

## **HAGIOGRAFÍA CRISTIANA Y DICCIONARIOS BIO-BIBLIOGRÁFICOS ISLÁMICOS (TARĀYĪM). MOTIVOS LITERARIOS COMUNES.**

JOSÉ RAMÍREZ DEL RÍO

Universidad de Córdoba

**RESUMEN:** Los géneros literarios hagiográficos tuvieron una influencia decisiva en la Europa cristiana de los siglos IV-VIII y aunque el estudio de los diccionarios bio-bibliográficos islámicos ha dejado de lado por lo general la influencia de dichos textos, podemos encontrar numerosos motivos literarios que muestran dicha relación. En estas páginas mostraremos diferentes ejemplos.

**PALABRAS CLAVE:** Hagiografía. Diccionarios bio-bibliográficos. Motivos literarios.

**ABSTRACT:** The Literary Genres related to Hagiography were of great importance in Christian Europe between IV and VIII century, and despite the fact that the study of Arabic bio-bibliographic dictionaries has neglected so far their influence on those texts, we can find many examples of Literary Motifs that show up that liaison. In the following pages we will include examples.

**KEY WORDS:** Hagiography. Arabic bio-bibliographic Dictionaries. Literary Motifs.

### **1. INTRODUCCIÓN.**

El estudio acerca de la transición del mundo tardo-antiguo al medieval ha dado lugar a una auténtica riada de publicaciones<sup>93</sup>, que han abordado esta

---

<sup>93</sup> Podamos datar el comienzo de este interés en la obra de Jones, A.H.M., *The later Roman Empire. 284-602*, Oxford, Oxford U. Press, 1964; Cameron, A., *El mundo mediterráneo en la Antigüedad Tardía*, trad. Teófilo de Lozoya, Barcelona, Crítica, 1998; Heather, P., *Emperadores y bárbaros. El primer milenio de la historia de Europa*, trad. Teófilo de Lozoya y J. Rabaseda, Barcelona, Crítica, 2010, especialmente pp. 1-443; Wickham, C., *Una historia nueva de la Alta Edad Media*, trad. T. Fernández y B. Eguibar, Barcelona, Crítica, 2009; en España podemos destacar las recientes publicaciones de J. Arce, *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711)*, Madrid, Marcial Pons, 2011

## **HAGIOGRAFÍA CRISTIANA Y DICCIONARIOS BIO-BIBLIOGRÁFICOS ISLÁMICOS (TARĀYĪM). MOTIVOS LITERARIOS COMUNES.**

JOSÉ RAMÍREZ DEL RÍO

Universidad de Córdoba

**RESUMEN:** Los géneros literarios hagiográficos tuvieron una influencia decisiva en la Europa cristiana de los siglos IV-VIII y aunque el estudio de los diccionarios bio-bibliográficos islámicos ha dejado de lado por lo general la influencia de dichos textos, podemos encontrar numerosos motivos literarios que muestran dicha relación. En estas páginas mostraremos diferentes ejemplos.

**PALABRAS CLAVE:** Hagiografía. Diccionarios bio-bibliográficos. Motivos literarios.

**ABSTRACT:** The Literary Genres related to Hagiography were of great importance in Christian Europe between IV and VIII century, and despite the fact that the study of Arabic bio-bibliographic dictionaries has neglected so far their influence on those texts, we can find many examples of Literary Motifs that show up that liaison. In the following pages we will include examples.

**KEY WORDS:** Hagiography. Arabic bio-bibliographic Dictionaries. Literary Motifs.

### **1. INTRODUCCIÓN.**

El estudio acerca de la transición del mundo tardo-antiguo al medieval ha dado lugar a una auténtica riada de publicaciones<sup>93</sup>, que han abordado esta

---

<sup>93</sup> Podamos datar el comienzo de este interés en la obra de Jones, A.H.M., *The later Roman Empire. 284-602*, Oxford, Oxford U. Press, 1964; Cameron, A., *El mundo mediterráneo en la Antigüedad Tardía*, trad. Teófilo de Lozoya, Barcelona, Crítica, 1998; Heather, P., *Emperadores y bárbaros. El primer milenio de la historia de Europa*, trad. Teófilo de Lozoya y J. Rabaseda, Barcelona, Crítica, 2010, especialmente pp. 1-443; Wickham, C., *Una historia nueva de la Alta Edad Media*, trad. T. Fernández y B. Eguibar, Barcelona, Crítica, 2009; en España podemos destacar las recientes publicaciones de J. Arce, *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711)*, Madrid, Marcial Pons, 2011

cuestión desde puntos de vista muy diferentes. También la tradición hagiográfica cristiana ha recibido atención detenida<sup>94</sup>, y los diccionarios bio-bibliográficos, que son un género exclusivo del mundo árabo-islámico, en que se listan las cortas y estereotipadas informaciones acerca de los sabios de las ciencias islámicas, han sido objeto de una publicación periódica del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) desde hace más de treinta años<sup>95</sup>; el equipo que ha participado en su edición ha publicado además muchos artículos sobre el tema en revistas de difusión internacional<sup>96</sup>.

Los arabistas españoles llevaron a cabo una labor meritoria de edición de textos y los primeros diccionarios bio-bibliográficos de al-Andalus, como los de Ibn al-Faraḍī o Ibn Baškuwāl, fueron publicados en colecciones de la Real Academia de la Historia ya en el siglo XIX. Bulliet volvió a ponerlos en primer plano al analizar las cadenas onomásticas para establecer una base estadística sobre la que estudiar los procesos de conversión al Islam en las sociedades islámicas medievales<sup>97</sup>.

Sin embargo las características específicas de estos géneros y sus diferencias irreconciliables han conducido a que no se lleve a cabo un estudio que, en nuestra opinión, podría arrojar luz sobre el paso del mundo tardo-antiguo al medieval.

---

y de Díaz Martínez, P. C., Martínez Maza, C. y Sanz Huesma, F.J., *Hispania tardoantigua y visigoda*, Historia de España, V, Tres Cantos, Istmo, 2007.

<sup>94</sup> Aigrain, R., *L'Hagiographie: ses sources, ses méthodes, son histoire*, París, 1953; Dubois, J y Lemaitre, J.L., *Sources et méthode de l'Hagiographie Médiévale*, París, 1993. Hay una revista dedicada de forma específica a este género: *Hagiographica*. En España vid: Castillo Maldonado, P., *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*, Granada, 1999; de la misma autora: *Cristianos y hagiógrafos. Estudio de las propuestas de excelencia en la Antigüedad Tardía*, Madrid, 2002.

<sup>95</sup> Estas obras han sido aprovechadas de forma minuciosa en las sucesivas entregas de los Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus. Cfr, Ávila, M<sup>a</sup>. L. (ed), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus* (en adelante *EOBA*), II, Granada, 1989; *EOBA* III, Granada, 1990; Marín, M (ed), *EOBA*, I, Madrid, 1988; Molina, L. (ed.), *EOBA* IV, Granada, 1990; ...el último número publicado hasta la fecha es el XVII, editado por M. Meouak, *EOBA XVII. Biografías magrebíes*, Madrid, CSIC, 2012.

<sup>96</sup> Fierro M.I., "Why and How Do Religious Scholars Write About Themselves? The Case of the Islamic West in the Fourth/Tenth Century", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, VIII (2005), 403-423.

<sup>97</sup> Bulliet, R., *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Harvard University Press, 1979.

### 1.1. El discurso hagiográfico y el grupo político que lo origina.

La evolución de las estructuras políticas del Imperio Romano había puesto los recursos de las ciudades en manos de la administración imperial, sacándolos de las manos de los curiales y de los gobiernos locales; por ello el hundimiento de la autoridad imperial se había dejado sentir con dureza en los niveles locales de la administración. Los siguientes siglos verían el intento de llenar ese vacío con expedientes diversos; en la España visigoda y en otros territorios, la Iglesia proporcionó buena parte de la estructura administrativa necesaria. Así, los Concilios de la Iglesia Visigoda servían para atender muchos asuntos que eran por completo ajenos a la esfera espiritual y tanto en ellos como en los concilios que conservamos de la Iglesia Católica del reino Suevo se prestaba mucha importancia a la conservación de las estructuras eclesiásticas, que hacían las veces de organización administrativa del reino. Por ello, los capítulos V a VII de los *Capitula Martini*, redactados por San Martín de Dumio, imponen duras sanciones a todo aquel clérigo que intente cambiar de diócesis sin el permiso previo de sus superiores<sup>98</sup>; similares reglamentaciones podemos encontrar en el reino visigodo.

El discurso hagiográfico alcanzó en aquel momento un gran valor político y social<sup>99</sup>, ya que sostenía la tesis de que, al tratarse de los representantes de Dios en la tierra, los clérigos tenían derecho al dominio de la sociedad, a su obediencia y a recibir recursos económicos. Ese carácter de intercesores se veía reforzado tanto por su piedad como, en ocasiones, por los hechos milagrosos que acreditaban el favor del más allá.

Las circunstancias regionales variaban en gran medida; obviamente el derrumbamiento de las estructuras políticas no se produjo en el Egipto bizantino, cuna de las tradiciones hagiográficas. Sin embargo la relevancia política y administrativa de personajes como Cirilo de Alejandría, y la capacidad de articulación social de diferentes grupos eclesiásticos resultan evidentes. La tendencia a la ocupación del poder político y administrativo resulta menos clara que en lugares en los que apenas se enfrentaban a

---

<sup>98</sup> Martín de Braga, *Obras completas*, trad. al español, edición y notas de Ursicino Domínguez del Val, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1990, pp. 118-119.

<sup>99</sup> Brown, P., "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *Journal of Roman Studies*, 61 (1971), 80-101; Castellanos, S., *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*, Logroño, Fundación San Millán de la Cogolla, 2004, especialmente pp. 13-84; Howard-Johnston, J y Hayward, P.A. (eds), *The Cult of the Saints in Late Antiquity and the Middle Ages*, Oxford, Oxford U. Press, 1999; Van Dam, R., *Saints and their miracles in Late Antique Gaul*, New Jersey, Princeton, 1993.

competencia alguna, como fue la Hispania visigoda, pero aún así resulta evidente.

## 1.2. Hagiografía y Diccionarios bio-bibliográficos musulmanes.

Un discurso<sup>100</sup> articulado por las iglesias cristianas para fundamentar su derecho a la dirección de la sociedad tenía que producir una respuesta por parte de los musulmanes, pues si bien no hay monacato en el Islam, como indica el célebre *ḥadīṭ*, el grupo de los ulemas sí aspiraba a encuadrar a la sociedad de una manera semejante a la de los clérigos en el mundo tardo-antiguo.

Cuando analizamos los tratados bio-bibliográficos del siglo X en adelante, nos enfrentamos a un mundo marcado por varios vectores diferentes. La aspiración a la dirección de la sociedad no se enfrenta tanto a una pretensión similar de grupos cristianos como a la de las autoridades políticas dinásticas, como los omeyyas o los fāṭimíes. Sin que desaparezca por completo el enfrentamiento con grupos cristianos, tenemos que considerar que esa competición con otros poderes políticos dentro de la sociedad islámica va a tener un mayor peso. En la historia de al-Andalus no sólo se enfrentaron omeyyas y malikíes en el arrabal de Secunda, y los diccionarios bio-bibliográficos serían el contrapunto de la literatura califal definida por O. Martínez-Gros<sup>101</sup>.

Durante bastante tiempo se ha considerado que la repetición de la secuencia de maestros y obras servía a un propósito religioso práctico, el de asegurar la corrección de las enseñanzas, impartidas oralmente, de unos maestros que habían aprendido unas obras que a su vez enseñaban a otras personas. Sin embargo esta idea no resiste un análisis, ya que la difusión del papiro primero y del papel poco después, hizo que la edición y la copia de textos tuvieran una fijeza mucho mayor que en siglos anteriores. Emires omeyyas como al-Ḥakam I enviaban a emisarios como ‘Abbās b. Nāṣiḥ a Oriente a traer libros<sup>102</sup>, al-Ḥakam II tenía agentes que le remitían las obras más destacadas que aparecían en

---

<sup>100</sup> Utilizamos la terminología propia de la lingüística del texto. Cfr. Van Dijk, T., *Las estructuras y funciones del discurso*. Mexico, Siglo XXI, 1980. (14a edición actualizada, 2005) y del mismo autor *Discurso y Contexto. Una aproximación cognitiva*. Barcelona: Gedisa, 2012.

<sup>101</sup> Martínez Gros, G., *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*, Madrid, Casa Velázquez, 1992; del mismo autor: *Identité andalouse*, Arles, Sindbad, 1997.

<sup>102</sup> Terés, E., “Abbās b. Nāṣiḥ, poeta y qāḍī de Algeciras”, *Etudes d'Orientalisme dédiés à Levi-Provençal*, París, 1962, I, 339-358;

Oriente, en algunos casos antes de que fueran conocidas por el propio público de Oriente Medio, como se nos indica acerca del *Kitāb al-agānī* de Abū l-Faraʿ al-Isfahānī<sup>103</sup>, y otros particulares como Abū Mūsā al-Hawwārī<sup>104</sup> hicieron lo mismo por cuenta propia. Había formas más sencillas de demostrar la corrección o las faltas de la enseñanza de un ulema; sin embargo el texto global, la colección de biografías y de obras transmitidas de maestro a discípulo tenía un mensaje claro: la comunidad de los ulemas guardaba y controlaba de diversas formas la palabra de Dios, lo que implicaba que merecía dirigir la sociedad. Este mensaje era idéntico al de la hagiografía cristiana de los siglos VI-VII al menos, y en este trabajo intentaremos mostrar la existencia de elementos que percolaron desde las tradiciones cristianas hasta las islámicas, con las que las *tarāyim* establecieron una relación dialéctica de extraordinaria riqueza.

En estas breves páginas apenas podemos esbozar lo que sería una muestra de la pertinencia de esta investigación, que requerirá mucho más espacio y una tarea más prolongada. Aspiramos a que esta propuesta anime a investigadores con inquietudes parecidas.

Resulta llamativa la existencia de los monasterios de propiedad privada; en los primeros tiempos de la Iglesia católica no resultaba nada infrecuente la fundación de un monasterio dotado por un particular, tanto en sus edificios como en el terreno que ocupaba y en el mantenimiento de los monjes que allí profesaban. Sin embargo la Iglesia insistió en buscar la separación de las iglesias y monasterios así instituidos de los seglares que las dotaban, evitando que siguiera siendo una propiedad privada más. En Hispania el concilio de Lérida del año 546 d.C. prohibió expresamente que el seglar que fundara un monasterio siguiera ejerciendo su dominio: debía establecer a una comunidad, bajo la obediencia del obispo de su diócesis, que siguiera una regla monástica<sup>105</sup>. Esta norma se reiteró en diferentes concilios, evidenciando su escasa eficacia. Sin embargo esto no era un problema exclusivo de la iglesia hispana: hay muestras de la existencia de monasterios particulares hacia los siglos V y VI, denominados por Dunn como “gentlemen’s monastey”, en Inglaterra, Francia, Italia<sup>106</sup>.

En contraste con lo sucedido en Italia y en Galia, donde las donaciones a los monasterios dieron lugar a un tipo de institución monástica dominada por

<sup>103</sup> Al-Maqqarī, *Nafh al-īb*, ed. Iḥsān Abbās, Beirut, 1968,

<sup>104</sup> Vid supra. Cfr. Géal, F., “Les bibliothèques d’al-Andalus », en *Regards sur al-Andalus (VIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2006, p. 23.

<sup>105</sup> Pérez de Urbel, F.J., *Los monjes españoles en la Edad Media*, Madrid, 1933, III, p. 43.

<sup>106</sup> *Idem*, 139.

diferentes grupos nobles pero propiedad, en principio, de la Iglesia, en Irlanda encontramos la prohibición de alienar propiedades a favor de monasterios, en por lo que los magnates del lugar fundaban instituciones que permanecían bajo el control de otros familiares a su muerte<sup>107</sup>. En la Hispania visigoda los diferentes Concilios se expresaron firmemente en contra de esta tendencia; sin embargo y aunque no era tan difícil hacer donaciones a la Iglesia de forma directa, los monasterios inspirados por la predicación de San Fructuoso, de tipo familiar y semejantes a los irlandeses –con los que el noroeste del reino visigodo mantuvo un fuerte contacto<sup>108</sup>–, tuvieron una fuerte expansión que condujo a fundar incluso uno cerca de Écija y otra en Cádiz.

