

TEMA VII. EL CALIFATO CORDOBÉS.

• LOS CALIFAS CORDOBESES.

Los reinados de Abd al-Rahman III (912–961) y de su hijo al-Hakam II (961–976) constituyen el apogeo del Estado omeya de Córdoba. A partir de Hisam II y, sobre todo, de la suplantación amirí (LEVI-PROVENÇAL), surgen las primeras contradicciones internas, aunque momentáneamente anestesiadas por la política espectacular de al-Mansur (el Almanzor de las crónicas cristianas).

En el año 929, el emir Abd al-Rahman III ponía fin a la supuesta unidad religiosa del Islam peninsular con el de Oriente y se proclamaba *califa* o sucesor del Profeta y príncipe de los creyentes (*amir al-mu'minim*), título que usarían sus herederos hasta la desintegración política de al-Andalus en los primeros años del siglo XI, así como combatiente por la religión de Allah (*al-nasir li-din Allah*). Con la adopción de este título, Abd al-Rahman III no se oponía a los califas abasíes, a los que los omeyas habían ignorado desde finales del siglo VIII, sino al poderoso reino creado en el norte de Africa de los *fatimíes*. A diferencia de otros movimientos de carácter local, que sacudieron al mundo islámico ya desde el siglo VIII, los fatimíes aspiraban a reunificar el mundo islámico mediante la sustitución de omeyas y abasíes por los sucesores de Fátima, hija del Profeta, y, para ello, se sirven de la religión, desarrollan o dan preferencia a las teorías igualitarias del Islam y ofrecen una mejora en la situación de las masas musulmanas que se adhieren a sus doctrinas.

Abd al-Rahman III, que sólo después de veinte años de guerra había logrado dominar a los descontentos muladíes, necesitaba contrarrestar la propaganda fatimí y realzar su figura personal, objetivos que pretende al hacerse nombrar califa y que refuerza con una política intervencionista en el norte de Africa para alejar a los fatimíes de las rutas comerciales controladas por los mercaderes de al-Andalus; para defender los derechos y el prestigio de la dinastía dentro y fuera de al-Andalus y proteger los intereses comerciales, el califa modifica la organización militar e introduce en el ejército, junto a los árabes, cuerpos de mercenarios reclutados entre las tribus beréberes que le apoyan frente a los fatimíes y entre los esclavos o esclavos comprados en gran número en los mercados europeos.

Mientras los califas logran mantener unido el mosaico andalusí a través de un fuerte control de los dirigentes militares, al-Andalus es la mayor potencia política y económica y el centro cultural más importante de Occidente, pero en los años finales del siglo, la figura del califa ha perdido el prestigio de los primeros tiempos y el poder queda en manos de quien sea capaz de hacerse con él: Almanzor y sus hijos primero y, más tarde, los jefes militares beréberes, esclavos y árabes que se enfrentan por el control del califa y, a través de él, de al-Andalus. Los enfrentamientos son utilizados en beneficio propio por los cristianos del norte y por la aristocracia árabe: los primeros, aliados a uno u otro de los bandos en lucha, saquean el territorio musulmán y los segundos intentan recuperar el poder y prestigio perdidos en la época de Almanzor. La guerra civil y la anarquía se prolongan durante más de veinte años, al cabo de los cuales, en 1031, el califato omeya desaparece y es sustituido por una multitud de señoríos o reinos independientes dirigidos por los jefes militares árabes, esclavos o beréberes.

I.1. Pacificación de al-Andalus.

En el largo reinado de Abd al-Rahman III (912–961) pueden distinguirse claramente dos etapas divididas por la aceptación, en el año 929, del título califal, que marca el fin de las revueltas internas y señala el comienzo de la expansión cordobesa. El título tiene su origen en los califas omeyas de los que Abd al-Rahman es heredero, y su base son las campañas victoriosas contra los rebeldes del interior.

Ninguna de las sublevaciones (Sevilla, Bobastro, Badajoz–Mérida, Toledo, Zaragoza...) será olvidada por el emir, pero sus campañas se dirigirán inicialmente contra los rebeldes andaluces, sin cuyo control todo intento

de dominar las marcas fronterizas habría sido inútil. Bobastro es el símbolo de la pérdida de autoridad de los emires y será el símbolo del nuevo poder. Ya en el primer año de su reinado el emir recupera el dominio de Sevilla y dirige sus tropas contra los aliados de Umar en un intento de aislar al caudillo muladí; el resultado de esta campaña es la ocupación de numerosas plazas fuertes situadas en puntos estratégicos, desde los que iniciará más adelante el ataque directo a las posiciones del rebelde, cuya fuerza disminuye de año en año hasta su muerte (917). Sus hijos continuarán la lucha, pero las desavenencias entre los muladíes –atraídos con promesas de perdón por Abd al–Rahman– y sus aliados mozárabes decantarán definitivamente la victoria a favor de los cordobeses al entregar al emir las fortalezas que defienden. Así, en el 928 cae el último reducto rebelde, Bobastro, donde había comenzado la lucha casi 50 años antes. Posteriormente, entre el 929 y el 932, Abd al–Rahman puso fin a las sublevaciones de Badajoz y Toledo y aceptó, el año 937, la sumisión de los tuchibíes de Zaragoza, a los que permitió seguir al frente del territorio, aunque sometidos a Córdoba.

I.2. La política exterior del califato.

Las empresas militares durante el califato, especialmente en la época de Abd al–Rahman III, consolidaron el prestigio del Estado omeya fuera de sus fronteras, contribuyeron a garantizar la seguridad de las rutas comerciales y procuraron importante botín al califa y a los participantes en las *aceifas*. Esta política exterior se canalizó en tres direcciones: los Estados cristianos del norte peninsular, el Magreb y el Mediterráneo occidental.

- *La sumisión de los cristianos.*

Por lo que respecta a los reinos cristianos, el medio siglo de anarquía musulmana había permitido a los reinos y condados cristianos afianzar y extender sus fronteras, especialmente en la parte occidental y en la zona oeste de los Pirineos, donde pamploneses y asturianos llevaron a cabo una política conjunta frente a Córdoba y contra los caudillos semiindependientes de Zaragoza, a los que se unirán en ocasiones contra los cordobeses. Los avances de Alfonso III por el norte de Portugal tuvieron su continuación en el saqueo de los castillos de Evora y Alange por Ordoño II, que resistió victoriosamente el ataque lanzado por el emir sobre San Esteban de Gormaz –donde los musulmanes sufren una severa derrota en el 917– y atacó Talavera, al tiempo que Sancho Garcés de Navarra saqueaba las comarcas de Nájera, Tudela y Valtierra. Contra ambos combate el emir desde el año 918, en la conocida *campana de Muez*, hasta conseguir la victoria de Valdejunquera (920).

De la misma forma que las divisiones entre los musulmanes facilitan los avances cristianos, éstos se detienen debido a la falta de acuerdo entre los distintos reyes o a causa de los problemas internos en cada uno de los reinos y condados; las luchas por el poder en León, a la muerte de Ordoño II (924) dejaron aislado al monarca navarro, cuya capital fue saqueada por el emir. Pero la llegada al trono de León de Ramiro II estabilizó un tanto la situación con respecto a Córdoba en el valle del Duero. La campaña victoriosa de Abd al–Rahman III contra Burgos en el 934 fue seguida del llamado desastre califal en Simancas – Alhandega (939) cuando el monarca leonés logra unir a navarros y castellanos. El fracaso motivó inmediatamente la ejecución en Córdoba de 300 oficiales del ejército; la delegación definitiva por parte del califa del mando de las operaciones militares para no verse expuesto a los riesgos de la guerra y, en fin, la profesionalización del ejército en el cual las fuerzas mercenarias adquirirán de día en día mayor importancia.

Del lado cristiano esta batalla puso de manifiesto la capacidad militar del reino de León. Ramiro II lograría, merced a ello, un enorme prestigio y la efectiva frontera meridional de su reino se extendería por el oeste siguiendo el curso del Tormes, mientras que, por el este, el conde Fernán González, en el 940, repoblaba Sepúlveda, convirtiendo la plaza en avanzada castellana hacia el Sistema Central.

