



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

Las Taifas:
Tensiones étnicas y esplendor cultural

The Taifa states:
Ethnic tensions and cultural splendor

Autor

Juan Barbosa Sigüenza

Director

Mario Lafuente Gómez

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

2018/2019

ÍNDICE:

1. INTRODUCCIÓN Y ESTADO DE LA CUESTIÓN

2. *SHU'UB* Y *QABÂ'IL*: ETNICIDAD Y RELIGIÓN EN EL ISLAM ALTO-MEDIEVAL
 - 2.1. EL MOVIMIENTO *SHU'UBI*
 - 2.2. LA EVOLUCIÓN DE LA IDENTIDAD ÁRABE EN AL-ANDALUS

3. EL FENÓMENO *TĀ'IFAH*
 - 3.1. ANTECEDENTES Y FORMACIÓN
 - 3.2. LA LEGITIMIDAD EN LOS ESTADOS TAIFA
 - 3.3. ESPLENDOR CULTURAL: AGRÓNOMOS, LITERATOS Y *KITAB*

4. LA TAIFA DE DENIA, UN EJEMPLO CONCRETO

5. LA EPÍSTOLA DE IBN GHARSIYYA

6. CONSIDERACIONES FINALES Y CONCLUSIÓN

1. INTRODUCCIÓN Y ESTADO DE LA CUESTION

Según Edward Said, el discurso orientalista se estableció una vez Europa había alcanzado una posición dominante sobre Oriente en general, y el mundo islámico en particular. De esta forma lo oriental podía ser descrito como algo totalmente diferente a lo occidental.¹

Esta visión nos interesa por dos razones: Primero, porque es desde esta misma posición de construcción de lo diferente desde donde se ha tendido durante mucho tiempo a recrear históricamente la imagen de las taifas. Las vivencias a este respecto del profesor Mikel de Epalza² creo que son lo suficientemente explicativas: si en España se encuentra con ilustres historiadores que sutilmente comparan las taifas con el estado de autonomías (por el cuál no muestran especial cariño), en Túnez, adonde había acudido para un congreso de estudios islámicos en los que era el único no musulmán, la defensa de las taifas que realiza el historiador valenciano se debe únicamente a que, como cristiano, en el fondo se alegra de la disgregación de la umma y de la debilidad militar que supuso el principio del fin de la civilización islámica en la península ibérica. En el siglo XIX el orientalista Francisco Javier Simonet creía que Ibn Gharsiyya era un cristiano granadino que denunciaba el islam,³ mientras que ya en el siglo XX Sánchez Albornoz y Américo Castro mantienen a este respecto un acalorado debate, a día de hoy en decadencia, acerca de si la identidad hispana es puramente latina o mezcla de semítica y latina,⁴ y Max Weber, en su análisis comparativo de Islam y Calvinismo, considera que la primera pasa, en la transición entre las *suras* del periodo mequí al medinense, de ser una religión que busca de forma racional el contacto con lo divino, con la organización social consiguiente, a relegar todo su fuerza doctrinal para situaciones excepcionales, comúnmente guerras.⁵ A partir de los años 80 y hasta el día de hoy diversos autores han desmentido esta visión tópica del Islam, particularmente del peninsular en el s. XI, reivindicándolo como el

¹ SAID, E., *Orientalismo*, Al-qibla, Madrid, 2004.

² EPALZA, M., “Estructura, evolución i esplendor de les taifes valencianes”, en *En torno al 750 aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia*, Valencia, t. I, 1989, pp. 129-131.

³ MONROE, J. T. (trad.) *The shu'ubiyya in Al-andalus: the risala of Ibn Garcia and five refutations*, University of California Press, Los Angeles, 1970, p. 3.

⁴ LARSSON, G., “Ibn Garcia's shu'ubiyya letter. Ethnic and theological tensions in medieval al-andalus”, Brill, Leiden, 2003, p. 33.

⁵ SALVATORE, A., “Beyond orientalism? Max Weber and the displacements of *essentialism* in the study of Islam”, *Arabica*, XLIII, 1996, p. 466.

período de auge cultural andalusí, postura que se comparte y explica en este trabajo a partir de diversos ejemplos. Destaca así la posición de Pierre Guichard, continuada por Josep Torró, quien, frente a la habitual postura orientalista que propugna la incapacidad del Islam para crear regímenes estables, considera que esta inestabilidad se debe a la imposición de una élite política alógena sobre una sociedad basada en la élite jurídico-religiosa de ulemas y alfaquíes.⁶ Habría que separar así a quienes detentan la autoridad soberana, que desde época califal estaban conformados por un casta de libertos o esclavos importados de Europa y mercenarios relegados al ejército o palacio, junto a las familias emigradas desde Córdoba a raíz de la *fitna* que ocupan los principales cargos en la administración de los estados taifa, y quienes constituyen el “aparato del islam”, destacando que las grandes familias locales encargadas de puestos judiciales y administrativos consiguieron, mayoritariamente, sobrevivir sin mayores dificultades al ascenso y caída de poderes tales como los imperios Almorávide y Almohade, máxime teniendo en cuenta la hostilidad de estos últimos hacia las prerrogativas que la escuela malikí otorga a ulemas y alfaquíes. Esto tiene su claro reflejo en la arquitectura, estando el área residencial de la élite claramente diferenciada del conjunto de la medina, pero también tiene implicaciones sociales más profundas, comenzando por la mutua dependencia de ambas formas de poder. Decimos esto debido a que si bien esta élite alógena precisa del concurso de la élite urbana para mantener su legitimidad y la paz social, esta última requiere de la autoridad legal del *sultan* para sancionar su posición, lo cual también explica el porqué, pese al poder de la sociedad urbana, esta siempre busca un soberano reconocido por la comunidad, siendo los experimentos oligárquicos escasos y de corto recorrido.⁷

En segundo lugar, porque esta misma lógica de auto-representación a través de la transmisión de una imagen negativa del “otro” es la que tanto Ibn Gharsiyya como sus detractores utilizaron a fin de legitimar una forma u otra de poder temporal, es decir, el califato árabe, u otra forma de gobierno musulmán de las que estaban surgiendo en el siglo XI, como los *sultan* turcos, los *shahs* persas y los *muluk* de las Taifas.

Ibn Gharsiyya Al-Bashkunsi es, a nuestro juicio, el personaje ideal para explicar esta etapa de la historia de la península Ibérica. Decimos esto debido a que aún en una

⁶ ORTEGA ORTEGA, J., *Anatomía del esplendor, fondos de la sala de Historia Medieval Museo de Albaracín*, Fundación Santa María de Albaracín, Albaracín, 2007, p. 19.

⁷ TORRÓ, J., “La exterioridad del poder legal y los estados andalusíes” en *Revista d'història medieval*, N° 12, 2001-2002, pp. 332-334.

persona varios de los aspectos fundamentales de esta etapa: de origen vasco, como denota su onomástica, capturado de niño, pasa a formar parte de la élite administrativo-militar de los *saqaliba* (eslavos, nombre genérico para los esclavos europeos), obtiene la condición de liberto y se pone al servicio del señor *saqaliba* de Denia, Mujahid, quién lo nombra *Kittab* (secretario) y bajo el patrocinio de su hijo y sucesor Alí Iqbal Al-Dawla escribirá su polémica *risalat* (epístola).

Por lo tanto, este personaje pertenecía a uno de los grupos étnicos más poderosos al comienzo de la fitna, pero que debido a su condición no árabe estaban a nivel formal (que no práctico, como vemos) excluidos de los puestos más altos de la sociedad, especialmente del califato. Además, era un *kitab*, un secretario de palacio, encargado de tomar nota y defender a través de su pluma a su señor, siendo precisamente de esta categoría social de donde proceden la inmensa mayoría de las fuentes que poseemos sobre los estados taifa, donde su presencia es constante, siendo una figura inseparable de la del *malik*. Cabe destacar que esta figura es mostrada con una importancia que no se le da, por ejemplo, a las figuras militares, mostrándonos su poder sobre una sociedad en gran medida desmilitarizada, o, mejor dicho, dependiente de mercenarios, en la que el prestigio y la legitimidad se deben a la actividad intelectual y a la imitación del esplendor cultural cordobés, siendo muchos de estos *kuttab* antiguos funcionarios en la capital califal. Por lo tanto, aprovecha su posición de poder para construir un discurso sobre el “otro” usando literalmente los mismos argumentos que otras etnias en Oriente están usando en esta misma época para justificar su dominio social frente al debilitamiento de la preponderancia de los árabes. A este género literario se le conoce como literatura *shu'ubi*.

Algunos autores a día de hoy consideran que Ibn Gharsiyya es un autor sobrevalorado, debido al aislamiento de su carta *shu'ubbi* dentro del panorama literario andalusí, y durante cierto tiempo se siguió la visión de James T. Monroe, quién se sorprende al no encontrar en ella una reivindicación de la identidad hispana, que no se haya presente en ningún momento, pues los tópicos utilizados son calcados de aquellos de Oriente próximo, sin reivindicación alguna del elemento nativo, a lo que el autor responde considerando que las tradiciones nativas no debían contar con el prestigio suficiente como para ocupar una posición preeminente en un discurso sobre el poder, a lo cual añadiríamos que es fácil de comprender teniendo en cuenta que Ibn Gharsiyya ni es ni está defendiendo a los muladíes, sino a los *saqaliba*, quienes no tiene verdaderas raíces en ningún sitio al haber sido capturados e islamizados de niños.

Antes bien, la *risalat* muestra la presencia de un constante intercambio de ideas y géneros con Oriente próximo, y como en los siglos X-XI nos hallamos ante una crisis que afecta a todo el mundo islámico, con la desaparición de los califatos y el surgimiento de movimientos locales que pueden dar cabida a interpretaciones no admitidas o minoritarias bajo los califatos árabes, ya sean estas de carácter religioso o étnico.

Para explicar todas estas tensiones y géneros tendremos que remontarnos a los mismos orígenes del islam, empezando por el Corán, de donde proviene toda legitimidad y legalidad en un país islámico, y realizar un rápido recorrido por la historia del islam alto medieval, centrándonos poco a poco en la península Ibérica hasta ver cómo finalmente los elementos globales y locales confluyen para dar lógica a la *risalat* de Ibn Gharsiyya. Por último, en las conclusiones veremos cómo, si bien no fue continuada a nivel literario, la *risalat* y la figura de Ibn Gharsiyya son unas magníficas fuentes para entender la situación política y social que se vivió en Al-andalus entre la caída del califato y la consolidación de los poderes Taifas.

En cuanto a los aspectos formales, las fechas se muestran primero según la hégira seguidas de la fecha según el calendario gregoriano, mientras que las palabras árabes aparecen en cursiva, transcritas fonéticamente, pero obviando detalles importantes, como los símbolos de vocal larga o corta, siendo la única excepción la palabra *ta'ifah*, que debido a su conocimiento universal y concreto será transcrita en su versión castellanizada de taifas, excepto en el momento que se explique su significado etimológico y en el título del capítulo al respecto, así como el nombre de sus diferentes dinastías y sus capitales, que también serán escritas en su forma castellanizada para una más sencilla comprensión. Asimismo, en las fuentes musulmanas se denomina a navarro-aragoneses, gascones y vascos como *Bashkunas*, al resto de pueblos al norte del Duero se los denomina *Yilliqy*, mientras que a catalanes y al resto de pueblos del antiguo imperio carolingio se los denomina como *ifrany*. Con sus versiones castellanizadas de vascos, gallegos y francos/catalanes (según provengan del norte de los pirineos o del condado de Barcelona) serán citados a lo largo del trabajo. Para mejor comprensión geográfica de los acontecimientos, en los anexos se adjunta un mapa perteneciente al Atlas de la historia de España de Fernando García de Cortázar, realizado en 2005 para la editorial Planeta. En el podemos encontrar puntos discutibles, como la inclusión de las taifas de Alpuente y Albarracín como andalusíes en lugar de bereberes arabizados, o la inclusión como taifa andalusí de Murcia, quien será más una ciudad-estado semi-independiente de sus vecinos

más poderosos durante el período a tratar, pero aun así es la fuente más clara que hemos encontrado para hacerse una idea de las taifas a mediados del siglo XI y la etnicidad de su élite gobernante. Finalmente, la edición del Corán utilizada es la traducción al castellano realizada por Julio Cortés para la editorial Ansariyyan, con sede en Qom (Irán), del año 2001.

