

Fiestas religiosas andalusíes: interculturalidad e hibridismo confesional en el *Diwān* de Ibn Quzmān

David Navarro
Texas State University – San Marcos

La implantación del régimen almorávide y posterior almohade en al-Ándalus a finales del siglo XI desplegó una nueva forma de control basada en el reforzamiento del concepto teocrático de gobierno fundado en los principios coránicos;¹ su objetivo proponía restaurar la conducta moral y hábitos musulmanes que se habían diluido durante el Califato y las Taifas, caracterizados por un período de relajación de costumbres. Los nuevos contactos del islam con otras culturas y religiones pasaron a formar parte de las tradiciones y ritos de los musulmanes, integrándose en su vida social y religiosa. Aunque los rasgos propios derivados de ese intercambio no alteraron la esencia de la religión islámica, las corrientes conservadoras surgidas en este período decidieron purificar y mantener el islam alejado de todo tipo de interacción con grupos externos que pudieran afectar su evolución. Entre estas relaciones censuradas se encontraba la participación de musulmanes en fiestas cristianas. El refinamiento y limitación de las actitudes morales bajo este nuevo gobierno representaba un desafío para los artistas andalusíes, quienes bajo la seguridad y protección de sus mecenas evocaban en sus obras una temática basada en lazos humanos y sincretismo cultural opuestos a la nueva ortodoxia vigente. Dentro de este grupo de poetas sobresalió Ibn Quzmān (1078-1160), cuyo tono irónico y de protesta hacia los nuevos mandatarios proponía fascinar y entretener al lector de su época, reflejando una sociedad que no aceptaba las nuevas reglas que se exigían imponer y en donde la comunicación y la movilidad entre las tres comunidades confesionales representaban una constante de la norma cotidiana. Tomando como marco teórico las relaciones intergrupales, el presente estudio analiza la interacción de los grupos musulmán, mozárabe y judío a partir de diversas fiestas religiosas de los tres credos recogidas en varios zéjeles de su *Cancionero*; con ello se propone revelar una sociedad que, a pesar de estar regida bajo un código legal que fomentaba la segregación como medio ante la amenaza identidad individual y comunal musulmana, en la práctica se observaba una postura diferente, promoviendo un desplazamiento grupal y de intercambio cultural.

Durante la regencia del Califato de Córdoba a lo largo de los siglos IX y X las conversiones al islam en la península no habían sido forzosas, pues tanto mozárabes y judíos como “protegidos” (*dhimmī*) pudieron conservar sus credos religiosos mediante pagos tributarios, permitiendo un escenario multi-religioso que servía además como marca diferenciadora de las tres comunidades.² Esta situación de relativa tolerancia sufrió un radical cambio con la llegada de los almorávides, prohibiendo todo tipo de interacción que motivase un acercamiento entre estos grupos. Para buscar respuesta a estas preocupaciones ascéticas, las diferentes escuelas juristas redactaron diversos *ḥadīths* originando los primeros tratados jurídicos religiosos;³ su misión servía a modo de dictaminar y resolver problemas de corte

¹ Deseo expresar mi agradecimiento a Marjorie E. Ratcliffe por sus valiosos comentarios y sugerencias en la elaboración de este artículo.

² En este período las conversiones al islam se realizaban por conveniencia debido al atractivo que ofrecía al combinar lo abstracto y lo individual así como sus ventajas fiscales (Valdeón Baroque 20).

³ Entre las diversas escuelas juristas sobresalió la escuela *mālikī* que predominó en el Levante y al-Ándalus y había sido adoptada como modelo de conducta por el grupo almorávide. Fundada por Mālik ibn Anas a mediados del siglo VIII en Medina, alcanzó prestigio de la mano de Abd ‘Allāh ibn Yāsīn (1024-1059) líder militar y espiritual de los almorávides, expandiéndose rápidamente por el norte de África y al-Ándalus; esta nueva corriente fomentaba una interpretación literal del texto coránico así como la implantación de leyes más rigurosas para evitar todo acto que conllevara una transgresión de las prácticas del islam como recogían los tratados de este período (Fierro 2001: 463; Bosch Vilá 128).

legal y dogmático de los creyentes musulmanes.⁴ El Corán advertía de la corrupción promovida por todos aquellos “innovadores” (*al-mubtadi‘ūn*) cuyas prácticas se desviasen de la fe verdadera; de entre las innovaciones o prácticas consideradas herejía se encontraba el matrimonio mixto, la conversión y la aculturación (Safran 2001: 576-77). Otro motivo de preocupación entre los letrados alfaquíes era la participación de musulmanes en festivales paganos y cristianos de común hábito en los territorios controlados por el islam. Esta prohibición atraía a menudo críticas y despertaba recelo en la élite religiosa y política que permitía con cierta pasividad estas prácticas. Varias de estas celebraciones envolvían no sólo la adopción de prácticas rituales no islámicas sino promovían además un alto grado de sociabilidad entre miembros de las tres confesiones: intercambio de regalos, recetas gastronómicas, venta de productos típicos, y peregrinaje a los lugares sagrados de culto común: Jerusalén y Hebrón (Cuffel 404). Como agrega Safran, “the popular appeal of holidays in al-Andalus promoted an experience of social bonds rooted in a common ground that boundary makers found troubling but that persisted despite their denunciations” (2013: 142). Por otra parte, la presencia de estas celebraciones entre musulmanes suponía una fuente de perversión que debía evitarse pues su corrupción en el credo islámico se interpretaba como una señal coránica del final de los tiempos (Safran 2013: 126). Si bien el nuevo código legal promovía reprimir ciertas manifestaciones demasiado evidentes de la vida religiosa de los musulmanes en todos los niveles sociales, las clases pudientes mantuvieron su control en consonancia con la regencia alfaquí. Esta actitud se apreciaba también en los poetas andalusíes que contrarrestaban con sus obras el mensaje dogmático *mālikī*. El corpus poético de Ibn Quzmān permite establecer la postura de su autor hacia las celebraciones religiosas de la minoría mozárabe y judía desde el punto de vista de las relaciones intergrupales. La respuesta ante la amenaza externa de la identidad social y religiosa de un grupo determinado se erige en base a tres principios de defensa (Breakwell 17-19): *reconstructivo*, donde la información percibida del grupo externo se interpreta de forma parcial y con un enfoque menos amenazante del que se tiene originariamente; *movilidad* o *cambio*, por el cual se evita la amenaza del grupo mediante un cambio de lugar (exilio, migración) o de posición social; *inercia*, que consiste en no tomar ninguna acción ante una posible coacción externa, siendo la respuesta menos efectiva ante una agresión del exterior. De igual modo, el contacto intergrupar puede originar un sistema de conducta de movilidad social, denominado por Hoggs y Abrams como *social mobility belief system* (55); este mecanismo permite a los miembros de un grupo traspasar las fronteras permeables del mismo promoviendo la interacción con otros grupos externos en busca de una identidad satisfactoria. Aplicados estos procesos en la relación entre Ibn Quzmān y la minoría mozárabe y hebrea permite insertar los parámetros de reinterpretación, inercia y movilidad social como medios de interacción entre el autor y estos dos grupos confesionales; por una parte, el poeta se muestra atraído por varias costumbres de estas comunidades con las que participa e interactúa, pero sin que ello suponga un relevo o peligro a su posición social y credo religioso, al no ser percibidas como una amenaza opresora (*reconstructivo* / *inercia*); por otra parte, bajo el consentimiento y protección de los diversos mecenas para quienes componía, Ibn Quzmān se sumerge en las celebraciones no musulmanas y traspasar las fronteras de su grupo promoviendo la

