

## NOTAS SOBRE RELIGIOSIDAD Y CREENCIAS EN AL-ANDALUS, A PROPÓSITO DEL ESTUDIO DE LA CUEVA DE LA CAMARETA

ALFONSO CARMONA GONZÁLEZ

### RESUMEN

El propósito de este artículo es mostrar algunas características de las creencias y espiritualidad de Al-Andalus a través de las inscripciones árabes de la cueva de La Camareta.

**Palabras clave:** Religiosidad, creencias, espiritualidad islámica, Al-Andalus.

### ABSTRACT

The purpose of this article is that of providing information to those who study the remains of the past found in the cave of La Camareta. The author shows us some of the dominant features of the Islamic spirituality in Al-Andalus.

**Key words:** Religiosity, believes, islamic spirituality, Al-Andalus.

Durante toda la Edad Media, en la mayor parte del territorio de la antigua Hispania coexisten tres religiones (a ellas hay que añadir una cuarta, que los andalusíes llaman «la de los *maḡūsíes*», aunque no sabemos con exactitud a qué práctica religiosa corresponde; sólo conocemos que adoraban ídolos y que su doctrina parece calificable de «pagana»). Dos de ellas, Cristianismo

---

Fecha de recepción: diciembre 1993.

Área de Filología Árabe. Facultad de Letras. Universidad de Murcia.

1 Es lo que deduzco de la información que el andalusí Ibn al-'Aṭṭār ofrece en su *Formulario Notarial* (ed. P. Chalmeta y F. Corriente, Madrid 1983, pp. 413-4 y 417-8) donde, junto a los modelos de actas notariales de conversión de cristianos o judíos al Islam, encontramos los de conversión de *maḡūsī* y de *maḡūsīyya* a la religión musulmana.

e Islam, van a interrelacionarse de modo especial, pues existirá en la Alta Edad Media un creciente trasvase de fieles de la primera a la segunda, el Islam heredará lugares de culto y rasgos doctrinales, los musulmanes mantendrán costumbres cristianas locales y antiquísimos mitos, se fomentará la polémica religiosa y el conocimiento de la doctrina del otro, etc. La dirección de tal influencia habrá de invertirse cuando se llegue al período bajomedieval.

Este artículo (escrito con la intención de aportar alguna información útil a quienes estudian los restos del pasado hallados en la Camareta) pretende mostrar algunos de los rasgos dominantes de la espiritualidad islámica en al-Andalus, y ofrecer algún ejemplo de su universo de creencias, temores reverenciales y mitos que permitieron a los musulmanes hispanos continuar, en una aparentemente suave transición, la tradición religiosa ancestral de estas tierras.

## I

Cuando se habla del Islam, se incide frecuentemente en aspectos que podemos llamar temporales. Ello quizá haga pensar a quienes no estén suficientemente informados sobre islamología que esta religión se ha volcado casi exclusivamente en la organización de la sociedad y en la planificación de la vida del creyente y que no ha propiciado movimientos de profunda espiritualidad y vida interior. No obstante, ya en sus comienzos, la religión de los musulmanes defiende con valentía, en un medio pagano nada dado a sutilezas, lo profundamente espiritual y abstracto de su mensaje. En contraposición, el Cristianismo, si bien es verdad que crece en tierra politeísta, surge, sin embargo, en el seno de una sociedad monoteísta, heredera de la doctrina de antiguos profetas; Mahoma, por el contrario, acomete la tarea de convencer a un pueblo, que adora a dioses visibles y tangibles, de que tienen que destruirlos y venerar sólo a Uno, que no se ve ni tiene forma y que por lo tanto no se puede representar, pues «nada es como Él» (*Corán* 42: 11).

El reto que el Profeta del Islam lanza a beduinos y caravaneros de Arabia es aceptar algo que nos rebasa, experimentar lo invisible, imaginar lo irrepresentable e irrepresentado. Es decir: un Dios presente pero incognoscible, pues conocerlo en todos sus detalles está fuera de la capacidad del hombre, un Dios impenetrable para el ser humano. El Corán llama al creyente a admitir «la infranqueable distancia que separa a Dios de toda apariencia, de toda semejanza»<sup>2</sup>.

Es verdad, sin embargo, que en el Corán y en la Tradición islámica —así como en la Biblia— abundan las frases referidas a Dios «donde hay engastadas fórmulas antropomorfas que lo limitan dentro de formas finitas»<sup>3</sup>, que parecen querer dibujar su contorno en una ficción con finalidad pedagógica, aunque el fiel musulmán deba tener siempre presente que «nada es como Él», que toda representación de la divinidad representa lo irrepresentable e intenta encerrar dentro de límites lo ilimitado. Por ello, para preservar a Dios del antropomorfismo, para ponerlo al amparo de la comparación, el Islam es absolutamente iconoclasta: nada que parezca remitirnos a la representación de la divinidad tiene función en el culto, pues el concepto monoteísta de Dios supone la negación de toda forma, imagen, modelo o parecido. En aquella sociedad pagana pre-islámica cualquier representación antropomorfa de la divinidad hubiera corrido el riesgo de ser tomada por un ídolo y así se habría regresado a la idolatría.

