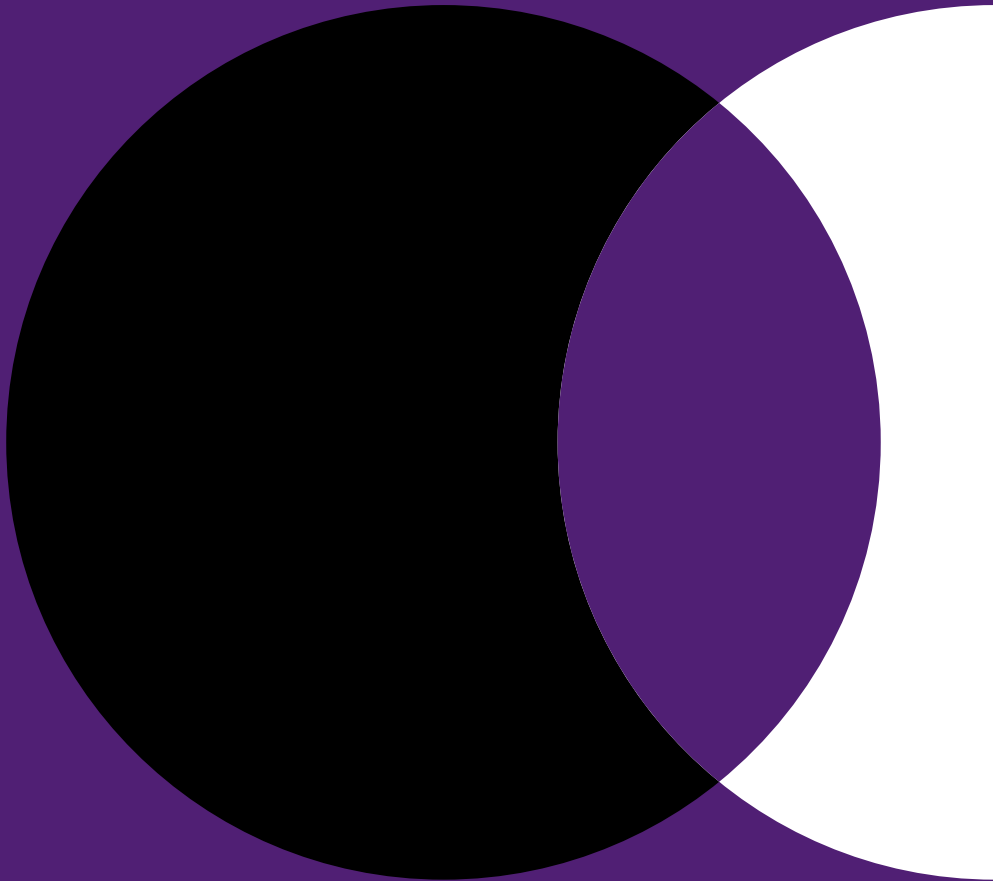


Número 7. Nueva época

1.^{er} semestre de 2013

AWRAQ

Revista de análisis y pensamiento
sobre el mundo árabe e
islámico contemporáneo



| CONTENIDOS | | Pág. |
|-------------------|--|-------------|
| I. | CARTA DEL DIRECTOR | 3 |
| | EL TEMA: REFLEXIONES SOBRE QURTUBA EN EL SIGLO XXI | 5 |
| | <i>Córdoba, de la conquista musulmana a la conquista cristiana.</i> Pierre Guichard | |
| | <i>De embajadas y regalos entre califas y emperadores.</i> Fernando Valdés Fernández | 25 |
| | <i>La monumentalidad y el sentido artístico de Qurtuba.</i> José Miguel Puerta Vilchez | 43 |
| | <i>Qurtuba califal. Origen y desarrollo de la capital omeya de al-Andalus.</i> Juan F. Murillo Redondo | 81 |
| | <i>Notas sobre al-Andalus y su cultura material: de los omeyas a los almohades.</i> José Escudero Aranda y M.ª Dolores Baena Alcántara | 105 |
| | <i>Madinat al-Zahra: realidad histórica y presente patrimonial.</i> Antonio Vallejo Triano | 121 |
| | <i>Qurtuba y la ciencia medieval. Reminiscencias del pasado en el presente.</i> Mònica Rius Piniés | 143 |
| | <i>Realidad y símbolo de Qurtuba/Córdoba en la literatura neo-árabe.</i> Clara M.ª Thomas de Antonio | 163 |
| | <i>Pervivencias de Qurtuba en la Córdoba contemporánea.</i> Antonio Arjona Castro | 199 |
| | <i>Qurtuba: algunas reflexiones críticas sobre el Califato de Córdoba y el mito de la convivencia.</i> Eduardo Manzano Moreno | 225 |
| 2. | FIGURAS E ITINERARIOS | 247 |
| | The Cordoba Foundation | 247 |
| | Fondation Cordoue de Genève | 248 |
| | Cordoba Initiative | 249 |
| 3. | LIBROS | 251 |
| | Shouki Kassis, <i>Haifa Laisat Qurtuba: riwaya tasyiliyya</i> [Haifa no es Córdoba: novela documental] (Emilio González Ferrín) | 251 |
| | Carmen González Gutiérrez, <i>Las mezquitas de barrio de Madinat Qurtuba: una aproximación arqueológica</i> (Rafael Blanco Guzmán) | 255 |

CARTA DEL DIRECTOR

Supones, cuando lees la pequeña etiqueta que te informa de que se trata de un estuche andalusí de comienzos del siglo XI, que estará tallado en marfil cordobés; entonces te viene a la mente la palabra «Córdoba», acompañada, como siempre, de un sobrecogedor clamor de recuerdos y sensaciones.¹

Con este nuevo número de la revista *Awraq*, Casa Árabe quiere poner el acento en el hecho excepcional que hace de Córdoba una ciudad atemporal. Sólo su nombre, bajo una primera impresión abstracta, evoca infinidad de sentimientos e imágenes mentales que trascienden las fronteras espaciales y temporales conocidas, construyendo una impronta sobre lo que es, lo que ha sido y, quizás lo más importante, lo que puede llegar a ser la ciudad.

Este hecho, unido a que la ciudad es pionera en su relación con lo árabe a lo largo de toda su historia, ha suscitado en Casa Árabe la idea de proponer un estudio monográfico en el que se ponga en relación todo su pasado andalusí con su presente más contemporáneo.

No es nuestra intención trazar un hilo de continuidad histórica, pues poco tiene que ver la arabidad del pasado con la situación presente, salvo porque ese pasado inspira en parte la mirada retrospectiva que trasciende de la ciudad y de su legado araboislámico.

Los diez trabajos de especialistas de distintas disciplinas que integran esta obra dan cuenta de este pasado en el presente, reflexionando sobre Qurtuba en el siglo XXI desde una perspectiva objetiva y científica.

Eduardo López Busquets
Director general de Casa Árabe

1 Radwa Ashour (2011). An Andalusian Penbox, en *Ahdaf Soueif (ed.). Reflections on Islamic Art*. Doha (Qatar), Londres: Museum of Islamic Art, Qatar Foundation, Bloomsbury, pp.90-98.

EL TEMA: REFLEXIONES SOBRE QURTUBA EN EL SIGLO XXI

CÓRDOBA, DE LA CONQUISTA MUSULMANA A LA CONQUISTA CRISTIANA

Pierre Guichard

Córdoba, al igual que Granada pero por distintos motivos, es una de las «ciudades míticas» cuyo nombre se suele mencionar a un lado y otro del Mediterráneo en el marco del proceso caótico de las relaciones euroárabes. Se considera el símbolo de una edad de oro y de una «convivencia» entre culturas y religiones que quisiéramos que fuera un modelo para nuestra época. En ocasiones se convierte en toda una caricatura: en un coloquio sobre la civilización andalusí que tuvo lugar en Argel en 2007, oí a uno de los conferenciantes afirmar, evidentemente sin mencionar ninguna fuente, que en época del emir omeya 'Abd al-Rahman I (756-788), estudiantes de toda Europa acudían a Córdoba para imbuirse en las ciencias árabes. Y es sabido que la reconquista de al-Andalus y de Córdoba es una de las utopías impulsoras de ciertos movimientos fundamentalistas islámicos. En la propia Europa, es fácil encontrar menciones a «una civilización [andalusí] brillante en la que, en las ciudades, espléndidas por el auge del comercio y las artes, había monumentos magníficos y jardines deliciosos que acogían a poetas y músicos, pensadores y sabios, juristas y místicos de las tres religiones» y, sobre todo, una atmósfera de tolerancia que permitía a las lenguas y a las creencias mezclarse y aceptarse mutuamente.¹ Este embellecimiento, un tanto edénico, fue lo que dio pie al periodista francés Jean Daniel, en un artículo del *Nouvel Observateur* de octubre de 1994, a referirse al siglo X peninsular como el «sacrosanto al-Andalus» en el que, durante unos sesenta años, había reinado ese fenómeno maravilloso y asombroso denominado «el espíritu de Córdoba».

Evidentemente, uno puede intentar abstraerse de las representaciones más relacionadas con nuestra época que con los hechos del pasado. Pero los propios mitos forman parte de una historia contemporánea que no es indiferente. Tampoco hay que combatirlos absurdamente, propagando más «contraverdades» de las que contienen en sí mismos. Es el caso de ciertas páginas web que pretenden contradecir el mito de la «convivencia» andalusí. Si se consulta por ejemplo una de ellas, cuyo título es *Historia y mito: el al-Andalus musulmán [Histoire et mythe: l'Andalousie musulmane]*, constataremos sin gran asombro, pero igualmente un tanto perplejos, que está plagada de errores históricos: en su ansia de relativizar la ruptura «geopolítica» de la construcción omeya que se desbordaba hacia el Magreb, no se duda en afirmar que Marruecos formó parte de la España visigoda y, hablando más en concreto de Córdoba, que la célebre biblioteca califal también se había «heredado de los visigodos». En cuanto a la tolerancia que se atribuye a la civilización andalusí, se afirma, sin basarse en fuente alguna, que los cristianos de Córdoba fueron

1 Según el prefacio de Michel Zink a la obra de María Rosa Menocal (2003). *L'Andalousie arabe: une culture de la tolérance, VIIIe-XVe siècle*. París: Autrement, p. 5.

víctimas de una masacre en 796.² En este texto trataremos de mantener cierto equilibrio entre una visión a menudo demasiado idealizada y casi «hagiográfica» (en la mención de Córdoba de Jean Daniel citada más arriba se habla del «sacrosanto al-Andalus») y una «desmitificación» demasiado seca, positivista y abrupta que sólo se fija en las «sombras» que inevitablemente van ligadas a las edades de oro más célebres de la historia de la humanidad.

Centrándonos en la historia más que en el mito, lo primero que tenemos que hacer es reconocer, como de hecho hacía Jean Daniel en el pasaje que hemos citado, que el emblemático esplendor de los califas de la Córdoba del siglo X y de su inmensa y prestigiosa capital no duró más que unas décadas y que la ciudad nunca volvió a recuperar la grandeza y el prestigio de que gozó en la segunda mitad del siglo X. Sin duda, es importante darse cuenta de lo que representaba Córdoba cuando una poetisa germánica la llamó en aquella época «el adorno del mundo»,³ pero también hay que ver cómo alcanzó ese apogeo y qué fue después de la ciudad.

En el texto de Internet que he citado más arriba, que pretende relativizar el esplendor de la Córdoba musulmana, se hace hincapié en que la futura sede del gran Califato de Occidente era, antes de la llegada del islam, una «ciudad episcopal de gran vitalidad». Ciertamente se trataba de una ciudad episcopal, como muchas otras ciudades de la España visigoda, ¡pero de la «gran vitalidad» no hay muchas pruebas! En el siglo anterior a la incorporación de la ciudad al *dar al-Islam* se tienen tal vez más pruebas de cierto dinamismo cultural y arquitectónico en Toledo, capital del Reino, y en Mérida y Sevilla, ambas igualmente sedes metropolitanas. Es cierto que desde 1990 los arqueólogos han descubierto al noroeste del centro histórico de la ciudad, en el emplazamiento de Cercadilla, junto a la estación de tren y de autobuses, un gran complejo palatino imperial de finales del siglo III o principios del IV, que probablemente fue ocupado después por los obispos de Córdoba; pero tal complejo desaparece como tal en el siglo VI, cuando la reducción del espacio urbanizado lleva a los obispos a orillas del Guadalquivir, junto al palacio de los gobernadores visigodos.⁴

Córdoba no es el objetivo principal de la primera invasión musulmana de 711. Las tropas del primer conquistador, el general bereber Tariq b. Ziyad, se dirigen prioritariamente hacia Toledo, la capital del Reino, y se contentan con mandar a un destacamento de 700 caballeros para adueñarse de Córdoba. Las circunstancias de la toma de la ciudad se narran con inusitado detalle en fuentes árabes, probablemente porque las tradiciones relativas a la caída de la capital de al-Andalus se conservaron mejor que las que se referían a otras ciudades. Los asaltantes aprovecharon una brecha en la muralla cerca de la puerta del Puente, cuyos defensores fueron neutralizados, para entrar en el recinto, y ocuparon la ciudad,

2 Le Messie et son Prophète, http://www.lemessieetsonprophete.com/annexes/Al-Andalus_histoire_et_mythe.htm [consultado el 2 de febrero de 2013].

3 Texto citado frecuentemente de la religiosa sajona Hroswitha de Gandersheim, véase Évariste Lévi-Provençal (1999). *Histoire de l'Espagne musulmane: le siècle du califat de Cordoue*. Paris: Maisonneuve et Larose, tomo III, p. 383.

