano se situaba en el centro, posición que recibía el nombre de «corazón». Se cita

17. *Prolégomènes*, I, pp. 129-130.

18. *Prolégomènes*, I, pp. 293-295.

expresamente a los omeyas de al-Andalus entre quienes practicaban esta forma de organizar las tropas en el campo de batalla. Seguidamente afirma que «los reyes godos de al-Andalus» (*mulūk al-qūṭ bi-l-Andalus*), así como los bizantinos y otros reyes no árabes (*al-‘ayām*) situaban al soberano en un trono o estrado durante la batalla, rodeado y protegido por su guardia personal y por arqueros. Se trataría de un espacio de grandes dimensiones, que sirve además como refugio para aquel que necesitara replegarse. De nuevo aquí nos interesa la referencia a al-Andalus en tanto que espacio geográfico gobernado por una dinastía¹⁹.

Con respecto a los cristianos en el período medieval, hay una interesante referencia en la sección dedicada a los signos del poder, como el trono, la ceca o el sello, también en el capítulo tercero, donde encontramos diversas menciones a al-Andalus. Un elemento del boato que rodea al gobernante son los estandartes, banderas y otros signos similares que constituyen representaciones de la magnificencia del soberano. Ibn Jaldūn menciona cómo los Banū Ahmar de Granada, así como los almohades en al-Andalus usaron, en el cortejo que acompañaba al sultán, siete elementos de esta naturaleza, pues se consideraba un número de buen augurio. En otras dinastías, como la de los zanáta (merinfes), el número de elementos de ostentación era superior. Compara este uso en el ámbito musulmán con el que hacen los «gallegos» en su época, a los que califica como «uno de los pueblos franceses/cristianos de al-Andalus» (*al-ŷalāliqa li-hādā l-‘ahd min umam al-ifranŷa bi-l-Andalus*)²⁰: se caracterizan por utilizar pocas banderas, que lucen en alto, junto a música de instrumentos de cuerda y gaitas, así como cánticos, al dirigirse al campo de batalla. Esta indicación muestra cómo Ibn Jaldūn entiende por al-Andalus el territorio de la Península Ibérica en su conjunto, que han dominado y habitado distintos pueblos en su historia. Una denominación de carácter geográfico con la que el autor tunecino continúa una tradición seguida no solo por al-Idrīsī, sino también por otros autores como Ibn Hawqal o al-Ḥimyārī²¹.

Hacemos aquí un inciso para referirnos a los nombres con que Ibn Jaldūn denomina a los cristianos peninsulares. En las descripciones geográficas se menciona el topónimo Qaštāla que, siguiendo a al-Idrīsī, se identifica con la mitad norte peninsular, al septentrión del Sistema Central. Pero cuando quiere referirse a los pueblos cristianos no sometidos al poder islámico, el autor tunecino lo hace utilizando la denominación que acabamos de ver en el ejemplo anterior, *al-ŷalāliqa* o *umam al-ŷalāliqa*. En la sección del capítulo segundo dedicada al deseo del dominado por imitar al dominante, por ejemplo, Ibn Jaldūn afirma que el pueblo sometido tiende a imitar en todo a aquél que lo domina, por considerarlo

19. *Prolégomènes*, I, pp. 67-69.

20. *Prolégomènes*, II, p. 46. En este punto hay una diferencia notable en la edición de CHEDDADI, Abdeselam, *Al-Muqaddima*, Casablanca, Bayt al-funūn wa-l-’ulūm wa-l-ādāb, 2005, IV, p. 310, donde no se menciona expresamente al-Andalus en este fragmento: *wa ammā l-‘ayām li-hādā l-‘ahd min umam al-ŷalāliqa*.

21. Sobre la naturaleza geográfica del nombre al-Andalus, véase GARCÍA SANJUÁN, Alejandro: «El significado geográfico del topónimo al-Andalus», *Anuario de estudios medievales*, 33, nº 1 (2003), pp. 13-20.

perfecto. En contra de lo que suele ser su procedimiento habitual, según el cual son numerosos los ejemplos de distintas dinastías y pueblos, aquí el único caso que se presenta como prototipo es el andalusí, cuyos pobladores, en época de Ibn Jaldūn, imitan a los *umam al-ŷalāliqa* (gallegos/cristianos) «en su vestimenta, sus signos externos y sus costumbres, hasta el punto de que pintan imágenes en las paredes, en los edificios y en las casas»²² y esto es signo de su dominación. Aquí al-Andalus aparece en el sentido de «pueblo musulmán» de la Península y queda sobreentendida la superioridad del cristiano en tiempos de Ibn Jaldūn sobre el otro pueblo con quien comparte un mismo espacio geográfico. Trataremos esta acepción de carácter político a continuación.

Otro ejemplo ilustrativo se halla en la sección del capítulo tercero dedicada al almirantazgo, cargo militar que Ibn Jaldūn analiza teniendo en cuenta las aspiraciones de pueblos como los bizantinos, franceses o godos por controlar las orillas meridionales del Mediterráneo. Tras ofrecer un panorama histórico y señalar que, a pesar de que en un principio los árabes no eran diestros en la navegación, grandes dinastías como omeyas y 'ubaydías lograron constituir grandes flotas –como la andalusí en época de al-Nāṣir, de doscientas naves²³– y combatieron en las zonas costeras, termina la sección correspondiente alabando el poderío naval de los almohades, que se vio reforzado cuando los cristianos avanzaron hacia el sur en al-Andalus tras la muerte de Abū Ya'qūb al-Manṣūr. Estos *umam al-ŷalāliqa* hicieron que los musulmanes (*al-muslimīn*), pues es así como aparecen designados los dos pueblos, se concentraran en las costas y de nuevo reforzaran su flota en el Mediterráneo occidental. Más tarde, indica Ibn Jaldūn, los cristianos volvieron a ocupar esos espacios marítimos y a enseñorear el mar, dado que en las dinastías del Magreb perduraban los usos rurales y que se perdieron las costumbres andalusíes (*al-'awā'id al-andalusiyya*)²⁴. Aparece una vez más en su obra la dicotomía sociedad rural / sociedad urbana, una de las bases de su pensamiento sociológico y que en este caso queda ejemplificada con los pueblos que, al perder su espíritu de grupo y su influencia, incluido el andalusí, han descuidado el dominio del mar²⁵.

Junto al término *ŷalāliqa*, que describe a los cristianos peninsulares, aparecen también en la obra otras dos denominaciones para designar a los cristianos de

22. Texto árabe en *Prolégomènes*, I, p. 267.

23. Sobre el número de efectivos de la flota califal según las distintas fuentes, véase LIROLA, Jorge: *El poder naval de Al-Andalus en la época del Califato Omeya*, Granada, Universidad de Granada, 1993, pp. 298-300; sobre el uso de la flota en la política interior y exterior en período califal y su importancia en las rutas comerciales de la época, véanse pp. 159-270.

24. *Prolégomènes*, II, pp. 39-40.