---

2 A. Meddeb, «L'image et l'invisible», en A. Carmona González (ed.) *Los dos Horizontes*, Murcia 1992, p. 261.

3 *Ibidem*, p. 262.

Todo esto era quizá demasiado para la capacidad de comprensión de un pueblo que no parece haberse distinguido por sus logros especulativos. Pero, el Profeta Muḥammad asumió esa misión e hizo de la proclamación de que «no hay más dios que *Allāh* (el Dios)» el núcleo de su doctrina, que completaban dogmas como el Juicio Final, la Resurrección de los muertos, el Paraíso y el Infierno, cimentando así la organización de su Comunidad en el temor escatológico de Dios: el hombre debe cambiar de conducta para evitar el castigo eterno. Es el temor de Dios la base de la nueva moral social que Mahoma propone.

Aun a riesgo de ser excesivamente simplificadores, podemos decir que buena parte de las ideas fundamentales del Islam son las mismas que encontramos en las religiones bíblicas. No así los ritos, ciertos rasgos de moral personal y de ética social, y determinadas prácticas árabes preislámicas que pervivieron; entre éstas, la creencia en genios o semi-demonios, llamados *ŷunūn* (en singular, *ŷinn*) «genios», duendes que pueden estar en cualquier sitio, causantes de lo anormal o funesto. Junto a esta concesión al atavismo árabe, sobrevivieron, aunque sin carácter de dogmas, otras creencias que podemos calificar de supersticiosas, como la creencia en el mal de ojo y en determinados remedios para su curación<sup>4</sup>; existen incluso varios relatos aportados por la Tradición en los que Mahoma afirma que «el mal de ojo es una realidad» y autoriza el empleo de la magia para curarlo. La magia es permitida por el Profeta también para otros males, como la picadura de animal venenoso<sup>5</sup>.

## II

Así pues, a la llegada de los musulmanes a la Península, la población hispana entró en contacto con una nueva religión monoteísta, que profesaba dogmas comunes al Cristianismo, aunque combatía ferozmente otros, como la Trinidad o la divinidad de Jesucristo; que abominaba de las imágenes en el culto, pero que, sin embargo, toleraba creencias supersticiosas o mágicas. Esta nueva religión se difundió relativamente pronto en las ciudades, aunque sabemos que en el campo la islamización fue más tardía.

Una de las obligaciones que el Islam imponía a sus adeptos andalusíes era el *ŷihād* o guerra santa, deber que incumbía a todos los musulmanes libres y sanos, y que en al-Andalus adquirió una singular importancia, ya que, tanto por razones históricas como por su posición geográfica (frontera móvil entre el Islam y la Cristiandad), este país era un lugar idóneo para luchar en defensa de la religión. Quien quería morir mártir acudía a al-Andalus. «Un impulso de fervor místico animaba a voluntarios de todas las capas sociales que, llegados de los más diversos lugares de al-Andalus e incluso del otro lado del estrecho de Gibraltar, se unían a las columnas regulares para emprender las aceifas anuales y luchar contra el infiel. No tenían derecho a paga alguna, pero podían percibir parte del botín tomado al enemigo»<sup>6</sup>.

Entre los voluntarios que buscaban en el campo de batalla la muerte por la fe había hombres de religión, como es el caso del sabio de origen zaragozano, afincado en Murcia, aṣ-Ṣadafī, quien, a los setenta años, se une, con otros muchos devotos, a las filas del ejército musulmán que será derrotado en Cutanda, cerca de Daroca, en 514/1120.

4 Sobre el mal de ojo, puede verse el documentadísimo trabajo de A. García Avilés, «Religiosidad popular y pensamiento mágico en algunos ritos del Sureste español», en *Verdolay. Revista del Museo de Murcia*, 3 (1991), pp. 125-139.

5 Ibn Qayyim al-Ŷawziyya, *Aṭ-Ṭibb an-Nabawī*, ed. Beirut 1990, pp. 125-129.

6 R. Arié, *España musulmana (siglos VIII-XV)*, Barcelona 1982, p. 338.

Otras personas de gran religiosidad preferían establecerse en algún *ribāṭ* fronterizo para mantener alejados a los atacantes cristianos. Ya en el siglo XII, la frontera entre musulmanes y cristianos había descendido bastante hacia el sur, situándose no lejos del emplazamiento de la *Camareta*. Az-Zuhrī afirma que, en su época, Mesones (población que se halla en la cabecera del río Mundo, el mismo que fluye bajo la cueva objeto de nuestro estudio) era el último pueblo de musulmanes antes de llegar, por esa zona, al territorio controlado por los cristianos.

### III

Como es sabido, el Islam mantiene abiertos sus lugares de culto a lo largo de todo el día. Allí pueden acudir los fieles no sólo a rezar las oraciones canónicas, sino a otras prácticas de devoción, a meditar, leer, guarecerse del sol o de la lluvia. Allí se realiza, especialmente en Ramadán, un tipo de retiro espiritual voluntario, el *i'tikāf*, instituido por el Corán (2:125 y 2:187) y reglamentado por la Tradición y la doctrina de los grandes imames<sup>7</sup>. Este retiro debe durar un número de días fijado de antemano, por ejemplo: los diez últimos días del mes de Ramadán, o los diez de en medio; y de allí no se puede salir ni siquiera para dormir, sino únicamente para las necesidades perentorias o en caso de caer enfermo.

