

INTRODUCCIÓN

Laila M. Jreis Navarro*
Universidad de Zaragoza

El estudio del pasado desde la perspectiva de las emociones implica la aplicación de uno de los nuevos paradigmas de este siglo. En este volumen se busca proyectar nuestra visión sobre temas conocidos a través de la lente emocional, con el fin de iluminar otras parcelas que vienen a complementar lo previamente alcanzado. El objetivo es comprender hasta qué punto las emociones jugaron un papel fundamental en el devenir de nuestra historia y en el desarrollo de nuestras culturas. A lo largo de este volumen, nos daremos cuenta de la importancia de la fuerza emocional como factor determinante en nuestra comprensión del mundo y en el impulso de las acciones humanas, tanto a nivel colectivo como individual. El tema que se ha elegido para el desarrollo de este proyecto, que gira en torno a la transición del reino nazarí de Granada hacia la Europa moderna, es un caso de estudio que sirve para ejemplificar el valor de esta perspectiva en la reconfiguración de nuestro pasado y de nuestras identidades. Se trata de una proyección retrospectiva, que se vale tanto del dato explícito en las fuentes como de la interpretación contemporánea, para llevar a cabo una reconstrucción posible sobre la escasez de vestigios. El resultado es una puesta en conjunto de distintas caras de un ente histórico y sus artefactos culturales, habilitando conexiones inexistentes hasta el momento que puedan ser revisitadas y ampliadas en el futuro. Pero ¿qué son las emociones?, ¿y de dónde viene esta perspectiva?

Las emociones son aquel lugar donde cristaliza la subjetividad humana en su forma más pura.¹ Pasiones, sentimientos y afectos suelen caer dentro de esta categoría de «emociones» y pueden ser adscritas tanto a individuos como a colectivos. A pesar de que esta categoría se encuentra dentro del dominio de los estudios culturales,

* Quiero agradecer a los colaboradores sus valiosos estudios, su disponibilidad y su puntualidad, a la dirección y al comité editorial de la colección su confianza y su paciente guía, a los revisores anónimos sus detallados y constructivos comentarios, y a la correctora y coordinadora editorial su dedicada y minuciosa labor, todos ellos han hecho posible el presente volumen.

1 Plamper, *The History of Emotions*, 25.

su carácter intrínsecamente subjetivo ha entrado en conflicto con el carácter objetivo del trabajo académico. Por ello, aunque el tema de las emociones había tenido su germen a principios del siglo xx en un clásico, *El Otoño de la Edad Media* del neerlandés Johan Huizinga,² no es hasta principios del xxi cuando se produce el punto de inflexión, conocido como «giro afectivo» o «giro emocional». El «giro afectivo» pone el foco en las emociones como productos de sus entornos culturales, destacando su papel activo en la construcción de las condiciones y relaciones sociales, permitiendo entender las emociones como parte de la experiencia humana que nos ayuda a darle explicación a los acontecimientos.³ Este giro vino de la mano de otros, como el lingüístico, y de los nuevos marcos críticos y metodológicos de carácter marcadamente interdisciplinar, junto con el predominio de las ciencias naturales sobre otras áreas del conocimiento. De ahí que los primeros estudios de rigor en el campo hayan nacido en el cruce de la historia con la psicología⁴ y en conexión con la antropología y las ciencias sociales.

En esta encrucijada de disciplinas y culturas se hizo patente que una de las grandes cuestiones del campo es si las emociones deben abordarse desde una visión universalista o relativista. En este aspecto, la disciplina de la lingüística se sumó al debate abogando por el relativismo cultural. Anna Wierzbicka, en su trabajo *Emotions across Languages and Cultures*, defiende que la palabra «emoción» tiene distintos significados en cada una de las lenguas y que esta dependencia guarda relación con sus contextos socioculturales particulares. Otros planteamientos de corte interdisciplinar y neurocientífico, como el del proyecto GRID,⁵ han optado por determinar una serie de emociones básicas a través de las distintas lenguas. Por añadidura, más allá de las emociones básicas, existen emociones mixtas o complejas⁶ en cuya composición entra una diversidad de factores. En definitiva, el avance de los estudios sobre emociones demuestra que es un campo de

2 Huizinga, *El otoño de la Edad Media*.

3 Barclay, «Introduction: Emotions and Change», 457.

4 Stearns y Stearns, «Emotionology»; Reddy, *The Navigation of Feeling*.

5 El proyecto pertenece al Swiss Center for the Affective Sciences: <https://www.unige.ch/cisa/research/current-specific-research-projects/language-and-culture/grid-project/> (Fontaine, Scherer y Soriano, *Components of Emotional Meaning*).