Hemos dejado para el final otra de las instituciones que caracterizaban al movimiento monástico cristiano inmediatamente anterior a la llegada de los musulmanes: *la peregrinatio in Deo*, que aunque se dio en diferentes Iglesias nacionales, alcanzó un grado extraordinario entre la Iglesia de Irlanda<sup>109</sup>, cuyas relaciones con Oriente se hacen evidentes desde un punto de vista plástico con elementos como las cruces coptas.

## 2. MOTIVOS LITERARIOS DE ORIGEN CRISTIANO EN LOS DICCIONARIOS BIO-BIBLIOGRÁFICOS ISLÁMICOS.

El paso de motivos literarios de una tradición a otra no resulta en la mayor parte de los casos difícil de encontrar ni de analizar. En los estudios acerca de las religiones se producen de forma constante, los estudiosos de la Biblia han tratado los mitos de Sumer y Babilonia para diferentes narraciones del *Antiguo Testamento*, los mitos griegos y romanos han sido comparados con tradiciones de Oriente Medio o del mundo celta, y las tradiciones cristianas también han recibido un indudable sustrato pagano. Sin embargo hay géneros en los que las razones políticas han enturbiado un tanto el objeto de estudio, como señaló acerca de la épica árabe Reynolds<sup>110</sup>.

---

<sup>107</sup> Dunn, M., *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Londres, 2003, pp. 206-207.

<sup>108</sup> Hillgarth, J.N., "Ireland and Spain in the 7th century", *Peritia* 3 (1984); Esposito, M., *Latin Learning in Mediaeval Ireland*, Londres, Variorum Reprints, 1988.

<sup>109</sup> Dunn, M., *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, cap. 8. Acerca del desarrollo del cristianismo en Irlanda, vid Bitel, L.M., *Isle of the Saints. Monastic Settlement and Christian Community in Early Ireland*, Ithaca, Cornell U. Press, 1990.

<sup>110</sup> Reynolds, DF. *Heroic Poets, Poetic Heroes*, Nueva York, Cornell U. Press, 1995, pp.4-5.

La hagiografía es otro de esos géneros en los que el estudio de las mutuas influencias entre religiones diferentes resulta problemático. Sin embargo la importancia que tiene el discurso de las obras hagiográficas cristianas y de los diccionarios bio-bibliográficos musulmanes en sus sociedades, fuerza a un análisis detenido de sus elementos constitutivos. En dicho análisis el intercambio de motivos literarios entre ambas tradiciones no es baladí, sino un elemento más de prueba de la equivalencia de ambos discursos en sus respectivas formaciones sociales.

### **2.1. Rezo en el bosque y respeto de los animales salvajes.**

Restringido a una sola religión: dada la dependencia de estos elementos que el hombre ha tenido a lo largo de la historia, la función mediadora de los hombres santos tranquilizaba a los creyentes y los El interés por el dominio de los elementos naturales por parte de hombres santos, no es algo afirmaba en su fe. Sin embargo la coincidencia en los elementos constitutivos de la narración nos indica que la creación de esas narraciones no se ha producido de forma independiente –poligénesis- sino que existe una relación entre ellas. Este es el caso de los textos acerca de San Columbano y Abū l-‘Aÿannas.

San Columbano (543-615)<sup>111</sup> fue un monje irlandés que profesó en el convento de Bangor de acuerdo a la muy peculiar tradición religiosa de los monasterios irlandeses, que a través del monasterio francés de Lerins recibió la de los ascetas cristianos de Egipto, elaborando sobre ella su propia tradición.

Partió con cuarenta y cinco años a la “peregrinatio pro Deo”, a predicar en la Francia merovingia, donde fundó tres monasterios alrededor de la fortaleza abandonada de Annegray, y pasó allí veinticinco años, hasta que su intransigencia moral condujo a que los reyes de Borgoña lo desterraran. Comenzó otro peregrinaje que le condujo por las actuales Alemania y Suiza, donde su discípulo Gallus quedó atrás para fundar el monasterio de Saint Gallen. Llegó al reino lombardo en Italia y allí fundó el monasterio de Bobbio,

---

*La épica como género literario ha adquirido una fuerte asociación con la alta cultura, la civilización y el nacionalismo. Esta asociación cultural y política ha enlodado mucho las aguas en la definición del género (o géneros) de la poesía épica europea, y en promover o desaconsejar comparaciones con géneros similares pero distintos de otras culturas. Simplemente la épica es un género literario con un alto estatus; estudiosos e investigadores de diferentes culturas tienen buenas razones y agendas políticas claras para reivindicar la existencia de una épica nacional “indígena”. Estos “valores literarios”, sin embargo, dificultan la búsqueda de similitudes y divergencias reales.*

<sup>111</sup> Wood, I., “The Vita Columbani and Merovingian hagiography”, *Peritia* I (1982), 63-80.

donde murió en 615 y donde uno de sus discípulos, Jonas, compuso la *Vita Columbani* pocos años después. Dicha obra es la que nos proporciona el texto que nos interesa. En él se narra cómo Columbanus se retiraba a rezar a un bosque cerca de los monasterios que había fundado en el reino franco (Luxeuil, Annegray y Fontaines), y allí se produjo el milagro de que fuera respetado por fieras salvajes que lo rodearon mientras oraba<sup>112</sup>:

De repente entró en su mente el pensamiento de si era mejor sufrir las injurias de los hombres o la violencia de las fieras. Se persignó mientras tenía estos pensamientos y oró, aunque consideró que era mejor soportar a las bestias salvajes que los pecados de los otros, que pueden infligir los hombres con daño de las almas. Mientras pensaba esto, vio ir hacia él a doce lobos; levantó su mano derecha y permaneció inmóvil mientras decía: “Dios, ven en mi ayuda; Señor, acude en mi socorro”. Llegaron hasta él y olieron sus vestidos, pero él seguía inmóvil; lo dejaron sin causarle daño y se alejaron de él rápidamente. Tras pasar este peligro, otro se le presentó; pues mientras andaba por el bosque escuchó las voces de un grupo numeroso de suevos que en aquel entonces perpetraban robos por aquellos lugares, pero a pesar de las dificultades logró superar las adversidades.

Uno de los superiores de Columbano en Irlanda, el obispo Chamnoald, decía que éste llamaba a las fieras salvajes y que éstas acudían a jugar con él. Otro de los fenómenos atribuidos a San Columbanus era la oración *ad pluviam petendam*, la rogativa para conseguir la lluvia en una época árida<sup>113</sup>.

---

<sup>112</sup> *Ibidem*, 145.

Jona de Bobbio, *Vita San Columbani Abbatis*, BHL, 1898, n° 15:

*subitoque cogitatio in mentem ruit quid eligeret melius in hominum injurias incidere, an ferarum saevitiam sustinere. Cumque urgeret cogitationum illata severitas, crebro frontem signo crucis armans atque orans intra se aiebat melius esse ferocitatem bestiarum absque alieno peccato, quam hominum rabiem sustinere cum damno animarum. Dumque haec animo volveret, conspicit duodecim lupos advenire, et dextra laevaue se medium astare, manebatque immobilis atque dicens: Deus, in adiutorium meum intende; Domine, ad adjuvandum me festina. Propius illi accedunt, et ora vestimentis ejus jungunt: cumque ille constans astaret, interritum relinquunt saltumque pervagantur. Hac tentatione in securitatem trajecta, iter per saltum carpit. Cumque haud procul abiisset, audit vocem Suevorum multorum per avia oberrantium, qui eo in tempore iisdem in locis latrocinia exercebant; sicque demum trajecta per constantiam tentatione repulit adversitatem*

<sup>113</sup> Jona de Bobbio, *Vita San Columbani Abbatis*, BHL, 1898, 21.

*Interea tempus evenerat ut copia segetum horreis conderentur, nec prorsus vis ventorum nubes compilare cessabat. Urgebat sane necessitas, ne maturae messis spicae in stipulam germine emisso perirent. Eratque vir Dei apud Fontanas coenobium, ubi et messium copiam novus ager locupletem dederat. Irruebant ventorum flabra cum vehementia imbrium, nec*

En al-Andalus, en una región que había recibido la predicación de San Fructuoso y la fundación de un monasterio de su orden, Écija, encontramos una figura que recuerda en gran medida las trazas de los monjes irlandeses, probablemente a través de la figura del propio santo visigodo, del que tratamos con más detenimiento en otro apartado.

*Abū l-‘Aýannas el asceta.*

*De la cora de Écija.*

*Me contó Ismā‘īl: “Abū l-‘Aýannas era de una alquería a la que llamaban Balāṭ [Palacio]<sup>114</sup> de Abū l-‘Aýannas, en el iqlīm de Ašbūra.*

*Me contó ‘Abd al-Rahmān b. ‘Abd al-‘Azīz, que lo sabía por Zakariyyā’, mawlā de Ḥarīš: “La gente se vio expuesta a una sequía durante algunos años, y el gobernador de Écija salió hacia él junto con los habitantes (de Écija), y (Abū l-‘Aýannas) se adelantó hasta el río Bardala, rezó pidiendo la lluvia y llovió.*

*Montó su borrica hasta que llegó por la noche a un árbol; soltó a la borrica para que pastara. Rezó hasta el amanecer y no le atacó ningún lobo ni ningún otro animal, y cuando amaneció volvió a su hogar en al-Balāṭ<sup>115</sup>.*

El nombre- o más bien apodo- de este personaje parece indicar un origen hispano, un converso al Islam, al no contar con cadena onomástica alguna. Abū

*omnino nubila coeli dare terris pluviam quiescebant. Quid ad haec vir Dei ageret anxio corde pensabat: armavit mentem fides, docuit impetrare opportuna, accersivitque omnes, ac segetem praecidi jubet. Mirantur illi Patris imperium; nec tamen quisquam Patri cogitatum depromit. Venerunt omnes falcibusque inter diffusionem imbrium secant segetem, Patremque quid agat conspiciunt. Ille quatuor plenos religione viros per quatuor angulos messis praeponit, Cominimum et Eunocum ac Equanacum ex Scottorum genere, quartumque Gurganum genere Britonem. His ordinatis ipse cum reliquis messem medius praecidebat. Mira virtus! fugiebat imber a segete, et undique pluvia diffundebatur; medios tantum messorum solis ardor torrebat, aestusque vehemens quousque messem conderent afflavit. Sic fides et oratio meruit ut pulsa pluvia aestum inter imbres haberet.*

<sup>114</sup> Al-Balāṭ, además del sentido de palacio, galería porticada, puede significar calzada, pero dado el contexto parece claro que la alquería tenía un edificio notable del que recibía su nombre, posiblemente una antigua *mansio* de época clásica. Acerca del significado de balāṭ. Cfr. Franco, F., *Vías y defensas andalusíes en la Mancha oriental*, 61-62. Abū Ḥarb b. Šākir, de la tribu bereber de los Barānis [que ha dado lugar al Bornos actual], tenía como residencia un ḥiṣn denominado de al-Balāṭ, que por su proximidad geográfica podría responder a esta aldea, al menos un siglo anterior. Cfr. Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis*, III, trad. *El Cádiz islámico a través de sus textos*, Cádiz, Universidad, 2005, 2ª ed., p. 106.

<sup>115</sup> Ibn al-Faraḍī, *Kitāb ta‘rīj ‘ulamā’ al-Andalus*, ed. al-Abyarī, El Cairo, 1990, p. 524, biografía nº 910; Marín, M., “*Nómima de sabios de al-Andalus*, (93-350/711-961)”, 23-182, nº 78.

l-‘Aÿannas significa “el grandote”, pues ‘Aÿannas significa camello grande, y Abū, padre, como Umm, madre, se utiliza para construir superlativos.

Si bien resulta imposible establecer una fecha a la narración, podemos señalar que las dos grandes sequías de la época se produjeron en el valle del Guadalquivir en los años 867 y 879<sup>116</sup>, aunque la ausencia de referencias temporales nos lleva a considerar que la narración se enmarca en un tiempo legendario, no buscándose una mayor precisión temporal que, de acuerdo a V. Propp<sup>117</sup>, distingue a la leyenda del cuento.

La fuente de Ibn al-Faraḍī<sup>118</sup> para esta biografía, como para la de la mayoría de sabios de Écija, fue Ismā‘īl, esto es, Ismā‘īl b. al- Ṭahḥān<sup>119</sup> [m. 994], cuya obra *Kitāb ta’rīj riḡāl Istiḡya* (=Libro de la historia de los hombres de Écija) sólo la conocemos por las biografías introducidas en el diccionario de Ibn al-Faraḍī, ya que la obra de Ibn al- Ṭahḥān no ha llegado hasta nosotros, destino compartido con otras muchas obras de este género.

Los milagros que se le atribuyen son muy conocidos en santos cristianos, tanto la oración *ad pluviam petendam* como el rezo en el bosque mientras los animales respetan al santo orante, por lo que probablemente se trate de la adaptación de un mito anterior, cristiano, a la naciente sociedad islámica, de una manera similar a lo que demostró Manuela Marín para los mártires de Zaragoza<sup>120</sup>. La atribución de este tipo de narración a personajes de la nueva religión imperante es, por tanto, un mecanismo muy común de adaptación de la población a una nueva situación sociopolítica<sup>121</sup>.

<sup>116</sup> Miguel Rodríguez, J.C., “Precipitaciones y sequías en el valle del Guadalquivir en época omeya”, *AEM*, 18 (1988), 55-76.

<sup>117</sup> Propp, V., *Morfología del cuento*, Madrid, Fundamentos, 1971 y del mismo autor: *Las raíces históricas del cuento*, Fundamentos, Madrid, 1974.

<sup>118</sup> Molina, L., “Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el Kitāb al-ta’rīj de Ibn al-Faraḍī”, *EOBA I*, Madrid, 1988, 585-610 y del mismo autor “El Kitāb al-udabā’ de Ibn al-Faraḍī”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 13 (2002), 109-129; un caso semejante al de Bādiyat Istiḡya fue el de Algeciras, en que la obra de Ibn al-Faraḍī recopilaba la historia local de Jālid b. Sa’d. Vid Ávila, M<sup>a</sup>. L., “La obra biográfica de Jālid b. Sa’d”, *EOBA II*, Granada, 1989, 187-210.

<sup>119</sup> Ramírez del Río, J., *Entre ulemas y bandidos: La Estepa de Écija en al-Andalus. Bādiyat Istiḡya y su entorno*, Kuwayt, Fundación ‘Abd al-Azīz Sa’ud al-Babtain, (en prensa); Martos Quesada, J., “Ibn al- Ṭahḥān, Ismā‘īl”, *Enciclopedia de la Cultura Andalusí* (en adelante ECA), V, Almería, 2007, 455-456.

<sup>120</sup> Marín, M., “Šahaba et Tabi‘ūn dans al-Andalus: Historie et légende”, *Studia Islamica*, 54 (1981), 5-50.

<sup>121</sup> Ramírez del Río, J., *La leyenda de Cardeña y la épica de al-Andalus*, Sevilla, 2001, especialmente pp. 123-145.

La fama de San Columbano fue grande en toda Europa; de hecho la Iglesia católica lo ha designado patrón de los motociclistas por su continuo viaje por todo el continente, que dio lugar a la creación de conventos en Francia, Alemania, Suiza e Italia. El manuscrito más antiguo que se conserva de San Isidoro, de sus *Sententiae*, se conserva aún en el monasterio fundado por San Columbano en Italia, el de Bobbio<sup>122</sup>. En la península Ibérica, además de haber habido un monasterio que aplicó la regla elaborada por San Columbano, el de San Pedro de Montes

## 2.2.Rechazar el nombramiento de juez del poder político.

En el mundo cristiano de los siglos V a VII, la ausencia de liderazgo local, producida en buena parte por la caída de las autoridades locales romanas, estaba siendo suplida por los hombres santos locales. Curiosamente en este aspecto la España visigoda era más semejante a la Siria del momento que a la articulación aristocrática monástica franca. Así, Simeón el Estilita sirvió de juez local y de protector –patrón- de las comunidades que cercanas a su emplazamiento. Las autoridades eclesiásticas advirtieron pronto esta posibilidad y comenzaron a cooptar a los monjes que alcanzaban o que podían recibir este tipo de autoridad. Juan Casiano recomienda a los monjes en su regla huir de los obispos y de las autoridades eclesiásticas, para evitar ser ordenados sacerdotes y recibir responsabilidades que los apartaran de la dedicación absoluta a Dios<sup>123</sup>. Los monjes rechazaban esta posibilidad con tal violencia que uno de ellos, Kelliot Apa Ammonius, se cortó una oreja para no ser ordenado sacerdote y, cuando se le presentó la posibilidad de ser obispo, amenazó con cortarse la lengua<sup>124</sup>. Por otro lado, la misma posibilidad de juzgar a otra persona, estando ellos mismos llenos de pecados, les resultaba imposible, y así hay diferentes narraciones en que rechazaban ejercer de juez<sup>125</sup>.