Por lo tanto, el musulmán devoto (siguiendo en esto el ejemplo del Profeta y de su esposa Aixa) en lugar de dedicar las noches de Ramadán al esparcimiento o a una poco edificante diversión como hace el resto de sus correligionarios, prolongará incluso durante esos momentos las prácticas de devoción que han acompañado sus horas de ayuno, aislado de todos. Aunque se trata de una práctica voluntaria, los primeros alfaquíes reglamentaron con detalle las condiciones que ese retiro debía respetar para ser un verdadero *i'tikāf*. Entre ellas estaba no sólo el aislamiento, sino el no atender ninguna obligación personal, profesional o familiar (ni siquiera se podía acudir al entierro de un familiar). Pero, la mentalidad islámica abomina de la ociosidad y de descuidar los intereses económicos y patrimoniales; recuérdese que ni siquiera ha instituido un día de descanso semanal, pues la obligación de hacer un alto en la labor de cada cual los viernes para acudir a la oración en común se limita al tiempo necesario para cumplir con ese precepto. Así pues, se permite al que hace retiro atender, a través de terceras personas, algunos negocios menores e incluso se le autoriza a casarse (ya que el casamiento es ante todo un contrato de mero derecho civil), pero no a consumir el matrimonio.

Este apartamiento del mundo no parece, pues, propiciado por los ideólogos religiosos oficiales. Esto es constatable, además, por el hecho de que se le pide al juez que mientras ostente el cargo no haga retiro espiritual, ya que en ese tiempo no podrá atender a su obligación de dirimir los pleitos de la gente, que es para lo que ha sido nombrado, no para dar pruebas de fervor<sup>8</sup>.

Pero, el mismo Mahoma, que marcó con su conducta la pauta que debían seguir los fieles para practicar el retiro en la mezquita, también dio ejemplo de retiro en las soledades del desierto y en las cuevas de la montaña. Sin embargo, no habrían de ser muy numerosos, aunque no faltasen, los creyentes que lo imitaran en eso. Es de destacar, sin embargo, el caso del místico y teólogo murciano, de ideas insólitas o francamente heterodoxas, Ibn Sab'īn (ob. 1271), quien,

7 Mālik, por ejemplo, lo hace en su *Muwaṭṭa'*, pp. 123-6.

8 A. Carmona González, «Los *ādāb al-quḍāt*, o normas de conducta del juez islámico», en *Homenaje al Profesor Juan Torres Fontes*, t. 1, Murcia 1987, p. 23.

cuando residía en La Meca, se retiraba a veces a una cueva, esperando la inspiración profética divina<sup>9</sup>.

#### IV

El Islam no ha tenido monjes al estilo cristiano. Pero, muy pronto —ya en las primeras generaciones de musulmanes— surgen hombres que se apartan del mundo para dedicarse a prácticas ascéticas y de devoción. A veces, viven de su trabajo; otras, ejercen vida mendicante. Sin embargo, muchos buscarán una unión más estrecha con Dios sin abandonar la vecindad de sus conciudadanos, en el seno de sus familias o agrupados temporalmente en comunidades. Es un movimiento en claro contraste con el Islam oficial, que se ocupa primordialmente de organizar la vida pública y los deberes «externos» de la persona (con una concepción muy jurídica de las relaciones sociales y de las relaciones del individuo y la colectividad con la religión), mientras que el sufismo, o misticismo islámico, predica sobre todo el abandono de lo material y la unión interior, inefable, con Dios.

Estos primeros sufíes habían tenido como precursores algunos musulmanes del siglo VII quienes, frente a la corrupción de los amos del nuevo imperio, practicaban y predicaban la renuncia, la honestidad moral, la sinceridad religiosa y la confianza en la providencia divina. Luego fueron apareciendo hombres que se retiraban del mundo, rechazando la vida social y la actividad económica, aunque con un carácter poco especulativo, sin tener todavía teoría alguna sobre la comunicación mística con Dios<sup>10</sup>.

Ya en época de los emires omeyas hicieron su aparición en al-Andalus determinados movimientos de carácter ascético y devoto, y surgieron numerosos eremitas, generalmente sin prosélitos, pero venerados por el pueblo. Se ha dicho que eran «imitadores de las privaciones y penitencias del monacato cristiano oriental». En el siglo X, muchos de estos ascetas y eremitas eran hombres versados en las diversas ramas de las ciencias islámicas. Al comienzo de ese siglo, Ibn Masarra se retiró a una ermita de la sierra, no lejos de Córdoba. Allí, este asceta empezó a enseñar a unos pocos seguidores un sistema filosófico y teológico que pronto fue considerado heterodoxo. Tras una prudente huida, reapareció en su ermita enseñando a un público más amplio que antes, pero reservando a sólo unos pocos los secretos de la iniciación mística<sup>11</sup>. Las bases de la doctrina masarrí serán neoplatónicas, y esta filiación filosófica habría de ser la de casi todos los continuadores del movimiento sufí, que cada vez irá ganando en riqueza teórica y en implantación entre las masas.

