

**Paisaje y ciudad en al-Andalus:
la particular visión de al-Qazwīnī (m. 1283) en el *Kitāb Ātār al-bilād***

Fátima Roldán-Castro
Universidad de Sevilla

1. Introducción

Al-Qazwīnī, Zaqariyyā Ibn Muḥammad Ibn Maḥmūd, persa de origen nacido en Qazwīn en fecha cercana al año 600H./1203 e.C., se formó en Damasco con eminentes maestros entre los que cabe destacar al murciano Ibn al-‘Arabī. Ejerció como *qāḍī* en Wāsiṭ y en Ḥilla, en Iraq, y en esta última falleció en 682 H./1283 e.C. Como intelectual de su época, probablemente ya retirado de su actividad profesional redactó de al menos dos obras: *Ātār al-bilād wa-aḥbār al-‘ibād* ‘Vestigios de los países e historias de los siervos de Dios’ genuino ejemplo de diccionario geográfico de su tiempo, y *‘Aḡā’ib al-maḥluqāt wa-ḡarā’ib al-mawḡudāt* ‘Maravillas de la creación y enigmas de las criaturas’ obra cosmográfica, ambas fruto de la indagación bibliográfica en las que las aportaciones personales no son abundantes¹.

Afirmaba M. Streck (1987, 841), que este autor merece ser considerado el Heródoto de la Edad Media o el Plinio de los árabes, alta consideración que debe probablemente al hecho de que redactó una obra de geografía consciente reflejo del marco cultural unitario del mundo árabe islámico, que partió de la vasta información recabada en fuentes anteriores cuyos autores, por lo general fueron testigos de la realidad que describían y cuyos textos en ocasiones se conocen de manera fragmentaria de manera que parte de dichos textos se han conservado gracias a la labor de reproducción de nuestro autor. Varios son los autores que aparecen mencionados con mayor frecuencia en el *Ātār al-bilād* para al-Andalus: Al-Rāzī (m. 344H/955C), al-‘Uḍrī(x. XI), Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī (s. XI) y Yāqūt al-Ḥamawī (m. 626H/1229 C)², entre otros (Roldán 1990, 47-75). Un estudio pormenorizado de las fuentes utilizadas por este autor para el resto de su obra fue realizado por M. Kowalska en 1967.

Al-Qazwīnī cultivó una geografía esencialmente humana, estudio del hombre en su medio, concebida como narrativa literaria, variada en contenido, de amplia proyección territorial dentro de lo que se consideraba en su época “mundo habitado,” rica en matices, que ofrece información heterogénea para ser transmitida en su tiempo y, aunque el autor probablemente no pudo calibrarlo, en los siglos posteriores.

El *Ātār al-bilād* es concebido como un diccionario geográfico-histórico que describe la tierra dividida en siete climas como ya había hecho al-Idrīsī antes que él, y dentro de estos climas las entradas aparecen distribuidas en orden alfabético. Para describir cada lugar el autor conjuga una serie de datos de diversa índole entre geográficos, históricos, económicos, antropológicos, onomásticos, anécdotas y numerosos *‘aḡā’ib*, sin que mantenga un esquema único salvo en lo que se refiere a la apertura de cada entrada; en cada término, se indica la denominación jerárquica del lugar según la cite como ciudad (*‘madīna’*, ésta a menudo definida por adjetivación precisa), o bien *ḥiṣn*, *qarya*, *qal‘a* o

¹ Este trabajo se enmarca en las líneas de estudio del Grupo de investigación *Patrimonio andalusí: cultura, documentos y paisajes* (HUM. 931) de la Junta de Andalucía. A este autor y a la obra objeto de análisis, así como a una primera traducción de los lugares andalusíes que se recogen en el *Ātār al-bilād* dediqué las publicaciones *El occidente de al-Andalus en el Ātār al-bilād de al-Qazwīnī*, y “El oriente de al-Andalus en el *Ātār al-bilād* de al-Qazwīnī”. A ellas remito para una exposición más amplia del autor y su obra. En esta ocasión me limito a una somera presentación que sirva para introducir el estudio posterior.

² Subraya M. Kowalska la dependencia de nuestro autor con respecto a la obra de Yāqūt, del que toma a lo largo de la obra numerosas referencias.

alguna otra categoría administrativa que facilitara la identificación del lugar, y a continuación indica la localización aproximada por cercanía a algún otro lugar conocido del territorio que describe.

La obra se compone de una introducción y tres prólogos más los textos que dan forma al diccionario, a los que se suman una serie de ilustraciones que sirven de apoyo al discurso, pero de escaso valor documental.

En cuanto al estilo narrativo de la obra, varía significativamente de los prólogos al texto propiamente dicho, mayor complejidad y erudición transmite en los primeros en los que hace uso de una lengua más elevada y compleja que la utilizada para el resto del libro.

2. Al-Qazwīnī, su teoría sobre la necesidad humana de vivir en sociedad y el nacimiento de las ciudades como consecuencia de ello

La obra que nos ocupa comienza con la exposición de una introducción y tres prólogos de indudable interés para la época en que fueron escritos: el primero de ellos titulado “De la necesidad de difundir lo relativo a ciudades y aldeas” (*Fī l-ḥāḡa al-dā ‘iyya ilā āḥdāt al-mudun wa-l-qurā*); el segundo que trata “Sobre las singularidades de los países” (*Fī ḥawāṣ al-bilād*); y el último “Sobre los climas de la tierra” (*Fī aqālīm al-arḍ*), prólogos que, como ya indiqué en su día, son precedentes de lo que siglo y medio más tarde desarrollará en extensión y profundidad Ibn Ḥaldūn en su *Muqaddima* (Roldán 1990, 40-41). F. Franco-Sánchez también subraya el hecho de que nuestro autor se adelantó a Ibn Ḥaldūn más de un siglo y añade con razón que este último retomará los planteamientos de aquél, y los “aquilatará y desarrollará por extenso en su *Muqaddima* [...] así como la estructura expositiva, que él mismo reproducirá mejorada,” asimismo afirma que el tunecino “copia la estructura expositiva de al-Qazwīnī, de modo más desarrollado y mejor estructurado, con varios prólogos que acaban con la reproducción de un mapamundi, el cual es explicado extensamente a lo largo de toda su obra [...]” (Franco-Sánchez 2008, 206-207).

En el primero de estos prólogos el autor hace referencia a la necesidad del ser humano de vivir en sociedad y de ahí que se justifique desde un punto de vista antropológico el nacimiento de la ciudad como entorno perfecto para la concentración y el desarrollo de la sociabilidad humana.

Estamos ante una obra de geografía de biblioteca o gabinete desarrollada esencialmente desde la información recabada a partir de geógrafos anteriores que, como se ha indicado, sí conocieron el espacio geográfico que describían, al menos parcialmente, así que los planteamientos iniciales expresados en los prólogos exceden lo estrictamente geográfico para reflexionar sobre el hombre y su naturaleza social planteando por lo tanto una introducción que responde más bien a un análisis “filosófico” con argumentos amplios y universales, originales y pioneros en este sentido. Dicho prólogo comienza de la forma siguiente (Wüstenfeld, 4-5; Dār Ṣāder, 5; Roldán 1990, 81)³:

Has de saber que Dios ¡Alabado sea!, creó a las personas de modo que no pudieran vivir aisladas como el resto de los animales. Por el contrario, necesitan reunirse con otros seres humanos para organizarse bajo una estructura social que les sirva de contexto tanto para alimentarse como para vestirse. Ambas cosas se basan en numerosas premisas que no puede llevar a cabo una misma persona pues cómo podría un individuo hacerse cargo de la labranza si ésta depende de los aperos de trabajo y los aperos necesitan del carpintero y el carpintero del herrero.

³ Doy la localización del texto traducido en las dos ediciones de la obra objeto de estudio, así como en la publicación *El occidente de al-Andalus*, ahora doy una nueva versión de los textos que utilizo, revisada y parcialmente modificada con matices que no aparecían en este libro.

Y cómo podría un solo individuo llevar a cabo todo lo que atañe a la fabricación del vestido, si ésta depende de la labranza, del desgranamiento, del cardado, del hilo, del tejido, y de la disposición de los instrumentos necesarios.

La sabiduría divina muestra la necesidad de la organización en sociedad e infunde a cada uno de sus individuos el comienzo de una empresa, de forma que sean útiles los unos a los otros [...].

Más adelante, como consecuencia lógica de la necesidad humana de vivir en sociedad expresa lo que sigue (Wüstenfeld, 4-5; Dār Ṣāder, 5; Roldán 1990, 82):

No obstante, una vez conseguida la organización de la sociedad, si se reuniera un grupo de individuos en el desierto podrían superar los daños causados por el calor y el frío, así como la lluvia y el viento, pero aunque se escondieran en jaimas y carpas no estarían a salvo de la astucia de los bandoleros ni de los salteadores, tampoco podrían escapar de los ataques de los malhechores, aunque se refugiasen tras paredes y puertas, como se constata en los hábitats que no tienen muralla.

Ante esto, inspiró el Altísimo ¡Alabado sea! a los hombres para que construyeran murallas, barbancas y fosos. Así surgieron las ciudades, las metrópolis, aldeas y viviendas [...]

En el segundo de los prólogos el autor siguiendo principios hipocráticos justifica la influencia del entorno y el clima en el carácter de los seres humanos y por lo tanto la dependencia física y psicológica de los hombres respecto a la situación geográfica del lugar en el que habitan (Wüstenfeld 5-6; Dār Ṣāder 9-10; Roldán 1990, 83-84):

La zona favorable para el asentamiento de las poblaciones humanas es escasa, se concreta en las franjas intermedias de los climas tercero, cuarto y quinto. Más allá de estos límites, los hombres viven atormentados, aunque para ellos se haya convertido en una situación habitual.

Se dice que las zonas cálidas abren los poros, relajan las fuerzas, debilitan los instintos y disuelven los humores, de forma que los cuerpos de los que habitan en ellas están alterados y débiles, sus corazones son pusilánimes y sus fuerzas endebles porque además no hacen buenas digestiones. [En cambio] las zonas frías endurecen los cuerpos, cierran los poros y fortalecen los instintos, de manera que los cuerpos de sus habitantes son resistentes, son personas valientes, muy fuertes que además hacen muy buenas digestiones porque al apoderarse el frío de la parte externa de sus cuerpos, el calor natural se acumula en el interior.