<sup>122</sup> Pérez de Urbel, F.J., *Los monjes españoles en la Edad Media*, I, 240. También se ha localizado en este monasterio una colección de preces visigodas que abundan en esta relación. Cfr. II, 255; De Bruyne, D., « De l'origine des textes liturgiques mozarabes », *R. Bénédicte*, XXX (1913), 433.

<sup>123</sup> Pérez de Urbel, F.J., *Los monjes españoles en la Edad Media*, Madrid, Ancla, I, p. 73  
Dunn, M., *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, 21-22.

<sup>124</sup> *Ibidem*.

<sup>125</sup> Russell, N. (trad), *The Lives of the Desert Fathers*, con introducción de B. Ward, Oxford, Cistercian Publications, 1981, p. 36 y 151; Ward, B., *The Sayings of the Desert Fathers*, Mowbray, 1975, Moses 2.

El estudio detallado de la transición de esta forma de discurso, desde las obras hagiográficas cristianas hasta los diccionarios bio-bibliográficos andalusíes, se enfrentaba a muchas trabas, entre ellas la diferencia cronológica: la comparación ha de hacerse en muchos casos entre unos textos latinos de los siglos VI y VII con textos árabes del siglo X. Sin embargo en la obra que tomaremos como objeto de estudio, *Ta' rīj ulamā' al-Andalus*, de Ibn al-Faraḍī, muchos de los textos son muy anteriores, de los siglos VIII y IX y pasaron a la obra del sabio cordobés al recopilar textos de obras anteriores, como *Kitāb ta' rīj riḡāl Istiḡyā* (Libro de la historia de los hombres de Écija), de Ibn al-Ṭaḥḥān (m. 994), que a su vez recopilaba tradiciones muy anteriores. Por ello, consideramos que la discontinuidad es mínima.

Cuando un ulema reputado acudía a una ciudad, en especial en épocas tempranas, los demás no emitían fetuas, sino que sólo el maestro podía hacerlo.

*'Abd al-Raḥmān b. Mūsà al-Hawwārī.*

*De la gente de Écija. Tenía por Kunya Abū Mūsà.*

*Viajó a comienzos del gobierno del imām 'Abd al-Raḥmān (I) b. Mu'āwiya, y encontró a Mālik b. Anas, a Sufyān b. 'Uyīna y otros compañeros notables de ambos. También tuvo un encuentro con al-Aṣma'ī, Abū Zayd al-Anṣārī, y otros maestros de la lexicografía, especializados en vocablos inusuales. Entró en los territorios de los beduinos y permaneció en ellos bastante tiempo.*

*Se dirigió hacia al-Andalus a la vuelta de su viaje, naufragó en el mar de Tudmīr (Murcia) y se perdieron sus libros. Cuando llegó a Écija la gente de allí fue a él para felicitarle por su destacada labor, y le consolaban por la pérdida de sus libros; él les respondía: "Se fue lo superfluo y quedó el poso", esto es, lo que él había aprendido.*

*Era elocuente y tenía gran predicamento en la sintaxis. Era experto en fiqh, en las lecturas del libro santo, y compuso un comentario del Corán, del que he leído algunos fragmentos, y que fue transmitido por Muḥammad b. Aḥmad al-'Utbī, del que lo aprendió Muḥammad b. 'Umar b. Lubāba.*

*Cuenta Ibn Lubāba, que lo sabía por al-'Utbī: "Cuando Abū Mūsà visitaba Córdoba, no emitían fetuas ni Yaḥyà, ni 'Isà ni Sa'īd b. Ḥassān, hasta que él se iba".*

*Vivía en una alquería de Morón, hasta que se trasladó a Écija.*

*Recuerda parte de su historia Ismā'īl, que la conocía por Jālid, y de él transmiten Ibn Ḥārīt y otros. Menciona Ibn Ḥārīt: "Abū Mūsà fue*

*nombrado juez de Écija en tiempos del emir 'Abd al-Raḥmān (II) b. al-Ḥakam –Dios le tenga en Su gloria-*<sup>126</sup>.

El hecho de no emitir una fetua ante la presencia de una autoridad superior no sólo es extraño en el mundo jurídico del Islam, sino que en realidad va en contra de la misma concepción de la fetua, en la que se expresa la opinión, basada en fundamentos jurídicos, del especialista. Ahora bien, sí sucedía en un mundo anterior, en el de los monjes de los cenobios egipcios que compartían, a pesar de sus diferentes tendencias religiosas, un templo. En casos bien documentados, sólo cuando el celebrante principal no podía acudir uno de los ocho sacerdotes podía dar misa o predicar<sup>127</sup>.

La idea de que rechazar un puesto en la administración del emirato era una muestra de piedad, está fundada en un texto venerable en el arabismo español: la traducción de Ribera de la obra de al-Jušanī, en la que el capítulo inicial trataba los casos en que un sabio había rechazado algún puesto, no sólo de cadí, ofrecido por los soberanos omeyas<sup>128</sup>.

---

<sup>126</sup>Ibn al-Faraḍī, *Kitāb ta'rīj 'ulamā' al-Andalus*, ed. I. Al-Abyārī, El Cairo-Beirut, 1989, 439-440, biografía nº 776; Al-Zubaydī, *Ṭabaqāt al-naḥwīyyīn*, Dār al-Ma'ārif, s.d, 276; Al-Suyūṭī, *Buḡyat al-wu'āt*, ed. M.A. Ibrāhīm, El Cairo, 1964, 1513; Ibn al-Qūṭīyya, *Ta'rīj iftiṭāḥ al-Andalus*, ed y trad. J. Ribera, Madrid, 1926, 34; Ibn Ḥarīṭ, *Ajbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddīṭīn*, estudio y edición crítica por María Luisa Avila y Luis Molina, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1992, nº 314; 'Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, Rabat, Wizārat al-awqāf wa-l-šu'un al-islamiyya, 1980, III, 343; Ibn Farḥūn, *Al-Dibāy' al-muḍḥab fī ma'rīfat a'yān 'ulamā' al-maḍḥab*, El Cairo, 1972, I, 6; De Felipe, H., *Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus*, Madrid, CSIC, 1997, 242-249; Lirola, J., "Al-Hawwārī, Abū Mūsā", Diccionario de Autores y Obras Andalusíes [en adelante DAOA], Granada, Fundación El Legado Andalusí, 2002, I, 241-242 –este autor muestra la problemática de las fechas expuestas por Ibn al-Faraḍī y por Ibn al-Ḥarīṭ, que convertirían a este personaje en uno de los más longevos de su tiempo, alcanzando a ver los primeros años del emir Muḥammad; Marín, M., "Nómina de sabios de al-Andalus (93-350/711-961)", *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus I*, editados por Manuela Marín, Madrid, CSIC, 1988, 23-182, nº 719; al parecer también había gozado de ese rango de juez en tiempos de al-Ḥakam I, según destaca 'Iyāḍ. Fue el primer andalusí que compuso una obra de exégesis coránica, y también uno de los primeros sobre recitaciones del Corán, disciplina que alcanzó una gran pujanza en tiempos posteriores en Écija.

<sup>127</sup> Dunn, M., *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, 15.

<sup>128</sup> Al-Jušanī, *Kitāb al-quḍāt bi-Qurṭuba*, *Historia de los jueces de Córdoba*, ed. y trad. J. Ribera, Madrid, 1914, pp. 8-18 de la edición y 9-22 de la traducción.

### 2.3. Caída de las cadenas por intercesión del santo.

El motivo literario de la caída de cadenas y cerrojos que aprisionan a un santo, o a otra persona gracias a la intercesión del hombre de Dios, que vamos a analizar en las siguientes páginas, es sólo una variante más del tema clásico del triunfo del espíritu sobre la materia, que podemos observar en textos bíblicos<sup>129</sup>. Encontramos una primera muestra en la ciudad de Toledo, en tiempos del rey Chindasvinto, hacia 650-654, cuando San Fructuoso<sup>130</sup>, que había amagado con emigrar a los Santos Lugares en Oriente, estaba retenido, aunque guardándole un gran respeto por su fama de hombre santo, en Toledo.

*Una noche que lo hubieron llevado y lo custodiaron con enormes precauciones, de noche según se dice, cerraron las puertas del recinto en el que permaneció, poniéndole por fuera cadenas y pestillos y otros fuertes aseguramientos; y además había allí permanentemente unas guardias. Al despertarse éstos en lo más profundo de la noche vieron los cierres caídos y las puertas franqueadas. En cuanto a él, haciendo oración por iglesias con toda tranquilidad deprecaba la piedad del Señor<sup>131</sup>.*

Aunque el texto de la Vita Fructuosi fue redactado hacia 670-680 y hay una cierta polémica acerca de la autoría, que ha sido atribuida a Valerio del Bierzo y a Valerio, abad de San Pedro de Montes<sup>132</sup>.

El rito de San Fructuoso, que dominaba en la España visigoda y luego en Castilla, se empleaba también en al-Andalus, como podemos saber gracias a un manuscrito mozárabe toledano del siglo IX<sup>133</sup>.

---

<sup>129</sup> Jesucristo andando sobre las aguas, como representación de la superación de las dificultades materiales, sería una muestra clara de este tema.

La liberación de la cautividad sin embargo, no encuentra una muestra semejante en otros textos bíblicos.

<sup>130</sup> Pérez de Urbel, F.J., *Los monjes españoles en la Edad Media*, II, 413.

<sup>131</sup> *Vita Fructuosi. La vida de San Fructuoso de Braga*, edición, traducción y estudio de M.C Díaz y Díaz, Braga, 1974, 112-113.

*Quum autem eum perduxissent atque cum nimia formidine illum custodirent, nocte igitur ut fertur habitaculi ostea in quo manebat missis extrinsecus catenis et seris diuersisque duris obserantes claustris ipsique ibi insuper custodes permanebat; quumque intempestae noctis silentio expargerentur, claustra procul abiecta osteaque patefacta cernebant. Ille uero per sanctas ecclesias orans, securus pietatem domini deprecabat.*

<sup>132</sup> *Vita Fructuosi. La vida de San Fructuoso de Braga*, 13-23.

<sup>133</sup> Pérez de Urbel, F.J., *Los monjes españoles en la Edad Media*, III, pp. 123-124.

Curiosamente esta narración encontró su camino hasta la hagiografía franca, pues encontramos una narración semejante en La figura de San Léonard de Noblac. Las vinculaciones entre la hagiografía de Hispania y de la Francia merovingia son muy conocidas. Un rey visigodo, Sisebut, llegó a componer una obra acerca de San Desiderio<sup>134</sup>, obispo de Vienne (ca.596-607) que fue asesinado debido a sus conflictos con los reyes francos de su tiempo. Resulta evidente que las fronteras políticas no tenían peso alguno en la difusión de las obras hagiográficas en los siglos VI-VIII.

Encontramos el motivo literario de la ruptura de las cadenas y los cerrojos, que en este **caso** aprisionan a otra persona y no al santo mismo, en la persona de San Léonard de Noblac o de Limoges<sup>135</sup>.

En realidad resulta difícil establecer una precedencia entre la narración de San Fructuoso y la de San Léonard de Noblac (m. c. 559), dado que en realidad el santo franco es de una época anterior al berziano. Sin embargo la difusión de la obra hagiográfica referente a él parece haber sido posterior y su popularización definitiva fue obra ya del siglo XI.

El texto más conocido acerca de San Léonard de Noblac es el que aparece en la tardía *Leyenda Aurea*:

*Su poder de hacer milagros era tan grande y notorio que los prisioneros comenzaron a encomendarse a él, y cuantos invocaban su nombre advertían enseguida de hacerlo que sus cadenas se quebraban repentinamente y podían salir de la cárcel sin que nadie se lo impidiese; por eso, en cuanto se veían en la calle, todos ellos se iban en busca del santo y le hacían entrega de sus grillos y quebradas ligaduras, y no pocos se quedaban para siempre en el monasterio, consagrados al servicio de Dios*<sup>136</sup>

Anterior a la *Leyenda Aurea* es la carta del obispo Valeramus narrando los milagros del santo<sup>137</sup>, que vio su culto aumentado de forma drástica en el siglo

<sup>134</sup> Martín, J.C., « Une nouvelle édition critique de la Vita Desiderii de Sisebut, accompagnée de quelques réflexions concernant la date des Sententiae et De uiris illustribus d'Isidore de Séville », *Hagiographica* 7 (2000), 127-180 ; del mismo autor : « Verdad histórica y verdad hagiográfica en la Vita Desiderii », *Habis*, 29 (1998), 291-301.

<sup>135</sup> Cheirézy, C., « Hagiographie et société de saint Léonard de Noblat », *Annales du Midi : revue de la France méridional*, 212 (1995), 417-435.

<sup>136</sup> De la Vorágine, S., *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza, 2001, 11ª ed., p. 666.

<sup>137</sup> *Biblioteca Hagiográfica Latina* (BHL), nº 4872.

*Sanctus Leonardus, sicut ipse veraciter perpendi, ad invocationem desolatorum semper est adiutor, clementissimus in opportunitatibus, in tribulatione, descendens de coelo vultu*

XI, de resultados de la atribución de una milagrosa liberación del líder cruzado Bohemundo de Tarento en 1103<sup>138</sup> de las prisiones de la dinastía danishmend, en Anatolia.

La cercanía de Noblac a Limoges y las fuertes relaciones del monasterio de San Marcial de Limoges con la península Ibérica<sup>139</sup> favorecían el intercambio de obras de tipo hagiográfico. Es importante recordar que a la llegada de numerosos manuscritos de la España gótica a este monasterio, tenemos que añadir el hecho de que la abadía de Noblac fue un importante centro del culto compostelano, hacia el que afluían muchos peregrinos antes de seguir su camino desde Alemania o Polonia.

El motivo literario encontró su vía a la tradición cristiana peninsular, gracias a la vida de Santo Domingo de Silos, cuya relación con la vida religiosa de Francia no nos parece necesario glosar:

Vida de Santo Domingo de Silos<sup>140</sup>

...	
<i>La noche escorrida</i>	<i>luego a los alvares,</i>
<i>cantó la sancta missa,</i>	<i>elli con los señores,</i>
<i>tovieron por el preso</i>	<i>oración e clamores</i>
<i>que Dios lo delibrasse</i>	<i>de tales guardadores.</i>
<i>La oración del padre</i>	<i>de la grand sanctidad,</i>
<i>levola a los cielos</i>	<i>la sancta caridad;</i>
<i>plegó a las orejas</i>	<i>del Rey de Majestad,</i>
<i>escapó el captivo</i>	<i>de la captividad.</i>
<i>Abriéronse los fierros</i>	<i>en que yazié travado,</i>
<i>el corral no'l retovo,</i>	<i>que era bien cerrado;</i>
<i>tornó a sus parientes</i>	<i>de los fierros cargado,</i>
<i>faciese elli mismo</i>	<i>d'ello maravillado.</i>
<i>Lo que lis prometiera</i>	<i>el padre verdadero,</i>
<i>tardar non gelo quiso</i>	<i>pora l día tercero;</i>
<i>desembargó al moro</i>	<i>que era carcelero,</i>

---

*instar solis rutilo, oculis stellantibus, habitu candidissimo; ad tactum ejus quilibet ferri rigor velut cera a facie ignis mollitur, sicque captivi, a vinculis absoluti, inter fugiendum fluminibus obstantibus divinitus transvectantur.*

<sup>138</sup> Tyerman, Ch., *Las guerras de Dios. Una nueva historia de las cruzadas*, Barcelona, Crítica, 2010, 140-141.