Hasta que, unas generaciones antes de la aparición del murciano Ibn al-'Arabī, el gran místico del Islam, el movimiento sufí había mostrado ya suficientemente el enriquecimiento doctrinal adquirido y comenzaba una importante producción literaria, en cuya cima se encuentra precisamente nuestro Abenarabí.

---

9 Ibn Kaḥīr, *Al-Bidāya wa-n-Nihāya*, Beirut 1990, t. 13, p. 261.

10 A. Carmona González, «Los años andalusíes de Ibn al-'Arabī», en *Los dos Horizontes*, Murcia 1992, pp. 98-99.

11 Véase M. Asín Palacios, «Ibn Masarra y su escuela», en *Tres estudios sobre el pensamiento y mística hispanomusulmanes*, Madrid 1992.

Como hemos dicho, en los siglos en que el Islam tuvo una presencia activa —dominante o no— en la Península Ibérica, los musulmanes andalusíes proclamaron los dogmas de su decantado monoteísmo, pero también creyeron (al parecer, sin dudar) en toda clase de fenómenos preternaturales, admitieron la eficacia de talismanes, conjuros y prácticas mágicas y no parecieron sentirse avergonzados de mantener determinadas supersticiones.

Al-Andalus abundaba en lugares que inspiraban un respeto sagrado sin ser lugares de culto islámico, y sorprende comprobar cómo los musulmanes andalusíes admitían sin problemas el hecho de que en tales sitios ligados a cultos religiosos preislámicos o a fenómenos mágicos, de ultratumba, etc., pudieran producirse acontecimientos sobrenaturales o actuar fuerzas sobrehumanas.

Así, por ejemplo, en los siglos XI y XII se habló en al-Andalus de un olivo milagroso plantado junto a una iglesia cristiana, en un paraje remoto, cuyas aceitunas brotaban y maduraban en un solo día. Quizá porque aquel lugar estaba tan alejado de toda civilización (y no se olvide que, para los andalusíes, civilización era tan sólo la que reunía las características de ser urbana e islámica) la transmisión de los topónimos resultaba problemática. Cada autor parece señalar una ubicación diferente, aunque siempre dentro de la mitad oriental de al-Andalus. O se trata de una confusión, o varios lugares se atribuían el mismo portento. Incluso tres autores oriundos de la tierra, como son al-'Uḍrī (ob. 1085), az-Zuhrī (ob. 1161?) y Abū Ḥāmid al-Garnāfī (ob. 1169), no se ponen de acuerdo en su localización.

El primero de ellos sitúa el hecho «en una iglesia, que se encuentra en un pago (*ḥawma*) situado en una montaña próxima a la ciudad de Lorca, cerca de un *ḥiṣn* que allí hay llamado *Mirabayt*». Unas décadas después, az-Zuhrī asegura haber asistido al milagro, aunque reconoce que no pudo ver que las aceitunas llegasen a plena sazón ya que la impaciencia de los peregrinos, que se apresuraban a cogerlas en cuanto empezaban a madurar, lo impedía. Este autor localiza el hecho portentoso junto al *ḥiṣn* llamado *Šakru*, topónimo del que puede haber derivado *Uškar* (forma atestiguada en el siglo XIII) y luego Huéscar.

Abū Ḥāmid al-Garnāfī, en su *Tuhfat al-Albāb*, ubica el milagro en Granada, aunque, según J. Vallvé, «el hecho de situar el olivo milagroso en Granada se debe posiblemente a la fácil confusión en la escritura árabe de *Garnāṭa* con *Qarabāka* (Caravaca), a la que pertenecía sin lugar a dudas el actual partido de Huéscar, pues Abū Ḥāmid al-Garnāfī, siempre que se refiere a su ciudad natal, dice claramente *baladī Garnāṭa* (Granada, mi pueblo) y en esta ocasión solamente precisa que el olivo milagroso estaba cerca de *Garnāṭa*, de la tierra de al-Andalus»<sup>12</sup>.

De *Qarnāṭa*, probablemente otra mala lectura de *Qarabāka*, dice al-Ḥimyaṛī:

*«Es una ciudad (madīna) en al-Andalus que se encuentra en una zona alejada de toda civilización. En unos montes elevados que allí hay, existe una gruta en la que se halla el cadáver incorrupto de un hombre, que está en aquel lugar desde no se sabe cuándo. De lo más alto de la cueva gotea agua en una fina cavidad que nunca desborda con el continuo manar del agua ni se agota aunque beba de ella gran cantidad de gente.»*<sup>13</sup>

12 «La división territorial en la España musulmana (II). La cora de *Tudmūr* (Murcia)», *Al-Andalus*, 37 (1972), p. 153.

13 *Ar-Rawḍ al-Mi'ṭār*, ed. E. Lévi-Provençal, p. 160, n° 142.