25. A. Cheddadi y M. Á. Manzano ya han señalado la importancia de una correcta interpretación de los términos *bādāwa* y *hadāra* y sus variantes en el texto jalduní, en tanto que equivalentes de «civilización rural» y «civilización urbana» respectivamente, y no en el sentido de «vida nómada» y «vida sedentaria»; véase MANZANO, Miguel Ángel: «Sociedad, linajes y cohesión tribal en el Magreb bajomedieval: consideraciones sobre las teorías de Ibn Jaldūn», en MEOUAK, Mohamed (ed.), *Biografías magrebíes: identidades y grupos religiosos, sociales y políticos en el Magreb medieval*. Madrid, CSIC, 2012, E.O.B.A. XVII, n. 4.

occidente. Una de ellas es al-Ifranŷa, vinculada aquí al concepto político de nación, como cuando se refiere en varias ocasiones al estatus de Roma, capital del rey de los frances (*kursī malik al-Ifranŷa*), en el sentido de ciudad más importante del occidente cristiano²⁶, o en la descripción del sexto clima, al mencionar regiones como Flandes o Borgoña, pertenecientes a pueblos frances (*li-umam al-Ifranŷa*)²⁷. La otra es el término coránico *naṣārā*, en tanto que comunidad religiosa; de esta segunda denominación tenemos igualmente varios ejemplos: al describir, en la sección dedicada a la *ṣī'a*, algunas facciones que sostienen la existencia de hombres con características divinas, Ibn Jaldūn afirma que aquellas mantienen concomitancias con los cristianos/*naṣārā* en su consideración de Jesús²⁸; y de nuevo en el texto dedicado al almirantazgo, al mencionar la decadencia de omeyas y ‘ubaydías en su dominio marítimo, Ibn Jaldūn recurre una vez más a este término para recordar cómo los cristianos ocuparon, a partir del siglo V de la Hégira, espacios marítimos que hasta entonces habían estado bajo dominio islámico, como Sicilia, Creta, Malta, la costa siria o Jerusalén²⁹.

Pero volvamos a la designación de al-Andalus. Junto a la anterior acepción de al-Andalus como nombre destinado a la Península Ibérica³⁰, convive igualmente en la obra de Ibn Jaldūn otro sentido de carácter político cuando el autor vincula el territorio con el dominio de poderes islámicos, desde los omeyas a los nazaries de Granada. Ejemplos de esta concepción, digamos, administrativa del término son numerosísimos en la obra y quedan recogidos junto a las menciones de carácter geográfico, no de forma excluyente. Los omeyas andalusíes se equiparan con otras dinastías para ilustrar procesos históricos, describir las distintas fases experimentadas por las civilizaciones o explicar las funciones de cargos de la administración, por ejemplo. Ibn Jaldūn menciona con frecuencia «las dos dinastías» (*al-dawlatayn*), omeya y abasí, en un sentido genérico, en tanto que período de esplendor de la civilización, pero en múltiples ocasiones alude al dominio omeya en al-Andalus, al que dedica referencias específicas.

En el capítulo tercero hay un ilustrativo pasaje que describe cómo los omeyas andalusíes son continuadores del legado omeya oriental, por un lado, y por otro se definen «contra» los abasíes. Al enumerar los títulos asignados al Califas en tanto que sucesor del Profeta –Emir, Imán (en el caso de los *ṣī'is*) y por último Emir de los Creyentes– Ibn Jaldūn sostiene que la denominación «Emir de los Creyentes»

26. Véase, por ejemplo, *Prolégomènes*, I, p. 131 y p. 422.

27. *Prolégomènes*, I, p. 140. También se recoge en la obra, en el capítulo quinto, el término *al-ṣaqāliba*, «los eslavos», para hacer alusión a los países de la Europa oriental: *Prolégomènes*, II, p. 285.

28. *Prolégomènes*, I, p. 358.

29. *Prolégomènes*, II, p. 36.

30. Cabe mencionar otras formas utilizadas para hacer alusión a la Península Ibérica; en la introducción propiamente dicha, al mencionar la expansión de los fatimíes en Egipto y otras zonas de oriente, Ibn Jaldūn afirma que eran temidos por los abasíes y por los omeyas «del otro lado del mar» (*warā' al-bahr*): *Prolégomènes*, I, p. 31; por otro lado, al mencionar la expansión de los almohades a ambos lados del Estrecho, se utiliza la expresión «las dos orillas» (*al-'udwatayn*): *Prolégomènes*, I, p. 41.

se adoptó por todos los gobernantes, por lo cual se extendió la costumbre entre los abasíes de asignar además un sobrenombre al soberano. En el caso de al-Andalus, antes de 'Abd al-Rahmān III los gobernantes no adoptaron sobrenombres por dos razones: imitaban así a sus antepasados (*li-salafi-him*), por un lado, y reconocían por otro que los abasíes les habían arrebatado el califato. Con mayor razón, continúa Ibn Jaldūn, no tenían poder sobre el Ḥiŷāz, «la cuna de los árabes» (*aṣl al- 'arab*). 'Abd al-Rahmān III, sin embargo, adoptó el título de Emir de los Creyentes y el calificativo de al-Nāṣir li-Dīn Allāh cuando comprobó que el califato en oriente se había desvirtuado y los clientes dominaban a los califas y los trataban de manera despótica. La asunción de sobrenombres fue usual a partir de entonces y los reyes de Taifas continuaron dicha práctica. Ibn Jaldūn califica a al-Andalus como «alejado emirato» (*imārat al-qāṣiya*)³¹.

Independientemente de esta denominación que acabamos de ver, Ibn Jaldūn equipara el dominio islámico en al-Andalus –entiéndase ahora espacio geográfico peninsular bajo el control islámico–, ya sea bajo los omeyas, almorávides, almohades o nazaríes, al de otras dinastías del mundo conocido, dándole el mismo tratamiento. Ejemplos de cómo estas familias reinantes se adscriben a una misma categoría, en particular omeyas y abasíes, son incorporados en toda la obra, y especialmente en el capítulo tercero, dedicado al poder califal y la administración. En la sección dedicada a la riqueza del gobernante, por ejemplo, explica Ibn Jaldūn que la gestión del Tesoro y los impuestos es un factor que interviene en el colapso de las dinastías, pero esto solo ocurre, según el historiador, cuando éstas han alcanzado un estadio intermedio, pues en su inicio los tributos se recaudan y se distribuyen de manera proporcional, según su utilidad; los gobernantes y sus visires viven con sobriedad y no aspiran a acaparar más de lo que se necesita. Sin embargo, cuando la dinastía se desarrolla, el jefe de la misma comienza a disponer en exclusiva de la riqueza y aumentan las prebendas y los gastos, al tiempo que el Tesoro se emplea en cuestiones ajena al sostenimiento de la dinastía y los hombres relevantes de la corte se alejan del dignatario. Sostiene Ibn Jaldūn que esto es lo que ocurrió con los abasíes y también en el período final de la dinastía omeya de al-Andalus, cuando surgieron los reinos de Taifas³².

Más adelante, a propósito del hecho de que algún miembro de la familia reinante quisiera huir con las riquezas acumuladas o pudiera ponerse al servicio de otra dinastía, Ibn Jaldūn recuerda que los omeyas de al-Andalus no permitían que nadie de su círculo familiar realizase la peregrinación por temor a que quedaran bajo la égida de los abasíes. Y así, asegura, ningún miembro de la familia omeya cumplió con este precepto, costumbre que perduró hasta el fin del califato³³.

31. Véase el pasaje completo en *Prolegomènes*, I, pp. 410-412.

32. *Prolegomènes*, II, p. 89.

33. *Prolegomènes*, II, p. 90.

También en el capítulo tercero, al hablar del modo en que las dinastías se dividen, expone Ibn Jaldūn su teoría de que, alcanzado el límite de poder de una familia reinante, cuando el dominio llega a su punto culminante, aquella entra en un período de debilidad. El gobernante no está dispuesto a compartir el poder y comienzan a aparecer zonas alejadas que no desean someterse a su control. Presenta como ejemplo el declive de los omeyas en oriente, cuando los abasíes tomaron el poder. Fue entonces cuando 'Abd al-Rahmān al-Dājil se refugió en al-Andalus por ser una región alejada del imperio islámico (*qāsiyat dawlat al-islām*), propiciando una división del poder. Allí fundaron de nuevo «su antiguo reino y el califato que habían ejercido en oriente» (*dawlat Banī Umayya al-muŷaddidin bi-l-Andalus mulka-hum al-qadim wa jilâsata-hum bi-l-mašriq*). Con el tiempo habría tres grandes dinastías: los abasíes en oriente, los omeyas en al-Andalus y los 'ubaydíes en Egipto, Ifríqiya, Siria y el Hiŷāz. Posteriormente, estos tres poderes sufrieron divisiones sucesivas, como en el caso de al-Andalus con los reyes de Taifas³⁴.