<sup>139</sup> Pérez de Urbel, F.J., *Los monjes españoles en la Edad Media*, I, 132. Diferentes manuscritos hispanos, como los referentes a los viajes de Eteria, encontraron refugio en este gran centro monástico en el que trabajaron figuras como Ademaro de Chabannes.

<sup>140</sup> Berceo, G. de, *Obras completas*, ed. C. Clavería y J. García, Madrid, Fundación José Antonio Castro, 2003, 428-429.

*de guisa que non ovo  
Sopieron del cativo  
vidieron que fo essa  
entendién que el padre  
ésta fô la ayuda  
Las compañas del preso,  
e abueñas con ellos  
todos por ond estavan  
que facié est confessor  
Señor Sancto Domingo,  
por sacar el cativo  
dioli Dios bona gracia  
Diéronli alta gracia  
que faze ennos moros  
quebrántalis las cárceres,  
sácalis los cativos*

*delli un mal dinero.  
cuál ora escapó,  
que la missa cantó,  
sancto lo basteció,  
que lis él prometió.  
amigos e parientes,  
todaslas otras gentes,  
metién en esto mientes,  
miraglos muy valientes.  
complido de bondad,  
de la captividad  
como por eredad.  
estos merecimientos  
grandes escarnimientos,  
tórnalos sonolientos,  
a los fadamalientos.*

Gonzalo de Berceo (c. 1200-1260) compuso su obra *Vida de Santo Domingo de Silos* alrededor de 1237, aunque como suele suceder en estos casos, aprovechó un material hagiográfico previo.

Sin embargo la transmisión de este motivo literario en la hagiografía peninsular tardía no es el motivo de nuestro estudio. En la misma ciudad en la que la *Vita Fructuosi* sitúa el milagro de la rotura de los cerrojos y cadenas que aprisionaban al santo, un sabio musulmán, Ibrāhīm b. Muḥammad b. Bāz (m. en Toledo en 274/887), iba a atender una petición semejante a la de San Léonard de Noblac:

*Dijo uno de sus discípulos: estábamos escuchándole en su habitación cuando apareció una anciana, pidiéndole ayuda para rescatar a un hijo suyo, cautivo del enemigo. El šayj le ordenó que distribuyera pan y le dijo: “Vete, que tu hijo, Dios mediante, será liberado”- después de preguntarle el nombre del muchacho-. Luego de terminar la reunión, se dirigió a casa de un hombre piadoso, al que informó de la noticia. Tomó allí una colación y velaron ambos, en plegaria y confianza, en las tinieblas de la noche. Pasado un mes, nos hallábamos en su habitación, cuando llegó la anciana, acompañada de un joven, que le informó ser su hijo, ya liberado. Le preguntó el šayj por su asunto y le informó que él cuidaba ganado para un bárbaro; cuando se hacía de noche, le encerraba, aherrojado, en una mazmorra. Dijo: y mientras dormía, de este modo, una noche –aquella en que el šayj rogó por él- se abrieron mis cadenas. Temí entonces que el bárbaro creyera que yo las había soltado, y me castigase, así que cuando amaneció se lo hice saber; las aseguró y me puso una*

*más. A la noche siguiente, me dormí y me desperté con los candados abiertos. Golpeé la pared del encierro, vino el hombre, le dije lo que pasaba y después de asegurar los candados, me puso uno más. Informó de lo sucedido a unos que estaban de tertulia nocturna y se extrañaron. Dormí de nuevo, y otra vez se abrieron los candados; se lo dije y él y sus compañeros no salían de su asombro. Se dirigió un hombre respetado entre los suyos y le explicó el asunto; aquél contestó: déjale libre; temo que traiga mala suerte, si esto es cosa de Dios. Me liberaron entonces, alabado sea Dios<sup>141</sup>.*

Curiosamente en este caso nos sucede algo similar a lo acaecido en el mundo hagiográfico latino: aunque Ibrāhīm b. Muḥammad b. Bāz antecede cronológicamente a Bāqī b. Majlad, el texto que narra su historia es posterior al del sabio cordobés.

*Se acercó una mujer a Bāqī b. Majlad y le dijo: “Mi hijo es prisionero de los Rūm. Ojalá pudieras indicar algo a quien pueda rescatarlo; pues no tengo reposo ni de día de noche”. Dijo: “Sí, retírate para que considere, Dios mediante, su asunto”. Dijo: “Se recogió el šayj, moviendo sus labios. Pasado un tiempo, vino la mujer, con su hijo y se puso a decirle: “Ha vuelto sano y salvo, y tiene un relato que hacerte”. Dijo el muchacho: “Caí en manos de un rey de los Rūm, con un grupo de cautivos. Aquél tenía un hombre que nos utilizaba a diario y nos sacaba a trabajar al campo, trayéndonos después. Llevábamos cadenas, pero al volver (un día) del trabajo, con el hombre que nos guardaba, se abrió la que sujetaba mis pies y cayó al suelo (precisó el día y la hora y resultó ser el momento en que había ido su madre a rogar al šayj). Se alzó nuestro guardián contra mí y me gritó: “¡Has roto la cadena!”. Repliqué: “No; se ha caído de mis pies”. Dijo: “Se asombró e hizo venir a su amo y al herrero, que me encadenaron. Cuando hube andado unos pasos, volvió la cadena a caerse. Asombrados de ello, llamaron a sus monjes, que me preguntaron: “¿Tienes madre?”. Dijo: “contesté: “Sí”. Dijeron: “Sus plegarias han encontrado respuesta”. Dijeron: “Dios te ha libertado; no podemos encadenarte”. Y me trajeron hasta el país de los musulmanes<sup>142</sup>.*

<sup>141</sup> ‘Iyād, *Tartīb al-madārik*, Rabat, *Wizārat šu‘ūn al-dīniyya wa-l-awqāf*, s.d., IV, 444-445; Marín, M., “Bāqī b. Majlad y la introducción del estudio del ḥadīṭ en al-Andalus”, *Al-qanṭara. Revista de estudios árabes*, I, f. 1-2 (1980), pp. 165-208, especialmente pp. 170-172.

<sup>142</sup> Marín, M., “Bāqī b. Majlad y la introducción del estudio del ḥadīṭ en al-Andalus”, *Al-Qanṭara*, I (1980), 165-208, especialmente pp. 170-172; Ibn Baškuwāl, *Al-Šila*, ed. Ibrāhīm al-Abyārī, El Cairo, Dār al-Kitāb al-lubnānī, 1990, n° 284; Al-Ḍabbī, *Bugyat al-muktamīs*, El Cairo, Dār al-Kitāb al-lubnānī, 1990, n° 584; al-Ḥumaydī, *Yadwat al-Muqtabīs*, ed.

Señala Makkī que hay narraciones similares referidas al místico Dū l-Nūn el egipcio<sup>143</sup>,

### 3. A MODO DE CONCLUSIÓN.

Las características del género hagiográfico en la tardo-antigüedad son muy diferentes de las de los diccionarios bio-bibliográficos árabo-islámicos; sin embargo toda una serie de aspectos los acercan:

- La propuesta de un orden social, en que los ulemas encuadran a la sociedad andalusí, resulta similar a la de la literatura hagiográfica

- El ulema destacado de al-Andalus en los siglos VIII y IX representaba un papel equiparable en bastantes aspectos, tanto desde el punto de vista religioso como de organización social, similar al del monje cristiano.

- Elementos con un origen claro en el *ethos* de los religiosos cristianos aparece en el de los ulemas musulmanes de los primeros siglos. Posteriormente varios de ellos desaparecieron tras el desarrollo del Islam; en otros casos esas características siguieron formando parte del mundo intelectual de los ulemas de al-Andalus.

La función del discurso de los diccionarios bio-bibliográficos islámicos era muy semejante a la de la hagiografía cristiana y la población del sur de Hispania y de al-Andalus, que fue receptora de los dos discursos, en ocasiones de forma simultánea, provocó la asimilación de motivos literarios propios de la literatura hagiográfica en los diccionarios bio-bibliográficos o *tarāyim*.

---

Ibrāhim al-Abyārī, El Cairo, Dār al-Kitāb al-lubnānī, 1989, nº 231; Añade también M. Marín Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīj iftitāḥ al-Andalus*, ed. y trad. J. Ribera, Madrid, 1926, 72/58, pero allí sólo se menciona al personaje, no esta historia.

<sup>143</sup> *Ensayo de las aportaciones orientales en la España musulmana*, Madrid, IEEI, 1968, p. 158, que cita para ello a Abū Nu'aym, *Hilya*, IX, 366. Sin embargo en la más reciente obra sobre este personaje no hay mención alguna a esta cuestión. Cfr. Ibn 'Arabī, *La maravillosa vida de Dū l-Nūn el Egipcio*, trad. F. García Albadalejo, Murcia, Editora Regional, 1992, 2ª ed.

## 4. BIBLIOGRAFÍA

- Aigrain, R., *L'Hagiographie: ses sources, ses méthodes, son histoire*, París, 1953.
- Al-Ḍabbī, *Bugyat al-muktamīs*, El Cairo, Dār al-Kitāb al-lubnānī, 1990.
- al-Ḥumaydī, *Ŷaḍwat al-Muqtabīs*, ed. Ibrāhīm al-Abyārī, El Cairo, Dār al-Kitāb al-lubnānī, 1989.
- Al-Jušanī, *Kitāb al-quḍāt bi-Qurṭuba*, *Historia de los jueces de Córdoba*, ed. y trad. J. Ribera, Madrid, 1914
- Al-Suyūṭī, *Bugyat al-wu'āt*, ed. M.A. Ibrāhīm, El Cairo, 1964
- Al-Zubaydī, *Ṭabaqāt al-naḥwīyyīn*, Dār al-Ma'ārif, s.d
- Ávila, M<sup>a</sup>. L., “La obra biográfica de Jālid b. Sa'd”, *EOBA II*, Granada, 1989, 187-210.
- Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, ed. Iḥsān Abbās, Beirut, 1968.
- Arce, J., *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711)*, Madrid, Marcial Pons, 2011.
- Berceo, G. de, *Obras completas*, ed. C. Clavería y J. García, Madrid, Fundación José Antonio Castro, 2003.
- Brown, P., “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, *Journal of Roman Studies*, 61 (1971), 80-101
- Bitel, L.M., *Isle of the Saints. Monastic Settlement and Christian Community in Early Ireland*, Ithaca, Cornell U. Press, 1990
- Bulliet, R., *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Harvard University Press, 1979.
- Cameron, A., *El mundo mediterráneo en la Antigüedad Tardía*, trad. Teófilo de Lozoya, Barcelona, Crítica, 1998.
- Castellanos, S., *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*, Logroño, Fundación San Millán de la Cogolla, 2004
- Castillo Maldonado, P., *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*, Granada, 1999.
- Castillo Maldonado, P., *Cristianos y hagiógrafos. Estudio de las propuestas de excelencia en la Antigüedad Tardía*, Madrid, 2002.
- Cheirézy, C., “Hagiographie et société de saint Léonard de Noblat », *Annales du Midi : revue de la France méridional*, 212 (1995), 417-435.
- De Felipe, H., *Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus*, Madrid, CSIC, 1997
- De la Vorágine, S., *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza, 2001, 11ª ed.
- Díaz Martínez, P. C., Martínez Maza, C. y Sanz Huesma, F.J., *Hispania tardoantigua y visigoda*, Historia de España, V, Tres Cantos, Istmo, 2007
- Dubois, J y Lemaître, J.L., *Sources et méthode de l'Hagiographie Médiévale*, París, 1993.

- Dunn, M., *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Londres, 2003.
- Esposito, M., *Latin Learning in Mediaeval Ireland*, Londres, Variorum Reprints, 1988.
- Fierro M.I., “Why and How Do Religious Scholars Write About Themselves? The Case of the Islamic West in the Fourth/Tenth Century”, *Mélanges de l’Université Saint-Joseph*, VIII (2005), 403-423.
- Géal, F., “Les bibliothèques d’al-Andalus », en *Regards sur al-Andalus (VIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2006, pp. 11-46.
- Heather, P., *Emperadores y bárbaros. El primer milenio de la historia de Europa*, trad. Teófilo de Lozoya y J. Rabaseda, Barcelona, Crítica, 2010
- Hillgarth, J.N., "Ireland and Spain in the 7th century", *Peritia* 3 (1984).
- Howard-Johnston, J y Hayward, P.A. (eds), *The Cult of the Saints in Late Antiquity and the Middle Ages*, Oxford, Oxford U. Press, 1999.
- Ibn ‘Arabī, *La maravillosa vida de Dū l-Nūn el Egipcio*, trad. F. García Albadalejo, Murcia, Editora Regional, 1992, 2<sup>a</sup> ed.
- Ibn Baškuwāl, *Al-Šila*, ed. Ibrāhim al-Abyārī, El Cairo, Dār al-Kitāb al-lubnānī, 1990.
- Ibn al-Faraḍī, *Kitāb ta’rīj ‘ulamā’ al-Andalus*, ed. al-Abyārī, El Cairo, 1990.
- Ibn al-Qūṭiyya, *Ta’rīj iftitāḥ al-Andalus*,<sup>ed y trad. J. Ribera, Madrid, 1926</sup>
- Ibn Farḥūn, *Al-Dibāy al-muḍḥab fī ma’rifat a’yān ‘ulamā’ al-maḍḥab*, El Cairo, 1972,
- Ibn Ḥārīt, *Ajbār al-fuqahā’ wa-l-muḥaddiṭīn*, estudio y edición crítica por María Luisa Avila y Luis Molina, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1992
- ‘Iyād, *Tarīb al-madārik*, Rabat, Wizārat al-awqāf wa-l-šū‘ūn al-islamiyya, 1980,
- Jona de Bobbio, *Vita San Columbani Abbatis*, BHL, 1898, n° 15.
- Jones, A.H.M., *The later Roman Empire. 284-602*, Oxford, Oxford U. Press, 1964
- Lirola, J., “Al-Hawwārī, Abū Mūsā”, *Diccionario de Autores y Obras Andalusíes [en adelante DAOA]*, Granada, Fundación El Legado Andalusí, 2002, I, 241-242.
- Makki, M.A., *Ensayo de las aportaciones orientales en la España musulmana*, Madrid, IEEI, 1968.
- Martín de Braga, *Obras completas*, trad. al español, edición y notas de Ursicino Domínguez del Val, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1990.
- Martínez Gros, G., *L’idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*, Madrid, Casa Velázquez, 1992.
- Martínez Gros, G., *Identité andalouse*, Arles, Sindbad, 1997.
- Martos Quesada, J., “Ibn al- Ṭaḥḥān, Ismā ‘īl’”, *Enciclopedia de la Cultura Andalusí* (en adelante ECA), V, Almería, 2007, 455-456.