2. SHU'ŪB Y QABĀ'IL: ETNICIDAD Y RELIGIÓN EN EL ISLAM ALTO-MEDIEVAL

2.1. EL MOVIMIENTO SHU'UBI

El movimiento *shu'ūbi* fue esencialmente una controversia literaria que se da entre los siglos III-V/IX-XI en la que los pueblos no árabes tratan de mostrar, en un principio, su igualdad como miembros de la comunidad musulmana, y, a partir del debilitamiento y caída de los grandes califatos sunníes, cada vez más la superioridad de las grandes culturas sedentarias (*shu'ub*), romana y persa principalmente, sobre los clanes (*qaba'il*) árabes.

Estos dos términos hacen referencia a la aleya 13 de la sura 49 del Corán, que reza “¡Hombres! Os hemos creado de un varón y una hembra y hemos hecho de vosotros *pueblos y tribus*, para que os conozcáis unos a otros. Para Alá, el más noble de entre vosotros es el que más Le teme. Alá es omnisciente, está bien informado”.⁸ Para entender la importancia de esta, en principio, anodina aleya, debemos remontarnos a la expansión islámica bajo los califatos rashidun y Omeya. Por un lado, el islam había nacido como una religión comunitaria, en la que el líder de la comunidad de los creyentes (califa) era elegido entre los miembros de la comunidad (*umma*). De este modo es como se eligió a los cuatro primeros califas (Abu Bakr, Omar, Utmán, Alí). Sin embargo, tras la derrota y asesinato de Alí, el califato pasó a manos de los Omeyas, convirtiéndose en una institución hereditaria. A este hecho se sumaba la visión que esta élite tenía del Islam como una religión propia de los árabes como pueblo elegido, pues el Corán había sido transmitido en lengua árabe y para los árabes.⁹ Ellos habían escuchado el mensaje divino, a diferencia a otras comunidades anteriores que lo habían manipulado (en referencia a los hebreos), siendo así superiores al resto de pueblos incluso dentro de la comunidad musulmana. Ambas cuestiones terminan convergiendo tras la batalla del Siffín y el posterior asesinato de Alí en la aparición de las tres grandes ramas del islam: Los suníes, los cuales consideran que solo los árabes de la tribu de quraish pueden ostentar el título de califa, los jariyíes, que consideran que cualquier miembro de la comunidad puede

⁸ Corán 49:13 خبير عليم إن أتقاكم عند أكرمكم إن لتعارفوا قبائل شعوبا وجعلناكم وأنثى ذكر من خلقناكم يا إنا الناس أيها

⁹ Corán 6:155-157 16:103-105 26:198-203 39:28 43:2-4.

serlo, y los chífes, que consideran que solo lo pueden ser los descendientes de Alí (el último califa Perfecto) pero que tienen un claro componente mesiánico debido al exterminio de la familia de este, de manera que aparecerán en siglos posteriores diversas dinastías que se autoproclamarán descendientes del último califa perfecto, como los fatimíes de Egipto, mientras que en el propio Al-Andalus los literatos acusarán de chií a la dinastía, teóricamente sunní, de los Hammudíes, la cual efectivamente provenía de la previa dinastía chií de los Idrisíes de Fez, los cuales decían descender de Alí.¹⁰

Los victoriosos Omeyas se alzan como paladines de la ortodoxia sunní y de la visión del Islam como religión de los árabes, aspecto en el que además influía el que los *dhimni* (protegidos), debían pagar un impuesto especial, la *jizya*, a cambio de mantener su fe pretérita judía o cristiana y no obtener los deberes y derechos de la comunidad musulmana.

En los territorios arrebatados al imperio bizantino este modelo social-religioso se implantó sin demasiados problemas, pero no así en los territorios arrebatados a la Persia sasánida. A diferencia del caso bizantino, en Persia la élite local no tenía lugar alguno al que huir de la invasión,¹¹ ni estaban dispuestos a perder sus derechos, por lo que la conversión de la antigua élite fue muy rápida, pero en clara oposición a la consideración étnica que los Omeyas tenían de su religión, de forma que el chiísmo y el jariyismo arraigaron con fuerza. Esta élite apoyó a los Abasíes en la guerra civil contra los Omeyas y fueron una parte fundamental del sistema de gobierno del nuevo califato. A partir del siglo IX, con el debilitamiento del poder Abasí frente a estas dinastías persas vasallas y la extensión del islam a nivel popular por Irán, esta élite empezó a proclamarse sucesora espiritual de la dinastía sasánida eliminada tres siglos antes por la invasión islámica.¹²

No es por tanto de extrañar que sea en Persia donde por primera vez se utilice la aleya con la que iniciamos este capítulo para justificar la igualdad de derechos entre los miembros de la comunidad musulmana. En un principio fue a través del movimiento igualitario de los jariyíes, pero fue rápidamente reinterpretada por los grandes señores terratenientes. Para ello se basaron en que los árabes conciben su etnicidad a través de su pertenencia a un clan tribal (*qabilah*, plural *qabâ'il*), mientras que los pueblos no árabes (*ajam*) lo hacen en referencia a un pueblo o lugar (*shab*, plural *shu'ūb*), por lo que, según

¹⁰ PÉRÈS, H. *Esplendor de al-Andalus*, Hiperión, Madrid, 1983. pp. 100-101.

¹¹ LARSSON, G. "Ibn Garcia's shu'ubiyya letter...", p. 42.

¹² R. T. MOTAHEDEH, "The shu'ubiyya controversy and the social history of early Islamic Iran" en *International journal of Middle Eastern studies*, 7:2, 1976, Pp. 178-179.

su interpretación, esta aleya atestigua la igualdad de toda la comunidad musulmana. Por su parte los autores pro-árabes (o más propiamente, anti *shu'ubis*) interpretan que un *shab* no es más que una confederación de *qabâ'il*.¹³

Pese a tener un elevado simbolismo político, “la *shu'ubiyah* fue principalmente una controversia literaria, y solo fue usada en raras ocasiones por movimientos políticos con un remarcable carácter étnico (o regional), como los Safáridas, siendo la mayor parte de los autores *shu'ubis* apolíticos y en igual proporción siervos leales del califato”.¹⁴ Lo que está en juego para estos autores y sus mecenas no es la existencia del califato ni la desigualdad social, sino qué grupo étnico tiene más derecho a mantener el predominio dentro de la clase dominante. Por ello los autores se centran en los logros, honores y costumbres de su comunidad y la rival antes de la llegada del Islam, llevando sus disputas sobre el poder a un pasado lejano e inofensivo a la hora de provocar reivindicaciones de carácter más popular.¹⁵

Asimismo, era un debate que se daba sobre todo entre aquellos *ajam* que querían legitimar su poder a través de su pertenencia a una *qabilah* árabe, frente a aquellos que consideran que sus ancestros locales son una mejor legitimación. Así el célebre autor *shu'ubi* Bashshar b. Burd, cuando es interrogado a este respecto por el Califa Abasí al-Mahid dice ser “de la tribu de quraish de los *ajam*” Como *mawla* (cliente) Burd pertenece a un clan árabe, de hecho al más preminente, la tribu de los coraixíes, pero como autor *shu'ubbi* se muestra orgulloso de su origen persa, llegando a discutir con uno de los presentes que lo confunde con un sogdiano, siendo el de Tukharistán.¹⁶ Por ello a medida que en Oriente tiene lugar un renacimiento cultural y político de Persia a través de las dinastías safarída, samánida y buyí, al tiempo que en el Levante y Mesopotamia se va consolidando la arabización, las áreas de dominio de una u otra forma de justificación del poder van quedando definidas y sus élites identificándose como árabes o persas independientemente de su origen étnico real, de manera que a lo largo del siglo X la controversia *shu'ubi* vivirá su auge para ir desapareciendo lentamente en Oriente.¹⁷

¹³ R. T. MOTAHEDEH, “The *shu'ubiyya* ...”, p. 166.

¹⁴ IBÍDEM, p. 162.

¹⁵ IBÍDEM, p. 177.

¹⁶ IBÍDEM, p. 173.

¹⁷ IBÍDEM, p. 182.

2.2. LA EVOLUCIÓN DE LA IDENTIDAD ÁRABE EN AL-ANDALUS

Mientras tanto, en Occidente la identidad árabe se había encontrado con otra sociedad de carácter tribal por la que siempre mostró un claro desprecio, la bereber, al tiempo que se veía forzada a la alianza con ella para continuar la expansión. Un ejemplo claro de esta hostilidad lo podemos encontrar en el apodo con el que los árabes denominaban a la lengua bereber, *Al-Lisan Al-Gharbiyya* (lengua de Occidente) y que conllevaba un matiz despectivo, dando lugar al castellano algarabía.¹⁸ Desde su conversión al islam, el jariyismo obtuvo un gran éxito entre los bereberes, que se consideraban desfavorecidos en el reparto del botín de guerra y por lo tanto tratados como musulmanes de segunda, al contravenir así los árabes las normas del islam entorno al reparto del botín,¹⁹ especialmente tras la conquista de la península ibérica. Se sucederán a lo largo del siglo VIII un gran número de revueltas bereberes tanto en el Magreb como en la península ibérica. Estas tendrán como consecuencia la instalación de múltiples dinastías chiíes (idrisíes) o jariyies (rustamies), que ya en el siglo X se consolidarán en la dinastía chií bereber de los Fatimíes.

En la península Ibérica, el éxito de Abd al-Rahmán I, devino en gran medida de sus vínculos con la tribu bereber de los nafza a través de su madre y de la lealtad de las tropas sirias (*al-arab al-Shamiyyun*) a la dinastía Omeya.

Estas habían llegado a la península huyendo precisamente de su derrota ante los rebeldes bereberes de Ifriquiyya (la actual Túnez) y habían supuesto un nuevo foco de inestabilidad al entrar en conflicto con los árabes ya asentados en la península, o baladíes (*al-arab al-baladiyyum*), quienes a su vez tenían conflictos internos entre yemeníes y qaisies.

Ha de tenerse en cuenta en todo caso, que, según Miguel Cruz Hernández,²⁰ no existió en Al-Andalus (al menos entre los árabes) la tribu como estructura humana autónoma y autosuficiente. Esto se debe a que ninguna tribu árabe entera, ni siquiera un subgrupo, llegó a la península ibérica. Aquellos que se asentaron en al-Andalus eran *individuos aislados*, pertenecientes a tal o cuál tribu ya fuese árabe o bereber, no siendo hasta época

¹⁸ MARÍN GUZMÁN, R. “Los grupos étnicos en la España musulmana: Diversidad y pluralismo en la sociedad islámica medieval” en *Revista de Estudios*, Universidad de Costa Rica, San José, N° 17,2003, p. 178.

¹⁹ Corán 8:41.