⁴ Un modelo de estos manuales es el *Tratado contra las innovaciones* (*Kitāb al-bidā‘*), el más temprano redactado en al-Ándalus por Ibn Waḍḍā al-Qurturbī (814-900); el texto recopila y censura las prácticas corruptas que profesaban los musulmanes y que se alejaban de los preceptos coránicos interpretados por las autoridades religiosas perjudicando la integridad del islam. Véase la edición y traducción castellana del mismo por Maribel Fierro (1988). Otro texto en importancia es el *Risāla fī-l-qaḍā‘ wa-l-ḥisba* (*Tratado sobre la judicatura y la ḥisba*) de Muḥammad Ibn ‘Abdūn de Sevilla, contemporáneo a Ibn Quzmān, compuesto hacia el año 1091 con el fin de regular las transacciones mercantiles de la Sevilla almorávide, reforzando la segregación entre las tres comunidades; el manual texto se aplicó al resto de ciudades de al-Ándalus y sirvió de ejemplo a tratados de conducta posteriores (García Gómez y Lévi-Provençal 1981).

interacción con otros grupos externos, participando como espectador y agente activo de estas celebraciones religiosas (movilidad social); su capacidad de deslazamiento intergrupar le permite interactuar y compartir con la minoría judía y mozárabe un sentimiento mutuo: la animosidad hacia la autoridad almorávide. Para ello, proyecta en sus versos una doble finalidad discursiva: reflejar el variopinto contexto sincrético-religioso que caracterizaba al-Ándalus, y exponer esta diversidad cultural como forma de apoyo hacia las fuerzas discursivas no oficiales, desestabilizando el discurso moralizante impuesto por el gobierno almorávide.⁵ El ritual religioso no interviene como elemento unificador, pues era el distintivo que caracterizaba a estas comunidades y las distinguía como grupo con un emblema identitario propio. Es el aspecto social, y el elemento de ocio y diversión lo que atraía a estos grupos a formar parte en estas celebraciones, que se convertían en verdaderas reuniones sociales (Mez 419). Como agrega Sherif,

Groups in transaction with another one over a period of time rarely remain neutral toward one another. Between them and their individual members, there develop reciprocal states of friendship or hatred, trust or mistrust, aggressive intent or willingness to give a helping hand. (1967: 61).

Varios zéjeles del *Cancionero* perfilan diversas fiestas religiosas de los tres grupos de al-Ándalus: las festividades musulmanas de ramaḍān, la ruptura del ayuno, y la Fiesta de los Sacrificios; la celebración mozárabe del *nayrūz-yannayr*, y la fiesta pagano-hebrea de la *‘anšara*.

Ramaḍān, noveno mes del calendario lunar islámico representa uno de los cinco pilares fundamentales del islam, conmemorando la revelación del Corán a Mahoma y observando su práctica mediante el ayuno (*sawm*) sólido y líquido desde el alba hasta el atardecer.⁶ Ibn Quzmān hace mención especial de este mes sagrado, cambiando su estilo irónico y crítico por un tono más sereno, exaltando el decoro, la buena conducta y evasión de los malos vicios propios de esta celebración. En el zéjel 137 titulado *De la prisión del vino* el austero ramaḍān se presenta ante el poeta como un huésped, anunciado su llegada personificada de boca de *ša‘bān*, el mes precedente a ramaḍān. La importancia religiosa que este mes de reflexión y sacrificio presentaba en los andalusíes, son expresados por Ibn Quzmān para exhortar a sus compañeros a guardarlo mediante el arrepentimiento, la virtud y la abstención de vino:⁷

<i>Hūdā bāh, waiḥ aḍ-ḍaiḥ! Aina /-kum, ihwānī?</i> <i>Ramaḍān dāb muqbil: / al-ḥabar qad ḡā-nī.</i>	<i>Ya llegó, ay del huésped / ¿Dónde estáis amigos?</i> <i>Ramaḍān se acerca: / la noticia vino.</i>
“Aha -qāl lī Ṣa‘bān-; / f-aṭ-ṭarīq ḥallaitu, Wa-mā‘iy athaddaṭ / ba‘ad mā‘afnaitu Wa-‘anā les nakḍib, / wa-bi-‘ainī raitu, wa-‘iḍ hu qad ḡānā / ...	“Sí, -ša‘bān me dijo-, / lo dejé en camino; conversó conmigo / cuando yo acababa. Bien lo vi, no miento, / con mis propios ojos”; <i>y pues viene a vernos /...⁸</i>
Aina-kum, yā ḥullā‘, / aina-kum maḡa‘-kum?	¿Dónde estáis, borrachos? / ¿Dónde andáis unidos?
Man lu ḥamran, yahraq, / fa-‘anā nanṣaḥ-kum:	¡Tira, tú ese vino! / Pero os aconsejo

⁵ Para un estudio del habla coloquial presente en el *Diwān*, uso de romancismos, versificación y prosodia véanse los trabajos de Federico Corriente Córdoba: *Gramática, métrica y texto del cancionero hispanoárabe de Aban Quzmān* (1980), e *Ibn Quzman: El cancionero hispanoárabe* (1984). Las citas de los zéjeles mencionados en el artículo, traducción y transliteración provienen de la obra *Todo Ben Guzmán* (1972) de Emilio García Gómez.

⁶ El resto de preceptos obligatorios lo forman la declaración de fe (*šaḥādah*), oración diaria (*ṣalāh*), limosna (*zakāt*) y la peregrinación a la Meca (*ḥaḡḡ*) (Knight 26).

⁷ De similar temática ante la llegada y el decoro obligado en ramaḍān se expone en el zéjel 108.