- Marín, M., “Bāqī b. Majlad y la introducción del estudio del *ḥadīṭ* en al-Andalus”, *Al-qantara. Revista de estudios árabes*, I, f. 1-2 (1980), pp. 165-208.
- Marín, M., “Šaḥaba et Tabi‘ūn dans al-Andalus: Historie et légende”, *Studia Islamica*, 54 (1981), 5-50.
- Marín, M., “Nómima de sabios de al-Andalus (93-350/711-961)”, *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus* I, editados por Manuela Marín, Madrid, CSIC, 1988, 23-182.
- Martín, J.C., « Une nouvelle édition critique de la Vita Desiderii de Sisebut, accompagnée de quelques réflexions concernant la date des Sententiae et De uiris illustribus d’Isidore de Séville », *Hagiographica* 7 (2000), 127-180
- Martín, J.C., « Verdad histórica y verdad hagiográfica en la Vita Desiderii », *Habis*, 29 (1998), 291-301.
- Meouak, M., *EOBA XVII. Biografías magrebíes*, Madrid, CSIC, 2012.
- Miguel Rodríguez, J.C., “Precipitaciones y sequías en el valle del Guadalquivir en época omeya”, *AEM*, 18 (1988), 55-76.
- Molina, L., “Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el Kitāb al-ta’rīj de Ibn al-Faraḍī”, *EOBA* I, Madrid, 1988, 585-610.
- Molina, L., “El Kitāb al-udabā’ de Ibn al-Faraḍī”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 13 (2002), 109-129
- Pérez de Urbel, F.J., *Los monjes españoles en la Edad Media*, Madrid, 1933.
- Propp, V., *Morfología del cuento*, Madrid, Fundamentos, 1971.
- Propp, V., *Las raíces históricas del cuento*, Fundamentos, Madrid, 1974.
- Ramírez del Río, J., *La leyenda de Cardeña y la épica de al-Andalus*, Sevilla, 2001.
- Ramírez del Río, J., *Entre ulemas y bandidos: La Estepa de Écija en al-Andalus. Bādiyat Istiṣṣā y su entorno*, Kuwayt, Fundación ‘Abd al-Azīz Sa‘ud al-Babtain, (en prensa)
- Reynolds, DF., *Heroic Poets, Poetic Heroes*, Nueva York, Cornell U. Press, 1995.
- Russell, N. (trad), *The Lives of the Desert Fathers*, con introducción de B. Ward, Oxford, Cistercian Publications, 1981
- Terés, E., “Abbās b. Nāsiḥ, poeta y qāḍī de Algeciras”, *Etudes d’Orientalisme dédiés à Levi-Provençal*, París, 1962, I, 339-358
- Tyerman, Ch., *Las guerras de Dios. Una nueva historia de las cruzadas*, Barcelona, Crítica, 2010.
- Van Dam, R., *Saints and their miracles in Late Antique Gaul*, New Jersey, Princeton, 1993.
- Van Dijk, T., *Las estructuras y funciones del discurso*. Mexico, Siglo XXI, 1980. (14a edición actualizada, 2005)
- Van Dijk, T., Van Dijk, T., *Discurso y Contexto. Una aproximación cognitiva*. Barcelona: Gedisa, 2012.

- Vita Fructuosi. La vida de San Fructuoso de Braga*, edición, traducción y estudio de M.C Díaz y Díaz, Braga, 1974,
- Ward, B., *The Sayings of the Desert Fathers*, Mowbray, 1975
- Wickham, C., *Una historia nueva de la Alta Edad Media*, trad. T. Fernández y B. Eguibar, Barcelona, Crítica, 2009
- Wood, I., “The Vita Columbani and Merovingian hagiography”, *Peritia* I (1982), 63-80.

cuestión desde puntos de vista muy diferentes. También la tradición hagiográfica cristiana ha recibido atención detenida<sup>94</sup>, y los diccionarios bio-bibliográficos, que son un género exclusivo del mundo árabo-islámico, en que se listan las cortas y estereotipadas informaciones acerca de los sabios de las ciencias islámicas, han sido objeto de una publicación periódica del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) desde hace más de treinta años<sup>95</sup>; el equipo que ha participado en su edición ha publicado además muchos artículos sobre el tema en revistas de difusión internacional<sup>96</sup>.

Los arabistas españoles llevaron a cabo una labor meritoria de edición de textos y los primeros diccionarios bio-bibliográficos de al-Andalus, como los de Ibn al-Faraḍī o Ibn Baškuwāl, fueron publicados en colecciones de la Real Academia de la Historia ya en el siglo XIX. Bulliet volvió a ponerlos en primer plano al analizar las cadenas onomásticas para establecer una base estadística sobre la que estudiar los procesos de conversión al Islam en las sociedades islámicas medievales<sup>97</sup>.

Sin embargo las características específicas de estos géneros y sus diferencias irreconciliables han conducido a que no se lleve a cabo un estudio que, en nuestra opinión, podría arrojar luz sobre el paso del mundo tardo-antiguo al medieval.

---

y de Díaz Martínez, P. C., Martínez Maza, C. y Sanz Huesma, F.J., *Hispania tardoantigua y visigoda*, Historia de España, V, Tres Cantos, Istmo, 2007.

<sup>94</sup> Aigrain, R., *L'Hagiographie: ses sources, ses méthodes, son histoire*, París, 1953; Dubois, J y Lemaitre, J.L., *Sources et méthode de l'Hagiographie Médiévale*, París, 1993. Hay una revista dedicada de forma específica a este género: *Hagiographica*. En España vid: Castillo Maldonado, P., *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*, Granada, 1999; de la misma autora: *Cristianos y hagiógrafos. Estudio de las propuestas de excelencia en la Antigüedad Tardía*, Madrid, 2002.

<sup>95</sup> Estas obras han sido aprovechadas de forma minuciosa en las sucesivas entregas de los Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus. Cfr, Ávila, M<sup>a</sup>. L. (ed), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus* (en adelante *EOBA*), II, Granada, 1989; *EOBA* III, Granada, 1990; Marín, M (ed), *EOBA*, I, Madrid, 1988; Molina, L. (ed.), *EOBA* IV, Granada, 1990; ...el último número publicado hasta la fecha es el XVII, editado por M. Meouak, *EOBA XVII. Biografías magrebíes*, Madrid, CSIC, 2012.

<sup>96</sup> Fierro M.I., "Why and How Do Religious Scholars Write About Themselves? The Case of the Islamic West in the Fourth/Tenth Century", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, VIII (2005), 403-423.

<sup>97</sup> Bulliet, R., *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Harvard University Press, 1979.

### 1.1. El discurso hagiográfico y el grupo político que lo origina.

La evolución de las estructuras políticas del Imperio Romano había puesto los recursos de las ciudades en manos de la administración imperial, sacándolos de las manos de los curiales y de los gobiernos locales; por ello el hundimiento de la autoridad imperial se había dejado sentir con dureza en los niveles locales de la administración. Los siguientes siglos verían el intento de llenar ese vacío con expedientes diversos; en la España visigoda y en otros territorios, la Iglesia proporcionó buena parte de la estructura administrativa necesaria. Así, los Concilios de la Iglesia Visigoda servían para atender muchos asuntos que eran por completo ajenos a la esfera espiritual y tanto en ellos como en los concilios que conservamos de la Iglesia Católica del reino Suevo se prestaba mucha importancia a la conservación de las estructuras eclesiásticas, que hacían las veces de organización administrativa del reino. Por ello, los capítulos V a VII de los *Capitula Martini*, redactados por San Martín de Dumio, imponen duras sanciones a todo aquel clérigo que intente cambiar de diócesis sin el permiso previo de sus superiores<sup>98</sup>; similares reglamentaciones podemos encontrar en el reino visigodo.

El discurso hagiográfico alcanzó en aquel momento un gran valor político y social<sup>99</sup>, ya que sostenía la tesis de que, al tratarse de los representantes de Dios en la tierra, los clérigos tenían derecho al dominio de la sociedad, a su obediencia y a recibir recursos económicos. Ese carácter de intercesores se veía reforzado tanto por su piedad como, en ocasiones, por los hechos milagrosos que acreditaban el favor del más allá.

Las circunstancias regionales variaban en gran medida; obviamente el derrumbamiento de las estructuras políticas no se produjo en el Egipto bizantino, cuna de las tradiciones hagiográficas. Sin embargo la relevancia política y administrativa de personajes como Cirilo de Alejandría, y la capacidad de articulación social de diferentes grupos eclesiásticos resultan evidentes. La tendencia a la ocupación del poder político y administrativo resulta menos clara que en lugares en los que apenas se enfrentaban a

<sup>98</sup> Martín de Braga, *Obras completas*, trad. al español, edición y notas de Ursicino Domínguez del Val, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1990, pp. 118-119.

<sup>99</sup> Brown, P., "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *Journal of Roman Studies*, 61 (1971), 80-101; Castellanos, S., *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*, Logroño, Fundación San Millán de la Cogolla, 2004, especialmente pp. 13-84; Howard-Johnston, J y Hayward, P.A. (eds), *The Cult of the Saints in Late Antiquity and the Middle Ages*, Oxford, Oxford U. Press, 1999; Van Dam, R., *Saints and their miracles in Late Antique Gaul*, New Jersey, Princeton, 1993.

competencia alguna, como fue la Hispania visigoda, pero aún así resulta evidente.

## 1.2. Hagiografía y Diccionarios bio-bibliográficos musulmanes.

Un discurso<sup>100</sup> articulado por las iglesias cristianas para fundamentar su derecho a la dirección de la sociedad tenía que producir una respuesta por parte de los musulmanes, pues si bien no hay monacato en el Islam, como indica el célebre *ḥadīṭ*, el grupo de los ulemas sí aspiraba a encuadrar a la sociedad de una manera semejante a la de los clérigos en el mundo tardo-antiguo.

Cuando analizamos los tratados bio-bibliográficos del siglo X en adelante, nos enfrentamos a un mundo marcado por varios vectores diferentes. La aspiración a la dirección de la sociedad no se enfrenta tanto a una pretensión similar de grupos cristianos como a la de las autoridades políticas dinásticas, como los omeyyas o los fāṭimíes. Sin que desaparezca por completo el enfrentamiento con grupos cristianos, tenemos que considerar que esa competición con otros poderes políticos dentro de la sociedad islámica va a tener un mayor peso. En la historia de al-Andalus no sólo se enfrentaron omeyyas y malikíes en el arrabal de Secunda, y los diccionarios bio-bibliográficos serían el contrapunto de la literatura califal definida por O. Martínez-Gros<sup>101</sup>.

Durante bastante tiempo se ha considerado que la repetición de la secuencia de maestros y obras servía a un propósito religioso práctico, el de asegurar la corrección de las enseñanzas, impartidas oralmente, de unos maestros que habían aprendido unas obras que a su vez enseñaban a otras personas. Sin embargo esta idea no resiste un análisis, ya que la difusión del papiro primero y del papel poco después, hizo que la edición y la copia de textos tuvieran una fijeza mucho mayor que en siglos anteriores. Emires omeyyas como al-Ḥakam I enviaban a emisarios como ‘Abbās b. Nāṣiḥ a Oriente a traer libros<sup>102</sup>, al-Ḥakam II tenía agentes que le remitían las obras más destacadas que aparecían en

---

<sup>100</sup> Utilizamos la terminología propia de la lingüística del texto. Cfr. Van Dijk, T., *Las estructuras y funciones del discurso*. Mexico, Siglo XXI, 1980. (14a edición actualizada, 2005) y del mismo autor *Discurso y Contexto. Una aproximación cognitiva*. Barcelona: Gedisa, 2012.

<sup>101</sup> Martínez Gros, G., *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*, Madrid, Casa Velázquez, 1992; del mismo autor: *Identité andalouse*, Arles, Sindbad, 1997.

<sup>102</sup> Terés, E., “Abbās b. Nāṣiḥ, poeta y qāḍī de Algeciras”, *Etudes d'Orientalisme dédiés à Levi-Provençal*, París, 1962, I, 339-358;

Oriente, en algunos casos antes de que fueran conocidas por el propio público de Oriente Medio, como se nos indica acerca del *Kitāb al-agānī* de Abū l-Faraʿ al-Isfahānī<sup>103</sup>, y otros particulares como Abū Mūsā al-Hawwārī<sup>104</sup> hicieron lo mismo por cuenta propia. Había formas más sencillas de demostrar la corrección o las faltas de la enseñanza de un ulema; sin embargo el texto global, la colección de biografías y de obras transmitidas de maestro a discípulo tenía un mensaje claro: la comunidad de los ulemas guardaba y controlaba de diversas formas la palabra de Dios, lo que implicaba que merecía dirigir la sociedad. Este mensaje era idéntico al de la hagiografía cristiana de los siglos VI-VII al menos, y en este trabajo intentaremos mostrar la existencia de elementos que percolaron desde las tradiciones cristianas hasta las islámicas, con las que las *tarāyim* establecieron una relación dialéctica de extraordinaria riqueza.

En estas breves páginas apenas podemos esbozar lo que sería una muestra de la pertinencia de esta investigación, que requerirá mucho más espacio y una tarea más prolongada. Aspiramos a que esta propuesta anime a investigadores con inquietudes parecidas.

Resulta llamativa la existencia de los monasterios de propiedad privada; en los primeros tiempos de la Iglesia católica no resultaba nada infrecuente la fundación de un monasterio dotado por un particular, tanto en sus edificios como en el terreno que ocupaba y en el mantenimiento de los monjes que allí profesaban. Sin embargo la Iglesia insistió en buscar la separación de las iglesias y monasterios así instituidos de los seglares que las dotaban, evitando que siguiera siendo una propiedad privada más. En Hispania el concilio de Lérida del año 546 d.C. prohibió expresamente que el seglar que fundara un monasterio siguiera ejerciendo su dominio: debía establecer a una comunidad, bajo la obediencia del obispo de su diócesis, que siguiera una regla monástica<sup>105</sup>. Esta norma se reiteró en diferentes concilios, evidenciando su escasa eficacia. Sin embargo esto no era un problema exclusivo de la iglesia hispana: hay muestras de la existencia de monasterios particulares hacia los siglos V y VI, denominados por Dunn como “gentlemen’s monastey”, en Inglaterra, Francia, Italia<sup>106</sup>.

En contraste con lo sucedido en Italia y en Galia, donde las donaciones a los monasterios dieron lugar a un tipo de institución monástica dominada por

<sup>103</sup> Al-Maqqarī, *Nafh al-īb*, ed. Iḥsān Abbās, Beirut, 1968,

<sup>104</sup> Vid supra. Cfr. Géal, F., “Les bibliothèques d’al-Andalus », en *Regards sur al-Andalus (VIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2006, p. 23.

<sup>105</sup> Pérez de Urbel, F.J., *Los monjes españoles en la Edad Media*, Madrid, 1933, III, p. 43.

<sup>106</sup> *Idem*, 139.

diferentes grupos nobles pero propiedad, en principio, de la Iglesia, en Irlanda encontramos la prohibición de alienar propiedades a favor de monasterios, en por lo que los magnates del lugar fundaban instituciones que permanecían bajo el control de otros familiares a su muerte<sup>107</sup>. En la Hispania visigoda los diferentes Concilios se expresaron firmemente en contra de esta tendencia; sin embargo y aunque no era tan difícil hacer donaciones a la Iglesia de forma directa, los monasterios inspirados por la predicación de San Fructuoso, de tipo familiar y semejantes a los irlandeses –con los que el noroeste del reino visigodo mantuvo un fuerte contacto<sup>108</sup>–, tuvieron una fuerte expansión que condujo a fundar incluso uno cerca de Écija y otra en Cádiz.

Hemos dejado para el final otra de las instituciones que caracterizaban al movimiento monástico cristiano inmediatamente anterior a la llegada de los musulmanes: *la peregrinatio in Deo*, que aunque se dio en diferentes Iglesias nacionales, alcanzó un grado extraordinario entre la Iglesia de Irlanda<sup>109</sup>, cuyas relaciones con Oriente se hacen evidentes desde un punto de vista plástico con elementos como las cruces coptas.

## 2. MOTIVOS LITERARIOS DE ORIGEN CRISTIANO EN LOS DICCIONARIOS BIO-BIBLIOGRÁFICOS ISLÁMICOS.

El paso de motivos literarios de una tradición a otra no resulta en la mayor parte de los casos difícil de encontrar ni de analizar. En los estudios acerca de las religiones se producen de forma constante, los estudiosos de la Biblia han tratado los mitos de Sumer y Babilonia para diferentes narraciones del *Antiguo Testamento*, los mitos griegos y romanos han sido comparados con tradiciones de Oriente Medio o del mundo celta, y las tradiciones cristianas también han recibido un indudable sustrato pagano. Sin embargo hay géneros en los que las razones políticas han enturbiado un tanto el objeto de estudio, como señaló acerca de la épica árabe Reynolds<sup>110</sup>.

---

<sup>107</sup> Dunn, M., *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Londres, 2003, pp. 206-207.

<sup>108</sup> Hillgarth, J.N., "Ireland and Spain in the 7th century", *Peritia* 3 (1984); Esposito, M., *Latin Learning in Mediaeval Ireland*, Londres, Variorum Reprints, 1988.

<sup>109</sup> Dunn, M., *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, cap. 8. Acerca del desarrollo del cristianismo en Irlanda, vid Bitel, L.M., *Isle of the Saints. Monastic Settlement and Christian Community in Early Ireland*, Ithaca, Cornell U. Press, 1990.

<sup>110</sup> Reynolds, DF. *Heroic Poets, Poetic Heroes*, Nueva York, Cornell U. Press, 1995, pp.4-5.