En las zonas húmedas por otra parte, no llega a calentarse intensamente la atmósfera y el invierno no arrecia. Sus habitantes se caracterizan por tener un excelente temperamento, por la suavidad de su piel, por la rapidez con la que se adaptan a los cambios, por su gran agilidad en los ejercicios físicos y por sus fuerzas.

Sin embargo, en los asentamientos en climas secos [los hombres] se ocultan del sol, son lugares austeros y sobrios, sus veranos calurosos y sus inviernos fríos. Sus habitantes no son inteligentes, pero, sin embargo, tienen mucha fuerza.

En el tercero, marca el contexto de la temática del *Ātār al-bilād*, de los siete climas o *aqālīm* de tradición ptolemaica, en los que se distribuye el mundo conocido con sus zonas habitadas y deshabitadas, que sitúa en un esquemático esbozo de mapa relacionado con los mapamundis de la “escuela de al-Balḥī” (Franco-Sánchez 2008, 207). Sobre este asunto afirma al-Qazwīnī (Wüstenfeld, 7-8; Dār Ṣāder, 12; Roldán 1990, 85-86):

Dijo Abū l-Rayḥān al-Ḥuwārizmī: “Si imaginamos que la circunferencia del Ecuador corta la esfera terrestre en dos partes, una de ellas se llama Sur y la otra Norte. Y si imaginamos otra circunferencia que atraviesa el Ecuador pasando por los polos y corta de nuevo la esfera terrestre, resultan cuatro cuartos, dos al sur y dos al norte.”

El cuarto norte conocido es el llamado “cuarto habitado,” en él se encuentran mares, islas, ríos, montes, desiertos, ciudades y aldeas. La zona que resta tras este cuarto habitado en el polo norte es inhabitable por el exceso de frío y las masas de hielo que allí se producen. Este cuarto habitado se divide en siete secciones y cada sección se llama *clima*.

La zona habitada es como una alfombra extendida de Oriente a Occidente longitudinalmente cuya anchura se extiende de Sur a Norte. Cada uno de estos *climas* es diferente en longitud y anchura, por ejemplo, el más largo y ancho es el primero [...] en cambio el más corto y estrecho es el *clima* séptimo [...], el resto de los *climas* tiene diferente longitud y anchura.

La división de la que hablamos no es natural, estamos refiriéndonos a las líneas imaginarias que trazaron los primeros que circundaron el cuarto habitado de la tierra para determinar con ellas los límites de los países y los reinos.

Si tenemos en cuenta el contenido de estos prólogos, especialmente de los dos primeros, podemos intuir hasta cierto punto la razón por la cual este autor organizó su diccionario de los países del mundo en zonas habitadas y no habitadas y dentro de ellas la catalogación del conjunto de ciudades, aldeas, fortalezas, islas etc., en categorías diversas. Si para el caso de al-Andalus, la tradición mantuvo la imagen clásica de territorio afortunado y dotado de toda suerte de beneficios naturales terrestres y/o marítimos así como de la bondad de un clima amable y benéfico, todos estos dones puestos a merced de sus habitantes, aparte de configurar un escenario paisajístico singular en el que surgieron los conjuntos urbanos en los que habitaron, según el autor determinaron el carácter psicológico y físico de los andalusíes, por lo que es comprensible que para cada uno de los ejemplos o entradas incorporadas en esta obra suya recopilase detalles dignos de admiración muchas veces inexplicables. Y para todo ello se sirvió de las más variadas anotaciones tomadas de fuentes que consideraba fidedignas así como en ocasiones de testigos directos incluso introdujo su propia voz en la narración. De esta forma mantuvo la tradición de un territorio andalusí paradigma de una particular utopía física y humana que veremos más adelante.

3. Sobre el concepto “paisaje”

Al hablar de la configuración de un paisaje, urbano o rural, real o idealizado, estamos haciendo uso de un vocablo cuyo significado ha ido evolucionando a través del tiempo adaptándose a la materia de estudio para la que ha servido de referencia. Se trata de una perspectiva de análisis que abre numerosas y variadas posibilidades porque como expresó E. Martínez de Pisón (38-39; Roldán 2003, 117), los paisajes urbanos “son reveladores de su historia en la más alta potencia” y los rurales suponen un “proceso acumulador histórico.”

Con razón afirmaba N. Ortega (1996) que “hablar de paisaje es tanto como decir que estamos planteando una traducción cultural de lo que tenemos a nuestro alrededor, una traducción que representa la realidad y la ordena, que le atribuye valores, dimensiones simbólicas y significados,” pero para ello [...] “es necesario que exista un ojo que contemple el conjunto y que se genere un sentimiento que lo interprete emocionalmente, [porque] el paisaje no es sólo aquello que está ante nuestra percepción visual, es también

un concepto inventado, una construcción cultural, no un lugar físico en exclusiva sino una serie de ideas, sensaciones y sentimientos que elaboramos a partir del lugar.”

De manera que la primera consideración que debemos tener en cuenta a la hora de abordar un tema de estudio en el que intervenga la observación de paisajes descritos, es la doble dimensión que encierra el concepto en sí, esto es por un lado “realidad física” y por otro “elaboración cultural.” Como ya expresé en otra ocasión (Roldán 2003, 116-117):

Si partimos de la base de que el paisaje es en buena medida consecuencia de la intervención de los hombres sobre el territorio con las consiguientes transformaciones del espacio y del medio natural, las montañas, los ríos y demás elementos de la naturaleza constituirán el substrato de lo que entendemos por paisaje, de manera que también constituirán paisajes los hábitats humanos, aldeas y ciudades, campos de cultivo, vías de comunicación, edificios, sistemas defensivos, y tantos otros signos de civilización. Desde esta perspectiva el paisaje nos habla del hombre en su más amplia dimensión: de sus riquezas naturales, modos de trabajar la tierra, sistemas económicos y sociales, de sus proyectos, de su vida cotidiana, y también de sus referentes estéticos y del imaginario colectivo.

Dos premisas quedan claras, la necesidad de una mirada y la presencia de un espacio natural o construido entre los que se establece una relación particular, por lo que la descripción resultante será fruto de las impresiones culturales y subjetivas del sujeto que observa, de ahí que en cada percepción particular de un espacio observado se pongan en valor determinados elementos que, bien perseguidos como objetos susceptibles de ser focalizados o bien por la sorpresa que producen en el observador, suscitan una especial atención y adquieren relieve en el individuo que focaliza desde perspectivas particulares, intereses personales y desde un bagaje de vida y cultura personal e intransferible.

3.1. *La observación del entorno, la aparición del concepto “paisaje” y su evolución. Breve recorrido contextualizador*

Ya en culturas prehistóricas el medio natural llamó poderosamente la atención del ser humano así en algunas representaciones rupestres aparecen elementos aislados de la naturaleza. En el Antiguo Egipto abundan imágenes relacionadas con el medio natural, las descripciones edénicas de la Biblia y las numerosas manifestaciones pictóricas y escritas de las culturas griegas demostraron una incesante admiración por el paisaje desde los tiempos más remotos. Recordemos las detalladas descripciones de Homero y las representaciones de la naturaleza en cerámicas y jarrones en el ámbito griego o en la maravillosa decoración mural en villas romanas.

En China el tema había recibido una atención especial por parte de intelectuales influidos por el Tao y en este contexto el término *shanshui* ‘montaña-agua’ dio lugar al concepto paisaje sobre el que se compusieron ya en el siglo V e.C. tratados centrados en este tema, así como obras literarias de gran interés.

En el ámbito del mundo árabe e islámico son muy significativas las descripciones coránicas a propósito del jardín del paraíso, como interesantes son las referencias a la naturaleza en la literatura preislámica y en ciertos géneros literarios propios de este marco cultural (Roldán 1997), sin olvidar las delicadas y numerosas miniaturas que integran escenarios de naturaleza representada o jardines que sirven de marco a escenas variadas, que se incorporaban como decoración en libros de todo tipo desde Oriente a Occidente en el mundo árabe islámico clásico, aunque esto no significa que existiera para esta época un concepto claro y elaborado del término paisaje (Roldán 2003, 121-131). Cabría enumerar una larga serie de fuentes susceptibles de análisis para el tema que nos ocupa,

entre ellas geográficas e históricas, arquitectónicas, artísticas y arqueológicas, jurídicas y botánicas. Al estudio del paisaje en las más diversas fuentes andaluzas se dedicó la publicación que apareció en 2004 con el título *Paisaje y Naturaleza en al-Andalus* (Roldán 2004).

Durante la Edad Media europea en el ámbito del arte, la naturaleza ocupó un lugar de interés secundario como telón de fondo de escenas religiosas, y en literatura el *locus amoenus* de inspiración edénica apareció como el único territorio digno de ser denominado paisaje en cuanto que jardín apacible. No obstante, hay que añadir que son numerosos los textos literarios que describen el entorno desde perspectivas personales impresas en interesantes obras literarias⁴. Y es obligado recordar aquí la importancia que tuvo en este contexto la ascensión de Petrarca el 26 de abril de 1336 al Monte Ventoux, experiencia que quedó registrada en la carta que dirigió a un amigo tras descender del monte al que había subido por el deseo único de comprobar lo que se podía llegar a divisar desde la cumbre. Pero al llegar a ella, tras una larga y difícil caminata, Petrarca sintió la enorme emoción de descubrir el sentimiento estético del paisaje o lo que es lo mismo la comprensión de la belleza de la tierra, y allí fue consciente de haber alcanzado una nueva perspectiva: “la vista del mundo y del paisaje del espíritu” (González de Durana & Maderuelo)

Fue necesario que el arte se hiciera laico para que los elementos naturales tomaran distancia con respecto a la escena principal, para que se convirtieran ellos mismos en objeto de atención esencial. Esta perspectiva había sido esbozada en miniaturas en Francia⁵, después se inventó la ventana como espacio desde el que observar y plasmar el entorno y así fue evolucionando hasta que ilustrados y románticos inventaran nuevos conceptos de paisaje donde el mar y las montañas representaran valores positivos que añadirían a lo “bello” el concepto de “sublime” saltando además del ámbito de lo pictórico a lo científico. La planificación política y el control estatal atendieron el paisaje como objeto de interés con el desarrollo del pensamiento deductivo e inductivo. Ya desde el XVIII la apreciación del paisaje será objetivo principal de los viajes emprendidos por nobles y burgueses, los conocidos como *Grand Tour*, que transcurrían principalmente por Italia, norte de África y Oriente Medio, periplos en los que se produjo el reconocimiento de la naturaleza, de los espacios arqueológicos y conjuntos urbanos como símbolo de mediterraneidad con una importante dimensión afectiva hacia estos espacios (Roldán 2003, 117-120).