²⁰ G. LARSSON, “ibn Garcia’s...” p. 69.

de Almanzor que entren entidades tribales enteras como mercenarios al servicio del *hayib*, siendo estas bereberes zanatas.²¹

A esto hay que añadir la particular situación de los nativos hispano-romanos y los visigodos. Ambos grupos pasaron una vez conversos al islam a ser *mawlas* (clientes) de alguna tribu árabe. Esto dio lugar dos fenómenos: por un lado, aquellos (la mayor parte de la población) que siguieron manteniendo un fuerte substrato latino, que pasarían a ser conocidos como *muwalladum*, o muladíes, y por otro aquellos que se identifican como parte de la nueva élite árabe. El caso mejor estudiado es el de Tudmir (Teodomiro). Este noble visigodo, llegó a un pacto cuando la invasión musulmana del 92/711 que le permitía mantener su patrimonio, fe y autonomía en una amplia región en torno a Murcia. También casó a su hija con un árabe, Abd al-Yabbar ibn Jattab, (del clan de Umar, segundo califa perfecto) cuyo clan aparecerá en los años posteriores como el de mayor patrimonio en aquellos territorios que anteriormente habían pertenecido a la familia de Teodomiro, que desaparece de las fuentes. Este sincretismo entre la vieja y la nueva élite debió ser común, aunque ello no quita que existiese nobleza muladí, como los célebres Banu Qasi.²² Cabe destacar que ninguno de los grandes linajes godos, como Witizianos o el propio clan de Teodomiro sobrevivió más de dos generaciones a la conquista, siendo absorbidos tras su capitulación a través de la conversión de sus descendientes y alianzas matrimoniales en linajes árabes prestigiosos, mientras que la supervivencia de los Banu Qasi parece derivar de su situación como nobleza minoritaria de origen no godo, quienes controlaban los resortes del pretérito estado, sino hispano-romano. Asimismo, su adhesión al islam no fue a través de capitulaciones, sino de la incorporación como *mawla* a través del contrato de *wala'* (clientela), por lo que en conjunto su supervivencia como muladíes y no como árabes se debió a su pertenencia a la pequeña nobleza. El conde Casio ni siquiera aparece en las fuentes referentes a la conquista, y cuando empieza a hacerlo será en referencia a sus poderosos descendientes, normalmente para recordar (o recordarles) su vínculo con los omeyas, por lo que probablemente Casio fuese uno de los anónimos “cuatrocientos hijos de reyes indígenas” que menciona Ibn Quttiyya, los cuales acudieron a Damasco a realizar el juramento de la *wala'* frente al califa omeya de Damasco.²³

²¹ ORTEGA ORTEGA, J., *La conquista islámica de la península ibérica: una perspectiva arqueológica*, La Ergastula ediciones, Madrid, 2018, pp. 269-272.

²² ALI MIR, M. y FARAHMAND, Y., “Shu’ubiyya thoughts of Muwallads in Andalusia: The causes and contexts”, en *Journal of History Culture and Art Research*, Karabuk, Vol. 5, nº 4, 2016, p. 135.

²³ LORENZO JIMÉNEZ, J., “Algunas consideraciones acerca del conde Casio”, en *Studia historica. Historia medieval*, Nº 27, 2009, pp. 173-180.

La “arabidad” era por tanto en la península una cuestión de linaje, y no de la existencia de una estructura tribal o vínculos con la península arábiga, empezando por los propios emires Omeyas. Es celebre el caso de Abd al-Rahmán III, fundador del califato, el cuál era sobrino de la reina Toda de Navarra, y primo así del rey Sancho “el craso” de León. Este ejemplo nos permite ver claramente la dicotomía entre una sociedad basada en la existencia de una élite denominada “árabe,” aunque esta fuese en los hechos idéntica a la población nativa, llegando a incluirse dentro de esta realidad a los reinos cristianos del norte.²⁴ Por tanto, aquí al igual que en Oriente, lo que se está dilucidando es la superioridad de una cultura y unas tradiciones sobre otras dentro de una misma realidad social y no tanto a la existencia de diversas culturas independientes la una de la otra dentro de este mismo marco.

Esto no quita que árabes, bereberes y muladíes preservasen celosamente sus linajes tribales (*nisbas*) y se mostrasen orgullosos de ella, pero esto no se traducía en una especial cohesión o estructura social dentro de estos grupos.

La historia del Al-andalus temprano está marcada principalmente por los conflictos entre los diversos grupos étnicos que tratan de hacerse con la supremacía o reclamar la igualdad de derechos ante los árabes. En este último sentido han de ser interpretadas las rebeliones bereberes del 121-123 (739-741), las revueltas mozárabes del siglo III/IX, y la rebelión del muladí Ibn Hafsún (266-305/880-918)

Con el establecimiento de un poder más centralizado en Córdoba a manos de Abdherramán III, esta situación comienza a cambiar debido al interés del emir en utilizar los conflictos étnicos en favor de la autoridad del estado. Así, es en esta época cuando muladíes, mozárabes y judíos alcanzarán las cotas más altas en el poder en detrimento de los árabes, mientras que en el ejército y el funcionariado se fomentará el uso de esclavos *saqaliba* (eslavos), al estilo de los contemporáneos *ghilmam* Abasíes y los posteriores mamelucos egipcios.

Este fortalecimiento del poder central vino acompañado de toda una serie de medidas de carácter simbólico y propagandístico, tales como la asunción del título de Califa en el 316/929 y la ampliación de la mezquita de Córdoba. La justificación de la primera devino en que los Abasíes, cuyo califato se hallaba en plena descomposición, habían fracasado a

²⁴ C. GRAHAM “The meaning of slavery and identity in al-andalus: the epistle of ibn García” en *The arab studies journal*, Washington D.C; vol. 3 No. 1, 1995, p. 69.

la hora de mantener cohesionada a la *umma* sunní, por lo que los Omeyas, como legítimos herederos del título de Califa, tenían todo el derecho a reclamarlo. Estas acusaciones parecieron confirmarse al año siguiente, cuando los cármatas, una confederación chií de la península arábiga, saqueen las ciudades de Medina y La Meca, robando la *Kaaba*, la cual devolverán solo a cambio de un fuerte rescate y partida en dos, hecho que será utilizado por la propaganda Omeya, que fantaseó con una supuesta reconquista de las ciudades santas. Finalmente, a partir del 321/934 el título de Califa pasó a ser meramente simbólico al estar el estado Abasí controlado por la dinastía persa chií de los buyídas.

Sin embargo, la decisión de asumir este título devino más bien de su rivalidad con el califato chií bereber de los Fatimíes, en el norte de África. Tal intencionalidad se nota especialmente en los títulos que el recién proclamado califa utiliza en su correspondencia con el califato Fatimí, tales como *laqab* (título honorífico) *Al-Nasir li-din Allah* (el defensor de la fe de Dios) y, sobre todo *al-Qa'im bi-llah* (aquel que se alzaré por orden de Dios). Este último título tiene fuertes connotaciones simbólicas, pues *Al-Qaim* es un título utilizado normalmente para referirse al *mahdi*, aquel que en el fin de los tiempos separará a los creyentes de los impíos y restaurará la verdadera fe. Esta figura es fundamental para el islam chií, y de echo estos títulos serán utilizados también por los dos primeros califas Fatimíes, de manera que, al adoptarlos, Abd al-Rahman III confrontaba a sus principales rivales políticos dentro de su propio marco teológico, pese a no ser él ni su estado chií, sino sunní. El hecho de que esta titulación pudiese ser comprendida tanto por la población de Al-Andalus como por la magrebí demuestra la expansión de las ideas teológicas chiíes por la península pese a la supremacía de la escuela malikí. La razón por la que esta era la principal escuela coránica en el islam occidental devenía más de su alejamiento de los centros de poder Abasíes (Siria e Irak), donde se hallaban las sedes de las otras principales escuelas, teniendo la suya en Medina, más que a cuestiones de tipo teológico.²⁵ Por eso no nos ha de extrañar que durante el reinado de Abd al-Rahman III y su hijo Al-Hakam, los califas de vez en cuando apoyasen a teólogos de otras escuelas, como la shafi'i, a fin de evitar una excesiva influencia de las interpretaciones malikíes, pero sin llegar a negar nunca su supremacía. Esta tendencia a la utilización de todo tipo de tradiciones y símbolos muestra por un lado que Al-Andalus no se encontraba aislado del resto del mundo islámico y que, dentro de los límites de

²⁵ WASSERSTEIN, D. J., *The rise and fall of the party-kings. Politics and society in Islamic Spain*. Princeton University Press, Princeton, 1985, pp.174-176.

cierta ortodoxia, era un lugar abierto a todo tipo de influencias llegadas de Oriente y el norte de África.

La ampliación de la mezquita de Córdoba, comenzada con Abd al-Rahman III y continuada por su hijo Al-Hakam II, tiene un claro carácter simbólico, a la hora de utilizar la arquitectura como forma de legitimación y representación del poder. No son casuales las similitudes entre la gran mezquita cordobesa y la mezquita al-Aqsa, la cúpula de la Roca en Jerusalén y la gran mezquita de Damasco, todas ellas construidas por la dinastía Omeya. Resulta de especial interés la construcción de un gran minarete para la mezquita, pues esta es una innovación abasí que no constituía un elemento fundamental en las mezquitas anteriores, y que en el contexto del norte de África chií solía asociarse a la sumisión a Bagdad, por lo que pocos minaretes fueron construidos en esta época en la región. Que Abd-al Rahmán III erigiese uno en la gran mezquita era una forma de presentarse como el legítimo califa sunní frente a la tradición arquitectónica chií, al tiempo que con su altura superaba y dominaba los campanarios cristianos de la ciudad.²⁶

La influencia ibérica se nota principalmente en la adopción del arco de herradura visigodo, que con la adopción de los colores rojo y blanco pasará a ser un símbolo de la cultura andalusí, pero algunos autores, como Jerrilynn D. Dodds, consideran que esta influencia también se expande a nivel litúrgico:

The adoption of both form and rite does not reflect an admiration for or understanding of Christian religious ceremony, but rather it is an acknowledgement of the power of spectacle in religion. In both the rite and the architectural setting in which it is performed, a form disdained as the tool of dissident members of a community is embraced as part of a general acculturation of the values of that now-neutralized group. The rhetorical spectacle and drama that had served the Mozarabic dissidents so well three generations before was now seized upon in reactive adaptation, involving the stimulus diffusion of Christian forms. Now it would appear as the handmaiden of the dignity of the spanish umayyads, woven into a hypostyle mosque with interlacing arches, robed in relief and mosaics, in the locus of a traditionally more prosaic rite.²⁷

Pese a que esta interpretación contiene cierto sesgo orientalista, desde el momento en que presupone que un monumento es asumido ya en la época en la que se construyó como el símbolo de una civilización tal como nosotros la vemos, y niega la capacidad de los

²⁶ G. LARSSON, “ibn Garcia’s...” cit. p. 101.

²⁷ G. LARSSON, “ibn Garcia’s...” cit. p. 105.

musulmanes para comprender el rito de una religión también abrahámica como la cristiana, consideramos útil su incorporación debido a que nos muestra la capacidad de representación del poder que conlleva en esta época el ceremonial religioso.

Si la mezquita mostraba el poder atemporal del Califa como comendador de los creyentes (*'amīr al-mu'minīn*), el complejo palaciego de Medina Azahara muestra su esplendor como poder temporal, donde influencias bizantinas, el pasado oriental de la dinastía Omeya y tradiciones locales se funden para crear una identidad islámica propia en al-Andalus. Con la caída del califato a través de la *fitna* iniciada en el 400/1009 todas estas manifestaciones teológicas y culturales se expanden a través de la península Ibérica a medida que los *muluk* de las taifas tratan de mostrarse dignos sucesores del esplendor califal en sus propias cortes, a la vez que tratan de innovar sus propias alternativas.