⁸ Verso incompleto en el manuscrito original (García Gómez 1972 II: 682).

farrigū dā l-akwās / wa-rfa'ū quṭ'an-kum: sā-taḡī-kum aiyām / taḡtāḡū l-awānī.	que vaciéis las copas / y guardéis los frascos: ya vendrán los días / que nos haga falta.
...	...
Hādā šahar fādīl, / wa-hu, w-Allāh, ya'dam. Allāh, Allāh aṣaṣhāb, / a'malu mā yalzam! Kullu man hu manḥūs / as-sā'a yatqauwam.	Mes virtuoso es éste, / que pardiez, coarta. ¡Ay Dios, camaradas, / haced lo debido! Todo el que mal anda, / que ahora se enderece. (preludio, 1; 3, 5: 1-3)

El cambio de estricta conducta fingida por el poeta se evanece al recibir el próximo mes, que inaugura uno de los dos principales festivales religiosos del islam ('īd), la fiesta de la ruptura del ayuno ('Īd al-Fiṭr) que marca el fin de ramaḍān durante los tres primeros días del mes de šauwāl (Maíllo Salgado 217). Su llegada se plasma en el zéjel 119 al mencionar el cuarto creciente de la luna, que inicia el comienzo de este mes y la conclusión de ramaḍān:⁹

Šahr aṣ-ṣiyām zāl, / waḡā šauwāl. / Yā les nubāl!	Cesó el ayuno. / Llegó šauwāl. / ¡Ya no hay pesar!
...	...
Aškū li- šauwāl, / idā raitu / 'annī 'aiyān fa-hu yasūqu s-/surūr li-n-nās / wa-l-miraḡān. Naqūl la-hu: 'Ain / kunt, lam tazhar / al-yaum zamān? Amši ba'd ma'nā / yā šauwāl! / Kam dā zawāl?	A šauwāl digo, / por ver que no / se viene a mí, y gozo y fiestas / usó traer / a los demás: ¿Dónde estuviste, / que no te vi, / tanto hace hoy? Ven ya conmigo, / vamos, šauwāl: / ¿vasme a faltar?
...	...
Lau lam nara dā l-/hilāl, lā šakk, / kannanṭaftī, wa-kannaṡa'u / ḡamī kutbī / wa-nalqaṡī [...]	Si no esta luna / yo veo, a fe / que moriré. Mas mis escritos / he de rasgar, / llegarme a ti [...]. (preludio, 5; 7:1-2)

La alegría que suscita la llegada de este mes se recoge nuevamente en el zéjel 136 *Fin del Ramaḍān* donde se invita a la audiencia a romper el ayuno, en este caso, participando de la bebida:

Aṣ-ṣiyām yabki hammu; Lūmū 'au lā talūmū: yatammu.	Su pesar el ayuno llora. Os guste o nos os guste, se acaba.
...	...
Haiyū, yā-hl al-ḡalā'a! Bi-n-Nabī, yā ḡamā'a, aiyām aṣ-ṣaum f-as-sā'a tatammu!	¡Vamos, ea, borrachos! ¡Por Mahoma, señores, ahora el mes del ayuno termina!
...	...
Wa-yaḡī šahar šauwāl, wa-tarā d-dunyā f-iqbāl: kull aḡad kās wa-'allāl fī kummu.	¡Que šauwāl se nos llega! Ves que el mundo promete: cada cual, vaso y frasco en la manga.
...	...
Al-ḡalī' qalbu yafza': yanzur al-kās wa-yumna', ka-l-ḡarūf ḡīna yunza' min ummu.	Se impaciente el beodo. vino ve y no lo alcanza, como cuando al cordero destetan. (preludio, 2- 3, 6)

Las estrofas resaltan dos rasgos de interés en relación con esta festividad. Algunos musulmanes sentían la necesidad de ir a buscar vino, a pesar de su prohibición y las

⁹ Dedicado a uno de sus mecenas Abū-l-'Abbās. Referencias al cambio de la luna con la llegada de este mes se presenta en zéjeles los 13, 41 y 119.

consecuencias jurídicas en vigor;¹⁰ el lugar más frecuente donde podía adquirirse eran las tabernas, regidas generalmente por mozárabes, a quienes les era permitido su consumo (Teresa de Castro 10; Lévi-Provençal 1953, I: 160); este contacto facilitaba el intercambio social entre ambas comunidades como espacio de encuentro y diálogo al mismo tiempo que compartían una perspectiva común frente a la autoridad vigente;¹¹ El segundo dato de interés es el paralelismo que establece el poeta entre aquel que se impacienta cuando no alcanza la copa (*al-kās*) para llenarla de vino y el cordero (*ḥarūf*) cuando lo despechan de su madre. Esta imagen enlaza con la segunda celebración canónica musulmana en importancia, la Fiesta del Cordero (*ʿĪd al-ʿAdḥā*) que conmemora el relato bíblico del sacrificio de Abraham a su hijo Ismael y la ofrenda de un carnero en su lugar.¹² En este evento se entretejían toda una serie de actividades sociales bajo un ambiente festivo: las casas se limpiaban y adornaban, se cocinaban comidas especiales y se elegían los animales que iban a ser sacrificados (Lévi-Provençal 1953, III: 436). Estas actividades quedan plasmadas en varios poemas de la colección.¹³ En el zéjel 8 o *Petición de un carnero para la fiesta* se trazan de forma minuciosa los planes del poeta para conseguir un buen cordero, la manera en que piensa degollarlo y las clases de manjares que sacará de él, con el fin de participar plenamente en este día festivo:¹⁴

Yā man, iq̄ raitu, / ḡāʿa-nī farḥī!
Lā budda [lī] min / kabš mā nuḍaḥī.

¡Tú a quien sólo ver / me hace ya feliz!
Quiero un buen cebón / que sacrificar.

...
Law annu tannāš, / law annu karrār,
les, bi-llāh, nafzaʿ / li-ḍabḥu makkār,
[wa-] kannadbaḥu / qabal kul ḡazzār:
wa-ʿinnamā les / yaḥillu ḍabḥī.

...
Maguer qué tenaz / fue y topador,
de matarlo, ay Dios, / no me he de asustar.
No tan bien lo hará / sacrificador.
Lo que ocurre es que / no hay qué degollar.

Fa-lā ginā min / šiwā mā naqlaʿ,
wa-min qalāyā / gurnūq mā nablaʿ,
wa-min ruwaiyas / ṭarīda našnaʿ,
wa-min qaḍīdu / nanšur fir saḥī.

Mas he menester / su asado tajar;
con frucción freír / bofes, y tragar.
buena sopa hacer / con los sesos,
y carne disponer / para acecinar. (preludio, 2-3)

El zéjel 48, de similar temática esboza en detalle el resto de actividades que rodean el sacrificio del cordero: el ajeteo de la fiesta (*burūz*), la preparación de la comida, la oración de

¹⁰ El Corán presenta una postura ambigua hacia el vino, al considerarla una bebida divina y recompensa para el piadoso, pero al mismo tiempo censura su consumo debido a la embriaguez que causa; por otra parte, la permisión de consumir o no vino dependía de las distintas escuelas islámicas y, en el caso de la corriente ortodoxa malikī estaba prohibido.