En efecto, en Europa habrá que esperar a los siglos XIV y XV para que se accediera a la consideración paisajística en la pintura que es el medio que ha servido más eficazmente a la expresión consciente del paisaje. Las escuelas flamenca en el XV, holandesa en el XVII, inglesa en el XVIII y XIX, francesa en el XIX, y más tarde el impresionismo y las vanguardias darán paso a nuevas formas de concebir el paisaje.

El romanticismo dedicó una atención particular al paisaje desde los valores simbólicos de lo exótico, primitivo, salvaje y auténtico entre otros, que proporcionaron el ámbito perfecto para la reflexión sobre el tema desde el alejamiento del racionalismo burgués y la vorágine del mecanicismo, desde la libertad de expresión lejos de retratos oficialistas (Lacomba 2007). Por entonces los fotógrafos se convirtieron en artistas que

⁴ En este sentido quiero recordar aquí un interesante Encuentro que tuvo lugar en la Universidad de La Laguna en 1998 cuyo tema marco fue el estudio de la naturaleza y el paisaje en época medieval, posteriormente publicado en 1999 con el título *Paisaje y Naturaleza en la Edad Media*, como monográfico de *Cuadernos del CEMYR* en su número 7. En él se presentan una serie de estudios que transitan por ámbitos diversos entre los que figuran literatura, historia, arte y cultura centrados todos en el análisis de las claves de apreciación del entorno en diferentes contextos.

⁵ Recordemos *Las muy ricas Horas del duque de Berry* (s. XV).

reproducían e inventaban paisajes, y es entonces también cuando se produjo la ruptura del vínculo tradicional del tema con el arte para saltar al dominio de botánicos, geólogos, geógrafos y arqueólogos.

Dado que la Geografía y la Historia se estructuraron como disciplinas en el XIX es a partir de entonces que los geógrafos enuncian la relación del paisaje con la historia del hombre. No hay que olvidar el impacto del darwinismo y la importancia del avance de la geografía clásica de manos de A. Humboldt y C. Ritter. J. Michelet fue el primero en proclamar la necesidad de hacer una lectura histórica del paisaje, y se iniciaron aproximaciones al tema desde distintas ciencias y perspectivas, lo que contribuyó a crear una cierta ambigüedad sobre el significado del vocablo en sí.

Más tarde en el ámbito de la Historia surgieron las propuestas de los *Annales* con un interés especial por la historia social y económica, por parte de M. Bloch y R. Dion para la Edad Media, y de A. Délége para la Antigüedad, y con ellos quedó clara la necesidad de tener en cuenta las relaciones entre el hombre y el medio con ideas procedentes del ámbito de la sociología. Se propuso de esta manera una visión histórica del paisaje identificado éste casi en exclusiva con el paisaje rural agrario. También en Gran Bretaña se aplicaron nuevas técnicas desde la *Field Archaeology*, que pretendía analizar las huellas dejadas por el hombre en el territorio con interés elevado por los paisajes antiguos y la posibilidad de detectarlos en los paisajes actuales en los que cobró interés la fotografía aérea. El paisaje empezó a detectarse como palimpsesto. Otros enfoques posteriores se desarrollaron a propósito del paisaje como el ecológico en conexión con el cambio climático y cultural con el interés especial de que las culturas interactúan entre sí tanto como hacen con el medio (Roldán 2003, 118-120; Quilici, Orejas, Ortega, Maderuelo, García Guatas, Martínez de Pisón, Álvarez Salas, Turri).

Si bien el paisaje ha sido objeto de estudio habitual para geógrafos desde hace tiempo y aunque se convirtió en objetivo para arqueólogos, sociólogos, filósofos y otros especialistas en temas de medio ambiente tanto como en arte y literatura (Fernández-Lacomba, Roldán & Zoido, 2003), ha tardado en convertirse en objeto de estudio para historiadores comenzando, como se ha dicho, entre los medievalistas de la escuela de los *Annales* (Mazzoli 2013, 14) al tiempo que los modernistas incluían el paisaje en sus estudios pero sin atenderlo como objeto de análisis ni tener en cuenta las relaciones entre los seres humanos y su entorno. Ya en los años setenta el paisaje se convirtió en motivo de investigación dado que “constituía un objeto de estudio y podía ayudar a entender el sistema social” (Mazzoli 2013, 14). En una primera etapa el estudio del paisaje entre los historiadores se centró en los espacios rurales pero pronto pasó a ser foco de interés para la indagación del urbanismo en las ciudades medievales (Legunay 1977; VVAA 1981 *apud*. Mazzoli, 2013, 14)

Desde entonces, como ha quedado dicho, muchos han sido los acercamientos al tema desde perspectivas y ámbitos de estudio también diferentes y muy importante la toma de conciencia de considerar el paisaje como elemento de identidad y bienestar desde perspectivas contemporáneas que persiguen la protección de los entornos urbanos y rurales desde programas políticos coordinados. En este sentido cabe recordar la importancia de la Comisión Europea del Paisaje aprobada en Florencia en el año 2000 cuyo antecedente inmediato fue la Carta del Paisaje Mediterráneo (Sevilla 1992).

3.2. *El paisaje andalusí en las fuentes geográficas del mundo árabe islámico clásico*

Aunque como tal objeto de estudio el paisaje se haya incorporado en tiempos relativamente recientes con sistemas de análisis y metodologías precisas, a lo largo de la historia se ha producido, como se ha visto, una constante observación de la realidad natural o construida tanto por referencias visuales directas como figuradas a través de

imágenes construidas desde la pintura a narrativas literarias más o menos precisas. Entre dichas narrativas me centraré en aquellas de geógrafos y viajeros del mundo árabe islámico medieval que recogieron en sus obras las impresiones que tomaron de sus respectivos periplos (Roldán, 2015; López Anguita).

La literatura geográfica en el mundo árabe islámico clásico se nutrió a partir del testimonio de numerosos especialistas, unos viajeros otros sedentarios. Las razones de estos viajes fueron múltiples y al respecto se han dedicado importantes estudios desde hace décadas. Recordemos, aunque sea brevemente, que el viaje se emprendía por razones muy diversas: para buscar el conocimiento, lo que en árabe se conocía como *ft̄ talab al-‘ilm*, viaje que solía incorporar el objetivo piadoso de visitar La Meca para cumplir con el ritual de la peregrinación mayor, la literatura onomástico biográfica nos ha legado una larga lista de estudiosos que partían de al-Andalus o de Oriente hacia lo que sería su camino de formación, un viaje iniciático en el que se encontraban con los grandes maestros de la época en las ciudades más significativas del momento hasta que obtenían el reconocimiento oficial o *iġāza* que los avalaba en su capacidad de formar a otros estudiosos al tiempo que les permitía incorporarse al grupo de la élite intelectual de los ulemas (Roldán 2014). Pero si importante eran estos periplos, algunos recogidos en reconocidos libros de viajes que se inscriben en el género *rihla (rahā’il)*, también lo fueron los testimonios de viajeros que se movieron estimulados por sentimientos religiosos, por la creencia en el aura benéfica de personajes difuntos –aunque no faltaron personajes vivos–, emblemas de santidad que atrajeron la atención e impulsaron la peregrinación de fieles musulmanes, muchísimos en la historia del mundo árabe islámico desde los primeros tiempos, que visitaban enterramientos, tumbas y mausoleos. Las obras que tratan esta peregrinación menor, no siempre bien vista por el Islam ortodoxo, han dado lugar a una literatura particular conocida como *ziġārāt*.

El viaje también fue un sistema indispensable para comerciar, a veces en distancias cortas, otras los viajeros iban y venían desde muy lejos (Roldán 2014). Importantes viajes se emprendieron para llevar a cabo empresas diplomáticas al servicio de algún monarca, o para buscar refugio político, para ejercer un servicio de espionaje, para hacer la guerra, para tantos y tantos objetivos de todo tipo que darían lugar a una amplia casuística cuyo análisis y estudio ha generado al día de hoy una amplísima historiografía (Franco-Sánchez 2017; 2018; Touati 2000)

Las fuentes literarias medievales en nuestro ámbito de estudio informan sobre el paisaje urbano con mayor o menor conciencia de estar observando y traduciendo de manera muy personal las realidades que contemplaban sus autores, éstos estaban describiendo desde la experiencia visual personal o desde la transmitida por otros. Pero para hacer hablar a las fuentes, como afirma Ch. Mazzoli (2002b: 51) tenemos que saber cómo interrogarlas para que nos faciliten la información que pretendemos obtener porque “una lectura tradicional del documento permite [...] conocer puntualmente la existencia de algunos elementos del marco urbano” Pero hay que tener en cuenta “lo que podemos esperar de autores que, en su mayoría, describen tierras que no conocen o acontecimientos muy anteriores a su época, además utilizando el sistema de la compilación.” De la misma forma que “colabora en la interpretación de aquéllos [de los distintos textos] la lectura de los términos, del vocabulario, empleados por cada autor para describir el paisaje urbano en cada caso.” Es imprescindible detectar cómo pasa un autor de su realidad a su representación ya que el texto “tiene que ser considerado no como reflejo de una realidad sino como el reflejo de la representación de una realidad” (Mazzoli, 2002b, 51).

En el ámbito del arabismo son numerosos e importantes los estudios que se han llevado a cabo en este sentido, basta mencionar algunos de ellos como botones de muestra sin ánimo de exhaustividad. Entre otros cabe recordar los llevados a cabo por J. Vernet en los años cincuenta sobre Marruecos y España en la *Geografía* de Ibn Sa'īd al-Magribī (1953, 1958) así también el análisis que dedicara M. de Epalza a Alicante a partir del análisis de la descripción de al-Idrīsī autor (Epalza 1985). La profesora M. J. Viguera ha dedicado importantes trabajos al estudio del paisaje urbano a partir fuentes árabes, entre ellas fuentes geográficas que ha centrado en Madrid, Badajoz o Ronda (1986, 1992, 1999, 2008, 2014; Mazzoli-Guintard & Viguera 2018). Hay que destacar la intensa labor de investigación de Ch. Mazzoli que lleva años indagando sobre lo urbano andalusí con excepcionales trabajos que abarcan perspectivas diversas entre las que cabe destacar su monografía sobre las *Ciudades de al-Andalus* (2000), así como los numerosos estudios centrados en el paisaje andalusí que parten de fuentes históricas, geográficas y antologías literarias que informan sobre esta realidad; sirvan de ejemplo sus trabajos dedicados a las obras de al-Idrīsī o Ibn Sa'īd tanto para espacios relativos a al-Andalus en general como para algunas ciudades en particular, como Madrid, Ronda o Almería entre otras (1993, 2000, 2002a, 2002b, 2004, 2006, 2009, 2013, 2017, 2018).

