

Mística y religiosidad en la corte nazarí. Una aproximación del Salón del Trono de Yūsuf I a la luz del sufismo

Beatriz Elvira Cano Dard

Universidad de Granada

becd7@correo.ugr.es

RECIBIDO: 15 marzo 2022 · REVISADO: 11 abril 2022 · ACEPTADO: 26 abril 2022 · PUBLICACIÓN ONLINE: 30 junio 2022



RESUMEN

El arte nazarí presenta una gran complejidad a la hora de determinar las distintas disciplinas que intervinieron en su realización. En una sociedad con circunstancias políticas, económicas y religiosas particulares en la que se establece el sufismo y su práctica extendida de forma relevante, no se puede obviar su posible influencia en la manera de construir y de decorar las estancias palaciegas donde se estableció la sede del trono, símbolo de poder de los últimos gobernantes de al-Ándalus.

Palabras clave: Alhambra, arte nazarí, Trono de Comares, Sufismo, al-Gazālī.

ABSTRACT

Nasrid art presents great complexity that defines the different disciplines that were involved in its realization. In a society with particular political, economic, and religious circumstances where Sufism was established and its practice extended in a relevant way, its possible influence cannot be ignored by the way the palatial rooms were built and decorated also where it established the seat of the Throne. The symbol of power of the last rulers of al-Andalus.

Keywords: Alhambra, Nasrid art, Comares' Hall of the Throne, Sufism, al-Gazālī.



1. EL SUFISMO, PRECEDENTES ANDALUSÍES Y EVOLUCIÓN HACIA LA SOCIEDAD Y LA POLÍTICA NAZARÍES

La búsqueda de lugares elevados y retirados para la práctica de la espiritualidad y del eremitismo ha favorecido desde la antigüedad que la configuración escarpada y montañosa del sudeste peninsular ofrezca un escenario idóneo por sus territorios en altura y abrigos naturales, algunos en forma de cuevas.

En la época califal andalusí (siglo x), las doctrinas de Ibn Masarra (m. 319/931) se continuaron con el foco de pensamiento sufí establecido en Pechina, el cual fue extendido tempranamente a la Taifa zirí de Granada (siglo xi).

Estas corrientes fueron muy relevantes y calaron a nivel popular según reflejan numerosas evidencias toponímicas¹. La sociedad rural pudo seguir el modelo presentado en el Magreb alrededor de lugares de culto y de veneración como rábitas, morabitos y zagüías. Guiados por influyentes *šuyūj* (venerados maestros espirituales) y organizados en *turuq* (cofradías) eran capaces de actuar como verdaderas instituciones administrativas cuando existía un vacío de poder político en la configuración del territorio², si bien hay que recalcar que en la otra orilla el sufismo arraigó y se desarrolló de forma bastante más intensa. Estas zonas aisladas y montañosas fueron igualmente espacio de ascetas independientes y solitarios.

No es de extrañar, por tanto, la información dejada en las *Memorias* del último rey zirí de la taifa granadina ‘Abd Allāh (r. 467-483/1075-1090) sobre la existencia de un distrito en el siglo xi llamado *al-Zāwiya* (identificado con la actual localidad de La Zubia)³, cuyo topónimo está relacionado con las prácticas espirituales ejercidas en zagüías de la zona. La Granada zirí también fue el escenario del pogromo en el año 1066 contra los judíos por la polémica casida del asceta Abū Ishāq al-Ilbīrī (m. 459/1067) dedicado a la meditación en la *rābiṭat al-‘Uqāb* (actual ermita de los Tres Juanes, en Atarfe)⁴. Por tanto el ascetismo estaría bien asentado en el territorio y más aún si tenemos en cuenta que uno de sus maestros fue el importante alfaquí y asceta elvirense Ibn Abī Zamanīn (m. 399/1008) que realizó sus estudios tanto en Pechina como en Córdoba⁵.

¹ Juan A. Chavariá Vargas, «Huellas sufíes en al-Ándalus: La Toponimia. Murābiṭ, Rubayṭa/ Ru-bayṭ(a) y Zāwiya», *Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencias medievales*, 19 (2017), pág. 219-252, 226.

² Íñigo Almela Legorburu, «Arquitectura Religiosa Saadí. Mezquitas, Madrazas y Zawiya (Marrakech, siglos xvi-xvii)», Tesis doctoral UGR, Granada, 2019, pág. 279.

³ Évariste Lévi Provençal, «Deux nouveaux fragments des Memoires du roi ziride Abd Allāh de Grenade», *AL-Ándalus VI*, (1941), págs. 1-64, 18-19.

⁴ Julia M. Carabaza Bravo, Expiración García Sánchez, «Al-Ilbīrī, Abū Ishāq», en Jorge Lirola Delgado (ed.), *Biblioteca de al-Ándalus* (Vol. 6), Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almería, 2009, págs. 318-384, (n.º 1467), 381.

⁵ María Arcas Campoy, «Ibn Abī Zamanayn/ Zamanīn, Abū ‘Abd Allāh», en Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vilchez (eds.), *Biblioteca de al-Ándalus* (Vol. 1), Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almería, 2012, págs. 757-761, (n.º 251), 757.

El brote del pensamiento místico andalusí se extendió desde el sudeste del territorio de forma considerable con Ibn ‘Arabī (m. 638/1240), sin embargo no gozó del beneplácito del régimen almohade, motivo que probablemente provocara su marcha a Oriente. Su doctrina mística existencialista sería tímidamente secundada por la figura de Ibn Sab‘īn al-Mursī (m. aprox. 669/1271). Sin embargo, este sufismo heredero del neoplatonismo y de la *falsafa* encontraría pronto contraposición en un sufismo no monista más acorde al sunnismo imperante y desarrollado en tres tendencias distintas⁶:

1. La *šādiliyya*.- Del asceta Abū-l-Ḥasan al-Šādili (m. 656/1258), derivada del pensamiento de Abū Madyan (m. aprox. 594/1198) pero sin grandes nociones de gnosticismo neoplatónico, por lo que quedó enmarcada en los patrones ortodoxos. Su mística giró en torno a la búsqueda de Dios mediante un abandono del sí mismo.
2. La *qādiriyya*.- Fundada por ‘Abd al-Qādir al-Ŷīlānī (m. 561/1166), asceta sunnī ortodoxo basado en los principios de al-Gazālī (m. 505/ 1112), recogía todo el pietismo popular.
3. La *hanbaliyya*.- Contenía los principios ortodoxos y antinómicos de Aḥmad Muḥammad b. Ḥanbal (m. 833/1241), por lo que dio pie a prácticas tanto sufíes monistas como no monistas centradas en el apasionamiento místico.

La dinastía nazarí, enmarcada en el sunnismo de la escuela malikí, encajó la espiritualidad dentro de la ortodoxia ofrecida por las teorías de al-Gazālī, recogidas en su libro *Kimīyā’ l-sa‘āda* (*La alquimia de la felicidad*) a través de ejemplos tomados del Corán de forma pragmática y conciliadora. El título de esta obra muestra la similitud entre la alquimia para conseguir oro y el proceso para transformar a los hombres con la plenitud de sus almas que purificadas por el conocimiento divino y el amor a Dios alcanzaban una visión nítida hacia la felicidad⁷.

«Muḥammad I (r. 629-671/1232-1273), fundador de la dinastía nazarí,» tuvo entre sus apelativos el de «*al-Šayj*» por su carácter ascético⁸. Su apariencia y modo de vestir también estaba en sintonía con los sufíes del territorio, lo que facilitó que ciertas poblaciones que giraban en torno a este ambiente místico se adhirieran a su causa y la apoyaran como el *šayj* Abū Marwān al-Yuḥānisī⁹. En la obra *Tuḥfat al-muḡtarīb* (*Regalo*

⁶ Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en al-Ándalus*, Editoriales Andaluzas Unidas, Sevilla, 1985, págs. 169-170 y 211-213. Trayectoria del sufismo en Emilio De Santiago Simón, *El polígrafo granadino Ibn al-Jaṭīb y el sufismo*, Excm. Diputación Provincial de Granada y Departamento de Historia del Islam de la Universidad, Granada, 1983, págs. 29-32.

⁷ Abū Ḥāmid Muḥammad al-Gazālī, *La alquimia de la felicidad*, Traducción: Equipo editorial, Sufí, Madrid, 2002, págs. 132-133.

⁸ Bárbara Boloix Gallardo, *Ibn al-Aḥmar. Vida y reinado del primer sultán de Granada (1195-1273)*, EUG-Patronato de la Alhambra y el Generalife, Granada, 2017, pág. 37.

⁹ Bárbara Boloix Gallardo, *De la Taifa de Arjona al reino Nazarí de Granada (1232-1246). En torno a los orígenes de un estado y de una dinastía*, Instituto de Estudios Giennenses, Diputación Provincial de Jaén, 2005, págs. 163-168.

del que se exilia) traducida al castellano por Bárbara Boloix Gallardo [sobre la edición árabe realizada por Fernando de la Granja de una copia anónima del siglo xv] se narra la vida del santo sufí por su discípulo Aḥmad al-Qaṣṭālī así como sus primeros encuentros con el emir nazarí¹⁰.

«Muḥammad II (r. 671-701/1273-1302)», hijo y sucesor del anterior, fue un hombre de gran religiosidad apodado «*al-Faqīh*» (el alfaquí)¹¹ y relacionado también con los sufíes del momento. Parece ser que asistió personalmente al funeral del sufí, predicador e imán de la Mezquita Aljama de Granada Abū l-Ḥasan Ibn Fuḍayla (m. 696/1296) e Ibn al-Jaṭīb (m. 776/1374) nos cuenta su curiosa relación con el sufí Abū `Abd Allāh Muḥammad «al-Mahrūq» (el Quemado, m. 701/1301-2), quien había construido un *ribāṭ*, unas *zawāyā* (zagüías) y *jalawāt* (celdas) en las afueras de Granada con la participación del sultán¹².