CHALMETA, basándose en fuentes árabes, corrige la versión tradicional de la aplastante victoria de navarros, castellanos y leoneses sobre los cordobeses: Simancas quedaría en tablas o sería, en todo caso, una victoria pírrica que incluso podría haber permitido una repoblación musulmana (que WATT desmiente) en la frontera al sur del Sistema Central, especialmente en la zona de Toledo y de Guadalajara–Medinaceli. La derrota de

Simancas fue, en cualquier caso, provocada por la desbandada de la aristocracia árabe en principio incondicional al monarca y por los fronterizos, antes que por la acción en sí del ejército enemigo. La falta de adecuados cuadros de mando y la propia irresponsabilidad califal al infravalorar a los contendientes cristianos, al decir de otros especialistas, coadyuvaron a la derrota musulmana. Es significativo que, a partir de entonces, el califa no volviese a encabezar ninguna *aceifa* por temor a sus propios contingentes armados. La actividad a partir de entonces en la frontera decrece, por los problemas de Córdoba en el norte de África y las disputas entre leoneses y castellanos.

El sistema tradicional de aceifas se revelaba entonces como un fracaso no ya a medio plazo sino a corto. Las expediciones musulmanas a menudo se conformaban con arrasar el campo enemigo, dismantelar fortalezas, en ocasiones apresuradamente levantadas, y saquear poblaciones –casi siempre abandonadas a su llegada–, hacer prisioneros y regresar rápidamente a sus bases; en ningún caso intentaban dominar el territorio para instalarse en él. Esta política ofensiva preventiva, en definitiva defensiva, permitía a los cristianos volver a sus tierras una vez que la aceifa se alejaba y, con el tiempo, progresar más hacia el sur organizando el espacio adquirido, creándose así, en la segunda mitad del siglo X, una sólida frontera humana que no conseguirá alterar siquiera la frecuencia y dureza de las futuras campañas de Almanzor y su hijo.

Abd al-Rahman III cambiaría de estrategia tras su derrota, combinaría el envío de aceifas con el reforzamiento de las guarniciones fronterizas con soldados profesionales que, como señala CHALMETA, encuadrados en escuadrones ligeros y ayudándose del factor sorpresa, atacan fuera de la temporada normal de aceifas y en cualquier época del año, poniendo especial cuidado en guarnecer su frontera en tiempo de cosecha a fin de protegerlas y a la vez imposibilitar así el avituallamiento de posibles expediciones cristianas.

A la muerte de Ramiro II en el 951, las disputas por el trono hacen innecesaria la intervención de las tropas cordobesas, aunque éstas realicen esporádicamente ataques en busca de botín: el califa explota en su beneficio las rivalidades entre Castilla y León, entre los diversos pretendientes al trono leonés, y entre la monarquía navarra y los reyes leoneses en un intento claro, y conseguido, de dividir y lanzar a unos cristianos contra otros de forma que las fronteras musulmanas no sean molestadas. El califa se convierte en árbitro de las querellas entre cristianos y apoya a uno u otro de los pretendientes al trono leonés, al conde de Castilla o a los reyes de Navarra, de acuerdo con los intereses de Córdoba. Un intento de unir las fuerzas de León, Castilla, Navarra y los condados catalanes para sacudirse la tutela musulmana será fácilmente desbaratado por al-Hakam II, a cuya corte acudirán a pedir ayuda y consejo los rebeldes y descontentos cristianos y los príncipes reinantes en una ininterrumpida sucesión de embajadas.

Si Abd al-Rahman III y al-Hakam II lograron la sumisión de los cristianos a través de una hábil política intervencionista, acompañada cuando era preciso del envío de expediciones militares, en los años de Hisham II Almanzor dio preferencia a las campañas de castigo, con las que busca prestigio y recursos económicos. Enriquecido en la administración califal y bien relacionado con los jefes de las tropas mercenarias, que a lo largo del siglo X habían ido adquiriendo en sus manos los resortes civiles y militares del Estado, suplantando en esta misión a los príncipes de sangre y a los representantes de la aristocracia árabe, Almanzor pasa al primer plano político tras una brillante campaña contra los cristianos (977), que le permite sustituir al *hachib* o primer ministro de Hisham II, pero su riqueza y fuerza militar no bastan para hacer olvidar a los alfaquís que el caudillo musulmán está usurpando los poderes del califa, y Almanzor se hace perdonar dando pruebas de un extremado celo religioso manifestado en la depuración de la biblioteca de al-Hakam II, en la ampliación de la mezquita de Córdoba y en la realización de continuas campañas contra los cristianos, las cuales sirven al mismo tiempo para sufragar los gastos exigidos por el mantenimiento de los mercenarios y mantener a éstos alejados de toda ambición política. Durante el *reinado* de Almanzor (977–1002), las tropas cordobesas intervienen en León para sostener al pretendiente Vermudo II frente a Ramiro III, saquean las tierras cristianas y arrasan la mayor parte de sus ciudades, entre ellas Barcelona, León y Santiago de Compostela, contando para ello con el apoyo de algunos nobles leoneses opuestos a Vermudo II o del heredero de Castilla, Sancho García, contra su padre García Fernández. La tradición cristiana quiere que castellanos y leoneses unidos derroten al caudillo musulmán en Calatañazor (1000), pero en realidad esta batalla fue una victoria más de

Almanzor sobre los cristianos, que sufrirán nuevas derrotas a manos de Abd al-Malik, hijo y sucesor del caudillo entre 1002 y 1008. Sólo cuando se rompe la colaboración entre los árabes andaluces y los mercenarios beréberes y eslavos, a partir del año 1008, pueden castellanos y catalanes inquietar las fronteras musulmanas con éxito y llevar sus tropas hasta Córdoba como auxiliares de uno u otro de los grupos musulmanes enfrentados.

- *Defensa de la dinastía y protección del comercio.*

Gran interés tiene la política norteafricana del califato, particularmente en la época de al-Hakam II.

La victoria del omeya Mohavia sobre los partidarios de Alí, yerno del Profeta, no puso fin a las aspiraciones políticas de éstos, que mantuvieron su oposición a los omeyas y, posteriormente, a los abbasíes. La dureza de la persecución les obligó a transformarse en una organización secreta en cuyo seno surgieron las teorías mesiánicas según las cuales llegaría un día en el que la comunidad musulmana sería regida por uno de los descendientes de Alí, que permanecería oculto hasta que las circunstancias aconsejaran su aparición. Junto a este carácter mesiánico, el chiísmo, y más concretamente el grupo más radical, el *ismailismo*, desarrolla teorías igualitarias y ofrece una mejora en su situación a quienes acepten sus doctrinas, divulgadas en todo el Islam a través de misioneros y mercaderes, uno de los cuales logra la adhesión de una tribu beréber, la organiza y la lanza contra los reinos aglabí y rustumí en los años iniciales del siglo X. Establecido en el 909 en Túnez, con capital en Qayrawan, el califa fatimí no tardó en extender sus dominios a costa del reino idrisí y en dirección a Egipto, con lo que controla todo el norte de África y amenaza por igual a los enemigos tradicionales del chiísmo, a los omeyas y a los abbasíes, por considerarse el único gobernante legítimo del norte de África y por extensión de toda la comunidad islámica.

El peligro de sublevaciones internas suscitadas por las predicaciones fatimíes y el temor a que la ocupación de Sicilia y de las costas mediterráneas por los fatimíes anulara el comercio de al-Andalus, y diera lugar con el tiempo a un desembarco en la Península, llevó a Abd al-Rahman III a buscar el apoyo de los alfaquíes, guardianes de la ortodoxia, y a intervenir en el norte de África lanzando contra los fatimíes, miembros de la tribu kutama, a sus enemigos tradicionales, a los beréberes zanata, y cuando la situación interna lo permite Abd al-Rahman interviene directamente en el norte de África, ocupa Melilla en el año 927 y Ceuta cuatro años más tarde. Clave importante en estos éxitos lo constituye la marina de guerra, que desde su base en Almería iba a convertirse en un eficazísimo instrumento de vigilancia del Mediterráneo occidental. La adopción del título califal (929) es el símbolo de la legitimidad de la dinastía omeya frente a quienes niegan sus derechos y utilizan la religión como vehículo de penetración política.