¹¹ En los núcleos más poblados de al-Ándalus existían un gran número de tabernas. Como señala Lévi-Provençal, “vino se hallaba en todas las tabernas, que no faltaban en Córdoba ni en las demás grandes ciudades, bien clandestinas, bien toleradas por no ser musulmanes sus dueños” (1957: 159). Por su parte, Mercedes Borrero Fernández afirma que “el producto del vino tenía un buen mercado entre las comunidades hebraicas y mozárabes; mercado en el que participaron sin duda no pocos musulmanes” (34); ello implica que el vino era fácil de encontrar y los mozárabes se encargaban de su comercio, pues representaba beneficios para el fisco califal (Rincón Álvarez 74). Sobre la distribución de los tres grupos religiosos en las ciudades andalusíes consultar *Ciudades hispanomusulmanas* de Torres Balbás (1972). Para un estudio sobre el elemento báquico en al-Ándalus y su presencia en la poesía de Ibn Quzmān como rasgo de interacción intergrupal véase mi “Interacción cultural de al-Ándalus en el Cancionero de Ibn Quzmān y la Risāla ft-l-qaḍāʿ wa-l-ḥisba de Ibn ʿAbdūn: dos ideas en conflicto” en *eHumanista: Journal on Iberian Studies* 19.1 (2011): 328-344.

¹² Ismael era el primogénito de Abraham, nacido por mediación de Agar, su concubina egipcia y sierva de Sara (Douglas y Tenney 275). El Corán hace referencia al sacrificio de Ismael por su padre Abraham, en lugar de Isaac como se ha mantenido en la tradición judeo-cristiana (sura 37: 100-108).

¹³ Véanse otros ejemplos en los zéjeles 82, 85, 89, 91 y 118.

¹⁴ Panegírico dedicado a su mecenas Abū Yūnus ben Muḡī.

ofrenda en la explanada de la ciudad (*muṣallā*) y la visita al cementerio, parte esencial de la celebración:¹⁵

<i>Daḥalat taqlat al-‘īd / fa-lā budd ‘an amāra, wa-l-burūz yaum al-īṭnain, / fa-‘a ‘īnī l-biṣāra.</i>	<i>Jaleo hay ya de fiesta / y hacerte debo seña, Que es alboroto del lunes / y me has de dar albricias.</i>
<i>Taqlat al-‘īd fī ḥumlān / al-kibāš [wa-] l-qarā‘ib, wa-l-quḍūr, wa-š-ṣuḥaifāt, / wa-l-qulal, wa-l-maḥālib, wa-ḡulūs kulli ‘aṭṭār / bi-l-‘aṭar f-al-manāšib, wa-fī šān taswīṭ arrūs / ḥufra fī kulli ḥāra.</i>	<i>La fiesta es acarreo / de vasos y carneros, de platos y peroles, / de tinajones y orzas. Se sienta el herbolario / detrás de sus especias. Por tostar las cabezas / cada calle abre un hoyo.¹⁶</i>
<i>Kabaš bi-sm aḍ - ḍaḥiyya / yaštarīh kullu mirmād, fahu zāhiru li-llāh, / wa-l-qašad farḥ al-aulād.</i>	<i>Carneros todos compran, / diciendo que es ofrenda Por Dios, pero es tan sólo / la holganza de los chicos.</i>
<i>Wa-‘eš yuqāsī l-insān / min ḥarāra f-al-a‘yād! Bi-l-ḥurūḡ li-l-muṣallā / tanṭaft ḍī l-ḥarāra.</i>	<i>¡Al hombre qué sofocos / le vienen con las fiestas! Mas yendo a la musallā / se apagan los sofocos.</i>
<i>Kullu waḡhan muzaiyan, / lailat al-‘īd, hu barra, wa-l-bukā bi-l-maqābir / ‘alā l-ḥibb eḍḍī marra: iḥtifāl al-faḡā‘i / fī ḥtifāl al-masarra, wa-dummū ‘at-tarahḡum / fī ṭiyāb aš-šaṭṭāra</i>	<i>Bien limpia, toda cara / anda esa noche fuera. También entre las tumbas / se llora por los muertos. La fiesta de las penas / entra en la de los gozos. De lágrimas se empapan / las ropas de los pillos. (preludio,1-3)</i>

Junto a las fiestas islámicas, los andalusíes decoraban su calendario con otras celebraciones de origen no musulmán, tales como la festividad persa de *nayrūz* y la hebrea *anšara*. La primera funda sus raíces en la tradición zoroastriana y festeja el comienzo del nuevo año persa a mediados del mes de marzo coincidiendo con el equinoccio de primavera (Melton 651); su importancia mayor hizo que se celebrara por otros grupos confesionales limítrofes con Oriente y la cuenca mediterránea. En al-Ándalus y el norte de África pasó a celebrarse el primer día de enero, recibiendo el nombre de *yannayr*, y fusionándose con la fiesta cristiana de la Epifanía (Pérès 307). Como señala Lévi-Provençal,

La date de la fête du *nairuz* (ou *nawurz*), qui était à l’origine celle du premier jour de l’année solaire persane, subit, une fois adoptée dans le monde de l’Islam, plusieurs modifications successives. En Espagne, il semble que cette fête était célébrée le jour de l’équinoxe de printemps et qu’elle ne s’y confondait pas avec le Jour de l’An, soit le 1er janvier du calendrier julien, c’est-à-dire Yannair (*Ianuaris*), encore actuellement fêté dans toute l’Afrique du Nord chez le ruraux. (1953, III: 438)

Si bien la celebración de *nayrūz* no despertó recelo en Oriente por tratarse de una fiesta común a todos los credos y grupos sociales, su fusión con la fiesta mozárabe de la Epifanía (*yannayr*) en al-Ándalus en la que participaban musulmanes se convirtió en sinónimo de paganismo y actos de prohibición manifiesta (*ḥarām šurāh*) en los tratados alfaquíes (de la

¹⁵ Los extramuros de la ciudad (*muṣallā*) servían como oratorio o rábita al aire libre, y se situaban cercanos al cementerio (Torres Balbás 1948: 167-80).

¹⁶ Emilio García Gómez añade a la traducción de este verso que el manjar exquisito que representa la cabeza de cordero asada de la que se extrae una sopa muy apreciada (1972, I: 253).