La hagiografía es otro de esos géneros en los que el estudio de las mutuas influencias entre religiones diferentes resulta problemático. Sin embargo la importancia que tiene el discurso de las obras hagiográficas cristianas y de los diccionarios bio-bibliográficos musulmanes en sus sociedades, fuerza a un análisis detenido de sus elementos constitutivos. En dicho análisis el intercambio de motivos literarios entre ambas tradiciones no es baladí, sino un elemento más de prueba de la equivalencia de ambos discursos en sus respectivas formaciones sociales.

### **2.1. Rezo en el bosque y respeto de los animales salvajes.**

Restringido a una sola religión: dada la dependencia de estos elementos que el hombre ha tenido a lo largo de la historia, la función mediadora de los hombres santos tranquilizaba a los creyentes y los El interés por el dominio de los elementos naturales por parte de hombres santos, no es algo afirmaba en su fe. Sin embargo la coincidencia en los elementos constitutivos de la narración nos indica que la creación de esas narraciones no se ha producido de forma independiente –poligénesis- sino que existe una relación entre ellas. Este es el caso de los textos acerca de San Columbano y Abū l-‘Aÿannas.

San Columbano (543-615)<sup>111</sup> fue un monje irlandés que profesó en el convento de Bangor de acuerdo a la muy peculiar tradición religiosa de los monasterios irlandeses, que a través del monasterio francés de Lerins recibió la de los ascetas cristianos de Egipto, elaborando sobre ella su propia tradición.

Partió con cuarenta y cinco años a la “peregrinatio pro Deo”, a predicar en la Francia merovingia, donde fundó tres monasterios alrededor de la fortaleza abandonada de Annegray, y pasó allí veinticinco años, hasta que su intransigencia moral condujo a que los reyes de Borgoña lo desterraran. Comenzó otro peregrinaje que le condujo por las actuales Alemania y Suiza, donde su discípulo Gallus quedó atrás para fundar el monasterio de Saint Gallen. Llegó al reino lombardo en Italia y allí fundó el monasterio de Bobbio,

---

*La épica como género literario ha adquirido una fuerte asociación con la alta cultura, la civilización y el nacionalismo. Esta asociación cultural y política ha enlodado mucho las aguas en la definición del género (o géneros) de la poesía épica europea, y en promover o desaconsejar comparaciones con géneros similares pero distintos de otras culturas. Simplemente la épica es un género literario con un alto estatus; estudiosos e investigadores de diferentes culturas tienen buenas razones y agendas políticas claras para reivindicar la existencia de una épica nacional “indígena”. Estos “valores literarios”, sin embargo, dificultan la búsqueda de similitudes y divergencias reales.*

<sup>111</sup> Wood, I., “The Vita Columbani and Merovingian hagiography”, *Peritia* I (1982), 63-80.

donde murió en 615 y donde uno de sus discípulos, Jonas, compuso la *Vita Columbani* pocos años después. Dicha obra es la que nos proporciona el texto que nos interesa. En él se narra cómo Columbanus se retiraba a rezar a un bosque cerca de los monasterios que había fundado en el reino franco (Luxeuil, Annegray y Fontaines), y allí se produjo el milagro de que fuera respetado por fieras salvajes que lo rodearon mientras oraba<sup>112</sup>:

De repente entró en su mente el pensamiento de si era mejor sufrir las injurias de los hombres o la violencia de las fieras. Se persignó mientras tenía estos pensamientos y oró, aunque consideró que era mejor soportar a las bestias salvajes que los pecados de los otros, que pueden infligir los hombres con daño de las almas. Mientras pensaba esto, vio ir hacia él a doce lobos; levantó su mano derecha y permaneció inmóvil mientras decía: “Dios, ven en mi ayuda; Señor, acude en mi socorro”. Llegaron hasta él y olieron sus vestidos, pero él seguía inmóvil; lo dejaron sin causarle daño y se alejaron de él rápidamente. Tras pasar este peligro, otro se le presentó; pues mientras andaba por el bosque escuchó las voces de un grupo numeroso de suevos que en aquel entonces perpetraban robos por aquellos lugares, pero a pesar de las dificultades logró superar las adversidades.

Uno de los superiores de Columbano en Irlanda, el obispo Chamnoald, decía que éste llamaba a las fieras salvajes y que éstas acudían a jugar con él. Otro de los fenómenos atribuidos a San Columbanus era la oración *ad pluviam petendam*, la rogativa para conseguir la lluvia en una época árida<sup>113</sup>.

---

<sup>112</sup> *Ibidem*, 145.

Jona de Bobbio, *Vita San Columbani Abbatis*, BHL, 1898, n° 15:

*subitoque cogitatio in mentem ruit quid eligeret melius in hominum injurias incidere, an ferarum saevitiam sustinere. Cumque urgeret cogitationum illata severitas, crebro frontem signo crucis armans atque orans intra se aiebat melius esse ferocitatem bestiarum absque alieno peccato, quam hominum rabiem sustinere cum damno animarum. Dumque haec animo volveret, conspicit duodecim lupos advenire, et dextra laevaue se medium astare, manebatque immobilis atque dicens: Deus, in adjutorium meum intende; Domine, ad adjuvandum me festina. Propius illi accedunt, et ora vestimentis ejus jungunt: cumque ille constans astaret, interritum relinquunt saltumque pervagantur. Hac tentatione in securitatem trajecta, iter per saltum carpit. Cumque haud procul abiisset, audit vocem Suevorum multorum per avia oberrantium, qui eo in tempore iisdem in locis latrocinia exercebant; sicque demum trajecta per constantiam tentatione repulit adversitatem*

<sup>113</sup> Jona de Bobbio, *Vita San Columbani Abbatis*, BHL, 1898, 21.

*Interea tempus evenerat ut copia segetum horreis conderentur, nec prorsus vis ventorum nubes compilare cessabat. Urgebat sane necessitas, ne maturae messis spicae in stipulam germine emisso perirent. Eratque vir Dei apud Fontanas coenobium, ubi et messium copiam novus ager locupletem dederat. Irruebant ventorum flabra cum vehementia imbrium, nec*

En al-Andalus, en una región que había recibido la predicación de San Fructuoso y la fundación de un monasterio de su orden, Écija, encontramos una figura que recuerda en gran medida las trazas de los monjes irlandeses, probablemente a través de la figura del propio santo visigodo, del que tratamos con más detenimiento en otro apartado.

*Abū l-‘Aýannas el asceta.*

*De la cora de Écija.*

*Me contó Ismā‘īl: “Abū l-‘Aýannas era de una alquería a la que llamaban Balāṭ [Palacio]<sup>114</sup> de Abū l-‘Aýannas, en el iqlīm de Ašbūra.*

*Me contó ‘Abd al-Rahmān b. ‘Abd al-‘Azīz, que lo sabía por Zakariyyā’, mawlā de Ḥarīš: “La gente se vio expuesta a una sequía durante algunos años, y el gobernador de Écija salió hacia él junto con los habitantes (de Écija), y (Abū l-‘Aýannas) se adelantó hasta el río Bardala, rezó pidiendo la lluvia y llovió.*

*Montó su borrica hasta que llegó por la noche a un árbol; soltó a la borrica para que pastara. Rezó hasta el amanecer y no le atacó ningún lobo ni ningún otro animal, y cuando amaneció volvió a su hogar en al-Balāṭ<sup>115</sup>.*

El nombre- o más bien apodo- de este personaje parece indicar un origen hispano, un converso al Islam, al no contar con cadena onomástica alguna. Abū

*omnino nubila coeli dare terris pluviam quiescebant. Quid ad haec vir Dei ageret anxio corde pensabat: armavit mentem fides, docuit impetrare opportuna, accersivitque omnes, ac segetem praecidi jubet. Mirantur illi Patris imperium; nec tamen quisquam Patri cogitatum depromit. Venerunt omnes falcibusque inter diffusionem imbrium secant segetem, Patremque quid agat conspiciunt. Ille quatuor plenos religione viros per quatuor angulos messis praeponit, Cominimum et Eunocum ac Equanacum ex Scottorum genere, quartumque Gurganum genere Britonem. His ordinatis ipse cum reliquis messem medius praecidebat. Mira virtus! fugiebat imber a segete, et undique pluvia diffundebatur; medios tantum messorum solis ardor torrebat, aestusque vehemens quousque messem conderent afflavit. Sic fides et oratio meruit ut pulsa pluvia aestum inter imbres haberet.*

<sup>114</sup> Al-Balāṭ, además del sentido de palacio, galería porticada, puede significar calzada, pero dado el contexto parece claro que la alquería tenía un edificio notable del que recibía su nombre, posiblemente una antigua *mansio* de época clásica. Acerca del significado de balāṭ. Cfr. Franco, F., *Vías y defensas andaluzes en la Mancha oriental*, 61-62. Abū Ḥarb b. Šākir, de la tribu bereber de los Barānis [que ha dado lugar al Bornos actual], tenía como residencia un ḥiṣn denominado de al-Balāṭ, que por su proximidad geográfica podría responder a esta aldea, al menos un siglo anterior. Cfr. Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis*, III, trad. *El Cádiz islámico a través de sus textos*, Cádiz, Universidad, 2005, 2ª ed., p. 106.

<sup>115</sup> Ibn al-Faraḍī, *Kitāb ta‘rīj ‘ulamā’ al-Andalus*, ed. al-Abyarī, El Cairo, 1990, p. 524, biografía nº 910; Marín, M., “*Nómima de sabios de al-Andalus*, (93-350/711-961)”, 23-182, nº 78.

l-‘Aÿannas significa “el grandote”, pues ‘Aÿannas significa camello grande, y Abū, padre, como Umm, madre, se utiliza para construir superlativos.

Si bien resulta imposible establecer una fecha a la narración, podemos señalar que las dos grandes sequías de la época se produjeron en el valle del Guadalquivir en los años 867 y 879<sup>116</sup>, aunque la ausencia de referencias temporales nos lleva a considerar que la narración se enmarca en un tiempo legendario, no buscándose una mayor precisión temporal que, de acuerdo a V. Propp<sup>117</sup>, distingue a la leyenda del cuento.

La fuente de Ibn al-Faraḍī<sup>118</sup> para esta biografía, como para la de la mayoría de sabios de Écija, fue Ismā‘īl, esto es, Ismā‘īl b. al- Ṭahḥān<sup>119</sup> [m. 994], cuya obra *Kitāb ta’rīj riḡāl Istiḡya* (=Libro de la historia de los hombres de Écija) sólo la conocemos por las biografías introducidas en el diccionario de Ibn al-Faraḍī, ya que la obra de Ibn al- Ṭahḥān no ha llegado hasta nosotros, destino compartido con otras muchas obras de este género.

Los milagros que se le atribuyen son muy conocidos en santos cristianos, tanto la oración *ad pluviam petendam* como el rezo en el bosque mientras los animales respetan al santo orante, por lo que probablemente se trate de la adaptación de un mito anterior, cristiano, a la naciente sociedad islámica, de una manera similar a lo que demostró Manuela Marín para los mártires de Zaragoza<sup>120</sup>. La atribución de este tipo de narración a personajes de la nueva religión imperante es, por tanto, un mecanismo muy común de adaptación de la población a una nueva situación sociopolítica<sup>121</sup>.

<sup>116</sup> Miguel Rodríguez, J.C., “Precipitaciones y sequías en el valle del Guadalquivir en época omeya”, *AEM*, 18 (1988), 55-76.

<sup>117</sup> Propp, V., *Morfología del cuento*, Madrid, Fundamentos, 1971 y del mismo autor: *Las raíces históricas del cuento*, Fundamentos, Madrid, 1974.

<sup>118</sup> Molina, L., “Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el Kitāb al-ta’rīj de Ibn al-Faraḍī”, *EOBA I*, Madrid, 1988, 585-610 y del mismo autor “El Kitāb al-udabā’ de Ibn al-Faraḍī”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 13 (2002), 109-129; un caso semejante al de Bādiyat Istiḡya fue el de Algeciras, en que la obra de Ibn al-Faraḍī recopilaba la historia local de Jālid b. Sa’d. Vid Ávila, M<sup>a</sup>. L., “La obra biográfica de Jālid b. Sa’d”, *EOBA II*, Granada, 1989, 187-210.

<sup>119</sup> Ramírez del Río, J., *Entre ulemas y bandidos: La Estepa de Écija en al-Andalus. Bādiyat Istiḡya y su entorno*, Kuwayt, Fundación ‘Abd al-Azīz Sa’ud al-Babtain, (en prensa); Martos Quesada, J., “Ibn al- Ṭahḥān, Ismā‘īl”, *Enciclopedia de la Cultura Andalusí* (en adelante ECA), V, Almería, 2007, 455-456.

<sup>120</sup> Marín, M., “Šahaba et Tabi‘ūn dans al-Andalus: Historie et légende”, *Studia Islamica*, 54 (1981), 5-50.

<sup>121</sup> Ramírez del Río, J., *La leyenda de Cardeña y la épica de al-Andalus*, Sevilla, 2001, especialmente pp. 123-145.

La fama de San Columbano fue grande en toda Europa; de hecho la Iglesia católica lo ha designado patrón de los motociclistas por su continuo viaje por todo el continente, que dio lugar a la creación de conventos en Francia, Alemania, Suiza e Italia. El manuscrito más antiguo que se conserva de San Isidoro, de sus *Sententiae*, se conserva aún en el monasterio fundado por San Columbano en Italia, el de Bobbio<sup>122</sup>. En la península Ibérica, además de haber habido un monasterio que aplicó la regla elaborada por San Columbano, el de San Pedro de Montes

## 2.2.Rechazar el nombramiento de juez del poder político.

En el mundo cristiano de los siglos V a VII, la ausencia de liderazgo local, producida en buena parte por la caída de las autoridades locales romanas, estaba siendo suplida por los hombres santos locales. Curiosamente en este aspecto la España visigoda era más semejante a la Siria del momento que a la articulación aristocrática monástica franca. Así, Simeón el Estilita sirvió de juez local y de protector –patrón- de las comunidades que cercanas a su emplazamiento. Las autoridades eclesiásticas advirtieron pronto esta posibilidad y comenzaron a cooptar a los monjes que alcanzaban o que podían recibir este tipo de autoridad. Juan Casiano recomienda a los monjes en su regla huir de los obispos y de las autoridades eclesiásticas, para evitar ser ordenados sacerdotes y recibir responsabilidades que los apartaran de la dedicación absoluta a Dios<sup>123</sup>. Los monjes rechazaban esta posibilidad con tal violencia que uno de ellos, Kelliot Apa Ammonius, se cortó una oreja para no ser ordenado sacerdote y, cuando se le presentó la posibilidad de ser obispo, amenazó con cortarse la lengua<sup>124</sup>. Por otro lado, la misma posibilidad de juzgar a otra persona, estando ellos mismos llenos de pecados, les resultaba imposible, y así hay diferentes narraciones en que rechazaban ejercer de juez<sup>125</sup>.

<sup>122</sup> Pérez de Urbel, F.J., *Los monjes españoles en la Edad Media*, I, 240. También se ha localizado en este monasterio una colección de preces visigodas que abundan en esta relación. Cfr. II, 255; De Bruyne, D., « De l'origine des textes liturgiques mozarabes », *R. Bénédicte*, XXX (1913), 433.

<sup>123</sup> Pérez de Urbel, F.J., *Los monjes españoles en la Edad Media*, Madrid, Ancla, I, p. 73  
Dunn, M., *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, 21-22.

<sup>124</sup> *Ibidem*.

<sup>125</sup> Russell, N. (trad), *The Lives of the Desert Fathers*, con introducción de B. Ward, Oxford, Cistercian Publications, 1981, p. 36 y 151; Ward, B., *The Sayings of the Desert Fathers*, Mowbray, 1975, Moses 2.

El estudio detallado de la transición de esta forma de discurso, desde las obras hagiográficas cristianas hasta los diccionarios bio-bibliográficos andalusíes, se enfrentaba a muchas trabas, entre ellas la diferencia cronológica: la comparación ha de hacerse en muchos casos entre unos textos latinos de los siglos VI y VII con textos árabes del siglo X. Sin embargo en la obra que tomaremos como objeto de estudio, *Ta' rīj ulamā' al-Andalus*, de Ibn al-Faraḍī, muchos de los textos son muy anteriores, de los siglos VIII y IX y pasaron a la obra del sabio cordobés al recopilar textos de obras anteriores, como *Kitāb ta' rīj riḡāl Istiḡyā* (Libro de la historia de los hombres de Écija), de Ibn al-Ṭaḥḥān (m. 994), que a su vez recopilaba tradiciones muy anteriores. Por ello, consideramos que la discontinuidad es mínima.