Para algunos historiadores la ocupación de Ceuta es el preludio de una ocupación militar del norte de África que no llega a convertirse en realidad debido a la presión ejercida por Ramiro II sobre las fronteras de al-Andalus; sin negar validez a esta afirmación, MARTIN tiene en cuenta otras razones para explicar la intervención de Abd al-Rahman y, sobre todo, su política ulterior. La ocupación de Ceuta, según este autor, obedece a dos razones que se complementan mutuamente: la ciudad había sido siempre el lugar más apropiado para iniciar un desembarco en la Península, y también constituía uno de los puntos terminales de las caravanas que desde el centro de África llevaban el oro al Mediterráneo y, en consecuencia, lugar importante de intercambios comerciales. Su ocupación por los omeyas dificultaba o impedía el desembarco fatimí y garantizaba la continuidad del comercio por lo que, cubiertos estos objetivos, carecía de interés para el soberano omeya la ocupación real de un territorio fragmentado en numerosos principados tan pronto rebeldes a los fatimíes como sometidos a ellos; menos costoso y más efectivo resultaba apoyar a los rebeldes, fuesen quienes fuesen –política que hemos visto practicar en la Península frente a los cristianos– y comprar o conseguir por otros medios la defección de los aliados fatimíes.

Desde la ocupación de Ceuta hasta mediados del siglo, los omeyas pudieron controlar la zona situada entre Argel y el Atlántico gracias a la sublevación jarichí ocurrida en los dominios fatimíes y alentada, sin duda, desde Córdoba. El panorama, no obstante, cambió en los últimos años del gobierno de Abd al-Rahman III.

Después de la campaña militar del general fatimí Yamhar, desarrollada en el año 959, sólo quedaba en poder de los omeyas Ceuta, y la mayor parte de la flota omeya fue destruida tras el saqueo de Almería.

Al-Hakam II mantuvo las directrices de su padre en cuanto a la política norteafricana, donde su actuación se vio favorecida por el establecimiento de los fatimíes en Egipto y la conversión de este territorio en el centro de su imperio. Al-Hakam II decidió aprovechar la ocasión para restablecer la hegemonía cordobesa en el norte de Africa, utilizando para ello la fuerza de las armas, pero sobre todo la diplomacia. El califa ordenó constituir un ejército reclutado a base de tropas indígenas mercenarias, a cuyo frente puso a Galib, el mejor de sus generales, que en el 974 restauró el protectorado omeya en Marruecos. Pero la misión más importante no es militar sino política y se realiza mediante la distribución de espléndidos regalos entre los jefes beréberes y a través del envío de agentes secretos al campo enemigo con la misión de informar a los notables y al pueblo de que el omeya sólo aspira a mejorar su situación. Simultáneamente a estos esfuerzos, que movilizan todos los recursos económicos de al-Andalus, los sabios y poetas ponen a punto una teoría de la legitimidad de la dinastía omeya y de la doctrina malequí.

Esta política de atracción económica y religiosa de la población norteafricana puede verse claramente expuesta en la recepción dada en Córdoba, el 10 de junio de 973, a los jefes beréberes: en ella se reparten donativos en dinero, ropas, armas y caballos entre los notables y se les distribuyen diplomas que garantizan su autoridad, en los que se hace un breve resumen de los puntos básicos de la fe musulmana, tal como se entiende en al-Andalus, y se detallan minuciosamente los derechos y obligaciones económicas de los súbditos respecto de los jefes beréberes, lo que no impide recordar la obligación de que se trate por igual a todos, palabras posiblemente destinadas a contrarrestar la propaganda igualitaria fatimí.

Una ligera nube vino a ensombrecer el luminoso panorama que se ofrecía ante los omeyas cordobeses. Nos referimos a la reanudación de los ataques normandos. En el año 966, un grupo danés, encaminado hacia tierras hispanas por decisión del Duque de Normandía, Ricardo, y dirigido por un tal Gundured, se presentó en las costas de Lisboa, pero la flota musulmana pudo alejar el peligro. Otra incursión vikinga tuvo lugar en los años 971-972, en la zona del Algarve portugués, pero también se vieron obligados a batirse en retirada ante la llegada de la flota procedente de Almería.

Almanzor mantuvo la política de los primeros califas y a medida que el peligro fatimí se aleja convierte el norte de Africa en centro de reclutamiento de los soldados mercenarios utilizados en sus campañas contra los cristianos de la Península: el alejamiento de los turbulentos beréberes le permite mantener el control del Magreb, asegurar su posición en al-Andalus y llevar a cabo su política anticristiana. Pero si bien a corto plazo los beréberes traídos a la Península ayudaron a la supremacía andalusí frente al norte cristiano, cuando llegó la hora de la guerra civil, a partir del 1009, causaron un desequilibrio transcendental. M^a J. VIGUERA recuerda que el califato omeya, desde las primeras décadas del siglo X, había logrado una alta armonización de sus elementos poblacionales en una *entidad andalusí* integrada por árabes y beréberes asentados en al-Andalus desde el siglo VIII, además de la población autóctona, bastante islamizada y arabizada, o sólo bastante arabizada, por aquellas fechas. Con esta *entidad andalusí* contrastaban los recién llegados beréberes y ello desencadenaría, cuando la legitimidad política se quiebre gravemente, en 1009, los conflictos que provocaron la fragmentación en taifas, media docena de las cuales fueron regidas por algunos grupos de estos beréberes nuevos.

- *Las relaciones con el Occidente europeo y el Mediterráneo.*

Un tercer objetivo de la actividad bélica y diplomática del califato se dirigía al Occidente europeo y al Mediterráneo occidental y oriental. Las relaciones entabladas con el Imperio romano-germánico hay que ligarlas con las protestas otónidas por las piraterías musulmanas desde el reducto de Fraxinetum (La Garde-Freinet), cuya vinculación oficial con Córdoba se discute; en época de Abd al-Rahman III y de al-Hakam II son varias las embajadas cordobesas a la corte otónida. Hay que resaltar, además, algunas expediciones bélicas contra el sur de Francia –como la del 935 o la del 943–, y ciertas embajadas de carácter

predominantemente comercial desde Francia, Amalfi o Cerdeña.

Respecto de Bizancio, hay informaciones suficientes para pensar que se reanudó la actividad diplomática en la época de Abd al-Rahman III, con cruce de embajadores entre Córdoba y Constantinopla. El califa cordobés, en palabras de CRUZ HERNANDEZ, se sentía también cabeza principal de la *umma* árabe-islámica, y de aquí la implantación de su política internacional en el Mediterráneo oriental. El imperio bizantino del siglo X no tenía la importancia del de Justiniano y sus sucesores, pero era aún el símbolo de la continuidad del imperio romano y poseía la nueva *urbs* universal: Constantinopla. Y, como ahora sabemos, el Islam desde sus orígenes (y los árabes desde antes) estuvieron impresionados por el imperio romano, su cultura y hasta por su derecho, del que hay más huellas de las que suele decirse en el *fiqh* musulmán. Abd al-Rahman III reanudó la tradición de las embajadas con Bizancio del reinado de Abd al-Rahman II un siglo antes. Córdoba no tenía ningún contencioso pendiente con Constantinopla; el viejo reino hispano-cretense sucumbió en el 961, cuando el general y luego emperador Nicéforo Focas tomó por asalto la fortaleza de Candía y acabó con el último emir; el comercio entre ambos imperios no tenía más dificultades que los azares del mar, los piratas y su reducido volumen. Presentar públicamente aquella relación era mostrar que el califa cordobés era el principal príncipe islámico, el soberano más importante del occidente geográfico al que rendían pleitesía y pagaban parias los régulos cristianos del norte de la península Ibérica. Además, esta valoración resultaba potenciada al recibir los tesoros científicos y artísticos de Bizancio, cuyas huellas brillarán en la ciencia cordobesa y en las decoraciones de la ampliación de la mezquita aljama y en la ciudad imperial de Madinat al-Zahra.

• SÍMBOLOS Y ORGANIZACIÓN DEL CALIFATO.

II.1. Los símbolos de soberanía.

En la primera mitad del siglo IX, al desaparecer el peligro abbasí y reanudarse los contactos con Oriente, los omeyas peninsulares, a partir de Abd al-Rahman II, copiaron el sistema de gobierno implantado en Bagdad por los abbasíes, que, a su vez, tomaron como modelo la organización persa y bizantina. Esta orientalización se acentúa al adoptar Abd al-Rahman III el título de califa (929): los omeyas, en adelante, se considerarán no sólo jefes políticos, sino representantes de Dios en la tierra, lo que se traducirá en una sacralización de la persona del califa, en la creación de una pompa que la realce y en el alejamiento respecto a los súbditos, que se logra mediante la implantación de un ceremonial estricto: sólo podrán acceder a la presencia del soberano, y de acuerdo con un orden establecido, los árabes de la familia de *quraish* (del clan de los omeya), los altos funcionarios y los titulares de cargos honoríficos.

