

# IBN BĀYŶA CONTRA ABŪ L-‘ALĀ’ ZUHR. POESÍA SATÍRICA Y CIENCIAS RACIONALES EN LA ÉPOCA ALMORÁVIDE

## IBN BĀYŶA AGAINST ABŪ L-‘ALĀ’ ZUHR. SATIRICAL POETRY AND RATIONAL SCIENCES IN THE ALMORAVID PERIOD

ابن باجة وأبو العلاء زهر.. شعرية ساخرة وعلوم منطقية خلال العصر المرابطي

Miquel Forcada\*  
Universidad de Barcelona

BIBLID [1133-8571] 28 (2021) 106.1-15

**Recibido:** 06/07/21 **Aceptado:** 09/10/21

**Resumen:** En un pasaje del *Nafh al-tīb* de al-Maqqarī (m. 1041/1632) cuya fuente no consta, aparecen dos pareados satíricos realmente pugnaces intercambiados por los dos médicos más importantes de la primera mitad del siglo XII: Ibn Bāyŷa y Abū l-‘Alā’ Zuhr. El primero compara al segundo con el “Ángel de la Muerte”. El segundo acusa de hereje al primero (presumiblemente porque era un filósofo) y pide su ejecución. Estos versos pueden interpretarse de distintas maneras. La más sencilla es considerarlos la expresión de una profunda rivalidad, a la vez personal y profesional. Dos versiones algo distintas entre sí de los versos atribuidos a Ibn Bāyŷa aparecen en cuatro fuentes escritas entre los siglos XII al XIII, que los atribuyen no sólo a Ibn Bāyŷa, sino a otros dos autores. Una de ellas indica que probablemente Ibn Bāyŷa no fue el autor. Es probable, por lo tanto, que la historia narrada por al-Maqqarī fuera inventada para expresar algo más que una enemistad personal. El análisis literario e histórico de las distintas versiones de esta polémica permite conocer mejor, por una parte, las relaciones horizontales entre los sabios dedicados a la filosofía y las ciencias; por otra, las relaciones verticales de estos sabios con el régimen almorávide.

**Palabras clave:** Ibn Bāyŷa; Abū l-‘Alā’ Zuhr, medicina; filosofía; almorávides

**Summary:** In a passage of *Nafh al-tīb* by al-Maqqarī (m. 1041/1632) whose source is unknown, there are two satirical couplets exchanged by the most important physicians of the first half of the 12<sup>th</sup> century, Ibn Bāyŷa and Abū l-‘Alā’ Zuhr. The former compares the second with the “Angel of death”. The second says that the first is a heretic who deserves execution (seemingly, because he was a philosopher). These verses may be interpreted in many ways, the simplest of which is that they express a harsh rivalry as much personal as professional. Two versions of the verses, slightly different from each other, appear in four sources written between the 12<sup>th</sup> and the 13<sup>th</sup> centuries. These works attribute the verses to Ibn Bāyŷa and two other poets. One of these sources strongly suggests Ibn Bāyŷa was not the author. It is therefore probable that the story told by al-Maqqarī was invented in order to express something more than a personal enmity. The literary and historical analysis of the several versions of this story provides interesting insights into, on the one hand, the horizontal relationships between the experts in philosophy and the sciences; on the other, the vertical relationships between these scholars and the Almoravid regime.

**Keywords:** Ibn Bāyŷa; Abū l-‘Alā’ Zuhr; philosophy; medicine; Almoravids.

---

\* Email: [mforcada@ub.edu](mailto:mforcada@ub.edu). Orcid: 0000-0002-9411-6973.

**ملخص:** يرد في كتاب نفع الطب للمقري (ت. ١٠٤١ هـ / ١٦٣٢ م)، في مقطع مجهول المصدر، عدة أبيات هجائية تتميز بروح ساخرة وعدوانية للغاية تبادلها الطبيبان الأكثر شهرة في النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي: ابن باجة وأبو العلاء زهر. يقوم أولهما بمقارنة الثاني بـ"ملاك الموت"، في حين أن الثاني يتهم الأول بالزندقة (على ما يبدو لكونه فيلسوفاً) ويطلب إعدامه. يمكن تفسير هذه البيوت بطرق مختلفة أبسطها أنها تعبير عن منافسة شديدة وعميقة بين المؤلفين على كل من الصعيد الشخصي والمهني. ترد الأبيات المنسوبة إلى ابن باجة في نسخ مختلفة مع تعديلات خفيفة في أربعة مصادر مكتوبة بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر، حيث تنسب الأبيات ليس فقط إلى ابن باجة، بل أيضاً إلى مؤلفين آخرين، ويميل أحد المصادر إلى اعتقاد أن ابن باجة ليس المؤلف الحقيقي. بالتالي، فمن الأرجح أن المقري اخترع هذه الحكاية للتعبير عن شيء يذهب أبعد من مجرد العداوة الشخصية. وبفضل التحليل الأدبي والتاريخي لمختلف نسخ هذا الجدل، يمكننا أن نعرف بشكل أفضل حقيقة العلاقات الأفقية بين العلماء المتخصصين في الفلسفة والعلوم، من جهة، والعلاقات العمودية بين هؤلاء العلماء وبين نظام المرابطين، من جهة ثانية.

**الكلمات المفتاحية:** ابن باجة؛ أبو العلاء زهر، الطب، الفلسفة، المرابطون

## 1. Introducción<sup>(1)</sup>

Aunque tengamos por cierta sólo una pequeña parte de la biografía que le dedica su declarado enemigo, el poeta, antólogo y cortesano de los almorávides al-Fath̄ ibn Jāqān (m. 529/1134), la vida de Ibn Bāȳya (m. 533/1139) distaba mucho de ser ejemplar para la moral convencional.<sup>(2)</sup> Y era, además, filósofo. A pesar de todo ello, Ibn Bāȳya trabajó durante muchos años para los almorávides junto a un buen número de otros sabios de gran talla (Puig Montada, 2020: §1). Uno de ellos fue Abū l-ʿAlāʾ Zuh̄r (m. 525/1131), el médico más prestigioso de su época. Ambos mantuvieron una encendida enemistad que supuestamente terminaría con el asesinato de Ibn Bāȳya por parte de un criado de Abū l-ʿAlāʾ Zuh̄r mediante una berenjena envenenada (al-Maqqarī 1968: 4, 12–13). Aunque Puig Montada señala la improbabilidad de tal noticia porque Abū l-ʿAlāʾ había muerto unos años antes que Ibn Bāȳya, esta anécdota transmite la idea de que los andalusíes conocían bien la profunda enemistad entre ambos personajes y que ésta generó una especie de leyenda local. En las siguientes páginas analizaremos otra anécdota de este estilo, “la anécdota de los versos”, en el contexto del anecdotario generado por los dos autores y, en general, de la práctica de las ciencias de los antiguos en la época almohade. Más allá de su valor literario o histórico, esta anécdota ayuda a comprender mejor los entresijos de la vida de los círculos cultos en época almorávide y cómo se construyó la narrativa sobre las relaciones del poder con la alta cultura, la filosofía y las ciencias.

## 2. Observaciones sobre las relaciones de los almorávides con las ciencias de los antiguos

Después de dos siglos de intensa actividad en las ciencias de los antiguos, la llegada de los almorávides a al-Andalus alteró el desarrollo de este conjunto de disciplinas respecto a la dinámica del siglo V/XI.<sup>(3)</sup> Desde el presente, resulta ocioso intentar valorar si el cambio fue para mejor o para peor. Las dos opciones serían defendibles desde un punto de vista meramente dialéctico y, desde la perspectiva del balance general, no puede considerarse que los almorávides ocasionaran

(1) El artículo se ha realizado dentro del proyecto FFI2017-88569-P, "Ciencia y sociedad en el Mediterráneo Occidental: el *Calendario de Córdoba* y sus tradiciones", Ministerio de Economía, Industria y Competitividad.