4. Paisaje urbano andalusí. Consideraciones preliminares

De manera general, los distintos autores que han descrito las ciudades de al-Andalus y la configuración de un paisaje urbano característico de este país del Occidente del mundo árabe islámico medieval, se centran en mostrar un conjunto marcado por la presencia de una muralla que distribuye el espacio en dos grandes ámbitos, dentro y fuera del cinturón defensivo con la expansión propia hacia el agro. La división se establece igualmente en el interior del recinto entre los espacios públicos y privados, que cabría distribuir en tres espacios: los privativos de la élite gubernamental, los de la clase burguesa que diría O. Grabar y los del pueblo, aunque es verdad que la clase burguesa participaba de todos estos ámbitos a un tiempo al tratarse en su mayoría de agentes del poder como el cadí, el *ṣāhib al-ṣurṭa* y el *muhtasib* entre otros. Todos ellos singularizados según los casos han nutrido el testimonio escrito de cada una de las ciudades que a modo de teselas dan forma al conjunto geográfico urbano andalusí, que no fue único ni inmutable sino cambiante como resultado de las tensiones sociales, políticas y económicas que se produjeron a través del tiempo.

En la primera división del espacio urbano, una franja de territorio extramuros acogía por lo general los cementerios normalmente situados junto a las puertas de la ciudad, o cerca de éstas, los arrabales, y en ocasiones la *muṣallà* y/o *musara* como espacios de proyección social comunitaria tanto en lo religioso como en lo militar o lúdico, ofreciendo el entorno perfecto para concentraciones humanas urbanas y rurales en manifestaciones comunes de fe y/o divertimento, donde por otra parte tendría lugar la puesta en escena de tantas exhibiciones ceremoniales como precisara el poder.

Más allá de este cinturón periurbano, las ciudades andalusíes extendían su influencia hacia espacios rurales más o menos amplios que se diseminaban hacia almunias o casas de recreo en las que abundaban huertos y jardines de singular importancia y hacia amplias zonas de cultivo que atravesaban distintas aldeas o *qaryas*, a lo largo de los cuales se situaban espacios de control fortificados o *iqḷīm* (*aqālīm*) que daban forma específica a un paisaje rural peculiar y genuino. La toponimia andalusí se hace eco de la presencia de muchos de estos lugares habitados que unían sus actividades a la vida de la ciudad más cercana de la que normalmente dependían.

Volviendo al interior de estos conjuntos urbanos los ejes centrales se establecían en torno al centro donde se cruzaron el cardo y el decumano romanos en las ciudades de

antigua fundación, donde se situarían por lo general la mezquita aljama, el zoco y las calles principales del conjunto, de la misma forma que la aljama y su entorno se habrían de convertir en los puntos de referencia de las ciudades de nueva fundación.

En todas las ciudades era una constante la presencia visual de dos focos principales generadores de energías: el poder político y el poder religioso. El primero se materializaba en la alcazaba y el edificio estatal de mayor o menor desarrollo suntuario según el caso, ya se manifestara como *dār al-imāra* o como conjunto palatino, visible desde cualquier punto de la ciudad. El religioso se representaba en la mezquita mayor e incluso en su alminar, a modo de torre o faro iluminador que respondía a las necesidades de la puesta en escena de un poder acorde con la envergadura y factura del conjunto arquitectónico – la mezquita- o con la síntesis de ésta, el alminar, que también respondía a las expectativas de ciudadanos y viajeros para los que su presencia rotunda suponía la demostración palmaria de formar parte de un escenario de poder en el que todos tenían un papel que desempeñar con la consiguiente satisfacción espiritual y psicológica. Este elemento arquitectónico, ensalzado por geógrafos y viajeros, así como por historiadores, significaba en efecto la síntesis de un conjunto cuya trascendencia marcaba la diferencia entre unas ciudades y otras, la gran mezquita aljama, cuyas características andalusíes se prefiguraron en el supremo caso cordobés y se consolidaron en el fastuoso edificio de la mezquita mayor de Sevilla en época almohade. Todas estas construcciones no hacían sino difundir un mensaje propagandístico de la dinastía en el poder, que “se repetía de una ciudad a otra con formas visibles como las puertas de aparato o las torres de homenaje” así como los sistemas de gestión y abastecimientos de aguas. (Mazzoli 2018, 113)

Más allá de los espacios privados del gobierno, la población, tanto burgueses como pueblo llano, se movía por espacios destinados al desarrollo de la sociabilidad cotidiana entre los mercados, con todo lo que el comercio movía su alrededor como la presencia de una alcaicería y *funduq* o alhóndiga, los oratorios o mezquitas de barrio, baños, calles jerarquizadas *grosso modo* en primarias, secundarias y adarves, y todo ello con niveles de desarrollo distintos según el lugar y la época.

4.1. Una primera imagen somera del territorio andalusí según al-Qazwīnī

En el quinto clima de los que menciona en sus prólogos, nuestro autor dedica un capítulo a recrear la imagen de al-Andalus de forma general y completa su visión del territorio en otras treinta y seis entradas. En éstas ofrece una descripción más o menos detallada de cada lugar, y a partir de ellas es posible descubrir numerosos aspectos sobre las perspectivas desde las que el autor persa percibía el territorio musulmán más alejado de Oriente Medio, desde las que va desgranando las claves de un paisaje recreado generalmente por referencias ajenas. Dichas entradas son las siguientes en el orden exacto en el que aparecen en el texto original: Al-Ušbūna (Lisboa), Išbiliyya (Sevilla), Ilbīra (Elvira), Ilš (Elche), Bağğāna (Pechina), Basta (Baza), B.L.Qwār (Alhama), Balansiyya (Valencia), Baydā' (Zaragoza), Runda (Ronda), Sabta (Ceuta), Saraquṣṣa (Zaragoza), Šaṭība (Játiva), Šaganza (Sigüenza), Šilb (Silves), Šantara (Cintra), Šantarīn (Santarem), Šantamariyya (Santa María del Algarve), Šanqunīra (Sangonera), Ṭūrṭuša (Tortosa), Tarrakūna (Tarragona), Talabīra (Talavera), Ṭulayṭula (Toledo), Ġarnāṭa (Granada), Farāga (Fraga), Furmitīra (Formentera), Fahmīn (Fahmín), Qabra (Cabra), Qādis (Cádiz), Qurṭuba (Córdoba), Qaṣṭulūna, Labla (Niebla), Lušbūna (Lisboa), Lurqa (Lorca), Murbayṭar (Murviedro), Wādī l-Ḥiğāra (Guadalajara), Wālūṭa.

La amplia entrada que nuestro autor dedica a al-Andalus (Wüstenfeld, 338-340; Dār Sāder, 503-505; Roldán, 101-105) es significativamente más extensa que la que dedica a cada una de las demás entradas dedicadas al territorio andalusí. Comienza al-Qazwīnī por definirla como una gran península (*ğazīra kabīra*) situada al oeste del mundo árabe

islámico con una longitud aproximada al recorrido de un mes de marcha y a lo ancho veinte jornadas. Si transcribimos estas medidas teniendo en cuenta que un hombre puede recorrer una media de treinta kilómetros al día, la longitud de la península de sur a norte tal como la expresa al-Qazwīnī sería de uno 900 kilómetros y a lo ancho sería de 600 kilómetros, distancias un tanto inferiores a las reales, pero considerablemente aproximadas. Llama la atención que presente al-Andalus desde su naturaleza física en calidad de isla y no como un país (*bilād*) centro político integrante del contexto mundo árabe islámico medieval, como hace para otros territorios, sirvan de ejemplo *bilād Ṭabaristān* (Wüstenfeld, 270) o *bilād al-turk* (Wüstenfeld, 275) –otras veces denominado *ard al-turk* (Wüstenfeld, 297)–, si bien más adelante en numerosas ocasiones se referirá a esta península desde el concepto político que implica el vocablo *bilād*. Este hecho ya nos hace pensar en una posible estructura interna que se ha de repetir *grosso modo* para todos los ejemplos citados ya que esta entrada general que el autor dedica a al-Andalus se ampliará con detalles de todo tipo en cada una de las entradas del texto dedicada a esta península.

El autor es obviamente un intelectual que redacta desde la distancia tanto físicamente como en el tiempo así que percibe la realidad mediatizada por la descripción de algunos historiadores y geógrafos andalusíes que habían habitado en al-Andalus, como ya se indicó más arriba. Así en esta entrada cita varias veces a al-‘Uḍrī, generalmente con su nombre completo, Aḥmad Ibn ‘Umar, el almeriense del siglo XI, autor, dice al-Qazwīnī, de la obra titulada *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik al-andalusiyya* (Roldán 1990, 68 n. 8, n. 101) del que transcribe numerosos datos en el *Āṭār*. Y lo cita dejando muy claro que le ha servido de referencia como autoridad incontestable. Hay que subrayar que ninguna de las referencias que se incluyen en esta entrada se pueden localizar en la obra del almeriense en la edición de ‘Abd al-‘Azīz al-Ahwānī (1965) por lo que se trata de fragmentos conservados por el persa, el cual manejó una versión de la obra más amplia y detallada que la que ha llegado de manera fragmentaria hasta nosotros. También cita a Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī para reproducir un fenómeno propio de ‘*aḡā’ib*. Ambos autores seguirán siendo citados con frecuencia por nuestro autor para presentar al-Andalus por secciones, aunque es posible que al-Rāzī y Yāqūt también fueran referencias de autoridad en las distintas entradas andalusíes a lo largo de la obra.

4.2. *Sobre la ubicación de al-Andalus*

El almeriense aclara la ubicación concreta del país: “enclavado en una posición intermedia de la tierra de la misma forma que ocupa un lugar intermedio entre los *climas*”. Parte de él está en el clima cuarto y otra parte en el quinto” (Wüstenfeld, 338; Dār Ṣāder, 503; Roldán 101), curiosa apreciación que no coincide plenamente con la distribución de ciudades, no se halla ni una sola entrada en el clima cuarto, pues las ubica todas en el quinto clima.