La palabra *madīna* tiene aquí sin duda, como en muchos otros textos andalusíes, el significado de «ciudad antigua hispano-romana» o de «ruinas de una antigua urbe». La descripción coincide con la cueva en que está situado el Santuario de la Virgen de la Esperanza, en Calasparra. De ese templo decía Madoz hace un siglo que estaba «en el seno de una extensísima gruta, de cuyo techo de piedra feble, mana un venero de agua que se deja ver en frecuentes gotas, y que, recogida en recipientes, bastan a saciar la sed de cualquier concurso de gente por numeroso que sea»<sup>14</sup>.

Así pues, una amplia comarca de la región de Tudmir (precisamente la comarca más interior y aislada) y las tierras colindantes con ella aparecen en los textos árabes como una zona remota, desconocida y poco islamizada, solar de leyendas y hechos portentosos que siempre tienen lugar junto a una iglesia, una tumba o una gruta sagrada. Los actuales lugares de culto de la Santísima Cruz de Caravaca, el Santuario de Calasparra, la Fuensanta de Lorca, Nuestra Sra. de la Cabeza, la ermita de la Encarnación, etc. parecen continuación de aquellos antiguos lugares de veneración.

## VI

Otro ejemplo especialmente pertinente para el estudio de la *Camareta*: En todo el cuadrante sur-oriental de España, los musulmanes hallaron cuevas donde se encontraban cadáveres embalsamados, momias, de origen muy probablemente ibérico. Ya hemos aludido a la que menciona al-Ḥimyarī. Los naturales del país, seguidores o no del Islam, les tenían el mayor de los respetos y no osaban profanarlos. Las tumbas eran mantenidas en buen estado y sus ropas eran renovadas por parte de los gobernantes. Al-'Uḍrī es el primer autor andalusí que nos habla de una misteriosa cueva, situada en la montaña de Loja, ciudad que dice haber visitado<sup>15</sup>:

*«Es una gruta (gār fī ḡabal) a cuya boca se sube ascendiendo unos cuatro codos. En la misma boca se encuentra un árbol. Una vez allí, hay que descender a una profundidad de más de dos brazas, y se encuentra uno con cuatro cadáveres de hombres que están en ese lugar desde tiempo inmemorial y sin que nadie pueda aportar noticia acerca de ellos ni aparezca en las historias mención alguna referente a tales personajes. Lo único que se sabe es que los gobernantes los han rodeado siempre de un respeto sagrado y de un cuidado que les hace incluso cambiarles las mortajas; aunque no se las colocan sin antes hacerlas jirones para evitar que se las lleve cualquier desaprensivo sin temor de Dios.*

*«Me informó alguien que había entrado en la citada cueva a verlos y examinó el rostro del que estaba en medio y observó que tenía los dos brazos sobre la frente. Examinó su pecho y su vientre golpeándolo con el dedo y sonaba como suena el cuero ya seco. Me contó que comprobó que medía 12 palmos. Pero, yo digo que no lo creo, a no ser que ello sea por un descoyuntamiento de sus articulaciones; pero, Dios conoce mejor la verdad. Me contó también que la cueva era oscura y de una soledad que asustaba, y que si no hubiera sido por su valentía y su arrojo en trances difíciles, no se hubiera quedado allí ni un solo instante. Dijo que el lugar en que*

14 *Diccionario Geográfico*, tomo V, p. 253.

15 Al-'Uḍrī, *Tarṣī' al-Ajbār*, ed. Al-Ahwānī, Madrid 1965, pp. 92-93.

*yacían era de roca viva lisa, y en la parte donde tenían las cabezas había una cosa elevada, hecha de la misma piedra. Y cuenta que vio en esa cueva los craneos de tres gigantes cadáveres».*

Así pues, al-'Uḍrī, que nunca estuvo en la cueva, acepta lo que sobre ella se venía diciendo, pues del relato de su informante sólo pone en duda la estatura de la momia. La información del geógrafo almeriense la encontramos, repetida textualmente o algo resumida, en el libro de al-Qazwīnī (ob. 682/1283)<sup>16</sup>, en la Enciclopedia de al-Ḥimyarī<sup>17</sup>, y en el *Dikr bilād al-Andalus*.

No hay indicios en el texto citado que nos muestren que el contenido de la gruta le recordara a al-'Uḍrī la sura del Corán titulada «La Caverna (*Al-Kahf*)» (sura 18), donde se relata la leyenda, bien conocida por musulmanes y cristianos, de «los siete durmientes de Efeso» (versículos 9-26)<sup>18</sup>; siete jóvenes cristianos que, en el año 250, escaparon de la persecución de Decio, ocultándose en una gruta donde estuvieron «dormidos» hasta el reinado de Teodosio II (408-450).

## VII

Sin embargo, az-Zuhrī (ob. 1161?), que escribe un siglo después y que asegura haber visitado la gruta, ve en ella la confirmación del relato coránico de los *aṣḥāb al-kahf*. Dice este autor que, a doce parasangas de Granada y cerca de Loja, se encuentran «la caverna y el *Raḳīm* (*al-kahf wa-r-raḳīm*) y son precisamente esas dos palabras las mismas que emplea el Corán para comenzar el relato de esta leyenda conocida ya antes de la época de Mahoma: «¿Crees que los de la Caverna y del *Raḳīm* constituyen una maravilla entre Nuestros signos?» (18:9).