Continuando con esta idea, desde el punto de vista geográfico, una dinastía tendrá un límite a partir del cual será difícil controlar el territorio y ese límite dependerá del número de individuos que puedan administrar el poder. Con el paso del tiempo, el poder se irá fracturando y dividiendo, y esto será más notable en las zonas fronterizas, donde el poder central no alcanza a imponerse con toda su magnitud. La familia reinante pierde influencia y los territorios circundantes aprovechan esta situación para afianzar su dominio. Ibn Jaldūn menciona el ejemplo de al-Andalus, cuando quedó fuera de la égida de los abasíes al afianzar su poder la dinastía omeya, así como el Magreb, que quedó bajo el poder de los 'alawíes, ambos territorios «fronterizos» (*al-ṭagrayn*) con respecto al poder oriental³⁵.

Además de los ejemplos anteriores que aluden al nacimiento, desarrollo y declive de las dinastías, los omeyas andalusíes están presentes en la *Muqaddima* en varias secciones destinadas a describir las características del poder califal y la estructura de la administración, de nuevo en relación con otras familias reinantes. En el capítulo dedicado a las atribuciones religiosas que originalmente pertenecían al califa pero que con el tiempo se desempeñaron en el ámbito civil, Ibn Jaldūn explica que, tanto con los omeyas de al-Andalus como bajo el dominio 'ubaydí en Egipto y el Magreb, determinadas funciones de carácter religioso se delegaron en figuras como la de jefe de seguridad pública o el encargado del almotacenazgo. En este último caso, si inicialmente el almotacén dependía del cadí, que era quien lo nombraba, con el tiempo pasó a estar bajo la autoridad política (*infaradat bi-l-wilāya*)³⁶. Con respecto al jefe de policía, cuya institución Ibn Jaldūn atribuye a los abasíes en una sección posterior, el texto indica que en Ifríqiya se denomina «prefecto» (*al-hākim*), en la dinastía turca «valí» (*al-wālī*)

34. *Prolegomènes*, II, pp. 104-106.

35. *Prolegomènes*, II, p. 116.

36. *Prolegomènes*, I, p. 400 y pp. 406-407.

y en al-Andalus «zalmedina» (*ṣāḥib al-madīna*), alcanzando con los omeyas allí un gran prestigio y diferenciándose entre el Jefe Supremo (*ṣāḥib al-kubrā*) –con autoridad sobre cualquier ciudadano, con empleados a su cargo y desempeñado únicamente por individuos ilustres– y Jefe de Policía de categoría inferior (*ṣāḥib al-sugrā*), con jurisdicción solo sobre la gente común³⁷.

Ibn Jaldūn sigue empleando la denominación al-Andalus como espacio administrativo dominado por una dinastía islámica –cuyos límites se han modificado necesariamente con el tiempo, aunque no se explice– al hacer referencia en varias ocasiones a la Granada nazarí. Veamos algún caso: al describir los cargos de la administración que auxilian al gobernante en sus funciones y cuáles son sus atribuciones, afirma el historiador tunecino que en su época (*li-hādā l- 'ahd*) la gente de al-Andalus denomina «legado» o «intendente» (*al-wakīl*) al encargado de la contaduría y de las necesidades del sultán³⁸. De nuevo se refiere al dominio nazarí, en sus inicios, al describir cómo en el declive de los almohades en al-Andalus intervienen personajes pertenecientes a familias de origen árabe, como Ibn Hūd o Ibn al-Āḥmar. Este último, frente a las aspiraciones de los Zanāta de anexionarse al-Andalus, consiguió asentar su poder gracias al apoyo de familias afines. No obstante, puntualiza el autor, sus apoyos no eran muy numerosos, pues en al-Andalus no se necesita el sostén de un grupo social amplio dado que no hay un número importante de tribus (*li-qillat al- 'aṣā'ib wa-l-qabā'il*)³⁹. Dicha afirmación está incluida en la sección en que se describe cómo en territorios con muchas tribus y familias es más difícil asentar el poder de una dinastía. Un claro ejemplo, según el autor, es Ifrīqiya y el Magreb, donde la existencia de múltiples tribus provocó consecutivas rebeliones contra el islam en los primeros tiempos. Caso contrario es al-Andalus, donde, ante la escasez de tribus y familias de raigambre, ha sido factible que el poder pasara de unos a otros. En todo caso, el topónimo en estos ejemplos se refiere al reino de Granada, que Ibn Jaldūn conocía a la perfección.

Ibn Jaldūn, por tanto, utiliza el término al-Andalus en un sentido plural y combina, como hemos visto, un significado administrativo con otro geográfico que, lejos de contradecirse, conviven en el texto y constituyen el paradigma de un uso ya acuñado por otros autores anteriores⁴⁰.

37. *Prolégomènes*, II, pp. 30-31.

38. *Prolégomènes*, II, p. 14.

39. *Prolégomènes*, I, pp. 298-299.

40. Véase CHEJNE, Anwar: *Historia de España musulmana*, Madrid, Cátedra, 1974, p. 20, y VIGUERA, María Jesús: «Al-Andalus y España», en VALDEÓN, Julio (coord.), *Las Españas Medievales*, Valladolid, Fundación Duques de Soria, 1999, pp. 98-99.

3. SOCIEDAD, ECONOMÍA Y CULTURA URBANA

Todas las consideraciones anteriores sobre el dominio islámico en la Península Ibérica, su relación con otros pueblos y la configuración administrativa del poder se concentran en los tres primeros capítulos de la *Muqaddima*. Es notable la presencia de al-Andalus como entidad geográfica y política en estas secciones, si bien a lo largo de la obra Ibn Jaldūn hará referencia a la sociedad andalusí en otras muchas ocasiones, para comentar las características sociológicas de sus pobladores, mencionar personajes destacados de la vida política y del ámbito jurídico o para ilustrar sus consideraciones teóricas sobre las distintas disciplinas del pensamiento humano, además de la sección dedicada a las moaxajas y zéjeles de al-Andalus, con la que se cierra esta magna composición⁴¹.

Es preciso recordar, por ejemplo, sus consideraciones sobre cómo la alimentación influye en la configuración del organismo, en las aptitudes de los individuos e incluso en su predisposición a la religiosidad. Afirma el sabio tunecino que la alimentación abundante, muy condimentada y alterada con grasas y otros añadidos, provoca un daño al cuerpo humano y un deterioro de su apariencia, afectando a la figura del hombre y a su intelecto. Esto es propio de las ciudades, donde hay abundantes alimentos, frente a las zonas desérticas. Uno de los ejemplos planteados por Ibn Jaldūn incluye el Magreb frente a al-Andalus. En el Magreb abundan el trigo y los condimentos, mientras que los andalusíes no disponen de manteca animal y basan su dieta en la zahína: esto provoca que su alimentación sea más pura y que posean mayor inteligencia, un cuerpo más liviano y mejor predisposición para el aprendizaje. La abundancia de alimentación también implica una menor espiritualidad. Dado que en las urbes el lujo y la abundancia están al alcance de la población, en las ciudades hay menos gente piadosa y buenos creyentes. En las zonas menos pobladas, en las comunidades rurales y en regiones donde se sufre carestía, hay una mayor inclinación a la religiosidad. Ejemplos de esto último se encuentran en los habitantes de los desiertos o en al-Andalus, donde hay escasez y hambre, frente a los bereberes del Magreb y los pobladores de Fez o El Cairo. Estos últimos, según Ibn Jaldūn, tendrán más dificultades para hacer frente a una calamidad o a un período de carestía. Para ilustrar cómo un individuo es capaz de privarse de alimento progresivamente y de forma voluntaria, se menciona la anécdota, que Ibn Jaldūn conoció a través de sus maestros, de dos mujeres de Algeciras y Ronda que llevaban varios años sin comer y se presentaron ante el sultán meriní Abū l-Hasan⁴².