En la vida cortesana aparecerían también personalidades ligadas al sufismo al crear el emir la *wizāra* (visirato) y el *Dīwān al-Inšā`* (cancillería). Su secretaría, tras correr a cargo de Abū l-Qāsim Muḥammad b. `Ābid al-Anṣārī (m. f. 690/1291), fue ocupada por el político, literato y místico de la *ṭanīqa* ṣāḍiliyya Abū `Abd Allāh Muḥammad b. `Abd al-Raḥmān b. al-Ḥakīm al-Rundī (m. 708/1309) quien además se haría con el visirato. Contó con los maestros más sabios e importantes de la época, tanto para recibir en plena niñez la *ḥāza* (licencia docente) como durante su viaje de peregrinación, en el cual según Ibn al-Jaṭīb, tenía el propósito de buscar poesía, que pudiera calificarse de extraordinaria por su novedad o que pudiera estremecer el corazón, entre sus maestros el místico Abū `Abd Allāh Muwaqqir al-Dīn le impuso «el hábito talar del sufismo»¹³.

«Ismā`īl I (r. 713-725/1314-1325)» tuvo como poeta oficial a Ibn al-`Āyayāb (m. 749/1349), un devoto sufí seguidor del santón malagueño Abū `Abd Allāh al-Ṣāhilī (m. 753-754/1352-1353), a quien le dedicó precisamente un poema cuando construyó la madraza sufí de Málaga¹⁴. Constituyó un importante eslabón entre varios sultanes y el sufismo que empezaba a tener un papel relevante en la corte. Sirvió a seis sultanes, incluidos los sultanes Naṣr (r. 708-713 / 1309-1314) y Muḥammad IV (r. 725-733/1325-

¹⁰ Bárbara Boloix Gallardo, *Prodigios del maestro sufí Abū Marwān al-Yuḥānīsī de Almería: estudio crítico y traducción de la «Tuḥfat al-muḡtarib» de Aḥmad al-Qaṣṭālī*, Mandala ediciones, Madrid, 2010, págs. 147-149.

¹¹ Antonio Fernández Puertas, *Alhambra. Muḥammad V*, Almed, Granada, 2018, pág. 42.

¹² Jorge Lirola Delgado, «Ibn Fuḍayla, Abū L-Ḥasan», en Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vilchez (eds.), *Biblioteca de al-Ándalus* (Vol. 3), Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almería, 2004, págs. 178-179, (n.º 483), 179 e «Ibn Mahrūq, Abū L-Ḥasan», en Jorge Lirola Delgado (ed.), *Biblioteca de al-Ándalus* (Vol. 4), Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almería, 2006, págs. 63-66, (n.º 752), 64.

¹³ Fernando N. Velázquez Basanta, «Ibn al-Ḥakīm, Abū `Abd Allāh», en Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vilchez (eds.), *Biblioteca de al-Ándalus* (Vol. 3), Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almería, 2006, págs. 245-255, (n.º 528), 246-248.

¹⁴ María J. Rubiera Mata, «Datos sobre una madraza en Málaga anterior a la nazarí de Granada», *Al-Andalus: revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, Vol. 35, núm. 1 (1970), págs. 223-226, 223.

1333)¹⁵ con los que sin embargo hay ausencia de su actividad poética, como señalaría Rubiera Mata. En medio de las intrigas palaciegas de este periodo Ibn al-Āyayyāb salió bastante airoso en las que ciertos ascetas sí se verían implicados¹⁶. Sin embargo, la corte conciliaría posteriormente el alfaquismo malikí con la mística, tal como pone de manifiesto la casida encargada por «Yūsuf I (r. 733-755/1333-1354)» a Ibn al-Āyayyāb¹⁷. En ella se elogiaban las cualidades del sultán en sus cometidos mundanos junto a las espirituales desde el modelo del profeta Muḥammad; la casida establecía la diferencia entre el amor puro a Dios que es pleno mientras que el pasional es perecedero y definía a Yūsuf I como «un soberano que es dulce con el sufismo y es sufi en la intención» además de poseer un «suave corazón, de carácter sufi», órgano de visión espiritual sacralizado como trono divino desde la concepción mística, donde reside el secreto divino y concebido como epicentro del soplo místico¹⁸. La casida también destaca a Yūsuf I sobre sus antecesores por su «valor» y su «generosidad», dualidad culminada en sus tareas políticas (mundanas o del microcosmos) y espirituales (del mundo celestial o macrocosmos). Como bien apuntaba Bárbara Boloix Gallardo la presencia de los sufíes en la corte nazarí alcanzó su zénit con Yūsuf I, en la que el sufismo era considerado metafóricamente por su poeta y visir Ibn al-Jaṭīb «el almizcle de la sociedad nazarí»¹⁹.

Yūsuf I y su hijo «Muḥammad V (r. 755-760; 762-793/1354-1359; 1362-1391)» no sólo fueron los artífices de las principales construcciones palatinas llegadas a nuestros días, sino que dieron lugar a lo que José Miguel Puerta Vilchez denominó «sufismo cortesano». Se estrecharon los lazos con los sufíes hasta tal punto que en la corte se realizaban sus ejercicios espirituales. En el círculo cultural y político los adeptos a esta tendencia fueron acaparando poder económico y político hacia el final del siglo XIV²⁰. Ibn al-Jaṭīb no sólo acumuló una gran fortuna sino también controló los *awqāf*

¹⁵ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn al-Jaṭīb, *Historia de los Reyes de la Alhambra. Al-Lamḥa al-badriyya*. Estudio preliminar por Emilio Molina López; traducción e introducción de José M.^a Casciaro Ramírez, EUG, Granada, 2010, págs. 171 y 203.

¹⁶ Muḥammad IV (r. 725-733/1325-1333) debido a su corta edad, sucedió a su padre Ismā‘īl I, tutelado por su abuela Fāṭima y por el visir de su padre Muḥammad b. al-Maḥrūq (m. 729/1328) perteneciente a la familia de la zāwiya al-Maḥrūq y asesinado con el consentimiento del joven sultán por los conflictos del sufi con el jefe militar meriní ‘Uṭmān b. Abī l-Ulā’, Šayj al-Guzāt («el jefe de los combatientes de la fe»). Antonio Fernández Puertas, *Alhambra...*, *op. cit.*, pág. 79 y Jorge Lirola Delgado, «Ibn Maḥrūq, Abū L-Ḥasan»..., *op. cit.*, pág. 64.

¹⁷ María J. Rubiera Mata, *Ibn al-Āyayyāb. El otro poeta de la Alhambra. Con prólogo de Emilio García Gómez*, Patronato de la Alhambra, Granada, 1982, págs. 44-49 y 54-57.

¹⁸ Malek Chebel, *Dictionnaire des symboles musulmans*, Albin Michel, Paris, 1995, pág. 104.

¹⁹ Bárbara Boloix Gallardo, «Ṭarīqas y sufíes en la obra de Ibn al-Jaṭīb: el almizcle de la escala social nazarí», *Saber y poder en al-Ándalus: Ibn al-Jaṭīb (S. XIV)* (M. Rodríguez Gómez, A. Peláez Rovira, & B. Boloix Gallardo, Edits.), 2014, págs. 119-140, 121 y 137.

²⁰ José M. Puerta Vilchez, «El Amor Supremo de Ibn al-Jaṭīb», *Actas del Ier Coloquio Internacional sobre Ibn al-Jaṭīb, Fundación Ibn al-Jaṭīb de Estudios y Cooperación Cultural de Loja y Diputación Provincial de Granada*, (2005), págs. 45-74, 45-48.

(fondos públicos de las fundaciones piadosas)²¹ con la consecuente repercusión que tendría en la forma de financiación de las cofradías sufíes del momento. La necesidad de institucionalizar algunas formas del movimiento místico con el fin de legitimar una imagen piadosa del poder así como de capitalizar la popularidad de las *ṭuruq*, se tradujo en un fenómeno generalizado del apoyo financiero por parte del estado a partir de los siglos VI-VII/ XII-XIII²², lógico es pensar que este fenómeno se produjera igualmente en el Reino Nazarí. En cuanto al ámbito político cabe destacar la libertad con la que los Banū Sīd Būna pudieron administrar justicia²³.

Durante el mandato de Yūsuf I se llevaron a cabo una serie de actuaciones para afianzar el modelo de sufismo llevado a nivel estatal como la fundación de la Madraza de Granada (748/1348), tras haber sido fundada y controlada la primera madraza nazarí en Málaga por el sufí al-Sāhilī aunque con el beneplácito de la corte. En *al-Madrasa al-Yūsufiyya* granadina se impartían materias reguladas oficialmente, entre ellas el sufismo, estudiado por Ibn Zamrak, el discípulo de Ibn al-Jaṭīb que terminaría enemistado con su maestro al participar en el proceso contra él²⁴. Respecto a las doctrinas de Ibn al-Jaṭīb fueron condenadas principalmente por entenderse fuera de la moral correcta y contrarias a la ortodoxia según fue analizado su tratado de mística *Kitāb Rawḍat al-ta'wīf bi-l-ḥubb al-šāṭif* (*Jardín del conocimiento sobre el amor divino*), publicado y aceptado sin embargo bastante antes del inicio de su persecución. Su carácter humanista removió temas heterodoxos espinosos centrados sobre todo en cómo trató *al-wahdat al-muṭlaqa* (la unidad absoluta) que conlleva a *al-ittiṣāl* (la unidad hipostática) del individuo con Dios y fue censurado por ello como panteísta. Aunque la presentó como unión final y suprema del alma, no era sin embargo su objetivo tratar la unicidad, pues seguía apegado a la doctrina ortodoxa de al-Gāzalī centrada en el conocimiento del alma obtenido por la gracia divina en alusión al hadiz «quien se conoce a sí mismo, conoce a Dios»²⁵.