3. EL FENÓMENO *TA'IFAH*

3.1. ANTECEDENTES Y FORMACIÓN

Tras la muerte de Al-Hakam II en el 365/976, la sucesión recayó en su hijo Hisham II, de apenas 11 años de edad. El poder de facto recayó en el primer ministro o *hayib*, Abu amir Ibn abi amir al-Ma'afiri, más conocido como *Al-mansur*, cristianizado Almanzor, “el Victorioso”.

Almanzor basó su poder en la ortodoxia malikí y las constantes campañas contra los reinos del norte, para lo que se sirvió del uso de tribus bereberes traídas desde el norte de África como mercenarios y de *saqaliba* en el ejército y la administración, sustituyendo a la vieja aristocracia árabe dedicada al uso de las armas (*jund*). A nivel puramente militar eliminó el servicio armado obligatorio que forma parte de los deberes de todos los musulmanes. Esto creará una triple rivalidad étnico-social: el sistema tribal bereber, la “meritocracia” de los *saqaliba*, y la aristocracia local árabe (dentro de la que también debemos incluir a la aristocracia de origen bereber o muladí que se hace pasar por árabe, como los aftasíes de Badajoz o los duluníes de Toledo).²⁸

Al ejercer el poder *de facto* en el califato y a tenor de su inmenso prestigio, Almanzor incluso se atrevió a tomar *laqab* (títulos honoríficos) de carácter cuasi califal, incluido el propio título de *Al-mansur*, al que sin embargo no se atrevió a añadirle el *bi-llah* (por la gracia de Dios) reservado al comendador de los creyentes. Además, según el *Bayan al-mugrib* en el 381/991 se hizo proclamar *Malik* (rey), dejando el título de *hayib* a su hijo Abd al-Malik. Esta información debemos tratarla con cuidado, teniendo en cuenta que la citada obra es del siglo XIV, pero en todo caso no debemos considerar la adopción del título de *Malik* más que como una demostración de su consolidación del poder temporal mientras que la unidad de la *umma* seguía dependiendo del califa Hisham II.

Cuando Abd al-Malik le sucede en el 393/1002, demuestra una gran prudencia consciente de carecer del prestigio y las clientelas de su padre, tomando títulos mucho más modestos,

²⁸ CLÉMENT, F., *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des taifas (Ve-Xie siècle). L'iman fictif*, L'Harmattan, París, 1997, pp. 207-212.

como *sayf al-dawla* (espada de la dinastía), manteniendo el cargo de *hayib* y cuidándose muy mucho de utilizar *laqab* acabados en *allah*, con la justificación divina que implican.

Por el contrario, su hermano Sanchul, llamado por los cristianos Sanchuelo, el cual le sucedió en el 399/1008, llevó a cabo una política mucho más arriesgada y agresiva. Para empezar, aprovechó su influencia sobre el califa, el cuál no tenía hijos, para que este le nombrase *wali al'had* (heredero designado) apenas un mes después de su llegada al poder.

Tal decisión se justificó mediante un documento que explicaba el que “*no habiendo encontrado ningún quraysita para sucederle, ha elegido al que, teniendo a Al-Mansur por padre y a Al-Muzaffar por hermano... deberá alcanzar el más alto grado de excelencia*”.²⁹

Evidentemente, esta pobre justificación no convenció a nadie, y para empeorar la situación, Sanchul se embarcó en una absurda campaña militar contra el reino de León en pleno invierno, alejando así de Córdoba su única base de poder real, es decir, el ejército.

Apenas cuatro meses después de su llegada al poder, sus adversarios políticos dieron un golpe de estado en Córdoba con el apoyo de la población, hicieron abdicar a Hisham II y en su lugar colocaron a un primo lejano suyo llamado Muhammad b. abd al-Yabbar, quien tomo el *laqab* de *al-Mahdi bi-llah*, con las claras connotaciones mesiánicas de influencia chií que este título implica, como vimos en el capítulo previo. En cuanto a Sanchul, su ejército desertó a medida que se acercaban a Córdoba y fue finalmente, apresado y ejecutado.³⁰

Pronto al-Mahdi se mostró tan incapaz como su predecesor, rodeándose de una guardia mercenaria bereber en constante conflicto con los habitantes de Córdoba y expulsando de la ciudad a los *saqaliba*, que huirán al *xarq al-andalus*, el levante. Al mismo tiempo, el trato dado a Hisham II y otros miembros de la familia Omeya, a los que recluyó e incluso hizo pasar por muertos, provocó que perdiese su apoyo, junto con el de sus respectivas redes clientelares.

Diversos príncipes Omeyas se alzan reclamando el califato, destacando Sulayman, quién expulsa de Córdoba a Al-Mahdi con la ayuda de tropas gallegas (concretamente castellanos). Pocos meses después Al-Mahdi recuperaría la capital califal, utilizando en

²⁹ GUICHARD, P. y SORAVIA, B., “Los reinos de taifas: fragmentación política y esplendor cultural”, Sarriá, Málaga, 2005, cit. p. 23.

³⁰ GUICHARD, P. y SORAVIA, B., “Los reinos de taifas...” cit. p. 25.

su caso mercenarios francos (catalanes), y a los *saqaliba* refugiados en el *Xarq*. Estos últimos le eliminarán y volverán a poner en el trono a Hisham II. Pero entonces será Sulayman quien regrese, poniendo sitio a la ciudad con la ayuda de las tropas bereberes, la cual capitulará el 26 de *xawwal* del 403 (9 de mayo del 1013), sufriendo un ignominioso saqueo. Hisham II probablemente murió durante este episodio.

Durante el segundo mandato de Sulayman se consolida la desintegración del califato, pues concede un amplio grado de autonomía a los señores de las marcas, como los Tuyibíes de Zaragoza y cede posesiones a los bereberes por el *Garb* (La antigua Lusitania) y la actual Andalucía, mientras que el *Xarq* se mantiene prácticamente independiente en manos de los *saqaliba*.³¹ Entre los beneficiados se encontraban dos generales magrebíes de la familia de los banu Hammud, descendientes de los idrisíes, Al-Qasim y Alí, a los que concedió respectivamente Tánger y Ceuta. Aprovechando su prestigioso linaje, Alí hizo correr la noticia de haber recibido el testamento de Hisham II, en el que le reconocía heredero, cruzando el estrecho de Gibraltar en el 407/1016. Después seguirán 20 años de guerra constante entre los partidarios de Omeyas y Hammudíes, siendo estos impotentes en sí mismos y debiendo basarse en el apoyo de los poderes locales que se habían ido formando desde la caída de los amiríes, hasta que finalmente en el 423/1031 los notables de Córdoba expulsan a los últimos príncipes Omeyas, provocando *de facto* el fin del califato. Los Hammudíes mantendrían sus pretensiones desde Málaga hasta el 448/1056, cuando serán conquistados por la vecina taifa de Granada. Los poderes locales resultantes de esta situación de colapso del estado central serán los que reciban el nombre de *ta'ifah*, que en árabe quiere decir “facciones”.

3.2. LA LEGITIMIDAD EN LOS ESTADOS TAIFA

Desde el comienzo de la *fitna*, una constante en la creación de los nuevos poderes fue el que la población nunca aceptó la realidad de la desaparición del poder califal, con lo que implicaba de unidad de la *umma*.

Es reseñable que, aunque desde prácticamente el año 400/1009 el estado central carecía de poder real, los gobernadores locales no empezaron a acuñar moneda con la inscripción

³¹ WASSERSTEIN, D. J., *The rise and fall of the party-kings*...pp.82-104.

de su propio nombre seguido de *laqab* de carácter sultánico (*sultan* sería el liderazgo temporal, frente al *imam*, o liderazgo religioso) hasta la etapa posterior al 427/1035. La única excepción a esta regla fueron los Tuyibíes de Zaragoza, algo que no resulta extraño, pues se trataba de los señores de una marca septentrional con una larga tradición de autonomía política, y en la que todavía existía una élite militar árabe, pero aun así no deja jamás de mencionarse en las monedas zaragozanas el nombre del califa, depositario del *imam*, quedando el de los emires Tuyibíes en un discreto segundo plano.³²

Las monedas con las que contamos son o bien de las cada vez menores acuñaciones Omeyas, más comúnmente Hammudíes, que controlan además de su reivindicación califal, la ruta del oro del Sudán a través de Siyilmasa, mientras que en el área del *Sarq* se observa una gran abundancia de monedas fatimíes, que muestran las relaciones comerciales que las taifas *saqaliba* mantienen con el norte de África y la Sicilia musulmana, incluyendo cierto acercamiento político al califato Fatimí.³³

Cuando comienzan las acuñaciones, estas siempre se hacen en nombre o de Hisham II o de un ficticio califa Abdallah, al igual que se hace a la hora de realizar la oración en la mezquita (*jutba*). Estas alusiones se diferencian de aquellas que mencionan al califa Hammudí en que este fue un poder real hasta su desaparición en el 1056 a manos de sevillanos y granadinos, mientras que el califa Abdallah es una referencia simbólica a la existencia del califato, y la presencia de Hixam II se debe a una argucia de la taifa de Sevilla que muestra claramente como en las zonas más próximas al poder central la idea de una autoridad diferente a la califal no era concebible.³⁴ Tras la *fitna*, Ishbiliyya (Sevilla) quedó bajo el mando de un consejo compuesto por la aristocracia local, destacando el *cadí* Ismail Ibn Abbad. Este obtuvo del califa Hammudí de Málaga el reconocimiento del gobierno de la ciudad a cambio de su aceptación como califa legítimo y que se nombrase su nombre en las monedas y la *jutba* en el 1027, convirtiendo a su familia *de facto* en una dinastía de gobernadores. Sin embargo, la tensión entre la urbe del Guadalquivir y el califato Malagueño continuará incrementando hasta que en el 1035 los abbadíes realicen su jugada maestra: nombrar califa a un impostor haciéndolo pasar por Hixam II. Las grandes taifas de origen árabe o bereber arabizado (Zaragoza, Toledo, Badajoz) aceptan como cierta esta proclama. Aunque en la mayoría de taifas esta mención

³² RETAMERO, F., “La formalización del poder...”, P. 423.

³³ C. DOMENECH-BELDA “Fatimíes y taifas: la moneda de oro fatimí en Al-andalus”, en *Al-qantara*, nº XXXVII 2, 2016, p. 226.

³⁴ WASSERSTEIN, D. J., *The rise and fall of the party-kings*...pp. 120-124.

al califato desaparece progresivamente tras la desaparición de los Hammudíes, en Sevilla la mención a Hisham II se mantendrá hasta el advenimiento de Al-Mutamid en el 461/1068, pese a la muerte del impostor años atrás. Esta finalmente adoptará *laqab* de carácter califal (*Al-Mu'tamid 'ala Allah* y *Al-Mu'ayyad bi-Nars Allah*) y hará que su nombre sea mencionado en la *jutba*, eliminando la mención al califato en las monedas. Esta adopción del poder secular, pero con cierto dominio religioso, se ha dado en llamar la teoría “neo-sasánida” de la realeza,³⁵ y será implementada en Oriente por las dinastías persas y turcas entre los siglos VI-VII/XI-XII, y según ella el poder, majestad y autoridad soberanas provendrían de una investidura divina, manifiesta en forma de las cualidades del buen soberano, siendo muy común de esta época el género literario del “espejo de los príncipes”, que muestra las cualidades que este debe poseer.