6 Hepper y Ritchie, «Odyssey's End».

investigación multidimensional⁷ que requiere la confluencia de varias disciplinas.⁸ Por ello, en el presente volumen, aportaremos una dimensión desde los estudios filológicos y culturales, entendiendo la emoción como un sentimiento que tiene un componente de pensamiento y un trasfondo cultural, y que está ligado a procesos corporales, como es el caso de la vergüenza, el miedo o la tristeza; distinto al hambre, que tiene, fundamentalmente, un sentido corporal y físico.

La pauta disciplinar principal que se sigue en este volumen cristaliza en los trabajos de la medievalista estadounidense Barbara H. Rosenwein,⁹ quien conceptualiza y sistematiza el campo de la historia de las emociones. Según esta estudiosa, las emociones son parte de la vida social en su globalidad, desde los espacios de poder de la alta política y del entorno jurídico hasta el rincón más íntimo de la esfera familiar. Los individuos viven en lo que ella llama *emotional communities* (comunidades emocionales), grupos de personas con intereses, valores y objetivos comunes que comparten sistemas de sentimientos. Estos sistemas están constituidos por emociones definidas, valoradas, constreñidas y expresadas dentro de una sociedad y difieren de una sociedad a otra, pudiendo un mismo sistema contener valores contradictorios. Cada individuo puede moverse dentro de varias de estas comunidades en su día a día, ajustando su despliegue emocional e incluso albergando dentro de sí valores culturales enfrentados. Habitualmente, estas comunidades son comunidades sociales, pero también pueden ser textuales, donde se comparten ideologías, enseñanzas y presupuestos comunes.¹⁰

Para poder perfilar con mayor acierto las distintas comunidades emocionales que se desarrollan en un espacio social y trazar su evolución diacrónica, es necesario circunscribir un periodo claramente delimitado dentro de un contexto concreto. Si, además, el espacio de tiempo comprende una transición cultural, el estudio de las emociones

7 Lloyd, *Cognitive Variations*, 59-85.

8 A las mencionadas se podría añadir la de la ciencia de los datos desde el área del Procesamiento del Lenguaje Natural, véase: Liu, *Sentiment Analysis*; Jreis, «Ibn Khaldūn in his subjective».

9 Rosenwein, «Worrying about Emotions»; Rosenwein, *Emotional Communities*; Rosenwein, *Generations of Feelings*.

10 Conviene señalar aquí que existen otras perspectivas para el estudio de las emociones, que tienen como centro su relación con la cultura material, véase: Zaragoza, «Ampliar el marco».

en tal encuadre se hace especialmente significativo, ya que estas están fuertemente arraigadas en los procesos de cambio. Las emociones son reacciones al mundo en transformación y pueden mediar en estos procesos, adaptándose de forma colaborativa al contexto sociocultural.¹¹

En este sentido, el reino nazarí ofrece un enclave excepcional para el estudio de la experiencia emocional andalusí porque encarna el proceso evolutivo de esta en su transición hacia la modernidad. El contexto nazarí nos ofrece un fértil campo de investigación por la inmensa carga emocional derivada de la confluencia de dos vertientes, el fin de al-Andalus y la culminación del empeño hispano sobre el territorio peninsular.¹² Esta confluencia impactó en todos los espacios individuales y colectivos, exponiendo las debilidades de los sistemas de valores tradicionales, exacerbando su rigidez y repercutiendo en los constructos identitarios y culturales. A ello se suma el proceso de negociación intercultural que supuso el avance del cristianismo sobre el último enclave político árabe-islámico de la Europa occidental, así como la instalación progresiva de los nuevos paradigmas epistemológicos y organizativos modernos en un espacio aferrado a sus estructuras medievales.

Los estudios sobre las emociones en el mundo árabe e islámico tienen un corto recorrido, especialmente en época premoderna y temprano-moderna. El trabajo de Abu-Lughod (1986), *Veiled Sentiments*, centrado en las emociones expresadas en la poesía beduina, es un trabajo temprano y aislado temáticamente, en cierto sentido, de la corriente posterior. En términos generales, los trabajos sobre emociones dentro de nuestra área son escasos y han estado fuertemente ligados a los estudios religiosos y al concepto de piedad.¹³ En sus inicios, nos encontramos con el trabajo de Anna M. Gade (2004), *Perfection Makes Practice*, quien se centra en la praxis¹⁴ religiosa de una sociedad musulmana en torno al Corán.¹⁵ Esta tendencia continúa y se amplía con dos trabajos colectivos pioneros en España y complementarios entre sí: el primero, con un planteamiento político y religioso, coordinado por Ana María

11 Barclay, «Introduction: Emotions and Change».

12 Viguera Molins, «Prólogo».

13 Bauer, «The Emotions of Conversion», 157.

14 Cabe señalar que el abordaje del estudio de las emociones desde la praxis está definido en el trabajo de Scheer, «Are emotions a kind of practice?».