Muḥammad V, tras su exilio en Fez y con motivo de su regreso al trono por segunda vez, realizó reformas en el Mexuar de la Alhambra para celebrar el famoso *Mawlid* del 12 de *rabī' I* de 764/ 30-31 de diciembre de 1362, al cual asistieron los principales sufíes del momento con una sesión de *dikra* cargo de los que frecuentaban la corte²⁶, tal como se celebraba en el Magreb. Ambas cortes compartían poetas áulicos y necesitaban la

²¹ Antonio Fernández Puertas, *Alhambra...*, *op. cit.*, págs. 85-87.

²² Francisco Rodríguez-Mañás, «Encore sur la controverse entre soufis et juristes au Moyen âge: Critiques des mécanismes de financement des confréries soufies», *Arabica*, Vol. 43, núm. 3 (1996), págs. 406-421, 408-409.

²³ María I. Calero Secall, «Los Banū Sīd Būna», *Sharq al-Andalus. Estudios Árabes*, núm. 4 (1987), págs. 35-44, 41-42.

²⁴ José M. Puerta Vílchez, «El Amor Supremo...», *art. cit.*, pág. 45.

²⁵ Emilio De Santiago Simón, *El polígrafo granadino...*, *op. cit.*, págs. 88-92.

²⁶ José M. Puerta Vílchez, *Leer la Alhambra*, Edilux, Granada, 2010, pág. 49.

constante legitimación en sus avatares políticos²⁷. Los pasajes relativo a la figura del Profeta como su nacimiento (*Mawlid*), sus milagros o su faceta espiritual culminada en el viaje de ascensión a los cielos (*Mi'ra'y*) eran festejados con gran importancia y popularidad por las comunidades sufíes del Magreb. Las relaciones con los nazaríes y el vaivén continuo de místicos entre ambos territorios además de desarrollar el sufismo fomentaron la adopción de estas fiestas en el territorio peninsular²⁸. La popularidad de la celebración del *Mawlid* creció de tal forma que fue adoptada oficialmente, al menos que se sepa desde el sultanato de Yūsuf I cuando encargó a Ibn al-Āyayyāb y a Ibn al-Jaṭīb cuatro casidas para cuatro festividades en su mandato²⁹. Según se deduce de una carta de Yūsuf I a Abū 'Inān Fāris, donde se le informaba sobre la evasión aprovechando tal celebración de su hermano Abū Faḍl, prisionero del sultán nazarí, tuvo que constituir una festividad de suma importancia sin distinción de clases sociales³⁰ y acorde a las teorías de al-Gazālī en las que se estimaban convenientes la realización de ejercicios espirituales en la vida religiosa por considerarlos actividades tanto lícitas como loables³¹.

Sin embargo, Muḥammad V terminaría combatiendo a los sufíes, tratándolos como enemigos y comparando la práctica del sufismo a una peligrosa enfermedad, a pesar del fuerte arraigo popular del que gozaba³².

Los epitafios de los emires nazaríes también reflejaron su interés espiritual y de santidad siempre enmarcado dentro de la más estricta ortodoxia reivindicada de forma reiterada desde Muḥammad I³³. Tras el asesinato de Ismā'īl I la santidad alcanzada a través del «martirio» gozará de protagonismo, aunque este tema es utilizado de manera recurrente en muchos otros epitafios regios islámicos³⁴. Yūsuf I también lo utilizaría para justificar la santidad de su padre en el epitafio dedicado por Ibn al-Jaṭīb a Muḥammad IV quien siendo el difunto no recibe demasiados elogios. Ibn al-Jaṭīb escribió también el del propio Yūsuf I en la misma línea, con la justificación legítima de la dinastía mediante su genealogía, la mención de «califa» y «mártir» y alabando su conducta intachable y orto-

²⁷ Celia Del Moral Molina, Fernando N. Velázquez Basanta, «La casida Mawlidiyya de Abū l-Qāsim al-Bar'yī», *Al-Ándalus - Magreb II* (1994), págs. 83-120, 118.

²⁸ Bárbara Boloix Gallardo, «Las primeras celebraciones del Mawlid en al-Andalus y Ceuta, según la Tuḥfat al-muḡtarib de al-Qaštālī y el Maqṣad al-ṣarīf de al-Bādisī». *Anaquel de Estudios Árabes*, 22 (2011), págs. 79-96, 83-86.

²⁹ Antonio Fernández Puertas, Alhambra..., *op. cit.*, págs. 103-104.

³⁰ Mariano Gaspar Remiro, *Correspondencia diplomática entre Granada y Fez: (siglo XIV)*, Imprenta de El Defensor, Granada (1906), págs. 11-17 y 24.

³¹ Abū Ḥāmid Muḥammad al-Gazālī, *La alquimia...*, *op. cit.*, págs. 84-86.

³² Emilio De Santiago Simón, *El polígrafo granadino...*, *op. cit.*, págs. 33-34.

³³ Epitafios en Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn al-Jaṭīb, *Historia de los Reyes...*, *op. cit.*, págs. 139-140, 193-194, 206-207, 222-225.

³⁴ La santidad alcanzada por martirio era también propia de los santones sufíes en los morabitos. En tiempos del Profeta el tema del martirio aparece en el relato «Víctimas de la venganza» de los hombres santos Jubaib ben 'Alī y Zayd. Martín Lings, *Le prophète Muḥammad, sa vie d'après les sources les plus anciennes*, (J.-L. Michon, Trad.) Seuil, Londres, 1986, págs. 331-336.

doxa. Los nazaríes mantuvieron este recurso necesario para poder afianzar sus orígenes árabes, así como legitimar su imagen de líderes político-religiosos³⁵.

2. CLAVES DEL SIMBOLISMO ESTÉTICO

La base del sufismo se sustenta en una interpretación profunda del Corán y de los hadices además del desarrollo y la continuidad de su *'irfān* (gnosis), constituida por la herencia de los aportes y adaptaciones del gnosticismo anterior³⁶.

En el caso del modelo de sufismo predicado por al-Gazālī esta base se realiza de forma muy pragmática a la vez que ortodoxa, ya que aplica distintos ejemplos ofrecidos tanto por el Corán como por los hadices.

El *Tawhīd* (unicidad de Dios como principio y fin de todas las cosas) entre los siglos XII-XV había pasado por adoptar, frente al monismo esencial de Ibn 'Arabī, la noción ortodoxa de al-Gazālī con la contemplación intelectual limitada a ser una unidad psicológica con Dios³⁷. El amor puro divino se nutría con la adoración y con la austeridad de los placeres mundanos y la perfección humana se lograba cuando el amor a Dios conquistaba y dominaba el corazón del hombre, en el que distinguía entre su parte orgánica o material y el alma o parte no material, invisible e indivisible.

Ibn al-Jaṭīb siguió en cierto modo las mismas directrices y diferenciaba también del corazón su habitáculo carnal (de espíritu animal) y su vertiente divina perteneciente al mundo espiritual.

Según al-Gazālī el alma es encargada de gobernar el cuerpo (microcosmos) como Dios lo hace con el universo (macrocosmos) en un plano espiritual llamado «Trono», mientras que los sentimientos miran hacia el mundo visible o exterior a través de los cinco sentidos; el corazón, como un sexto sentido, lo hace hacia el mundo invisible de los espíritus, percibe la belleza y la excelencia espiritual (conocimiento de Dios) desde el interior. El conocimiento del alma se logra a través de la abstinencia y control del espacio de seducción que representa el conocimiento del mundo (material), permite la visión de Dios y su recompensa o felicidad en el mundo celestial. El origen del espíritu humano estaría en el mundo espiritual y existe el deseo de volver a él a través del ascenso por el conocimiento y mediante una serie de etapas:

- 1^a) Sensual
- 2^a) Experimental
- 3^a) Instintiva
- 4^a) Racional
- 5^a) Angelical

³⁵ Bárbara Boloix Gallardo, *De la Taifa...*, *op. cit.*, págs. 85-86.

³⁶ Miguel Cruz Hernández, «Los precedentes gnósticos del 'Irfān», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, núm. 17, Universidad Complutense de Madrid, Madrid (2000), págs. 15-36, 15.

³⁷ Emilio De Santiago Simón, *El polígrafo granadino...*, *op. cit.*, págs. 29-30.

Las primeras etapas son comunes a los animales y la cuarta provee para la vida futura³⁸. Estas etapas se corresponden con los tres niveles espirituales contemplados en el islam: terrestre, intermedio y angelical, y que a su vez se dividen en distintas *maqāmāt* (estaciones). En el *Hadiz de ʿĪbrīl*, el profeta Muḥammad distingue los tres niveles al ser interrogado acerca de los mismos por el ángel ʿĪbrīl (Gabriel) que aparenta ser uno de sus seguidores³⁹:

- 1) Sometimiento a la comunidad islámica (*Arkān al-Islām*) o realización de los pilares del Islam. Este nivel, regido por la jurisprudencia (*al-fiqh*), afecta a toda persona musulmana pues su realización es obligatoria.
- 2) La fe (*al-īmān*), «creer en Alá, en Sus Ángeles, en Sus Libros, en Sus Mensajeros, en el Día del Juicio y en el Decreto Divino (*al-Qadr*) ya sea bueno o malo». A diferencia del primero, este segundo nivel, regido por la teología (*al-kalām*), concierne a la creencia conectada al *Tawḥīd* y su alcance está limitado, pues no todo el mundo es capaz de realizar esta interiorización personal.
- 3) La perfección o excelencia (*al-iḥsān*), «adorar a Dios como si lo vieras, porque aunque no lo veas, Él si te ve». No todos pueden llegar a este nivel correspondiente a la quintaesencia de las ciencias, el sufismo (*taṣawwuf*).