Cabe destacar que, pese a este lento proceso de legitimación de casi 60 años, ningún gobernador de las taifas se llega a proclamar por el título de *Malik*, con el que las fuentes de la época los nombran y con el que nosotros les conocemos, hasta bien avanzada la segunda mitad del s. XI, usando en lugar títulos tales como *hachib* o *amir*.³⁶ La legitimidad se veía claramente en el momento de la llegada al poder mediante la ceremonia de la *bay'a*, una suerte de contrato entre el nuevo soberano y sus súbditos, momento tras el cual el nombre del soberano es nombrado en la *jutba*. La asistencia a esta era un reconocimiento tácito de la legitimidad del nuevo gobernante, y como tal es siempre meticulosamente apuntada en los textos históricos de la época.

En este sentido podríamos decir que más que de “estados de taifas” deberíamos de hablar de “dinastías de taifas”. A este efecto nos encontramos con que mientras que las fronteras entre una y otra taifa son difusas, pasando territorios de manos de una a otra con suma facilidad, a lo que hay que sumar el peso de los poderes locales semindependientes, las dinastías gobernantes se mantuvieron en el poder prácticamente desde el inicio de la *fitna* hasta la conquista almorávide. Algunas incluso sobrevivieron a la destrucción de su estado implantándose en otro, siendo paradigmático el caso de duluní Al-Qadir, quién, expulsado de Toledo por sus propios súbditos, recupera el trono con la ayuda castellana para finalmente dividir su taifa entre Sevilla y Castilla a cambio del gobierno sobre la Taifa de Valencia.³⁷

³⁵ R. T. MOTAHEDEH, “The shu’ubiyya ...”, p.180.

³⁶ CLÉMENT, F., *Pouvoir et légitimité ...* pp. 248-250.

³⁷ WASSERSTEIN, D. J., *The rise and fall of the party-kings...* p.255.

Su historia también nos resulta interesante porque muestra cómo la posición de estos gobernadores nunca llegó, ni siquiera en los últimos momentos, a ser completamente aceptada como un poder estatal. Si las autoridades religiosas veían con agrado la idea de anexión al imperio almorávide, con la consiguiente restauración de la unidad de la *umma*,³⁸ los habitantes de las ciudades mantenían una situación tensa con los gobernantes taifas, a los cuales podían tanto llamar para que tomaran el gobierno de la ciudad, como expulsaban en cuanto trataban de inmiscuirse en la vida civil de la misma, en manos de las instituciones comunitarias islámicas, como cadíes y religiosos. Esta oposición se hizo más virulenta a medida que se subían los impuestos a fin de pagar a parias a los reyes cristianos, que no solo se conseguían grabando más a los contribuyentes de forma ilegal, es decir, rompiendo las normas islámicas para la recolección del azaque, sino que además les hacían perder a ojos de sus súbditos una de sus principales funciones, la defensa del territorio.³⁹

3.3. ESPLENDOR CULTURAL: AGRÓNOMOS, LITERATOS Y KITAB

La conciencia de la precariedad de su situación legal lleva estos soberanos a tratar de buscar la legitimidad que les falta legalmente a través de la realización de actividades y obras que los prestigien. No es de extrañar, visto desde esta órbita, que sea precisamente durante el siglo XI cuando la cultura andalusí llegue a su cénit, con la creación de grandes obras en todos los ámbitos, desde arquitectónicas como la Aljafería a literarias como “*El collar de la paloma*” de Ibn Hazm, y la expansión de las actividades económicas y comerciales, que se debe a una mezcla del patrocinio local, la desaparición de los centros monopolistas estatales con la caída del califato y la diáspora por toda la península de los funcionarios, artistas, religiosos... que antes se encontraban aglutinados en la capital.⁴⁰ Cabe destacar que esta diáspora intelectual producida tras la caída de Córdoba permite que se encuentren intelectuales de talla considerable incluso en ciudades pequeñas que no eran capitales ni centros de poder político, como Jaén.

³⁸ BENABOUD, M., “Religious knowledge and political power of the ‘ulama in al-Andalus during the period of the Taifas states”, en *Saber religioso y poder político en el Islam*, Madrid, 1994, pp. 46-51.

³⁹ CLÉMENT, F., *Pouvoir et légitimité ...* p. 74.

⁴⁰ CALVO, S., “El arte en los reinos de taifas: Tradición y ruptura”, en *Anales de historia del arte*, nº Extra 2, 2011, p. 73.

Muchos de estos “sabios” recibieron el mecenazgo de los soberanos locales a fin de lograr mejoras prácticas en sus taifas, aunque ello no quita el que también recibiesen su ayuda para la realización de actividades más experimentales, que repercutían directamente en el prestigio del soberano, destacando en este sentido el *Kitab al-asrar*, que describe autómatas y maquinas movidas con el uso de la fuerza del agua, y de cuyo autor solo tenemos el nombre, Al-Muradi. Aun así, siempre se trataba de buscar una utilidad práctica todo estudio realizado, de manera que en los avances en medicina prima la farmacología, mientras que en matemáticas el objetivo es responder a cuestiones astronómicas, religiosas (posición correcta de la *qibla*, el muro de la mezquita que debe mirar en dirección a la Meca) o incluso aún más prosaicas como herencias y transacciones comerciales.

Pero entre todas las ciencias prácticas destaca fundamentalmente la agronomía, con un desarrollo de la agricultura de regadío intensiva y la introducción de nuevas plantas, siendo durante el siglo XI cuando se generalicen los tratados sobre agronomía, en un esfuerzo por sistematizar y mejorar técnicas y especies, destacando el *Kitab zuhrat al-bustan wa-nuzhat al-adhan (Esplendor del jardín y recreo de las mentes)* del granadino Al-Tignari y la “suma de agricultura” del Toledano Ibn Wafid, quien haría que la corte de Toledo fuese la más prestigiosa en esta materia, creando el jardín real del duluní Al-Mamún.⁴¹

Pero si en un aspecto sobresalieron las cortes de los gobernantes de las taifas fue en la producción literaria. Nos resulta de especial interés porque a través de los estilos literarios se ve claramente la influencia y el contacto con Oriente próximo, como ya hemos atestiguado en el primer capítulo al hablar de la introducción del género shu’ubbi. Esta influencia vendría ya de época Omeya, con la célebre biblioteca de Al-Hakam II, de la que se ha llegado a decir, de forma evidentemente hiperbólica, que contaba con medio millón de volúmenes, pero lo cierto es que este califa mantendrá una constante importación de las últimas novedades literarias del resto del mundo islámico, y que esta tendencia se mantendrá durante todo el siglo XI, con la llegada de obras de autores orientales como Yahiz, Al-Mutannabbi y Al-Hariri apenas publicadas en su lugares de origen.⁴²

⁴¹ BOLENS, L., *Agrónomos andaluces de la Edad Media*, Servicio de publicaciones de la universidad de Granada, Granada, 1994, pp. 37-41.

⁴² PÉRÈS, H. *Esplendor ...* pp. 37-40.

Esta constante influencia oriental no evita, sino antes bien promueve, que la península sea el lugar de nacimiento de nuevos géneros literarios, algunos de clara filiación clásica, como la *Risālat al-tawābi' wa-l-zawābi* (*Epístola de los genios*) de Ibn Shuhayd y el *Tawq al-Hamama* (*El collar de la paloma*) de Ibn Hazm, mientras que otras son de evidente influencia indígena, como la *muwaxxaha*, de cuya existencia se sabe por lo menos desde el siglo IX, pero que alcanzará en época Taifa su madurez, pese a ser normalmente despreciada por los literatos de la corte, lo que no impedirá que posteriormente gozara de un gran éxito a lo largo del mundo islámico. Entre los autores más innovadores de la literatura islámica nos encontraremos a partir de la segunda mitad de siglo con los propios soberanos de las taifas, como Al-Mutamid, principalmente debido a haber recibido la misma educación erudita que los funcionarios y eruditos, cuando no junto a estos.

Todos estos literatos crearon un auténtico “mercado de las letras” en el que literatos y soberanos competían por atraerse entre sí, no siendo extraño que un intelectual abandonase la corte en la que se encontraba si consideraba que podía optar a mejores condiciones en otra. Esta competencia no se debía solo al prestigio objetivo que daba la fama como centro cultural, sino que también tenía utilidades más directas. Esta resulta obvia en el caso de los historiadores, que pueden justificar la noble genealogía de su señor, sea esta real o no, como se ve en el caso de los bereberes duluníes, que se consideran árabes.⁴³ Pero también lo era en el caso, por ejemplo, de los poetas, capaces de exaltar a nivel popular la figura del soberano. Lo ilustraremos con un ejemplo, el poema dedicado por Ibn Darray al-Qastalli a su nuevo señor, el señor *saqaliba* de Almería, Jayran:

“Tuyo es el bien, pues Jayran ha cumplido su promesa.
¡Albricias te sean dadas
pues te hospedan la gloria y el poder!
Es la prosperidad
-no se piden testigos de la aurora-,
es el calor- y no se buscan pruebas
de la existencia del sol”⁴⁴

⁴³ CLÉMENT, F., *Pouvoir et légitimité ...* pp. 207-216.

⁴⁴ GUICHARD, P. y SORAVIA, B., “Los reinos de taifas...” cit. p. 294.

Desde época califal era *conditio sine qua non* el conocimiento del árabe clásico para entrar en el círculo de la corte, frente a la situación de época emiral en la que este convivía con el árabe dialectal y las lenguas romances. Por ello los literatos constituían un grupo elitista que formaba una micro-sociedad con sus propias redes de amistades, intrigas y formas de defensa colectiva ante una ocasional caída en desgracia ante el gobernante-mecenas. Entre estos literatos se hallaban, como ya hemos visto, poetas, prosistas, historiadores y hasta los propios reyes, pero dentro de esta élite cultural existía un grupo que destacaba por su poder político y su “demanda” dentro del mercado de eruditos: Los secretarios, o *Kitab*.

Estos habían conformado desde época califal el núcleo de la élite administrativo-intelectual, mejorando aún más su situación tras el ascenso de los amirís, quienes los habían impulsado como una eficaz forma de ascenso social, dándose cierta meritocracia que hizo entrar en este puesto a muladíes, bereberes y *saqaliba*. Su función pasó de consistir en simples cuestiones administrativas, que nunca dejarán de ejercer, a legitimar la dictadura amirí, que nunca contó con base legal, siendo tal función heredada y aumentada durante el período taifa.

Desde el punto de vista literario, el estilo más utilizado es la *inxá*, que busca la afectación y el gusto por el detalle, llegando en sus casos más extremos a auténtica criptografía, lo que derivaba en que las misivas de carácter político-ideológico se transformasen en barrocas competiciones de conocimientos de la lengua árabe, las formas literarias, la historia, la religión... Esto es especialmente notable en las misivas que los *kitab* se envían entre sí, pero también en los textos donde se justifica la actuación del soberano, como cuando Ibn Abd Al-Barr justificó el asesinato por parte de Al-Mutadid de su propio hijo Ismail, mediante la comparación de este último con célebres parricidas de la mitología e historia abrahámica, árabe y persa; o, más frecuentemente, cuando se distorsiona la legalidad coránica a fin de justificar el pago de parias como una necesidad para la supervivencia de la comunidad musulmana, provocando las críticas de los *fuqaha*, siendo aquellos soberanos que se niegan a pagarlas los mejor tratados por las fuentes.⁴⁵

Su importancia a la hora de legitimar la figura del soberano es tal que en las fuentes tienden a aparecer a un mismo nivel, en parte porque muchas veces habían sido

⁴⁵ ORTEGA ORTEGA, J., “La taifa de Santamariyyat as-Sarq, Fernando I y el inicio de la percepción de parias por Castilla”, en *STIDIVM, homenaje al profesor Antonio Gargallo Moya*, tomo I, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1997, p. 369.

compañeros y conocidos como parte de la estructura de poder amirí, y en una no menos desdeñable proporción, porque son los encargados de redactar los documentos de carácter político a través de los que conocemos la historia de las taifas, por lo que no sería descabellado pensar que exageraban su propia importancia.