41. De este pasaje se ha ocupado Teresa Garulo en «Ibn Jaldūn y la poesía estrófica de al-Andalus», en GARROT, José Luis, y MARTOS, Juan (eds.): *op. cit.*, pp. 361-369.

42. *Prolégomènes*, I, pp. 160-163. Recordemos que Ibn Jaldūn sirvió como secretario en la corte de Abū ‘Inān Fāris, hijo de Abū l-Hasan. El relato de las dos mujeres aparece recogido en MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio, y BECERRA PARRA, Manuel: «En torno al morabitismo en la serranía de Ronda. Una propuesta para el análisis de sus rábitas y zāwiya-s», *Takurunna: Anuario de Estudios sobre Ronda y La Serranía*, 1 (2011), pp. 111-112.

No faltan las referencias a al-Andalus en las secciones que Ibn Jaldūn dedica a la economía, los impuestos y la relación entre los oficios y la vida urbana. En el tercer capítulo de la obra, se expone cómo el sistema impositivo evoluciona y cambia desde que una dinastía se asienta hasta que alcanza el período de declive. Con el desarrollo de la urbanidad los gastos de la corte aumentan y así también los impuestos, que en el caso de regiones alejadas son difíciles de recaudar. Además, se establecen nuevas tasas (no recogidas en la ley religiosa, como sí lo son el pago del azaque, el impuesto sobre la tierra y la capitación, a los que Ibn Jaldūn se refiere en una sección anterior), algunas de las cuales gravan las transacciones comerciales y los productos de primera necesidad. Ejemplos de dinastías que establecieron impuestos no legales fueron la abasí y la ‘ubaydí, que cobraban tributo al musulmán que hacía la peregrinación. Ibn Jaldūn menciona también los reyes de Taifas en al-Andalus y añade que esto cambió con la llegada de Yúsuf b. Tāṣufīn⁴³.

Ya en el capítulo cuarto, Ibn Jaldūn analiza el precio de los productos en las ciudades. Vincula urbes de mayor tamaño a precios más bajos en razón de que si la población es mayor, en primer lugar, los precios de los productos de primera necesidad bajan, mientras que aquellos que no son estrictamente necesarios para la subsistencia, como especias, frutas, vestidos, etc., suben. Por otro lado, en las ciudades grandes existen oficios variados debido a la demanda, y el desarrollo urbano hace que artesanos y trabajadores establezcan tarifas elevadas por sus servicios. En tercer lugar, son más altos también los impuestos en zonas con mayor población, ya que existen tasas en los mercados y en las puertas de las ciudades. Por último, los precios pueden subir si el trabajo en el campo exige tareas adicionales que suman cargas que finalmente revierten en las tarifas. Es lo que ocurre, por ejemplo, en al-Andalus, frente al territorio bereber en época del autor. En el primer caso, los cristianos hicieron que sus habitantes quedaran circunscritos a la zona costera, con lo que se vieron privados de las tierras más fértiles, y hubieron de recurrir a tareas adicionales y al uso de abonos para mejorar el terreno. Todo ello hace que aumenten los gastos, lo que provoca la existencia de precios elevados, rasgo que caracteriza el territorio andalusí (*qutr al-Andalus*) –aquí, en tanto que espacio de dominio islámico en la Península Ibérica– frente a otras zonas donde la fertilidad de la tierra es mayor⁴⁴. Aunque se piense que en esta región hay poco grano y que esto es lo que provoca precios elevados, Ibn Jaldūn aclara que los andalusíes son gentes dedicadas a la agricultura⁴⁵.

43. *Prolégomènes*, II, p. 83.

44. El cálculo de costes como herramienta de contabilidad ha sido objeto de estudio desde el punto de vista histórico en los últimos años. Es posible que Ibn Jaldūn fuera uno de los primeros en formularlo; véase CREGO, María: «El precio de los productos y la venta de carne en los tratados de *hisba andalusíes*», *Al-Qantara*, 39 (n. 2) (2018), pp. 285-286; LÓPEZ MANJÓN, Jesús, GUTIÉRREZ-HIDALGO, Fernando y CARRASCO FENECH, Francisco: «El olvido de un sistema de cálculo de costes andalusí (primer tercio del siglo XIII)», *Revista de Contabilidad-Spanish Accounting Review* (2015) [en línea], doi: 10.1016/j.rcsar.2014.11.001.

45. *Prolégomènes*, II, p. 242.

El historiador tunecino continúa más adelante analizando el modo en que el desarrollo económico y la riqueza están relacionados y son proporcionales al grado de civilización de un territorio, siempre ligado a la vida en la urbe. En este sentido, el desarrollo de una dinastía es lo que propicia la existencia de variados oficios y su perfeccionamiento. Ejemplo de esto son las civilizaciones judía, griega y romana. También la civilización en al-Andalus, cuya cultura urbana sostuvieron primero los godos y luego los omeyas, en contraposición al Magreb e Ifriqiya antes de la llegada del islam, donde predominaban las formas de vida rurales. Por otra parte, atribuye a la emigración llegada desde al-Andalus, voluntaria o a la fuerza, en período almohade los rasgos de cultura urbana que hay en el Magreb. En época posterior, afirma, gentes del Levante andalusí (*ahl ḥarq al-Andalus*) salieron por imposición de los cristianos hacia Túnez y allí también contribuyeron a enriquecer las formas de vida urbanas⁴⁶. Ibn Jaldūn vuelve a hacer referencia a los oficios en el capítulo quinto y explica que el mantenimiento en el tiempo de profesiones específicas es posible cuando la cultura urbana se ha conservado en las ciudades también por un período prolongado. De otro modo, no sería posible su conservación. Un ejemplo, según el autor, es al-Andalus en su misma época, donde el hecho de que hayan estado asentadas dinastías como la de los godos y los omeyas ha permitido que la cultura urbana haya alcanzado un gran arraigo, solo comparable al de Egipto, Iraq o Siria. Así, se mantienen oficios relacionados con las necesidades urbanas y el lujo, como «la construcción, la cocina, las variedades de canto, la diversión con instrumentos y bailes, la disposición de alfombras en los palacios, la correcta disposición al edificar, la hechura de los recipientes hechos de metal y cerámica y todos los utensilios, la celebración de banquetes y casamientos y otros oficios que el lujo, así como sus costumbres, exigen»⁴⁷. Y de nuevo hace referencia a los andalusíes de levante exiliados a Túnez en el siglo VII de la Hégira (s. XIII), con cuya sabiduría contribuyeron a la cultura urbana propiciada por los *śinḥāyā* y los almohades, a lo que se sumó el aprendizaje adquirido por los viajeros que visitaban Egipto.

Ibn Jaldūn menciona en particular la actividad de la enseñanza –que considera un oficio– en al-Andalus. Afirma que en su tiempo la enseñanza se encuentra en un proceso de decadencia en el Magreb, si bien en el pasado destacaron como principales centros del saber en occidente Qayrawān y Córdoba, por ser núcleos urbanos de gran relevancia. Al perder su influencia, se interrumpió también la cadena de transmisión del saber, solo continuada en cierto modo en Marrakech al comienzo del poderío almohade. Con respecto a al-Andalus, entiende que los habitantes han perdido el interés por la enseñanza desde hace cientos de años debido a la desaparición de la civilización de los musulmanes (*li-tanāquṣ 'umrān*

46. *Prolégomènes*, II, p. 252 y 254.