Ibn al-Jaʿīb en su obra *Kitāb Rawḍat al-taʿrīf bi-l-ḥubb al-šanīf* comparaba esta ascensión del alma hacia la unión divina utilizando la metáfora del árbol del amor (*ṣāyarat al-maḥabba*), cuya tierra constituiría las distintas tipologías de alma en las cuales se enraizaría este amor. Sin embargo ofreció una exposición más completa en cuanto a los componentes de la «tierra espiritual» pues distinguió entre corazón, espíritu, intelecto y alma, mientras que para al-Gazālī alma y espíritu eran lo mismo. Nutrido por su tronco, las ramas del árbol formarían las distintas partes del amor en su realización; sus ramos constituirían las diez etapas de la unión mística, sus hojas, las diferentes formas de expresarlo; sus flores, los cantos de los loores divinos; y sus frutos, corresponderían a la unión con Dios. A través de los cinco sentidos se lograba realizar el develo, con especial atención al oído y a la vista, su percepción recababa la información del mismo modo que los correos del reino podían traer noticias. Esta información sería almacenada por la imaginación, a modo de biblioteca del reino. Cuando se producía el despojo de las realidades sensibles e imaginarias por el intelecto se lograba alcanzar el conocimiento superior y verdadero: la perfección o belleza, gracias a la luz superior, la luz divina⁴⁰.

Si tenemos en cuenta estas teorías, el interés por la espiritualidad de los sultanes nazaríes y la relación cortesana con el sufismo a partir del siglo XIV, no es de extrañar su influencia en la estética de la sede del Trono cuando su programa decorativo con-

³⁸ Abū Ḥāmid Muḥammad al-Gazālī, *La alquimia...*, *op. cit.*, págs. 28-29, 44-45, 49, 57, 67-69, 76-78 y 127.

³⁹ Imam Abi Al-Husayn Muslim, *Traducción al idioma español de Saḥīḥ Muslim* (Digital ed.), (A. R. Al-ʿYerrāhī, Trad.), Oficina de Cultura y Difusión Islámica en Argentina, Argentina 2006, págs. 13-15.

⁴⁰ José M. Puerta Vélchez, *Ibn al-Jaʿīb y el pensamiento estético. Discurso de ingreso Real Academia de Bellas Artes de Nuestra Señora de las Angustias*, Edilux, Granada, 2019, págs. 21-23.

templa la finalidad escatológica del profeta Muḥammad, ascensión espiritual recogida por la Sura 17 del Corán y titulada «El viaje nocturno», o *al-Isrā'* o *Mi'raj*. Según la leyenda hagiográfica, el Profeta alcanzó el Séptimo Cielo a lomos de un caballo fantástico llamado al-Burāq. El ángel ʿIbrīl se ocupó de los preparativos de su viaje así como de su unción, le lavó sus vísceras y el corazón con agua santa de Zemzem, y cerró de nuevo su pecho mientras dormía sin que se diera cuenta⁴¹.

En las manifestaciones artísticas islámicas no es difícil encontrar una serie de elementos o símbolos para expresar el pensamiento gnóstico. A veces ni siquiera se hace de manera totalmente voluntaria, pues son transmitidos e interpretados entre los gremios artesanales y su uso e interpretación varía según sus niveles de conocimiento. Esta actividad vinculada fuertemente a las cofradías místicas y a su ejecución y transmisión de forma ritual mediante cánticos u oraciones, sería realizada de forma similar por los artesanos nazaríes, unida de forma significativa en la figura del alarife como maestro de obras y maestro gnóstico. La caligrafía ocupa un lugar preeminente en el arte, reflejo de una religión cuya palabra revelada es su fundamento, tiene su origen en el punto del cálamo y de éste deriva la proporción que adquiere cada letra del alifato⁴², pues sigue el patrón divino de la unidad, punto central, origen y motor de la creación que hace girar el mundo. Su concepción es proporcional y jerárquica al seguir un orden desde la unicidad hasta la multiplicidad. Las composiciones geométricas toman igualmente de base el punto del que giran en círculo las distintas figuras y dan lugar a nuevos elementos geométricos en abstracción materializados por el artesano y reflejo de una realidad escondida; perceptible por aquellos capaces de ver con el corazón e interpretar su significado oculto, el símbolo actúa como una llave, apertura o meditación espiritual⁴³.

En el siguiente apartado se tratará de establecer cómo la combinación de formas arquitectónicas, con elementos numerológicos, así como motivos decorativos y epigráficos según estas teorías pudieron intervenir en la construcción del Salón del Trono.

3. MÍSTICA Y PODER EN EL TRONO DE COMARES

Yūsuf I llevó a cabo la construcción del Salón del Trono para revestir su poder de un profundo sentimiento religioso y espiritual en el espacio de la Alhambra donde sin duda se concentra el mayor número de elementos del sufismo asumido y aceptado por los nazaríes. En una majestuosa torre de 45 m. de altura estableció la conexión entre lo terrenal y lo divino para gobernar su propio cosmos de la misma manera que el Trono de Dios domina el universo.

⁴¹ Malek Chebel, *Dictionnaire des symboles...*, op. cit., págs. 271-272.

⁴² José Miguel Puerta Vilchez, *La aventura del cálamo. Historia, formas y artistas de la caligrafía árabe*. Edilux, Granada, 2007, pág. 24.

⁴³ Patrick Ringgenberg, *L'Univers symbolique des Arts Islamiques*, L'Harmattan, Paris, 2009, págs. 19 y 53.

En el muro exterior de entrada al salón del Trono, incluido posteriormente dentro de la Sala de la Barca por las ampliaciones de Muḥammad V, dos inscripciones coránicas advierten que la victoria y el éxito se logran por decreto divino. Junto a ellas otras muestran atributos de Dios y el omnipresente lema nazarí. Cada taca en los laterales de la entrada (Lám. I) contiene parte del contenido de la azora del Alba [Corán 113, 1] para proteger al sultán Yūsuf I del mal de ojo y un poema de cinco versos de Ibn al-Jaṭīb de temática nupcial cuyo uso es muy frecuente en el sufismo⁴⁴. Mediante la presencia de elementos con carácter simbólico se representa la unión del creyente y Dios, tal como el *jarrón* (receptáculo que muestra la capacidad pasiva o receptiva del individuo) y otros de la simbología mística: el *arcoiris* (unión de las distintas dualidades humanas y cosmológicas, lo masculino y lo femenino, el cielo y la tierra, la luz y la materia); el *agua* (manifestación del amor divino, motor y origen de la vida, además de su sentido purificante, fecundante y protector del lugar); el *sol* (espíritu que ilumina el mundo y encarna el principio de unicidad) y la *luna* (reflejo de la luz solar)⁴⁵.

El empleo de combinaciones numéricas y formas en elementos concuerda con los patrones habitualmente empleados en la arquitectura islámica. Sin embargo no hay que descartar que su uso estuviera ligado a reforzar el mensaje simbólico del lugar. Sobre el arco de la puerta de entrada al salón hay tres ventanas con celosías. En el interior un programa profiláctico junto a alabanzas regias y piadosas envuelven sus paredes y arquitectónicamente se distingue la representación de los tres mundos o niveles espirituales: el terrestre correspondiente a la sala cuadrada, el celeste con una gran cúpula estrellada y el intermedio con un arrocabe de madera entre la sala cuadrada y la cúpula, tal como se puede comprobar en la planimetría de la torre correspondiente a la restauración de Leopoldo Torres Balbás de 1931 (Lám. II)⁴⁶.

De las nueve alcobas ubicadas en tres de los laterales de la sala (Lám. III y IV), la principal está decorada a ambos lados por una composición geométrica alicatada en forma de estrella amarilla de ocho puntas con un octógono en el interior. Este símbolo formado por la superposición de dos cuadrados concéntricos o compuestos cuaternarios girados a cuarenta y cinco grados enlaza los símbolos clásicos de mediación entre lo terrenal (cuadrado) y lo divino (círculo). Los elementos en ocho están asociados a las ocho puertas del paraíso y a los ocho ángeles que portarán el Trono divino el día de la Resurrección [Corán 69, 17], la estrella de ocho puntas es utilizada también en el Corán para cerrar sus capítulos (*Rub'al-hizb*).

En esta alcoba se encuentra el Trono del reino (*Kursī al-mulk*) como indica el poema de seis versos que decora su pared traducido por José Miguel Puerta Vilchez:

⁴⁴ José M. Puerta Vilchez, *Leer..., op. cit.*, págs. 115, 118-120.

⁴⁵ Malek Chebel, *Dictionnaire des symboles..., op. cit.*, págs. 52, 149, 221, 393-394.

⁴⁶ Carlos Vilchez Vilchez. *La Alhambra de Leopoldo Torres Balbás. (Obras de restauración y conservación. 1923-1936)*. Ed. Comares, Granada, 1988, págs. 189-193.