Esto es especialmente reseñable en el caso de las operaciones militares, donde son los encargados del pago de sueldos y la redacción de las misivas necesarias durante la campaña. La abundancia de menciones a estos en el marco de campañas militares (que no en la batalla en sí) contrasta con el casi absoluto desconocimiento que tenemos sobre los nombres de los generales de las taifas, lo cual también da una imagen del grado de desmilitarización y dependencia de mercenarios extranjeros (bereberes o de los reinos del norte cristiano). Resulta especialmente destacable el caso del Kitab judío de la Granada Zirí, Ibn Nagrela, quién aparece como una figura más real en el poder que el propio soberano, llegando a aparecer el mismo como general, y siendo el hombre más poderoso de la taifa hasta que las intrigas de la corte provoquen su caída y un potente pogromo contra su comunidad. En este caso podemos además vislumbrar claramente el divorcio entre la opinión cívica, llevada por las críticas de los *fuqaha* ante la posición de poder de un *dhimni* y las consideraciones prácticas del soberano zirí de Granada.⁴⁶

⁴⁶ BENABOUD, M., “Religious knowledge...”, p. 42.

4. LA TAIFA DE DENIA: UN EJEMPLO CONCRETO

La zona del *Xarq* acogió desde la instalación del emirato Omeya en el siglo VIII un potente comercio de tráfico de esclavos, centrado en la zona de Pechina-Almería, principalmente en manos de judíos, quienes también se dedicaban al negocio de la castración de los eunucos, como los comerciantes *rhadaniyya*, de quienes Ibn Khurradadhbih dice: “estos mercaderes hablan árabe, persa, griego, franco, andalusí y eslavo [...] los bienes que exportan del Mediterráneo Occidental son eunucos *saqaliba*, esclavos romanos, francos y lombardos, así como muchachas esclavas romanas y andalusíes...”⁴⁷ Bajo el califato además pasó de ser un importante centro comercial a convertirse en la base de la flota de guerra califal, creándose atarazanas en Almería, Denia y Tortosa, combinándose ambas facetas en una potente actividad corsaria.⁴⁸

No es por tanto de extrañar que, una vez iniciada la *fitna*, la mayor parte de los *saqaliba* se refugiase en los puertos por donde muchos de ellos habrían entrado a la península, donde podían reabastecer sus filas, y donde además contaban con importantes funciones en la administración desde Abd Al-Rahman III, debido a la necesidad de una fuerza completamente leal al califato en la puerta de entrada natural para las invasiones desde Ifriquiyya, sede de sus rivales Fatimíes.

Apenas un año después del comienzo de la *fitna*, en el 401/1010, el *fata* (grosso modo mayordomo de palacio) amirí Muyaheed, de origen *saqaliba*, se alejó de las intrigas entre sus compañeros acerca de la sucesión califal y marchó al *Xarq*, donde se proclamó señor de la región, instalando su capital en Denia, probablemente debido a la dificultad que implica asediar una ciudad situada sobre un promontorio rodeado de marismas.⁴⁹

Muyaheed mantuvo un dominio más teórico que real hasta que en el 404/1013 los bereberes culminan el asedio a Córdoba, la cual saquean, forzando a los *fata saqaliba* de los amiríes a tomar la misma ruta que tres años antes había tomado Muyaheed: Labib toma el poder en Tortosa, Zuhayr en Tudmir y Jayran en Orihuela, plaza que arrebató a los bereberes y desde la que conquista Almería, también en manos de un gobernador local *saqaliba*. Estos

⁴⁷ LUNDE, P. Y STONE, C. (trad.), “Ibn fadlan and the land of the darkness- Arab travellers in the far north”, Penguin Classics, Londres, 2012, cit. pp. 111-115.

⁴⁸ BRUCE, T., “La taifa de Denia et la Mediterranée au siècle XI” en *la Méditerranée au siècle XI*, Toulouse, 2013, pp.788-789.

⁴⁹ RUBIERA MATA, M.ª J., “La Taifa de Denia”, Diputación provincial de Alicante, Alicante, 1985, p.37.

últimos serán asimismo los señores de Valencia y Baleares, de manera que todo el Xarq se encontraba en manos de *saqaliba*.

Para justificar su preeminencia entre sus antiguos compañeros y dotarse de una legalidad que lo defienda de sus apetencias territoriales, principalmente de Jayran de Almería, Muyahid recurre en el 405/1014 a una argucia muy similar a la que posteriormente, y con mucho más éxito, realizarán los abbadíes en torno a la figura de Hisham II, al proclamar un califa en Denia. Sin embargo, no se trata de un impostor, sino de un miembro de una rama minoritaria de los Omeyas que había sobrevivido en Oriente y que llegarán a Al-Andalus durante el califato, sin inmiscuirse nunca en la política y dedicándose a actividades y estudios piadosos.⁵⁰ Su nombre era Al-Muaiti, y había llegado a Denia como uno de los refugiados tras el saqueo de Córdoba. Apenas unos meses después de la toma de Almería por Jayran es alzado a la dignidad califal bajo el *laqab* califal de Al-Mustansir, mientras Muyahid toma el título de *hachib* y el *laqab* de al-Muwaffaq (el bendito). Ante esta adquisición de legalidad y legitimidad, Muyahid comienza una política más ambiciosa, acuñando moneda en nombre de Al-Mustansir, pronunciando el nombre de este en la *jutba*, y aprovechando su legalidad para desembarcar en las baleares, islas de las que toma posesión en nombre de su califa-títere, lo que le da el control sobre la antigua flota de guerra califal, anclada en el puerto de Mallorca, y de las yeguas baleáricas.

Con esta fuerza bajo su poder, y bajo las supuestas ordenes de Al-Muaiti, Muyahid se embarcará en su empresa más ambiciosa, la conquista de Cerdeña. Esta apenas duró un año debido a la intervención de una coalición de las incipientes ciudades-estado italianas de Pisa y Génova, que a partir de este momento comenzarán a expandirse por el mediterráneo occidental, quebrantando el predominio naval musulmán. A su vuelta descubre que Al-Muaiti ha comenzado a gobernar de forma autónoma, por lo que lo destierra a Bugía. Aceptó entonces como califa a Al-Murtada, un bisnieto de Abd Al-rahman III, a través del cual Jayran había tratado de crear su propio califato títere. Sin embargo, este perece ante los muros de Córdoba y la mayoría de los gobernadores *saqaliba* aceptan a los Hammudíes a cambio de la oficialización de su cargo de gobernador sobre los territorios que dominan. No parece haber sido este el caso de

⁵⁰ RETAMERO, F., “La formalización del poder en las monedas de los *mulūk* de Denia (siglo V H./XI D.C.)”, en *Al-qantara*, nº XXVII, 2006, p. 418.

Muyahid, pues en las monedas aparece el nombre del imam ficticio Abd-allah, y, a partir de la “restauración” abbadí del 435/1043 de Hisham II.⁵¹

Al igual que el resto de gobernadores taifa, Muyahid fue célebre en su calidad de mecenas. Pero, a diferencia de muchos otros gobernadores, su mecenazgo apenas promovió la actividad de los poetas, centrándose en conocimientos más prácticos, principalmente aquellos que le ayudasen a legitimar su posición, tales como el derecho islámico, principalmente en su rama filológica. El principal objetivo de esta rama del islam es interpretar los textos coránicos, que al carecer de vocales y contar con símbolos similares pueden tener una gran cantidad de interpretaciones, admitiendo la escuela malikí dominante en Al-andalus siete de ellas como “ortodoxas”, a las que habría que sumar las lecturas heterodoxas y esotéricas.⁵² Además de los filólogos islámicos Muyahid también fue un gran defensor de los ulemas, de manera que contaba con todo un aparato religioso-legal capaz de legitimar su posición. Será a raíz de la búsqueda de alfaquies en Oriente cuando comience una fructífera relación con el Egipto chií Fatimí, teniendo así una puerta de entrada a corrientes más heterodoxas, que se verá consagrada durante el reinado de su hijo Iqbal ad-Dawla con el envío de un navío repleto de alimentos para paliar una hambruna, que fue devuelto por el califa egipcio cargado de bienes de prestigio.

Pero, como ya hemos visto en los capítulos precedentes, la legitimidad del gobernante de una taifa no estaba completa sin la presencia de un *Kittab* que legitimase mediante epístolas la figura del “monarca”. Justo tras la muerte de Muyahid, su *Kittab* Ibn Gharssiyya responderá al poeta Abu Jaffar Ibn al-Jarraz, que se había negado a elogiar a Muyahid por ser *saqaliba*, con una carta de estilo shu’ubi en la que se condensan las aspiraciones políticas de los *saqaliba* mediante un brutal ataque a la identidad árabe, pero siempre dentro de la prosa rimada de tradición islámica y demostrando un perfecto conocimiento de la lengua árabe e irreprochable fe musulmana.

⁵¹ RETAMERO, F., “La formalización del poder...” pp. 424-425.

⁵² RUBIERA MATA, M.ª J., “La Taifa de Denia” p.119.

5. LA EPÍSTOLA DE IBN GHARSIYYA

Podemos dividir la epístola, siguiendo a Göran Larsson,⁵³ en 18 partes, comenzando con una presentación de a quién va dirigida y porqué fue escrita la epístola. A esta presentación sucede una constante comparación entre árabes y *ajam*, en la que los primeros siempre quedan muy mal parados, utilizando para ello tópicos sacados de la literatura pre-islámica. En estos tópicos aparecerían según este orden: Los árabes como nómadas, el linaje imperial de persas y bizantinos, Hagar como esclava de Sara, las cualidades guerreras de los *ajam*, segunda insistencia en el linaje imperial, la ingratitud de los árabes para con los persas, la superior belleza de los *ajam*, tercera insistencia en el linaje, superioridad intelectual de las civilizaciones sedentarias y ejemplos de la desvergüenza de los árabes. Tras desplegar y modificar su gusto esta serie de tópicos, el autor llega a una serie de conclusiones.

Ya el principio de la obra está repleto de referencias que ocultan un ánimo de dañar la imagen del rival, empezando por su mención de los señores yemeníes de Almería como descendientes de los Gasánidas, una dinastía árabe que fue vasalla de los bizantinos en su conflicto fronterizo por el control de Arabia con los persas, por lo que ya en la propia presentación deja a los árabes en una posición de sumisión frente a los *ajam*, así como recordándoles sus orígenes paganos a través de la mención del rey yemení dhu Hassan.⁵⁴ Sigue entonces una serie de razones por las que justifica que las gentes que viven en constante viaje (los nómadas beduinos con los que identifica a los árabes) no son de fiar. Este pequeño fragmento oculta también diversas connotaciones, pues está escrito en forma de sátira de los mitos de la poesía pre-islámica, citando los mismos ejemplos (el campamento abandonado, el vasto desierto...) pero dándoles un significado negativo. Algunos autores ven en este fragmento otra vuelta de tuerca más, debido a que según ellos estaría ridiculizando un ideal de vida que ningún árabe peninsular lleva ni ha llevado en muchas generaciones. El viaje para los árabes termina según este fragmento en la ciudad de Tabala, pequeña ciudad poseedora de una curiosa leyenda: cuando al-Hajjaj, primer gobernador de Irak y Arabia, aún estaba al comienzo de su carrera política, su primer encargo fue gobernar esta ciudad. Cuando llegó al lugar donde en teoría se encontraba no encontró nada, preguntándole entonces al guía “¿Dónde se encuentra Tabala?” a lo que

⁵³ LARSSON, G. “Ibn Garcia’s shu’ubiyya letter...”, pp. 161-163.