El califa, jefe espiritual de la comunidad, era un auténtico autócrata: presidía la oración de los viernes, juzgaba en última instancia, acuñaba moneda con su nombre, decidía sobre el gasto público, era el jefe supremo del ejército y dirigía la política exterior. En la ceremonia de entronización, que conocemos por relatos de la época de al-Hakam II, recibía el juramento de fidelidad de sus súbditos; símbolos importantes de esta soberanía eran, entre otros, el trono (utilizado desde tiempos de al-Hakam II), el cetro y el sello real. También realizaba la figura de los califas la voz *Allah*, que aparece con frecuencia en los sobrenombres que recibían.

Los omeyas implantaron el sistema del nombramiento en vida de sus sucesores por elección entre la familia y no por razón de primogenitura.

II.2. La administración central.

Los órganos de la administración central son los *diwanes* o ministerios de la Cancillería o Secretaría de Estado y de Hacienda, de los que dependen los secretarios, intendentes y tenedores de libros, todos los cuales están sometidos a la autoridad del *hayib* o primer ministro, que supervisa su funcionamiento y está al frente de la casa real. Este *hayib* (mayordomo y chambelán) se convierte en la cabeza del aula palatina y ostenta un cargo muy similar al del visir (*wazir*) en Oriente; pero en al-Andalus el visirato era una dignidad secundaria, que se

confería a varios ministros secundarios. Así, Abd al-Rahman III reorganizará la Cancillería, dividiéndola en cuatro departamentos, cada uno bajo la dirección de un visir. Directamente relacionado con la Cancillería estaba el servicio de Correos, a cuyo frente se hallaba en la época califal un *sahib al-burud* o superintendente. Este servicio utilizaba mulas para el transporte de la correspondencia, negros sudaneses cotizados por su velocidad y resistencia física, palomas mensajeras para las noticias urgentes y un sistema de señales luminosas y de humo para comunicar entre sí las distintas torres de vigía del litoral. Importante por su relación personal con el califa es el secretario personal, que toma nota y elabora un primer borrador de las decisiones o respuestas que han de darse a los altos funcionarios.

El *diwan* de Hacienda, por su parte, está dirigido por un tesorero (*sahib al-ziman*, es decir, señor del registro de los ingresos y gastos) perteneciente a la aristocracia árabe, bajo el cual actúa un gran número de cristianos y judíos. A nivel provincial se repetía esta estructura del fisco cordobés. Los emires y califas omeyas copiaron del califato de Bagdad la organización financiera de al-Andalus, igual que había ocurrido en otras instituciones. Pocas cosas más podemos decir de la Hacienda cordobesa, por cuanto la información que proporcionan las fuentes es muy escasa.

El tesoro particular del monarca, en los Estados musulmanes, siempre estuvo claramente diferenciado del tesoro público. Los ingresos del tesoro real procedían de varias fuentes: el producto de las rentas que le proporcionaban sus numerosas propiedades, el cobro de determinados impuestos que le estaban asignados –como el *zakat al-suq*, tributo sobre el tráfico mercantil percibido por Abd al-Rahman III– y las confiscaciones de determinadas propiedades.

Además del tesoro público y del privado del monarca, existía un tesoro de la comunidad islámica, administrado y vigilado por las autoridades religiosas. Se guardaba en cajas fuertes que se custodiaban en las dependencias de la mezquita de Córdoba. Sus aportaciones procedían de las fundaciones piadosas y de toda clase de donativos, además de los impuestos sobre ciertas transmisiones que estaban regulados por la ley. Los fondos se utilizaban para ayudar a los pobres, mantener el culto y sus servidores y, excepcionalmente, a financiar campañas militares contra los infieles y a la restauración de fortalezas.

El tesoro público era el más complejo de los tres. Sus fondos provenían de los tributos pagados por las poblaciones sometidas en concepto de vasallaje (parias) y de los impuestos percibidos de los súbditos, tanto musulmanes como judíos y cristianos. A los impuestos legales u ordinarios –establecidos por la ley coránica– hay que sumar los extraordinarios o extralegales, que se fueron haciendo cada vez más numerosos debido a las más abundantes campañas militares de los califas, a partir sobre todo de Abd al-Rahman III.

Los impuestos legales afectaban tanto a los musulmanes, que debían pagar en concepto de limosna la décima parte de todos sus bienes e ingresos (*zakat*, azaque o diezmo), como a los cristianos y judíos. En este último caso la limosna se sustituía por una tasa personal (*yizia*), que se haría efectiva en doceavas partes entre los varones adultos dependiendo de su status social, y un impuesto territorial (*jaray*), que recaía sobre los que disfrutaban en virtud de tratados el usufructo de sus tierras. Este último impuesto se mantuvo incluso para aquellos que se hubiesen convertido a la religión islámica. Estos tributos se hacían efectivos en metálico. Los impuestos extralegales o extraordinarios fueron siempre mal vistos por los contribuyentes, quienes argüían que su cobro no estaba reglamentado por la ley coránica. Estos impuestos gravaban los bienes inmuebles, los animales, las transacciones comerciales (*al-qabala*, de donde proviene la palabra castellana *alcabala*), etc. Estos tributos proporcionaron a los soberanos omeyas y a los reyes de taifas posteriores enormes fuentes de ingresos mediante los que pudieron mantener ingentes ejércitos y lujosas cortes, frente a las condiciones mucho más modestas de los reyes cristianos. El sistema recaudatorio fue muy eficaz durante la monarquía omeya, que estableció un servicio de estimación, inspección y recaudación complejo que pervivió hasta la Granada nazarí.

Entre los ingresos no fiscales del tesoro resaltan los rendimientos de la ceca cordobesa, rendimiento cuyo resultado es la diferencia entre el valor real de la moneda más los gastos de acuñación y el valor de cambio.

Como por lo común el peso y la ley de las monedas andalusíes eran muy aceptables y el índice de devaluación de las mismas muy bajo, dichos ingresos no podían ser muy destacados. Más importancia debía tener la moneda, universalmente aceptada, en el floreciente comercio durante el califato. En principio los musulmanes se limitan a aceptar las monedas de valor comercial empleadas en los territorios conquistados, como el denario bizantino y el dracma persa. Abd al-Rahman II fue el primer omeya en acuñar moneda, en este caso de plata – dado que la Península se vio afectada en el siglo VIII y parte del IX por la escasez de oro, de la misma forma que el resto de Occidente–; en esas monedas se sigue conservando el nombre de los califas abbasíes. Sólo cuando Abd al-Rahman III se decide a intervenir en el norte de Africa contra los fatimíes, al-Andalus entrará en contacto con las rutas caravaneras del oro sudanés y se acuñarán monedas de oro (929), que aumentarán el prestigio del califa. La ceca principal se instala en Córdoba y se traslada a Madinat Zahra en el 948, cuando Abd al-Rahman III elige esta ciudad como residencia, centralizando al mismo tiempo los servicios estatales. Allí se acuñarán la moneda de oro o *dinar*, la de plata o *dirham* y la de bronce o *febus*.

II.3. El Derecho y la administración de justicia.

Nuestra información sobre la judicatura, cargo religioso que gozó de enorme prestigio en al-Andalus desde los primeros tiempos, se basa en las crónicas musulmanas, que tienen cabida, como los repertorios biográficos que dedican a cada juez musulmán una detallada reseña, en la obra de SANCHEZ-ALBORNOZ *La España musulmana*. De singular importancia es la *Historia de los jueces de Córdoba*, escrito por un erudito de Qairuán, Muhammad ibn al-Harit al Jusani, que vivió en el siglo X en la España califal y nos resulta útil para conocer no sólo la actuación de los cadíes, sino también la vida y costumbres de la Córdoba califal.