1. *Desde mí, día y noche te saludan
bocas de buenos deseos, ventura, felicidad y amabilidad.*
2. *Ella es la Suprema Cúpula y nosotras sus hijas,
aunque el favor y la gloria en mi clase me distinguen,*
3. *Al ser, sin duda el corazón y ellas los miembros,
pues en el corazón la potencia del espíritu y del alma reside.*
4. *Si mis hermanas son constelaciones en su cielo [de la Cúpula]
en mí, y no en ellas, recae el honor de tener el sol.*
5. *Mi señor Yūsuf, el sustentado [por Dios], me vistió
con ropas de dignidad e indudable distinción,*
6. *Y me convirtió en trono del reino (kursi mulk),
sustentándose su grandeza gracias a su Luz, el Asiento y el Trono.*

La alcoba del Trono se dirige en primera persona del femenino a la «Suprema Cúpula» (divinidad) para describir y definir simbólicamente todos los elementos que componen el salón del Trono, ella misma como corazón del reino. El corazón, considerado el órgano de visión espiritual y motor del cuerpo, guía con claridad a los demás componentes, así como el emir tiene también ese cometido ante sus súbditos. Se diferencia de las demás por estar protegida en su parte superior con la inscripción completa en la yesería de la azora del Alba [Corán 113] en la que también hay estrellas de ocho puntas que contienen la palabra *al-baraka* (la bendición) alrededor de conchas⁴⁷.

En cada muro de la sala se distinguen cinco ventanas coincidiendo con el número de preceptos islámicos obligatorios del mundo terrenal. Probablemente en origen estuvieran recubiertas por vidrieras de colores y el reflejo de su luz habría intensificado la espiritualidad del lugar⁴⁸. Los motivos decorativos van intercalando franjas epigráficas y caligramas con alabanzas divinas y también al sultán junto al repetido lema nazarí, la palabra *baraka* y variados atauriques entre los que destacan algunos en forma de mano y composiciones de estrellas en rueda.

Sobre la sala, el arrocabe de madera que separa el nivel terrenal del divino contiene la azora del Dominio [Corán 67]⁴⁹. Esta describe los siete cielos de la escatología musulmana representados en la cúpula de madera policromada mediante siete niveles

⁴⁷ José M. Puerta Vílchez, *Leer...*, *op. cit.*, págs. 126-130.

⁴⁸ Una de las hipótesis sobre el nombre del palacio de «Comares» es su derivación de la palabra *Qamariyya* (vidrieras de colores) aunque Darío Cabanelas Rodríguez propuso considerar otras denominaciones, como su posible procedencia de la de la raíz *qāma* (elevarse) junto a *arš* (trono, techo o cielo) la cual parece más acertada en vista del contenido simbólico del lugar, sin embargo no concluyó prudentemente el origen del vocablo. Darío Cabanelas Rodríguez, *El techo del Salón de Comares en la Alhambra*, Patronato de la Alhambra y del Generalife, Granada, 1988, págs. 91-96.

⁴⁹ La azora del Dominio es la manifestación de la omnipotencia y omnisciencia divina, de la perfección de la creación y de los siete cielos que gozan de la protección divina del mal por la propia luz de los astros que forman su base. José M. Puerta Vílchez, *Leer...*, *op. cit.*, pág. 124.

de estrellas geométricas coronadas por un cupulín octogonal de mocárabes que contienen en el interior una concha a modo de octavo nivel o Trono divino (Lám. V y VI). La cúpula fue interpretada y descifrada según la escatología celeste islámica por Darío Cabanelas a raíz de desprenderse durante unas labores de conservación una de sus tablillas y encontrar en su envés una descripción en árabe de los colores y número de piezas empleados originalmente⁵⁰. La estética presente en la cúpula coincide con los elementos descritos en el *Mi'wāy* del Profeta, donde al llegar al paraíso ve los cuatro ríos, estos podrían estar representados por las líneas cruzadas en aspa de la cúpula. La presencia divina, como fuente de vida, nutre los ríos al igual que las cuatro direcciones de la creación. Cada uno de los ríos forma a su vez el tallo de un árbol. Según el Corán los ríos del paraíso son alimentados por la fuente situada a los pies del árbol del *Sidrat al-muntahā* (azofaifo) que marca el límite del paraíso [Corán 53, 13-18]⁵¹, frontera entre el séptimo y octavo nivel y que los místicos relacionan con la novena esfera celeste o intelecto divino⁵². En el paraíso encontramos también el árbol de la Inmortalidad o Eternidad cuyo fruto causó la caída de Adán [Corán 20, 120]; *Tūbā* o el árbol de la Felicidad citado en los hadices⁵³; el árbol de la Vida; el árbol de la Sabiduría (cuyo tronco representa su fuente, las ramas sus facultades y sus frutos las conclusiones) o incluso el árbol del amor de Ibn al-Jaṭīb utilizado metafóricamente para explicar su concepción sobre el sufismo. Incluso todos ellos podrían enlazarse y contenerse perfectamente en el árbol del Mundo o eje cósmico del hombre perfecto⁵⁴ a modo de un «*axis mundi*» en cuatro vertientes distintas que conectan la cúpula celeste y el trono terrenal del sultán.

El análisis numerológico coincide y refuerza el lenguaje simbólico. Las cinco ventanas del espacio cuadrado o terrenal de la sala junto a los motivos en forma de mano de los atauriques que recubren las paredes podrían hacer alusión a los cinco preceptos o *jamsa*, sometimiento (al islam) o primer nivel espiritual. Tras iniciar el ascenso, aparece el nivel intermedio o segundo nivel espiritual mediante mocárabes en el arrocabe de madera que, a modo de escalera invertida, dan paso al espacio celeste o tercer nivel espiritual con la cúpula de los siete cielos coronada por el Trono divino.

Uno de los logros de Darío Cabanelas fue determinar el número de piezas que contenía cada figura de la cúpula. Curiosamente coinciden también numerológi-

⁵⁰ Además de lograr un efecto a modo de onda luminosa desde el punto central, los colores corresponden a los materiales de los que están hechos los distintos cielos de la escatología celeste, así como los empleados en las descripciones del viaje del profeta, Darío Cabanelas Rodríguez, *El techo del Salón...*, op. cit., págs. 59-98.

⁵¹ Nota 14: «Según los místicos se trata de un árbol celestial, que se encuentra en el séptimo cielo, a la derecha del Trono divino. Constituye el límite extremo que puede alcanzar la criatura en su acercamiento a Dios», Julio Cortés, *El Corán*, Herder, Barcelona, 2009, pág. 591.

⁵² Malek Chebel, *Dictionnaire des symboles...*, op. cit., pág. 250.

⁵³ Darío Cabanelas Rodríguez, *El techo del Salón...*, op. cit., pág. 87.

⁵⁴ Malek Chebel, *Dictionnaire des symboles...*, op. cit., págs. 50-51.

camente con el significado interpretado, cabría preguntarse si esta coincidencia es fortuita o se hizo de forma voluntaria por los artesanos nazaríes. De las 106 estrellas que en total decoran la cúpula si se utiliza la numerología y se suman sus cifras nos remite al número 7 ($1+0+6$), con las 8.017 piezas de madera que componen la cúpula daría también la misma suma ($8+0+1+7= 16$; $1+6= 7$); el siete cobra un significado muy especial referente a los siete cielos, tierras, o puertas del infierno mencionados en el Corán, aunque en el sufismo puede hacer referencia también a etapas espirituales. En la cosmología su uso es a su vez frecuente (siete planetas astrológicos, siete días de la semana, siete climas). Respecto a las cuatro líneas diagonales, cada una de ellas está realizada con 121 piezas⁵⁵ por lo que su suma daría como resultado 4 ($1+2+1$) y cuadraría igualmente con la idea de los cuatro ríos. Finalmente el cupulín de 16 estrellas rojas junto a la concha blanca central en alusión a la luz divina suman 17 que nos daría 8 ($1+7$) lugar en la escatología ocupado por el trono divino, octavo nivel y representado por el octógono⁵⁶.

Arquitectónicamente se aúnan los conceptos referidos al microcosmos y el macrocosmos de al-Gazālī según entendía la materialización del deseo divino. Desde el mundo celeste, en el plano espiritual del Trono (*al-'Ars*) pasaba hacia un plano inferior o silla del Trono (*al-Kursī*) para llegar a la Tabla custodiada en el cielo (*al-Lawḥ al-Maḥfūz*) donde quedaba registrado y guardado por los ángeles y cobraba actualidad en la tierra, jerarquía que tiene de la misma manera su correspondencia en el microcosmos humano, cada uno a su modo particular posee su micro-reino y su razón de existir: el alma es el Trono que gobierna el cuerpo como Dios gobierna el universo, el corazón es el arcángel, el cerebro es la silla del Trono y la cámara del tesoro del pensamiento es la Tabla custodiada en el cielo⁵⁷.

La prematura muerte de Yūsuf I en 755/1354 dejó su obra inconclusa. «Su hijo Muḥammad V, cuando recuperó el trono y tras realizar las obras del nuevo Mexuar, se encargó de terminarla». Su programa constructivo fue más bien encaminado a mostrar una actitud triunfante otorgada tanto por su vuelta al trono como por su importante victoria en Algeciras (770/1369), donde recuperó a los castellanos la plaza perdida por su padre en alianza con los meriníes (Batalla del Salado, 741/1340). Esta victoria doblemente simbólica frente al enemigo de fe y frente al competidor directo de fe le permitía encaminarse en pretensiones más ambiciosas como el deseo de instaurar un califato.

Ibn Zamrak la plasmó en sus poemas, había sustituido por esas fechas en el cargo de *Dū l-Wizāratayn* (doble visirato) a su maestro Ibn al-Jaṭīb, convertido en su enemigo tras la persecución iniciada contra él y que lo condenó a muerte.