15 Esta misma estudiosa tiene una contribución dedicada al islam en el volumen *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*: Gade, «Islam».

Carballeira Debasa (2011), titulado *Caridad y compasión en biografías islámicas*; y el segundo, desde el ámbito de los estudios literarios, coordinado por Delfina Serrano Ruano (2011), titulado *Crueldad y compasión en la literatura árabe e islámica*.¹⁶

Recientemente, nos encontramos con un número especial en la revista *Cultural History* (2019),¹⁷ de Edinburgh University Press, que lleva por título «Arabic Emotions: From the Qur'an to the Popular Epic». Asimismo, en el contexto específico de al-Andalus, disponemos del volumen coordinado por Dolores Serrano-Niza (2019), titulado *Vestir la casa. Objetos y emociones en el hogar andalusí y morisco*, que se centra en la cultura material, aportando una perspectiva de género. Esta tendencia tiene otras proyecciones temporales y espaciales que guardan una fuerte conexión con este volumen, como el trabajo de Kishwar Rizvi (2017), *Affect, Emotion, and Subjectivity in Early Modern Muslim Empires*; el de José Antonio Jara Fuente (2021), *Emociones políticas y políticas de la emoción*,¹⁸ o el de Nil Tekgül (2023), *Emotions in the Ottoman Empire*.¹⁹

De lo previo se infiere la importancia que tienen los estudios sobre las emociones en el campo de los estudios árabes e islámicos premodernos y de la necesidad que viene a cubrir el presente volumen. En cuanto a su estructura y contenido, este está dividido en cinco secciones en función de la combinación de dos criterios, uno temático y otro cronológico. Las distintas secciones abordan el estudio de las emociones desde los diferentes estratos sociales y fronteras identitarias religiosas y de género, tratando los artefactos culturales arquitectónicos y textuales producidos por la élite, en la praxis política y religiosa, y los procesos de diálogo y confrontación bélica. Desde el punto de vista cronológico, que destaca especialmente en las secciones segunda, cuarta y quinta, se distingue entre el siglo de esplendor (XIV), el de declive (XV) y el considerado como último aliento (XVI).

La primera sección gira en torno a las emociones expresadas por la población nazarí y su intervención en tres aspectos abordados por

16 Existen también otros trabajos colectivos, como el coordinado por Maribel Fierro, titulado *De muerte violenta*, que, aunque no aborda el tema de las emociones de forma directa, sí presenta concomitancias con este.

17 <https://eupublishing.com/toc/cult/8/2>

18 Agradezco a Rafael G. Peinado Santaella el haber llamado mi atención sobre el trabajo de este especialista.

19 Agradezco a Mònica Colominas el haber llamado mi atención sobre esta última publicación.

las tres contribuciones que la conforman: primero, en las relaciones interreligiosas entre los musulmanes y las minorías religiosas (cristianos y judíos); segundo, en la socialización del poder nazarí a través de sus procesos de legitimación; y tercero, en el desarrollo de los enfrentamientos bélicos planteados desde una perspectiva sensorial.

Mònica Colominas Aparicio se centra en las emociones como impulsoras del comportamiento social de los musulmanes hacia las minorías religiosas (judíos y cristianos) en las sociedades islámicas. Por un lado, traza una línea entre rituales, identidades y fronteras sociales. Señala la importancia del control sobre las emociones, las conexiones que algunas, como el *taqwà* (miedo a Dios), tienen con las acciones virtuosas dentro del marco de la piedad religiosa, y la dimensión social e identitaria de la práctica del ritual por parte de las minorías dominadas —Carballeira, en su contribución, trata también este punto visto desde el envés morisco. Asimismo, conecta la reducción del afecto dirigido hacia las minorías con la estratificación social y el ejercicio de la autoridad. Por otro lado, siguiendo a Rosenwein, Colominas apunta hacia la relación entre lenguaje, emociones e identidades, según la cual, las emociones son prácticas discursivas que influyen en la vida social, construyendo comunidades emocionales. Concluye en que las minorías participan de muy diversas maneras en la construcción de las identidades musulmanas desde un plano de autoridad y que los espacios emocionales comunes contribuyen, a su vez, al establecimiento de las fronteras entre grupos religiosos. De este modo, de los musulmanes se espera una actitud piadosa y sensata que gira en torno al cielo (*ǧayra*) religioso; los judíos y los cristianos se perciben como dispensadores de emociones negativas, como la decepción y la confusión, contribuyendo a la divergencia; mientras que la piedad y la compasión —como también señala Carballeira— son elementos de unificación e integración.