(2) Ibn Hāqān, 1989: 931-933; trad. parcial al español en Asín Palacios, 1900: 279-280. Tal como señala Puig Montada (2020; §1), Ibn Jāqān escribe en *Maṭmaḥ al-anfus* una entrada elogiosa, posiblemente porque Ibn Bāȳya lo sobornó (Ibn Jāqān, 1983, 398-399).

(3) En el epígrafe siguiente veremos algunos datos indicativos de este cambio de situación, todavía mal conocido.

la decadencia de las ciencias ni de la filosofía en al-Andalus. Lo que sí es cierto es que los cambios pueden relacionarse con las políticas puestas en práctica por los almorávides y, entre las mismas, con su traída y llevada actitud ante la religión y los religiosos. Los almorávides acarrear una pesada carga de opiniones negativas. Habrían sido apóstoles de un fanatismo y rigorismo extremos que motivaron un desdén casi supino por no sólo la tolerancia religiosa sino por el conocimiento que no fuera religioso. La leyenda negra nació con sus sucesores políticos, los almohades, y fue actualizada por la academia occidental en los pasados siglos XIX y XX (García Sanjuán, 2020). Aunque visiones más recientes puedan matizar la cuestión en lo que respecta a la vida intelectual (por ejemplo, Achekar, 1998), nuestro conocimiento de las problemáticas de fondo es muy incompleto. Los almorávides y su mundo no precisan una reparación histórica sino estudios de conjunto y de detalle que puedan iluminar con mayor precisión la relación del poder con la alta cultura en general y con las ciencias de los antiguos o ciencias racionales en particular. Esta relación se nos presenta llena de paradojas, al igual que la biografía del intelectual más notable de la época almorávide, el filósofo, científico, literato y músico Ibn Bāyḡa.

Hay un aspecto estructural en estas relaciones que fue determinante. Los almorávides acabaron con varias cortes que habían protegido a literatos, astrólogos, astrónomos y médicos y, por lo tanto, disminuyeron las oportunidades para realizar una carrera bien remunerada que, en muchos casos, comportaba la posibilidad de desarrollar académicamente la disciplina practicada. Los círculos semejantes que pudieron crear los almorávides, como el bien conocido de Ibn Tīfalwīt en Zaragoza, no pudieron colmar este vacío. Los factores culturales son más difíciles de apreciar. Hace ya tiempo, Emilio García Gómez (1945 a-b y 1949) realizó unos estudios sobre el estado de la poesía en Sevilla que explicaban hasta qué punto ésta cambió entre la Sevilla de al-Muʿtamid y la Sevilla gobernada a distancia por Yūsuf ibn Tāšfīn, un “rudo beréber que apenas sabe árabe y que no puede entender las delicadezas de la poesía andaluza” (García Gómez, 1945a: 22, citando a al-Šaḡundī). Había otras causas que no podemos abordar aquí. Lo que interesa destacar es que un panorama similar podría describirse para la astrología, una disciplina que pasó de estar presente en numerosas cortes taifas a virtualmente desaparecer durante los almorávides. Con ella, también disminuyó considerablemente la astronomía matemática, dado que, frecuentemente, quien ejercía la una practicaba la otra. Una de las finalidades de la astronomía matemática consistía, precisamente, en proporcionar datos y medios fiables a la astrología. Yūsuf ibn Tāšfīn se oponía a la práctica de astrología como muestra una narración de la crónica pro-almorávide atribuida a Ibn Simāk, *al-Ḥulal al-mawšīyya*. Antes de la batalla de Zallāqa/Sagrajas,<sup>(4)</sup> el rey de Sevilla al-Muʿtamid ibn ʿAbbād pide a su astrólogo que le levante un horóscopo para saber lo que se avecina y el resultado da la victoria de los castellanos; el rey no se atreve a comunicárselo a Yūsuf ibn Tāšfīn y no sólo por la mala noticia en sí sino porque, según indica explícitamente el cronista, el rey conoce la aversión del emir por la astrología. Avanzada la batalla, al-Muʿtamid vuelve a pedir otro horóscopo, que esta vez da como resultado la victoria de los musulmanes, que efectivamente se produce (Ibn Simāk, 1978: 57-58).<sup>(5)</sup> De esta anécdota no cabe destacar solamente la noticia de la aversión de Yūsuf ibn Tāšfīn por la astrología, sino también la intención del cronista de poner de relieve su inconsistencia e inutilidad y situar al caudillo almorávide por encima de los juicios de las estrellas. En este caso, las razones de la oposición no tienen nada que ver con la pretendida rudeza beréber y ni tan solo con el fanatismo religioso. Tienen que ver mucho más con las creencias religiosas de un musulmán medio y la

(4) No hace falta insistir en la importancia militar, política y simbólica de esta conocida batalla, que tuvo lugar en 479/1086.

(5) Ibn al-Kardabūs (2008: 2, 1261-1262) da una versión de la historia algo más favorable a la imagen de al-Muʿtamid, en la que es él mismo quien realiza las dos predicciones astrolabio en mano.

influencia de los finos expertos en religión que, generalmente, consideraban a la astrología como una disciplina heterodoxa además de inútil (Forcada 2015: 158-167). Aunque tenemos menos evidencias empíricas, parece que los almorávides también mantuvieron una posición contraria a la filosofía inspirada en las creencias religiosas, tal como pone de manifiesto la biografía de Mālik ibn Wuhayb (m. 525/1130-1): fue uno de los consejeros más destacados de los almorávides pero tuvo que mantener su faceta de filósofo y científico en secreto (Dunlop, 1955: 101-104; Serrano y Forcada 2007). La equiparación de filosofía y astrología como disciplinas heterodoxas era habitual en la sociedad andalusí tal como señala un conocido texto de Ibn Saʿīd al-Magribī (al-Maqqarī, 1968: 1, 221). Sobre todo, los argumentos que los ulemas andalusíes usaban contra la astrología se basaban en el hecho de que, para muchos sabios, ésta era una disciplina filosófica, es decir, una ciencia aplicada que trataba de la vida y el devenir humanos según un método científico: leyes como la influencia del mundo supralunar en el mundo sublunar, los datos de la experiencia y el razonamiento. La astrología, y su fuente, la filosofía natural, se basaban en una cosmovisión que se oponía a la cosmovisión mayoritaria entre los religiosos porque la primera relativizaba el papel central de un dios omnipotente e ilimitado en la creación y el devenir del mundo y los seres humanos.

Sin embargo, los almorávides se adaptaron rápidamente a la civilización andalusí y apreciaron a destacados poetas como Ibn Jafāyā, y discutieron con médicos judíos sobre el *Cantar de los Cantares* (Roth, 1994: 115).<sup>(6)</sup> Además, aunque no cedieron con la astrología, tuvieron a su servicio a expertos en las ciencias de los antiguos. Por un lado, contaron con los médicos de mayor prestigio de la época como el ya citado Abū l-ʿAlāʾ Zuhr y su hijo Abū Marwān ibn Zuhr (m. d. 557/1162) (Álvarez Millán, 2009, Kuhne Brabant, Álvarez Millán y García Sánchez, 2009). La medicina no representaba ningún desafío para la ortodoxia y Abū l-ʿAlāʾ Zuhr era una persona religiosa que se mantenía voluntariamente alejado de la filosofía, aunque su hijo parece haber sido más abierto en este aspecto. Por otro lado, los almorávides contaron con filósofos a su servicio como los citados Mālik ibn Wuhayb e Ibn Bāyḡya, o Ibn al-Imām (m. d. 547/1152), ministro y discípulo del anterior (al-Maʿšūmī, 1958-9, Puig Montada, 2020; §1). Aunque su práctica de la filosofía y otras disciplinas mal vistas fue seguramente realizada de manera subterránea, ésta existió y, por lo tanto, fue conocida y tolerada por el poder, aunque no fomentada por el mismo. A pesar de que la tensión entre la moral pública y la privada es un tema muy poco estudiado, parece relativamente claro que una cosa era el discurso público y otra muy distinta la vida privada.