⁵⁵ Número de piezas que forman cada línea, desprovistas del alcorque, tronco y copa del árbol, en Darío Cabanelas Rodríguez, *El techo del Salón...*, op. cit., págs. 52 y 67.

⁵⁶ Simbolismo numerológico, Patrick Ringgenberg, *L'Univers symbolique...*, op. cit., págs. 145-149.

⁵⁷ Abū Ḥāmid Muḥammad al-Gazālī, *La alquimia...*, op. cit., págs. 44-45.

La fachada de acceso al Palacio de Comares que incluye alrededor de la ventana de su vano central la aleya del Trono, amuleto protector y reivindicador de la unicidad de Dios, tiene un poema en el arrocabe de madera atribuido con bastante seguridad a Ibn Zamrak. En él mediante un juego de palabras compara la posición del arrocabe y la puerta a una corona y una frente, refleja la envidia que siente oriente a occidente, por el lugar dónde se inició el califato y donde se continuó por los Omeyas de Córdoba, siendo también el lugar donde Muḥammad V, mencionado en el poema como «*al-Ganī bi-llāh*» (el Satisfecho por Dios), aspiraba a instaurarlo. En el pórtico Norte del Palacio de Comares Ibn Zamrak dedica un panegírico a Muḥammad V sobre su triunfo en la anteriormente referida batalla de Algeciras. En el pórtico Sur alabó, en el poema original, las victorias y la ampliación del palacio realizada por el sultán mencionado como califa. En la puerta de este pórtico los poemas originales de las tacas describían el lugar como el paraíso y se dirigían a Muḥammad V como Ibn Naṣr al igual que las tacas del pórtico Norte. En ellas aparece de nuevo la temática nupcial, del estilo a la utilizada por Ibn al-Jaṭīb junto con otras inscripciones referidas a legitimar la dinastía y la idea del califato a través de la genealogía, hablan también en primera persona del femenino y aluden la ascendencia de los nazaríes con Sa'd b. 'Ubāda, tal como se repite en otros poemas perdidos y recopilados por Yūsuf III en el *Dīwān* de Ibn Zamrak, algunos de sus fragmentos originales sí se conservan en el Museo de la Alhambra⁵⁸.

El patio presentado como un jardín del paraíso repite el juego numerológico del siete en sus pórticos de siete arcos cubiertos de paneles alternativos de sebka. La alberca funde mutuamente agua y arquitectura, a modo de espejo se ve reflejada la construcción a la vez que el agua se proyecta con su movimiento, gracias a la luz, sobre las paredes (Lám. VII). El cielo o mundo superior se refleja en el mundo inferior y las fuentes en forma de llave a ambos lados de la alberca actúan simbólicamente como apertura de este espacio entre lo terrenal y lo divino⁵⁹. Sin duda la meditación y la contemplación se verían favorecidas por este entorno (Lám. VIII y IX).

La orientación del palacio, al igual que los demás palacios reales, está cuidadosamente estudiada para dirigir la estancia regia hacia el norte; no sólo así se impone el poder ante la densa población de la medina, también el contraluz conseguido hace imperceptible al sultán desde el exterior. Además de producir un efecto defensivo, desde el punto de vista de la jerarquía espiritual el sultán se mostraría invisible frente a sus súbditos como lo hace Dios en el tercer grado de la ascensión espiritual o *al-iḥsān* (la perfección).

⁵⁸ José M. Puerta Vélchez, *Leer...*, op. cit., pág. 37, 70-72, 85 y 86, 106-111.

⁵⁹ La llave en la simbología sufi es considerado un elemento de apertura a lo desconocido o a lo secreto. Malek Chebel, *Dictionnaire des symboles...*, op. cit., pág. 103.

4. LÁMINAS

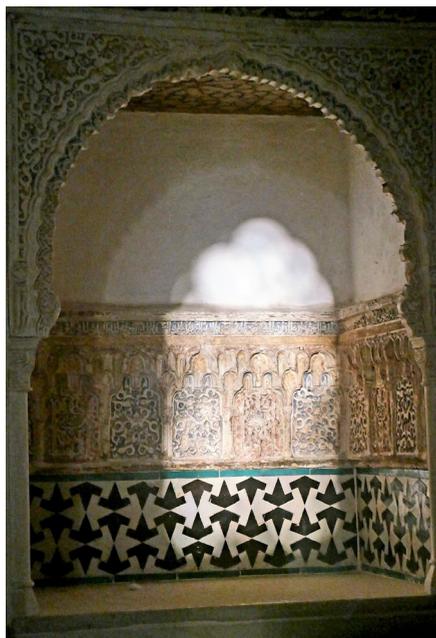


Lámina I. *Tacas de entrada al Salón de Comares con citas coránicas y poemas de Ibn al-Jaʿīb* (Imagen: Beatriz Cano Dard y Antonio Maldonado García).

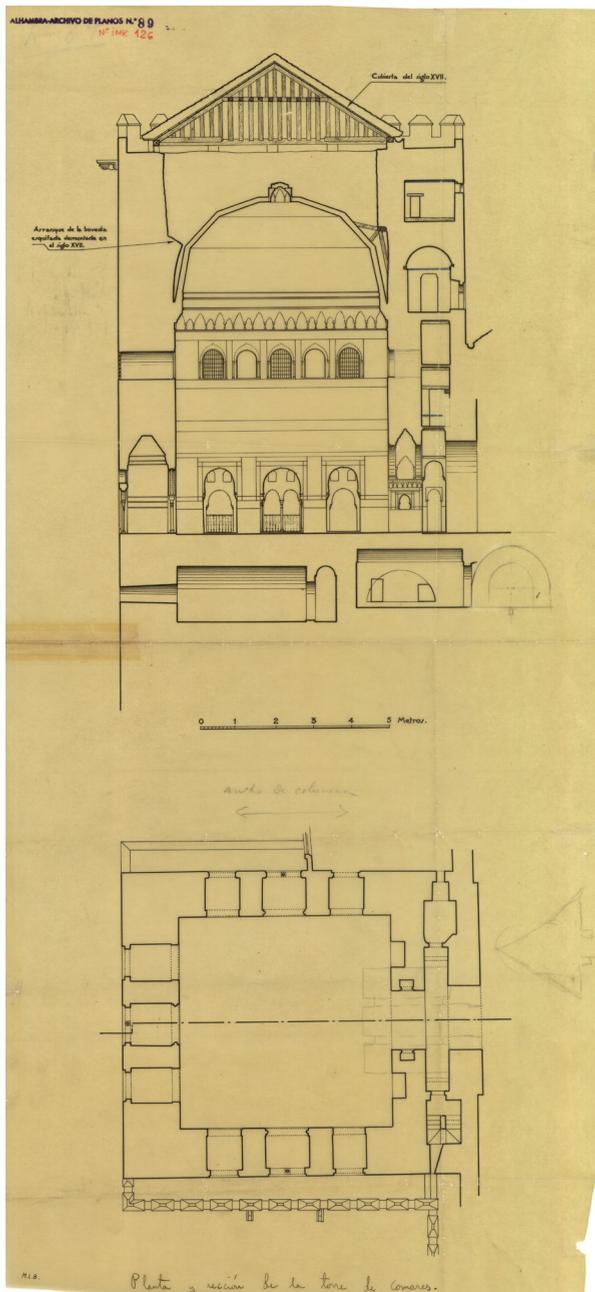


Lámina II. Sección y planta de la torre de Comares.
(Leopoldo Torres Balbás. Estado actual. 1931. Archivo de Planos de la Alhambra).

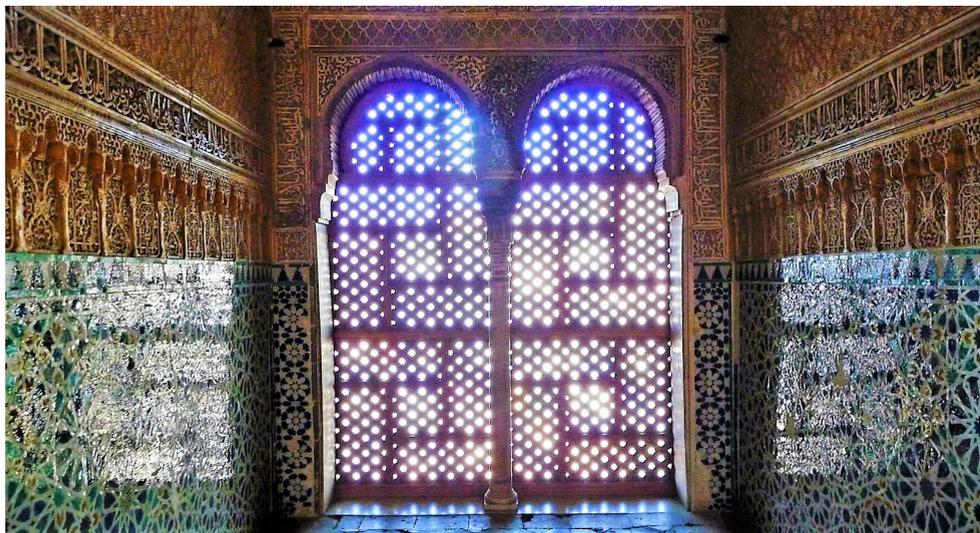


Lámina III. *Alcoba del Trono.*
(Imagen: Antonio Maldonado García).