47. Texto árabe en *Prolégomènes*, II, pp. 309-311.

al-muslimīn) por el avance del enemigo (*al-'aduww*), que hace que unos pocos vivan en la zona costera. Únicamente se estudia lengua árabe y literatura, quedando la jurisprudencia como una disciplina vacía. La principal ocupación, señala, es ahora conseguir el sustento⁴⁸. Más adelante, en la sección dedicada a la educación de los niños, afirma que es propio del islam instruir a los niños en el Corán como base fundamental de su educación, pero mientras que en el Magreb, afirma, aprenden la escritura y lecturas del Corán, en otros lugares como al-Andalus añaden a esta enseñanza la de la poesía y la lengua árabe en una primera etapa de formación. Este sistema (*tariqat ahl al-Andalus*) fue el que se implantó en Ifriqiya cuando maestros andalusíes llegaron allí tras el avance cristiano hacia el este de la Península Ibérica. Añade que, en el caso de al-Andalus, el hecho de combinar la enseñanza del Corán con el estudio de la lengua árabe en la etapa infantil hace que destaque sus gentes en el conocimiento lingüístico⁴⁹.

Precisamente la ciudad de Córdoba, antes mencionada, aparece citada en la obra de Ibn Jaldún en varias ocasiones para ilustrar cómo las construcciones erigidas por las distintas dinastías son símbolo de su poder y un indicador de la capacidad para contar con numerosa mano de obra. Entre los ejemplos, el palacio de Ctesifonte, las pirámides de Egipto y el puente y la mezquita de los omeyas en Córdoba⁵⁰. Además, la vida urbana, así como un estadio avanzado del poder y las dinastías, darán lugar a ciudades desarrolladas. Y ambas realidades irán paralelas: a una dinastía breve corresponderá una ciudad de vida breve y corta actividad; sin embargo, a una dinastía prolongada acompañará una ciudad próspera y de grandes dimensiones. Un ejemplo será Bagdad, con una cifra elevadísima de baños públicos, paradigma al que se unen Córdoba, Qayrawān o El Cairo⁵¹. Y una vez más Ibn Jaldún insiste en la idea de que las ciencias y su estudio están presentes en las grandes ciudades, donde sus habitantes tienen cubiertas sus necesidades básicas y pueden dedicarse al conocimiento y las artes. Casos emblemáticos son Bagdad, Córdoba, Qayrawān, Basora y Kufa. Tras la decadencia de estas ciudades, Ibn Jaldún destaca en su propio tiempo como centro del saber Egipto, dominado por los turcos⁵².

En otro orden de cosas, interesantísimas son las disquisiciones de Ibn Jaldún sobre la escritura, la lengua y la adquisición de esta última. En la sección dedicada a la caligrafía y la escritura –cuya perfección se vincula al grado de civilización–, se afirma que en Egipto la primera de estas disciplinas se aprende practicando cada letra por separado, siguiendo reglas precisas, mientras que en al-Andalus y el Magreb el aprendizaje se realiza trazando palabras completas, cuya escritura el maestro juzga después, y cuando el alumno ha alcanzado la maestría se le denomina

48. *Prolégomènes*, II, p. 377 y 380.

49. *Prolégomènes*, III, pp. 260-263.

50. *Prolégomènes*, I, p. 318.

51. *Prolégomènes*, II, p. 202.

52. *Prolégomènes*, II, pp. 383-384.

«experto» (*muŷid*)⁵³. La más excelsa caligrafía es, según Ibn Jaldūn, la *himyari*, y a este respecto recuerda una cita recogida en la *Takmila* de Ibn al-Abbār, según la cual el padre de Ibn al-Farrūj al-Qayrawānī al-Fārisī al-Andalusī habría preguntado con insistencia a miembros de *qurayš* de dónde procedía la escritura en árabe⁵⁴. En efecto, en el diccionario biográfico del sabio valenciano encontramos dicha cita⁵⁵, exactamente con el mismo texto que en la *Muqaddima*, en la biografía de este Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Farrūj (733-791), sabio andalusí que residió en Qayrawān y murió en Egipto. Con respecto a la escritura en al-Andalus, afirma Ibn Jaldūn que las formas andalusíes de la misma (*al-rasm al-andalusi*) se han extendido al Magreb e Ifriqiya con la emigración desde el levante peninsular, por el avance cristiano, y el traslado de algunos de sus oficios a esta zona, hasta el punto de hacer desaparecer la escritura ifriqí. Con el declive de la dinastía almohade, se perdió en cierto modo la tradición de escritura andalusí, si bien los meriníes le dieron un nuevo impulso, propiciado por los andalusíes que se instalaron en Fez⁵⁶.

En la sección dedicada al oficio de copista también se alude al desarrollo de esta tarea en al-Andalus. Afirma Ibn Jaldūn que tanto allí como en oriente se ha tratado de una profesión que perseguía atesorar copias fidedignas de todo tipo de obras literarias, científicas y religiosas. En el Magreb, con el declive de la civilización, este oficio ha desaparecido, predominando la mala caligrafía, las erratas y las faltas. También en la emisión de fetuas se aprecia esta deformación, pues los que se dedican a ello no tienen los suficientes conocimientos. Únicamente, dice Ibn Jaldūn, quedan restos de este oficio en al-Andalus⁵⁷.

En el capítulo sexto, Ibn Jaldūn dedica diversas secciones a analizar la lengua árabe y las distintas disciplinas que se encargan de ella. Su estado genuino es el árabe coránico o la lengua de *mudar*, que es distinta de la utilizada en las ciudades. Así, considera necesario advertir el autor que la lengua usada en oriente es distinta de la utilizada en el Magreb y asimismo lo es la lengua empleada en al-Andalus de la existente en las dos zonas antes mencionadas. En el caso de al-Andalus, como en otros lugares donde hubo contacto con poblaciones extranjeras, la lengua fue alejándose de su estado original y mezclándose con otros elementos, en este caso gallegos y franceses (*‘ayām al-ŷalāliqa wa-l-ifranŷa*), por lo que la lengua de las ciudades de estas regiones debe ser entendida como «otra lengua». Así, es posible distinguir entre «lengua» (*lisān*) y «dialecto» (*luga*)⁵⁸.

Y posteriormente insiste el autor en esta idea: los habitantes de las ciudades son los menos capacitados para adquirir un correcto uso de la lengua árabe. Pone como ejemplo a las gentes del Magreb, Ifriqiya y al-Andalus, por tener unos usos

53. *Prolégomènes*, II, p. 339.

54. *Prolégomènes*, II, p. 340.

55. IBN AL-ABBĀR: *Al-Takmila li-Kitāb al-Šila*, CODERA, Francisco (ed.), Madrid, B.A.H., 1889, vol. II, nº 1237.

56. *Prolégomènes*, II, pp. 345-346.

57. *Prolégomènes*, II, pp. 351-352.

58. *Prolégomènes*, III, pp. 306-307.

dialectales muy alejados del árabe, si bien en este último caso han destacado los andalusíes, hasta el período de las Taifas, por tener un mayor interés en aprender y por su dominio de fragmentos memorizados en prosa y verso. Como ejemplo de autores que sobresalieron en el uso de la lengua árabe menciona Ibn Jaldūn al cronista Ibn Ḥayyān y a los poetas Ibn ‘Abd al-Rabbīhi y al-Qastallī⁵⁹. Con el dominio cristiano (*tagallub al-naṣrāniyya*) termina el cultivo de esta disciplina, si bien Ibn Jaldūn nombra a autores que desarrollaron su obra ya fuera de al-Andalus, como Mālik b. al-Murāḥḥal, instalado en Ceuta⁶⁰. Y añade otros nombres destacados bajo el dominio de la dinastía nazarí, como Ibn Šibrīn⁶¹, Ibn al-Ŷayyāb⁶² e Ibrāhīm al-Sāhīlī⁶³. Y, por último, y por encima de ellos, Ibn al-Jaṭīb, del que dice Ibn Jaldūn que murió «en esta época como mártir por las calumnias de sus enemigos»⁶⁴.