Y sigue reproduciendo las palabras de al-‘Uḍrī, para definir superficialmente el conjunto: “hay en al-Andalus muchas ciudades, aldeas, ríos y árboles; es un lugar donde se vive bien y con comodidad.”

El autor persa, en esta entrada general que dedica a la península subraya diversas características que la definen: las riquezas naturales del territorio, el carácter de los andalusíes, algunos rasgos del paisaje andalusí en lugares concretos y añade temas propios de ‘*aḡā’ib* con los que va prefigurando una imagen parcialmente idealizada del país.

4.3. *Riquezas naturales*

Afirma al-Qazwīnī que en al-Andalus hay (Wüstenfeld, 338; Dār Ṣāder, 503; Roldán 101):

minas de oro, plata, plomo y hierro por todas partes; también hay minas de mercurio, azufre rojo y amarillo, excelente cinabrio, atutía y alumbre de todas clases. Allí se produce una galena (*kuhl*) que se parece a la de Isfahán (*al-iṣfahānī*), y en sus entrañas se produce piedra de jacinto, cristal de roca, ónice, lapislázuli, calamita imantada y hematita⁶. También hay amatista, piedra judaica y marcasita, así como talco.

Si bien es verdad que las riquezas minerales no suponen paisajes estrictamente hablando, de alguna forma dejan intuir el relieve de un territorio rico en minas de todo tipo.

4.4. *Sobre algunas plantas y árboles que se localizan al-Andalus*

Afirma el autor que en esta península “crecen distintos tipos de plantas aromáticas, incluso espliego, nardo indio y costo, también se encuentra en ella ámbar puro y [madera de] áloe⁷.” Añade a esta lista una historia que atribuye al almeriense al-‘Uḍrī según el cual (Wüstenfeld, 338; Dār Ṣāder, 503; Roldán 102):

[...] alguien con autoridad en la región de Basora advirtió aroma del áloe y localizó que venía de la casa de un pobre hombre⁸, que tenía muchísimo almacenado y lo quemaba [como si fuera incienso, de manera que se producía este perfume]. Así aquél [y los que lo acompañaban] se percataron de que se trataba de la variedad [de madera] que llaman áloe indio. Interrogaron al individuo a propósito del origen de este áloe y los llevó a una montaña de la cordillera de Wafar donde cavaron y extrajeron todo lo que allí quedaba, de forma que este lugar se hizo célebre entre la gente.

4.5. *Rasgos paisajísticos que definen el territorio andalusí*

Atribuye el persa al almeriense al-‘Uḍrī la descripción del territorio andalusí mediante una serie de características que reproduce aquél literalmente y con ellas esboza rasgos paisajísticos que mantienen una idealización transmitida por el Mediterráneo desde tiempo atrás, que además le permite asimilar el territorio andalusí a Oriente porque (Wüstenfeld, 338; Dār Ṣāder, 504; Roldán 102, 107-8 n. 13):

al-Andalus es siria por su perfume y atmósfera, yemení por su clima moderado y agradable, similar a la India por sus especias y perfumes, parecida a la región de Ahwāz por sus abundantes cosechas, sanafí por sus joyas y similar a la zona de Adén por sus costas⁹.

Con referencia a sus costas, señala al-Qazwīnī que al-Andalus esta circundada por el mar por todas partes menos por el istmo que la separa del resto de Europa, así indica literalmente que “la zona que la une con el resto del continente (*bi-l-barr*) no se extiende más de dos días de marcha y el istmo (*al-ḥāḡiz*) que se sitúa entre al-Andalus y el país de

⁶ Óxido férrico o “piedra de la sangre” como la denominó Teofrasto en el siglo IV a.C.

⁷ Se trata de la madera de áloe que genera una resina que impregna el árbol y produce el aroma profundo y un tanto balsámico que la ha hecho célebre. En el Antiguo Testamento se menciona la madera de áloe que se quemaba como incienso.

⁸ El adjetivo empleado por al-Qazwīnī para referirse al hombre que quemaba la madera de áloe es *da‘if* que aparte de hacer referencia a alguien débil o endeble también significa ciego, por lo que tal vez la historia se refiera a un invidente.

⁹ Este relato laudatorio es reproducido también por otros autores con algunas variantes: Ibn al-Ṣabbat, Ibn Ġālib, Abū Ḥāmid al-Ġarnāfī, al-Nuwayrī, al-Ḥimyarī, al-Maqqarī; todos lo atribuyen a al-Bakrī salvo al-Ġarnāfī y al-Nuwayrī que lo atribuyen a Ibn Ḥazm de Córdoba.

los franceses (*bilād al-ifranġ*) es una codillera” (Wüstenfeld, 338; Dār Šāder, 503; Roldán 101).

A propósito de los mares que la circundan, no deja de iluminar su descripción con ayuda de historias maravillosas a las que nuestro autor recurre con mucha frecuencia, tal vez por seguir la estela de otros autores que antes que él utilizaron idéntico recurso literario para embellecer el texto, favorecer la lectura y engalanar al territorio con historias y mitos propios de un lugar extraordinario.

Y así comienza describiendo el Atlántico mediante la denominación clásica ‘mar de las tinieblas’ (*baħr al-zulumāt*) como referencia simbólica a lo desconocido, misterioso y por lo tanto amenazante, y frente a este mar oscuro e inquietante que baña las costas del oeste y del norte, según el persa, menciona el ‘mar verde’ (*al-baħr al-aħdar*) que baña la península por las costas del sur y el este.

Sobre de estos mares cuenta al-Qazwīnī lo que sigue (Wüstenfeld, 338; Dār Šāder, 503; Roldán 101):

Circunda la península y la baña por el oeste y el norte el mar al que llaman ‘de las tinieblas’ (*baħr al-zulumāt*) [Atlántico], y en otra costa de al-Andalus confluyen dos mares que menciona Dios en el Corán. A lo ancho esta confluencia tiene una extensión de tres parasangas y su longitud es de veinticinco. Aquí la marea sube y baja dos veces cada día y noche, y esto ocurre porque el Atlántico al salir el sol se eleva, vierte sus aguas en la confluencia de los dos mares y penetra en el ‘mar de los *rūm*’ (*baħr al-rūm*) [Mediterráneo] que la baña por sus costas meridionales y de levante.

El color de este mar [Mediterráneo] es verde y el del Mar de las tinieblas [Atlántico] es negro como la tinta, pero [es curioso que] si coges agua de este mar en un recipiente, no ves la negrura. [El fenómeno de las mareas se explica de la siguiente manera:] el mar de las tinieblas no deja de verter sus aguas en el mar de los *rūm* hasta que el sol llega a la posición del mediodía y cuando alcanza su cénit se invierte el fenómeno y es el mar de los *rūm* el que vierte sus aguas en el mar de las tinieblas hasta el ocaso. Más tarde se eleva de nuevo este último y se derrama en el mar de los *rūm* hasta la medianoche, más tarde se invierte el fenómeno y es ahora que este último penetra en el mar de las tinieblas hasta el amanecer. Este fenómeno ocurre de manera ininterrumpida por designio divino (*taqdīr al-‘Azīz al-‘Alīm*).

Se preguntó al enviado de Dios –¡Dios lo bendiga y lo salve!–, por este fenómeno y respondió que “hay un ángel sobre el océano que al introducir su pierna en él lo hace subir y al retirarla bajan sus aguas.”

4.6. Sobre algunas montañas de al-Andalus

De todas las montañas y cordilleras de la península tan solo Sierra Nevada (*ġabal Šulayr*) recibe una atención fidedigna, aunque embellecida con adjetivos y un poema entre otros recursos estéticos. Este macizo montañoso se describe de la forma siguiente (Wüstenfeld, 339; Dār Šāder, 505; Roldán 103-4):

En al-Andalus se encuentra el monte *Šulayr* sobre el que hay nieves permanentes en invierno y en verano, se ve desde cualquier lugar de al-Andalus (*bilād al-Andalus*) por su altura y envergadura. En él se producen todo tipo de frutas [y frutos] como manzanas, uvas, moras, nueces y avellanas entre otras. El frío en esta montaña es intensísimo, hasta el punto que un magrebí que pasó por ella y lo padeció y afirmó lo que sigue:

Es lícito dejar de rezar en vuestra tierra

y beber alcohol, aunque esté prohibido.
 Escapando así hacia el fuego del infierno puesto que éste es
 más soportable que el *Šulayr* y más compasivo.
 Si sopla el viento del norte en vuestra tierra
 ¡Socorra Dios a un siervo que le pide ayuda en [plena] adversidad!
 Y me reafirmo sin retractarme.
 Como dijo antes de mí un poeta:
 Si tuviera que entrar algún día en [los abismos del] infierno
 y fuera un día como [el que describo], ¡bienvenido será el infierno!

Otros montes se citan en este apartado, pero relacionados con fenómenos curiosos en los que la naturaleza se comporta de manera inexplicable y asombrosa como es preceptivo de los textos de *‘ağā’ib*. Sirva de ejemplo la montaña del *kuhl* que también se encuentra en al-Andalus, cerca de la ciudad (*madīna*) de Baza sobre la que se decía que (Wüstenfeld 339; Dār Šāder 505; Roldán 103):

A primeros de mes empieza a salir *kuhl* de sus entrañas; es negro y no deja de salir hasta la mitad del mes. Cuando pasa esa fecha disminuye paulatinamente pero no cesa hasta final de ese mismo mes¹⁰.

4.7. Algunos ríos de al-Andalus

En al-Andalus está el río Ebro (*naḥr Ībriḥ*), del que dijo Aḥmad Ibn ‘Umar al-‘Uḍrī, autor de [la obra] *Al-masālik wa-l-mamālik al-andalusīyya* que “nace en una fuente llamada *Funt Ībriḥī* que desemboca en el mar del noreste [de la península][Mediterráneo] (*al-baḥr al-Šāmālī*) por la zona de Tortosa. Su curso recorre doscientas diez millas y en él se encuentra un pez extraño que se conoce como *al-turḥita*, exclusivo de este lugar. Se trata de un pez blanco que sólo tiene una espina.

Todo esto lo he tomado de al-‘Uḍrī, autor de [la obra] *Al-masālik wa-l-mamālik al-andalusīyya*.