### 3. Astronomía / astrología y medicina bajo los almorávides: aproximación cuantitativa a la rivalidad entre Ibn Bāyḡya y Abū l-ʿAlāʾ Zuhr

Podemos, hasta cierto punto, cuantificar las observaciones anteriores comparando la actividad científica de los periodos taifa y almorávide, gracias a los excelentes repertorios bio-bibliográficos de que disponemos sobre los sabios de al-Andalus. En este caso, utilizaremos la *Historia de los autores y transmisores andalusíes* (HATA, Fierro, 2014), que recoge los sabios que podemos considerar más significativos en tanto que escribieron o transmitieron alguna obra. Por esta razón,

(6) El emir sería presumiblemente ʿAlī ibn Yūsuf. La anécdota no indica claramente que éste (u otro emir) tuvieran médicos judíos a su servicio, aunque sugiere tal posibilidad. De hecho, en un trabajo de Roth (1993-1994) que profundiza en la cuestión, tampoco se dan datos sobre la asistencia médica efectiva de los judíos a los almorávides. Lo que sí se documenta es la relación de los Banū Zuhr (que veremos inmediatamente) con médicos judíos. En todo caso, hay que tener en cuenta que, aparte de algunos actos de hostilidad puntuales, la vida de los judíos cambió relativamente poco bajo los almorávides (Roth, 1994: 113-116). Eso sí, dejaron de ejercer los cargos políticos de confianza que habían ostentado en algunos reinos taifas como Granada o Sevilla.

el repertorio nos permite, además, apoyar con algunas cifras la rivalidad entre Abū l-ʿAlāʿ Zuhr e Ibn Bāyṣa. Se compararán los autores y las obras de las dos disciplinas más presentes en las cortes medievales, la astronomía/astrología y la medicina.<sup>(7)</sup> Para que el cálculo resulte relativamente homogéneo, consideramos a efectos de la cuantificación que el periodo taifa duró unos ochenta años, entre 1110, fecha aproximada de la crisis del califato de Córdoba, que vació a esta ciudad de sabios, y 1190, fecha en que empiezan a caer las grandes urbes andalusíes a manos de los almorávides. Por su parte, se considera una duración del periodo almorávide de cincuenta y siete años, entre 1190 y 1147, fecha de la toma de Marrakech y consiguiente matanza de los almorávides por parte de los almohades. La duración de los almorávides representa el 71 % de la de los taifas. Podemos considerar que, si las condiciones de trabajo para los científicos en la época taifa se hubieran mantenido, la proporción de autores y obras sería semejante a este 71 % en época almorávide, pero no es así. Veamos las siguientes tablas:

### 1. Astrónomos, astrólogos y matemáticos

Época taifa		Época almorávide	
Autores: 22 <sup>(8)</sup>	Obras: 86	Autores: 8 <sup>(9)</sup>	Obras: 24

Proporción almorávides/taifas:

autores: 36%

obras: 28%

### 2. Médicos y expertos afines:

Época taifa		Época almorávide	
Autores: 27 <sup>(10)</sup>	Obras: 60	Autores: 13 <sup>(11)</sup>	Obras: 58

Proporción almorávides/taifas:

autores: 48%

obras: 97 %

- (7) Se incluyen, además, las disciplinas afines a cada campo, la matemática en el caso de la astronomía, y las ciencias naturales en el caso de la medicina. Se excluyen los autores relacionados con la tradición lexicográfica árabe que aborda ambos campos para centrarnos solamente en los que siguen la tradición griega. Se descarta la comparación en filosofía porque el número de autores es escaso en ambas épocas y, por lo tanto, poco significativo. El mismo razonamiento sirve para los botánicos, alquimistas y afines (cf. Fierro, 2014: cap. XII, “Agricultura. Alquimia. Botánica. Química”), con el argumento adicional de que muchos de los autores ya constan como médicos. Los números podrían precisarse más teniendo en cuenta otros repertorios que recogen también a autores de los cuales no consta que hayan escrito obra alguna, pero este trabajo sobrepasa los límites del presente artículo. Las conclusiones que se pueden extraer de HATA ilustran suficientemente el tema de debate.
- (8) Fierro, 2014, cap. XI, “Astrología. Astronomía. Matemáticas. Meteorología”, autores núms.: 37, 39, 42, 44, 47-52, 54, 59, 61, 62, 64-67.
- (9) Fierro, 2014, *ibid.*, núms.: 72, 81, 85, 88, 90, 92, 99. Descartamos de la lista a Abū l-Ṣalt al-Dānī (77) porque realizó toda su obra fuera de al-Andalus, pero incluimos a Ibn al-Kammād (99) porque trabajó esencialmente durante el periodo almorávide.
- (10) Fierro, 2014: cap. X (Farmacia. Gastronomía. Medicina. Veterinaria. Zoología” autores núms.: 38, 40-51, 53, 54, 56, 58, 59, 61-65, 67-70.
- (11) Fierro, 2014, *ibid.*, 71, 77, 78, 80-82, 85, 85, 87-91. Quedan fuera de la lista Abū l-Ṣalt (nº 79) por el motivo antes indicado, y Abū Jaʿfar ibn Ḥasdāy (nº 74) por la misma razón.

El número de expertos y obras en el primer campo queda muy lejos del 71% ideal, lo cual puede explicarse bien por los dos factores antes mencionados (disminución de centros de mecenazgo y proscripción de la astrología). En el ámbito de la medicina y afines, la diferencia en autores es menos importante, pero todavía notable. La disminución de los centros de mecenazgo puede ser una explicación muy razonable. No debería sorprender que el número de obras sea casi el mismo en ambos periodos ya que la época almorávide cuenta con tres autores muy prolíficos como Abū l-ʿAlāʾ Zuh̄r (18 obras), Abū Marwān ibn Zuh̄r (13) e Ibn Bāȳyā (10).<sup>(12)</sup>

La proporción de tratados de ambos Banū Zuh̄r explica muy bien su relevancia en esta época, así como su voluntad (y capacidad) de ejercer un papel hegemónico en medicina. El hecho de que Ibn Bāȳyā sea el tercero en discordia y el segundo hasta la madurez de Abū Marwān ibn Zuh̄r, justifica en buena medida su enemistad con Abū l-ʿAlāʾ Zuh̄r. Existe, en primer lugar, la rivalidad entre iguales, es decir, médicos de referencia con capacidad para atraer discípulos, que compiten por los favores del poder. La concentración del poder de la época almorávide, frente a la desconcentración del poder de la época taifa, debió agravar las tensiones entre los competidores. En segundo lugar, existe una concepción distinta de la medicina que puede simplificarse mediante la oposición teoría (Ibn Bāȳyā) y práctica (Abū l-ʿAlāʾ Zuh̄r). Ello no quiere decir en modo alguno que el uno no sea competente en el otro campo, sino que Abū l-ʿAlāʾ es conocido por una medicina centrada en exponer casos clínicos y describir remedios concretos (Abu l-ʿAlāʾ Zuh̄r, 1994, Álvarez Millán 2010), mientras que las obras conservadas de Ibn Bāȳyā contienen una medicina muy interpenetrada por la filosofía (Forcada 2011a/b, Forcada y Loinaz 2014). Este sentido, Ibn Bāȳyā toma de al-Fārābī el papel del filósofo que aspira a dirigir al médico en su concepción y ejercicio de la medicina, comparando al médico con un artesano (Forcada 2019). No sólo algunas de los pasajes de sus obras médicas son más propias de tratados de filosofía que de medicina, sino que dice explícitamente que pretende proporcionar al médico los conocimientos filosóficos que necesita. Frente a este filósofo-médico arrogante se halla Abū l-ʿAlāʾ Zuh̄r, un médico que desdeña el *Qānūn* de Ibn Sīnā por demasiado teórico y que intenta con denuedo afianzar su posición mediante la erudición médica, la crítica intensa a otros grandes médicos y la difusión de sus propios aciertos clínicos (Álvarez Millán, 2010: 207). Frente a la autoridad simbólica de filósofo de Ibn Bāȳyā, Abū l-ʿAlāʾ cuenta con su tradición médica familiar y con una posición afianzada dentro de la sociedad sevillana, elementos de los que carece Ibn Bāȳyā. Cuenta, además, con una vida aceptable para las convenciones frente a la vida disoluta de Ibn Bāȳyā. Cuenta finalmente, con la filosofía, que es el otro talón de Aquiles de Ibn Bāȳyā en la medida en que es una disciplina públicamente inaceptable. La disputa en verso que veremos a continuación es una de las cuatro historias conocidas que se crearon sobre esta rivalidad. Enseña aspectos muy interesantes de las contradicciones en las relaciones horizontales de los miembros de la sociedad culta en época almorávide cuyo telón de fondo inevitable eran las relaciones verticales de los sabios con el poder, determinadas en último término por la situación política.