Cuando un ulema reputado acudía a una ciudad, en especial en épocas tempranas, los demás no emitían fetuas, sino que sólo el maestro podía hacerlo.

*'Abd al-Raḥmān b. Mūsà al-Hawwārī.*

*De la gente de Écija. Tenía por Kunya Abū Mūsà.*

*Viajó a comienzos del gobierno del imām 'Abd al-Raḥmān (I) b. Mu'āwiya, y encontró a Mālik b. Anas, a Sufyān b. 'Uyīna y otros compañeros notables de ambos. También tuvo un encuentro con al-Aṣma'ī, Abū Zayd al-Anṣārī, y otros maestros de la lexicografía, especializados en vocablos inusuales. Entró en los territorios de los beduinos y permaneció en ellos bastante tiempo.*

*Se dirigió hacia al-Andalus a la vuelta de su viaje, naufragó en el mar de Tudmīr (Murcia) y se perdieron sus libros. Cuando llegó a Écija la gente de allí fue a él para felicitarle por su destacada labor, y le consolaban por la pérdida de sus libros; él les respondía: "Se fue lo superfluo y quedó el poso", esto es, lo que él había aprendido.*

*Era elocuente y tenía gran predicamento en la sintaxis. Era experto en fiqh, en las lecturas del libro santo, y compuso un comentario del Corán, del que he leído algunos fragmentos, y que fue transmitido por Muḥammad b. Aḥmad al-'Utbī, del que lo aprendió Muḥammad b. 'Umar b. Lubāba.*

*Cuenta Ibn Lubāba, que lo sabía por al-'Utbī: "Cuando Abū Mūsà visitaba Córdoba, no emitían fetuas ni Yaḥyà, ni 'Isà ni Sa'īd b. Ḥassān, hasta que él se iba".*

*Vivía en una alquería de Morón, hasta que se trasladó a Écija.*

*Recuerda parte de su historia Ismā'īl, que la conocía por Jālid, y de él transmiten Ibn Ḥārīt y otros. Menciona Ibn Ḥārīt: "Abū Mūsà fue*

*nombrado juez de Écija en tiempos del emir 'Abd al-Raḥmān (II) b. al-Ḥakam –Dios le tenga en Su gloria-*<sup>126</sup>.

El hecho de no emitir una fetua ante la presencia de una autoridad superior no sólo es extraño en el mundo jurídico del Islam, sino que en realidad va en contra de la misma concepción de la fetua, en la que se expresa la opinión, basada en fundamentos jurídicos, del especialista. Ahora bien, sí sucedía en un mundo anterior, en el de los monjes de los cenobios egipcios que compartían, a pesar de sus diferentes tendencias religiosas, un templo. En casos bien documentados, sólo cuando el celebrante principal no podía acudir uno de los ocho sacerdotes podía dar misa o predicar<sup>127</sup>.

La idea de que rechazar un puesto en la administración del emirato era una muestra de piedad, está fundada en un texto venerable en el arabismo español: la traducción de Ribera de la obra de al-Jušanī, en la que el capítulo inicial trataba los casos en que un sabio había rechazado algún puesto, no sólo de cadí, ofrecido por los soberanos omeyas<sup>128</sup>.

---

<sup>126</sup>Ibn al-Faraḍī, *Kitāb ta'rīj 'ulamā' al-Andalus*, ed. I. Al-Abyārī, El Cairo-Beirut, 1989, 439-440, biografía nº 776; Al-Zubaydī, *Ṭabaqāt al-naḥwīyyīn*, Dār al-Ma'ārif, s.d, 276; Al-Suyūṭī, *Buḡyat al-wu'āt*, ed. M.A. Ibrāhīm, El Cairo, 1964, 1513; Ibn al-Qūṭīyya, *Ta'rīj iftiṭāḥ al-Andalus*, ed y trad. J. Ribera, Madrid, 1926, 34; Ibn Ḥarīṭ, *Ajbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddīṭīn*, estudio y edición crítica por María Luisa Avila y Luis Molina, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1992, nº 314; 'Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, Rabat, Wizārat al-awqāf wa-l-šu'un al-islamiyya, 1980, III, 343; Ibn Farḥūn, *Al-Dibāy' al-muḍḥab fī ma'rīfat a'yān 'ulamā' al-maḍḥab*, El Cairo, 1972, I, 6; De Felipe, H., *Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus*, Madrid, CSIC, 1997, 242-249; Lirola, J., "Al-Hawwārī, Abū Mūsā", Diccionario de Autores y Obras Andalusíes [en adelante DAOA], Granada, Fundación El Legado Andalusí, 2002, I, 241-242 –este autor muestra la problemática de las fechas expuestas por Ibn al-Faraḍī y por Ibn al-Ḥarīṭ, que convertirían a este personaje en uno de los más longevos de su tiempo, alcanzando a ver los primeros años del emir Muḥammad; Marín, M., "Nómina de sabios de al-Andalus (93-350/711-961)", *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus I*, editados por Manuela Marín, Madrid, CSIC, 1988, 23-182, nº 719; al parecer también había gozado de ese rango de juez en tiempos de al-Ḥakam I, según destaca 'Iyāḍ. Fue el primer andalusí que compuso una obra de exégesis coránica, y también uno de los primeros sobre recitaciones del Corán, disciplina que alcanzó una gran pujanza en tiempos posteriores en Écija.

<sup>127</sup>Dunn, M., *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, 15.

<sup>128</sup>Al-Jušanī, *Kitāb al-quḍāt bi-Qurṭuba*, *Historia de los jueces de Córdoba*, ed. y trad. J. Ribera, Madrid, 1914, pp. 8-18 de la edición y 9-22 de la traducción.

### 2.3. Caída de las cadenas por intercesión del santo.

El motivo literario de la caída de cadenas y cerrojos que aprisionan a un santo, o a otra persona gracias a la intercesión del hombre de Dios, que vamos a analizar en las siguientes páginas, es sólo una variante más del tema clásico del triunfo del espíritu sobre la materia, que podemos observar en textos bíblicos<sup>129</sup>. Encontramos una primera muestra en la ciudad de Toledo, en tiempos del rey Chindasvinto, hacia 650-654, cuando San Fructuoso<sup>130</sup>, que había amagado con emigrar a los Santos Lugares en Oriente, estaba retenido, aunque guardándole un gran respeto por su fama de hombre santo, en Toledo.

*Una noche que lo hubieron llevado y lo custodiaron con enormes precauciones, de noche según se dice, cerraron las puertas del recinto en el que permaneció, poniéndole por fuera cadenas y pestillos y otros fuertes aseguramientos; y además había allí permanentemente unas guardias. Al despertarse éstos en lo más profundo de la noche vieron los cierres caídos y las puertas franqueadas. En cuanto a él, haciendo oración por iglesias con toda tranquilidad deprecaba la piedad del Señor<sup>131</sup>.*

Aunque el texto de la Vita Fructuosi fue redactado hacia 670-680 y hay una cierta polémica acerca de la autoría, que ha sido atribuida a Valerio del Bierzo y a Valerio, abad de San Pedro de Montes<sup>132</sup>.

El rito de San Fructuoso, que dominaba en la España visigoda y luego en Castilla, se empleaba también en al-Andalus, como podemos saber gracias a un manuscrito mozárabe toledano del siglo IX<sup>133</sup>.

---

<sup>129</sup> Jesucristo andando sobre las aguas, como representación de la superación de las dificultades materiales, sería una muestra clara de este tema.

La liberación de la cautividad sin embargo, no encuentra una muestra semejante en otros textos bíblicos.

<sup>130</sup> Pérez de Urbel, F.J., *Los monjes españoles en la Edad Media*, II, 413.

<sup>131</sup> *Vita Fructuosi. La vida de San Fructuoso de Braga*, edición, traducción y estudio de M.C Díaz y Díaz, Braga, 1974, 112-113.

*Quum autem eum perduxissent atque cum nimia formidine illum custodirent, nocte igitur ut fertur habitaculi ostea in quo manebat missis extrinsecus catenis et seris diuersisque duris obserantes claustris ipsique ibi insuper custodes permanebat; quumque intempestae noctis silentio expargerentur, claustra procul abiecta osteaque patefacta cernebant. Ille uero per sanctas ecclesias orans, securus pietatem domini deprecabat.*

<sup>132</sup> *Vita Fructuosi. La vida de San Fructuoso de Braga*, 13-23.

<sup>133</sup> Pérez de Urbel, F.J., *Los monjes españoles en la Edad Media*, III, pp. 123-124.

Curiosamente esta narración encontró su camino hasta la hagiografía franca, pues encontramos una narración semejante en La figura de San Léonard de Noblac. Las vinculaciones entre la hagiografía de Hispania y de la Francia merovingia son muy conocidas. Un rey visigodo, Sisebut, llegó a componer una obra acerca de San Desiderio<sup>134</sup>, obispo de Vienne (ca.596-607) que fue asesinado debido a sus conflictos con los reyes francos de su tiempo. Resulta evidente que las fronteras políticas no tenían peso alguno en la difusión de las obras hagiográficas en los siglos VI-VIII.

Encontramos el motivo literario de la ruptura de las cadenas y los cerrojos, que en este caso aprisionan a otra persona y no al santo mismo, en la persona de San Léonard de Noblac o de Limoges<sup>135</sup>.

En realidad resulta difícil establecer una precedencia entre la narración de San Fructuoso y la de San Léonard de Noblac (m. c. 559), dado que en realidad el santo franco es de una época anterior al berziano. Sin embargo la difusión de la obra hagiográfica referente a él parece haber sido posterior y su popularización definitiva fue obra ya del siglo XI.

El texto más conocido acerca de San Léonard de Noblac es el que aparece en la tardía *Leyenda Aurea*:

*Su poder de hacer milagros era tan grande y notorio que los prisioneros comenzaron a encomendarse a él, y cuantos invocaban su nombre advertían enseguida de hacerlo que sus cadenas se quebraban repentinamente y podían salir de la cárcel sin que nadie se lo impidiese; por eso, en cuanto se veían en la calle, todos ellos se iban en busca del santo y le hacían entrega de sus grillos y quebradas ligaduras, y no pocos se quedaban para siempre en el monasterio, consagrados al servicio de Dios*<sup>136</sup>

Anterior a la *Leyenda Aurea* es la carta del obispo Valeramus narrando los milagros del santo<sup>137</sup>, que vio su culto aumentado de forma drástica en el siglo

---

<sup>134</sup> Martín, J.C., « Une nouvelle édition critique de la Vita Desiderii de Sisebut, accompagnée de quelques réflexions concernant la date des Sententiae et De uiris illustribus d'Isidore de Séville », *Hagiographica* 7 (2000), 127-180 ; del mismo autor : « Verdad histórica y verdad hagiográfica en la Vita Desiderii », *Habis*, 29 (1998), 291-301.

<sup>135</sup> Cheirézy, C., « Hagiographie et société de saint Léonard de Noblat », *Annales du Midi : revue de la France méridional*, 212 (1995), 417-435.

<sup>136</sup> De la Vorágine, S., *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza, 2001, 11ª ed., p. 666.

<sup>137</sup> *Biblioteca Hagiográfica Latina* (BHL), nº 4872.

*Sanctus Leonardus, sicut ipse veraciter perpendi, ad invocationem desolatorum semper est adiutor, clementissimus in opportunitatibus, in tribulatione, descendens de coelo vultu*

XI, de resultados de la atribución de una milagrosa liberación del líder cruzado Bohemundo de Tarento en 1103<sup>138</sup> de las prisiones de la dinastía danishmend, en Anatolia.

La cercanía de Noblac a Limoges y las fuertes relaciones del monasterio de San Marcial de Limoges con la península Ibérica<sup>139</sup> favorecían el intercambio de obras de tipo hagiográfico. Es importante recordar que a la llegada de numerosos manuscritos de la España gótica a este monasterio, tenemos que añadir el hecho de que la abadía de Noblac fue un importante centro del culto compostelano, hacia el que afluían muchos peregrinos antes de seguir su camino desde Alemania o Polonia.

El motivo literario encontró su vía a la tradición cristiana peninsular, gracias a la vida de Santo Domingo de Silos, cuya relación con la vida religiosa de Francia no nos parece necesario glosar:

Vida de Santo Domingo de Silos<sup>140</sup>

...	
<i>La noche escorrida</i>	<i>luego a los alvares,</i>
<i>cantó la sancta missa,</i>	<i>elli con los señores,</i>
<i>tovieron por el preso</i>	<i>oración e clamores</i>
<i>que Dios lo delibrasse</i>	<i>de tales guardadores.</i>
<i>La oración del padre</i>	<i>de la grand sanctidad,</i>
<i>levola a los cielos</i>	<i>la sancta caridad;</i>
<i>plegó a las orejas</i>	<i>del Rey de Majestad,</i>
<i>escapó el captivo</i>	<i>de la captividad.</i>
<i>Abriéronse los fierros</i>	<i>en que yazié travado,</i>
<i>el corral no'l retovo,</i>	<i>que era bien cerrado;</i>
<i>tornó a sus parientes</i>	<i>de los fierros cargado,</i>
<i>faciese elli mismo</i>	<i>d'ello maravillado.</i>
<i>Lo que lis prometiera</i>	<i>el padre verdadero,</i>
<i>tardar non gelo quiso</i>	<i>pora l día tercero;</i>
<i>desembargó al moro</i>	<i>que era carcelero,</i>

---

*instar solis rutilo, oculis stellantibus, habitu candidissimo; ad tactum ejus quilibet ferri rigor velut cera a facie ignis mollitur, sicque captivi, a vinculis absoluti, inter fugiendum fluminibus obstantibus divinitus transvectantur.*

<sup>138</sup> Tyerman, Ch., *Las guerras de Dios. Una nueva historia de las cruzadas*, Barcelona, Crítica, 2010, 140-141.

<sup>139</sup> Pérez de Urbel, F.J., *Los monjes españoles en la Edad Media*, I, 132. Diferentes manuscritos hispanos, como los referentes a los viajes de Eteria, encontraron refugio en este gran centro monástico en el que trabajaron figuras como Ademaro de Chabannes.

<sup>140</sup> Berceo, G. de, *Obras completas*, ed. C. Clavería y J. García, Madrid, Fundación José Antonio Castro, 2003, 428-429.

*de guisa que non ovo  
Sopieron del cativo  
vidieron que fo essa  
entendién que el padre  
ésta fô la ayuda  
Las compañas del preso,  
e abueñas con ellos  
todos por ond estavan  
que facié est confessor  
Señor Sancto Domingo,  
por sacar el cativo  
dioli Dios bona gracia  
Diéronli alta gracia  
que faze ennos moros  
quebrántalis las cárceres,  
sácalis los cativos*

*delli un mal dinero.  
cuál ora escapó,  
que la missa cantó,  
sancto lo basteció,  
que lis él prometió.  
amigos e parientes,  
todaslas otras gentes,  
metién en esto mientes,  
miraglos muy valientes.  
complido de bondad,  
de la captividad  
como por eredad.  
estos merecimientos  
grandes escarnimientos,  
tórnalos sonolientos,  
a los fadamalientos.*

Gonzalo de Berceo (c. 1200-1260) compuso su obra *Vida de Santo Domingo de Silos* alrededor de 1237, aunque como suele suceder en estos casos, aprovechó un material hagiográfico previo.