⁵⁴ C. GRAHAM “The meaning ...” P. 71.

este respondió “Detrás de ese cerro”, información que enojó a al-Hajjaj, quién se volvió negándose a gobernar una población tan pequeña que un montículo la pudiese tapar. El relato alude tanto a los miserables orígenes de los árabes como a su poca fidelidad a la hora de cumplir con el deber. Tras esta presentación viene el primero de los tres fragmentos en los que el autor glorifica a los *ajam*, pero lo analizaremos más tarde en conjunto con los otros dos y la apología de Muyaheed debido a los elementos comunes que comparten, centrándonos en esta primera parte del análisis en los fragmentos dedicados a desprestigiar al rival. Y no hay mejor manera de hacerlo que atacando su linaje, remontándose justo al origen, a Hagar, a quien denomina como “esclava de nuestra madre” es decir, de Sara, y muestra el destierro de esta e Ismael al desierto como una manumisión de la esclavitud a la que todos los árabes estaban predestinados, conminándolos a que agradezcan a los *ajam* tal favor. No es por tanto de extrañar que los siguientes párrafos se dediquen a loar las características guerreras aristocráticas de los *ajam*, mientras que los árabes se dedicarían a disfrutar de placeres prohibidos y además estarían incapacitados por su torpeza para el eficaz manejo de las armas, acusación que no tiene sentido alguno desde un punto de vista histórico, pero que se puede permitir realizar en el contexto de una sociedad bastante desmilitarizada en la que la élite a la que él pertenece ostenta el poder militar. Igualmente utiliza tópicos para dejar claro el origen aristocrático de los *ajam* frente al barbarismo de los árabes: si los primeros visten brocados de seda y se nutren de vino y carne asada, los segundos se cubren con la lana de su ganado y se alimentan de leche adulterada con agua (a la que califica de puro orín), los huevos y la grasa de la cola de los lagartos del desierto. En este juego de contrarios destaca la presencia de animales, que representan los valores de *ajam* y árabes:⁵⁵ caballos, nobles sementales, leones, representan a los *ajam*, mientras que camellos sarnosos, cabras, ovejas, asnos y otros animales vinculados a la vida de pastor nómada del desierto simbolizan la esencia de los árabes. El que denomine a los árabes como beduinos tampoco es una casualidad, pues existen diversas aleyas del Corán muy críticas con estas poblaciones, incluyendo las inmediatamente posteriores a la célebre aleya 49:13 que da nombre al movimiento shu’ubi.⁵⁶ Esta denominación aparece vinculada a la mención de la ciudad de Lajm, capital de un estado vasallo de los sasánidas que defendió los intereses de estos últimos en la península arábiga. Este fragmento asegura que los *ajam* han traído

⁵⁵ LARSSON, G., “Camellos sarnosos, nobles sementales y la mala fama de la grasa de la cola de los lagartos. Animales en la epístola sobre la *šu’ūbiyya* de Ibn García” en *Al-Qantara*; n° XXIX 2, 2008, p. 501.

⁵⁶ Corán 9: 97-106; 48:11-16; 49 14:17.

la civilización a los árabes, llegando incluso a hacerlos reyes, aunque siempre en una posición de inferioridad, pero que estos, como los traicioneros beduinos del Corán, no reconocen tal favor, olvidando también como este les “salvó” en el pasado de la invasión aksumita.

Si los ejemplos dados hasta ahora están destinados a demostrar la superioridad de los *ajam* a nivel militar, los siguientes están destinados a demostrar su superioridad intelectual, mostrándose como grandes expertos en filosofía natural y ciencias exactas, astronomía, música, geometría... siendo maestros de las artes divinas y profanas, mientras que los árabes todavía creen en Na'ila e Isaf, dos ídolos de piedra de la Arabia pre-islámica que se considera que eran dos hombres convertidos en piedra por sus pecados.

Para demostrar tal sucesión de imprecaciones utiliza a personajes del folclore árabe. Este fragmento resulta muy interesante, porque no solo hace uso de personajes normalmente considerados nocivos, como Abu Rhighal, quién había dirigido la invasión aksumita a La Meca hasta la batalla de los elefantes,⁵⁷ sino también a Abu Ghubshan, a quién acusa de haber vendido el santuario de la Meca a los coraixíes a cambio de un odre de vino, extremo que sus refutadores niegan, en gran medida debido a que este personaje era el antepasado legendario de varios prestigiosos linajes árabes peninsulares.⁵⁸

Tras esta sucesión de comparaciones, Ibn Gharsiyya reconoce a los árabes el mérito de haber sido la comunidad escogida para el nacimiento del profeta, pero apostillando que incluso previamente la religión de los *ajam* era mejor pues reverenciaban a la cruz y la trinidad mientras que los árabes lo hacían a ídolos, rematando su argumentación con una venenosa explicación del porqué del nacimiento de Mahoma entre los árabes:

“pues, después de todo, el oro se encuentra entre la suciedad; el almizcle se obtiene de las secreciones de las gacelas y el agua dulce se halla depositada en apestosos odres”⁵⁹

Tras tan polémica declaración se apresura a alabar al profeta para evitar cualquier acusación de impiedad (que recibirá igualmente) para pasar a un breve párrafo que honra la figura de Muyaheed, mostrándolo como un príncipe al modo sasánida, es decir, poseedor de las características y adjetivos con los que a lo largo del texto se ha adornado a

⁵⁷ Corán 105.

⁵⁸ LARSSON, G. “Ibn Garcia’s shu’ubiyya letter...”, pp. 195-196.

⁵⁹ MONROE, J. T. (trad.) *The shu’ubiyya in Al-andalus: the risala of Ibn Garcia and five refutations*, University of California Press, Los Angeles, 1970, p.27.

personajes históricos como Chosroes y Anushirvan, así como al conjunto de los *ajam*, independientemente de si eran persas o bizantinos, las cuales podemos resumir en: heroicos, valientes, diestros con las armas, rubios de excelso linaje romano, defensores del honor familiar, libres de vicios, devotos, orgullosos, altivos, gente de palabra y constructores de civilizaciones.⁶⁰

Termina la obra con una conclusión en la que suaviza el tono definiendo la carta como un “recordatorio amistoso” y una “medicina amarga”, pero insistiendo en agresivos argumentos en los que pone en duda los valores de su rival de forma sutil, pues lo menciona como si lo alabase por ciertas cualidades, pero dando a entender que carece de ellas, como árabe que es, y que por ello debe comprender lo deplorable de la situación de los *ajam* que deben mantenerse sumisos ante tal injusticia.⁶¹

⁶⁰ MONROE, J. T. (trad.) *The shu'ubiyya in Al-andalus...* pp.23-29.

⁶¹ IBÍDEM, p. 29.

6. CONSIDERACIONES FINALES Y CONCLUSIÓN

En conjunto, la epístola de Ibn Gharsiyya nos muestra características que permiten dar una triple interpretación: en primer lugar funciona como manifiesto de los intereses y aspiraciones de los *saqaliba* en la península ibérica; en segundo término, como muestra de la necesidad de legitimidad de los estados taifa, que se plasma a través de enfrentamientos literarios, en los que presume del prestigio de sus respectivos soberanos a la par que se desprestigia al rival; y finalmente, como parte de un movimiento de contestación de la supremacía de los árabes a lo largo de todo el mundo islámico en el siglo V/XI.

En el primer caso se ve como los *saqaliba*, desde su condición servil, buscan referentes para su teoría política en Roma y Persia, adaptando de forma literal los tópicos literarios de la *shu'ubiyya* persa, lo que les concede un modelo repleto de ejemplos pretéritos y contemporáneos de éxito contrastado en todo Oriente. Esto se ve claramente en la epístola, donde los *ajam* son representados como una aristocracia guerrera y cortesana, que era exactamente la posición de poder de los *saqaliba* frente a la aristocracia árabe vinculada o a la *iqtá* o al mundo civil urbano, por lo que en verdad en la epístola no se está en ningún momento refiriendo a las realidades del mundo bizantino y sasánida, sino a una imagen ideal que concuerda con sus intereses de clase. No es de extrañar tampoco que los *saqaliba* puedan adaptar sin problemas una teórica ascendencia bizantina, pues provienen de tierras que anteriormente habían pertenecido al imperio romano. Incluso aquellos de filiación más dudosa siempre podían acudir al hecho de que la tierra de los *saqaliba* por antonomasia (los eslavos propiamente dichos) se identifica en esta época con territorios de fuerte influencia bizantina en los Balcanes.⁶²

Desde la segunda posición, la influencia que ejerció la *risalat* en su época se plasma en el hecho de que tuvo, que conozcamos, cinco refutaciones que abarcan un intervalo de más de un siglo, siendo las primeras de ellas contemporáneas del autor y pertenecientes a autores del Levante o instalados allí, como a Abu al-Tayyib ibn Maan Allah al-Qarawi o Abu Ja'far Ahmad Ibn al-Dudin al-Balansi, mientras que las tres últimas son ya del siglo XII y pertenecen a religiosos almohades.

⁶² C. GRAHAM "The meaning ..." P. 73.

No era para menos, pues la epístola se basa en la idea, de origen persa, de la monarquía sasánida, pasando así a basar la legitimidad que reivindica en la imagen del buen gobernante, frente a la desconfianza de la población, que contaba con el apoyo de los *fuqaha* malikíes. Estos últimos solían ser de origen predominantemente árabe o muladí arabizado, y se mostraban bastante hostiles ante los que veían como usurpadores del poder legítimo, por lo que aquellos soberanos que no pueden demostrar o inventarse una genealogía árabe se ven, aún más que el resto, en la imperiosa necesidad de buscar una fuente de legitimación ajena a la doctrina jurídico-religiosa que rige la sociedad urbana andalusí, aunque tal actitud no quita que también se utilice su autoridad legal, como pudimos ver en el caso del propio Muya hid. Esta desconfianza y denuncia de la ilegalidad desde el punto de vista islámico de los soberanos taifas también llevará a que los *fuqaha* sean los principales valedores en la península de la invasión almorávide, en la que veían un restablecimiento de la unidad de la *umma*.