#### 4. La disputa en verso entre Ibn Bāȳyā y Abū l-ʿAlāʾ Zuh̄r

##### 4.1 La versión completa

En *Nafh al-ṭīb* podemos leer lo siguiente (al-Maqqarī, 1968: 3, 433-434):

(12) Respectivamente, núms. 77, 87 y 80 de la lista anterior. Recuérdese que Abū Marwān Ibn Zuh̄r tuvo una destacada carrera en época almohade, pero la mayor parte de su vida transcurrió bajo los almorávides.

La relación entre [Abū l-ʿAlāʾ Zuhr] y el imán Ibn Bāyŷa era la misma que la de agua y fuego y tierra y cielo debido a su mutua rivalidad. Ibn Bāyŷa dijo:

*¡Oh “Angel de la Muerte” e Ibn Zuhr //habéis excedido todos los límites y fronteras.  
Mostrad un poco de benevolencia por la humanidad.//¡Con uno de vosotros es suficiente!*

Abū l-ʿAlāʾ respondió:

*No hay duda de que el hereje ha de ser crucificado // quiéralo o no su protector.  
El joven se hace accesible a él [Ibn Bāyŷa] // y la punta de su lanza se dirige a él [el  
joven]*

Quien le protegía era Mālik ibn Wuḥayb, contertulio del emir de los musulmanes y sabio [a su servicio]<sup>(13)</sup>

Los dos dísticos aparecen en el *Zād al-musāfir* de Ṣafwān ibn Idrīs (m. 598/1202), poeta y antólogo de la época almohade (Navarro Oltra, 2003, Aguilar, 2016: 20-21 *passim*). La fuente es muy interesante ya que el autor vivió relativamente cerca de la época en que se produjo la anécdota y por, lo tanto, la información transmitida está poco alterada por el transcurso del tiempo. La narración es mucho más sobria que la que transmite al-Maqqarī ya que se centra en los cuatro versos, pero da dos datos nuevos muy interesantes. El poema de Ibn Bāyŷa se atribuye a Abū Bakr al-Abyaḍ (m. d. 525/1130), conocido poeta satírico y escritor de *muwaššahāt* de la época almorávide (Gallega Ortega, 2012). Sin embargo, Ṣafwān ibn Idrīs puntualiza que el poema también se atribuyó a Ibn Bāyŷa y que, cuando lo oyó Abū l-ʿAlāʾ Zuhr, éste no tuvo ninguna duda de que lo había escrito Ibn Bāyŷa y, en consecuencia, formuló su dura réplica.<sup>(14)</sup>

## 4.2 Otras versiones de los supuestos versos de Ibn Bāyŷa

### 4.2.1 Abū l-Ṣalt al-Dānī

Si bien los versos de Abū l-ʿAlāʾ Zuhr sólo aparecen en las dos fuentes antes indicadas, los atribuidos a Ibn Bāyŷa son mencionados en otras tres obras escritas fuera de al-Andalus que revisaremos por orden cronológico. La primera es *al-Risāla al-miṣriyya*, de Abū l-Ṣalt al-Dānī (m. 529/1134), destacado médico, filósofo y literato andalusí emigrado a Egipto y Túnez (Puig Montada, 2019). Abū l-Ṣalt conoció los versos varios años antes de que los intervinientes en la polémica fallecieran ya que *al-Risāla al-miṣriyya* fue escrita entre 506/1112, fecha de su llegada a Mahdiya, y 509/1115, fecha de la muerte del rey zirí Abū Ṭāhir Yaḥyā, el dedicatario de la obra. Los versos aparecen en una pequeña sección que habla en prosa y en verso de médicos poco hábiles (Abū l-Ṣalt al-Dānī, 1951: 22). Son casi idénticos a los de al-Maqqarī y Ṣafwān ibn Idrīs excepto el primer hemistiquio del primer verso, en el que “la peste” reemplaza al “Angel de la Muerte”.<sup>(15)</sup> No se menciona al autor del poema pero se indica que fue escrito sobre uno de “nuestros médicos (*ḥukamāʾ*) reconocidos por el público por su habilidad y preeminencia”, es decir, un “Ibn Zuhr”

(13) No hay ninguna referencia a la identidad del emir, pero tiene sentido cronológico que fuera ʿAlī ibn Yūsuf (r. 500/1106-537/1143).

(14) Ṣafwān ibn Idrīs, 1970, 111-112. Los versos son idénticos en ambas fuentes excepto el segundo de la réplica de Abū l-ʿAlāʾ. En al-Maqqarī, *qad mahhada al-yaḍʿu lahu nafsahu/wa-saddada al-rumḥu ilayhi al-ṣabā*. En Ṣafwān ibn Idrīs, *qad waṭṭaʿa al-yaḍʿu lahu nafsahu/wa-ṣawwaba al-rumḥu ilayhi al-ṣabā*. Las variaciones no alteran el significado del verso, que alude seguramente a la presunta afición de Ibn Bāyŷa por los jóvenes de corta edad que le reprochaba Ibn Jāqān.

(15) Al-Maqqarī: *yā malaka al-mawti wa-bna Zuhri // yāwaztumā al-ḥadd wa-l-nihāyah..*  
Abū l-Ṣalt: *qul li-l-wabā anta wa-bna Zuhri // qad yuztumā al-ḥadd wa-l-nihāyah.*

que era alguien como como Abū l-ʿAlāʾ Zuhr. Veremos a continuación que una fuente dice que este “Ibn Zuhr” era otro.

#### 4.2.2 ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī

La *Jarīdat al-qaṣr* del historiador persa ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī (m. 597/1201) da casi la misma versión que Abū l-Ṣalt diciendo que el dístico está en su *Risāla* (ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī, 1966-1972: 2, 185). Para la *Jarīda*, sin embargo, el verdadero autor es un cierto Abū l-Ṭayyib ibn al-Bazzāz, quien se habría referido a un médico llamado Abū l-Zayd ibn Zuhr. La extensa bibliografía primaria sobre los miembros del más distinguido de linajes de médicos de al-Andalus es bien conocida y nadie ha advertido nunca la existencia de un Abū Zayd.<sup>(16)</sup> Abū l-Ṭayyib ibn al-Bazzāz no ha sido, hasta la fecha, identificado. Por otra parte, ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī no indica ni de pasada, la posible autoría de Abū Bakr al-Abyaḍ, a pesar de que conoce relativamente bien su poesía ya que le dedica dos entradas distintas en la *Jarīda* (ʿImād al-Dīn al-Iṣfahānī, 1966-1972: 2, 258-259 y 3, 580-581).