Hay en al-Andalus otro río que nace en un lugar conocido como *Fağğ al-‘Arūs* que fluye hasta que desaparece sin que quede huella alguna de él sobre la superficie de la tierra, y luego vuelve a brotar por una de las alquerías de Calatrava (*qal‘a Rabāh*) llamada *Anna*. A continuación, se oculta de nuevo y fluye bajo tierra para después reaparecer repetidamente en distintos lugares hasta que se oculta otra vez entre Mérida (*Mārida*) y Badajoz (*Baṭalyaws*). Surge [una vez más] y desemboca en el Atlántico (*baḥr al-Muḥīt*, mar circundante). El recorrido de este río es de trescientas veinte millas. Todo lo que he referido está tomado de al-‘Uḍrī (Wüstenfeld, 339-340; Dār Šāder, 505; Roldán 104).

4.8. Sobre la condición moral y anímica de los andalusíes

Para nuestro autor los andalusíes son “ascetas y devotos siendo común entre ellos el conocimiento de la ciencia del *ḥadīṭ*,” también afirma que se encuentran allí numerosos esclavos y esclavas famosos no por lo que producen [o fabrican] sino por su belleza, de manera que el precio de uno de ellos podía llegar a mil dinares.” Por otra parte, según al-Qazwīnī los habitantes de al-Andalus “tienen el don la perfección en todo lo que hacen,

¹⁰ Este relato se repite en la entrada dedicada a Baza. Asimismo el autor anónimo de la fuente titulada *Dikr bilād al-Andalus* menciona también este hecho asombroso. Luis Molina, que editó y tradujo esta fuente localiza el lugar en Jabalcón (ğabal al-kuhl ‘monte de la galena’).

pero parece generalizado que sean mal encarados” (Wüstenfeld 338; Dār Ṣāder 505; Roldán 102).

En esta entrada general dedicada a al-Andalus se recogen otros tantos detalles relativos al *bilād al-Andalus* y aunque no tengan relación directa con el territorio o el paisaje, es interesante reproducir algunos de ellos. En particular el autor se refiere sorprendido al hecho de que al-Andalus subsista a pesar de su localización geográfica (Wüstenfeld 339-340; Dār Ṣāder 504; Roldán 102):

Entre las maravillas que suceden en el mundo podemos citar principalmente dos: la primera es la existencia del dominio islámico de al-Andalus a pesar de encontrarse rodeado de cristianos por todas partes y a pesar de que el mar se interponga entre dicho territorio y el resto de los musulmanes. La otra maravilla es la existencia del reino cristiano de la costa siria, a pesar de que se encuentre rodeado de musulmanes y aunque el mar se interponga entre dicho reino y el resto de los cristianos.

Se encuentran en al-Andalus vestigios maravillosos y particularidades asombrosas, hechos que se irán mencionando a medida que corresponda a lo largo de este libro.

5. Algunos ejemplos de *madīna* andalusí en el *Ātār al-bilād*: Córdoba, Sevilla y Granada

De manera general la historia urbana es en palabras de Ch. Mazzoli “un fenómeno donde se unen lo económico y lo social, lo político y lo cultural, lo técnico y lo imaginario” (2018, 93 n. 9), y esto parece que estaba muy claro para nuestro autor en pleno siglo XIII. Para al-Qazwīnī al-Andalus es el extremo del mundo conocido, una tesela del mundo árabe islámico medieval que sobrevive a pesar de estar rodeada por cristianos y por el mar, una península de formas geológicas sorprendentes donde abundan los ríos, donde el mar establece líneas de comunicabilidad y de aislamiento a un mismo tiempo, donde la agricultura, la pesca, la artesanía hacen de ella un centro económico de importancia, de ahí que proporcione frecuentes referencias directas a su producción agrícola y ganadera así como artesanal, algunos de sus productos se enviaban de un lugar a otro en el interior del país y a veces más allá de sus fronteras marcando distancias que sirven de referencia y que normalmente especifica el autor con detalle. Mediante la indicación de estas distancias pone en relación las interconexiones económicas entre la ciudad y el agro así como informa sobre la expansión urbana hacia el ámbito rural mediante vías de comunicación que conectaban centros habitados a lo largo de una *kūra* o circunscripción provincial atravesando *qaryas* o aldeas vinculadas por lo general a centros urbanos denominados *madīnas*. Esta realidad, aunque con diferentes desarrollos y a grandes rasgos, es similar a la que presentara al-Idrīsī antes de él, tema que demostró Ch. Mazzoli (1993) y Roldán (Al-Qazwīnī Roldán 1990, 43)

En esta ocasión vamos a observar el caso de las tres ciudades más emblemáticas del conjunto andalusí por haber sido sedes centrales de gobierno en distintos momentos de la historia¹¹.

I. En el caso de Córdoba apunta nuestro autor que (Wüstenfeld, 370-371; Dār Ṣāder; 552; Roldán 1990, 149-153):

¹¹ En un trabajo posterior estudiaré la ciudad y el paisaje en el conjunto de las ciudades que se recogen en el *Ātār al-bilād*.

se trata de una ciudad de gran tamaño (*madīna kabīra*) situada en el centro del país de al-Andalus (*bilād al-Andalus*), sede del poder de los Banū Omeya con una expansión intramuros de catorce millas por dos de ancho. Situada a orillas del *naḥr al-akbar* (el río mayor¹²) conocido como *Wād al-Kabīr* al que atraviesan dos puentes.

Su mezquita aljama es de las más grandes del Islam y de las más célebres por la belleza de sus columnas y por su arquitectura. Tiene unas medidas de cuatrocientos brazos de largo por trescientos de ancho. Sus columnas y el mármol de su construcción están decorados con mosaicos (*fusayfusa*)¹³ y oro. Delante de ella hay aljibes y un estanque en el que se acumula el agua de lluvia.

Queda la ciudad presentada en varios aspectos, todos de interés absoluto que nos permiten además vislumbrar el entorno de la ciudad y sus principales rasgos paisajísticos: se trata de una ciudad grande, lo que la distingue del resto de los conjuntos urbanos que carecen de adjetivación alguna en cuanto al tamaño. Fue la sede del gobierno de los omeyas en al-Andalus, es decir, es un lugar emblemático por antonomasia, cosa que se completa con la mención de la gran mezquita aljama, que no solo se define por su tamaño sino por una excelsa construcción y magnífica decoración, que sirvió como ejemplo para otros muchos oratorios construidos en el territorio, como se vio anteriormente.

Para redondear dicha presentación aclara que tenía, o mejor aún “tiene” un tamaño considerable y que se encuentra situada junto a un río también importante que califica como *al-naḥr al-akbar*. La presencia de dos puentes, uno al menos romano, es un dato importante por lo que significa en el conjunto de la edificación de la ciudad, por una parte por la pervivencia de construcciones de tiempos antiguos, por otra por lo que supone la comunicabilidad entre los habitantes de un lado y otro del río y la facilidad para los que venían desde aquel lado del agro, puesto que les era factible cruzar el cauce del río sin depender de un servicio de barqueros con el consiguiente pago por servicios de ida y vuelta, como ocurría en la Sevilla prealmohade. Estos puentes al mismo tiempo colaboran en el diseño visual de un paisaje habitado, de unas vías de comunicación transitadas por los habitantes de una ciudad viva.

En su conjunto el autor ha seleccionado determinadas características que definen esta ciudad como emblemática, como lo que fue en la etapa dorada de la dinastía omeya, al menos por las referencias a la decoración interior que no puede ser otra que la correspondiente a la fase de construcción auspiciada por al-Ḥakam II, la más fastuosa del conjunto. Proporciona datos arquitectónicos y detalles de arte suntuario, y repara en el interés de los gobernantes del lugar por el aprovechamiento y control del agua de lluvia para abastecimiento: prescripciones religiosas, higiene y consumo. No ha de pasar desapercibido el uso del verbo en presente que es uno de los recursos que utiliza el persa para ofrecer su concepción atemporal e idealizada del territorio andalusí.

El relato continúa con la mención una historia propia de *‘aḡā’ib*, la que se refiere a la iglesia de los cautivos, que describe algunos hechos relacionados con los cristianos cordobeses durante la conquista de la ciudad por los musulmanes¹⁴. Dice al-Qazwīnī

¹² Curiosa la forma en que el autor se refiere al río de Sevilla mediante un superlativo erróneo ya que el Guadalquivir, aun siendo de los más largos de la península, dista de ser el mayor entendido como el más largo o caudaloso. Tal vez nuestro autor se dejó llevar por resonancias poéticas o por su importancia en época almohade dada su peculiar naturaleza navegable que conectaba el interior del territorio con el mar.

¹³ Considero preferible traducir este término por “mosaico” y no por “alicatado” ya que esta técnica decorativa es el que sin duda quiso subrayar el autor.

¹⁴ Más datos sobre este relato pueden encontrar en el libro *El occidente de al-Andalus*, texto interesante por lo que significa en diversos aspectos entre los que podría comentarse la visión del “otro”. Este tema se verá en un próximo trabajo.

haber tomado de al-‘Uḍrī la información sobre este suceso pero una vez más dicho fragmento no se localiza en el texto del almeriense en la edición que ha llegado a nosotros.

Y por último se refiere el autor a las riquezas naturales del lugar y apunta algún dato sobre actividad comercial, se refiere a la venta de mulos cordobeses. Yāqūt al-Hamāwī (1875, IV 59; Karīm 1974, 245; Al-Qazwīnī Roldán 1990, 153) afirmaba en este sentido que los cordobeses gozaban de prosperidad económica y especialización profesional, también menciona los célebres mulos del lugar:

En Córdoba hay minas de plata y de amatista, que es una piedra que corta la sangre. También hay minas de atutía y de alumbre. Se importan de Córdoba mulos de gran valor, [hasta el punto de que el precio de] un ejemplar podía ascender a quinientos dinares por la belleza de su anatomía, su color, naturaleza y porte.

II. En orden cronológico por su trascendencia como sede de la dinastía almohade, nos trasladamos a Sevilla para observar cuáles son las perspectivas desde las que informa el autor persa sobre esta metrópoli del siglo XII y de qué manera diseña su fisonomía o paisaje urbano.

Al igual que hizo para Córdoba, indica el persa que Sevilla es “una ciudad grande” (Wüstenfeld, 334; Dār Šāder; 497; Roldán 1990, 95-99):

situada cerca de Niebla (Labla) y destaca entre el resto de las ciudades andalusíes por disfrutar toda clase de bienes, por la calidad del aire, la delicia de su agua, la generosidad de sus tierras [de cultivo], por su riqueza agrícola, por la cantidad y variedad de frutos que en ella se producen y por la abundancia de caza y pesca.