Por último, durante siglo XI, estados no árabes se instalan a lo largo del mundo islámico, principalmente turcos. Algunos, como los selyúcidas llevan tras de ellos una auténtica estructura tribal que les sigue desde las estepas de Asia central, pero otros, como los ghaznavíes, llegan al poder como parte de una élite militar-administrativa de origen servil, es decir, como dinastías *saqaliba*. Los estados orientales serán más exitosos que sus homólogos de las taifas, dando lugar a grandes imperios como el Gaznaví, el Khorezmita y, ya en el siglo XIII, el estado mameluco egipcio. Este proceso tiene su reflejo en Occidente, donde los almorávides unifican a diversas tribus bereberes sin haya entorno a un mensaje rigorista, previo paso a iniciar una política expansiva sobre los débiles estados del Magreb y la península. En cuanto al porqué de este fracaso de los *saqaliba* en Occidente, debemos buscarlo en la dificultad para renovar sus filas en la que se encuentran frente sus homólogos orientales, que cuentan durante el siglo IX-X con los aún paganos turcos y, a partir de la conversión de estos, con las *razzias* de las tribus de la estepa islamizadas en los estados cristianos de Europa del este y el Cáucaso, destacando el uso de circasianos. Por su parte, en Occidente, tras la caída del califato, los musulmanes pierden la capacidad de realizar *razzias* en territorio cristiano a gran escala, como se habían hecho de forma periódica en época de Almanzor, mientras que en el Mediterráneo su hegemonía naval se ve disputada frente a las repúblicas italianas, como bien se pudo ver en la fracasada expedición de Muya hid a Cerdeña. Careciendo de la capacidad de regenerarse dentro de su misma clase, los soberanos de las taifas *saqaliba* del *Xarq*

comienzan una política de alianzas matrimoniales que finalmente les pondrá bajo la órbita de las dinastías árabes de los Abbadíes y Hudíes. Aun así, la taifa de Sevilla, la más exitosa militarmente, cuenta con un ejército compuesto principalmente por *saqaliba*.⁶³ Esto no solo explica el declive de las taifas *saqaliba*, sino la debilidad militar de los estados taifa en su conjunto. En efecto, si las taifas *saqaliba* se encuentran con dificultades para regenerar sus efectivos, los estados árabes se hallan ante la paradoja de que son una teórica nobleza terrateniente, con una serie de territorios en propiedad que les permiten dotarse del equipamiento (arma, armaduras, caballo) y el tiempo necesario suficiente para conformarse como una élite militar (este sistema similar al feudo recibe el nombre de *iqtá*), pero en decadencia y en gran parte convertida en una elite jurídico-religiosa civil tras las reformas estatales de Abd-Al rahmán III y Almazor, y que además se encuentra sumergida en una sociedad predominantemente urbana sobre la que no tienen poder real. Ello no sólo implica una menor cantidad de población disponible para el sostén de esta élite militar, sino que además priva a sus dirigentes de autoridad para reclutar entre esta población urbana una milicia o ejército ciudadano. Además, existía un estado de opinión general que coincidía en afirmar que la única razón por la que merecía la pena permitir la existencia de esta élite era, precisamente, su presunta capacidad de defender militarmente a la comunidad, como ya se vio en los intentos de Sulayman por crear una estructura militar similar en Córdoba durante la *fitna*. Un buen ejemplo lo podemos hallar en la retirada del ejército del Al-Mutamid de Zaragoza frente a las tropas del Cid por el control de Valencia, al constatar que solo podía oponer 400 caballeros frente a los 3000 del castellano.⁶⁴

La solución pasaba por el uso de un ejército equipado y mantenido directamente por las arcas de las dinastías, es decir, un ejército *saqaliba*, pero, como ya hemos visto, los canales de obtención de estos se encontraban al menos parcialmente obstruidos. La única opción posible era la utilización de mercenarios de las sociedades centradas en la guerra que rodeaban los territorios andalusíes: los reinos feudales del norte y las tribus bereberes del Magreb. Esta influencia militar extranjera pronto hizo que estas sociedades fueran conscientes de la debilidad militar de al-Andalus, optando primero por el saqueo fronterizo para pasar después a la conquista directa en el último tercio del siglo XI.

⁶³ GUICHARD, P. y SORAVIA, B., “Los reinos de taifas...” cit. p. 225.

⁶⁴ IBÍDEM p. 238.

Pese al fracaso de las aspiraciones políticas de los *saqaliba*, el siglo XI terminó consolidando la decadencia de la idea de la superioridad de los árabes en al-Andalus, en este caso frente a los bereberes, como se ve claramente cuando Ibn Wahbun dice en un poema al rey de León, a raíz de la batalla de Zallaqa: “Tú has hecho de la guerra un mercado; nosotros lo aceptamos, pero sobre el campo de batalla. En el presente hay que pagar el precio, tan elevado como sea. Si tú quieres plata, ahí están los semitas; si es oro lo que tú prefieres, aquí están los camitas”.⁶⁵ Pérès lo interpreta como una referencia a la presencia de tropas de raza negra entre los contingentes almorávides, pero en este trabajo somos más partidarios de la interpretación de Guichard y Soravia, quienes sostienen que los camitas harían referencia a los bereberes, que en virtud de su condición de salvadores serían el oro, mientras que los árabes quedarían reducidos al nivel de plata.

Aunque este fragmento muestra claramente el predominio militar y político bereber de la mano de los almorávides, estos mantendrán siempre el título de *Amir*, reconociendo al menos teóricamente al lejano califa abasí de Bagdad. Pero la progresiva desaparición del poder efectivo de la aristocracia árabe llevará a que se empiece a dudar si no sería necesaria la instalación de un califa por parte del soberano efectivo, e incluso a dudar de la necesidad de que este hubiera de proceder de la tribu de Quraysh.⁶⁶

Finalmente, todas estas ideas heterodoxas terminarán consolidándose en Occidente cuando, en 1145, Abd al Mu’Min, líder del movimiento Almohade, se proclame Califa.⁶⁷ Bereber, presume ser pariente de los califas de Bagdad por línea cognaticia, pero este hecho en sí no lo hace miembro de la tribu de Quraysh, pues esta condición se traslada por línea agnaticia. Otra argumentación que pretende sostener su legitimidad es que todos los bereberes descienden de Barr, hijo del patriarca de la tribu de Qays, pero a pesar de ello igualmente seguiría sin ser quraysita, y muestra más bien cómo se va dando en el Magreb la arabización de los bereberes. Así, el movimiento almohade consigue presentarse como una defensa de la ortodoxia suní y de la unidad de *imam* y *sultan* en la teoría (lo que explica su tardía hostilidad hacia la epístola de Ibn Gharsiyya), pero conseguiría normalizar en la práctica muy diversas tendencias heterodoxas, desde la idea chít de un mahdi previo al fin de los tiempos a la aceptación de la pertenencia a una tribu

⁶⁵ PÉRÈS, H. *Esplendor ...* p. 267.

⁶⁶ RETAMERO, F., “La formalización del poder...”, p. 428.

⁶⁷ FIERRO, M., “Las genealogías de Abd al-Mu’min, primer Califa Almohade”, en *Al-qantara*, nº XXIV, 2003, p. 84.

a través de una línea cognaticia, propia de la cultura bereber, hasta culminar con la desaparición de la idea de que el califa deba ser de la tribu de Quraysh

BIBLIOGRAFÍA

- ALI MIR, M. y FARAHMAND, Y., “Shu’ubiyya thoughts of Muwallads in Andalusia: The causes and contexts”, en *Journal of History Culture and Art Research*, Karabuk, Vol. 5, nº 4, 2016, pp. 131-148.
- AZUAR RUIZ R., *Denia islámica. Arqueología y poblamiento*, Diputación provincial de Alicante, Alicante, 1989.
- BENABOUD, M., “Religious knowledge and political power of the ‘ulama in al-Andalus during the period of the Taifas states”, en *Saber religioso y poder político en el Islam*, Madrid, 1994, pp. 39-51.
- BOLENS, L., *Agrónomos andaluces de la Edad Media*, Servicio de publicaciones de la universidad de Granada, Granada, 1994.
- BRUCE, T., “La taifa de Denia et la Mediterranee au siècle XI” en *la Méditerranée au siècle XIe*, Toulouse, 2013.
- CALVO, S., “El arte en los reinos de taifas: Tradición y ruptura”, en *Anales de historia del arte*, nº Extra 2, 2011, pp. 69-92.
- CLÉMENT, F., *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane á l’époque des taifas (Ve-Xie siècle). L’iman fictif*, L’Harmattan, París, 1997.
- CORTÉS, J. (trad.) *El Corán*, Ansariyan publicación, Qum, 2001.
- DOMECÉCH-BELDA, C. “Fatimíes y Taifas: la moneda de oro fatimí en Al-andalus”, en *Al-qantara*, nº XXXVII 2, 2016, pp. 199-232.
- EPALZA, M. de, “Estructura, evolució i esplendor de les taifes valencianes”, en *En torno al 750 aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia*, Valencia, t. I, 1989, pp. 129-140.
- FIERRO, M., “Las genealogías de Abd al-Mu’min, primer Califa Almohade”, en *Al-qantara*, nº XXIV, 2003, pp. 77-107
- GARCÍA DE CORTÁZAR, F., *Atlas de historia de España*, Planeta, Barcelona, 2005.
- GRAHAM, C., “The meaning of slavery and identity in Al-andalus: The epistle of Ibn Garcia”, en *The arab studies journal*, Washington D.C; vol. 3 No. 1, 1995, pp. 68-79.
- GUICHARD, P. y SORAVIA, B., *Los reinos de taifas. Fragmentación política y esplendor cultural*, Sarriá, Málaga, 2005.
- LARSSON, G., “Camellos sarnosos, nobles sementales y la mala fama de la grasa de la cola de los lagartos. Animales en la epístola sobre la šu’ūbiyya de Ibn García” en *Al-Qantara*; nº XXIX 2, 2008, pp. 495-503.

- LARSSON, G., *Ibn García's shu'ubiyya letter. Ethnic and theological Tensions in medieval Al-Andalus*, Brill, Leiden, 2003.
- LORENZO JIMÉNEZ, J., “Algunas consideraciones acerca del conde Casio”, en *Studia historica. Historia medieval*, Nº 27, 2009, pp. 173-180.
- LUNDE, P. y STONE, C. (trad.), *Ibn fadlan and the land of the darkness- Arab travellers in the far north*, Penguin Classics, Londres, 2012.
- MARÍN GUZMÁN, R. “Los grupos étnicos en la España musulmana: Diversidad y pluralismo en la sociedad islámica medieval” en *Revista de Estudios*, Universidad de Costa Rica, San José, Nº 17,2003, pp. 169-215.
- MONROE, J. T. (trad.) *The shu'ubiyya in Al-andalus: the risala of Ibn Garcia and five refutations*, University of California Press, Los Angeles, 1970.
- MOTTAHEDEH, R. P., “The Shu'ubiyah controversy and the social history of early islamic Iran” en *International journal of Middle Eastern studies*, 7:2, 1976, pp. 161-182
- ORTEGA ORTEGA, J., “La taifa de Santamariyyat as-Sarq, Fernando I y el inicio de la percepción de parias por Castilla”, en *STIDIVM, homenaje al profesor Antonio Gargallo Moya*, tomo I, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1997.
- ORTEGA ORTEGA, J., *La conquista islámica de la península ibérica: una perspectiva arqueológica*, La Ergastula ediciones, Madrid, 2018.
- ORTEGA ORTEGA, J., *Anatomía del esplendor, fondos de la sala de Historia Medieval Museo de Albarracín*, Fundación Santa María de Albarracín, Albarracín, 2007.
- PÉRÈS, H., *Esplendor de al-Andalus*, Hiperión, Madrid, 1983.
- RETAMERO, F., “La formalización del poder en las monedas de los *mulūk* de Denia (siglo V H./XI D.C.)”, en *Al-qantara*, nº XXVII, 2006, pp. 417-445.
- RUBIERA MATA, M.ª J., *La Taifa de Denia*, Diputación provincial de Alicante, Alicante, 1985.
- SAID, E., *Orientalismo*, Al-qibla, Madrid, 2004.
- SALVATORE, A., “Beyond orientalism? Max Weber and the displacements of *essentialism* in the study of Islam”, en *Arabica*, XLIII, 1996, pp. 457-485.
- TORRÓ, J., “La exterioridad del poder legal y los estados andalusíes” en *Revista d'història medieval*, Nº 12, 2001-2002, pp. 331-348.
- WASSERSTEIN, D. J., *The rise and fall of the party-kings. Politics and society in Islamic Spain*. Princeton University Press, Princeton, 1985.