Dado que el oficio de juez tenía, sobre todo, connotaciones de tipo religioso, debemos adentrarnos en primer lugar en la concepción que del Derecho tenían los musulmanes peninsulares. Como ya se dijo, el rito (*fiqh*) malequí tuvo en al-Andalus una aceptación popular casi unánime. Ahora bien, se suele afirmar que los demás ritos jurídicos no tuvieron seguidores en al-Andalus, pero esto no es completamente cierto. En tiempos de Abd al-Rahman III, y particularmente de al-Hakam II, hubo una mayor apertura intelectual, lo que posibilitó la difusión en al-Andalus de otras corrientes de pensamiento. Este es el caso de la doctrina *zahirí*, que propugnaba una explicación literal de los textos del Corán y de las Tradiciones (*hadit*); uno de sus más importantes seguidores fue Ibn Hazm. También llegó a Córdoba el *mutazilismo*, doctrina que defendía la razón y la libertad humana y que combatía la idea del Corán increado y la predestinación; fue una doctrina perseguida, pues defendía la necesidad moral de oponerse, incluso con la guerra, a los actos de los gobernantes que conculcaban gravemente la justicia y el Derecho. Asimismo se desarrolló el *sufismo*, doctrina que defendía una relación directa del hombre con Dios y proponía como vía para conseguirlo la ascesis mística.

Como otras esferas administrativas, la administración de justicia está centralizada en manos del califa, juez supremo, quien, como jefe espiritual y soberano temporal de la comunidad, delega esta atribución en los jueces o *cadíes* por él nombrados. El oficio de juez tenía, como ya dijimos, connotaciones ante todo de tipo religioso, necesitándose para su desempeño altas cualidades morales y amplios conocimientos de Derecho canónico. Para ser apreciado por el soberano, el cadí debía mostrar valor, ecuanimidad, firmeza, elocuencia y respetabilidad en el ejercicio de sus funciones. También debía tener un equilibrado talante y sagacidad, y caracterizarse por la sencillez de sus costumbres y de sus relaciones con los justiciables. En principio, y según la antigua tradición musulmana, el cargo de juez no era remunerado, pero en la práctica el cadí andaluz recibía un sueldo, sin duda pequeño, que a veces consideraba un deber rechazar. Sus atribuciones, minuciosamente definidas por los escritores hispanomusulmanes, eran muy parecidas a las de sus homólogos orientales y magrebíes. Dictaba sentencias en causas civiles reguladas por la ley coránica: litigios sobre testamentos, divorcios, administración de bienes en manos muertas, protegía los intereses de huérfanos y menores e intervenía en todo tipo de litigios sobre bienes mobiliarios e inmobiliarios.

De todos los jueces existentes en al-Andalus, el más importante era, sin duda, el cadí de Córdoba, al que se conocía como juez de la comunidad. El cargo solía recaer en árabes, pero Abd al-Rahman III nombró juez de

Córdoba a una persona de ascendencia beréber, el famoso Mundir Sa'íd al-Balluti. Desde tiempos de al-Hakam II se otorgó a los cadíes cordobeses el título de visires. Las audiencias de los jueces se celebraban en la mezquita, pudiendo delegar, cuando se trataba de asuntos de poca importancia que afectaban a las clases populares, en jueces auxiliares. Eran asesorados por especialistas en Derecho, que eran consultados obligatoriamente antes de dictar sentencia y debían responder por escrito para que su asesoramiento pudiera ser archivado y tenido en cuenta en casos similares; se llegó así a poseer una casuística legal detallada que se difundió en numerosas compilaciones. En general, los jueces eran muy respetados. Uno de ellos, el citado Sa'íd al-Balluti, reprendió incluso al propio califa Abd al-Rahman III, prueba de la gran autoridad moral de que gozaba. Por otra parte, el cadí podía dirigir, por delegación expresa del soberano, la oración de los viernes en la gran mezquita aljama de Córdoba. También tenía a su cargo la administración del tesoro de la comunidad religiosa, destinado fundamentalmente a la realización de obras piadosas, pero también al mantenimiento de las mezquitas y de sus servidores y en ocasiones a financiar campañas militares contra los infieles y a la restauración de fortalezas. Los jueces, en definitiva, eran los depositarios de la correcta interpretación de la ley, lo que les convertía en un contrapeso a la autoridad califal, sin olvidar que en última instancia estaban sometidos al soberano, que era el que efectuaba el nombramiento de los altos cargos.

Aparte del juez de Córdoba, existía un cadí en cada capital de *cora* y en las Marcas. Pero también había jueces especiales –aparte del propio califa: el *sahib al-mazalim*, o juez de los agravios, que juzga fundamentalmente los casos de abuso de poder, y siempre de acuerdo con procedimientos extraordinarios; el *sahib al-suq*, o juez del mercado –el zabazoque de los textos castellanos–, que dirige al principio los servicios de policía, seguridad y administración urbana, pero desde mediados del siglo IX su función queda limitada a vigilar la actividad económica –represión de los fraudes, control de la calidad de los productos, de las pesas y medidas, de los precios...–; las funciones de policía son competencia del *sahib al-shurta*, que entiende en las causas en las que el cadí se declara incompetente y sanciona los delitos contra los individuos (causas criminales) y contra el interés público (políticas), sin sujeción a ningún código penal ni a la ley religiosa. En la actuación de estos últimos funcionarios se tenía en cuenta la categoría social de los ciudadanos. Parece ser que llegaron a funcionar tres *shurtas* o tribunales, uno para cada grupo social: aristocracia, grupo intermedio de comerciantes y pequeños funcionarios y pueblo. Desde la época de Abd al-Rahman III fue corriente la confusión entre el cadí y el *sahib al-shurta*; ambos cargos fueron desempeñados en muchos casos por una misma persona. Coincide con esta politización de la justicia el fortalecimiento del poder central y el ascenso de los cadíes a los altos cargos. Otro funcionario con atribuciones judiciales es el *sahib al-medina*, o prefecto de la ciudad, cuya misión es mal conocida pero en el que también parece darse la coincidencia entre poderes judiciales y ejecutivos.

Dentro de la administración de justicia cita también R. ARIE a los testigos instrumentales, que en la España califal se confundían con los notarios. Según afirma Ibn Jaldún, el notariado implicaba el testimonio en el momento de la redacción del acta y también de la declaración judicial. A los testigos instrumentales se les exigía que conocieran la lengua árabe, tuvieran buena caligrafía, dominaran el estilo notarial, tuvieran sentido de la ecuanimidad y un amplio conocimiento jurídico para que los documentos redactados no fueran tachados de fraudulentos. El notario debía conocer asimismo los usos y costumbres de la localidad en que ejercía la profesión, y las sutilezas de la ley. Debía tener experiencia en la ciencia aritmética y en las normas que regulaban el derecho sucesorio. Según el rito malequí, la presencia de estos testigos instrumentales en la curia del cadí era obligatoria, pero su número variaba a voluntad del juez o soberano. Oficialmente, el notariado era un cargo honorífico y, por tanto, no remunerado. El notario se limitaba a percibir del público la limosna y el diezmo legal. Lo realmente interesante para el que ocupaba este cargo es que el notariado representaba una etapa en el camino hacia la función judicial o la secretaría de Estado.

II.4. La administración provincial.

La organización territorial de al-Andalus se conoce de forma muy fragmentaria. El territorio estaba dividido en grandes circunscripciones administrativas, las *koras* o provincias, al frente de las cuales había un *wali* o gobernador. Estas provincias se subdividían en ámbitos o distritos más reducidos, los climas o alfoques (*iqlim*).

Pero en ocasiones los términos *kora* e *iqlium* son intercambiables en las fuentes, lo que dificulta llegar a conclusiones claras. LEVI-PROVENÇAL, no obstante, afirmaba que en el siglo X al-Andalus estaba dividido en 21 *koras*, aparte de las Marcas Fronterizas.

Estas provincias o Marcas fronterizas, de carácter militar, eran tres durante el emirato: la inferior, la media y la superior, con capitales en Mérida, Toledo y Zaragoza, respectivamente. Al revalorizarse el papel de Castilla y decaer León, la marca media traslada su centro a Medinaceli y desaparece la organización militar de la zona de Mérida. Dado su carácter militar, al frente de cada Marca se coloca un jefe del ejército, el *caid*. Probablemente, como sostuvo el profesor BOSCH VILA, la marca señalaba una zona de contacto entre musulmanes y cristianos desierta administrativamente, aunque no de un modo total y humano.

Los no musulmanes tenían un cierto grado de autonomía. Se organizaban en grupos o comunidades en las diversas provincias, y a la cabeza de cada grupo, como responsable de los tributos, había un *comes* (en árabe *qumis*) o conde.

II.5. El ejército.

El ministerio o *diwan* del ejército está unido al de los servicios financieros, ya que una parte considerable de las rentas del Estado se dedica al mantenimiento del ejército: Al-Andalus estuvo fuertemente militarizado, tanto en época de los emires como durante el califato: en los primeros tiempos, a causa de la inseguridad de los invasores frente a la población autóctona y frente a los beréberes; a partir de la instauración omeya, por el riesgo de sublevaciones abbasíes, de las revueltas muladíes y por la presión de los carolingios y de los dominios cristianos del norte. En época de Abd al-Rahman III, esta militarización llega a su grado máximo, como única forma de mantener su régimen autocrático.