4 Vicente Salvatierra Cuenca y Alberto Canto García (2008). *Al-Andalus: de la invasión al Califato de Córdoba*. Madrid: Síntesis, p. 132. Sobre las excavaciones de Cercadilla se puede encontrar abundante literatura.

obligando al gobernador visigodo a salir de ella por la puerta de Sevilla para refugiarse con medio millar de hombres en una iglesia extramuros dedicada a San Acisclo. Se ha formulado la hipótesis de que este último edificio se encontrase en el emplazamiento ya citado de Cercadilla. Efectivamente, debía de tratarse de una construcción bastante poderosa y bastante bien conservada, como para resistir tres meses más al asedio que le impusieron los musulmanes.⁵

Los textos árabes coinciden en el hecho de que el puente romano sobre el Guadalquivir estaba en parte derrumbado, cosa que permite suponer que la ciudad y su entorno se hallaban en un estado más bien degradado. En cualquier caso no fue Córdoba, sino Sevilla, la ciudad que escogió como capital de la nueva provincia Musa b. Nusayr, el gobernador de Kairuán que en el año 712 se puso al frente de la conquista. Después de que en el año 714 éste fuera llamado a Damasco por el califa, fue igualmente en Sevilla donde residió su hijo 'Abd al-'Aziz, a quien había confiado la administración de la nueva provincia, antes de ser eliminado en 716 —según algunas fuentes con la complicidad del poder califal— por jefes árabes de su entorno a causa de las maneras «reales» que había osado adoptar o, más probablemente, por motivo de divergencias políticas cuya naturaleza exacta es difícil de conocer.⁶

El gobernador interino que acordaron —al parecer no sin dificultad— los elementos dirigentes permaneció en funciones tan sólo unos seis meses. Un régimen centralizado como el del Califato de Damasco trataba sin duda de controlar la provincia lo más firmemente posible y, en breve, fue reemplazado por un *wali* nombrado jerárquicamente, al-Hurr b. 'Abd al-Rahman al-Thaqafi. Este tercer gobernador fue quien decidió instalarse en Córdoba.⁷ La explicación de Pedro Chalmeta de esta decisión de al-Hurr resulta muy verosímil: llegado con una fuerza militar sólida (tal vez varios millares de hombres), fue su deseo librarse de la influencia del *yund* ('ejército') ya instalado en España y probablemente en Sevilla y su zona de influencia inmediata, así como de los elementos bereberes que 'Abd al-'Aziz b. Musa había atraído a la Península, al parecer, para sostener su política. En Córdoba habría tenido más libertad para imponer las medidas de regularización de la situación territorial y fiscal de la provincia.⁸

En ese aspecto, al-Hurr fue, durante los tres años de su mandato, un gobernador enérgico que prosiguió también la guerra santa más allá de los Pirineos, en la antigua Septimania visigoda y en el sur de la Galia franca. Tras él, los gobernadores se fueron sucediendo de manera bastante fugaz, sin que se pusiera en tela de juicio el estatus de Córdoba, convertida definitivamente en la capital de

5 Cyrille Aillet (2010). *Les mozarabes: christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IXe-XIIe siècle)*. Madrid: Casa de Velázquez, p. 79.

6 Pedro Chalmeta (2003). *Invasión e islamización: la sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*. Jaén: Universidad de Jaén, pp. 246-247.

7 *Ibidem*, p. 254, basándose en la mayoría de las fuentes: «El primer acto del nuevo gobernador fue trasladar la capital de Sevilla a Córdoba».

8 Desconocemos si las rivalidades entre «facciones tribales» que en breve agitarían al-Andalus y todo el Califato tuvieron algún papel en estos acontecimientos. Valdría la pena retomar este asunto en el contexto de los debates sobre los «partidos» o «facciones» que se oponían en el Califato de Damasco (partiendo de las tesis formuladas por Muhammad Abdulhavy Shaban (1971). *Islamic History: a New Interpretation* (A. D. 600-750, A. H. 132). Cambridge: University Press; véanse en particular las pp. 120 y ss.

la nueva provincia del islam. Desde ese momento, se llevaron a cabo desarrollos urbanísticos en consonancia con tal papel. Así, es sabido que el sucesor de al-Hurr, al-Samh, hizo reparar el puente con sillares de la muralla, restaurando ésta con simples ladrillos. Por otra parte, ordenó que se construyera el cementerio del Arrabal⁹ en la orilla izquierda del río, en tierras pertenecientes al tesoro público.

Se puede pensar que empezaron entonces a instaurarse los elementos que configuran una «ciudad musulmana», pero éstos no se mencionan más que fugazmente en textos que narran acontecimientos político-militares. El segundo cuarto del siglo VIII termina en al-Andalus con una década de guerras civiles, en consonancia con el ambiente general de crisis que afecta al Califato de Damasco antes de su caída en 751. Las fuentes relativas a dicho periodo indican, por ejemplo, que en la batalla de Saqunda, que enfrentó en 747 a dos facciones árabes (los yemeníes y los qaysíes o «árabes del Norte») en las proximidades de Córdoba, el jefe de estos últimos, viéndose en situación crítica, invirtió la relación de fuerzas apelando, por mediación del *sahib al-suq* o intendente del mercado de la capital, a los artesanos del zoco de Córdoba. Acudieron cuatrocientos, armados con palos, chuzos y cuchillos de carnicero, y le dieron la victoria a los qaysíes sobre sus adversarios, tan agotados como ellos por la jornada de combate. Pero la misma narración, que permite suponer que el mercado de Córdoba estaba organizándose sobre la base de normas inspiradas en la nueva ideología jurídico-religiosa, indica también que el jefe de los qaysíes, al-Sumayl, se dedicó a masacrar a los jefes yemeníes capturados, después de haberlos reunido en una iglesia en el interior de la ciudad.¹⁰ Las fuentes árabes insisten en que ésta se encontraba en el mismo lugar en el que más tarde se alzaría la gran mezquita de Córdoba.¹¹ En caso de admitirlo, como se ha hecho a menudo, esto plantearía un pequeño problema; pero según otra fuente tardía, dicha iglesia dedicada a San Vicente, que era la iglesia catedral en la época de la conquista árabe, fue compartida entonces por cristianos y musulmanes para ofrecer a estos últimos un lugar donde realizar su oración comunitaria de los viernes.¹² Nos cuesta admitir que en un edificio que hacía ya las veces de mezquita principal de Córdoba —al menos una parte del mismo— tuviera lugar la masacre de los jefes yemeníes. Las cosas parecen más creíbles si se aceptan las tesis desprendidas de las constataciones realizadas en excavaciones en la mezquita de Córdoba en la última década, según las cuales en ese emplazamiento no habría estado únicamente la gran basilica destruida por 'Abd al-Rahman I a finales del siglo VIII para edificar la nueva mezquita,

9 Évariste Lévi-Provençal (1999). *Histoire de l'Espagne musulmane: la conquête et l'émirat hispano-umayyade: 710-912*. Paris: Maisonneuve et Larose, tomo I, p. 39 [primera edición en (1950). Paris, Leiden: Maisonneuve, Brill].

10 Pedro Chalmeta (2003). *Invasión e islamización: la sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*. *Op. Cit.*, pp. 340-341.

11 Emilio Lafuente y Alcántara (1867). *Ajbar Machmua (colección de tradiciones)*. Madrid: Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, p. 65: «en una iglesia que había a la parte interior de Córdoba, donde hoy se encuentra la mezquita mayor».

12 Évariste Lévi-Provençal (1999). *Histoire de l'Espagne musulmane: le siècle du califat de Cordoue*. *Op. Cit.*, tomo III, p. 386.

sino que se trataba de un complejo de edificios episcopales.¹³ En tal caso, es perfectamente admisible que los cristianos conservaran uno de los edificios, mientras que los musulmanes transformaron el otro en mezquita.

Resulta interesante señalar esta relativa convergencia entre texto y datos arqueológicos, que nos permite vislumbrar la posibilidad de ampliar un poco el conocimiento de dicho periodo de transición entre el fin del Reino visigodo y el principio del Emirato omeya de Córdoba. No obstante, no fue sino a partir del reinado del «emigrante» oriental ‘Abd al-Rahman I, que llegó huyendo de la masacre de su familia en Oriente por los abasíes, que acababan de derrocar el Califato de Damasco (751) y estaban a punto de establecer el suyo propio en Bagdad, cuando se empezó a sentir más claramente la nueva dimensión de capital política y —cada vez más— cultural que va a adquirir Córdoba. Habiendo cruzado del Magreb a España en 756, el objetivo del joven príncipe omeya era claramente adueñarse de la ciudad recurriendo militarmente a los *mawali* (‘clientes’) de su dinastía establecidos en al-Andalus, a los que acaban de sumarse varios miles de guerreros yemeníes descontentos por verse sometidos a un poder que representaba los intereses de los qaysíes, quienes se habían impuesto finalmente al cabo de las luchas tribales que marcaron la mitad del siglo. El gobernador del momento, Yusuf al-Fihri, y su «hombre de confianza», el jefe qaysí al-Sumayl, son vencidos a las puertas de Córdoba y el pretendiente omeya toma posesión del palacio gubernamental y hace que la población cordobesa lo reconozca.

El largo reinado de ‘Abd al-Rahman (756-788) permite al nuevo soberano asentar en Córdoba una dinastía cuya legitimidad se basará en sus antecedentes califales en Oriente (los omeyas de Córdoba, aun sin pretensiones sobre el Califato, dicen ser «descendientes de los califas», ‘*banu jala’if*’). Sin duda la estabilidad del país aún está lejos, y la mayor parte de su reinado se dedicará a las duras guerras internas contra los partidarios del Gobierno anterior, contra los elementos tribales yemeníes contrariados por haber llevado al poder a un «árabe del Norte» y contra un gran alzamiento religioso bereber en el centro de la Península. En ese periodo en el que el primer omeya debe luchar encarnizadamente para mantenerse en el poder, las periferias se controlan difícilmente. Estallan revueltas proabasíes en Beja (763) y en Valencia (777). Esta última se articula con los movimientos de disidencia de los jefes árabes que dominan entonces el valle del Ebro y son responsables de la famosa expedición de Carlomagno contra Zaragoza de 778. Esta sucesión casi ininterrumpida de alzamientos locales no hace más que acentuar el contraste con el enraizamiento «en profundidad» del poder en Córdoba, fundamentado en el establecimiento en la ciudad de los últimos descendientes de la familia omeya, miembros de la tribu de Quraysh a la que ésta pertenece, y muchos

13 Véanse los trabajos de Pedro Marfil Ruiz (2001), por ejemplo, su *Urbanismo Cordobés*, en *María Jesús Viguera Molins y Concepción Castillo Castillo (coords.). El esplendor de los omeyas cordobeses: la civilización musulmana de Europa occidental. Exposición en Madinat al-Zahra, 3 de mayo a 30 de septiembre de 2001: estudios*. Granada: Consejería de Cultura, a través de la Fundación El Legado Andalusi, pp. 360-371; y (n. d.). «Arqueología en la mezquita de Córdoba», <http://www.ciberjob.org/suple/arqueologia/mezquita/mezqui.html> [consultado el 2 de febrero de 2013]; así como las puntualizaciones de Susana Calvo Capilla (2007). «Primeras mezquitas de al-Andalus a través de las fuentes árabes (92/711-170/785)», *Al-Qantara*, 28 (1), pp. 166 y ss.

clientes (*'mawali'*) de la dinastía, los que habían formado el «primer círculo» de la instauración de su poder en al-Andalus y van a constituir durante todo el Emirato el «núcleo duro» del Estado cordobés.¹⁴

Sobre esta base, asistimos a una reconfiguración de la capital cuyos detalles no conocemos con exactitud pero cuyos rasgos, a grandes líneas, no dejan lugar a dudas: esa poderosa «aristocracia de Estado» se dota de propiedades aristocráticas en la ciudad y sobre todo en sus alrededores, y esas ricas haciendas sirven como «puntos de partida» para barrios y arrabales en rápida expansión. Buen ejemplo de ello es el «palacio de Mughith» (*'balat Mughith'*), el *mawla* omeya que comandó en 711 el destacamento que se adueñó de Córdoba y que había recibido una gran propiedad extramuros que dio lugar al desarrollo de uno de los principales arrabales de la capital, situado inmediatamente al oeste del *qasr* ('alcázar') del emir.¹⁵ Los *banu Mughith* son, a finales del siglo VIII y principios del IX, uno de los principales linajes que proporcionan al régimen los más altos cargos del Estado. Un pasaje del *Muqtabis* de Ibn Hayyan deja entrever un episodio del crecimiento que se organizó en torno a su residencia al explicar cómo, posteriormente a la conquista, un miembro del linaje omeya que era el «patrón» de Mughith, inmigró a su vez a al-Andalus y vino a establecerse junto a la residencia de *mawali*.¹⁶ En ese caso se ve claramente cómo se produce una especie de «aglomeración» de familias poderosas alrededor de las cuales vino a agruparse, en función de ciertos mecanismos sociales de clientelismo y dependencia, toda una población sobre la que, evidentemente, no tenemos tantos datos.

El símbolo del sólido asentamiento en Córdoba de una dinastía —sin duda nueva en al-Andalus, pero dotada de todo el prestigio que le valía su notoria ascendencia— es evidentemente la edificación de una gran mezquita que de entrada aparece como un monumento «faro» del arte musulmán, la primera gran construcción religiosa emblemática realizada fuera de una capital oriental, fundadora de la tradición artística andalusí. El monumento que deseaba el primer emir fue edificado en un año sobre la explanada que dejó la destrucción en 169/785 de las construcciones existentes en el mencionado emplazamiento de la antigua catedral visigoda y sin duda del primer oratorio musulmán. Esto demuestra la concentración de medios de tesorería que ya permitía en Córdoba la fiscalidad estatal, el grado de planificación de que eran capaces los arquitectos desconocidos que trabajaron para el emir y su sorprendente capacidad para innovar al tiempo que seguían siendo notablemente fieles a la tradición de los omeyas de Damasco.

Esta primera gran mezquita omeya de Córdoba, aunque un poco disimulada a la vista por las sucesivas ampliaciones de que iba a ser objeto, ha sido analiza-

14 Véase la tesis de Mohamed Meouak (1999). *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l'Espagne umayyade (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles)*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

15 Évariste Lévi-Provençal (1999). *Histoire de l'Espagne musulmane: le siècle du califat de Cordoue*. Op. Cit., tomo III, pp. 375-376. Se puede encontrar una buena localización de los barrios de Córdoba en Juan Francisco Murillo Redondo, María Teresa Casal García y Elena Castro del Río (2004). «Madinat Qurtuba. Aproximación al proceso de formación de la ciudad emiral y califal a partir de la información arqueológica». *Cuadernos de Madinat al-Zahra'*, 5, pp. 257-290 (véanse la foto y el mapa de la p. 285).