4. ANDALUSÍES EN LA *MUQADDIMA*

Ibn al-Jaṭīb es una de las muchas y destacadas personalidades andalusíes a las que Ibn Jaldūn menciona a lo largo de la obra, entre las que se incluyen emires, califas, reyes de Taifas y algunos servidores en distintos cargos de la administración omeya. El análisis de la nómina de andalusíes citados en la *Muqaddima* precisaría de una monografía, por lo que no seré exhaustiva aquí. De entre todos los personajes de la corte, jueces, poetas, lexicógrafos, médicos y demás sabios de los que Ibn Jaldūn se sirve para ilustrar su exposición y argumentar sus detenidas reflexiones destaca en primer lugar a Ibn al-Jaṭīb, a quien utiliza como fuente de autoridad para refrendar algunas de sus ideas, bien por su testimonio, que conoció de primera mano, bien a través de alguno de sus escritos, o incluso transcribiendo alguna de las conversaciones que mantuvo con él⁶⁵. Menciona Ibn Jaldūn igualmente a algunos de sus maestros andalusíes, de entre los cuales destacamos a Abū l-Barakāt al-Ballafīqī, de quien se sirve, por ejemplo, para denostar la práctica de la alquimia o transmitir, a su vez, las enseñanzas de los maestros de aquél⁶⁶. Por

59. *Prolégomènes*, III, p. 319.

60. Sobre el poeta y lexicógrafo Mālik b. al-Murāḥḥal (1207-1300), véase MARÍN, Manuela y FIERRO, Maribel: *Sabios y santos musulmanes de Algeciras*, Algeciras, Fundación Municipal de Cultura José Luis Cano, 2004, p. 122, nº 75. Los diccionarios biográficos recogen su origen malagueño y su fallecimiento en Ceuta.

61. En la edición de Quatremère aparece con la grafía ابن سيرين. Sobre este alfaquí e historiador (1275-1346) nacido en Ceuta, que ejerció como juez y cuya familia procedía de Sevilla, véase s.v., RODRÍGUEZ FIGUEROA, Antonio, en *Biblioteca de Al-Andalus*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, V, 2007, pp. 302-304, nº 1149.

62. Sobre este poeta y alto funcionario de la corte nazarí (1274-1348) véase RUBIERA, María Jesús: *Ibn al-Ŷayyāb: el otro poeta de la Alhambra*, Granada, Patronato de la Alhambra y Generalife, 1994.

63. Sabio (m. 1346) del que sabemos que viajó en peregrinación, visitó el país de los negros y murió en Tombuctú; véase su biografía en AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-ṭīb min ḡusn al-Andalus al-ratīb*, ABBĀS, Ihsān (ed.), Beirut, 1968, vol. II, p. 194, nº 117.

64. Texto árabe en *Prolégomènes*, III, p. 320. En estas páginas hay un interesantísimo fragmento sobre la lengua de al-Andalus que merecería un detenido análisis.

65. *Prolégomènes*, I, p. 354; III, p. 77; III, p. 349.

66. *Prolégomènes*, II, p. 402; III, p. 231. Sobre este juez almeriense (1281-1370), que ejerció en distintas poblaciones

otra parte, ofrece detalles biográficos muy precisos, y lo utiliza como fuente, de Abū Bakr al-Turtūšī, paradigma de la escuela malikí andalusí. El autor tunecino describe su viaje de peregrinación y cómo se instaló en El Cairo y Alejandría, donde impartió sus enseñanzas⁶⁷. De su obra más notable, *Sirāj al-Mulūk*, se sirve igualmente en las secciones del capítulo tercero dedicadas a la cohesión tribal, trasladando las opiniones de este tradicionista andalusí sobre cómo las tropas mercenarias con un sueldo fijo sostienen una dinastía. Ibn Jaldūn puntualiza que esto solo puede corresponderse con el período de declive de la misma, cuando se busca el auxilio de individuos que no forman parte de la familia reinante. Y de nuevo insiste en que al-Andalus, desde el período de las Taifas, es un ejemplo de pérdida de espíritu de grupo (*'aṣabiyya'*)⁶⁸.

Por último, por las numerosas alusiones que se recogen en el capítulo sexto de la obra, debemos mencionar aquí al matemático Maslama b. Alḥmad al-Maŷrītī (m. 1005). Ibn Jaldūn afirma que el cultivo de las matemáticas, la astrología, la magia y los talismanes ha desaparecido casi por completo en su época en al-Andalus y el Magreb por el declive de la civilización y que se trata de saberes que los cristianos han pasado a ejercitar. Pero destaca a este sabio andalusí del período califal que creó escuela –uno de sus discípulos, Abū Muslim b. Jaldūn, estaba emparentado con el autor de la *Muqaddima*– y cita en varias ocasiones dos de sus obras: *Gāyat al-ḥakīm*, manual de referencia para el que deseé iniciarse en las prácticas mágicas y que para Ibn Jaldūn supone la culminación de esta disciplina, y *Rutbat al-ḥakīm*, un suplemento (*qarīn*) a la anterior, dedicada a la alquimia⁶⁹.

5. CONCLUSIÓN

Hasta aquí este recorrido por las referencias en la *Muqaddima* a al-Andalus, cuyo devenir histórico Ibn Jaldūn conocía a través de reputados autores, como Ibn Ḥayyān, pero también de primera mano. Como ya se ha dicho, la presencia de al-Andalus es notable en los tres primeros capítulos de este libro primero del *Kitāb al-ībar*, si bien las referencias son inagotables en las restantes secciones,

andalusíes y de quien Ibn Jaldūn alaba su gusto literario, véase s.v., PUENTE, Cristina de la, en *Biblioteca de Al-Andalus*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, I, 2012, pp. 160-164, nº 52.

67. *Prolégomènes*, III, p. 12. Véase la completa relación de la vida y obra de este alfaquí (1059-1126) s.v. en FIERRO, Maribel, en *Biblioteca de Al-Andalus*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, VII, 2012, pp. 500-531, nº 1791.

68. *Prolégomènes*, I, pp. 280-282. En otras ocasiones vuelve Ibn Jaldūn a refutar los argumentos de al-Turtūšī, afirmando que está equivocado al no valorar el espíritu de grupo como requisito indispensable para la victoria en caso de enfrentamiento entre dos bandos; véase, por ejemplo, *Prolégomènes*, II, pp. 77-78.

69. Véanse, entre otras citas, *Prolégomènes*, III, pp. 92, 99, 125, 145 y 192. Sobre este matemático consultese VERNET, Juan y CATALÁ, María Asunción: «Las obras matemáticas de Maslama de Madrid», *Al-Andalus*, XXXIV (1965), pp. 15-45. A pesar de la atribución que Ibn Jaldūn hace a Maslama al-Maŷrītī de las dos obras citadas, problemas cronológicos y de confusión en la onomástica han hecho que se cuestione esta autoría; véase KACIMI, Mourad, «Nuevos datos sobre la autoría de la *Rutbat al-ḥakīm* y la *Gāyat al-ḥakīm* (o *Picatrix*)», *eHumanista/IVITRA*, 4 (2013), pp. 237-256.

como lo son los riquísimos aspectos sobre los que seguir profundizando⁷⁰. Las fuentes de autoridad son numerosísimas y aparecen debidamente citadas. Por lo que respecta a las andalusías, destaca la identificación de al-Andalus, notablemente en el capítulo sexto, como espacio donde la escuela malikí se ha impuesto. Desde el punto vista político, entendido en un amplio sentido, el dominio islámico en al-Andalus es considerado por Ibn Jaldún como una civilización en decadencia en comparación con dos realidades, una que ya forma parte del pasado, otra que se abre paso con firmeza y que el autor conoce a la perfección: el período de gobierno de las dinastías omeya y abasí, de un lado, que constituye un período de esplendor y de referencia para el análisis de los estados, y de otro lado los poderes cristiano y otomano, de cuyo ascenso y dominio en el Mediterráneo el sabio tunecino, testigo y viajero, fue contemporáneo. Se reconoce la superioridad cristiana en tiempos del autor, quien desde su lucidez refleja en su obra la transformación histórica vivida, en particular, en el territorio peninsular y la constatación de que los tiempos de esplendor político islámico habían llegado a su fin.