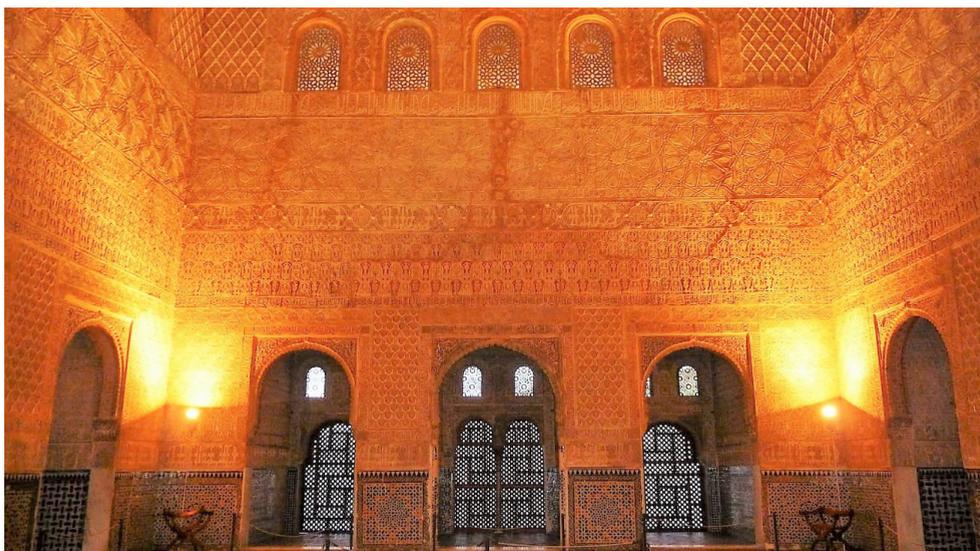


Lámina IV. *Planta cuadrada y alcobas del Salón de Comares en la fachada de la alcoba del Trono.*
(Imagen: Antonio Maldonado García).

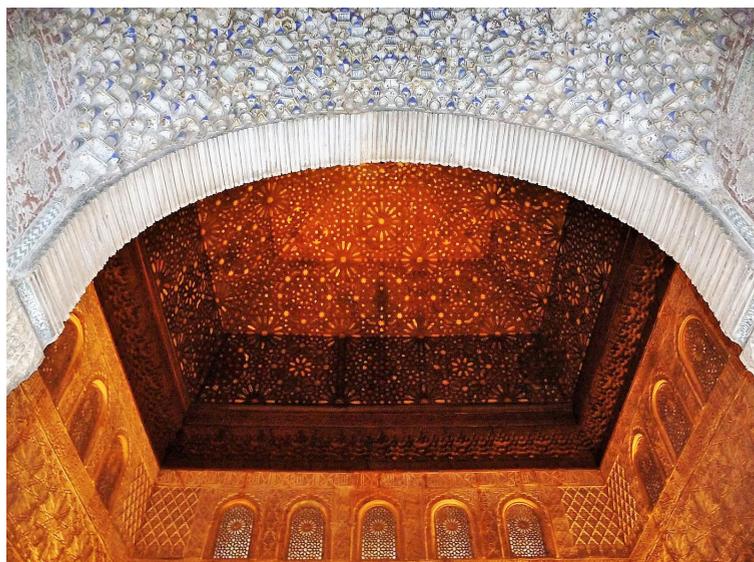


Lámina V. *Ventanas y cúpula estrellada.* (Imagen: Antonio Maldonado García).

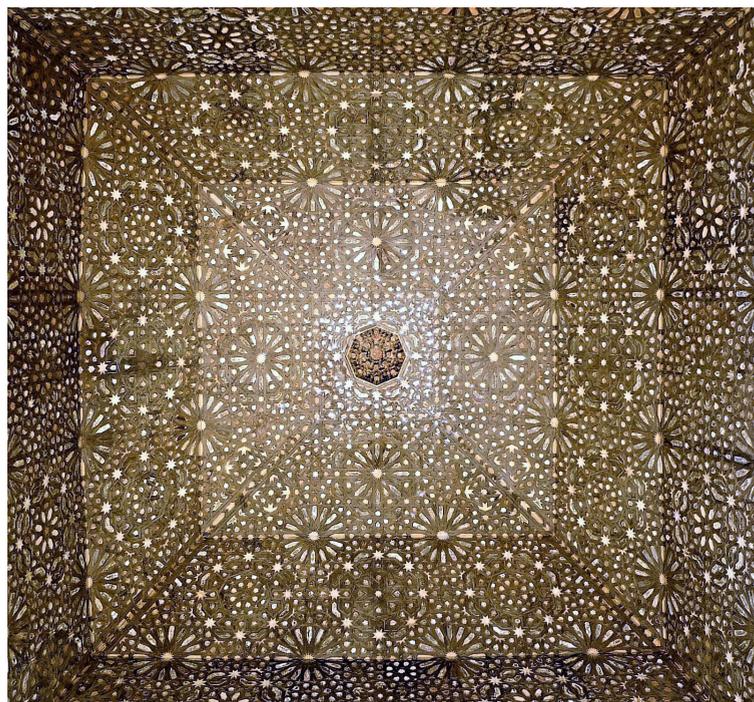


Lámina VI. *Cúpula Salón del Trono.* (Imagen: Antonio Maldonado García).

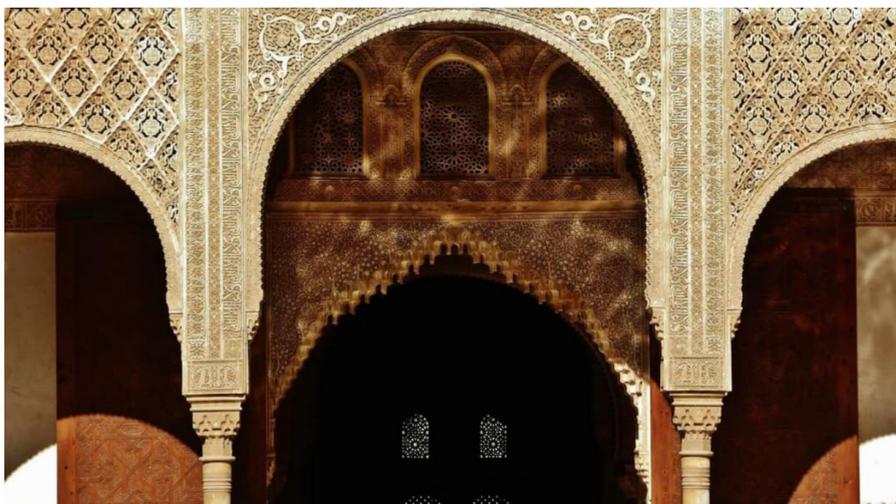


Lámina VII. Reflejo del agua en pórtico Norte. (Imagen: Antonio Maldonado García).

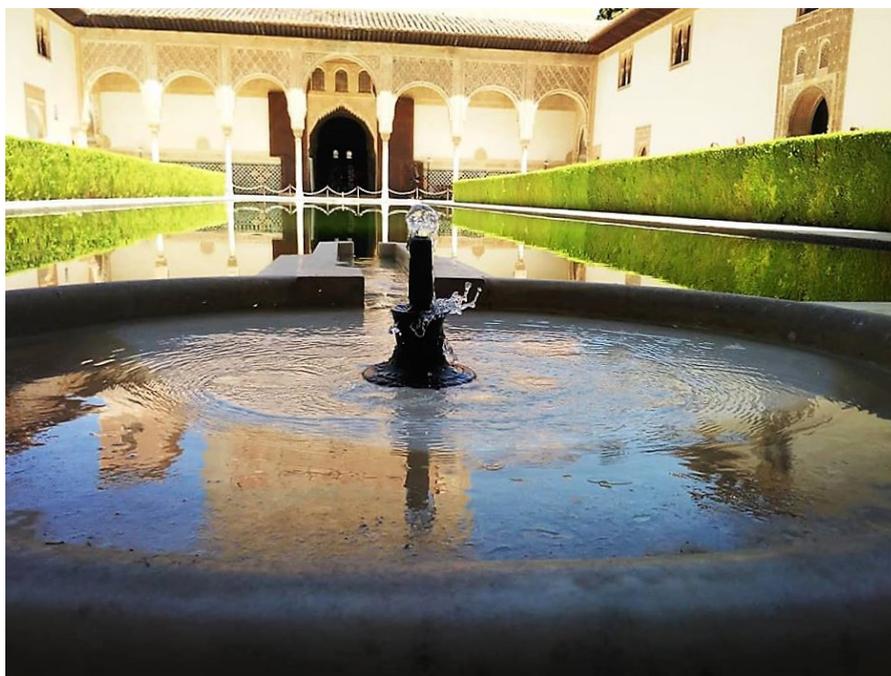


Lámina VIII. Fuente, alberca y pórtico Norte. (Imagen: Beatriz Cano Dard).



Lámina IX. Alberca y pórtico Norte. (Imagen: Antonio Maldonado García).

5. CONCLUSIONES

La dinastía nazarí, ante el fuerte arraigo popular del sufismo, estuvo estrechamente vinculada a esta práctica. En la corte se adoptó un sufismo de élite, rigorista, siguiendo los principios que dejara al-Gazālī dentro de la más pura ortodoxia, herencia de los almohades tal como pasó en el reino meriní. La relación de ambos territorios fue clave para importar ciertas prácticas festivas ligadas a las comunidades sufíes de la otra orilla como la celebración del *Mawlid* y fomentar el trasiego de prestigiosos maestros sufíes así como el del círculo áulico-poético-literario.