#### 4.2.3 Ibn Jallikān

Ibn Jallikān (m. 681/1282) cita en su célebre repertorio *Wafayāt al-aʿyān* la información de la *Jarīda*, reproduciendo el texto de los versos que allí se dan (Ibn Jallikān, 1968-1972, 4, 437). Aparecen como apéndice a la entrada relativamente larga que se dedica a Abu Bakr ibn Zuhr (m. 595/1198), conocido por *al-Ḥafīd* porque era nieto de Abū l-ʿAlāʾ e hijo de Abū Marwān (Valencia 2009). Ibn Jallikān habla de varios miembros de la familia aparte de Abū Bakr, mencionando especialmente a Abū l-ʿAlāʾ Zuhr y destacando las virtudes literarias de los que las poseían (Abū Bakr y Abū l-ʿAlāʾ). Conocedor de la familia, Ibn Jallikān no está nada seguro del inciso de la *Jarīda* y lo menciona diciendo que los versos son de Ibn al-Bazzāz y que se refieren “a uno de los Banū Zuhr cuya *kunya* es Abū Zayd pero cuyo nombre no se dice (en la *Jarīda*)” y que ha visto los versos atribuidos a Abū Bakr al-Abyaḍ.<sup>(17)</sup> A pesar de que conoce la versión de este último, en ningún momento menciona que los versos estén dedicados a Abū l-ʿAlāʾ Zuhr ni da la variante de “Angel de la Muerte” por “peste”.

### 5. Los versos: hipótesis de autoría y transmisión

Según testimonio en primera persona de Abū l-Ṣalt, hay que descartar en gran medida que Ibn Bāyḡa escribiera el dístico contra Abū l-ʿAlāʾ. Los versos estaban ya escritos antes de 506/1112-509/1115, periodo de redacción de *al-Risāla al-miṣriyya*. En esta época no tenemos noticia de que Ibn Bāyḡa se moviera por los mismos círculos que Abū l-ʿAlāʾ ya que vivía en Zaragoza o en su área, donde había conseguido el favor del gobernador Ibn Tīfalwīt (m. 510/1116). Abū l-ʿAlāʾ Zuhr se trasladó a Sevilla hacia 484/1091, una vez depuesto el rey al-Muʿtamid. Quien sí conoció a los Banū Zuhr directamente fue Abū l-Ṣalt, ya que éste era de Denia, ciudad en la que se instaló, después de su estancia en Oriente, Abū Marwān ʿAbd al-Malik ibn Muḥammad (m. 470/1077-1078), el padre de Abū l-ʿAlāʾ. Es probable que este último naciera en Denia, y, por lo tanto, es también probable que Abū l-ʿAlāʾ y Abū l-Ṣalt se conocieran (Puig Montada 2019, 226). En este contexto, se puede formular la hipótesis de que fuera el propio Abū l-Ṣalt quien hubiera escrito el dístico que, como hemos visto, el mismo Abū l-Ṣalt sugiere indirectamente que criticaba a Abū l-

(16) Sobre el conjunto de estos médicos, véase Álvarez Millán 2019.

(17) Según el índice, esta es la única mención de al-Abyaḍ en toda la obra; también de Ibn al-Bazzāz. Por otra parte, *Wafayāt al-aʿyān* tampoco cita a Ṣafwān ibn Idrīs o a su *Zād al-musāfir*.

ʿAlāʾ. En tanto que filósofo y médico, acaso no debía sentir demasiada simpatía por Abū l-ʿAlāʾ. Ni por los almorávides. Quizá no fue una coincidencia que Abū l-Ṣalt emigrara a Egipto en 486/1096, es decir, en un tiempo en que los andalusíes, y más los filósofos, sabían qué podía esperarse, y qué no, del nuevo régimen.

Si hemos de creer a ʿImād al-Dīn al-İṣfahānī, los autores y el destinatario estarían bien claros. Sin embargo, ¿son Abū Zayd ibn Zuhr e Ibn al-Bazzāz personas reales? Ya hemos visto qué difícil resulta creer que existiera un Abū Zayd ibn Zuhr no mencionado por nadie más. Ibn al-Bazzāz puede haber pasado inadvertido entre los numerosos poetas andalusíes que hubo en su época, pero no deja de ser llamativo que sólo sea conocido por un único poema satírico contra un Ibn Zuhr. ʿImād al-Dīn al-İṣfahānī no tenía ningún motivo para falsificar su información, pero ya Ibn Jallikān muestra sus dudas sobre Abū Zayd ibn Zuhr. Su alusión a Abū Bakr al-Abyaḍ sugiere que Ibn Jallikān pudo tener conocimiento de que el destinatario era Abū l-ʿAlāʾ Zuhr. Por otra parte, es difícil creer que los azares de la transmisión oral y escrita convirtieran a Abū l-ʿAlāʾ en Abū Zayd. Una hipótesis que podría explicar la existencia meramente literaria de Abū Zayd e Ibn al-Bazzāz es que ambos sean pseudónimos fabricados por alguien que quería evitarse las iras de Abū l-ʿAlāʾ, que, como hemos visto, recayeron en Ibn Bāyᶜa. Sin embargo, lo que se deduce directamente a partir de la información de *al-Risāla al-Miṣriyya* y *Jarīda*, y considerando que ambas obras transmiten la misma versión (“peste” en vez de “Ángel de la Muerte”), es que: Ibn al-Bazzāz escribió el dístico para criticar a un desconocido Abū Zayd ibn Zuhr o a un Ibn Zuhr más conocido (Abū l-ʿAlāʾ o, incluso, su padre); y Abū l-Ṣalt lo utilizó para satirizar, indirectamente, a Abū l-ʿAlāʾ o, con menor probabilidad, a su padre.

La autoría de Abū Bakr al-Abyaḍ también está sujeta a dudas, y no sólo las que transmite Ṣafwān ibn Idrīs cuando dice que los versos también se atribuyen a Ibn Bāyᶜa. Abū Bakr al-Abyaḍ fue uno de los mayores poetas satíricos de su tiempo. Dos fuentes tardías (Ibn Saʿīd, 1953: 2, 128, al-Maqqarī, 1968-1972: 3, 549-490) nos dicen que fue ejecutado por el gobernador de Córdoba al-Zubayr ibn ʿUmar debido a un poema en que criticaba su hipocresía religiosa.<sup>(18)</sup> Sin entrar a valorar a fondo la verosimilitud de esta anécdota, que no aparece en el *Zād al-Musāfir*,<sup>(19)</sup> la misma transmite la idea de que, si Abū Bakr al-Abyaḍ se atrevió con un gobernador, ¿cómo no iba a satirizar a un simple médico, por importante que fuera éste? La atribución del dístico a Abū Bakr al-Abyaḍ puede haberse tratado, simplemente, del resultado de los comentarios y especulaciones de algunos andalusíes que habían conocido la enemistad entre Ibn Bāyᶜa y Abū l-ʿAlāʾ Zuhr y las sátiras de Abū Bakr al-Abyaḍ. Otra posibilidad que no se puede descartar es que Abū Bakr al-Abyaḍ se hubiera apropiado del dístico preexistente y fuera el responsable de la inclusión de la comparación de Abū l-ʿAlāʾ Zuhr con el “Ángel de la Muerte”, literariamente más elegante y expresiva que el símil de la peste.