Granja 1969: 5).¹⁷ La fiesta del nacimiento de Cristo (*al-mīlād*) se celebraba por la comunidad mozárabe de al-Ándalus y atraía a musulmanes a formar parte de la misma. El valor de Cristo dentro del sistema teológico islámico como profeta de la llegada de Mahoma así como la cotidiana interacción existente con los mozárabes permitió por tanto que esta fiesta formase parte importante del calendario de festividades musulmanas.¹⁸ La celebración de *yannayr* sirve como uno de los temas centrales del zéjel 40 del *Cancionero* donde se observa el tratamiento de este día por parte del poeta. Dedicado a un *agellid* o príncipe bereber desconocido, Ibn Quzmān retrata una escena de guerra ensalzando la figura de este personaje, para concluir una ofrenda a sí mismo en la que desvela los arreglos que le aguardan en esta festividad: engalanarse con sus mejores ropas para el evento, y disfrutar de una velada en compañía de sus vecinos, probablemente mozárabes. Lo más interesante de este dato es que el poeta reconoce que es una fiesta propia de los cristianos, pero va a convertir este día en una celebración suya:

In ḡā-nī yannāir / wa-ḡā-nī l- iḥtiyār,
les budd an nalbas / ṭiyābiy al-kibār,
wa-na‘mal da‘wā / wa-nandur kulla ḡār,
wa-ḥasbak yannāir / wa-na‘mal minnu ‘īd.

Si llega yannayr / y mi afán va a venir,
me he de acicalar / con mi ropa mejor,
y en un gran festín / los vecinos juntar.
Aun siendo yannayr, / fiesta lo he de tornar. (9)

El zéjel 72 muestra más detalles sobre los preparativos de esta fiesta; mediante el empleo de varios romancismos se mencionan los puestos de venta de frutas secas y dulces, típicos de esta celebración: la rosca en forma de corona (*ḥallūn*), la castaña (*qaṣṭal*) y el piñón (*lāuz*), el dátil (*aḡṭb*) o la bellota (*ballūṭ*), además de la propia fiesta de *yannayr*. Si bien el zéjel está dirigido a uno de los mecenas del poeta, Abū ‘Abd Allāh ben Ḥamdīn de Córdoba, los versos destacan por su contenido social, al dedicar especial atención a musulmanes con hijos que participaban de esta fiesta mozárabe. Según el autor, aquel que no dispone de familia disfruta más del evento pues no requiere la obligación de adquirir confites para los pequeños, ahorrando en los excesos económicos derivados de esta fiesta.¹⁹

Al-ḥallūn yu ḡan / wa-l- ‘idlān tubā‘:

Se amasa el ḥallūn; / ves higos prender

¹⁷ Al-‘Azafī elabora su tratado propagandístico del siglo XII *Kitāb al-durr al-munazzam* con el fin de censurar y poner fin las fiestas de corte cristiano a las que se unían musulmanes: la fiesta de Navidad (*mīlād*), *yannayr* y *‘anṣara*. Por medio de ejemplos de innovaciones que formaban parte de la comunidad musulmán y desaprobadas por el profeta Mahoma y un alto número de autoridades religiosas aboga por el cumplimiento de los preceptos coránicos, exaltación de las virtudes del Profeta y énfasis en los factores transgresivos que ocasionaba la interacción con mozárabes en diversas festividades religiosas que reunían a ambos grupos para celebrarla. Al-‘Azafī propuso además implantar la festividad del *Mīlād an-Nabī* o Fiesta del nacimiento del Profeta con el objetivo de terminar con la celebración de *yannayr* que había ejercido tanto arraigo entre los musulmanes (Bolloix Gallardo 82). Abū Bakr al-Turṭūṣī (m. 1126) en su *Kitāb al-ḥawādīṭ wa-l-wida‘* (*Libro de las novedades e innovaciones*) de la primera mitad del siglo XII, relata una breve descripción de la participación de musulmanes en la compra de productos típicos de las fiestas cristianas de *yannayr*, *‘anṣara* y el *jamīs abrīl* o jueves de Pascua: “[...] Otra innovación es que en tierras de al-Ándalus acostumbran las gentes a comprar dulces por la noche del 27 de ramaḏān y a celebrar *yannayr*, comprando frutas como hacen los cristianos, y celebran la *‘anṣara* y el jueves de abril, comprando almojábanas y buñuelos que son manjares innovados. Y el que los hombres salgan, en grupos o separados, en compañía de las mujeres, mezclándose en la diversión [...]” (de la Granja 1970: 122-23).

¹⁸ Este hecho tuvo sin duda importancia con la expansión del adopcionismo, que simbolizó una aproximación y reconciliación de los credos cristiano y musulmán de la península durante su implantación en la península a finales del siglo VIII (López-Alsina 67). Sobre su implantación y conflicto con Beato de Liébana véanse los trabajos de Rivera Recio *El adopcionismo en España* (1980) y *Mozárabes y mozarabías* de Manuel Rincón Álvarez (2003).

¹⁹ De la Granja resalta esta descripción tan detallada de los puestos de *yannayr* recogida en el de *Kitāb al-durr al-munazzam* de al-‘Azafī (1969: 35).

yafrah bi-l-yannāir / man mā'u qiṭā'.

La-qad dā n-naṣbāt / aškālan milāḥ,
wa-fi-hā, bi-llāḥ, / li-l'ain inširāḥ,
wa-man les mā'u / aulād, istarāḥ,
illā man yadrī / f-al-ḥāl ittisā'.

Tartīb al-aṭmār / hu šai'an garīb:
al-lāuz wa-l-qasṭal / wa-t-tamr al-'aḡīb,
wa-l-ḡauz wa-l-ballūṭ, / wa-t-tīn wa-z-zabīb:
tašūtān manzūm, / tafriq iḡtimā'.

Ka-'ann al-maidah / dār fi-hā zawāḡ,
wal-ḥāllūn fi-hā / 'arūsa bi-tāḡ,
wat-tīn wa-l-ballūṭ / aṣ-ṣūf wa-d-dībāḡ;
nuqīm al-alwāz / maqām aṣ-ṣunnā'.

wa-t-turunḡ aḥbād, / idā ta'ddalū,
wa-l-līm māšīṭāt, / idā walwalū;
wa-, 'in kān ṭamm daum / au qaṣban ḥulū,
fa-les lu tašbīḥ / illā bi-š-šamā'.

Disfruta en yannayr / quien tiene caudal.

Hay puestos que son / muy lindos de ver,
y puedes allí / la vista engolfar.
Con hijos si vas, / placer no hallarás,
si no tienes un / caudal que gastar.

La distribución / es cosa gentil:
castaña y piñón, / buen dátil también,
bellota con nuez, / higos y pasas;
divididos en orden, / juntos y separados.