En la corte nazarí los visires-poeta estuvieron estrechamente ligados al sufismo desde el doble visir rondeño Ibn al-Ḥakīm, sustituido por el también sufí Ibn al-Ŷayyāb, y seguido por Ibn al-Jaḥīb. A pesar de que aún es cuestionada la espiritualidad de este último, es obvio que siguió la misma tendencia e incluso fue continuada por su alumno y sustituto Ibn Zamrak. Estos junto a ciertas familias sufíes acapararon un enorme poder político y económico, como los Banū Sīd Būna o los al-Šāhilī de Málaga y ocasionaría posteriormente ciertos enfrentamientos mezclados entre las intrigas palaciegas, donde el sufismo también se vio fácilmente cuestionado entre los límites que marcaba la ortodoxia. Muḥammad V en su segundo sultanato cambió su relación con los sufíes, con los que se enfrentó, al estar más interesado en ambiciones políticas más que espirituales

y en la pretensión de instaurar un califato nazarí, que si no trascendió exteriormente sí quedó grabado en poemas y epitafios.

La presencia del sufismo en el arte nazarí se puede decir que es evidente cuando su lugar más relevante para representar el poder se basa en los principios del sufismo de al-Gazālī bien conocidos por Ibn al-Jaṭīb y que serían ampliados en su tratado *Kitāb Rawḍat al-ta'rif bi-l-ḥubb al-šarīf*.

«Yūsuf I, un sultán bien inmerso en la espiritualidad, construyó la sede del trono no sólo para consolidar su poder sino también reflejó en el mismo la inquietud espiritual vivida en este periodo». Entre la sala y la cúpula del Salón del Trono se manifiesta la unión del Trono del sultán al Trono divino desde el plano espiritual. De forma jerárquica y dual se establecen las correspondientes relaciones entre «microcosmos-macrocosmos», «cuerpo-universo», «corazón-arcángel», «alma-trono», «cerebro-silla del trono», «cámara del tesoro del pensamiento-tabla custodiada en el cielo» con un espectacular programa decorativo sobre el Mi'rāy del Profeta, culmen de la espiritualidad en el ascenso de la escatología celeste islámica. El mensaje epigráfico contó con recursos simbólicos arquitectónicos, geométricos, numerológicos y poemas de contenido nupcial para intensificar la unión en las relaciones amante-amado, lograr la plenitud espiritual y alcanzar la felicidad constantemente proclamada.

FUENTES

Cortés, Julio, *El Corán*, Herder, Barcelona, 2009.

al-Gazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. *La alquimia de la felicidad*, Traducción: Equipo editorial, Sufí, Madrid, 2002.

Ibn al-Jaṭīb, Abū 'Abd Allāh Muḥammad. *Historia de los Reyes de la Alhambra*. Al-Lamḥa al-badriyya. Estudio preliminar por Emilio Molina López; traducción e introducción de José M.ª Casciaro Ramírez, EUG, Granada, 2010.

Muslim, Imam Abi Al-Husayn, Traducción al idioma español de Saḥīh Muslim (Digital ed.), (A. R. Al-Āyerrāhī, Trad.), Oficina de Cultura y Difusión Islámica en Argentina, Argentina 2006.

BIBLIOGRAFÍA

Almela Legorburu, Íñigo. «Arquitectura Religiosa Saadí. Mezquitas, Madrazas y Zawiya (Marrakech, siglos XVI-XVII)», Tesis doctoral UGR, Granada, 2019.

Arcas Campoy, María. «Ibn Abī Zamanayn/ Zamanīn, Abū 'Abd Allāh», en Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vilchez (eds.), *Biblioteca de al-Ándalus* (Vol. 1), Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almería, 2012, págs. 757-761, (n.º 251), 757.

Boloix Gallardo, Bárbara, *De la Taifa de Arjona al reino Nazarí de Granada (1232-1246). En torno a los orígenes de un estado y de una dinastía*, Instituto de Estudios Giennenses, Diputación Provincial de Jaén, 2005.

— *Ibn al-Aḥmar. Vida y reinado del primer sultán de Granada (1195-1273)*, EUG-Patronato de la Alhambra y el Generalife, 2017.

- *Prodigios del maestro sufí Abū Marwān al-Yuhānisi de Almería: estudio crítico y traducción de la «Tuhfat al-muġtarib» de Aḥmad al-Qaštālī*, Mandala ediciones, Madrid, 2010.
- «Las primeras celebraciones del Mawlid en al-Andalus y Ceuta, según la Tuhfat al-muġtarib de al-Qaštālī y el Maqṣad al-šarīf de al-Bādīsī». *Anaquele de Estudios Árabes*, 22 (2011), págs. 79-96.
- «Ṭarīqas y sufíes en la obra de Ibn al-Jaṭīb: el almizcle de la escala social nazarí», *Saber y poder en al-Ándalus: Ibn al-Jaṭīb (S. XIV)* (M. Rodríguez Gómez, A. Peláez Rovira, & B. Boloix Gallardo, Edits.), 2014, págs. 119-140.
- Cabanelas Rodríguez, Darío. *El techo del Salón de Comares en la Alhambra*, Patronato de la Alhambra y del Generalife, Granada, 1988.
- Calero Secall, María I, «Los Banū Sīd Būna», *Sharq al-Andalus. Estudios Árabes*, núm. 4 (1987), págs. 35-44.
- Carabaza Bravo, Julia M., García Sánchez, Expiración, «Al-Ilbūrī, Abū Ishāq», en Jorge Lirola Delgado (ed.), *Biblioteca de al-Ándalus* (Vol. 6), Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almería, 2009, págs. 318-384, (n.º 1467), 381.
- Chavarría Vargas, Juan A, «Huellas sufíes en al-Ándalus: La Toponimia. Murābiṭ, Rubayṭa/Ru-bayṭ(a) y Zāwiya», *Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencias medievales*, 19 (2017), pág. 219-252
- Chebel, Malek, *Dictionnaire des symboles musulmans*, Albin Michel, Paris, 1995.
- Cruz Hernández, Miguel, *Historia del pensamiento en al-Ándalus*, Editoriales Andaluzas Unidas, Sevilla, 1985.
- «Los precedentes gnósticos del 'Irfān», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, núm. 17, Universidad Complutense de Madrid, Madrid (2000), págs. 15-36.
- De Santiago Simón, Emilio, *El polígrafo granadino Ibn al-Jaṭīb y el sufismo*, Excma. Diputación Provincial de Granada y Departamento de Historia del Islam de la Universidad, Granada, 1983.
- Del Moral Molina, Celia, Velázquez Basanta, Fernando N. «La casida Mawlidiyya de Abū l-Qāsim al-Barīyī», *Al-Ándalus - Magreb II* (1994), págs. 83-120
- Fernández Puertas, Antonio, *Alhambra. Muḥammad V*, Almed, Granada, 2018.
- Gaspar Remiro, Mariano, *Correspondencia diplomática entre Granada y Fez: (siglo XIV)*, Imprenta de El Defensor, Granada, 1906.
- Lévi Provençal, Évariste, «Deux nouveaux fragments des Memoires du roi ziride Abd Allāh de Grenade», *Al-Ándalus VI*, (1941), págs. 1-64.
- Lings, Martin, *Le prophète Muḥammad, sa vie d'après les sources les plus anciennes*, (J.-L. Michon, Trad.) Seuil, Londres, 1986.
- Lirola Delgado, Jorge, «Ibn Fuḍayla, Abū L-Ḥasan», en Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vilchez (eds.), *Biblioteca de al-Ándalus* (Vol. 3), Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almería, 2004, págs. 178-179, (n.º 483).
- «Ibn Maḥrūq, Abū L-Ḥasan», en Jorge Lirola Delgado (ed.), *Biblioteca de al-Ándalus* (Vol. 4), Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almería, 2006, págs. 63-66, (n.º 752).
- Puerta Vilchez, José M., «El Amor Supremo de Ibn al-Jaṭīb», en *Actas del Ier Coloquio Internacional sobre Ibn al-Jaṭīb*, Fundación Ibn al-Jatib de Estudios y Cooperación Cultural de Loja y Diputación Provincial de Granada, 2005, págs. 45-74.
- *La aventura del cálamo. Historia, formas y artistas de la caligrafía árabe*. Edilux, Granada, 2007.

- *Leer la Alhambra*, Edilux, Granada, 2010.
- *Ibn al-Jaṭīb y el pensamiento estético. Discurso de ingreso Real Academia de Bellas Artes de Nuestra Señora de las Angustias*, Edilux, Granada, 2019.
- Ringgenberg, Patrick, *L'Univers symbolique des Arts Islamiques*, L'Harmattan, Paris, 2009.
- Rodríguez-Mañas, Francisco, «Encore sur la controverse entre soufis et juristes au Moyen âge: Critiques des mécanismes de financement des confréries soufies», *Arabica*, Vol. 43, núm. 3 (1996), págs. 406-421.
- Rubiera Mata, María J., «Datos sobre una madrasa en Málaga anterior a la nazarí de Granada», *Al-Andalus: revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, Vol. 35, núm. 1 (1970), págs. 223-226.
- *Ibn al-ʿYayyāb. El otro poeta de la Alhambra. Con prólogo de Emilio García Gómez*, Patronato de la Alhambra, Granada, 1982
- «El Califato Nazarí», *Al-Qanṭara*, (2008), págs. 293-305.
- Velázquez Basanta, Fernando N., «Ibn al-Ḥakīm, Abū ʿAbd Allāh», en Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vilchez (eds.), *Biblioteca de al-Ándalus* (Vol. 3), Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almería, 2006, págs. 245-255, (n.º 528), 246-248.
- Vilchez Vilchez, Carlos, *La Alhambra de Leopoldo Torres Balbás. (Obras de restauración y conservación. 1923-1936)*, Ed. Comares, Granada, 1988.