Antonio Peláez Rovira se centra en la relación entre el poder y la sociedad nazarí, supliendo la escasez de referencias explícitas a los estados emocionales de la población con una escenificación que reconstruye la respuesta emocional colectiva al poder nazarí. Ahonda en los procesos de socialización de este poder, analizando y ampliando, desde la emotividad, las lecturas de las expresiones de carácter legitimador de una serie de acontecimientos que marcaron profundamente la historia nazarí. Esta emotividad se despliega a través de las respuestas sociales a una serie de símbolos, costumbres y protocolos estatales,

percibiéndose estas como manifestaciones emocionales públicas de adhesión de una comunidad al poder. Estas manifestaciones pasan por la participación de la sociedad en los procesos de cambio de poder, la intervención de la élite para el control de emociones colectivas²⁰ como el miedo o el encauzamiento del ánimo general a través del despliegue de los símbolos del poder. En este sentido, la respuesta de la sociedad a los desfiles oficiales, que proyectan la estabilidad del poder al pueblo, tiene un carácter festivo, pues generan alegría y esperanza, provocando su adhesión emocional. Otros símbolos, como el lema nazarí, afianzan unas emociones asociadas al poder central que permanecen independientes de los sujetos particulares que ocupan el trono de la dinastía. De este modo se muestra cómo el poder nazarí instrumentalizó las emociones colectivas de la población con fines políticos a través de sus procesos de legitimación.

Christine Mazzoli-Guintard se centra en el mundo urbano medieval. Su estudio aborda las emociones en las ciudades en guerra a través del caso de estudio de una ciudad nazarí. Nos dibuja los paisajes sensoriales y nos despliega las manifestaciones emocionales presentes en el relato del asedio de Almería de 1309-1310 por las tropas aragonesas de Jaime II, que terminó con un pacto con los nazaríes y que está recogido en la *Durrat al-ḥiǧāl* del erudito norteafricano Ibn al-Qāḍī (m. 1616). Las sensaciones sensoriales (vista, oído y olfato) expresadas en el texto en torno al asedio de esta ciudad son relacionadas con la emoción del miedo,²¹ estableciendo una conexión entre esta y el grito, disponiendo, de este modo, la experiencia sensorial (el grito de guerra) como fuente de las emociones. En el paisaje visual de la población asediada, se encuentra la amenaza de los barcos anclados, el campamento del ejército asediante con sus estandartes y el estado de alarma de los vigías y soldados asediados. En el paisaje sonoro, intervienen los golpes sordos de los ataques a las murallas de la ciudad, los derrumbamientos, los movimientos de infantería, caballos y máquinas de guerra, y los sonidos de campanas, cornetas y tambores. Estos paisajes se suman al olfativo del uso de excrementos como arma defensiva y todos se traducen en

20 Jones señala igualmente este mecanismo de control ejercido sobre la comunidad emocional de la élite nazarí, utilizado por Ibn 'Āṣim para legitimar la autoridad de Muḥammad IX.

21 Esta relación entre emociones y sentidos también se encuentra en la contribución de Puerta Vélchez.

una emoción colectiva ligada a la muerte, el miedo, que se expresa con el grito, uniendo y movilizandoo a la comunidad.

La segunda sección gira en torno a las emociones de la élite intelectual nazarí representada por la figura del polígrafo y visir granadino del siglo XIV Lisān al-Dīn Ibn al-Ḥaṭīb. La sección se compone de dos estudios: el primero aborda la emoción de amor fraternal que sirvió como elemento de cohesión de la comunidad de secretarios de la cancillería; el segundo analiza el reflejo que la transición emocional de este personaje tuvo en su método histórico tras su último exilio.