16 Ibn Hayyan al-Qurtubi (2001). *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarrahan II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]* [traducción de Mahmud Ali Makki y Federico Corriente]. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, p. 96.

da cientos de veces, en la medida en que constituye el primer jalón de una tradición estética y arquitectónica de la que no se apartarían los emires ni posteriormente los califas sucesores del primer soberano omeya, sino que la enriquecerían. Se presenta como el punto de partida de lo que, visto *a posteriori*, parece una especie de «programa dinástico» que sigue fascinando a los historiadores del arte así como a los turistas. Evidentemente, no vamos a ofrecer aquí su enésima descripción, pero suscribiremos la opinión de Teresa Pérez Higuera, que describe los dos niveles de arcos que sustentan el tejado como una «solución genial». ¹⁷ El talento de los constructores fue tal vez el de conseguir edificar una mezquita plenamente conforme a las necesidades del culto musulmán y, al mismo tiempo, arquitectónicamente nueva, de la que resulta difícil saber hasta qué punto se inspira en tradiciones locales (se han evocado los acueductos romanos de España respecto a la superposición de arcos que acabamos de mencionar y, para los arcos de herradura del nivel inferior, no faltan precedentes en las iglesias visigodas) o sigue fiel a los modelos traídos de Oriente (la Gran Mezquita de Damasco también tenía dos niveles de arcos superpuestos, y el arco de herradura se encontraba, por su parte, en varios monumentos edificados igualmente por los omeyas en Siria). ¹⁸

Los sucesores del primer soberano de la dinastía se situaron, en lo tocante a su capital, estrictamente en la línea de éste. La corona de haciendas o *munyas* ('almunias') que rodeaba la ciudad no dejó de enriquecerse con nuevas construcciones. Las más prestigiosas eran las de la propia dinastía, empezando por la famosa Rusafa, cuya construcción ordenó 'Abd al-Rahman I⁹ y cuyo nombre procedía del de una residencia siria especialmente querida por sus ancestros. Incluso su historia es interesante: el emir se la compró a un jefe bereber que poseía ese lugar sin duda desde la conquista. ²⁰ Con sus sucesores aparecieron otras, como la *munyat al-Na'ura*, en la orilla derecha del Guadalquivir río abajo de la ciudad, que fue construida en medio de un gran vergel por el futuro emir 'Abd Allah antes de su ascenso al poder en 888. Debía su nombre a la rueda de un gran molino de agua con el que se regaba, y no era más que una de las propiedades construidas por los miembros de la dinastía y, entre ellos, por las esposas

17 Teresa Pérez Higuera (2001). La mezquita de Córdoba, en María Jesús Viguera Molins y Concepción Castillo Castillo (coord.). *El esplendor de los omeyas cordobeses: la civilización musulmana de Europa occidental. Exposición en Madinat al-Zahra, 3 de mayo a 30 de septiembre de 2001: estudios*. Op. Cit., pp. 372-379.

18 Juan Carlos Ruiz Souza (2009) lleva a cabo un interesante análisis en La Corona de Castilla y al-Andalus. Préstamos arquitectónicos y grados de asimilación. Espacios, funciones, y lenguajes técnico-formales, en Pierre Toubert y Pierre Moret. *Remploi, citation, plagiat conduites et pratiques médiévales (Xe-XIIIe siècle)*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 231-257; en la p. 236: «La fórmula cordobesa no puede ser más "anticlásica", al ir aumentando la sección de toda la estructura según nos elevamos en altura, justo al contrario de lo que ocurre en el acueducto emeritense. Aquí radica una de las grandes diferencias entre la arquitectura romana y la islámica, si en la primera seríamos capaces en gran medida de adivinar las estructuras sustentadas estudiando los cimientos de la construcción ante su alto carácter racionalista, en la islámica sería imposible, y difícilmente podríamos imaginarnos los muros colgados y las cúpulas de la mezquita de Córdoba o de la Alhambra de Granada si ambos edificios sólo se hubiesen conservado en su cimentación».

19 Rusafa era la residencia preferida del primer emir y se encontraba a algo más de dos kilómetros de Córdoba, al noroeste del recinto, en las primeras colinas que rodean la llanura.

20 Évariste Lévi-Provençal (1999). *Histoire de l'Espagne musulmane: le siècle du califat de Cordoue*. Op. Cit., tomo III, p. 374, n. 2.

de los emires, como la famosa *munyat* 'Ayab, fundada por una mujer de al-Hakam I (796-822).

Desgraciadamente, no tenemos datos numéricos ni demasiadas precisiones topográficas sobre el crecimiento de la propia ciudad de Córdoba en la época del Emirato omeya. Parece haber sido importante. Un acontecimiento histórico tan conocido como dramático lo pone de manifiesto: la famosa revuelta del arrabal ('*rabad*') de Córdoba que tuvo lugar en 818. Este episodio, al ser narrado profusamente en fuentes escritas, muestra la existencia de uno de los barrios de Córdoba cuyo crecimiento resume perfectamente Lévi-Provençal en su *Histoire de l'Espagne musulmane*:

La fisionomía de Córdoba [escribe] había cambiado mucho desde el reinado de 'Abd al-Rahman I. La ciudad, ya importante y populosa en época visigoda, había acogido en el interior de sus muros, desde que se había convertido en la capital del Emirato hispano-omeya, a muchos árabes venidos de Oriente o de Ifriqiya, así como a cierto número de magrebíes de origen bereber. Se habían edificado nuevos barrios al norte y al oeste de la ciudad. Por otra parte, desde la restauración del puente romano sobre el Guadalquivir que llevó a cabo Hisham I, ese curso de agua que bordea la ciudad por el sur había dejado de constituir un obstáculo para su extensión por la orilla izquierda: un arrabal ('*rabad*') ruidoso y muy poblado se extendía allí desde la ribera del río hasta las vecindades de una aldea vecina, Saqunda, la antigua Secunda.

En ese arrabal no sólo vivía la plebe cordobesa, los artesanos y los pequeños mercaderes *muwallads* o cristianos. Gracias a su proximidad con la gran mezquita y con el palacio del emir, situados ambos junto al Guadalquivir y simplemente separados el uno del otro por una larga calle que acababa en el puente, la *Mahayya 'uzma*, a muchos cordobeses cuyas funciones o estudios llamaban a la sede del Gobierno o al edificio principal de culto de la ciudad les había parecido cómodo instalarse en el arrabal meridional: allí era donde vivían en particular la mayoría de los antiguos discípulos andalusíes de Malik Ibn Anas, convertidos en notorios e influyentes *faqih*s.²¹

Nada mejor, en mi opinión, que citar este pasaje del gran historiador de la España musulmana para hacer patente la rapidez de los cambios realizados y su naturaleza. El desarrollo del arrabal meridional de Córdoba no es más que un ejemplo de un crecimiento que afectó del mismo modo a las demás zonas periféricas de la capital, al Este, al Norte y al Oeste. Sólo que su cronología se conoce perfectamente, porque su expansión se vio bruscamente detenida por la despiadada represión por parte del emir al-Hakam I de la gran revuelta que se produjo allí en 818, su destrucción total y la masacre o expulsión de sus habitantes. Queda claro pues que desde principios del siglo IX la antigua *madina* cordobesa se había rodeado de arrabales populosos, cuyo carácter «islámico» no se pone en duda, puesto que precisamente la oposición mutua de los religiosos y la «plebe» urbana de los comerciantes y artesanos en ciertas medidas —sobre todo fiscales— consideradas

21 Évariste Lévi-Provençal (1999). *Histoire de l'Espagne musulmane: la conquête et l'emirat hispano-umayyade: 710-912. Op. Cit.*, tomo 1, pp. 161-162.

abusivas e impías por no estar en consonancia con las normas del islam, fue lo que provocó la revuelta. El acontecimiento es también revelador del auge de la urbanización en aquel momento, en la medida en que la eliminación de varios millares de habitantes insurrectos no parece haber afectado más que coyunturalmente al crecimiento del conjunto de la ciudad.²²

En el apogeo del Emirato, bajo ‘Abd al-Rahman II (822-852), el hijo de al-Hakam I, la ciudad alcanzó en efecto una prosperidad desconocida hasta entonces. Ibn Hayyan asocia el prestigio exterior del soberano con los ornatos que aportó a la ciudad:

Sostuvo correspondencia con soberanos de diversos países, elevó alcázares, hizo obras, construyó puentes, trajo agua dulce hasta su alcázar desde las cimas de las montañas, perforando para ello las duras rocas hasta conducirla a su palacio con bien trazado plan, con el que consiguió abundantes aguas para beber y para las conducciones de su parque, e hizo llegar el excedente al pilón que instaló ante [la puerta meridional central de su alcázar, la llamada puerta del Jardín], donde se vertía en una pila de mármol a la que tenía acceso toda la gente que iba a su alcázar o pasaba por él, con gran provecho de todos.²³

También fue en tiempos de ‘Abd al-Rahman II cuando se llevó a cabo una importante ampliación de la gran mezquita, que casi duplicó la capacidad de la sala de oración, de manera que pudo acoger a un número evidentemente creciente de fieles motivado sin duda por el aumento constante de la población de una ciudad heterogénea en la que vivían árabes, bereberes y nativos y, desde el punto de vista religioso, judíos, musulmanes descendientes de los conquistadores, muchos conversos y una masa aún numerosa de cristianos. La capital omeya está por entonces muy animada, y en ella vive una clase educada y acomodada (*amma*) lo bastante numerosa para dar lugar al surgimiento de un centro cultural que atrae a orientales, que importan las modas iraquíes de las que está ávida su población. Tal fue el papel del célebre Ziriyab, músico cantor venido de Iraq y que se convierte en el predilecto de la alta sociedad.²⁴

Evidentemente, lo que mejor conocemos es la clase dominante árabe-berber. Hemos mencionado más arriba la vivienda aristocrática de *balat* Mughith, situada al noroeste de la aglomeración, perteneciente a una poderosa familia de clientes de los omeyas cuyos miembros formaban parte de la casta más elevada de detentores del poder: hijo del Mughith que entró en Córdoba en 711, ‘Abd al-Malik b. ‘Abd al-Wahid b.

22 Podemos añadir que el asunto de la rebelión, siendo desafortunado para los insurrectos, tuvo consecuencias positivas para los arqueólogos: al ser destruido el arrabal y emitido un edicto que prohibía volver a construir en dicho emplazamiento, se favoreció la conservación de los vestigios enrasados, y las excavaciones que se han realizado recientemente han aportado gran cantidad de datos sobre la organización del barrio y la cultura material que existió en él.

23 Ibn Hayyan al-Qurtubi (2001). *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarrahan II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*. *Op. Cit.*, pp. 169-170.

24 Évariste Lévi-Provençal (1999). *Histoire de l'Espagne musulmane: la conquête et l'émirat hispano-umayyade: 710-912*. *Op. Cit.*, tomo I, pp. 269-272. Ziriyab es tan sólo el hecho más notorio del proceso de «orientalización» de la sociedad y el Estado cordobés que se está produciendo en ese momento.

Mughith es el general de Hisham I (788-796) que comandó en 793 el ejército que atacó Narbona y que consiguió la gran victoria de Orbieu sobre los francos; su hermano ‘Abd al-Karim b. ‘Abd al-Wahid, que participó en la misma expedición y estuvo al mando de otras, ejerció el alto cargo de chambelán o *hayib* del emir al-Hakam I (796-822).²⁵ Según Ibn Hayyan, cuando ese poderoso personaje regresaba a su propio palacio tras haber cumplido con las obligaciones de su cargo oficial en el palacio cordobés, se detenía para pasar a saludar a los «patrones» de su linaje, los descendientes del omeya Habib b. ‘Abd al-Malik que, como hemos visto, se instalaron junto al *balat* Mughith, y ataba a su caballo a bastante distancia para entrar y salir a pie para honrar a esa familia, de la que seguía siendo cliente (*‘mawla’*) pese a su alto rango en el Estado. También se creaban lazos entre estos altos cargos del Estado y otros elementos de la sociedad cordobesa, en particular la categoría cada vez más influyente de los *fuqaha’* (juristas y religiosos) o ulemas. Un famoso jurista (*‘faqih’*) contaba que, cuando acompañó a ‘Abd al-Karim en su expedición contra Narbona para velar por la legalidad en el reparto del botín, en una ocasión recibió de él cien dinares de regalo (es decir, en teoría cien monedas de oro de unos cuatro gramos, probablemente entregadas en dirhams de plata, ya que no se acuñaba oro en ese momento en al-Andalus), cosa que nos puede dar una idea de la holganza financiera de esos altos personajes del Estado omeya.

Otro ejemplo de familia que ejerció altos cargos en el Estado omeya y que tuvo su papel en el desarrollo de Córdoba fue la importante familia bereber de los *banu Zayyali*. En el momento de la conquista se establecieron en la *kura* o provincia de Takurunna (actualmente la región de Málaga). El primero de ellos en ser mencionado en los textos es Muhammad b. Sa‘id b. Musa b. ‘Isa al-Zayyali, en quien se fijó el emir ‘Abd al-Rahman por sus aptitudes poéticas y literarias, convirtiéndolo en «secretario privado» (*‘katib al-sirr’*) del soberano, cargo que no existía hasta entonces. La residencia en la que se instaló con los suyos, al norte de la *madina* histórica de Córdoba, parece haber contribuido a la estructuración de esa zona lo bastante como para que el barrio tomase el nombre de esa familia (el arrabal o *rabad* de los *Zayyayila*); la familia se contaría desde entonces entre las principales de la capital, ya que se conoce al menos a II miembros que ejercieron funciones gubernamentales en la alta Administración del Estado omeya, al final del Emirato y en el Califato.²⁶ También llevaban su nombre un parque (*‘ha’ir’*) y un cementerio, y su preponderancia social se marca bien en el hecho de que, en tanto que gravitaban en torno al poder, tuvieron ellos mismos sus dependientes o clientes (*‘mawali’*).²⁷

No tenemos tanta información sobre la implantación en Córdoba de otras familias de la poderosa «aristocracia de Estado» que, bajo el Emirato, conforman una especie de «núcleo duro» del poder y el pilar fundamental del Estado omeya. Sus elementos más influyentes pertenecen al nutrido grupo de los *mawali* de origen oriental (los

25 Ibn Hayyan al-Qurtubi (2001). *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarrahan II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*. *Op. Cit.*, pp. 95-99. ‘Abd al-Karim murió en 824 u 825.

26 Mohamed Meouak (1999). *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l’Espagne Umayyade (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles)*. *Op. Cit.*, pp. 174-175; y Helena de Felipe (1997). *Identidad y onomástica de los bereberes de al-Andalus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), pp. 255-258.