En cualquier caso, el dístico de Abū Bakr al-Abyaḍ aparece en la versión de Ṣafwān ibn Idrīs dentro de una especie de subsección contraria a los almorávides y lo que representan, que está formada por: el citado dístico, la réplica de Abū l-ʿAlāʾ Zuhr, cuatro poemas contra al-Zubayr ibn ʿAmr y dos contra los malikíes (Ṣafwān ibn Idrīs, 1970: 112-113). Aunque no es este el lugar apropiado para un análisis detallado del *Zād al-musāfir*, parece que el conjunto de estos poemas constituye una más de las frecuentes críticas realizadas en época almohade contra la sociedad

---

(18) Ṣafwān ibn Idrīs, 1970: 112, junto a otros tres poemas contra al-Zubayr; trad. al español del poema en cuestión, Gallega Ortega, 2012. La historia la refiere con cierto detalle al-Maqqarī; Ibn Saʿīd sólo alude a la misma.

(19) El dato es significativo ya que Ṣafwān ibn Idrīs fue contemporáneo de esta presunta ejecución, a diferencia de Ibn Saʿīd y al-Maqqarī.

almorávide, en la cual destaca la presencia del filósofo atacado,<sup>(20)</sup> aunque fuera éste el que inició la disputa verbal. En este sentido, tanto Şafwān ibn Idrīs como al-Maqqarī indican sin sombra de duda que el atacante, es decir, el autor de la réplica, fue Abū l-ʿAlāʾ Zuhr quien, una vez conocido el poema, tampoco albergó ninguna duda sobre su autor. Sin embargo, los datos que revisaremos en la siguiente sección cuestionan no sólo la autoría de Abū l-ʿAlāʾ Zuhr sino la “anécdota de los versos” en su conjunto.

## 6. Los versos y el anecdotario de la rivalidad entre Ibn Bāyḡa y Abū l-ʿAlāʾ Zuhr

La anécdota de los versos es una de las cuatro que tratan de los conflictos entre Ibn Bāyḡa y Abū l-ʿAlāʾ Zuhr. Dos son de muy dudosa veracidad: la de la berenjena envenenada antes vista; la anécdota del paseo de ambos médicos narrada por el célebre místico Ibn ʿArabī (m. 638/1240), cuya moraleja es que Abū l-ʿAlāʾ Zuhr conocía mucho mejor que Ibn Bāyḡa las plantas medicinales y, por lo tanto, le superaba en la parte práctica de la medicina (Forcada, 2011b: 112-113). Finalmente, existe un conjunto de historias que circularon alrededor de ʿAlī ibn ʿYūdī, discípulo de Ibn Bāyḡa (Forcada 1999: 413-415; Dunlop, 1955: 112-113). Aunque ʿAlī ibn ʿYūdī no está directamente implicado en la anécdota de los versos, los relatos sobre su vida tienen mucha más relación con ésta que las otras dos anécdotas y parecen transmitir, en cierta medida, hechos reales. ʿAlī Ibn ʿYūdī fue acusado de irreligiosidad y tuvo que ser protegido por el ministro Abū Muḥammad ibn Mālik (Ibn Jāqān 1983: 359-360, y 1989: 900-90; al-Maqqarī, 1968-1972: 7, 57, a partir de las fuentes anteriores). Éste puede ser identificado con Abū Muḥammad ibn Mālik al-Maʿāfirī (m. 518/1124 o 530/1135), destacado cortesano de los almorávides y administrador del patrimonio de ʿAlī ibn Yūsuf (Navarro Oltra, 2006). Sin embargo, ninguna de las numerosas fuentes que hablan de él lo mencionan como conocedor de las ciencias racionales u otras disciplinas consideradas heterodoxas, sino como un religioso, poeta y, sobre todo, un excelente constructor y gestor de obras. Sólo Ibn Jāqān, en el relato sobre ʿAlī Ibn Jūdī antes indicado, cuenta que tenía algo que el propio Ibn Jāqān parece considerar una especie de afición morbosa: le gustaba la compañía de los “errados” (*mubṭilūna*) y de los “herejes” e, incluso, “quienes refutan los atributos divinos” (*muʿaṭṭilūna*). Sin embargo, en la larga entrada que le dedica en *Qalāʾid*, esta cuestión no aparece en ningún momento (Ibn Jāqān, 1989, 500-504). Al contrario, Ibn Jāqān elogia su poesía y comenta con aparente orgullo los momentos que pasaron juntos, y la poesía que intercambiaron. Las contradicciones de Ibn Jāqān no son causa suficiente para pensar que estemos ante dos Abū Muḥammad ibn Mālik distintos. Ni para dudar de la veracidad de Ibn Jāqān, el testimonio más cercano a los hechos. Sin embargo, la coincidencia de este nombre con el de Mālik ibn Wuhayb sugiere la posibilidad de que acaso el protector de Ibn Bāyḡa aludido en el relato de al-Maqqarī de la anécdota de los versos sea Abū Muḥammad ibn Mālik.<sup>(21)</sup> Otras fuentes añaden datos complementarios a los problemas de Ibn ʿYūdī. A consecuencia de sus acusaciones de irreligiosidad, tuvo que huir y entró en una partida de bandidos que operaba entre Algeciras y Alcalá de los Gazules (Ibn Saʿīd al-Magribī, 1953: 2, 109-110). Otra fuente (Ibn al-Abbār, 1989: 284-285) dice que había pertenecido al círculo íntimo de Abū l-ʿAlāʾ Zuhr y que le había sido fiel y obediente (*inhāša ilayhi*); sin embargo, Abū l-ʿAlāʾ le dio la espalda y tuvo que regresar a

(20) Aunque desconocemos la relación de Şafwān ibn Idrīs con la filosofía y las ciencias, lo cierto es que el autor dice que Averroes le informó personalmente sobre una anécdota relativa al poeta Ibn Şāra (Şafwān ibn Idrīs, 1970: 108-109).

(21) Además de la afición de Abū Muḥammad ibn Mālik por los “herejes” como Ibn ʿYūdī, puede haber influido el hecho de que ambos eran granadinos. Ibn Bāyḡa también vivió en Granada. Precisamente, una de las historias de la vida común de Ibn Bāyḡa e Ibn ʿYūdī tiene lugar en Granada (al-Maqqarī, 1968,

Granada, donde retomó sus estudios de medicina y allí se ganó la vida como médico.<sup>(22)</sup> Aunque nadie menciona las causas del cambio de actitud, es difícil no considerar que las acusaciones de irreligiosidad tuvieron mucho que ver. Hay que señalar que tres autores distintos, que no parecen citarse entre sí, convergen. Aunque cada uno cuenta una cosa distinta, ninguna de ellas es contradictoria entre sí y, excepto por el detalle novelesco de los bandidos, por otra parte, no imposible, todos los datos confieren al conjunto una impresión de veracidad relativamente sólida, es decir, tan sólida como puede esperarse en este tipo de narraciones. Más sólidos son los puntos comunes con la anécdota de los versos: una acusación de irreligiosidad o de herejía, la protección de un alto dignatario almorávide, Mālik ibn Wuhayb, Abū Muḥammad ibn Mālik o sólo uno de ellos; la presencia de Abū l-ʿAlāʾ Zuhr, directa en la anécdota de los versos, indirecta pero significativa en las historias de Ibn ʿYūdī; la presencia de Ibn Bāyᶜa, también directa en el primer caso e indirecta en el segundo, pero no menos significativa porque es muy probable que las acusaciones de irreligiosidad tuvieran que ver con lo que Ibn ʿYūdī había aprendido de Ibn Bāyᶜa. Estos puntos en común parecen indicar un estado de cosas subyacente que explicaría la aparición de la anécdota de los versos tal y como la transmiten al-Maqqarī y Ṣafwān ibn Idrīs. Es decir, alguien, a partir del primer dístico, y conociendo historias como la de Ibn ʿYūdī, pudo perfectamente querer ilustrar un poco más dos fenómenos: por una parte, la historia de una rivalidad, que era asimismo una rivalidad entre dos maneras de ver la ciencia, por otra, los problemas de la ciencia con el poder. La anécdota de los versos transmite una violencia personal y ambiental muy notable que refleja las complejas situaciones que podían vivirse en las cercanías del poder almorávide. Incluso Abū l-ʿAlāʾ Zuhr y su hijo Abū Marwān, a pesar de su sólida situación en aquel entorno, sufrieron de persecución, destierro y encarcelamiento. Y no fue por su religiosidad sino debido a los oscuros vaivenes de las relaciones de poder en la corte (Kuhne Brabant 1986 y 2003).