Allen James Fromherz se centra en la expresión emocional oficial de la comunidad conformada por los secretarios reales del Occidente islámico del siglo XIV, principalmente, en torno a la cancillería nazarí y a la figura del visir y polígrafo granadino Ibn al-Ḥaṭīb. En su estudio, plantea esta comunidad como un grupo de hombres cuya cohesión no se basa en los lazos tribales o de sangre, sino en el amor fraternal expresado con la palabra, a través de la correspondencia y la poesía que intercambiaron. Esta comunidad era la que mantenía la estabilidad del poder real detrás de los continuos destronamientos y entronizaciones de los sultanes de turno en las distintas cortes islámicas. Esta emoción de amor fraternal se ejemplifica especialmente en la relación entre el pensador y político tunecino Ibn Ḥaldūn e Ibn al-Ḥaṭīb. A pesar de que estas expresiones son consideradas dentro de un estándar emocional que responde al contexto histórico y cultural del momento, se aboga por una lectura alternativa como expresiones de amor genuino entre hombres, un amor idealizado que va más allá de los lazos familiares. En este sentido, el amor experimentado dentro de esta comunidad hacia Ibn al-Ḥaṭīb trasciende su persona histórica hacia una idealización de su figura en la obra del tremecení al-Maqqarī, dos siglos después de la trágica muerte del andalusí, prolongando las prácticas de esta comunidad. Los sentimientos de aflicción expresados por al-Maqqarī y sus contemporáneos en torno a este personaje lo convierten en un semi-mártir que personifica la pérdida de al-Andalus.

Víctor de Castro León plantea en su estudio una perspectiva histórica en torno a la expresión subjetiva de Ibn al-Ḥaṭīb, centrándose en su método histórico y complementando la desarrollada desde los estudios filológicos en torno a las particularidades específicas de su uso del lenguaje y su repercusión en la evolución de los géneros

auto-expresivos.²² En concreto, se centra en la transición emocional de Ibn al-Ḥaṭīb a través de las divergencias entre los relatos históricos de sus obras *al-Iḥāṭa* y *A‘māl al-a‘lām* respecto a la dinastía nazarí. La diferencia se debe a que la segunda fue escrita tras su segundo y último exilio al Magreb y por encargo meriní, mientras que la primera la escribe desde la perspectiva del cronista oficial nazarí. Por ello, su visión sobre la dinastía nazarí en sus *A‘māl* es más crítica, menos panegírica y «más cercana a la realidad histórica». Desde la lente de la tribulación y la crisis, los sultanes nazaríes en esta obra son humanizados, perdiendo su halo de santidad. La expresión subjetiva de Ibn al-Ḥaṭīb radica en su «intencionalidad histórica» al redactar las biografías de Muḥammad I (fundador de la dinastía nazarí) y de Muḥammad V (su sultán, con quien tuvo las desavenencias), cuando deconstruye su imagen elogiosa, centrándose, desde su propio plano emocional, en la inestabilidad, la confrontación, la violencia y la disensión. El estudio se cierra con un valioso apéndice que incluye la edición y traducción del fragmento de un manuscrito de los *A‘māl* en el que se basa el estudio.

La tercera sección gira en torno a las emociones provocadas por las construcciones de la Alhambra y está compuesta de dos contribuciones que abordan sus contradicciones: en la primera, se contraponen la solemnidad y dicha que transmiten sus palacios a la desolación expresada en la poesía carcelaria; y en la segunda, se trata el miedo que emana de su poesía descriptiva oculto tras una simulación de felicidad.²³

José Miguel Puerta Vilchez se centra en las imágenes y conceptos contenidos en la poesía carcelaria nazarí, cuyos autores principales forman parte de la élite nazarí, vinculados a los constructores de la Alhambra. En su estudio, nos muestra la contraposición de este «material lírico carcelario» con las emociones que producen las construcciones de los palacios y tumbas nazaríes junto con su epigrafía poética y coránica. En un extremo se encuentran las emociones que emanan de los muros: las inscripciones de los palacios generan un sentimiento de solemnidad, que se entrelaza con las emociones de dicha y plenitud de la poesía laudatoria; y las pinturas —planteadas como

22 Jreis, «La codificación lingüística».

23 El corpus de poesía epigráfica de la Alhambra se puede consultar en dos formatos: en papel, a través del trabajo de Puerta Vilchez, *Leer la Alhambra*, y en soporte digital, a través de los trabajos de Castilla Brazales *et al.*, *Corpus epigráfico de la Alhambra*; ambos editados en Granada por el Patronato de la Alhambra y Generalife.

transición estética— hacen alusión a la vanidad o al desorden que amenaza al amor cortés. En el otro, las que emanan de la memoria de la cárcel, cuya poesía proyecta un complejo emocional que va desde los sentimientos de desolación, humillación, dolor, tristeza y pesar, hasta el anhelo, la soledad, y la añoranza —conectada esta última, con frecuencia, a la felicidad exaltada en los palacios. Todo este engranaje nos muestra de qué modo la tragedia humana y la mutabilidad del destino se materializan en la cárcel, considerada esta como «construcción por excelencia de la distopía andalusí» que se relaciona con la cárcel de la existencia en el contexto místico. Asimismo, las emociones provocadas por los palacios y las cárceles son conectadas con la experiencia visual y olfativa. El estudio viene acompañado de una rica y valiosa selección de imágenes.