27 Mohamed Meouak (1999). *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l’Espagne Umayyade (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles)*. *Op. Cit.*, p. 175.

banu Abi 'Abda, los *banu* Hudayr, los *banu* Shuhayd y algunos otros linajes poderosos), que fueron los principales artífices de la ascensión al Emirato del primer soberano de la dinastía.²⁸ A partir de los años ochenta del siglo IX se produce en al-Andalus una gravísima crisis política que va a prolongarse varias décadas y durante la cual asistimos a una *fitna* o época de discordia y de división; entretanto, el país se fragmenta políticamente y la autoridad del poder central se debilita hasta tal punto que durante unos veinte años no se acuñará moneda ni se llevarán a cabo expediciones de *jihad* en las fronteras. El historiador no puede sino asombrarse de que la dinastía omeya, contestada en todo el territorio de al-Andalus y casi encerrada en Córdoba durante el reinado del emir 'Abd Allah (888-912), pudiera mantenerse en el poder en semejantes condiciones. Se puede plantear la hipótesis de que uno de los factores que le permitieron sobrevivir fue, junto con el carácter local de la mayoría de las disidencias, la propia importancia —demográfica, económica y cultural— de una capital en la que no se cuestionaba el poder de los omeyas y en la que pudo llevarse a cabo sin contratiempos la sucesión pacífica del emir débil y pasivo 'Abd Allah a su nieto, el octavo emir, 'Abd al-Rahman III (912-961) que, por el contrario, llevaría al apogeo el poder de Córdoba al restaurar la tenacidad de la autoridad del poder central y al retomar el título de califa que habían portado sus ancestros de Damasco (en 929).

Mientras que para referirnos a la capital de los omeyas en el siglo IX tenemos que basarnos a menudo en reconstrucciones e hipótesis de historiadores partiendo de las breves indicaciones diseminadas en fuentes árabes, así como de las que han empezado a aportar las excavaciones arqueológicas, para la época del Califato en cambio podemos referirnos a una descripción al menos contemporánea, relativamente detallada y aparentemente fiable: la del geógrafo oriental Ibn Hawqal, un gran viajero que visita al-Andalus a mediados del siglo X.²⁹ Su texto es como sigue:

La ciudad más grande de al-Andalus es Córdoba, que no tiene su equivalencia en todo el Magreb, más que en la Alta Mesopotamia, Siria o Egipto, por la cifra de población, la extensión de su superficie, el gran espacio ocupado por los mercados, la limpieza de los lugares, la arquitectura de las mezquitas, el gran número de baños y alhóndigas. Varios viajeros originarios de esta ciudad, que han visitado Bagdad, dicen que ella equivale a uno de los barrios de la ciudad mesopotámica. [...] Córdoba es quizás igual a una de las dos mitades de Bagdad, pero no está muy lejos de serlo. La medina está provista de un muro de piedra, de bello emplazamiento y amplias explanadas; [...] [el soberano] tiene su residencia y alcázar en el interior del recinto amurallado que le rodea. La mayoría de las puertas de su alcázar alcanzan el interior de la ciudad por varios lados. Dos puertas de la ciudad están abiertas en la misma muralla de la medina sobre el camino que lleva de Rusafa al río. Las viviendas de Rusafa son las más altas de sus arrabales y sus

28 La misma obra de Mohamed Meouak ofrece mucha información sobre esos linajes y sobre su poder. *Ibidem*.

29 Sabemos que Ibn Hawqal estuvo en al-Andalus el verano de 948. Debió de permanecer allí algún tiempo y seguir informándose después de lo que allí acontecía, pues ofrece informaciones precisas sobre hechos que ocurrieron más tarde. Su *Kitab surat al-ard* [*Descripción de la Tierra*] pasó aparentemente por varias redacciones sucesivas hasta finales del siglo X. Véase la reseña al respecto en el libro de Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vilchez (2004). *Biblioteca de al-Andalus: de Ibn al-Dabbag a Ibn Kurz*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, volumen 3, pp. 320-321.

construcciones se continúan con el arrabal más bajo de la ciudad. Es una aglomeración que rodea la ciudad por los lados Este, Norte y Oeste; en cuanto la parte del mediodía da sobre el río, a lo largo del cual se desarrolla un camino llamado «el arrecife» (*al-Rasif*) y sobre él se encuentran los zocos, tabernas, caravasares, baños y las viviendas de las clases inferiores de la población están en su arrabal. La mezquita-aljama, que es muy bella y grande, se encuentra en el interior de la medina; la prisión está situada en su vecindad.

Córdoba está muy separada de las casas de sus arrabales, excepto uno que hay adherido a ella, la medina está situada en el centro rodeada por su muralla, más de una vez he dado la vuelta a la muralla en una hora; es una muralla de forma circular, muy sólida y de piedra. [...] Córdoba tiene siete puertas de hierro. Es una ciudad considerable y extensa, que presenta un plano elegante. Se encuentran allí grandes fortunas y el lujo se despliega en ella de muchas maneras: en las telas y vestidos preciosos, de suave lino, de seda salvaje o fina, así como en las monturas ágiles, en los diferentes tipos de comestibles y de bebidas.³⁰

No se trata aquí de describir al detalle la Córdoba del siglo X, sino de trasladar la impresión que la ciudad producía sobre un viajero experimentado y curioso, que ya había recorrido casi todo el mundo musulmán y, por consiguiente, podía confrontar lo que veía de la capital de al-Andalus con lo que sabía de otras muchas ciudades que había visitado, en particular la más grande de ellas: Bagdad. Podemos añadir que tenía simpatía por el régimen fatimí de Kairuán y que era muy crítico respecto a otros hechos de los que fue testigo en la Península Ibérica, por ejemplo, el estado de las fuerzas militares, que considera nimias. Esto hace que resulte aún más interesante constatar que siente admiración por la grandeza, la buena organización, el aspecto agradable y la riqueza de la ciudad. Aparentemente, le parece la única ciudad de *dar al-Islam* que se pueda comparar con Bagdad.

En la cita anterior hemos omitido algunas indicaciones sobre la ciudad principesca de Madinat al-Zahra, que el califa 'Abd al-Rahman III estaba construyendo desde el año 936 unos kilómetros al oeste de la *madina* de Córdoba y a la que el gobernador y la corte se estaban trasladando progresivamente. Por ejemplo, en el mismo momento en que Ibn Hawqal llega a la Península, el acuñado de monedas, que hasta entonces se hacía en Córdoba, se traslada a Madinat al-Zahra.³¹ Tanto el primer califa como su hijo, al-Hakam II (961-976), residirán casi de continuo en la nueva ciudad principesca, que era por sí misma tan grande como una capital de provincias (un centenar de hectáreas, lo que por entonces correspondía a la extensión de una ciudad como Toledo). Fue edificada con gran desembolso —se habría invertido un tercio de los ingresos del Estado durante años—, con los edificios más hermosos realizados en sillería, mármoles importados, columnas y objetos de arte

30 Ibn Hawqal (1964). *Configuration de la Terre (Kitab surat al-ard)*. Introduction et traduction, avec index, par Johannes Hendrik Kramers et Gaston Wiet. Beirut y París: Commission internationale pour la traduction des chefs-d'oeuvre, Maisonneuve et Larose, tomo I, pp. 110-112.

31 Rafael Frochoso Sánchez (1996). *Las monedas califales: de ceca al-Andalus y Madinat al-Zahra' (316-403 H., 928-1013 J. C.)*. Córdoba: Publicaciones de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Obra Social y Cultural Cajasur, p. 15.

traídos de distintas regiones mediterráneas.³² Los arqueólogos han sacado a la luz ese inmenso emplazamiento, mostrando su estructura y poniendo de manifiesto su riqueza y sus remodelaciones. A pocos kilómetros de Córdoba, constituye otro elemento que muestra el esplendor del Califato.

El conjunto Córdoba-Madinat al-Zahra es completado y aumentado en los años ochenta del mismo siglo por una segunda ciudad palatina, edificada esta vez al este de Córdoba por el gran *hayib* amirí al-Mansur durante el periodo en que se hizo con el poder y gobernó de manera casi «dictatorial» el Califato de Córdoba, cuyo poder extendió al actual Marruecos; a finales del siglo X, dicho conjunto es una inmensa «conurbación» que se extiende por una franja de la orilla derecha del Guadalquivir a lo largo de casi 15 kilómetros. Gracias a las excavaciones que se han realizado en zonas situadas entre la ciudad antigua y la ciudad palatina de Madinat al-Zahra, se han encontrado restos de construcciones que apoyan la idea de que el tejido urbano era denso también en los intervalos entre los núcleos principales que estructuraban ese conjunto. Todo invita a pensar que la capital omeya se situaba entonces al mismo nivel que las otras dos grandes conurbaciones califales: El Cairo fatimí y la Bagdad abasí. Fue en esta última fase de crecimiento de la Córdoba califal, sin duda para responder a las crecientes necesidades demográficas, cuando se construyeron dos nuevas ampliaciones de la gran mezquita: la de al-Hakam II, salpicada de notables adornos (cúpulas ante el *mihrab*, decoración de mosaicos inspirados en el arte bizantino, nuevos tipos de arcos), y la de al-Mansur, más sobria y coherente con las primeras partes de la mezquita. En total, la dimensión de la sala de oración quedó más que duplicada. Se puede pensar que la ampliación de al-Mansur, que añade ocho naves lateralmente, a lo largo de toda la sala de oración, a las 11 que existían, responde en particular al aumento de los efectivos permanentes del Ejército debido al reclutamiento de *saqaliba* (esclavos de origen europeo, en principio «eslavos») y de bereberes, concentrados en su mayor parte en la capital y sus inmediaciones; pero también que era lo propio para las dimensiones de una metrópoli convertida en centro político, económico y cultural de un imperio que alrededor del año 1000 se extendía desde el valle del Ebro al borde del Sáhara.³³

Resulta prácticamente imposible decir cuántos habitantes podía tener Córdoba en aquel momento. Se han propuesto cifras que van desde cien mil a

32 Manuel Gómez-Moreno (1951). *Ars Hispaniae: historia universal del arte hispánico. El arte árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe*. Madrid: Plus Ultra, volumen 3; o, más brevemente, Évariste Lévi-Provençal (1999). *Histoire de l'Espagne musulmane: le califat umayyade de Cordoue (912-1031)*. Paris: Maisonneuve et Larose, tomo II, pp. 138-139, ya permitían hacerse idea del lujo desplegado en Madinat al-Zahra. Muchas publicaciones a todo color han difundido en los últimos veinte años imágenes de las construcciones y los objetos que testimonian ese lujo principesco, por ejemplo, las dos obras editadas en Granada por El Legado Andalusi con ocasión de la exposición de Madinat al-Zahra del 3 de mayo al 30 de septiembre de 2001, en María Jesús Viguera Molins y Concepción Castillo Castillo (coords.). *El esplendor de los omeyas cordobeses: la civilización musulmana de Europa occidental. Exposición en Madinat al-Zahra, 3 de mayo a 30 de septiembre de 2001: estudios*. Op. Cit.

33 La síntesis más conveniente sobre la metrópoli omeya, centrada en su momento de apogeo, es la de Manuel Acíen Almansa y Antonio Vallejo Triano (2000). Cordoue, en Jean Claude Garcin (dir.). *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*. Roma: École Française de Rome, pp. 117-134. La idea de un «imperio» omeya que se extiende desde el límite del Sáhara hasta los Pirineos ha de ser, sin duda, matizada, pero en cualquier caso puede apoyarse en ciertos hechos «tangibles» como la acuñación de monedas de oro en nombre de los califas de Córdoba en la ciudad presahariana de Sidjilmassa.

un millón y no podemos más que ceñirnos con prudencia a esos dos extremos.³⁴ No sabemos si ese gigantismo de la capital omeya, tal vez excesivo para las posibilidades de abastecimiento de la época, incidió en el debilitamiento que iba a venir después, como se ha supuesto en lo tocante a la Bagdad del declive del Califato abasí. Simplemente constatamos que ese auge se detuvo bruscamente por la profunda crisis que afectó al Califato a partir de la «revolución de Córdoba» del año 1009, ocasionada aparentemente por la incapacidad para gobernar del segundo hijo de al-Mansur, 'Abd al-Rahman «Sanchuelo»; éste ascendió al poder en 1007, sin duda por motivo de las tensiones internas de diversa índole que afectaban al régimen. Las dos décadas siguientes predominarán las rivalidades entre las distintas facciones político-militares que aspiran a tomar el control de Córdoba, un debilitamiento correlativo del poder central y la aparición de múltiples poderes locales que van conformando progresivamente una nueva geografía política de al-Andalus: la quincena de «Reinos de taifas» ya constituidos cuando el Califato de Córdoba desaparece por completo en 1031. En la propia Córdoba se establece un poder que corresponde perfectamente con la realidad sociohistórica de la capital venida a menos, pues la oligarquía urbana decide confiar el poder a una de las familias de la «aristocracia de Estado» que había constituido el grupo de los *mawali* omeyas, la de los *banu* Yahwar; un poder que ya no se extiende más que a la ciudad y a sus inmediatos alrededores, ya que por todas partes, en Sevilla, Granada y en otras ciudades secundarias de Andalucía como Morón o Carmona, aparecen otros poderes locales independientes del de Córdoba.

En contraste con el esplendor que había tenido en el siglo X, la historia política de Córdoba durante los Reinos de taifas del siglo XI es particularmente deslucida. La corta dinastía de los *banu* Yahwar (1031-1070) está formada por tres gobernantes que ilustran bastante bien la tesis de Ibn Jaldún sobre la decadencia de los poderes principescos. El primero de ellos, Abu l-Hazm Yahwar, fue reconocido por los oligarcas cordobeses en el momento de la desaparición del Califato como una especie de *primus inter pares* encargado de ocuparse de los asuntos de la ciudad. Se presenta únicamente como el miembro más eminente de un consejo visiral y evita adoptar ningún sobrenombre de reinado (*'laqab'*) para no conferir un aspecto monárquico a su poder. Su hijo, Abu l-Walid Muhammad, que le sucedió en 1043, imitó su prudencia. No adoptó más que el modesto *laqab* de *al-Rashid* («el que guía por el buen camino»). Pero después de él, su hijo 'Abd al-Malik, que le sucedió en 1063, tras haber desestabilizado con sus maniobras el Estado cordobés aún en vida de su padre, rompe con esa tradición de modestia gubernamental acumulando rimbombantes *laqabs* de estilo califal (como el de *al-Mansur bi-Llah*, «aquél a quien

34 Podríamos retener, como una cantidad razonable, la cifra de 270.000 habitantes propuesta por Jesús Zanón (1989) en su pequeño libro *Topografía de Córdoba almohade a través de las fuentes árabes*. Madrid: CSIC, Instituto de Filología, p. 18, sin ocultar que el único motivo para adoptarla es su carácter «moderado». Manuel Ación Almansa y Antonio Vallejo Triano, en la obra citada en la nota anterior, recuerdan que un censo ordenado por al-Mansur habría inventariado un total de entre 200.000 y 300.000 viviendas (hay variaciones en las fuentes que lo reseñan) de la *khassa* ('plebe') y de la '*amma*' ('aristocracia'), y se sitúan más bien cerca de una hipótesis «elevada», en vista de dichas cifras y de ciertas constataciones arqueológicas que indican un tejido urbano más bien tupido (pp. 121-122).