Se dan en esta ciudad unas aceitunas verdes que se conservan en buen estado durante mucho tiempo sin que se estropeen. Los olivos se extienden a lo largo y ancho de parasangas y parasangas y el aceite [que se obtiene] mantiene su dulzor durante años. En Sevilla se produce mucha miel e higos secos.

Lleva su *nisba* el ilustre maestro (*šayḥ*) Muḥammad Ibn al-‘Arabī, apodado *Muḥyī l-Dīn*. Yo lo vi en Damasco en el año 630 H./ 1232 e.C., era un maestro de prestigio, cultivado, sabio, reconocido poeta, asceta. Oí decir que escribía opúsculos entre las que figuran hechos maravillosos y también que había redactado una obra sobre las propiedades del Corán.

Entre los acontecimientos maravillosos [que se le atribuyen] está el que cuenta que en una calle de la ciudad de Sevilla había una palmera que se inclinó hacia mitad de la vía de manera que impedía el paso a los transeúntes así que la gente pensó talarla y decidieron hacerlo de un día para otro. El ilustre maestro contó [sobre este asunto lo que sigue]: “Aquella noche en sueños vi al enviado de Dios –¡Dios lo bendiga y lo salve!– junto a la palmera; ésta se le quejaba y le decía: «¡Enviado de Dios, la gente quiere talar me porque les impido el paso!» A continuación, aquél –¡la paz sea con él!– le impuso su bendita mano y la enderezó. Cuando amaneció fui a ver la palmera y la encontré erguida, entonces conté mi sueño a la gente, que se maravilló tanto que tomó este lugar como bendito.”

Queda clara la admiración de al-Qazwīnī por esta ciudad, se hizo eco de las noticias redactadas en las más diversas fuentes de información siguiendo una vez más a sus informadores habituales. Largo sería comentar el calado de los datos económicos que transmite el persa porque no solo enumera productos naturales o cultivados, sino que especifica actividades comerciales concretas como la derivada del aceite de oliva. En este sentido llama la atención que nuestro autor no mencione el Aljarafe (*ḥiṣn al-Farağ*), territorio privilegiado que, elevado sobre la ciudad, acogía olivares que se sucedían sin

interrupción hasta la cora (*kūra*) de Niebla, lo que suponía una gran riqueza y un indudable beneficio para la zona. Otra ausencia llamativa, el persa se olvida de mencionar el Guadalquivir, como ya hizo para Córdoba, olvidó la trascendencia de un río junto a un centro urbano siendo que para esta ciudad concretamente todos los geógrafos que la han descrito reparan en las ventajas que el río le otorga por sus posibilidades de pesca y como puerto fluvial con salida al mar (Roldán 1990, 97; 2017).

Otra consideración interesante, al-Qazwīnī habla en primera persona al referir la historia del ilustre Ibn al-‘Arabī añadiendo su experiencia personal al texto, que contrasta con el resto de la información que recabó de fuentes andalusíes. La presencia de esta cita pone en contacto a la ciudad con lo onomástico, con el mundo de los ulemas, y esto le añade sin duda dignidad al conjunto. Sevilla ahora aparece emparentada con tan célebre personaje por ser la que aquél llevaba en su *nisba*. Y aparte de ponerlo en relación con Sevilla se vincula él mismo con el místico, reproduce una historia maravillosa propia de los relatos de *‘ağā’ib* que no es casual ni gratuita. Por una parte, la historia sobre la palmera y la aparición del Profeta en sueños y el posterior milagro no hacen sino ejemplificar un medio habitual en la literatura mística para ofrecer el decorado perfecto en el que actúa un personaje emblemático a partir del que se describen fenómenos de transformación. Al mismo tiempo, la religiosidad popular del lugar se sentiría gratificada en el reconocimiento de nuevos escenarios frecuentados por gente de fe, peregrinos que acudirían a éstos con la esperanza de ver satisfechos ruegos y oraciones, signos de devoción y espiritualidad privadas (Roldán 2015, 305-306).

III. A propósito de Granada (Wüstenfeld, 367-368; Dār Šāder, 547; Roldán 1993, 41-42) subraya al-Qazwīnī que se trata de una antigua ciudad de al-Andalus:

Se trata de una antigua ciudad de al-Andalus situada cerca de Elvira (Ilbīra), es una de las mejores ciudades de *bilād al-Andalus* y de las más inexpugnables. En la lengua de los andalusíes su nombre hace referencia al fruto del granado. La cruza el conocido como *nahr Qalūm* famoso porque va dejando limaduras de oro puro a lo largo de su curso.

En Granada está el monte de la nieve (*ğabal al-ṭalğ*), que la preside, y en sus laderas se encuentran en los días de verano distintos tipos de plantas aromáticas, hermosos prados, algunas especias y plantas medicinales.

Allí hay un olivo que es una de las maravillas de este mundo. Abū Ḥāmid al-Andalusī afirma que cerca de Granada, en al-Andalus, hay una iglesia, y junto a ella una fuente y un olivo que visita la gente un determinado día del año. Al amanecer de ese preciso día empieza a brotar la fuente con abundante agua, al mismo tiempo empiezan a brotar las flores del olivo que a continuación se convierten en aceitunas, éstas maduran y se oscurecen, todo en ese mismo día. Quien lo desea coge aceitunas del árbol y toma agua de la fuente, que tiene propiedades medicinales.

Muḥammad Ibn ‘Abd al-Raḥīm al-Ġarnāṭī afirmaba que esta iglesia estaba en Granada, pero me contó el alfaquí Sa‘īd Ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Andalusī que estaba en Segura (Saqūra) y al-‘Uḍrī lo localiza en Lorca (Lurqa). Todos son andalusíes, así como los lugares [donde sitúan el milagro], por lo que es posible que cada uno de ellos lo haya puesto en relación con un lugar cercano al suyo.

Para describir Granada el esquema general es el mismo que el utilizado para las ciudades anteriores: definición del lugar como *madīna* y un adjetivo que la concreta, situación un tanto precisa por la cercanía a otra también *madīna* conocida, presencia de un río que, aparte de funcionar como cauce de agua con beneficios para la vida, produce beneficios económicos, detalles sobre el paisaje circundante con la presencia de un

macizo montañoso al que no llama por su nombre, ni siquiera se refiere al conjunto sino a una parte por el todo, una montaña cubierta de nieve y un espléndido despliegue de plantas de todo tipo, incluso medicinales, que crecen silvestres en sus laderas.

No falta el relato propio de *'aġā'ib*, que la envuelve como en los casos anteriores en ciertos matices de fantasía, ensoñación y encanto mediante los que la ciudad se incorpora a la nómina de ciudades maravillosas del territorio andalusí, al tiempo que sitúa en su territorio un espacio de peregrinación menor que se localiza junto a un lugar sagrado, y no por casualidad, en este caso una iglesia por cuya intercesión se producen milagros en un solo día¹⁵. Y una vez más aparece la referencia al autor del que tomó prestado el relato, el que le exime de la responsabilidad de un posible error al tiempo que confiere solidez a lo narrado.

El paisaje granadino queda perfilado en sus rasgos esenciales mediante la presencia de una imponente montaña nevada que la preside, recordemos que más arriba, en el apartado que el persa dedica a al-Andalus este monte aparece retratado con nieves permanentes y un frío sobrecogedor y también allí se hablaba de las plantas y frutos que crecen en sus laderas. El paisaje urbano también queda definido en cuanto que se encuentra dominado por la fortaleza de sus murallas que hace de ésta una ciudad inexpugnable, una de las más protegidas de todo el territorio andalusí.

6. Algunas conclusiones extraídas de la presentación de estas tres ciudades

Estas tres ciudades andalusíes aparecen retratadas a modo de instantánea en la que no percibimos la natural construcción progresiva del conjunto. Por eso, los datos recopilados y vertidos por el persa en esta obra suya articulan la imagen y hacen caso omiso de la cronología de la Historia, porque lo que realmente le interesa es dejar una impronta compuesta por imágenes de distinto tipo, complementarias todas pero que responden a la etapa dorada de lo que fue el al-Andalus idealizado desde Oriente.

¿Es que al-Qazwīnī desconocía el destino o la situación de cada una de las ciudades sobre las que escribe en pleno siglo XIII, momento en que una parte significativa del territorio de lo que fue al-Andalus ya no existía sino en la memoria de lo que fue? Todo parece apuntar a un deseo, a una voluntad de hacer cristalizar la imagen de una etapa dorada en la que encajan a la perfección los distintos relatos maravillosos que no se incorporan por casualidad sino por la necesidad de alojar en el paisaje del lugar algún fenómeno que pertenece a la imaginación porque se trata de lugares que ya pertenecen al imaginario, espacios localizados en el extremo del mundo conocido y por lo tanto proclives a protagonizar todo tipo de fantasías sin que ello pudiera suponer conflicto alguno.

¹⁵ Este fenómeno atribuido al olivo maravilloso y a la fuente que brota con aguas medicinales ha producido una larga literatura. Un estudio detenido puede encontrarse en la obra de J. Hernández Juberías, *La península imaginaria. Mitos y leyendas sobre al-Andalus*.