Saleh Eazah al-Zahrani se centra en la emoción del miedo²⁴ expresada en la poesía nazarí descriptiva de la Alhambra, aportando una argumentación histórica en torno a esta emoción, sentida por los nazaríes y que se fundamenta en la pérdida territorial. El estudio traza un recorrido por el lenguaje empleado en los versos, haciendo hincapié en determinados recursos retóricos. Defiende que la situación de debilidad política y de amenaza del reino nazarí, atrapado entre Castilla y el Magreb, contribuyó al arraigo de esta emoción en su población. La pérdida de seguridad generó emociones negativas ocultas tras cortinas de felicidad y confianza. La propia construcción de la Alhambra refleja este complejo equilibrio que define su existencia y desarrollo, entre la exuberancia y la angustia, deviniendo en «un edificio del miedo». La memoria que genera la Alhambra en sus poetas, con su violencia cortesana, provoca una obsesión con la supervivencia que se hace patente en sus versos. Así, en la poesía nazarí sobre la Alhambra, la mención de la eternidad y del paraíso, así como las referencias a amuletos, constelaciones y presagios protectores se relaciona con el miedo al fin, convirtiéndose la propia construcción en esa anhelada protección. El miedo a la extinción también les hizo aferrarse al cielo, siendo la Alhambra ese paraíso eterno en su versión terrenal.

La cuarta sección gira en torno a las emociones en el declive nazarí a través de la *Ġannat al-riḍā*, obra del intelectual granadino del

24 La contribución de Jreis Navarro aborda también esta emoción desde un plano psicológico individual y en un registro prosístico.

siglo xv Abū Yaḥyà Ibn ‘Āṣim, conocido como El Segundo Ibn al-Ḥaṭīb. La sección está compuesta de dos contribuciones que presentan dos interpretaciones distintas de la obra como respuesta emocional: en la primera, se abordan las emociones colectivas de sus lectores como respuesta a la crisis desde una perspectiva mística; y en la segunda, se trata el miedo del propio autor en sus distintos grados como respuesta a la transición desde una perspectiva pseudo-científica.

Linda G. Jones se centra en las emociones colectivas producidas por un trauma, como la crisis política nazarí de 1450, que afecta a una comunidad, a través de la *Ġanna* —o *Ġunna*—²⁵ de Ibn ‘Āṣim. El estudio identifica la comunidad emocional de los lectores de esta obra con la familia real nazarí y los miembros de la élite granadina, estableciendo una correspondencia entre los estados afectivos que Ibn ‘Āṣim trata de inculcar en esta y las moradas sufíes (*maqāmāt*). Estos estados afectivos espirituales, que se alcanzan a través del esfuerzo, llevan a la aceptación de los decretos divinos, siendo esto último la vía para lograr la satisfacción en esta vida y el alivio de la aflicción. Así, la constelación emocional de Ibn ‘Āṣim (*riḍā* «satisfacción», *taslīm* «rendición», *ṣabr* «paciencia», *tawakkul* «dependencia», *tafwīḍ* «resignación», etc.) se debe a la tradición šāḍilī y establece los valores y las actitudes emocionales de dicha comunidad. No obstante, la *Ġanna* no es un texto sufí, pues, en ella, las emociones de miedo y tristeza reflejan una respuesta mundana a la aflicción.²⁶ De este modo, Ibn ‘Āṣim, haciendo uso de la retórica y de la memoria colectiva, trata de unificar esta comunidad emocional en torno a la causa de Muḥammad IX, que es casi elevado a la categoría de santo sufí.

Laila M. Jreis Navarro se centra en la expresión individual de Ibn ‘Āṣim en la *Ġanna* y en su reacción personal a la transición del reino nazarí hacia la modernidad europea, estableciendo, de forma puntual,

25 Los editores de esta obra han optado por dos vocalizaciones distintas de su título en base a dos interpretaciones: para Milouda Charouiti es *Ġunnat al-riḍā* (la protección de la satisfacción), mientras que, para Šalāḥ Ġarrār, se trata de *Ġannat al-riḍā* (el jardín de la satisfacción). En este volumen se ha mantenido el uso de ambas lecturas para reflejar la multiplicidad de voces interpretativas. El segundo término del título está transcrito como *riḍā* y *riḍā* debido a que los dos editores lo escriben tanto con *alif maqṣūra* como con *alif larga*, respectivamente.