Como se verá, para nuestro geógrafo, *ar-Raḳīm* es un oratorio o mezquita que se hallaba sobre la gruta (según el Corán, 18:21, algunos propusieron levantar sobre la caverna de los durmientes un santuario); sin embargo, los comentaristas nunca se han puesto de acuerdo para interpretar tal palabra coránica: ¿es quizá el nombre del perro mencionado más adelante en esa misma sura, en el versículo 18 (también az-Zuhrī menciona el hallazgo de los huesos de un perro junto a los cadáveres)? ¿es el nombre del monte en que se abría la caverna? ¿es el de la tablilla de bronce en que estaba grabada esta historia (pues *raḳīm* significa «inscripción, letrero»)?

El hecho de situar la cueva cerca de Loja nos hace pensar que la gruta en cuestión es la misma que la descrita por al-'Uḍrī; sin embargo, ahora los cadáveres son cinco, no cuatro.

El relato de la profanación de una de las momias (justo el mismo año en que az-Zuhrī dice haber visitado la caverna) contiene elementos sin duda fantásticos, pero al mismo tiempo hallamos un dato que parece hacerla en parte verosímil: el nombre del jefe de la policía de

---

16 Al-Qazwīnī, *Kosmographie*, ed. F. Wüstenfeld; véase F. Roldán Castro, «El Oriente de al-Andalus en el *Aṭār al-Bilād* de al-Qazwīnī», en *Sharq al-Andalus* 9 (1992), p. 32, s.v. *Ilbīra*.

17 Al-Ḥimyarī, *Ar-Rawḍ al-Mi'ṭār*, ed. E. Lévi-Provençal, n.º 163 s.v. *Lawṣā*; la primera versión de esta Enciclopedia es de finales del siglo XIII y su redacción definitiva fue realizada en 1461.

18 Véase J. Vázquez Ruiz, «Una versión árabe occidental de la leyenda de los siete durmientes de Efeso», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 7 y 8 (1959-60), pp. 41-117.

Granada que intervino en el caso y a quien se atribuye la reconstrucción del oratorio que estaba sobre la cueva y el cambio de su orientación, dirigiéndolo hacia la alquibla, es decir: islamizando dicho lugar de culto. He aquí el texto:

*«A una distancia de 12 parasangas de Granada se encuentra la Cueva (kahf) y el Raqīm. El aspecto de dicha cueva es el de un alto acantilado por debajo del cual podría pasar un inmenso ejército y cuyo borde sobresaliera por encima del mar. En ella hay cinco cuerpos de descendientes de Adán cuya piel se ha secado sobre sus huesos. Si das unos golpes sobre cualquiera de ellos, resuena como si fuera cobre. En algunas partes la piel se ha desprendido debido al manoseo a que los somete la gente, excepto el de enmedio, que no ha sufrido ningún deterioro. Todos ellos tienen aspecto real y ni uno solo de sus huesos está dislocado. A los pies del que yace en el centro se encuentra el esqueleto de un perro.*

*«Dice el autor de este libro: Vi dicha caverna el año 532 (=1138). Sobre los cadáveres había un manto de lino y en la cabeza de cada uno de ellos un gorro (chechia). Es de notar que tales personas debían de tener una corpulencia mayor que la gente de este tiempo, pues, dada su estatura actual a pesar de haberse desecado, en la época en que estaban vivos serían (aunque eso sólo Dios lo sabe) mucho más corpulentos. Y añade el autor: Conté los huesos del perro y no le faltaba ninguno. Comprobé que en su lomo quedaban tres o cuatro vértebras unidas, lo mismo que sucedía con algunas de sus articulaciones. Y, si no fuera porque el manoseo de la gente ha separado unos huesos de otros, el esqueleto todavía podría tenerse en pie. Ahora bien, tales huesos ni han sido comidos por la tierra ni han sufrido ninguna otra alteración a lo largo del tiempo».*

*«Dicen los historiadores que cuando entraron los musulmanes en alAndalus en el año 91 (=710) preguntaron a los cristianos (rūm) por la cueva y sus ocupantes. Los sabios de los cristianos y sus obispos respondieron: No sabemos nada de ellos excepto que nuestros padres nos informaron que cuando conquistaron este país a los godos, que eran quienes lo habitaban entonces, les preguntaron por esta cueva y por sus cadáveres, y el pueblo respondió: No tenemos ninguna noticia al respecto, sino que así los hallamos cuando les ocupamos el país a los jazaros, que estaban desde la época de Abraham».*

*«Dice el autor: Una de las cosas más extrañas que pude ver y una de las más sorprendentes que contemplé referente a esta cueva es que, si se mira en ella con los ojos de la inteligencia y se reflexiona detenidamente, aparece en ella la prueba de la existencia de la Gente de la Caverna (ahl al-kahf)».*