Cual fiesta nupcial / la mesa dirás:
de novia ves con / diadema al ḥāllūn,
bellota con nuez / son lana y tisú;
la almendra será / quien guisa el festín;

toronjas como el / cortejo verás;
alborbolas cien / va haciendo el limón;
palmito de haber / o si hay cañaduz,²⁰
ponerlos a par / de velas podrás.
(preludio, 1-2; 4-5)

Aparte de la Epifanía cristiana proyectada a través del *yannayr*, Ibn Quzmān recoge nuevamente la figura de Cristo, de forma particular sin vinculación con ninguna festividad mozárabe. En el zéjel 129 de temática amorosa, el autor dedica sus estrofas a un joven de quien está profundamente enamorado; la pasión que siente hacia el muchacho y el sufrir de su querer se comparan con la acción redentora de Cristo: el amor del joven es tan intenso que provoca la muerte simbólica del poeta, pero al mismo tiempo, representa su esperanza en la vida venidera:

'āna, wallāḥ, 'ābdak / walḥālqi 'aimā' 'abīdak,
zādak allāḥ malāḥa / waḥāqqi bāḥ an yazīdak.
'annas ajmā' yaridūk / fakāf anā las narīdak,
fa'id amātni ḥūbbak, / fa'ānta 'Tsa bni maryām.

'antā hu liāwma dīni / waqīblati waṣalāti,
wānta hu nūr 'aināyya / wamūnyati waḥayāti,
fa'asā 'a ḥabībi, / taqbḥli li qābli wafāti,
fawiṣālak li jānna, / waf[fi] ṣudūdak jahannām.

Soy, pardiez, tu siervo, / toda la humanidad es;
Dios te aumentó hermosura, / y es justo que te aumente:
Si te dan todos su amor, / ¿cómo no voy a quererte?
Si tu amor mata, / tú eres Jesús, hijo de María.

Tú eres hoy mi religión, / mi alquibla²¹ y mi oración.
Tú eres luz de mis ojos, / mi solaz y mi vida.
Tal vez mi amor / vengas antes de mi muerte:
Tu unión será el paraíso; / tu desdén el infierno. (3-4)

La última fiesta a analizar es la celebración hebreo-pagana de la *'anšara*; al igual que *nayrūz* asentaba raíces persas, simbolizaba la recogida de cosechas, y correspondía con la fiesta del equinoccio de otoño. El vocablo, proveniente del hebreo *ātsārāḥ* (asamblea del pueblo) está conectado con la palabra *Shavuot* (Fiesta de las semanas), festival judío que conmemora la entrega de la Torá a los israelitas reunidos en Sinaí, así como la ofrenda de las mieses de cereales en el Templo de Jerusalén (Rowhorst 315).²² *Shavuot* derivó más tarde en la fiesta cristiana de Pentecostés. En al-Ándalus, la *'anšara* se conocía bajo el nombre persa original de *mihrajān* al estar dedicada al dios solar persa Mitra (Nabarz 104). Debido a las fluctuaciones del calendario, los andalusíes no la celebraban a finales de septiembre como el resto de Oriente sino el 24 de junio. Este cambio hizo que coincidiese con la fiesta mozárabe

²⁰ Caña dulce.

²¹ dirección (al-qībla).

²² *Shavuot* representa junto a las celebraciones de las Cabañuelas (*Sukkot*) y la Pascua hebrea (*Pesaḥ*) los tres festivales agrarios, y de peregrinación y ofrenda en el Templo de Jerusalén (Robinson 45).

de la natividad del apóstol Juan Bautista, profeta venerado también en el islam (Yaḥyā ibn Zakarīya), y con el *Shavuot* hebreo, que regido bajo el calendario lunar, tenía lugar en fechas muy cercanas. En tal día, la población tanto de los núcleos urbanos de al-Ándalus como del campo se estrenaban vestidos y destacaban las carreras de caballos, ejercicios de destreza, disfraces carnavalescos, certámenes poéticos y hogueras (de la Granja 1970: 127); la fiesta iniciaba además la temporada de riego de las cosechas. La similitud de las tres celebraciones, - *anšara*, San Juan y *Shavuot* -, y su cercanía temporal servía de marco de interacción de los tres grupos apartando el sentido religioso que las definía, y enfatizando en su aspecto de reunión social y de diálogo transgrediendo las leyes de segregación alfaquíes. El zéjel 67 del *Diwān* recoge un ejemplo de esta celebración;²³ el poeta, carente de dinero, espera recibir ayuda de su mecenas que le permitirá comprar algo de levadura para cocer pan, y poder participar en la celebración de este día:

Yāllāh! dā l-daḳīq hu gālī, / wa-ṭ-ṭa'ām aglā min aššam, wa-š-ša'īr 'ind akṭar an-nās / bi-l-'uḳad wa-z-zufur yuḳsam Hādā hu 'anšara ḳad ḡāt, / kamā rait wa-hādā mausam. <i>Les nubaššaš fiḥ bi-kiswa: / bi-ḥubuz fi laḥḥ nubaššaš.</i>	Pardiez, que la harina es cara, / y el comer, más que el perfume, y la mayoría divide la cebada / a dedo y uña; La Sanjuanada ha llegado, / como ves, y es fiesta ésta <i>no de presumir ropa / sino de pan en la tabla.</i>
Qidratī hiya n-naḳīyya, / wa-qamīšī hu l-mu'abbal. Kullu bait fi dārī maknūs, / wa-hu š'aarī l-muzabbal. Wa-habaṭ lī yaḍḍa šārib, / min šaṭāṭu les naḳabbal. <i>kulla yaḥm naḳaššaš al-ḥubz, / wa-'anā bilā muḳaššaš.</i>	Mi puchero está limpio, / mi camisa está grasienta; barrido en mi casa fue todo aposento, / mas mi cabello en desorden; caído tengo el bigote / de lo mucho que hace que no lo tuerzo; <i>cada día un pan recorto, / mas estoy sin corte de pelo. (12-13)</i>
Yāllāh! dā l-daḳīq hu gālī, / wa-ṭ-ṭa'ām aglā min aššam, wa-š-ša'īr 'ind akṭar an-nās / bi-l-'uḳad wa-z-zufur yuḳsam Hādā hu 'anšara ḳad ḡāt, / kamā rait wa-hādā mausam. <i>Les nubaššaš fiḥ bi-kiswa: / bi-ḥubuz fi laḥḥ nubaššaš.</i>	Pardiez, que la harina es cara, / y el comer, más que el perfume, y la mayoría divide la cebada / a dedo y uña; La Sanjuanada ha llegado, / como ves, y es fiesta ésta <i>no de presumir ropa / sino de pan en la tabla.</i>
Qidratī hiya n-naḳīyya, / wa-qamīšī hu l-mu'abbal. Kullu bait fi dārī maknūs, / wa-hu š'aarī l-muzabbal. Wa-habaṭ lī yaḍḍa šārib, / min šaṭāṭu les naḳabbal. <i>kulla yaḥm naḳaššaš al-ḥubz, / wa-'anā bilā muḳaššaš.</i>	Mi puchero está limpio, / mi camisa está grasienta; barrido en mi casa fue todo aposento, / mas mi cabello en desorden; caído tengo el bigote / de lo mucho que hace que no lo tuerzo; <i>cada día un pan recorto, / mas estoy sin corte de pelo. (12-13)</i>