26 Esto conecta con la contribución de Jreis Navarro, donde se defiende que, en la *Ġanna*, no se proyectan las emociones fuera de la realidad a través de una vía mística, sino que se racionalizan desde una perspectiva pseudo-científica.

una comparación con el siglo previo a través de la *Nufāda* de Ibn al-Ḥaṭīb. Se analiza la expresión emocional de la *Ġanna* en relación con la complejidad de la expresión subjetiva, que conecta con las acciones y evaluaciones del sujeto autor. La interpretación de esta obra desde una perspectiva pseudo-psicológica, lógica y pragmática, junto con su evaluación negativa de su tiempo y lugar, permiten vislumbrar su dedicación a la racionalización de un miedo patológico a la vida, causado por las tribulaciones del debilitamiento nazarí. Al mismo tiempo, al desplegar un vocabulario emocional que presenta las emociones del miedo, el temor y el terror (*ḥawf, ḥašya, wahlā, hawl, raw'a*) desde su arraigo en lo mundano, permite humanizar su propia figura y la del gobernante al que sirve y que trata de ensalzar. La comparación continua con un pasado más virtuoso hacia el que se siente nostalgia permite una conciliación con las imperfecciones del presente que se traducen en estados emocionales complejos y confusos donde cohabitan emociones tan contrapuestas como la tranquilidad y el miedo. Esta cohabitación de opuestos—señalada también en las contribuciones de la tercera sección— no solo acaba definiendo el estado emocional de Ibn 'Āsim y Muḥammad IX, sino la misma naturaleza de la *Ġanna* como «un tratado sobre la psicología del miedo» en el que se prescribe una incondicional entrega a la providencia.

La quinta y última sección gira en torno a la prolongación emocional nazarí representada por la comunidad morisca granadina y está conformada por dos contribuciones: en la primera, se aborda la piedad como medio de integración social desde la perspectiva de la transición religiosa; y en la segunda, se muestran las emociones generadas por la violencia ejercida sobre las viviendas y cuerpos moriscos tras el fracaso del diálogo cultural.

Ana María Carballeira Debasa trata la continuidad mudéjar y morisca como reflejo de la sociedad tardoandalusí y se centra en las mandas pías de los moriscos en el espacio rural alpujarreño, específicamente, en un libro de bienes habices de 1530. El estudio conecta la práctica de la caridad con la piedad religiosa como medio de integración de esta minoría, reforzando su identidad cristiana como miembros de la nueva comunidad. Se abordan las motivaciones de estas mandas pías reconfigurando la mentalidad religiosa y, por ende, las emociones que residen en la piedad religiosa como reflejo de la fe de un grupo humano cuya sinceridad se encontraba bajo escrutinio. De

este modo, instrumentos legales como el testamento, presentes en las mandas, adquirirían un valor simbólico que estimulaba la cohesión social, pues servían para que los *cristianonuevos* fuesen reconocidos como miembros legales en la sociedad castellana. Se muestra así de qué modo la piedad está determinada por el contexto social y económico, distinguiendo la piedad forzada por el contexto institucional —de la que se beneficiaba la Iglesia y que está representada por las mandas pías— de la piedad espontánea, dirigida a los pobres y motivada por la solidaridad. Mediante estos rituales religiosos conectados con un marco emocional piadoso, los moriscos escenificaron su integración social en un proceso de transición que los transportaba de un ámbito religioso islámico (el de los habices) a otro cristiano (el de las mandas pías).

María Aurora Molina Fajardo se centra en el «clima emocional» desarrollado en torno a la guerra de las Alpujarras (1568-1571), a través de la obra del intelectual castellano del siglo XVI Diego Hurtado de Mendoza titulada *Guerra de Granada*. El conflicto se define como «el último vestigio del reino nazarí de Granada» y se aborda a través de un texto que ofrece una visión crítica hacia el monarca castellano y compasiva hacia la comunidad morisca. El estudio expone la mutación del clima emocional desde la conquista de Granada (1492) hasta la violencia y polarización de esta guerra, mostrando una transición desde la pretensión de amor mutuo al miedo tras el fracaso del proceso de aculturación. El conflicto terminó con la expulsión de los moriscos de Granada y la expropiación de sus tierras, casas y bienes. En este contexto, la vivienda morisca es presentada como una «micro-geografía emocional» al mismo tiempo que «un objeto afectivo», donde acontecen y se proyectan emociones y sentimientos. La casa es, además, un constructo social, al representar las normas, las creencias y los modos de vida de sus moradores y su sociedad; en esta se resguarda el cuerpo y constituye un signo identitario. Durante el conflicto, la interacción emocional con las viviendas es compleja; esta sirve de refugio, es abandonada y hasta destruida. El cuerpo, por su parte, también sufre la violencia de la guerra, ya sea perdiendo la vida o convirtiéndose en botín, especialmente el de las mujeres, percibidas como un espacio de especial resistencia.