Dios da la victoria»), al igual que empezaban a hacer otros soberanos de las taifas aunque con más lógica, pues tenían más poder y menos impopularidad. El poder del tercer Yahwaride carece de toda solidez. Es impopular, apenas se acuña moneda en Córdoba y la debilidad de sus medios militares incita a sus vecinos, los emires de Toledo y de Córdoba, de otro rango, a ambicionar anexar a sus Estados una ciudad históricamente tan prestigiosa. En 1070 se produce finalmente el desenlace de esta situación en provecho del Reino de los abadies de Sevilla, que estaban unificando bajo su égida a la mayor parte del al-Andalus meridional, desde el Algarve a Murcia.

No cabe duda de que la metrópoli califal del siglo X sufrió mucho los graves conflictos político-militares de los que fue objeto en la segunda década del siglo XI. Las dos ciudades principescas de Madinat al-Zahra y Madinat al-Zahira fueron objeto de pillajes y devastación. Conocemos el nombre de algunos personajes que perdieron la vida en esos pillajes a los que se entregaban las facciones rivales, fugazmente victoriosas: fue el caso del famoso autor del primer gran diccionario biobibliográfico de sabios andalusíes, Ibn al-Faradi, que fue muerto por los bereberes partidarios de uno de los pretendientes al poder califal en el momento del saqueo de la capital en abril de 1013. Hay muchas referencias a élites político-administrativas e intelectuales que se dispersaron por las provincias a causa de estos disturbios. Fue el caso de muchos funcionarios *saqaliba* o de la familia del propio «dictador» al-Mansur, que volvemos a hallar más tarde en el poder en el Sharq (región oriental) de Valencia, así como de otros muchos personajes influyentes de la vida cultural andalusí. El autor de *El collar de la paloma*, el gran Ibn Hazm, de quien siempre se dice que es «de Córdoba» porque nació y empezó sus estudios allí, dejó la ciudad a los 18 años después de su saqueo por los bereberes y no regresaría más que de manera episódica entre sus estancias duraderas en las regiones orientales y occidentales. Su caso resulta interesante desde el punto de vista de la desaparición de una parte de la antigua conurbación de la época califal: efectivamente sabemos que, habiendo pasado su infancia de hijo de visir en una *munya* llamada *de al-Mughira*, situada en el barrio que se había creado en torno a la residencia amirí de Madinat al-Zahira, y posteriormente en otra residencia aristocrática que se encontraba en *balat Mughith*, ambas viviendas fueron destruidas en los disturbios y, cuando más tarde pasó una temporada en la ciudad, hubo de alojarse en casa de una mujer emparentada con su familia, quizás en el interior del casco antiguo.³⁵

Tampoco se pueden proponer más que hipótesis sobre la reducción tal vez en unos dos tercios del espacio urbano cordobés entre los siglos X y XI. Antonio Almagro, que lo ha intentado, propone para el segundo periodo una superficie de 185 hectáreas y una población de unos 65.000 habitantes, sin duda más apretada que la del siglo anterior, cuando una población cuatro o cinco veces mayor se habría diseminado por un área inmensa de más de 2.500 hectáreas.³⁶ Esa cantidad

35 Véase el artículo de José Miguel Puerta Vilchez (2004) dedicado a Ibn Hazm en *Biblioteca de al-Andalus: de Ibn al-Dabbag a Ibn Kurz*, editado por Jorge Lirola y el propio José Miguel Puerta Vilchez. *Op. Cit.*, volumen 3, pp. 392-443 (pp. 392-395).

36 Antonio Almagro (1987). «Planimetría de las ciudades hispanomusulmanas», *Al-Qantara*, VIII, p. 427.

de unas decenas de miles de habitantes, que probablemente sigue siendo válida durante el siglo siguiente, se refiere no obstante a una realidad urbana todavía importante, aunque sin llegar a situar a la ciudad en el primerísimo rango de las capitales andalusíes. Sevilla, dentro de su recinto del siglo XII, es sin duda mucho más vasta y poblada, con casi 300 hectáreas y unos cien mil habitantes. En la misma época, una gran ciudad de Occidente no tendría más de 50.000 habitantes. El prestigio de Córdoba influye para que en los siglos XI y XII siga conservando un papel cultural de primer plano. Es conocida la frase de Averroes, que fue cadí de la ciudad en los años 1180-1190,³⁷ que decía que si un músico moría en Córdoba, se llevarían sus instrumentos a Sevilla, mientras que si un sabio moría en aquella ciudad, sus libros se llevarían a Córdoba. No obstante, constatamos que, desde el siglo XI, un gran poeta como Ibn Zaydun comienza su vida en 1003 en Córdoba, donde vive los cuarenta primeros años, pero pasa después los veinte últimos en Sevilla, donde muere en 1071.³⁸

A finales del siglo XI tiene lugar el desposeimiento de los soberanos de las taifas por Yusuf b. Tashfin, el poderoso jefe del movimiento almorávide que acaba de imponer en Marruecos, desde su nueva capital, Marrakech, la autoridad de un régimen reformador del islam. El avance de la «reconquista» de al-Andalus empezado por los reyes cristianos (toma de Toledo en 1085) se detiene por un tiempo. El destino de Valencia, ocupada temporalmente por el Cid (1087-1099), se decanta finalmente por los almorávides, que la reconquistan en 1102. Desde el final del siglo XI al principio del XIII, al-Andalus se vincula sucesivamente a dos grandes imperios «africanos»: al de los almorávides y, desde mediados del XII, al de los almohades, que derrocaron a los primeros. Todo ello no sin peripecias que afectan a Córdoba, como una revuelta de la ciudad en 1121, bajo los almorávides, así como la constitución de un poder autónomo dirigido por el cadí de la ciudad en el momento de la crisis del régimen almorávide (en los años 1145-1146, cuando en varias ciudades se constituye lo que se ha llamado los *segundos Reinos de taifas*). Evidentemente, no se trata aquí de narrar al detalle la historia hasta que la reconquista cristiana alcanzó Córdoba en 1236. Esto se produjo después de la caída del régimen almohade en al-Andalus (1228), durante un nuevo periodo de fragmentación política que lógicamente se denomina *terceros Reinos de taifas*. No obstante, resulta interesante apuntar que, al contrario de lo ocurrido en otras ciudades (Murcia, Valencia, Granada y Sevilla, principalmente), Córdoba no desempeña esta vez un papel político destacable y no se constituye en ella un poder político independiente.

La situación demográfica de Córdoba a lo largo de todo este periodo de los imperios bereber-andalusíes no resulta más sencilla de determinar que en las épocas anteriores. La antigua capital de los califas omeyas sigue siendo, incon-

37 Véase el artículo sobre Ibn Rushd de varios autores en el volumen 4 del libro de Jorge Lirola Delgado (2006). *Biblioteca de al-Andalus: de Ibn al-Labbana a Ibn al-Ruyuli*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, p. 524.

38 Véase la reseña que le dedica Jaime Sánchez Ratia en el volumen 6 de Jorge Lirola Delgado (2009). *Biblioteca de al-Andalus: de Ibn al-Yabbab a Nubdat al-'Asr*. Op. Cit., pp. 287-304.

testablemente, una gran ciudad de provincias. Sigue conservando una actividad intelectual importante. Para convencerse de ello basta con mencionar el nombre ya citado del mayor filósofo del islam, Averroes, que nació y pasó gran parte de su vida en ella. Sin embargo, la ciudad hubo de sufrir aún más disturbios político-militares que agitarían esa época, en particular las guerras entre los almohades y el emir independiente de Murcia Ibn Mardanish, que tuvieron lugar en la región a finales de los años cincuenta del siglo XII. Desconocemos a qué se refiere exactamente un secretario y cronista almohade, Ibn Sahib al-Sala, que afirma que, en septiembre de 1162, estando en Córdoba en el momento de la entrada en la ciudad de dos príncipes de la dinastía almohade de regreso de una expedición precisamente contra ese emir de Murcia, Ibn Mardanish, la ciudad no contaba más que con 82 hombres, pues los demás «la habían abandonado durante la rebelión para retirarse al campo. Esa despoblación y emigración ponía de manifiesto su miseria y su desgracia; su país fue sumido en la desolación y se vistieron con andrajos». ³⁹ No cabe duda de que se refiere a la *'amma*, la aristocracia urbana, pero su testimonio merece ser tenido en cuenta. Lo que se ha dicho más arriba sobre la ausencia de «reactividad» de la ciudad tras la desaparición del régimen almohade va más en el sentido de un dinamismo realmente aminorado de la ciudad, que experimenta pasivamente los acontecimientos. Sin que se puedan aportar auténticas estadísticas, se constata que, mientras que las personas ilustradas y sabias cordobesas citadas por los diccionarios biográficos eran más numerosas en Córdoba que en Sevilla hasta mediados del siglo XI, en la época almohade fue la segunda ciudad la que tomó la delantera. ⁴⁰

Esa merma de dinamismo en Córdoba se revelará igualmente en los vestigios arqueológicos. Mientras que las construcciones realizadas por los almohades en Sevilla son célebres (empezando por la Giralda, antiguo minarete de la gran mezquita edificada en esa época) y que en Murcia se han sacado a la luz importantes restos de los siglos XII-XIII, no existen testimonios de semejante actividad constructora en Córdoba, que vive, por decirlo así, sobre el patrimonio arquitectónico legado de la época omeya. Ciertamente es que con el *qasr* ('alcázar') o palacio del gobernador heredado de los omeyas sobraba para la mediocridad política de la ciudad, y que la gran mezquita, que seguía siendo la más grande en

39 Ibn Sahib al-Sala (1969). *Al-Mann bil-imama: estudio preliminar* [traducción de Ambrosio Huici Miranda]. Valencia: Anúbar, p. 49. La cifra puede parecer poco creíble, pero la reproduce exactamente otro autor más tardío (Ibn al-Abbar) y, en el contexto del texto, queda bastante claro que Ibn Sahib al-Sala se refiere a las «familias nobles» que quedaban en Córdoba, cuyos jefes, como se puede suponer, salieron de la ciudad junto con los funcionarios venidos de Sevilla —entre los que se cuenta el autor— para recibir a los dos príncipes almohades.

40 Cosa que percibe perfectamente un autor oriental como Yaquut (1179-1229), que dice que en su época el esplendor de Sevilla subsiste, mientras que «Córdoba está en decadencia, no es más que una ciudad de la región central [de al-Andalus]», Gamal 'Abd al-Karim (1974). *La España musulmana en la obra de Yaquut (s. XII-XIII): repertorio enciclopédico de ciudades, castillos y lugares de al-Andalus: extraído del Mu'jam al-buldan (diccionario de los países)*. Granada: Publicaciones del Seminario de Historia del Islam, Universidad de Granada. Este debilitamiento, también cultural, de la ciudad se desprende de los cálculos del número de sabios que residían en las distintas ciudades andaluzas en cada periodo; véanse las tablas que propone Christine Mazzoli-Guintard (1996). *Villes d'al-Andalus. L'Espagne et le Portugal à l'époque musulmane (VIII-XVe siècles)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes II, pp. 332-334.

uso en el mundo musulmán de la época, era también más que suficiente para las necesidades de los fieles. Aun así, la ciudad seguía conservando su prestigio simbólico: frente a su puerta occidental se había quemado en 1109 la obra de Ghazali, *Revivificación de las ciencias religiosas*, que no gustaba a los *fuqaha'* andaluses.⁴¹ Los autores árabes que describen Córdoba más adelante dedican páginas entusiastas a su esplendor. Así ocurre con 'Abd al-Mun'im al-Himyari, autor magrebí de finales del siglo XIII y principios del XIV, para quien la mezquita de Córdoba es:

[...] uno de los monumentos más hermosos del mundo, tanto por su gran superficie como por la perfección de su planta, la riqueza de su ornamentación y la solidez de su construcción... No tiene parangón en el mundo musulmán, ni por su ornamentación ni por su ancho y su largo.⁴²

Podemos concluir esta aportación comparando estas líneas elogiosas, poco sorprendentes viniendo de un autor árabe-musulmán, con lo que sabemos de la admiración que los cristianos, por su parte, profesaron a la mezquita de Córdoba. Juan Carlos Ruiz Souza destaca sugerentemente este punto, que se puede percibir tanto a través de la historia del arte como a través de los textos: «Fue tremendo el impacto que tuvo a lo largo de toda la Edad Media la mezquita de Córdoba entre los Reinos cristianos», escribe.⁴³ De hecho, no se trata tan sólo de admiración; según el mismo autor:

La aljama cordobesa se convirtió [...] por lo tanto en fuente de modelos de la cultura visual de lo sagrado desde el siglo IX en adelante, si bien la conquista de la ciudad en 1236 por las tropas de Fernando III profundizó sin duda su conocimiento y valoración tal como se evidencia por los textos laudatorios que le dedican importantes y decisivos personajes de los siglos XIII y XIV de la talla de Pedro Jiménez de Rada, Alfonso X, don Juan Manuel o el canciller Pedro López de Ayala.⁴⁴

De ahí todo un proceso de asimilación de dichos modelos musulmanes con el florecimiento del arte mudéjar. El dinamismo del arte castellano es de tal calibre entonces, prosigue Ruiz Souza, que en ocasiones integra y adapta dichos modelos con una creatividad más marcada que el propio arte musulmán

41 Jacinto Bosch Vilá (1990). *Los almorávides*. Granada: Universidad de Granada, p. 248.

42 Évariste Lévi-Provençal (ed. y trad.) (1938). *La péninsule Ibérique au Moyen Age d'après le Kitab ar-Rawd al-mi'tar fi habar al-aktar d'Ibn Abd al-Mun'im al-Himyari: texte arabe des notices relatives à l'Espagne, au Portugal et au Sud-Ouest de la France*. Leiden: E. J. Brill, p. 183. Sobre al-Himyari, cuya identidad exacta ha sido discutida, véase el artículo de Vicente Carlos Navarro Oltra (2012), en Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vilchez (eds.). *Biblioteca de al-Andalus: de al-Abbadiya a Ibn Abyad*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, volumen I, pp. 444-451.