El ejército musulmán estaba formado por contingentes de diversa procedencia: los regulares o permanentes (procedentes de las levass), los mercenarios y los voluntarios de la guerra santa.

Los contingentes regulares o permanentes estaban integrados por los árabes invasores y por sus descendientes, quienes, a cambio de la concesión de tierras (los antiguos *yundíes*) están obligados al servicio militar, que realizan agrupados en sus organizaciones de origen durante seis meses al año. En un período posterior, al desaparecer o mitigarse las diferencias entre árabes e hispanos islamizados, se añaden a este ejército permanente todos los musulmanes en edad militar, los cuales pueden ser movilizadas para la realización de *aceifas* o campañas de verano, pues los ataques a los reinos cristianos no tienen como objetivo la conquista del territorio sino obtener beneficios económicos e impedir a los cristianos la realización de campañas ofensivas. Por estas razones las campañas se realizan en verano, cuando las cosechas están a punto de segarse, es decir, cuando el daño causado es mayor y cuando los ejércitos cordobeses pueden encontrar a su paso abundantes provisiones que hacen innecesario el servicio de intendencia o reducen su importancia y gastos.

Los problemas que plantea el reclutamiento de este ejército de no profesionales y su escaso espíritu de combate aconsejaron permitir a algunos de sus componentes liberarse del servicio militar mediante el pago de una contribución especial, que se destinaría a la contratación de mercenarios.

Hay que atribuir al emir al-Hakam I (796-822) la incorporación al ejército de los primeros contingentes de mercenarios, al menos de forma regular y sucesiva. Los mercenarios se reclutaron fuera de al-Andalus, entre cristianos, gallegos, francos y eslavos. Todos estos contingentes mercenarios vivían en dependencias anejas al palacio y formaban la guardia palatina del monarca. Posteriormente se introdujeron también mercenarios beréberes y negros sudaneses, si bien su posición fue la más ínfima en la escala militar. Los mercenarios beréberes adquieren importancia a medida que aumentan los intereses de al-Andalus en el norte de Africa y de manera especial durante los años de Almanzor, que los utiliza como contrapeso a la aristocracia árabe y a los mercenarios eslavos que controlan Córdoba y pueden ser un peligro para su poder. Evitar este riesgo es la razón por la que el caudillo musulmán modifica la organización del ejército y rompe la organización tribal

para evitar o dificultar las posibles conjuras al tener que contar los jefes militares con los suyos y con soldados que nada les deben y que difícilmente se sumarán a la conspiración.

Cuando los ejércitos musulmanes se dirigían a luchar contra los cristianos, junto a las tropas regulares y a los mercenarios aparecía una nueva clase de soldados: eran los llamados voluntarios de la guerra santa (yihad). Estos voluntarios, cuyo número fue siempre bastante elevado, no tenían derecho a sueldo, pero podían participar en el reparto del botín conquistado. Durante el califato y especialmente en tiempos de Almanzor voluntarios norteafricanos se incorporaron a las tropas andalusíes deseosos de cumplir con el *yihad* islámico

Si a todas luces resulta insuficiente lo que sabemos de la organización y composición del ejército musulmán (que algunas fuentes cifran en 30.000 hombres o más), mucho menos es lo que sabemos de la marina omeya. El principal impulsor de la flota cordobesa fue Abd al-Rahman II (822-852), con el fin de prevenir nuevos saqueos de las flotillas vikingas o desembarcos de los fatimíes, de los piratas musulmanes o de los cristianos del norte. La base de la marina omeya era el puerto de Almería, donde nunca atracarían más de 200 ó 300 naves que constituían la totalidad de la flota. Precisamente este número limitado de barcos y el incremento constante de las acciones piráticas, hicieron necesaria la construcción, a lo largo de la costa, de lugares fortificados o atalayes que sirvieran a la vez de refugio y puestos de alerta.

• PENSAMIENTO Y CULTURA CALIFAL.

III.1. Introducción.

Según CHEJNE, el año 711 señaló no solamente la conquista de la península Ibérica, sino también el comienzo de un nuevo capítulo de la historia de su cultura, el cual abarcó ocho siglos y fue testigo de muchos cambios en la distribución y las prácticas lingüísticas, la religión y costumbres sociales de los españoles, y sus artes y oficios –muchos de los cuales son visibles aún hoy día.

Los árabes eran en tiempos de la conquista una minoría, y además una minoría poco culta, ya que a principios del siglo VII la vida intelectual que refleja la lengua árabe estaba todavía en su infancia, incluso en el Este. Sin embargo, los conquistadores contaban con el Corán, algunas tradiciones y leyendas orales y la poesía, elementos importantes para el desarrollo futuro de la cultura hispanoárabe.

Musulmanes y cristianos representan en la península dos modos de vida, dos culturas que se influyen mutuamente. En un primer momento, hasta el siglo X, las tierras cristianas continúan la tradición visigótica, aunque atenuada por las aportaciones de los pueblos de la montaña, y reciben numerosas influencias de al-Andalus y, en menor número e importancia, de Europa. En el mundo musulmán mozárabes y muladíes mantienen las formas de vida y la cultura visigoda, pero su influencia decrece a partir de mediados del siglo IX, cuando Abd al-Rahman II inicia la orientalización de sus dominios. Sin embargo, hasta la segunda mitad del siglo X no se puede hablar de una cultura hispanomusulmana, naturalmente deudora de lo árabe oriental, pero a la vez con su sello peculiar. Una cultura brillante, que se convierte en la admiración del Occidente cristiano, y en particular de los reinos septentrionales peninsulares, donde no tardan en detectarse las influencias andalusíes.

III.2. Renovación cultural y artística bajo el califato.

A pesar de la resistencia de los alfaquíes, Abd al-Rahman III y al-Hakam II toleraron la difusión de doctrinas no ortodoxas, como las de mutazilíes y batiníes, que había comenzado a mediados del siglo anterior, y favorecieron la llegada a la Península de hombres y libros de ciencia procedentes del Islam oriental o de Bizancio. Pero la tolerancia no supera los tiempos de Almanzor, necesitado del apoyo alfaquí, quien mandó expurgar la biblioteca reunida por al-Hakam II, aunque la doctrina mutazilí se transmite de manera clandestina y estará en la base de las ideas del primer gran filósofo hispanoárabe, Ibn Hazm. El gran defensor de batiníes y mutazilíes parece haber sido el asceta Muhammad ibn Massarra, cuyas predicaciones fueron

interrumpidas en el 910 por los alfaquíes; exilado de Córdoba, regresará al afianzarse en el poder Abd al-Rahman III, protector junto a su hijo al-Hakam II de ibn Massarra y de sus discípulos, entre los que se cuenta Abu-l-Hakam Mundir, cadí de Córdoba entre 950 y 966. Tras la muerte de al-Hakam II, la persecución malequí obligó a los seguidores de ibn Massarra a refugiarse en Pechina, donde el movimiento arraigó.

El reducido número de musulmanes llegado a la Península y las dificultades de todo tipo que tuvieron que vencer antes de estabilizarse no permitieron o no hicieron necesaria la creación de centros para el culto islámico, y la apropiación de una parte o de la totalidad de las iglesias cristianas fue el sistema empleado por árabes y beréberes de los primeros tiempos para dotarse de mezquitas hasta que Abd al-Rahman I inició la construcción de la mezquita cordobesa en los años 785-786, como lugar de culto sin duda y también como manifestación de la independencia de la dinastía omeya frente a los abbasíes de Bagdad. El segundo Abd al-Rahman amplía la mezquita de Córdoba y construye otras, hoy desaparecidas, en Sevilla, Baena y Jaén; restaura y construye puentes, caminos, murallas y fortalezas como la alcazaba de Mérida, construida para asegurar el control de la ciudad frente a los levantiscos muladíes...