Los distintos estudios que conforman este volumen demuestran la compleja emocionalidad que se desarrolló dentro del marco temporal, territorial y cultural nazarí. Esta aproximación colectiva nos muestra

un alambicado conjunto de comunidades emocionales diversas entre sí, desde las élites gubernamentales e intelectuales hasta los súbditos, dentro de las cuales podemos encontrar otras que se conforman sobre la base de la adhesión a una fe o la pertenencia a un género y a una profesión. En estos colectivos, hemos visto cómo las emociones han intervenido en el desarrollo de determinadas dinámicas sociales impulsadas desde las instituciones religiosas y gubernamentales, que favorecieron el desarraigo o la integración de determinados grupos, por un lado y, por otro, reforzaron o debilitaron la legitimidad dinástica. Además de estas dinámicas colectivas, encontramos expresiones individuales de determinados personajes que desempeñaron un papel activo en el curso de los acontecimientos y en el avance del conocimiento. En estos casos, vemos cómo las emociones participan en la actualización de las visiones vigentes sobre el mundo habitado, con el fin de guiar en el proceso de transición que se encontraba en un punto de inflexión entre dos culturas (árabe islámica y europea cristiana) y dos edades (medieval y moderna).

Las emociones que se han señalado a lo largo de este recorrido son principalmente negativas, como el miedo y la tristeza, vistas de un modo descarnado y salpicadas por la violencia. En el caso de las positivas, como el amor o la felicidad, se han percibido tras una fachada de estereotipos y estándares o, directamente, como un velo que trata expresiones emocionales negativas. Asimismo, se han señalado contrastes extremos en las expresiones emocionales, o incluso confusión de los polos, que se han interpretado como respuesta a las turbulencias del momento. Esta excesiva agitación ha llevado, además, a la polarización existencial entre la actitud bélica, que ultraja los cuerpos y los sentidos, y la espiritual, que trata de proyectar al ser humano más allá de su materialidad y temporalidad, hacia una idealización del pasado.

El recorrido temporal de los estudios, especialmente aquellos centrados en la praxis religiosa y en las minorías sociales, nos muestra de qué manera las emociones entraron en juego en la deconstrucción de las distintas identidades de este grupo humano. De esa manera, quienes fueron mayoría dominante, imponiendo su propio marco emocional sobre los grupos marginados, terminan experimentando ese mismo proceso desde el lado de los vencidos. Así, a lo largo de este recorrido, observamos la complejidad del ente nazarí, que gira en nuestras manos cobrando diversas caras interconectadas y suscritas a cambios globales

que lo trascienden, cada una de las cuales puede tornarse para verla desde el envés, que es lo que, en última instancia, simboliza el paso del tiempo. De ahí la decisión de añadir palabras clave al título de las distintas secciones, que señalan algunos conceptos fundamentales que conectan con las emociones nazaríes: identidad, legitimidad, asedio, cohesión, transición, contradicciones, mística, psicología, caridad y guerra. De ahí también que podamos definir la crónica de su transición como el relato de una violencia emocional.

Por último, la aproximación al estudio de las emociones andalusíes que se ofrece en este trabajo colectivo permite bosquejar un plano de acción para futuras empresas. Principalmente, presenta, como acabamos de ver, una estructuración de los factores intervinientes en la problemática y una serie de conexiones de partida que los interrelaciona. La religión y la autoridad son marcos clave para el encuadre de las distintas expresiones emocionales, así como los distintos estratos sociales y sus manifestaciones rituales y protocolarias. En segundo término, el uso del lenguaje atestiguado en las fuentes, aunque escaso en cuanto a léxico emocional específico, sí permite la elaboración de un repertorio en conexión con determinados géneros literarios. En tercer lugar, la construcción de corpus textuales específicos, en torno a alguno de los puntos clave señalados o en atención a la producción de un autor o una comunidad de autores, ofrece la posibilidad de estudiar las emociones desde el análisis del discurso y su evolución. Finalmente, se hace evidente la necesidad de conectar las expresiones emocionales con las acciones, los juicios y la percepción sensorial, sin olvidar los cuerpos y espacios habitados. Todo ello traza una contundente hoja de ruta a cuyo allanamiento esperamos haber contribuido con el presente volumen.

En Zaragoza, a 7 de junio de 2023