43 Juan Carlos Ruiz Souza (2009). La Corona de Castilla y al-Andalus. Préstamos arquitectónicos y grados de asimilación. Espacios, funciones y lenguajes técnico-formales, en Pierre Toubert y Pierre Moret. *Remploi, citation, plagiat. Conduites et pratiques médiévales (Xe-XIIIe siècle)*. Madrid: Casa de Velázquez, p. 240.

44 *Ibidem*, p. 253.

granadino, imbuido de un conservadurismo mayor.⁴⁵ Pero entramos entonces en otra etapa de la historia de la cultura iberoárabe que ya no es competencia del medievalista.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Pierre Guichard es profesor emérito de Historia Medieval en la Universidad de Lumière-Lyon 2, especialista en Historia de la España musulmana. Antiguo miembro de la sección científica de la Casa de Velázquez de Madrid y asociado de la Academia de Inscripciones y Letras Antiguas (Institut de France). Ha publicado varias obras, entre las cuales podemos citar *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente* (Barcelona, 1976) y *Les musulmans de Valence et la Reconquête (XIe-XIIIe siècles)* (Damasco, 1990-1991).

RESUMEN

Córdoba es una de las «ciudades míticas» del espacio de contacto entre el mundo árabe-musulmán y el mundo cristiano. En este artículo hemos intentado mostrar el esplendor de la antigua capital de los omeyas de al-Andalus desde que la escogieron, por encima de Sevilla, como capital de una de las provincias del Califato de Damasco tras la conquista árabe del siglo VIII hasta su ocupación por los cristianos en 1236. En el siglo IX, la ciudad conoce bajo el Emirato un crecimiento y una orientalización muy rápidos y, en el siglo X, un brillantísimo apogeo con el Califato. Junto con las dos ciudades principescas edificadas en su periferia, alrededor del año 1000 es una de las mayores conurbaciones del mundo mediterráneo. La caída del Califato a principios del siglo XI pone fin a su predominio político. Viviendo de su gloria pasada y pese a la merma demográfica, conserva cierto esplendor cultural en los siglos XI y XII, para ser finalmente suplantada por Sevilla. Sin embargo, su incomparable gran mezquita y los vestigios de la cercana ciudad califal de Madinat al-Zahra siguen testimoniando ese glorioso legado.

PALABRAS CLAVE

Qurtuba, Córdoba, al-Andalus, historia.

ABSTRACT

Cordoba is one of the «legendary cities» of the area of contact between the Arab-Muslim world and the Christian world. In this article we have tried to show the splendour of the ancient capital of the Umayyads of al-Andalus since they chose it, instead of Seville, as the capital of one of the provinces of the Damascus Caliphate after the Arab conquest of the 8th century until its occupation by the Christians in 1236. In the 9th century, the city, under the Emirate, undergoes a very fast process

45 Ruiz Souza se refiere al respecto a Almagro Gorbea y Ladero Quesada («Por lo que retomáramos el planteamiento de Miguel Ángel Ladero Quesada expuesto páginas arriba, al hablarnos de la asimilación de la herencia material andalusí y de su posterior desarrollo bajo la creatividad de la nueva sociedad en su conjunto, surgida tras las conquistas de las tropas cristianas»). *Idem*, pp. 244-245.

of growth and orientalization and, in the 10th century, a tremendously brilliant peak during the Caliphate. Together with the two princely cities built in the vicinity, around the year 1000 it is one of the largest conurbations of the Mediterranean world. The fall of the Caliphate at the beginning of the 11th century puts an end to its political predominance. Living on its previous glory and in spite of its demographic decrease, it still maintains a certain cultural splendour during the 11th and 12th centuries, until it is finally substituted by Seville. However, its incomparable great mosque and the remains of the nearby caliphal city of Madinat al-Zahra still witness this glorious legacy.

KEYWORDS

Qurtuba, Cordoba, al-Andalus, history.

المخلص

تُعد قرطبة واحدة من «المدن الأسطورية» ضمن فضاء الإتصال بين العالم العربي-الإسلامي والعالم المسيحي. وقد حاولنا في هذا الملخص تسليط الضوء على ازدهار عاصمة الخلافة الأموية في الأندلس منذ أن اختاروها، على حساب إشبيلية، عاصمة لإحدى محافظات الخلافة القائمة حينها في دمشق وذلك بعد الفتح العربي في القرن الثامن الميلادي حتى استيلاء المسيحيين عليها في عام 1236. شهدت هذه المدينة كإمارة في القرن التاسع نمواً وتوجهاً نحو الطابع الشرقي بوتائر سريعة جداً، وفي القرن العاشر بلغت أوج ذروتها مع الخلافة. كانت واحدة من كبريات التجمعات الحضرية في عالم حوض البحر المتوسط التي بنيت قرابة عام 1000 إلى جانب المدينتين الأميريتين اللتين شيدتا في محيطها. وقد أدى سقوط الخلافة في مطلع القرن الحادي عشر إلى وضع حد لهيمنتها السياسية. ومع أنها عاشت على مجدها التليد ورغم قلة عدد سكانها فقد احتفظت بازدهار ثقافي في القرنين الحادي عشر والثاني عشر لتحل في النهاية إشبيلية محلها. ومع ذلك فإن مسجدتها الذي لا يُضاهى وأثار مدينة الزهراء التي تنتمي إلى عصر الخلافة لا تزال تمثل شهادة على ذلك التراث العظيم.

الكلمات المفتاحية

قرطبة، الأندلس، تاريخ.

DE EMBAJADAS Y REGALOS ENTRE CALIFAS Y EMPERADORES

Fernando Valdés Fernández

La proclamación del Califato omeya de Córdoba por el emir 'Abd al-Rahman III, el año 929, marcó un hito en la política de al-Andalus, no sólo en el aspecto religioso, sino también en el de las relaciones exteriores. Y eso acabó por reflejarse en la propia manifestación externa de la dinastía. Suponía el paso de una autoridad exclusivamente política —Emirato— a otra —Califato—, que otorgaba al soberano omeya la doble calidad de máxima autoridad del Estado andalusí y de la comunidad de los creyentes, a escala universal, afirmando su legitimidad y la superioridad de sus derechos sobre los de sus enemigos abasíes y sobre los fatimíes de Ifriqiya, quienes, además, eran chiíes. Éstos estaban geográficamente muy próximos y representaban un peligro real en la medida en que disputaban a los señores de al-Andalus no sólo la primacía espiritual, sino la política y la económica sobre el Magreb, que, por otra parte, era un terreno muy fértil para los grupos disidentes y un espacio geográfico clave para la economía de al-Andalus —la ruta del oro africano pasaba por allí y era imprescindible controlarla para asegurarse la estabilidad económica y el futuro de la propia dinastía. Los intereses de Córdoba obligaron a crear una compleja red de relaciones exteriores que, en muy buena medida, pueden concretarse en tres vectores: dominio territorial en al-Andalus, dominio del área del Estrecho y dominio del Mediterráneo Occidental entre, al menos, la costa peninsular y la balear, si no de la propia costa occidental de Italia y del golfo de León.¹ Al mismo tiempo que tenía lugar ese suceso en el extremo sudoccidental de Europa, en el centro del continente se estaba gestando un movimiento político de gran alcance. El soberano de Sajonia, Otón I, se había proclamado rey de Italia e intentaba no sólo tomar el control de todo ese territorio, sino resucitar el viejo y ya desaparecido Imperio carolingio, convirtiéndose en emperador.

Tanto en el centro norte como en el sur de Europa, dos poderes emergentes, el Emirato omeya y la monarquía sajona, pretendían monopolizar la autoridad política general sobre las regiones que controlaban y la espiritual sobre sus comunidades religiosas respectivas. Y ambas tendencias se enfrentaban con la hostilidad, latente por otros motivos, del emperador de Constantinopla hacia el rey sajón y de los omeyas de Córdoba hacia los califas de Bagdad y, sobre todo, de Ifriqiya. Podría pensarse que los omeyas estaban sólo interesados en la política mediterránea, pero lo cierto es que, como se verá más adelante, se hallaban muy al corriente de lo que ocurría en el área germano-italica y sus demostradas buenas relaciones con el Imperio romano de Oriente, a pesar de ser un Estado cristiano, venían justificadas por la hostilidad existente entre éste y sus enemigos jurados, aunque musulmanes, abasíes y fatimíes. Córdoba estaba bien informada de la pugna por reivindicar el imperio universal entre los bizantinos, que se consideraban legítimos sucesores de los romanos y los únicos con derecho a detentar el *imperium*, y el rey de Sajonia, a quien tenían por advenedizo. Y éste suponía, además, un potencial peligro para los

1 'Abd Al-Rahman Ali Hajji (1970). *Andalusian Diplomatic Relations with Western Europe during the Umayyad Period (A.H. 138-366/A.D. 755-976): an Historical Survey*. Beirut: Dar al-Irshad.

intereses omeyas, por su dominio directo o indirecto de la costa itálica occidental y del sudeste francés.

El texto al que me refiero aquí se conserva en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Francia y fue publicado en español por Antonio Paz y Meliá.² Su autor fue Juan, abad de San Arnaldo, que había sido fraile en Gorze, monasterio cercanos a Metz (Francia), de donde, a su vez, había sido abad Juan de Gorze. La obra, donde se recogía la biografía del personaje y su embajada a Córdoba, había comenzado a escribirse cuando aún vivía, lo que se deduce del análisis del texto, por su dictado o por el de su compañero de embajada, Garamano. Al fallecer aquél, los abades de los monasterios próximos pidieron a Juan de San Arnaldo que finalizase la biografía, que forzosamente debió estar acabada en 984, al desaparecer este personaje. El manuscrito quedó inacabado, precisamente en la narración de la embajada que nos ocupa.³

Juan de Gorze⁴ debió de nacer hacia el 900, miembro de una familia rica. Durante su formación había viajado a Italia y, en 934, se estableció con otros compañeros en el abandonado monasterio de Gorze. Se creó allí una pequeña comunidad, cuya intención era reformar la vida monástica en aquella región. Juan se encargó de las relaciones exteriores del monasterio. Su labor parece haber sido decisiva en la restauración y administración del cenobio y de la comunidad. En ese momento fue cuando Bruno, hermano menor de Otón I, canciller del Reino de Sajonia y obispo de Colonia, pidió al obispo de Metz que le enviase a un fraile para conducir una embajada a Córdoba con una misión delicada, porque se trataba de responder a otra de 'Abd al-Rahman III al-Nasir, retenida en la corte de Otón. El primer candidato elegido renunció y entonces se requirió a Juan, quien se resistió al comienzo y sólo cedió ante la perspectiva de buscar el martirio. En realidad, la misión que condujo a Juan a Córdoba no era excesivamente complicada. Se trataba de pedir al califa cordobés que prohibiera a sus supuestos súbditos andalusíes, los piratas de Fraxinetum, en el golfo de León, el saqueo de las naves de los de Otón. El problema lo creó el fraile, por una cuestión de protocolo, y eso la hizo durar más de lo habitual.

Acompañaron a Juan en su periplo un diácono, llamado Garamano, y un comerciante de Verdún, Ermenardo, quien debía servir de guía. Por Langres, Beaune, Dijón y Lyon, llegaron al Ródano, donde embarcaron; perdieron el equi-

2 El texto de la embajada fue incluido por Georg Heinrich Pertz (1941). *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, IV. Hannover, pp. 335-377; y luego reproducida por Jacques-Paul Migne (1853) en su *Patrología*. Serie latina, vol. 137, cls. 239-310. La primera traducción española se debe a Antonio Paz y Meliá (1872). «Embajada del Emperador de Alemania Otón I al califa de Córdoba Abderramán III», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 2, pp. 76-80, 90-94, 103-110, 120-125 y 137-141. Se hizo una tirada aparte en Madrid (1872) y se reeditó en 1931 en el *Boletín de la Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, 30, pp. 123-182. Citado en este trabajo como *Vita*.

3 Para más detalles sobre esta embajada, véase Fernando Valdés (2001). *Die Gesandtschaft des Johannes von Gorze nach Córdoba*, en *Otto der Große, Magdeburg und Europa*. Ed. M. Puhle. Cat. Exp. Maguncia, pp. 525-536; Fernando Valdés (2009). «La embajada de Otón I a 'Abd al-Rahman III y la influencia cultural de Constantinopla sobre Córdoba», *Madridier Mitteilungen*, 5, pp. 538-555.

4 Peter Christian Jacobsen (1993). *Die Vita des Johannes von Gorze und ihr literarisches Umfeld. Studien zur Gorzer und Metzger Hagiographie des 10. Jahrhunderts*, en *Michel Parisse y Otto Gerhard Oexle. L'abbaye de Gorze au Xe siècle. Études réunies par Michel Parisse et Otto Gerhard Oexle*. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, pp. 25-50; Michel Parisse (1999). *La vie de Jean, abbé de Gorze*. Paris: Picard.

paje y casi la vida, porque el barco se inundó. Suponemos que los regalos destinados a 'Abd al-Rahman se salvaron, pero no estamos seguros. El grupo alcanzó Barcelona, donde residieron 15 días, y desde allí enviaron un correo a Tortosa, la primera ciudad de al-Andalus por esas fechas, anunciando su llegada. Alcanzaron esta plaza, siendo recibidos con toda cortesía. Por correo se pidió autorización a Córdoba para que el embajador y su séquito pudieran dirigirse a la capital de al-Andalus. Cuando llegó, salieron hacia Zaragoza y alcanzaron la capital en 954.