El auge de estos poderes emergentes lleva aparejada una pérdida del dominio, no solo político, también en otros ámbitos como el intelectual, realidad de la que Ibn Jaldún es plenamente consciente y así lo refleja por ejemplo en sus reflexiones sobre el control del mar, del que los cristianos se sirven para la guerra y la defensa de sus territorios; o en sus apreciaciones sobre los centros de enseñanza en el ámbito europeo, donde existe una demanda en tiempos del autor de las disciplinas filosóficas y las ciencias naturales. A través de su obra, Ibn Jaldún deja constancia de manera continuada de la transformación vivida en al-Andalus, en tanto que entidad geográfica, política e histórica sometida a cambios, cuyos efectos son visibles en el momento en que elabora su narración.

La causa fundamental de su declive es la pérdida del «espíritu de grupo», formulación conceptual que, como sabemos, era desconocida en el mundo occidental y que Ibn Jaldún considera consustancial a la sociedad rural. En al-Andalus, en particular, desde su posición inicial fronteriza, después de haber sido la sede del poder de una dinastía heredera del califato oriental omeya, constitutiva a su vez de un «estado» que ha vivido sus etapas de fundación, esplendor y decadencia -lo que permite que pueda «medirse» con otros del mundo conocido del mismo rango-, la carencia de una cohesión de grupo ha provocado su caída y su situación de subordinación en época del autor. En al-Andalus, repite en varias ocasiones, no hay grupos fuertemente cohesionados, lo que impide la existencia de un *motor* que perpetúe el desarrollo de la civilización. No obstante, son constantes las referencias a los fenómenos de cultura urbana –enseñanza, caligrafía...– que pasan «a la

70. La obra de Ibn Jaldún sigue siendo revisada desde múltiples facetas y en relación a cuestiones contemporáneas; véase, por ejemplo, en su vinculación con la reformulación del pensamiento filosófico islámico, PATRIARCA, Giovanni: «El eterno retorno de la Asabiyyah. Ibn Jaldún y la teología política contemporánea», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 76 (2019), pp. 139-153.

otra orilla» con la emigración andalusí al Magreb. De hecho, Ibn Jaldūn vincula a los omeyas andalusíes con el desarrollo de modos de vida urbanos, trasladados a territorio magrebí a través de las comunidades de emigrados. Por otro lado, señala rasgos comunes a los habitantes del Magreb y a los andalusíes, como el hecho de practicar una lengua alejada del estado original del árabe y, por el contrario, alude a una diferencia sustancial: la escasez de tribus en el territorio andalusí, lo que facilitó al acceso al poder de distintas dinastías.

En definitiva, la entidad geográfica, política y cultural de al-Andalus queda incorporada en la *Muqaddima* junto a otros pueblos/naciones como un elemento más para configurar un panorama que busca, aunando una miscelánea de disciplinas procedentes del saber clásico –filosofía, economía, sociología...– establecer una *historia total*. Ése fue el objetivo de Ibn Jaldūn, que consiguió desarrollar y culminar gracias a su trayectoria vital y desde su libertad intelectual.

BIBLIOGRAFÍA

- AL YAAQUBI, Husayn: «Los Jaldún, de Sevilla a Túnez», en VIGUERA, María Jesús (coord.): *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el siglo XIV. Auge y declive de los Imperios*, Exposición en el Real Alcázar de Sevilla (mayo-septiembre 2006), Sevilla, El legado Andalusí, 2006, pp. 316-331.
- CHEJNE, Anwar: *Historia de España musulmana*, Madrid, Cátedra, 1974.
- CREGO, María: «El precio de los productos y la venta de carne en los tratados de *ḥisba* andalusíes», *Al-Qantara*, 39 (n. 2) (2018), pp. 267-291.
- CRUZ, Miguel: *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza, 1996.
- DI BRANCO, Marco: «Ibn Ḥaldūn, the Greeks and Romans Graeco-Roman History in the *Kitāb al-‘Ibar*», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. 86 Issue 2 (2020), pp. 715-730.
- DIEZ, Martino: «Les antiquités gréco-romaines entre al-Makīn ibn al-‘Amīd et Ibn Ḥaldūn. Notes pour une histoire de la tradition», en *Studia graeco-arabica*, 3 (2013), pp. 121-140.
- FERRÉ, André: «Les sources judéo-chrétiennes de l'histoire d'Ibn Khaldoun», *IBLA*, 176 (1995), p. 223-243.
- FIERRO, Maribel: «Al-Ṭurṭuṣī», en *Biblioteca de Al-Andalus*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, VII, 2012, pp. 500-531, n° 1791.
- FISCHEL, Walter Joseph: «Ibn Khaldūn's Use of Historical Sources», *Studia Islamica*, 14 (1961), pp. 109-119.
- GARCÍA SANJUÁN, Alejandro: «El significado geográfico del topónimo al-Andalus», *Anuario de Estudios Medievales*, 33, n° 1 (2003), pp. 3-36.
- GARROT, José Luis y MARTOS, Juan (eds.): *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*, Madrid, Ibersaf, 2008.
- GARULO, Teresa: «Ibn Jaldún y la poesía estrófica de al-Andalus», en GARROT, José Luis, y MARTOS, Juan (eds.): *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*, Madrid, Ibersaf, 2008, pp. 361-369.
- ITO, Takao: «Writing the Biography of Ibn Khaldūn», en FIERRO, Maribel, y PENELAS, Mayte, (eds.): *The Maghrib in the Mashriq. Knowledge, Travel and Identity*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2021, pp. 513-535.
- KACIMI, Mourad, «Nuevos datos sobre la autoría de la *Rutbat al-ḥakīm* y la *Ḡāyat al-ḥakīm* (o *Picatrix*)», *eHumanista/IVITRA*, 4 (2013), pp. 237-256.
- LIROLA, Jorge: *El poder naval de Al-Andalus en la época del Califato Omeya*, Granada, Universidad de Granada, 1993.
- LÓPEZ MANJÓN, Jesús, GUTIÉRREZ-HIDALGO, Fernando y CARRASCO FENECH, Francisco: «El olvido de un sistema de cálculo de costes andalusí (primer tercio del siglo XIII)», *Revista de Contabilidad-Spanish Accounting Review* (2015) [en línea], doi: <https://doi.org/10.1016/j.rCSR.2014.11.001>
- MANZANO, Miguel Ángel: «Ibn Jaldún», en *Biblioteca de al-Andalus*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, III, 2004, pp. 578-597.
- MANZANO, Miguel Ángel: «Sociedad, linajes y cohesión tribal en el Mágreb bajomedieval: consideraciones sobre las teorías de Ibn Jaldún», en MEOUAK, Mohamed (ed.), *Biografías magreñas: identidades y grupos religiosos, sociales y políticos en el Magreb medieval*. Madrid, CSIC, 2012, E.O.B.A. XVII, pp. 273-293.
- MARÍN, Manuela y FIERRO, Maribel: *Sabios y santos musulmanes de Algeciras*, Algeciras, Fundación Municipal de Cultura José Luis Cano, 2004.

- MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio, y BECERRA PARRA, Manuel: «En torno al morabitismo en la serranía de Ronda. Una propuesta para el análisis de sus rábitas y zāwiya-s», *Takurunna: Anuario de Estudios sobre Ronda y La Serranía*, 1 (2011), pp. 111-134.
- MARTOS, Juan: «El hermano pequeño: Yahyà b. Jaldūn y su obra la *Bugya*», en GARRROT, José Luis, y MARTOS, Juan (eds.): *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*, Madrid, Ibersaf, 2008, pp. 109-119.
- MOLÉNAT, Jean-Pierre, «Ibn Jaldún ante Pedro I de Castilla, el revés de un encuentro», en VIGUERA, María Jesús (coord.): *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el siglo XIV. Auge y declive de los Imperios*, Exposición en el Real Alcázar de Sevilla (mayo-septiembre 2006), Sevilla, El legado Andalusí, 2006, pp. 164-169.
- PATRIARCA, Giovanni: «El eterno retorno de la Asabiyah. Ibn Jaldún y la teología política contemporánea», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 76 (2019), pp. 139-153.
- PUENTE, Cristina de la: «Balafiqi», en *Biblioteca de Al-Andalus*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, I, 2012, nº 52.
- RODRÍGUEZ, Antonio: «Ibn Shibrin», en *Biblioteca de Al-Andalus*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, V, 2007, nº 1149.
- RUBIERA, María Jesús: *Ibn al-Ŷayyāb: el otro poeta de la Alhambra*, Granada, Patronato de la Alhambra y Generalife, 1994.
- SATO, Kentaro: «*Isnād* of Ibn Khaldūn: Maghribi Tradition of Knowledge in Mamlük Cairo», en FIERRO, Maribel, y PENELAS, Mayte, (eds.): *The Maghrib in the Mashriq. Knowledge, Travel and Identity*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2021, pp. 399-410.
- TALBĪ, Mohammed, «Ibn Khaldūn», *Encyclopédie de l’Islam*, Leiden-París, Brill-Maison-neuve & Larose, vol. III, 1977-2007 (nouvelle éd., reimpr.), pp. 849-855.
- VALENCIA, Rafael (ed.): *Sevilla, siglo XIV*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2006.
- VALENCIA, Rafael: «Sevillanos en el *Kitab al-Ibar* de Ibn Jaldún», *Boletín de la Real academia Sevillana de Buenas Letras: Minervae Baeticae*, 39 (2011), pp. 137-159.
- VERNET, Juan y CATALÁ, María Asunción: «Las obras matemáticas de Maslama de Madrid», *Al-Andalus*, XXXIV (1965), pp. 15-45.
- VIGUERA, María Jesús: «Al-Andalus y España», en VALDEÓN, Julio (coord.), *Las Españas Medievales*, Valladolid, Fundación Duques de Soria, 1999, pp. 95-112.
- VIGUERA, Mª Jesús (coord.): *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el siglo XIV. Auge y declive de los Imperios*, Exposición en el Real Alcázar de Sevilla (mayo-septiembre 2006), Sevilla, El legado Andalusí, 2006.

Fuentes originales y traducciones

- IBN AL-ABBĀR: *Al-Takmila li-Kitāb al-Sīla*, CODERA, Francisco (ed.), Madrid, B.A.H., 1889.
- IBN JALDUN: *Prolégomènes d’Ebn-Khaldoùn. Texte Arabe publié, d’après les manuscrits de la Bibliothèque Impériale*, QUATREMÈRE, Marc (ed.), Paris, Institut Impérial de France, 1858.
- IBN JALDŪN: *Al-Muqaddima*, CHEDDADI, Abdeselam (ed.), Casablanca, Bayt al-funūn wa-l-ulūm wa-l-ādāb, 2005.
- IBN JALDŪN: *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*, RUIZ GIRELA, Francisco (ed. y trad.), Córdoba, Almuzara, 2008.
- AL-MAQQARĪ: *Nafḥ al-ṭib min guṣn al-Andalus al-raṭib*, ḤABBĀS, Ihṣān (ed.), Beirut, 1968.
- ROSENTHAL, Franz: *The Muqaddimah, An Introduction to History*, New York, Pantheon, 1958.

Artículos

- 13** M.^a EUGENIA ALGUACIL MARTÍN
Los registros notariales del siglo XV en el Archivo de la Catedral de Toledo
- 79** JUAN CARLOS ARBOLEDA GOLDRACENA Y SILVIA-MARÍA PÉREZ-GONZÁLEZ
El clero y su vinculación con las cofradías de Sevilla durante los siglos XV y XVI
- 107** FERNANDO ARIAS GUILLÉN
La belleza hecha rutina: los privilegios rodados como instrumento de comunicación de la monarquía castellana (1252-1350)
- 139** DIEGO BELMONTE FERNÁNDEZ
La obra nueva de la catedral de Sevilla y la familia Enríquez: un Libro de Fábrica de 1453 en el Archivo Histórico Casa de Alba
- 171** VICTÓRIA A. BURGUERA PUIGSERVER
Deudas y embargos. La otra cara de las compraventas de esclavos en la Mallorca de principios del siglo XV
- 199** VÍCTOR CABALLERO GÓMEZ
Compter les mots: una aproximación cuantitativa a los elementos paleográficos y diplomáticos de la documentación bajomedieval
- 219** PAULA CASTILLO
Satis admiror de irreverentia vestra. El caso de la ocupación de conventos en la Toscana a inicios del siglo XIV
- 241** MARÍA CREGO GÓMEZ
Al-Andalus en la *Muqaddima* de Ibn Jaldún
- 265** DAVID ESPINAR GIL
El notariado en la ciudad de Segovia durante el siglo XIII: orígenes y primer desarrollo profesional
- 299** ALEJANDRO GARCÍA MORILLA
El papel de la funcionalidad en la clasificación tipológica de las inscripciones: la concepción integral del monumento epigráfico. Un primer acercamiento
- 325** MARINA GIRONA BERENGUER
De árbitros, jueces y sabios: procedimientos judiciales en la aljama judía de Medina del Campo a la luz de dos disputas familiares (1486-1504)
- 353** JOSÉ ANTONIO LÓPEZ SABATEL
El viñedo en la Ribeira Sacra durante los siglos XIV y XV. Paisaje, explotación y pervivencias

- 373** ÁLVARO LORENZO FERNÁNDEZ
Nuevo epitafio altomedieval encontrado en la excavación de Os Conventos (San Mamede de Vilachá, A Pobra Do Brollón, Lugo)
- 391** PABLO MARTÍN PRIETO
La tierra plana en la Edad Media: un mito contemporáneo
- 415** ALBERTO MARTÍN QUIRANTES
Nuevas reflexiones para viejos espacios: la almunia nazari de Darabenzaz y su relación con los Palacios de don Nuño (s. XIII)
- 443** PABLO ALBERTO MESTRE NAVAS
Imago ecclesiae: los sellos de validación de los cabildos catedrales de Baeza y Jaén (ss. XIII-XIV)
- 475** RODRIGO MORENO TORRERO
La comunidad de cristianos en Wašqa. Nuevas apreciaciones acerca de su organización y lugares de culto
- 509** ÁNGEL NASARRE RODRÍGUEZ
La formación del Archivo Municipal de Barbastro
- 535** MARÍA DEL PILAR RÁBADE OBRADÓ
El miedo al falso testimonio en los procesos inquisitoriales del tribunal de Ciudad Real-Toledo (1483-1504)
- 561** ALBERT REIXACH SALA
Fuentes para el estudio de la desigualdad en la Cataluña bajomedieval: los registros de tallas de la ciudad de Gerona a examen (c. 1360-c. 1540)
- 597** JAVIER DE SANTIAGO FERNÁNDEZ Y ELISABETH MENOR NATAL
El retablo epigráfico-heráldico de la catedral de Baeza
- 621** JAIME TORTOSA QUIRÓS
Hogar, distribución espacial, camas y familia en el siglo xv a partir de los inventarios de Valencia
- 651** CARMEN TRILLO SAN JOSÉ
Fátima, hija del alcaide Avengarrón: sus propiedades en Cubillas y Granada, según documentos árabes romanceados inéditos (1465-1466)
- 679** ALBERTO VENEGAS RAMOS
Al-Ándalus en la cultura de masas contemporánea: una aproximación al caso del videojuego

Reseñas de libros

- 705** VV.AA. RESEÑAS