²³ Panegírico dedicado a su mecenas Abū Yunūs ben Muḡīṭ. La popularidad de esta fiesta no sólo queda recogida en el corpus poético de Ibn Quzmān sino parece ser tema habitual en otros autores coetáneos. Emilio García Gómez rescató dos *muwaššahas* dentro del manuscrito manuscrito de Ibn Bušrā *Uddat al-ḡalīs wa-mu'ānasat al-wasīr wa-l-ra'īs* en el que que incluían dos jarchas mozárabes. Una de las *muwaššahas* se atribuye a Abū-l-'Abbās al-A'mā al-Tuḡlī (m. 1126) o el Ciego de Tudela, contemporáneo a Ibn Quzmān, sobresale al incluir la temática de la festividad de la *'anšara* en la jarcha. Esta *muwaššaha* con *maṭla* (estribillo) y cinco estrofas si bien presenta una temática panegírica a lo largo de la composición, introduce contenido erótico al final de la jarcha, formando el carácter híbrido que delineó este género y, en este caso, en boca de una mujer exalta esta festividad: “albo diya este diya, / diya de l-'anšara ḥaqqā! / Vestirei mew l-mudabbay / wa-našūqu l-rumḥa šaqqā! (¡Albo día [es] este día, / día de la Sanjuanada! / Vestiré mi jubón nuevo / e iremos a quebrar lanzas)” (1954: 371, 376). Cito de la edición revisada de Federico Corriente Córdoba (1984) al presentar la traducción completa del zéjel.

A diferencia de la fiesta de *yannayr* en la que el poeta participa de los productos que se sirven y ofrecen, estos versos que evocan la Sanjuanada revelan la penuria económica que rodea al autor. Su interés no reside en engalanarse y ser partícipe de esta celebración, sino más bien, obtener algo de comer para saciar la hambruna que padece. Recuerda con melancolía los tiempos pasados en que disfrutaba de esta celebración en su casa familiar, donde no faltaba lumbre ni escasez de alimento:

Layt –kamā las mā'ī luqma- / kattakūn daqīqa f-al-bayt,	Ojalá en casa tanta harina tuviera / como bocados me faltan,
wa-kanna 'mal lī 'ašīda, / in wağadtu nuqta min zayt.	porque me haría unos puches / si hubiera gota de aceite;
Innamā hutayba les bāh. / Kūllu mā ya'ūz lī sammāyt,	pero tampoco hay leña; / cuanto me falta he nombrado,
Wa-, law ašbah lī kusāyra, / 'al-kusāyra kannahammās.	Que si tuviera un mendrugo / bien que me lo amasaría. (14)

La mención de su familia es significativa pues indica que esta celebración formaba parte de la infancia del autor, siendo la actividad culinaria uno de los preparativos de la fiesta, y las figuras de su madre y abuela como los agentes de transmisión e incorporación de esta festividad mozárabe dentro del entorno musulmán del poeta:

Ya bayād! bayt ūmmi 'ābi / Lāyta ni kunt āna 'ūmmi!	¡Qué buena era en casa de abuela, / ojala fuera yo mi madre!
Ya 'alāy fammu numarā / kannaqabbāl fih bi-fummī!	¡Ojalá pudiera yo besar con mi boca la de Numāra! ²⁴
Labbasūni 'al-gilāla / w-aftalū larrāqši kummī!	Vestidme la túnica, / subidme las mangas para bailar;
'āyya, gānnu! Yarqūš aš-šayx: / hāda hu wāqtan yuraqqāš.	ea, cantad, baile el maestro, / que es tiempo de hacer que baile. (15)

Como agrega Fuente, “la casa representaba el refugio en el que judías y musulmanas guardaban los tesoros culturales, rituales y costumbristas que les permitía mantenerse como grupo” (171). A pesar de estar excluidas de las obligaciones religiosas y de no desempeñar un papel activo en su religión, las mujeres de los tres credos religiosos se convirtieron no sólo en grandes defensoras de su linaje cultural dentro del espacio cerrado y secreto del hogar, sino además, el contacto diario con miembros de otras comunidades les permitió adquirir e incorporar diversos aspectos y tradiciones de éstos, enriqueciendo la vida cultural y social del grupo, pero sin afectar la identidad religiosa del mismo. Las diferencias de credo entre Ibn Quzmān y la comunidad hebrea y mozárabe no le impiden tomar parte en esta fiesta, y, a pesar de la necesidad financiera en la que se ve rodeado, decide finalmente participar, animando a su señor a unírsele en el baile. Esta vez, poeta y mecenas, juntos y bajo la protección del segundo, rompen nuevamente las reglas almorávidas de segregación, y por medio de la inercia y movilidad social interactúan dentro de esta ecléctica reunión social.

El análisis de varios zéjeles quzmānías ha permitido apreciar la función que las fiestas y tradiciones religiosas ejercían como puente de unión y acercamiento de los tres grupos religiosos de al-Ándalus. Si bien las conmemoraciones canónicas musulmanas de la ruptura del ayuno y de los sacrificios representaban los principales eventos sagrados de la comunidad musulmana y del propio Ibn Quzmān, las fiestas de los grupos mozárabe y judío no quedaban

²⁴ Corriente Córdoba arguye que el nombre de Numāra corresponde a uno de los antepasados de Ibn Quzmān, probablemente su abuelo paterno, hombre de medios, en cuya casa el poeta habría pasado parte de su infancia dentro de un ambiente próspero (1984: 337).

excluidas del manto de celebraciones del poeta y su público. Los preparativos del *nayrūz* o solsticio de primavera se mezcla con el *yannayr* o Epifanía cristiana; el *mihrajān* o solsticio de otoño, se fusiona con la fiesta mozárabe de San Juan y el *Shavuot* hebreo. El aspecto dogmático religioso no se hace presente en los poemas, no se observa una intención moralizante o evangelizadora, por lo que no origina un factor conflictivo. La religión, el rasgo principal que identifica y delimita las señas de identidad de cada grupo religioso no se ve alterado. El aspecto festivo y de cordialidad de estas reuniones las convertía en el elemento de unión y de participación de las tres comunidades, siendo la movilidad social el factor que permitía al poeta interactuar como espectador y agente de estas celebraciones no musulmanas sin afectar su identidad de grupo. La participación de Ibn Quzmān en estas festividades no supone un cambio de su condición de creyente musulmán, sino una nueva gama variada de alicientes culturales para embellecer sus versos, que bajo la seguridad y beneplácito de sus mecenas, destinatarios de su obra, y sin temor a represalias, censura la imposición de segregación y separación por parte del sector alfaquí más conservador. Sus zéjeles sirven de espejo de una gran parte de la sociedad andalusí, incluyendo todos los estratos sociales, opuesta a los preceptos rigurosos de ulemas y salvaguardas del islam. Estimulan un acercamiento, una interacción y un interés hacia el otro, sin dañar su esencia religiosa de grupo sirviendo a modo de añoranza de los tiempos de relativa calma del Califato y las Taifas.