*«Sucedió que se juntó en la ciudad de Loja, cercana a la caverna, un grupo de gente degenerada y depravada, e hicieron una apuesta para ver quién era capaz de ir a la caverna y volver con una señal clara de haber estado allí, y eso por la noche. Salió de entre ellos un hombre de Granada y se encaminó a la cueva con el ánimo temeroso, ya que le imponía gran respeto, pues, por vergüenza, no entró de día con las numerosas personas que allí acuden. Cuando llegó, aguantándose el miedo con mucho esfuerzo, se dirigió hacia el que estaba enmedio y le arrancó una oreja, volviendo con ella adonde estaban sus compañeros. En cuanto se encontró allí y mostró la oreja, se oyeron unos gritos que estremecieron a toda Loja y no quedó ni*

grande ni pequeño que no se despertara. Dicha voz repetía: ¡Han cortado la oreja de Yamlija, uno de los de la Cueva!».

«Aquello causó un gran revuelo en toda la ciudad. Acudió la gente, como guiada por un alcaide, a aquella casa y, tras romper la puerta, entraron y preguntaron a sus ocupantes: «¿Dónde está la oreja que habéis cortado?» Respondieron: «Ese es el que la ha traído», señalando hacia el individuo en cuestión. Le arrebataron la oreja, y luego Muḥammad ben Sa'āda, que por aquellos días era el jefe de policía de Granada, prendió a aquel grupo y les hizo azotar con látigos hasta que perecieron».

«Cuando Dios concedió la gracia de una nueva mañana, Muḥammad ben Sa'āda se encaminó a la cueva acompañado por un grupo de sus hombres y de gente de Loja. Hallaron que efectivamente le habían cortado la oreja al de enmedio, conocido como Yamlija. Se la pusieron en su sitio consiéndola con hilo y aguja. Y mandó Muḥammad ben Sa'āda edificar el Raqīm que se hallaba sobre la caverna, pues había allí vestigios de un antiguo oratorio que había desaparecido. Muḥammad ben Sa'āda lo levantó y volvió su mihrāb hacia la alquibla<sup>19</sup>. Eso fue en el año 532 (=1138).»<sup>20</sup>

## VIII

Contemporáneo de az-Zuhri es Abū Ḥāmid al-Garnāfi (ob. 565/1169). Éste, como indica su *nisba*, era originario de Granada, aunque no parece que viviera en aquella ciudad más que los primeros diez años de su larga vida; no obstante, si tal cueva existía, podría tener datos fiables sobre ella. Pues bien, precisamente el primero de los capítulos de su libro titulado *Elogio de algunas maravillas del Magrib*<sup>21</sup> está dedicado a esa cueva:

«... Loja: hay allí una caverna bajo la tierra, orientada hacia la Osa Mayor, en la que no penetra el sol. En ella se encuentran los cadáveres incorruptos de unos hombres, de cuyos miembros no se ha desprendido nada<sup>22</sup>. Son siete; seis de ellos están tumbados boca arriba y el otro se halla al fondo de la gruta, de costado, con la espalda contra la pared de la caverna. A sus pies hay un perro muerto de cuyos miembros tampoco se ha desprendido nada. Y sobre esa cueva hay una mezquita en la que las peticiones de la oración son concedidas, según se dice. A estos hombres se les tiene un gran respeto y los visitan gentes de todas partes. Sobre ellos hay mucha ropa; es con lo que los ha cubierto la gente. Los de esa comarca dicen que ven sobre la caverna, en la oscuridad de la noche, muchas luces. Y, si no fuera porque Ibn 'Abbās dice en su Comentario (del Corán) que los hombres de la caverna están en Siria, ésta sería la caverna, pues sus ocupantes recuerdan a los que Dios, ensalzado sea, menciona en el Corán. Además, en la caverna de Siria no hay nada. Pero, Dios es más sabio.»<sup>23</sup>

19 Una variante que hallamos en dos manuscritos añade: «pues estaba orientado hacia Jerusalem».

20 Az-Zuhri, *Kitāb al-Īa'arafiyya*, ed. Hadj-Sadock, pp. 94-95 (párr. n.º 247).

21 *Al-Mu'rib 'an ba'd 'aṣṣā'ib al-Magrib*, ed. I. Bejarano, Madrid 1991.

22 Este mismo autor añadirá en otra obra suya, la *Tuhfat al-albāb*, que «todos ellos conservan sus cabellos» (trad. A. Ramos).

23 P. II de la edición citada; en mi traducción, he seguido de cerca la de I. Bejarano que acompaña su edición.

Excepto en el número de los muertos, que ahora son siete, la descripción de al-Garnāfi coincide con la de az-Zuhrī, incluso en la reivindicación de que ésta podría ser la caverna mencionada en el Corán. Teniendo en cuenta que ambos son coetáneos y que Abū Ḥāmid pasó la mayor parte de su vida fuera de al-Andalus, no hay muchas posibilidades de que alguno de los dos copiara al otro, y es evidente que sus informaciones no proceden de una fuente literaria común.