## 7. Conclusiones

A principios del periodo almorávide, alguien, quizá un oscuro poeta llamado Abū l-Ṭayyib ibn al-Bazzāz, escribió un dístico contra un médico llamado Ibn Zuhr en que éste fue acusado de ser prácticamente un matarife. Aunque se dice en una fuente no andalusí que el destinatario era un todavía más oscuro Abū Zayd ibn Zuhr, se entendió generalmente que el poema se dirigía contra Abū l-ʿAlāʾ Zuhr. El primer testimonio del poema lo da el médico y filósofo Abū l-Ṣalt al-Dānī en una obra escrita entre 506/1112 y 509/1115. Abū l-Ṣalt al-Dānī pudo ser el autor del dístico. Los versos en sí tienen poca trascendencia porque era habitual que los personajes importantes fueran objeto de este tipo de críticas. Sin embargo, unas decenas de años después, los versos adquirieron otro significado. En época almohade, el poema fue recogido, con una sola variante significativa, por el poeta y antólogo Ṣafwān ibn Idrīs, quien planteó además otras posibles autorías del dístico: Ibn Bāyᶜa y un poeta satírico de la era almorávide, Abū Bakr al-Abyaḍ. La primera es muy improbable, y la segunda no es indubitable. La gran aportación de Ṣafwān ibn Idrīs es haber recogido el dístico de réplica de Abū l-ʿAlāʾ Zuhr. Sin dudar de que el autor era Ibn Bāyᶜa, lo acusó de hereje y pederasta, pidió su ejecución y denunció que si Ibn Bāyᶜa seguía activo se debía a un protector muy influyente. El núcleo literario de Ṣafwān ibn Idrīs reapareció siglos más tarde cuando al-Maqqarī (m. 1041/1631) dio una versión del mismo en forma de pequeña historia sin citar su fuente. La principal aportación de esta versión es que designa el nombre del protector, Mālik ibn Wuhayb, un criptofilósofo que gozaba del favor de los emires. La anécdota de los versos de al-Maqqarī tiene muchos puntos en común con las narraciones sobre la desgracia de un discípulo

(22) Ibn al-Abbār nos muestra un buen ejemplo de robo de alumnos entre dos maestros.

de Ibn Bāỵyā, ‘Alī ibn Ŷūdī, que podemos considerar como un fondo histórico relativamente fiable. La “anécdota de los versos” nos dice que, ante un presunto ataque de Ibn Bāỵyā, Abū l-‘Alā’ Zuhr hizo público que existía un filósofo hereje con la finalidad de que Ibn Bāỵyā fuera eliminado por el régimen, tal y como el régimen persiguió a Ibn Ŷūdī.

En el trasfondo de estas historias laten las tensiones provocadas por la existencia de un grupo relativamente amplio de expertos y aficionados a las disciplinas consideradas como heréticas. Este grupo, según los textos que hemos revisado directamente, constaría por personajes tan importantes como Ibn Bāỵyā, Mālik ibn Wuhayb, Abū Muḥammad ibn Mālik al-Ma‘āfirī, y por personajes secundarios como Ibn Ŷūdī y los demás “errados” y “herejes” que, según Ibn Ḥāqān, al-Ma‘āfirī acogía. A ellos hay que añadir, entre los principales, a Ibn al-Imām, y, entre los secundarios, a los pocos nombres conocidos de discípulos de Ibn Bāỵyā. El conjunto representa un número significativo de personas dedicadas a las disciplinas filosóficas, cuya existencia permite explicar en buena medida la eclosión de la filosofía durante el periodo almohade. La anécdota de los versos, más allá de su veracidad, tiene un claro valor simbólico. Abū l-‘Alā’ Zuhr fue un representante de los miembros del entorno del poder que se oponían a lo que podemos llamar “partido de los criptofilósofos”. A medida que el régimen se vio cercado tanto por los nacientes almohades como por los reinos cristianos, parece que la actitud contra ese partido pudo endurecerse, especialmente a partir de la muerte de los “protectores”. Al-Ma‘āfirī murió en 518/1124 o 530/1135; Mālik ibn Wuhayb en (m. 525/1130-1). Aunque puede ser casualidad, Ibn al-Imām pudo partir para Egipto entre 530/1136 y 533/1139, e Ibn Bāỵyā había planeado hacer lo mismo antes de morir. Ibn Ŷūdī desapareció de la escena refugiándose en Granada en una fecha desconocida pero algo anterior, ya que su desgracia parece haber tenido lugar mientras Abū l-‘Alā’ Zuhr todavía vivía. Poco tiempo después, otro heterodoxo, el místico Ibn Barayyān (m. 536/1141), fue ejecutado por sus ideas (Bellver 2013, 674-677). Aunque su caso tiene poco que ver con el de los filósofos está relacionado en la medida que describe la actitud de un régimen inseguro contra aquellos que son percibidos como una amenaza. Los Banū Zuhr, en otro contexto, pudieron también ser víctimas de las inseguridades de los almorávides.

### Referencias bibliográficas

- ABŪ L-ʿALĀʾ ZUHR (1994): *Kitāb al-Muʿarrabāt (Libro de las experiencias médicas)*, ed. Cristina Álvarez Millán, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- ABŪ L-ṢALT AL-DĀNĪ (1951): *al-Risāla al-miṣriyya*, ed. ʿAbd al-Salām Hārūn, *Nawādir al-majtūʿāt*, El Cairo: Maṭbaʿa Laʿynat al-Taʿlīf wa-l-Tarḡama wa-l-Naṣr.
- ACHEKAR, Mohamed Said (1998): «Otra visión sobre la vida intelectual durante la época almorávide», *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islam*, nº 47, pp. 1-26.
- AGUILAR, Victoria (2016): «Identidad y vida intelectual en la Murcia de Ibn Mardaniš», *Política, sociedad e identidades en el occidente islámico (siglos XI-XIV)*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 13-41.
- ÁLVAREZ MILLÁN, Cristina (2009): «Abū l-ʿAlāʾ Zuhr», *Biblioteca de al-Andalus*, Almería: Fundación Ibn Ṭufayl, 6, 340-350.
- (2010): «The Case History in Medieval Islamic Medical Literature: *Tajārib* and *Mujarrabāt* as Source», *Medical History*, nº 54, pp. 195-214.
- (2019): «Zuhr, Banū», *The Encyclopaedia of Islam Three*, Leiden: Brill, pp. 145-153.
- ASÍN PALACIOS, Miguel (1900): «El filósofo zaragozano Avempace», *Revista de Aragón*, nº 9, pp. 278-281.
- BELLVER, José (2013): «“Al-Ghazālī of al-Andalus”: Ibn Barrajān, Mahdism, and the Emergence of Learned Sufism on the Iberian Peninsula», *Journal of the American Oriental Society*, nº 133, pp. 650-681.
- DUNLOP, Douglas M. (1955): «Philosophical Predecessors and Contemporaries of Ibn Bāḡḡah», *The Islamic Quarterly*, nº 2, pp. 100-16.
- FIERRO, Maribel (2014): *Historia de los Autores y Transmisores de al-Andalus (HATA)*, <https://www.eea.csic.es/red/hata/enlaces.php> [consultado el 10/06/2021]
- FORCADA, Miquel (1999): «De Avempace a Averroes: la transmisión de las ciencias de los antiguos de la época taifa a la almohade», *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, X*, Madrid-Granada: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 407-423.
- (2011a): *Ética e ideología de la ciencia: el médico filósofo in al-Andalus*, Fundación Ibn Tufayl: Almería.
- (2011b): «Ibn Bājja on Medicine and Medical Experience», *Arabic Sciences and Philosophy*, nº 21, pp. 111-148.
- (2015): «Astrology in al-Andalus during the 11th and 12th Centuries: Between Religion and Philosophy», *From Mashaʿallah to Kepler: The Theory and Practice of Astrology in the Middle Ages and the Renaissance*, Ceredigion (Wales): Sophia Trust-University of Wales, pp. 149-176.
- (2020), “Bronze and Gold Al-Fārābī on Medicine”, *Oriens*, nº 48, pp. 367-415
- FORCADA, Miquel y LOINAZ, Theo (2014): “Farmacología y método: las notas de Ibn Bāyḡa a *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus (Taʿālīq fī l-adwiyat al-mufrada)*”, *Ciencias de la Naturaleza in al-Andalus. Textos y Estudios, IX. Homenaje a Camilo Álvarez de Morales*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Granada, pp. 31-112.
- GALLEGA ORTEGA, Teresa (2012): «Abū Bakr al-Abyaḍ», *Biblioteca de al-Andalus*, Almería: Fundación Ibn Ṭufayl, 1, p. 50.