Obras citadas

- Ahmed, Sharif. *Islamic Festivals and Their Religious Importance*. New Delhi: Cyber Tech Publications, 2008.
- Boloix Gallardo, Bárbara. “Las primeras celebraciones del Mawlid en al-Ándalus y Ceuta, según la Tuhfat al-muġtarib de al-Qastālī y el Mqasad al-sarīf de al-Bādīsī.” *Anaquel de Estudios Árabes* 22 (2011): 79-96.
- Borrero, María de las Mercedes. “La viña en Andalucía en la Edad Media.” En Juan José Iglesias Rodríguez ed. *Historia y cultura del vino en Andalucía*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1995. 33-61.
- Bosch Vilá, Jacinto. *Los almorávides*. Granada: Universidad de Granada, 1990.
- Breakwell, Glynis M., ed. *Threatened Identities*. Surrey: John Wiley & Sons Ltd., 1983.
- Castro, Teresa de. “Las tabernas en la Edad Media.” *Historia* 16. 24 (2000): 10-26.
- Corriente Córdoba, Federico. *Léxico estándar y andalusí del Dīwān de Ibn Quzmān*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1993.
- , ed. *Ibn Quzman: El cancionero hispanoárabe*. Madrid: Editora Nacional, 1984.
- . *Gramática, métrica y texto del cancionero hispanoárabe de Aban Quzmán*. Madrid: Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1980.
- Cuffel, Alexandra. “From Practice to Polemic: Shared Saints and Festivals as ‘Women’s Religion’ in the Medieval Mediterranean.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 68.3 (2005): 401-419.
- Douglas, J. D, y Tenney, Merrill C. *NIV Compact Dictionary of the Bible*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989.
- Fierro, Maribel. “Religious Dissension in al-Andalus: Ways of Exclusion and Inclusion.” *Al-Qanṭara: Revista de estudios árabes* 22. 2 (2001): 463-487.
- Fuente, María Jesús. *Identidad y convivencia: musulmanas y judías en la España medieval*. Madrid: Polifemo, 2010.
- García Gómez, Emilio. *Todo Ben Guzmán*. 3 vols. Madrid: Gredos, 1972.
- . “Dos nuevas jaryas romances (XXV Y XXVI) en muwaššahas árabes (Ms. G. S. Colin) y adición al estudio de otra jarya romance.” *Al-Andalus* 19:2 (1954): 369-391.
- García Gómez, Emilio, & Évariste Lévi-Provençal, eds. *Sevilla a comienzos del siglo XII: el tratado de Ibn Abdūn: Risāla fī-l-qaḍā’ wa-l-ḥisba (Tratado sobre la judicatura y la hisba)*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla, 1981.
- Granja, Fernando de la. “Fiestas cristianas en al-Ándalus (Materiales para su estudio) II: Textos de Ṭurṭūšī, el cadí Iyad y Wanšarīsī.” *Al-Ándalus* 35.1 (1970): 129-142.
- . “Fiestas cristianas en al-Ándalus (Materiales para su estudio) I: Al-durr al-munazzam de al-‘Azafī.” *Al-Ándalus* 34.1 (1969): 2-52.
- Hogg, Michael A., & Dominic Abrams. *Social Identifications: A Social Psychology of Intergroup Relations and Group Processes*. New York: Routledge, 1988.
- Ibn Waḍḍāḥ. Isabel Fierro ed. *Kitāb al-bida’: Tratado contra las innovaciones*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988.
- Knight, Khadijah. *Islamic Festivals*. Chicago: Heinemann Library, 1997.
- Lévi-Provençal, Évariste. Emilio García Gómez trad. *España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031 de J.C.): Instituciones y vida social e intelectual*. Madrid: Espasa-Calpe, 1957.
- . *Histoire de l’Espagne Musulmane*. 3 vols. Paris: G-P Maisonneuve, 1953.
- López-Alsina, Fernando. *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*. Santiago de Compostela: Centro de Estudios Jacobeos, 1988.
- Maíllo Salgado, Felipe. *Vocabulario de historia árabe e islámica*. Madrid: Akal, 1999.

- Melton, Gordon J., ed. *Religious Celebrations: An Encyclopedia of Holidays, Festivals, Solemn Observances, and Spiritual Commemorations*. Santa Barbara, CA: Abc-Clio LLC, 2011.
- Mez, Adam. *The Renaissance of Islam*. Trad. Salahuddin Khuda Bukhsh, and D. S. Margoliouth. London: Luzac & Co, 1937.
- Nabarz, Payam. *The Mysteries of Mithras: The Pagan Belief That Shaped the Christian World*. Rochester, VT: Inner Traditions, 2005.
- Navarro, David. "Interacción cultural de al-Ándalus en el Cancionero de Ibn Quzmān y la *Risāla fī-l-qaḍā' wa-l-ḥisba* de Ibn 'Abdūn: dos ideas en conflicto." *eHumanista: Journal on Iberian Studies* 19.1 (2011): 328-344.
- Pérès, Henri. *Esplendor de al-Ándalus*. Trad. Mercedes García-Arenal. Madrid: Hiperión, 1953.
- Rincón Álvarez, Manuel. *Mozárabes y mozarabías*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2003.
- Rivera Recio, Juan Francisco. *El adopcionismo en España*. Toledo: Seminario Conciliar, 1980.
- Robinson, George. *Essential Judaism: A Complete Guide to Beliefs, Customs, and Rituals*. New York: Pocket Books, 2000.
- Rouwhorst, Gerard. "The Origins and Evolution of Early Christian Pentecost." *Studia Patristica* 35 (2001): 309–22.
- Safran, Janina M. *Defining Boundaries in Al-Andalus: Muslims, Christians, and Jews in Islamic Iberia*. Ithaca: Cornell UP, 2013.
- . "Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus." *Speculum* 76.3 (2001): 573-598.
- Sherif, Muzafer. *In Common Predicament: Social Psychology of Intergroup Conflict and Cooperation*. Boston: Houghton Mifflin, 1966.
- The Holy Qur-rān: English Translation of the Meaning and Commentary*. Ed. The Presidency of Islamic Researchers, IFTA. Riyadh: King Fahd Printing Complex, 1989 (1410 AH).
- Torres Balbás, Leopoldo. *Ciudades hispanomusulmanas*. Madrid: Molina, 1972. 2 vols.
- . "'Muṣallā' y 'ṣarī'a' en las ciudades hispanomusulmanas." *Al-Ándalus* 13 (1948): 167-80.
- Torstrick L., Rebecca, and Faier, Elizabeth. *Culture and Customs of the Arab Gulf States*. London: Greenwood Press, 2009.
- Valdeón Baroque, Julio. *Abderramán III y el califato de Córdoba*. Madrid: Debate, 2001.