En su *Tuḥfat al-albāb*<sup>24</sup>, Abū Ḥāmid insinúa también la idea de que ésta pueda ser la cueva que se menciona en el Corán: «Granada, según dicen, fue en otros tiempos la ciudad de Decio, el rey de los Compañeros de la Caverna. A tres parasangas de Granada se encuentra Loja, una pequeña ciudad situada junto a una montaña en cuya falda se abre una especie de gruta o caverna; el sol, cuando sale, se desvía de la entrada de la gruta por la derecha, mientras que, al ponerse, la rebasa por la izquierda. En su interior pueden verse los cadáveres de siete jóvenes» etc.

Abū Ḥāmid tuvo sin duda muy presente el texto del Corán que habla de «Compañeros de la Caverna», de «jóvenes» y de que «el sol, al salir, se desviaba de su caverna a la derecha y, al ponerse, los rebasaba hacia la izquierda, mientras que ellos estaban en una oquedad de ella» (18:17).

## IX

Medio siglo después, en Oriente Medio, Yāqūt (ob. 1229) recopila información sobre cuantos topónimos geográficos ha podido reunir; entre ellos están Loja y *ar-Raqīm*. Cuando nombra a Loja, no menciona en absoluto la existencia allí de cueva alguna, pero sí lo hace en la entrada que dedica en su Enciclopedia a *ar-Raqīm*. Como se verá por las citas que aduzco a continuación, es difícil afirmar que se trate de la misma gruta:

*«En al-Andalus, tierra adentro, hay un lugar que le llaman ʿĪnān al-Ward (las Rosaledas) y allí están la Caverna (Kahf) y el Raqīm, donde, según aseguran sus habitantes, se hallan unos cadáveres incorruptos. Hay quien dice que Toledo es la ciudad de Decio. Cuenta 'Aḏī ben Yahyà que un día, regresando de una expedición militar contra los infieles, se dirigió a ese lugar y pudo verlos en una cueva a la que se asciende desde el suelo por medio de una escala que mide 300 codos. Dice: Vi que eran trece hombres, uno de los cuales era un joven imberbe. Vestían aljubas de lana, tenían puesta ropa también de lana y calzaban babuchas y sandalias. Pude coger los cabellos de la frente de uno de ellos y extenderlos sin ningún problema. En realidad, los hombres de la caverna son siete, pero lo que ha ocurrido aquí es que los cristianos aumentaron su número añadiendo algunas personalidades de su religión, y trataron esos cuerpos con acíbar y otras sustancias, tal como sabían hacer».*<sup>25</sup>

El topónimo *ʿĪnān al-Ward*, citado en el párrafo anterior, es objeto de otro artículo en el *Mu'ṣam* o Enciclopedia de Yāqūt, donde dice solamente que es «uno de los distritos

24 Trad. A. Ramos, Madrid 1990 (no he podido consultar el texto árabe original).

25 *Mu'ṣam al-Buldān*, Beyrut 1979, t. III, p. 61.

(a'māl) de Toledo; se asegura que allí se encuentran la Caverna y el Raqīm mencionados en el Corán»<sup>26</sup>.

El dato de que Toledo podría ser «la ciudad de Decio» responde sin duda a la pretensión andalusí de que «la cueva de los durmientes» no se hallaba en Siria sino en al-Andalus.

Como hemos indicado, al-Ḥimyarī, en el artículo *Lawša* de su Enciclopedia geográfico-histórica repite, como otros, la información suministrada por al-'Udrī. Sin embargo, en la entrada que dedica a *ar-Raqīm*, nos transmite datos nuevos, en la línea que inauguró az-Zuhrī, pero copiando una fuente distinta. Éste es su texto:

*«En la comarca de Granada, cerca de un pueblo llamado Loja, hay una caverna (kahf) en la que se encuentran varios cadáveres y junto a ellos se halla la carroña de un perro. La mayor parte de dichos cadáveres han perdido la piel, pero uno de ellos se conserva bien. Los muchos siglos pasados hacen ahora imposible hallar quien nos pueda ofrecer información sobre tales personajes. Hay gente que afirma que éstos son los de la caverna (aşḥāb al-kahf) (que menciona el Corán). Dice (el autor que citamos): «Entré en la gruta a verlos en el año 504 (=1110-1111) y estaban en el estado descrito. Encima de ellos había una mezquita y, cerca de allí, una construcción romana llamada ar-Raqīm; era como un castillo circular, algunas de cuyas paredes todavía estaban en pie. Este edificio se encontraba en una tierra desierta cubierta de ruinas. Por encima de la ciudad de Granada, yendo hacia el sur, están los restos de una urbe romana (maḍīna rūmiyya) que llaman «la ciudad de Decio», y entre sus ruinas pudimos hallar cosas curiosas y tumbas.»*

Así pues, en los textos árabes citados, tenemos noticia de tres personas que visitaron la cueva de Loja: el informante de al-'Udrī (siglo XI), este individuo que lo hace a comienzos del s. XII, y az-Zuhrī, quien entra en la gruta en 1138. Pero, se habla de al menos otras dos grutas con momias: la «toledana» con trece cadáveres y la mencionada por al-Ḥimyarī (s.v. *Qarnāṭa*), que podría estar situada cerca de Caravaca.

---

26 *Ibíd.*, t. II, p. 167.