En Córdoba se los hospedó en un palacio y allí esperaron a que se fijara una fecha para la audiencia. Al-Nasir envió a recibirlos a un hijo suyo, seguramente el príncipe al-Hakam, y, otro día, a su secretario, Hasday Ibn Shaprut,⁵ quien debía conocer el objeto de la embajada e instruir a los recién llegados sobre el protocolo de la corte de Córdoba. Al poco se presentó ante ellos un obispo, para pedirles los regalos, según las normas de la cancillería omeya. Juan se negó y además llenó de reproches al obispo (*Vita*, 122). Nuevos emisarios acudieron a reclamar los regalos, pero el fraile no cedió. Finalmente, expuso, en una carta dirigida al propio califa, sus puntos de vista y, a pesar de lo insolente del gesto, se decidió enviar un legado a la corte de Otón I para que ordenase al fraile ajustarse al protocolo establecido. Para cumplir esta misión se buscó a un funcionario de la cancillería que supiese latín y se designó a un cristiano llamado Recemundo,⁶ a quien se nombró obispo de Iliberri.⁷ Recemundo comenzó su viaje en 955. Diez semanas después llegaba a Fráncfort, donde sería recibido por Otón I, quien lo mandó regresar a Córdoba, acompañado de un tal Dudo de Verdún y de una pequeña delegación. Llevaban la orden de que Juan de Gorze depusiese su actitud. En junio de 956 ambos personajes estaban de vuelta en la capital de al-Andalus. Finalmente, el fraile aceptó presentarse a al-Nasir y sólo entonces el protocolo cordobés pudo cumplirse en su integridad.

- 5 Hasday Ibn Shaprut fue una de las grandes personalidades andalusíes del reinado de 'Abd al-Rahman III —«[...] el hombre más sabio que nunca los nuestros vieron ni oyeron», *Vita*, p. 121—, con un papel muy destacado en el campo diplomático e intelectual, como embajador e, incluso, traductor, entre otros. Fue el encargado, junto al monje griego Nicolás, de traducir al árabe la obra de Dioscórides, cuando el emperador bizantino se la envió como obsequio al califa de Córdoba, véase Juan Signes Codoñer (2004). *Bizancio y al-Ándalus en los siglos IX y X*, en *Inmaculada Pérez Martín y Pedro Bádenas de La Peña (eds.)*. *Bizancio y la Península Ibérica: de la Antigüedad Tardía a la Edad Moderna*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 224-229. Para el emperador que envió el obsequio, véase *Ibidem*, pp. 229-231; y, recientemente, Bettina Krönung (2012). «Ein Schreiben des Konstantinos VII. Porphirogenetos an den umayyadischen Prinzen al-Hakam in Cordoba», *Byzantinische Zeitschrift*, 105, pp. 93-99. Sobre Hasday Ibn Shaprut existe una extensa bibliografía, véanse Eliyahu Ashtor (1972). «Hasday Ibn Saprut», *Encyclopaedia Judaica*, VIII, s. v.; y Guadalupe Saiz Muñoz (2008). «Hasday Ibn Shaprut: la figura cumbre de la judería de Jaén», *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 197, pp. 171-199.
- 6 Se le identifica con Rabi' Ibn Zayd, coautor del llamado *Calendario de Córdoba*. Reinhart Dozy (1866). «Die Cordovaner 'Arib Ibn Sa'd der Secretär und Rabi' Ibn Zaid der Bischof», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländische Gesellschaft*, 20, pp. 595-609; Francisco Javier Simonet (1897/1903) *Historia de los mozárabes de España*. Madrid, pp. 603-648; Évariste Lévi-Provençal (1967). *España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031 de J. C.)*, en *Ramón Menéndez Pidal. Historia de España, vol. IV*. Madrid: Espasa-Calpe, p. 357.
- 7 En mi opinión, el nombramiento de Recemundo como obispo de Iliberri/Elvira no tuvo como objetivo premiar servicio alguno, como ha sugerido Maribel Fierro (2011). *Abderramán III y el califato omeya de Córdoba*. Donostia-San Sebastián: Nerea, p. 410, sino, en primer lugar, aprovechar su probable capacidad para expresarse en latín y en árabe —la elección de Juan se debió en parte a su dominio del latín— y, elevando el nivel de la delegación, demostrar la superioridad sobre Otón I, quien había enviado un simple fraile.

Juan acudió a un palacio en las cercanías de Córdoba y se le hizo una recepción semipública, con un alarde antes de llegar al lugar, seguido de una audiencia privada, o semiprivada, con el califa. En la conversación con éste justificó los motivos de su actuación, explicó su misión y entregó los regalos. La entrevista concluyó con la presentación al soberano de los segundos legados, quienes, a su vez, ofrecieron nuevos presentes. Finalmente Juan pidió la venia para regresar a su país, pero 'Abd al-Rahman se la rehusó, para poder conversar más adelante con él (Ilustración I).

Ilustración I. Dionisio Baixeras (1862-1943). Embajada de Juan de Gorze a 'Abd al-Rahman III.



Fuente: Rectorado de la Universidad Central de Barcelona. Se trata de una visión fantástica de la audiencia.

Al cabo de un tiempo se le volvió a llamar y, entonces, la conversación adquirió unos derroteros más políticos y tuvo dos partes, muy bien descritas en la crónica. Durante la primera, al-Nasir pidió información a Juan sobre su soberano, sus riquezas, su capacidad militar, sus tácticas de combate, etc. Juan, como buen embajador, contestó con prudencia, para no desvelar información que pudiera perjudicar a su señor. La segunda parte adoptó un tono más agresivo. 'Abd al-Rahman preguntó directamente por cuestiones de política interna del Reino de Otón, demostrando estar muy bien informado, en especial respecto a su modo de ejercer el poder, dividiéndolo entre los grandes señores.

La cuestión principal parece haber tenido relación con los magiares, quienes, por aquel entonces, estaban causando grandes perturbaciones en las fronteras orientales de Germania y habían llegado en sus correrías hasta el sur de los Pirineos. En opinión del califa, su paso por el territorio imperial había sido provocado por el yerno de Otón —el duque Conrado de Lotaringia—, quien conspiraba contra el monarca sajón y, en el intento de atraerse a su heredero —el duque

Liudolfo de Suabia—, no había dudado en permitir el paso de aquellos salvajes por su territorio. Se deduce que, según la opinión del omeya, los magiares habrían llegado por este motivo a al-Andalus. La respuesta suponía todo un reproche a Otón y en realidad era la contrapropuesta al mensaje aportado por Juan. Al problema de los magiares se supeditaba la cuestión de los piratas andalusíes de Fraxinetum, causa de la embajada sajona a Córdoba.

El texto de la crónica finaliza en ese punto y desconocemos, por lo tanto, el resultado final de la negociación.

Tenemos muy poca información sobre el enclave andalusí de Fraxinetum (*Farajshanit*) e incluso su emplazamiento concreto resulta dudoso. Sabemos que, entre 888 y 894, un grupo de marinos procedentes de al-Andalus se afincó en el golfo de Provenza y se hicieron fuertes en las montañas cercanas a La Garde-Freinet, cerca de Saint-Tropez, ampliando con el tiempo su área de influencia.⁸ Era una zona de extraordinario interés estratégico, por razones económicas. Por allí pasaba una parte del comercio italiano, que intercambiaba productos procedentes del mundo bizantino. Ibn Hawqal da a los habitantes del enclave el calificativo de *muyahidun* ('combatientes por el islam') y los considera sometidos a al-Andalus e incluidos en el distrito de Mallorca, lo que parece venir refrendado por otros autores como Ibn Hayyan. Sea cual sea el grado de certeza que se otorgue a algunas fuentes históricas, lo cierto es que, desde una década antes de producirse la embajada, Fraxinetum mantenía una cierta dependencia de Córdoba.⁹ Por eso, el futuro emperador habría enviado la embajada. La contrapropuesta de 'Abd al-Rahman era, a su vez, un reproche, porque suscitaba el problema de los magiares. Éstos habían irrumpido en Occidente hacia 826. En 924 penetraron en la región de Nimes e incendiaron Narbona. De acuerdo con Liutprando de Cremona, habrían llegado a la misma Córdoba, pero eso es una exageración. Desconocemos si hubo alguna agresión anterior contra las fronteras de al-Andalus, pero es seguro¹⁰ que, en 942, una incursión alcanzó la Marca Superior y asedió Lérida, hasta ser rechazados y vencidos por las tropas andalusíes. Así, cuando Juan de Gorze llegó a al-Andalus, se tenía una idea bastante cierta de lo que su presencia en un lugar concreto suponía y, en evitación de esas agresiones, 'Abd al-Rahman respondió a la petición de Juan. Sin embargo, el problema diplomático no se solventó en Córdoba, sino en Fráncfort y, a mi parecer, gracias a la intervención de dos personajes clave: Recemundo y Liutprando de Cremona. Y eso, a pesar de que el entorno del califa cordobés había realizado un gran esfuerzo encomendando, incluso, su resolución a un personaje tan experimentado como el propio secretario de 'Abd

8 Philippe Sénac (1980). *Musulmans et Sarrasins dans le sud de la Gaule: VIIIe-XIe siècle*. Paris: Sycomore; Philippe Sénac (1982). *Provence et piraterie sarrasine*. Paris: Maisonneuve & Larose, pp. 47-52; Pierre Guichard (1983). «Les débuts de la piraterie andalouse en Méditerranée occidentale (798-813)», *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 35, pp. 55-76.

9 Fernando Valdés (2009). «La embajada de Otón I a 'Abd al-Rahman III y la influencia cultural de Constantinopla sobre Córdoba», *Op. Cit.*, p. 539, nota 9.

10 Ibn Hayyan (1981). *Crónica del califa Abdarrahan III an-Nasir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)* [trad., notas e índice por María Jesús Viguera Molins y Federico Corriente]. Zaragoza: Anubar, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, pp. 324 y 361-363; Fernando Valdés (2009). «La embajada de Otón I a 'Abd al-Rahman III y la influencia cultural de Constantinopla sobre Córdoba», *Op. Cit.*, p. 550.

al-Rahman III, el judío Hasday Ibn Shaprut. Al primero de ambos me he referido antes; del itálico sabemos su intervención de modo muy indirecto, porque una de sus dos obras literarias se la dedicó, precisamente, a Recemundo y porque poseía experiencia como embajador.

Liutprando¹¹ nació en 920, quizás en Pavía. Pertenecía a una familia con experiencia diplomática. Estuvo al servicio de Hugo de Provenza y, después, de Berengario de Ivrea, quien lo envió como embajador a Constantinopla, para conseguir del emperador Constantino VII que lo reconociera como rey de Italia. El relato de esta embajada lo reflejó en su obra *Antapodosis*. En 967, Otón I, a cuyo servicio se había puesto, sitiaba la plaza bizantina de Bari y Liutprando era enviado a Constantinopla para intentar que el futuro emperador Otón II pudiera casarse con una princesa imperial. Las relaciones con el emperador Nicéforo II Focas eran muy malas. La narración de la embajada es el objeto principal de la segunda obra de Liutprando, titulada *Legatio ad imperatorum Constantinopolitarum Nicephorum Phocam*.¹² La primera de ambas se desarrolló de un modo normal. La segunda no. Se saldó con un fracaso. Los emperadores bizantinos se consideraban herederos directos de los romanos y no aceptaban que ningún monarca pudiera equipararse a ellos. Por ese motivo, el modo de demostrarle a Liutprando el descontento que sentían hacia su señor fue, precisamente, hacerle sufrir lo que podríamos considerar como un antiprotocolo. Es decir, se hizo con él todo lo contrario de lo que era habitual cuando se recibía a un embajador a quien se quería honrar.

La combinación de las informaciones conocidas sobre las dos embajadas de Liutprando a Constantinopla y la comparación con lo descrito en la *Vita*, respecto a la de Juan de Gorze, posterior a la segunda de ellas (968), permiten advertir que los pasos protocolarios seguidos con él, a pesar de los obstáculos que puso por negarse a cumplir el considerado como trámite previo —la entrega de los regalos—, no difieren mucho de los seguidos en el Imperio romano de Oriente, salvando ciertos detalles. En definitiva, fuera del incidente diplomático planteado por el empecinamiento del embajador otoniano, lo que se estaba dirimiendo era un problema político: Otón pretendía que 'Abd al-Rahman III obligase a sus teóricos súbditos de Fraxinetum a respetar los navíos de sus súbditos y Juan de Gorze también parece haber querido transmitirle su protesta por el tono de la carta de que había sido portadora la embajada anterior enviada al rey de Sajonia, que estaba o había estado retenida. El califa, por su parte, contestó, en la segunda de las audiencias concedidas al centroeuropeo, con una petición para que Otón impidiera a los magiares cruzar sus Estados y atacar las fronteras de al-Andalus. Ése debía ser el mensaje llevado a la corte sajona por la primera embajada omeya, que provocó la conducida por Juan. Desconocemos el resultado final de la negociación, porque el manuscrito está incompleto, pero, en apariencia, si llegó a haber un acuerdo, Córdoba no cumplió con su parte. El 10 de agosto de 955, Otón I aplastó a los magiares en Lechfeld y, alzado sobre el pavés por sus guerreros en el mismo campo de batalla, fue proclamado emperador. En la ba-

11 Ernst Karpf (1971). «Liutprand von Cremona», *Lexikon des Mittelalters*, v, Munich-Zurich, pp. 2041-2042.

12 Liutprand de Crémone, Joël Schnapp y Sandrine Lerou (2005). *Ambassades à Byzance traduit du latin par Joël Schnapp présentation et annotation par Sandrine Lerou*. Toulouse: Anacharsis.

talla murió Conrado de Lotaringia y, dos años después —975—, Liudolfo de Franco-
nia. En 961, el mismo año en que Otón nombró a Liutprando obispo de Cremona,
el monarca se dirigió a Italia. Entró en Roma —el 2 de febrero de 962— y fue pro-
clamado *Imperator Augustus*, consagrándose la proclamación producida en el campo de
Lechfeld. Puede percibirse que la solución del problema diplomático planteado por
Juan tuvo lugar en el mismo año de la batalla de Lechfeld —955—; Recemundo llegó
a la corte germana en ese año, el de su proclamación como emperador, y el fraile
estaba de vuelta en Gorze antes de la consagración romana.