La adopción del título califal por Abd al-Rahman III repercute también en el campo artístico; el califa necesita demostrar que el nuevo título va unido a un nuevo concepto del poder y lo probará con la construcción de edificios que, además de cumplir sus finalidades específicas, recuerdan a los cordobeses y a los visitantes la riqueza e importancia del soberano omeya. Estos edificios son la residencia construida en Medina al-Zahra y el aminor o campanario de la mezquita de Córdoba, desde donde el almuédano llama a la oración. Medina al-Zahra es una auténtica ciudad que servirá al califa de residencia y de sede de los organismos centrales del gobierno. Para los califas, la construcción de palacios o la ampliación de la mezquita son una manifestación de poder y a ella añade Almanzor el deseo de probar su fervor religioso y atraerse a los alfaquíes, muchos de los cuales figurarían entre los 159 agregados al servicio del palacio. Reservada Medina al-Zahra como residencia del califa, Almanzor hizo construir otro palacio de gobierno, Medina al-Zahira, que compitió en importancia y esplendor con la residencia califal.

Junto a estas magníficas construcciones se encuentran otras que en nada desmerecen y convierten a Córdoba en la ciudad más importante del mundo occidental, con 21 arrabales o barrios dotado cada uno de mezquita, mercado y baños; con 7 puertas que se abren a los caminos de Algeciras, Zaragoza, Toledo, Talavera, Badajoz, Sevilla...; con numerosos puentes sobre el Guadalquivir; con un palacio hasta el que llega el agua de las montañas y es distribuida desde él a todos los barrios de la ciudad, donde hay jardines en gran número y de extraordinaria calidad desde la época del primer omeya, apasionado de las flores y nostálgico de su lugar de procedencia hasta el punto de que intenta reconstruir en Córdoba los jardines de Siria.

Menos llamativas que las construcciones, pero no menores exponentes de la época califal, son las actividades literarias y científicas que tienen lugar por estos años en al-Andalus. Los conocimientos literarios de los primeros árabes llegados a la Península son limitados y, como en tantos otros campos, hay que esperar a los años de Abd al-Rahman I para que se difunda en la Península la poesía clásica árabe, cuyo canto de la vida del desierto y de la gloria de tribus y clanes se opone a la nueva poesía (abbasí) abierta a temas de la vida comunitaria que ya nada tienen que ver con el medio geográfico ni con la sociedad en la que surgió el Islam. La clásica es la poesía de los árabes de raza, y la poesía modernista es la de los musulmanes, la manifestación literaria del ascenso social de los conversos en el califato abbasí, del que se destacan las diferencias también en el campo literario: manteniendo y difundiendo la poesía tradicional en el momento en que ésta comienza a ser abandonada en Oriente. Sólo al reanudarse los contactos con Oriente en época de Abd al-Rahman II, se difunde la nueva poesía en la que se abandona el canto a los camellos, que pocos han visto, por la descripción de escenas de la vida diaria, como las narradas por al-Gazal, al que se debe una descripción de la vida libertina y bohemia de al-Andalus a mediados del siglo IX. La difusión de esta poesía popular, liberada de la rígida estructura métrica clásica, daría lugar, en contacto con la poesía romance, a composiciones populares hispánicas como la *muasaja*, formada por una serie de estrofas, la última de las cuales es una cancioncilla romance.

La magnificencia de los califas y su interés por la cultura atrae a la corte a numerosos poetas áulicos, encargados de glosar en sus poemas los hechos de los califas, y a historiadores que se ocupan del pasado de al-Andalus, como Ahmad ibn Muhammad al-Razi, autor de una historia general de la Península desde la época legendaria hasta mediados del siglo X; su hijo Isa ibn Ahmad al-Razi redactó unos *Anales* de la historia de al-Andalus que fueron utilizados por la mayoría de los cronistas posteriores; Muhammad al-Jushani nos ha transmitido una *Historia de los jueces de Córdoba* que permite conocer no sólo la actuación de los cadíes sino también la vida cordobesa. Un descendiente de los reyes visigodos, ibn al-Qutiyya (el Hijo de la Goda), es el autor de una *Historia de la conquista de al-Andalus* desde la invasión musulmana hasta la toma de Bobastro por Abd al-Rahman III; Ibn al-Faradi, erudito al servicio de Almanzor, escribe una *Historia de los sabios de al-Andalus...*

El cultivo de las ciencias en el mundo musulmán se inicia tempranamente en Oriente, al favorecer los califas la traducción de obras médicas y científicas del mundo antiguo, sea éste griego, indio, persa o chino, y pronto estos conocimientos llegan a Occidente, como se comprueba en el caso de la matemática india, llegada a la Península en el reinado de Abd al-Rahman II hacia el 844. Se difunden asimismo en los años centrales del siglo X técnicas como la fabricación del papel, la construcción de molinos de viento, de la conservación de la nieve, el uso de la vela latina en la navegación o la captación de aguas subálveas.

Entre los estudios científicos más desarrollados en al-Andalus figuran los de medicina y astronomía. La medicina, ejercida de un modo práctico por cristianos y judíos hasta los años de Abd al-Rahman II, comienza a ser cultivada por los musulmanes emigrados de Oriente, basándose en una traducción incompleta de la obra de Dioscórides realizada por un tal Esteban, que tradujo el texto del griego al árabe dejando en griego los nombres de los medicamentos, de los que nada sabía; esta versión se ve reforzada en la época califal al enviar la obra de Dioscórides como regalo el emperador bizantino Constantino VII, que recuerda que de nada sirve el texto si no es traducido por alguien avezado en el griego y que conozca las propiedades de estas drogas. La falta de traductores expertos fue subsanada con el envío desde Bizancio del monje Nicolás que, junto a los médicos de Córdoba, tradujo la obra e hizo posible el conocimiento de las propiedades de las plantas.

La astronomía, aunque no permitida por los malequies, tuvo un gran número de cultivadores en época de al-Hakam II; entre ellos destaca Abu-l-Qasim Maslama, el Madrileño, considerado el astrónomo más sabio de su tiempo, que se dedica a observar los astros y a entenderlos con ayuda de las obras de Ptolomeo y es el maestro de una generación de astrónomos y autor de textos que en versión latina llegan al monasterio de Ripoll, donde a fines del siglo X son consultados por Gerberto, que, nombrado Papa con el nombre de Silvestre II, mantuvo los contactos con los traductores latinos y árabes entre los que figura Josephus Sapiens, José el Sabio, que por sí solo habla de la alta estima en que se tenían sus conocimientos.

El interés por la ciencia y la cultura se traduce, lógicamente, en culto al libro, aunque no todos los cordobeses sean cultos. El interés por los libros es evidente incluso en Almanzor, que si para congraciarse con los alfaquies manda quemar los libros de al-Hakam II de ciencias pretéritas que versaban sobre lógica, astrología y otras disciplinas de los antiguos, salva los tratados de medicina, matemáticas, gramática, poesía e historia.

• CRISIS Y DESAPARICIÓN DEL CALIFATO (976–1031).

La pacificación de los dominios musulmanes, la renovación cultural y administrativa y los éxitos militares conseguidos frente a los cristianos y fatimíes no fueron suficientes para poner fin a las tendencias disgregadoras de los musulmanes peninsulares, que fueron reforzadas por los conflictos étnico-sociales provocados por el ascenso de los mercenarios beréberes y de las tropas eslavas.

Al-Mansur (940–1002) sigue en apariencia las directrices señaladas por los primeros califas: mantenimiento del orden en el interior y expansión militar y económica. Sin embargo, bajo Abd al-Rahman III y al-Hakam II la pacificación interna estaba al servicio de la expansión, mientras que con al-Mansur sin triunfos militares no hay paz interior. Estos datos permiten hablar de la época de al-Mansur como de un jalón importante en el

desarrollo de la crisis del califato, ligada a la entrada masiva de beréberes en el ejército y a los cambios sustanciales relacionados con su reforma militar. Por otro lado, al-Mansur se encuentra con una situación heredada de los primeros califas: el recurso continuo a las tropas mercenarias, en época de Abd al-Rahman III y al-Hakam II, terminaría reflejándose en el ascenso social de beréberes y eslavos, no siempre de acuerdo entre sí, y en la oposición de ambos con la nobleza árabe, que no sólo se vio privada del mando militar sino también de los cargos de confianza del califa. Utilizando hábilmente esta oposición y la rivalidad entre los individuos influyentes de cada grupo étnico, al-Mansur conseguirá convertirse en el dueño, disentido pero firme, de al-Andalus.