Sin embargo la transmisión de este motivo literario en la hagiografía peninsular tardía no es el motivo de nuestro estudio. En la misma ciudad en la que la *Vita Fructuosi* sitúa el milagro de la rotura de los cerrojos y cadenas que aprisionaban al santo, un sabio musulmán, Ibrāhīm b. Muḥammad b. Bāz (m. en Toledo en 274/887), iba a atender una petición semejante a la de San Léonard de Noblac:

*Dijo uno de sus discípulos: estábamos escuchándole en su habitación cuando apareció una anciana, pidiéndole ayuda para rescatar a un hijo suyo, cautivo del enemigo. El šayj le ordenó que distribuyera pan y le dijo: “Vete, que tu hijo, Dios mediante, será liberado”- después de preguntarle el nombre del muchacho-. Luego de terminar la reunión, se dirigió a casa de un hombre piadoso, al que informó de la noticia. Tomó allí una colación y velaron ambos, en plegaria y confianza, en las tinieblas de la noche. Pasado un mes, nos hallábamos en su habitación, cuando llegó la anciana, acompañada de un joven, que le informó ser su hijo, ya liberado. Le preguntó el šayj por su asunto y le informó que él cuidaba ganado para un bárbaro; cuando se hacía de noche, le encerraba, aherrojado, en una mazmorra. Dijo: y mientras dormía, de este modo, una noche –aquella en que el šayj rogó por él- se abrieron mis cadenas. Temí entonces que el bárbaro creyera que yo las había soltado, y me castigase, así que cuando amaneció se lo hice saber; las aseguró y me puso una*

*más. A la noche siguiente, me dormí y me desperté con los candados abiertos. Golpeé la pared del encierro, vino el hombre, le dije lo que pasaba y después de asegurar los candados, me puso uno más. Informó de lo sucedido a unos que estaban de tertulia nocturna y se extrañaron. Dormí de nuevo, y otra vez se abrieron los candados; se lo dije y él y sus compañeros no salían de su asombro. Se dirigió un hombre respetado entre los suyos y le explicó el asunto; aquél contestó: déjale libre; temo que traiga mala suerte, si esto es cosa de Dios. Me liberaron entonces, alabado sea Dios<sup>141</sup>.*

Curiosamente en este caso nos sucede algo similar a lo acaecido en el mundo hagiográfico latino: aunque Ibrāhīm b. Muḥammad b. Bāz antecede cronológicamente a Bāqī b. Majlad, el texto que narra su historia es posterior al del sabio cordobés.

*Se acercó una mujer a Bāqī b. Majlad y le dijo: “Mi hijo es prisionero de los Rūm. Ojalá pudieras indicar algo a quien pueda rescatarlo; pues no tengo reposo ni de día de noche”. Dijo: “Sí, retírate para que considere, Dios mediante, su asunto”. Dijo: “Se recogió el šayj, moviendo sus labios. Pasado un tiempo, vino la mujer, con su hijo y se puso a decirle: “Ha vuelto sano y salvo, y tiene un relato que hacerte”. Dijo el muchacho: “Caí en manos de un rey de los Rūm, con un grupo de cautivos. Aquél tenía un hombre que nos utilizaba a diario y nos sacaba a trabajar al campo, trayéndonos después. Llevábamos cadenas, pero al volver (un día) del trabajo, con el hombre que nos guardaba, se abrió la que sujetaba mis pies y cayó al suelo (precisó el día y la hora y resultó ser el momento en que había ido su madre a rogar al šayj). Se alzó nuestro guardián contra mí y me gritó: “¡Has roto la cadena!”. Repliqué: “No; se ha caído de mis pies”. Dijo: “Se asombró e hizo venir a su amo y al herrero, que me encadenaron. Cuando hube andado unos pasos, volvió la cadena a caerse. Asombrados de ello, llamaron a sus monjes, que me preguntaron: “¿Tienes madre?”. Dijo: “contesté: “Sí”. Dijeron: “Sus plegarias han encontrado respuesta”. Dijeron: “Dios te ha libertado; no podemos encadenarte”. Y me trajeron hasta el país de los musulmanes<sup>142</sup>.*

<sup>141</sup> ‘Iyād, *Tartīb al-madārik*, Rabat, *Wizārat šu‘ūn al-dīniyya wa-l-awqāf*, s.d., IV, 444-445; Marín, M., “Bāqī b. Majlad y la introducción del estudio del ḥadīṭ en al-Andalus”, *Al-qanṭara. Revista de estudios árabes*, I, f. 1-2 (1980), pp. 165-208, especialmente pp. 170-172.

<sup>142</sup> Marín, M., “Bāqī b. Majlad y la introducción del estudio del ḥadīṭ en al-Andalus”, *Al-Qanṭara*, I (1980), 165-208, especialmente pp. 170-172; Ibn Baškuwāl, *Al-Šila*, ed. Ibrāhīm al-Abyārī, El Cairo, Dār al-Kitāb al-lubnānī, 1990, nº 284; Al-Ḍabbī, *Bugyat al-muktamīs*, El Cairo, Dār al-Kitāb al-lubnānī, 1990, nº 584; al-Ḥumaydī, *Yadwat al-Muqtabīs*, ed.

Señala Makkī que hay narraciones similares referidas al místico *Dū l-Nūn* el egipcio<sup>143</sup>,

### 3. A MODO DE CONCLUSIÓN.

Las características del género hagiográfico en la tardo-antigüedad son muy diferentes de las de los diccionarios bio-bibliográficos árabo-islámicos; sin embargo toda una serie de aspectos los acercan:

- La propuesta de un orden social, en que los ulemas encuadran a la sociedad andalusí, resulta similar a la de la literatura hagiográfica

- El ulema destacado de al-Andalus en los siglos VIII y IX representaba un papel equiparable en bastantes aspectos, tanto desde el punto de vista religioso como de organización social, similar al del monje cristiano.

- Elementos con un origen claro en el *ethos* de los religiosos cristianos aparece en el de los ulemas musulmanes de los primeros siglos. Posteriormente varios de ellos desaparecieron tras el desarrollo del Islam; en otros casos esas características siguieron formando parte del mundo intelectual de los ulemas de al-Andalus.

La función del discurso de los diccionarios bio-bibliográficos islámicos era muy semejante a la de la hagiografía cristiana y la población del sur de Hispania y de al-Andalus, que fue receptora de los dos discursos, en ocasiones de forma simultánea, provocó la asimilación de motivos literarios propios de la literatura hagiográfica en los diccionarios bio-bibliográficos o *tarāyim*.

---

Ibrāhim al-Abyārī, El Cairo, *Dār al-Kitāb al-lubnānī*, 1989, nº 231; Añade también M. Marín Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīj iftitāḥ al-Andalus*, ed. y trad. J. Ribera, Madrid, 1926, 72/58, pero allí sólo se menciona al personaje, no esta historia.

<sup>143</sup> *Ensayo de las aportaciones orientales en la España musulmana*, Madrid, IEEI, 1968, p. 158, que cita para ello a Abū Nu'aym, *Hilya*, IX, 366. Sin embargo en la más reciente obra sobre este personaje no hay mención alguna a esta cuestión. Cfr. Ibn 'Arabī, *La maravillosa vida de Dū l-Nūn el Egipcio*, trad. F. García Albadalejo, Murcia, Editora Regional, 1992, 2ª ed.

## 4. BIBLIOGRAFÍA

- Aigrain, R., *L'Hagiographie: ses sources, ses méthodes, son histoire*, París, 1953.
- Al-Ḍabbī, *Bugyat al-muktamīs*, El Cairo, Dār al-Kitāb al-lubnānī, 1990.
- al-Ḥumaydī, *Ŷaḍwat al-Muqtabīs*, ed. Ibrāhīm al-Abyārī, El Cairo, Dār al-Kitāb al-lubnānī, 1989.
- Al-Jušanī, *Kitāb al-quḍāt bi-Qurṭuba*, *Historia de los jueces de Córdoba*, ed. y trad. J. Ribera, Madrid, 1914
- Al-Suyūṭī, *Bugyat al-wu'āt*, ed. M.A. Ibrāhīm, El Cairo, 1964
- Al-Zubaydī, *Ṭabaqāt al-naḥwīyyīn*, Dār al-Ma'ārif, s.d
- Ávila, M<sup>a</sup>. L., “La obra biográfica de Jālid b. Sa'd”, *EOBA II*, Granada, 1989, 187-210.
- Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, ed. Iḥsān Abbās, Beirut, 1968.
- Arce, J., *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711)*, Madrid, Marcial Pons, 2011.
- Berceo, G. de, *Obras completas*, ed. C. Clavería y J. García, Madrid, Fundación José Antonio Castro, 2003.
- Brown, P., “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, *Journal of Roman Studies*, 61 (1971), 80-101
- Bitel, L.M., *Isle of the Saints. Monastic Settlement and Christian Community in Early Ireland*, Ithaca, Cornell U. Press, 1990
- Bulliet, R., *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Harvard University Press, 1979.
- Cameron, A., *El mundo mediterráneo en la Antigüedad Tardía*, trad. Teófilo de Lozoya, Barcelona, Crítica, 1998.
- Castellanos, S., *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*, Logroño, Fundación San Millán de la Cogolla, 2004
- Castillo Maldonado, P., *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*, Granada, 1999.
- Castillo Maldonado, P., *Cristianos y hagiógrafos. Estudio de las propuestas de excelencia en la Antigüedad Tardía*, Madrid, 2002.
- Cheirézy, C., “Hagiographie et société de saint Léonard de Noblat », *Annales du Midi : revue de la France méridionale*, 212 (1995), 417-435.
- De Felipe, H., *Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus*, Madrid, CSIC, 1997
- De la Vorágine, S., *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza, 2001, 11ª ed.
- Díaz Martínez, P. C., Martínez Maza, C. y Sanz Huesma, F.J., *Hispania tardoantigua y visigoda*, Historia de España, V, Tres Cantos, Istmo, 2007
- Dubois, J y Lemaître, J.L., *Sources et méthode de l'Hagiographie Médiévale*, París, 1993.

- Dunn, M., *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Londres, 2003.
- Esposito, M., *Latin Learning in Mediaeval Ireland*, Londres, Variorum Reprints, 1988.
- Fierro M.I., “Why and How Do Religious Scholars Write About Themselves? The Case of the Islamic West in the Fourth/Tenth Century”, *Mélanges de l’Université Saint-Joseph*, VIII (2005), 403-423.
- Géal, F., “Les bibliothèques d’al-Andalus », en *Regards sur al-Andalus (VIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2006, pp. 11-46.
- Heather, P., *Emperadores y bárbaros. El primer milenio de la historia de Europa*, trad. Teófilo de Lozoya y J. Rabaseda, Barcelona, Crítica, 2010
- Hillgarth, J.N., “Ireland and Spain in the 7th century”, *Peritia* 3 (1984).
- Howard-Johnston, J y Hayward, P.A. (eds), *The Cult of the Saints in Late Antiquity and the Middle Ages*, Oxford, Oxford U. Press, 1999.
- Ibn ‘Arabī, *La maravillosa vida de Dū l-Nūn el Egipcio*, trad. F. García Albadalejo, Murcia, Editora Regional, 1992, 2<sup>a</sup> ed.
- Ibn Baškuwāl, *Al-Šila*, ed. Ibrāhim al-Abyārī, El Cairo, Dār al-Kitāb al-lubnānī, 1990.
- Ibn al-Faraḍī, *Kitāb ta’rīj ‘ulamā’ al-Andalus*, ed. al-Abyārī, El Cairo, 1990.
- Ibn al-Qūṭiyya, *Ta’rīj iftitāḥ al-Andalus*,<sup>ed y trad. J. Ribera, Madrid, 1926</sup>
- Ibn Farḥūn, *Al-Dibāy’ al-muḏhab fī ma’rifat a’yān ‘ulamā’ al-maḏhab*, El Cairo, 1972,
- Ibn Ḥārīt, *Ajbār al-fuqahā’ wa-l-muḥaddiṭīn*, estudio y edición crítica por María Luisa Avila y Luis Molina, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1992
- ‘Iyād, *Tarīb al-madārik*, Rabat, Wizārat al-awqāf wa-l-šū‘un al-islamiyya, 1980,
- Jona de Bobbio, *Vita San Columbani Abbatis*, BHL, 1898, n° 15.
- Jones, A.H.M., *The later Roman Empire. 284-602*, Oxford, Oxford U. Press, 1964
- Lirola, J., “Al-Hawwārī, Abū Mūsā”, *Diccionario de Autores y Obras Andalusíes [en adelante DAOA]*, Granada, Fundación El Legado Andalusí, 2002, I, 241-242.
- Makki, M.A., *Ensayo de las aportaciones orientales en la España musulmana*, Madrid, IEEI, 1968.
- Martín de Braga, *Obras completas*, trad. al español, edición y notas de Ursicino Domínguez del Val, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1990.
- Martínez Gros, G., *L’idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*, Madrid, Casa Velázquez, 1992.
- Martínez Gros, G., *Identité andalouse*, Arles, Sindbad, 1997.
- Martos Quesada, J., “Ibn al- Ṭaḥḥān, Ismā ‘īl’”, *Enciclopedia de la Cultura Andalusí* (en adelante ECA), V, Almería, 2007, 455-456.

- Marín, M., “Bāqī b. Majlad y la introducción del estudio del *ḥadīṭ* en al-Andalus”, *Al-qantara. Revista de estudios árabes*, I, f. 1-2 (1980), pp. 165-208.
- Marín, M., “Šaḥaba et Tabi‘ūn dans al-Andalus: Historie et légende”, *Studia Islamica*, 54 (1981), 5-50.
- Marín, M., “Nómima de sabios de al-Andalus (93-350/711-961)”, *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus* I, editados por Manuela Marín, Madrid, CSIC, 1988, 23-182.
- Martín, J.C., « Une nouvelle édition critique de la Vita Desiderii de Sisebut, accompagnée de quelques réflexions concernant la date des Sententiae et De uiris illustribus d’Isidore de Séville », *Hagiographica* 7 (2000), 127-180
- Martín, J.C., « Verdad histórica y verdad hagiográfica en la Vita Desiderii », *Habis*, 29 (1998), 291-301.
- Meouak, M., *EOBA XVII. Biografías magrebíes*, Madrid, CSIC, 2012.
- Miguel Rodríguez, J.C., “Precipitaciones y sequías en el valle del Guadalquivir en época omeya”, *AEM*, 18 (1988), 55-76.
- Molina, L., “Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el Kitāb al-ta’rīj de Ibn al-Faraḍī”, *EOBA* I, Madrid, 1988, 585-610.
- Molina, L., “El Kitāb al-udabā’ de Ibn al-Faraḍī”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 13 (2002), 109-129
- Pérez de Urbel, F.J., *Los monjes españoles en la Edad Media*, Madrid, 1933.
- Propp, V., *Morfología del cuento*, Madrid, Fundamentos, 1971.
- Propp, V., *Las raíces históricas del cuento*, Fundamentos, Madrid, 1974.
- Ramírez del Río, J., *La leyenda de Cardeña y la épica de al-Andalus*, Sevilla, 2001.
- Ramírez del Río, J., *Entre ulemas y bandidos: La Estepa de Écija en al-Andalus. Bādiyat Istiṣṣā y su entorno*, Kuwayt, Fundación ‘Abd al-Azīz Sa‘ud al-Babtain, (en prensa)
- Reynolds, DF., *Heroic Poets, Poetic Heroes*, Nueva York, Cornell U. Press, 1995.
- Russell, N. (trad), *The Lives of the Desert Fathers*, con introducción de B. Ward, Oxford, Cistercian Publications, 1981
- Terés, E., “Abbās b. Nāsiḥ, poeta y qāḍī de Algeciras”, *Etudes d’Orientalisme dédiés à Levi-Provençal*, París, 1962, I, 339-358
- Tyerman, Ch., *Las guerras de Dios. Una nueva historia de las cruzadas*, Barcelona, Crítica, 2010.
- Van Dam, R., *Saints and their miracles in Late Antique Gaul*, New Jersey, Princeton, 1993.
- Van Dijk, T., *Las estructuras y funciones del discurso*. Mexico, Siglo XXI, 1980. (14a edición actualizada, 2005)
- Van Dijk, T., Van Dijk, T., *Discurso y Contexto. Una aproximación cognitiva*. Barcelona: Gedisa, 2012.

- Vita Fructuosi. La vida de San Fructuoso de Braga*, edición, traducción y estudio de M.C Díaz y Díaz, Braga, 1974,
- Ward, B., *The Sayings of the Desert Fathers*, Mowbray, 1975
- Wickham, C., *Una historia nueva de la Alta Edad Media*, trad. T. Fernández y B. Eguibar, Barcelona, Crítica, 2009
- Wood, I., “The Vita Columbani and Merovingian hagiography”, *Peritia* I (1982), 63-80.