Obras citadas

- Acién Almansa, M. “Poblamiento y fortificación en el sur de al-Andalus. La formación de un país de ḥuṣun.” En *III Congreso de Arqueología Medieval Española*. Oviedo: AAM / Universidad, 1989. Vol I: 137-150.
- Álvarez Salas, D. “La intención paisajística.” En J. Arias & F. Fourneau eds. *El Paisaje Mediterráneo*. Granada: Universidad, 1998. 106-129.
- Chalmeta Gendrón, P. *El señor del zoco en España: edades media y moderna. Contribución al estudio de la historia del mercado*. Madrid: IHAC. 1993.
- Dikr bilāl al-Andalus*. L. Molina trad. esp. *Una crónica anónima de al-Andalus*. Madrid: CSIC, 1983. 2 vols.
- Épalza, M. de “Precisiones sobre instituciones musulmanas de las Baleares.” En *V Jornades d’Estudis Històrics Locals. Les Illes Orientals d’Al-Andalus i les seves Relacions amb Sharq Al-Andalus, Magrib i Europa Cristiana (ss. VIII-XIII)*. Palma de Mallorca: Institut d’Estudis Baleàrics, 1987. 73-87
- “Estudio del texto de al-Idrīsī sobre Alicante.” *Sharq al-Andalus* 2 (1985): 215-232.
- “Espacios y sus funciones en la ciudad árabe.” En *Simposio Internacional sobre la ciudad islámica*. Zaragoza: Instituto Fernando el Católico, 1988. 9-30.
- Fernández Lacomba, F. Roldán Castro & F. Zoido Naranjo eds. *Territorio y patrimonio: los paisajes andaluces*. Granada: Comares, 2003.
- . “El paisaje andaluz. De la mirada ilustrada al boom turístico.” En F. Fernández-Lacomba ed. *Los paisajes andaluces. Hitos y miradas en los siglos XIX y XX*. Sevilla: Junta de Andalucía, 2007. 17-148.
- Franco-Sánchez, F. “Geografía y cartografía en la obra de Ibn Jaldūn.” En J. L. Garrot Garrot & J. Martos Quesada eds. *Miradas españolas sobre Ibn Jaldūn*. Madrid: Ibersaf, 2008. 195-223.
- “*Al-Masālik wa-l-l-mamālik*: precisiones acerca del título de estas obras de la literatura geográfica árabe medieval y conclusiones acerca de su origen y estructura.” *Philologia Hispalensis* 31/2 (1917): 37-66.
- “*Al-Masālik wa-l-l-mamālik* (II). Construyendo una nueva imagen del mundo: ruterros, geografía y cartografía al servicio de la causa šī‘ī.” *Cuadernos del CEMYR* 26 (2018): 111-170.
- García Guatas, M. “Paisaje, tradición y memoria.” En *Actas El Paisaje Arte y Naturaleza*. Huesca: Diputación, 1997. 77-95.
- González de Durana, J. & J. Maderuelo eds. *La ascensión al Mont Ventoux. 26 de abril de 1336*. Vitoria: Artium, 2002.
- Grabar, O. “Ciudades y ciudadanos.” En B. Lewis ed. *El mundo del Islam. Gente, cultura, fe*. Barcelona: Destino, 1995. 103-128.
- Hernández Juberías, J. *La península imaginaria. Mitos y leyendas sobre al-Andalus*. Madrid: CSIC, 1996.
- Kowalska, M. “The sources of Al-Qazwīnī’s *Āthār al-bilād*.” *Folia Orientalia* 8 (1967): 41-88.
- Legunay, J. P. “Le paysage urbain de Rennes au milieu du XV^e siècle, d’après un libre rentier.” *Memoires de la Société d’Histoire et d’Archéologie de Bretagne* 54 (1977): 69-116.
- López Anguita, G. “‘Abd al-Ganī al-Nābulusī (m. 1143 h./1731 d.C): la *riḥla* más allá de las convenciones del género.” *Philologia Hispalensis* 31/2 (2017): 67-84.

- Maderuelo, J. "Introducción. El paisaje." En J. Maderuelo dir. *Actas El Paisaje Arte y Naturaleza*. Huesca: Diputación, 1997. 7-12.
- Martínez de Pisón, E. "El paisaje, patrimonio cultural." En *Revista de Occidente* 194-195 (1997): 38-39.
- Mazzoli-Guintard, Ch. "Quelques éléments du signifié de *madīna*: l'emploi de *ka* chez al-Idrīsī." *Sharq al-Andalus* 9 (1993): 187-194.
- . *Ciudades de al-Andalus*. Madrid: Almed. 2000.
- . "Urbanisme islamique et ville en al-Andalus: autor de nouvelles propositions méthodologiques." En A. Torremocha & V. Martínez Enamorado eds. *II Congreso Internacional La ciudad en al-Andalus y el Magreb*. Granada: Fundación El Legado Andalusi, 2002a. 49-73.
- . "Las ciudades islámicas: tipología y evolución en la península ibérica." *Cuadernos de la Alhambra* 38 (2002b): 49-66.
- . "Les villes d'al-Andalus sous l'oeil des voyageurs (Xe-XVe siècle)." *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest* 111/1 (2004): 25-45.
- . "Paysages urbains d'al-Andalus (Xe-XVe siècles): observations préliminaires." *Collection de la Casa de Velázquez* 94 (2006): 81-94.
- . "Les villes dans le *Mughrib* d'Ibn Sa'īd: aux sources du discours." En Francisco Toro Ceballos & J. Rodríguez Molina eds. *VII Estudios de Frontera. Islam y Cristiandad. Siglos XII-XVI. Homenaje a María Jesús Viguera Molins*. Jaén: Diputación, 2009. 559-575.
- . "Dominado por sus murallas. El paisaje urbano de Mayrit." En E. Jiménez Rayado e I. Sánchez Ayuso eds. *El paisaje madrileño. De Muhammad I a Felipe II* Madrid: Almadayna, 2013. 13-29.
- . "Ronda en el orden urbano del reino nazarí ¿hacia una historia global de las ciudades?." *RIEEI* 46 (2018): 91-128.
- Mazzoli-Guintard, Ch. & M. J. Viguera. "Literatura y territorio: Madrid (*Maḡrīt*) en el *Mughrib* de Ibn Sa'īd (s. XIII)." *Philologia Hispalensis. Estudios Literarios* 31/2 (2017): 99-116.
- Meouak, M. "Construction, destruction et passage à la chrétienté de la *madīna* dans al-Andalus d'après Ibn Sa'īd al-Magribī (m. 1286)." *Quaderni di Studi Arabi* 13 (1995): 59-76.
- Orejas, A. *Del Marco Geográfico a la arqueología del paisaje*. Madrid: CSIC, 1995.
- Ortega, N. "Paisaje y cultura." Conferencia pronunciada en Fundación Duques de Soria, junio 1996.
- Al-Qazwīnī. F. Wüstenfeld ed. ár. *El-Cazwini's Kosmographie. Kitāb Āṭār al-bilād*. Wiesbaden: Martin Sändig, 1848.
- . *Kitāb Āṭār al-bilād*. Beirut: Dār Ṣāder, s.f. 677 pp.
- . Fátima Roldán Castro trad. esp. *El occidente de al-Andalus en el Āṭār al-bilād de al-Qazwīnī*. Sevilla: Alfar, 1990.
- . Fátima Roldán Castro trad. esp. "El oriente de al-Andalus en el Āṭār al-bilād de al-Qazwīnī." *Sharq al-Andalus* 9 (1993): 29-46.
- Quilici, V. "Il paesaggio mediterraneo tra memoria e trasformazione." En *El Paisaje Mediterráneo*. Granada: Universidad, 1992. 117-124.
- Roldán Castro, F. "La percepción del entorno en el mundo musulmán." *Cuadernos del CEMYR* 7 (1999): 47-68.
- . "La dimensión histórica del paisaje: la conciencia paisajística en la cultura andalusí." En J. Fernández Lacomba, F. Roldán Castro & F. Zoido Naranjo eds. *Territorio y patrimonio: los paisajes andaluces*. Granada: Comares, 2003. 116-133.

- . ed. *Paisaje y Naturaleza en al-Andalus*. Granada: Fundación el Legado Andalusí, 2004.
- . “El paisaje andalusí: realidad histórica y construcción cultural.” En F. Roldán ed. *Paisaje y Naturaleza en al-Andalus*. Granada: Fundación el Legado Andalusí, 2004. 19-65.
- . “Geografía y viaje como motivos literarios en el mundo árabe islámico medieval.” *eHumanista/IVITRA* 6 (2014): 200-217. [Enlace](#) [Comprobado: 3/05/2020].
- . “El *Kitāb al-Isārāt ilā ma‘rifat al-ziyārāt* de Abū Bakr al-Harawī (m. 1215): Entre el viaje espiritual, la autobiografía y la literatura de ‘aḡā‘ib (I).” *eHumanista/IVITRA* 8 (2015): 302-319. [Enlace](#) [Comprobado: 3/05/2020].
- . “La ciudad de Sevilla como escenario. Releyendo a Ibn Sāhib al-Ṣalāt.” *Anaquel de Estudios Árabes* 27 (2016): 169-187.
- Streck, S. “Al-Ḳazwīnī.” (*El²*) *Encyclopédie del Islam*, nouvelle édition. Leiden: E. J. Brill, 1971. Vol. IV: 841.
- Touati, H. *Islam et voyage*. Paris: Le Seuil, 2000.
- Turri, E. “La letteratura del paesaggio.” En *Sistema de información*. Sevilla: Consejería de Obras Públicas, 2000. 12-32.
- Al-‘Uḍrī. ‘Abd al-‘Azīz al-Aḥwānī ed. ár. *Nuṣūṣ ‘an al-Andalus*. Madrid: IEL, 1965.
- VVAA. *Le paysage urbain au Moyen Age. XI^e Congrès des Historiens Médiévistes de l’Enseignement Supérieur (Lyon, 1980)*. Lyon: Presses Universitaires, 1981.
- VVAA. *Cuadernos del Cemyr* 7 (1999). Número monográfico *Paisaje y Naturaleza en la Edad Media*.
- Vernet, J. “Marruecos en la Geografía de Ibn Sa‘īd al-Magribī.” *Tamuda* I (1953): 245-263.
- . “España en la Geografía de Ibn Sa‘īd al-Magribī.” *Tamuda* 6 (1958): 307-326.
- Viguera Molíns, M. J. “Noticias dispersas sobre Ronda musulmana.” En *Actas del XII Congreso de la UEAI (Málaga 1984)*, Madrid, 1986. 757-769.
- . “Madrid en al-Andalus.” En *Actas III Jarique de Numismática hispano-árabe (Madrid dic. 1990)*. Madrid: Museo Arqueológico Nacional, 1992. 11-35.
- . “El ‘reino’ de Badajoz en el Mugrib de Ibn Sa‘īd.” En F. Díaz Esteban ed. *Bataliús II. Nuevos Estudios sobre el Reino taifa de Badajoz*. Madrid: Letrúmero, 1999. 225-248.
- . “Ibn Sa‘īd entre al-Andalus, Magreb y Oriente.” *Jábega* 9 (2008): 121-127.
- . “La ciudad de Badajoz en la antología lírica del *Mugrib* de Ibn Sa‘īd.” En F. Díaz Esteban ed. *Badajoz. Mil años de libros*. Badajoz: Biblioteca de Extremadura, 2014. 225-237.
- Yāqūt al-Ḥamawī. F. Wüstenfeld ed. ár. *Jâcût's geographisches Wörterbuch*. Leipzig: Brockhaus, 1866-1873. 6 vols.
- . ‘Abd al-Karīm trad. esp. *La España musulmana en la obra de Yāqūt. Cuadernos de Historia del Islam*, 6 (1974). Número monográfico. *Serie miscelánea*.