La carrera política de al-Mansur (Almanzor en las crónicas cristianas, de nombre Muhammad Ibn Abi Amir), ya iniciada durante el califato de al-Hakam II, fue ciertamente espectacular. Procedente de una vieja familia árabe con tierras cerca de Algeciras, y trasladado a Córdoba para estudiar jurisprudencia y literatura, en muy pocos años le vemos ascender desde un modesto puesto de escribano público en el palacio califal, a administrador de los bienes del heredero del trono, cadi de Sevilla-Niebla, administrador del dinero destinado a pagar los servicios de los beréberes norteafricanos contra los fatimíes y, finalmente, inspector general de las tropas mercenarias, cargo que desempeñaba al morir al-Hakam II y que le permitiría compartir el poder con el béreber Chafar al-Mushafi, *hayib* real, no sin antes desembarazarse de los eslavos que propugnaban el nombramiento como califa de uno de los hermanos de al-Hakam en lugar de su hijo Hisham II (976-1009), de once años.

De esta forma pudo Hisham asegurar el califato, pero sólo desde un punto de vista formal. Dejó Almanzor al califa Hisham II las prerrogativas de que su nombre se siguiera pronunciando en las oraciones oficiales y continuara figurando en las inscripciones de la monedas y de las ropas de honor, pero el poder efectivo fue ejercido por su tutor, ante el cual Hisham parecía un simple cautivo. Se inaugura así el período denominado por LEVI-PROVENÇAL la suplantación amirí, o más generalizadamente época amirí (978-1009), ya que el gobierno efectivo no lo ostenta el califa sino al-Mansur y sus sucesores. El califato se encuentra con un régimen autoritario basado en el ejército, una auténtica dictadura militar.

En menos de cinco años Almanzor se hizo con el control absoluto del poder en al-Andalus. El primer paso consistió en eliminar la poderosa influencia que ejercía la guardia eslava de palacio, para lo cual buscó el apoyo del *hayib* al-Mushafi. La participación en una campaña, en el año 977, contra los cristianos en Galicia, de la que regresó con abundante botín, le permitió adquirir popularidad en el ejército. El perdón de algunos impuestos y el restablecimiento del orden policial en Córdoba le granjearon además el apoyo del pueblo cordobés. Inmediatamente, decidió actuar contra al-Mushafi, acudiendo en esta ocasión al apoyo de su suegro, el general Galib. La destitución de al-Mushafi hizo que él ocupara su puesto un año más tarde (978). Ese mismo año ordenó la construcción, en las afueras de Córdoba, de un nuevo palacio, Medina al-Zahira, destinado a sede de la administración. Con ello trataba de separar claramente el ámbito en donde se encontraba el poder auténtico, por una parte, y el palacio califal, residencia del jefe de la oración, por otra. Le faltaba a Almanzor conseguir el apoyo de los alfaquíes. Para ello, copió de su mano el Corán, logró la condena de los mutazilíes, separó y quemó muchas obras heréticas de la biblioteca de al-Hakam II y amplió desmesuradamente la mezquita aljama de Córdoba.

Sólo había en el horizonte un peligroso rival: su propio suegro, Galib, importante dirigente de la aristocracia árabe, que contaba además con la ayuda de castellanos y navarros. Ibn Abi Amir preparó una conjura contra él, valiéndose de sus mercenarios beréberes. La muerte de Galib en combate en 981 despejó definitivamente el camino a Almanzor. La reina madre, Subh, que en cierto modo había empujado al amirí al poder, intentó frenar la imparable ascensión de su antiguo protegido, pero fracasó en su intento. Ibn Abi Amir recibió entonces el sobrenombre honorífico de *al-Mansur bi-l-Allah* (el victorioso por Alá), cuya castellanización dio lugar a Almanzor, y adoptó el ceremonial reservado a los califas: en la plegaria del viernes su nombre sería mencionado en segundo lugar, inmediatamente detrás del califa. Con el transcurso del tiempo consiguió otros títulos de soberanía: en el 991 renunció en favor de su hijo Abd al-Malik al título de *hayib* y adoptó el de señor, completado en el 996 con el de noble rey; pero en ningún momento formuló pretensión alguna a la

dignidad misma de califa, evitando así mayores enfrentamientos con la aristocracia árabe.

Como se ha dicho en repetidas ocasiones, al-Mansur logró ejercer su dictadura militar apoyándose en firmes soportes. El principal de ellos consistió en la formación de una milicia beréber –continuando y amplificando la política seguida al respecto por al-Hakam II– ligada a su transcendental reforma militar. Por otro lado, reconstruyó el grupo militar de los esclavos, que desempeñarán un papel de primer orden en la crisis final del califato. Paralelamente, los mandos militares de la aristocracia árabe se ven obligados a integrarse en las compañías de mercenarios, cuyo número aumenta continuamente hasta llegar a absorber la mayor parte de los recursos del Estado.

A través de este mecanismo, las diferencias entre los diferentes grupos étnicos se exacerbaban y al-Andalus entró así en un círculo vicioso que provocó su ruina: sin un aumento continuo de los efectivos mercenarios al-Mansur sería incapaz de gobernar, y para pagar a sus tropas el caudillo árabe necesitaría incrementar los impuestos –lo que se reflejaría en un aumento del malestar y de la oposición interna– o desviar la atención de los súbditos mediante la *yihad*, la guerra santa, en el exterior –el mundo cristiano y el norte de África–, que, al mismo tiempo, proporcionaba abundante botín con el que, apenas, se cubrían las crecientes necesidades y exigencias de los mercenarios. Indispensables en el terreno militar, esclavos y beréberes exigirían una mayor participación en el poder, por el que se enfrentarían abiertamente, y desplazarían a la aristocracia árabe de los puestos de gobierno.

Todo esto explica también el cambio en la política exterior, poco belicista en los casos de Abd al-Rahman III y al-Hakam II, y extremadamente belicosa en la época de al-Mansur, con frecuentes expediciones de castigo contra los Estados cristianos. La mayoría de estas expediciones se dirigieron contra León y Castilla, pero las más importantes fueron las de Cataluña (985), que incluyó el saqueo de Barcelona, y la de Santiago de Compostela (997). La tradición cristiana pretende que castellanos y leoneses unidos derrotaron al amirí en Calatañazor (1000), pero la realidad histórica es que esta batalla fue una victoria cordobesa más. La época de al-Mansur supuso también un reforzamiento considerable de la presencia andalusí en el Magreb occidental. El control del oro de las rutas transaharianas era más o menos absoluto, y el propio hijo de al-Mansur, Abd al-Malik, se estableció en el 998 en Fez como virrey.

En líneas generales, Abd al-Malik (1002–1008) continuó la trayectoria política de su padre (muerto en Medinaceli en 1002), enfrentándose con éxito a los cristianos y recibiendo de Hisham II el título de *al-Muzaffar* (el vencedor). Pero fue su hermano menor, Abd al-Rahman Sanchuelo, el que con sus pocas dotes y falta de tacto –se hizo proclamar heredero al trono califal por Hisham II– propició el derrumbamiento del edificio político omeya. Las disputas entre árabes, esclavos y beréberes renacieron; árabes y esclavos proclamaron califa a otro miembro de la familia omeya y depusieron a Hisham II mientras Sanchuelo se encontraba combatiendo contra los cristianos del norte. Su intento de acabar con los amotinados terminó con su muerte y la persecución de los beréberes, que no tardarían en sublevarse a su vez, eligiendo a otro omeya como califa. En estos sucesos intervenían como aliados de unas u otras facciones los cristianos del norte. En menos de dos años los musulmanes habían pasado de árbitros en las querellas entre cristianos a solicitar el apoyo de éstos en sus luchas internas. Se inicia así un período de enorme confusión (1009–1031), conocido entre los árabes como la gran *fitna*, que conllevaría la total destrucción del califato. Hacia el año 1031 las treinta ciudades más importantes de al-Andalus tenían un gobernante más o menos independiente. Eran los reinos de taifas, al frente de los cuales se hallaban príncipes árabes, esclavos o beréberes.

Aunque el estado de la investigación no permite todavía establecer de forma clara las causas de esta desintegración, se puede hablar de las siguientes: 1, el aumento de la presión fiscal como raíz o síntoma de la crisis; 2, las diferencias raciales y sociales, y 3, WATT establece además, en el plano de las ideas, la aceptación de algunas de las concepciones feudales de la Europa occidental, junto con la incapacidad para adaptar las ideas islámicas a los problemas contemporáneos y la ausencia de una clase media sólidamente asentada e interesada en mantener un gobierno central efectivo.

V. página V textos Cuaderno nº 106 de Historia 16.

V. tema anterior.