- GARCÍA GÓMEZ, Emilio (1945a): *Un eclipse de la poesía en Sevilla. La época almorávide. Discurso leído el día 22 de noviembre de 1945, en su recepción pública, por el Excmo. Sr. Don Emilio García Gómez y contestación del Excmo. Sr. Don Ángel González Palencia*, Madrid: Real Academia de la Historia-Imprenta de la viuda de Estanislao Maestre.
- (1945b): «Un eclipse de la poesía en Sevilla. La época almorávide», *Al-Andalus*, n° 10, pp. 285-344 [reedición parcial del título anterior]
- (1949): «Nuevos testimonios sobre el "odio a Sevilla" de los poetas musulmanes», *Al-Andalus*, n° 14, pp. 143-148.
- GARCÍA SANJUÁN, Alejandro (2020): «Nubes de langosta africana. Prejuicios historiográficos sobre las dinastías beréberes (almorávides, almohades y merinies)», *En la España Medieval*, n° 43, pp. 27-49.
- ʿIMĀD AL-DĪN AL-İSFAHĀNĪ (1966-1972): *Jarīdat al-qaṣr wa-ʿyarīdat al-ʿaṣr. Qism šuʿarāʾ al-Magrib*, ed. Muḥammad al-Marzūqī et al., Túnez: al-Dār al-Tūnisiyya li-l-Naṣr.
- IBN AL-ABBĀR (1989): *al-Muʿyām fī aṣḥāb al-qādī al-imām Abī ʿAlī al-Ṣadaḡī*, ed. Ibrāhīm al-Abyārī, El-Cairo-Líbano: Dār al-Kutub al-Miṣrī-Dār al-Kutub al-Lubnānī.
- IBN JALLIKĀN (1968-1972): *Wafayāt al-aʿyān wa-anbāʾ abnāʾ al-zamān*, ed. Iḥsān ʿAbbās, Beirut: Dār al-Ṭaqāfa [8 vols.].
- IBN JĀQĀN (1983): *Matmah al-anfus*, ed. Muḥammad ʿAlī Ṣawābika, Dār ʿAmmār: Beirut.
- (1989): *Qalāʾid al-ʿIqyān*, ed. Ḥusayn Yūsuf Ḥaryūsh, Dār al-Manār: Amán.
- IBN AL-KARDABŪS (2008): *al-Iktifāʾ fī ajbār al-julafāʾ*, ed. Ṣāliḡ ibn ʿAbd Allāh al-Gāmidī, Medina: ʿYāmiʿa al-Islāmiyya bi-l-Madīna al-Munawwara.
- IBN SAʿĪD AL-MAGRIBĪ (1953): *al-Mugrib fī Ḥulā al-Magrib*, ed. Ṣawqī Dayf, Cairo, 2, 109-110.
- IBN SIMĀK (1979): *al-Ḥulal al-mawṣiyya*, ed. Suhayl Zakkar y ʿAbd al-Qādir Zimāma, Casablanca: Dār al-Raṣād al-Hadīṭa.
- KUHNE BRABANT, Rosa (1986): «Aportaciones para esclarecer alguno de los puntos oscuros en la biografía de Avenzoar», *Actas del XII Congreso de la UEAI (Málaga 1984)*, Madrid : Union européenne d'arabisants et d'islamists, pp. 431-446.
- (2003): «El "por menor" en la historiografía [Los "Nuevos fragmentos" de *al-Bayān al-Mugrib* y la caída de los Banū Zuhr]», *Anaquel de Estudios Árabes*, n° 14, pp. 155-171.
- KUHNE BRABANT, Rosa, ÁLVAREZ MILLÁN, Cristina y GARCIA SÁNCHEZ, Expiración, (2009): «Ibn Zuhr, Abū Marwān ʿAbd al-Malik», *Biblioteca de al-Andalus*, Almería: Fundación Ibn Ṭufayl, 6, pp. 352-368.
- AL-MAQQARĪ (1968): *Nafḡ at-ṭīb min gusn al-Andalus al-raṭīb*, ed. Iḥsān ʿAbbās, Beirut: Dar Ṣāḡir.
- AL-MAʿŠŪMĪ, M.Ṣ.Ḥ. (1959-60): «Ibn al-Imām, disciple of Ibn Bāḡḡah», *Islamic Quarterly*, n° 5, pp. 102-108.
- NAVARRO OLTRA, Vicente (2003): «Ibn Idrīs al-Tuḡībī, Ṣafwān», *Biblioteca de al-Andalus*, Almería: Fundación Ibn Ṭufayl, 3, pp. 502-507.
- (2006): Ibn Mālik al-Maʿāfirī, Abū Muḥammad, *Biblioteca de al-Andalus*, Almería: Fundación Ibn Ṭufayl, 4, pp. 83-85.
- PUIG MONTADA, Josep (2019): «Abū l-Ṣalt Umayya Ibn ʿAbd al-ʿAzīz Ibn Abī l-Ṣalt al-Dānī: Su obra y su formación», *Dénia. Poder i el mar en el segle XI: el regne taifa dels Banū Muḡāhid/ Poder y el mar en el siglo XI: El reino taifa de los Banu Muḡāhid*, Alicante et al.: Universidad de Alicante et al., pp. 225-234.
- (2020): «Ibn Bājjā [Avempace]», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición de primavera de 2018, revisada en 2020); disponible en URL <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/ibn-bajja/> [consultado el 10/06/2021].

- ROTH, Norman (1993-1994): « Jewish and Muslim physicians of ʿAlī Ibn Tāshufīn », *Korot*, nº 10, pp. 83-91.
- (1994): *Jews, Visigoths, and Muslims in Medieval Spain: Cooperation and Conflict*, Leiden: Brill.
- ŞAFWĀN IBN IDRĪS (1970): *Zād al-musāfir wa-gurraṭ maḥyā al-adab al-sāfir*, ed. ʿAbd al-Qādir Maḥdād, Dār al-Rāʿid al-ʿArabī.
- SERRANO, Delfina y FORCADA, Miquel (2007): « Ibn Wuhayb, Mālik », *Biblioteca de al-Andalus*, Almería: Fundación Ibn Ṭufayl, 5, pp. 603-608.
- VALENCIA, Rafael (2009): « Ibn Zuhr, Abū Bakr », *Biblioteca de al-Andalus*, Almería: Fundación Ibn Ṭufayl, 6, pp. 350-352.