De la comparación del protocolo seguido en Córdoba con Juan, una vez
retornado Recemundo, con el de otras embajadas conocidas desarrolladas en la
capital de al-Andalus durante el Califato y con las dos conducidas por Liutprando
en Constantinopla —la segunda en 968, después de finalizada la de Juan— pueden
alcanzarse varias conclusiones, relacionadas no sólo con el propio ceremonial de
la corte omeya, sino con la política de equilibrio mantenida hacia los dos poderes
cristianos. Se pretendió un acercamiento, por conveniencia, con el emperador
germano, sin enajenarse las buenas relaciones con la corte imperial de Oriente. Se
quería propiciar la solución de un problema táctico, el de las agresiones magiares,
sin renunciar a uno estratégico, la armonía con el Imperio romano de Oriente.
Por ese motivo, la primera parte de la audiencia poseyó todas las características de
una gran recepción oficial, alarde incluido, que concluyó en la puerta de la resi-
dencia califal donde se recibió al embajador. A partir de ese momento, la audiencia
fue privada, sin prescindir de la pompa correspondiente, pero sin la solemnidad
que revistió, por ejemplo, la de los *banu Jazar*, llevada a cabo en Madinat al-Zahra'
—septiembre de 971— cuando ya reinaba el califa al-Hakam II.¹³

No voy a fijarme en esta ocasión en los diferentes actos escenificados
en el transcurso de una recepción oficial, aunque sí debe señalarse que ésta es la
única privada de la que poseemos noticia cierta. Algunos de sus detalles —lugar,
escenario, besamanos, etc.— permiten comprender el mensaje implícito que se
quiso transmitir a Otón, sin la presencia de testigos capaces de complicar las re-
laciones con Bizancio, entrando sin pretenderlo en un problema como el de la
legitimidad del emperador romano-germánico a cuyo aspecto doctrinal —pugna
entre poderes cristianos— era ajeno el Califato omeya de Occidente. Sin embar-
go, la influencia de Bizancio sobre Córdoba, manifiesta en el prolijo intercam-
bio de embajadas entre ambos poderes, poseyó también una vertiente cultural
cristalizada en ciertas manifestaciones materiales.

La vertiente artística de las embajadas

El arte de al-Andalus fue oriental, como orientales eran algunos de los
rasgos de lo tardorromano peninsular en el momento de la conquista de 711. El
criterio de la escuela arqueológica nacionalista española tendió a desvirtuar, o a
minimizar, la presencia de componentes sirios en lo andalusí primitivo en benefi-
cio de una supuesta «tradición hispánica». Ejemplo significativo de esta actitud fue

13 Ibn Hayyan (1967). *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II, por 'Isà Ibn Ahmad al-Razi (360-364 H.)* [traducido por Emilio García Gómez]. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, pp. 23-26 y 62-71.

la interpretación dada al arco de herradura, cuya presencia, atestiguada en época preislámica, se usó como justificación de su carácter plenamente hispano, ignorando su uso previo en Siria¹⁴ y el hecho incuestionable de que se había extendido por ciertas zonas del Mediterráneo como consecuencia de las tendencias imperantes en el arte bizantino. Los árabes comenzaron a utilizarlo ya en la mezquita aljama de Damasco¹⁵ y lo trajeron a la Península Ibérica, donde arraigó y comenzó a usarse, no sabemos si por primera vez, en la de Córdoba. La imitación estilística de este monumento, el más venerado de la dinastía omeya occidental, lo convirtió en algo característico, evolucionando hacia desarrollos de un notable valor decorativo y simbólico.¹⁶ Pero su empleo en la mezquita andalusí, aun admitiendo su existencia en lo preislámico, no puede sumarse a la cuenta de resultados de la tradición local, sino a la influencia bizantina, a través de lo omeya oriental. Basta comparar las fechas para percibir que el primer monumento conservado en al-Andalus — la aljama de Córdoba— se estaba comenzando a edificar cuando ya se erigían los primeros edificios de estilo abasí, lo que la convierte, por pura cronología, en arcaizante, dentro del marco evolutivo del arte islámico. Esta tendencia arcaizante se mantendría durante mucho tiempo y ni siquiera puede hablarse, a partir del análisis de las evidencias materiales conservadas, de una evolución clara hasta bien entrado el reinado de ‘Abd al-Rahman III al-Nasir. Y eso sin olvidar que una fortísima corriente abasí —se puede hablar con propiedad de iranizante—¹⁷ se acusó en al-Andalus desde comienzos del siglo IX, especialmente durante el gobierno del emir ‘Abd al-Rahman II Ibn al-Hakam. Las modas andalusíes del momento —me refiero siempre a las oficiales— debieron hacer enfriar las primitivas tendencias bizantinas, para mirar hacia Iraq, fenómeno que ni siquiera resultó extraño a la propia Constantinopla.¹⁸

La proclamación del Califato de Occidente parece haber cambiado la tendencia, no tanto porque volviera a producirse una imitación del estilo imperante en la capital imperial de Oriente, sino porque comenzaron a copiarse ciertas modas bizantinas, como forma de subrayar la propia importancia del nuevo Califato. Algunas de ellas parecen haber afectado a la liturgia cortesana o, lo que es lo mismo, al protocolo que rodeaba a los soberanos. Sería el momento en que se reanudaron las relaciones diplomáticas con los emperadores bizantinos. Es obvio que, llegados a 929, ambas partes estaban muy interesadas en otorgarles

14 Manuel Gómez-Moreno (1906). *Excursión á través del arco de herradura*. Madrid: Imp. Ibérica, a cargo de Estanislao Maestre.

15 Howard Crosby Butler y E. Baldwin Smith (1929). *Early Churches in Syria Fourth to Seventh Centuries*. Princeton: Dept. of Art and Archaeology of Princeton University. Esta característica puede comprobarse sin ninguna dificultad en los arcos del soportal del patio, especialmente en aquellos que han perdido su decoración. La herradura no tiene el desarrollo de los empleados en al-Andalus, pero lo es.

16 Christian Ewert (1968). *Spanisch-islamische Systeme sich kreuzender Bögen*. Berlin: de Gruyter; Javier Jiménez Gadea (1995). Los asentamientos beréberes en al-Andalus, en *Asociación «Amigos De La Historia Najerillense» y Nájera Ayuntamiento. V Semana de Estudios Medievales: Nájera, 1 al 5 de agosto de 1994*. Logroño: Gobierno de La Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 209-216.

17 Fernando Valdés (2009). Mirando a Oriente, en *Los mundos del Islam en la colección del Museo Aga Khan [catálogo de la Exposición]*. Madrid: Fundación la Caixa, pp. 85-87.

18 Oleg Grabar (1964). «Islamic Art and Byzantium», *Dumbarton Oaks Papers*, 18, p. 70.

un nivel conveniente. Justo en el momento en que se estaba produciendo el nacimiento del Imperio romano-germánico. Cuando tuvieron lugar los contactos entre Otón I y al-Nasir, quien conocía, según parece desprenderse de la *Vita*, sus problemas con el *basileus*,¹⁹ la cancillería cordobesa desplegó todas las habilidades diplomáticas de que era capaz para dar al embajador sajón el trato requerido, sin herir la susceptibilidad bizantina, según los usos del momento, que habían sido en su mayoría acuñados en la propia capital del Bósforo. Me parece evidente que la corte omeya de Córdoba adoptó, en pleno siglo X, algunas de las reglas protocolarias de Constantinopla, pero islamizándolas. No debió ser una imitación servil, sino que marcó sus diferencias y no sólo en pequeños detalles. El problema, en apariencia secundario, planteado por Juan de Gorze y su solución lo expresan a mi juicio con claridad.

Cuestiones muy diferentes son las del momento y la forma en que esa búsqueda aproximación a Bizancio pasó al campo de lo artístico. No pueden invocarse precedentes anteriores a la segunda mitad del siglo X. Y los más claros no se refieren al reinado de 'Abd al-Rahman III, sino al de su sucesor, al-Hakam II, que había sido el responsable de las obras públicas de la dinastía durante la segunda parte del reinado de su padre, lo que permite afirmar que, en mucha medida, los elementos bizantinos observables durante el reinado del hijo ya estaban presentes en la época del padre.

En 2004, Juan Signes Codoñer ha vuelto a repasar las relaciones de los califas de Córdoba con los emperadores Constantino VII (944-951), Romano II (959-963) y Juan I Tzimisce (969-976)²⁰ y ha hecho un detallado análisis de las noticias transmitidas por las fuentes escritas árabes y griegas acerca de las embajadas enviadas y recibidas por unos y otros. En su opinión, dichos contactos tuvieron lugar en: octubre de 946/947 —con posibilidad de que ocurriera algo después, en 948—;²¹ septiembre de 947/septiembre de 948; finales de 947/comienzos de 948;²² primera mitad de 949/primer mitad de 950; ¿fines de 949/fines de 950?; 9 de junio de 951/28 de mayo de 952; ¿ca. 953?; segunda mitad de 955; ¿primera mitad de 956?; ca. 961/962; y 10 de marzo de 972.²³ Es decir, durante la última parte del reinado de 'Abd al-Rahman III y la mayor parte del de al-Hakam II los contactos entre la corte califal e imperial fueron muy intensos para la época, aunque no es éste el lugar adecuado para analizar pormenorizadamente los problemas

19 Basileios Athanasios Mystakides (1891). *Byzantinisch-Deutsche Beziehungen zur Zeit der Ottonen*. Stuttgart: Dr. v. A. Müller & C.

20 Juan Signes Codoñer (2004). Bizancio y al-Ándalus en los siglos IX y X. *Op. Cit.*, pp. 212-244. Argumentando acerca de la autenticidad de la embajada bizantina de 338/949, Juan Signes Codoñer, en las páginas 214-223, opina que no fue en realidad más que la repetición de una noticia anterior. No entro a discutir la realidad de esta hipótesis, pero la argumentación de este autor habla en su contra: «[...] esta segunda embajada es un simple doblete de la primera [la del 366/947-948] ya que en ambas los embajadores bizantinos son recibidos por una parada militar en Córdoba y reciben audiencia de toda la corte en una estancia engalanada de tapices». *Ibidem*, p. 215. Precisamente el alarde previo a la recepción era lo habitual (véase la nota 10) y la audiencia en una sala engalanada con tapices repite la escenografía mencionada por Juan de Gorze (*Vita*, 133), aunque la audiencia de éste fue privada y pública la de los embajadores bizantinos.

21 Juan Signes Codoñer (2004). Bizancio y al-Ándalus en los siglos IX y X. *Op. Cit.*, p. 241.

22 *Ibidem*, pp. 242-244.

23 *Ídem*, p. 244.

suscitados por algunos de ellos. Baste aquí con documentar su cifra y el interés de ambas potencias por mantenerlos abiertos y fluidos.

Uno de los aspectos más interesantes de estas embajadas es el de los regalos intercambiados entre ambos monarcas, lo que no es un aspecto baladí. Piénsese que el incidente suscitado por Juan de Gorze estuvo relacionado precisamente con ellos. Los regalos poseían un valor real, como objetos preciosos que solían ser; uno político, porque el precio de lo ofrecido venía a denotar el interés de quien lo enviaba; y, entre algún que otro mensaje más, uno propagandístico. Eran una manifestación de la riqueza de quien los hacía, porque traducían la habilidad de sus artesanos, la calidad de su técnica y la singularidad del diseño.²⁴ Y el orden y momento en que se entregaban permitía interpretarlos como presente de cortesía o como tributo, según la óptica de cada uno de los interlocutores; de ahí la importancia del acto de presentación. En ocasiones, se regalaban piezas raras o muy codiciadas por otros motivos. En este marco debemos situar el envío al califa cordobés, en 337 (primera mitad de 949), de un ejemplar de la *Materia Medica* de Dioscórides y otro de la obra de Orosio; el de una perla, una pila de bronce dorado y seguramente 140 columnas, colocadas todas en Madinat al-Zahra', hacia 956-959; el de un ejemplar de la obra de Pseudo Apolonio de Tiana, hacia 961; y, a petición de al-Hakam, el de un especialista en la ejecución de mosaicos.²⁵ En aquel momento y en aquel contexto no cabe duda de que esos intercambios de libros, obras artísticas y artesanos tenían un valor que desbordaba el campo de lo material. Este último aspecto posee gran trascendencia.

En la obra que Henri Stern dedicó al estudio de los mosaicos que adornan el área de la *maq̄sura* de la aljama de Córdoba²⁶ se incluyeron dos trabajos que, a mi modo de ver, poseen mucha importancia, creo que muy superior a la que se les ha atribuido en bastantes publicaciones científicas. Se refieren repetidamente a la epigrafía musiva de dicho sector de la gran mezquita²⁷ y a una moldura que adorna la zona media de la cúpula situada ante el *mihrab*.²⁸ El primero permite establecer de un modo casi absoluto, en lo que se refiere a la cronología, la información transmitida por las fuentes literarias. Del estudio de las inscripciones conservadas en la fachada del *mihrab*, Ocaña deduce que los mosaicos debieron de acabarse entre los últimos meses de 360/970-971 y los primeros de 361/971-972.²⁹

En la zona media de la cúpula se observa una moldura de trazado mixtilíneo, que cierra la serie de gallones. Es de color blanco con motivos pseudovegetales en verde y melado, perfilados en negro. Desde el suelo no puede distinguirse con

24 Fernando Valdés (2010). Manufacturas palatinas, objetos de corte, regalos de embajada en la Córdoba omeya, en *Catarina Schmidt Arcangeli y Gerhard Wolf (eds.). Islamic Artefacts in the Mediterranean World. Trade, Gift, Exchange and Artistic Transfer*. Venecia: Marsilio, pp. 63-70.

25 Juan Signes Codoñer (2004). Bizancio y al-Ándalus en los siglos IX y X. *Op. Cit.*, pp. 243-244.

26 Henri Stern (1976). *Les mosaïques de la grande Mosquée de Cordoue*. Berlin: Walter de Gruyter.

27 Manuel Ocaña Jiménez (1976). Las inscripciones en mosaico del mihrab de la Gran Mezquita de Córdoba y la incógnita de su data, en *Ibidem*, pp. 48-52.

28 Dorothea Duda (1976). Zur Technik des Keramiksimses in der Grossen Moschee von Córdoba, en *Ídem*, pp. 53-54.

29 Manuel Ocaña Jiménez (1976). Las inscripciones en mosaico del mihrab de la Gran Mezquita de Córdoba y la incógnita de su data. *Op. Cit.*, p. 51.

claridad su materia y eso ha llevado a confusión. No se ejecutó con teselas porque su sección no debía permitir su adherencia. En realidad, está ejecutada en cerámica, con perfiles curvos y rectos fabricados a propósito para ajustarse a la zona inferior de los gallones —curvos— y de las molduras intermedias —angulares.

A esta cornisa se habían referido ya varios autores, como Manuel Gómez-Moreno,³⁰ Leopoldo Torres Balbás³¹ y Luis María Llubiá,³² aunque con cierta confusión descriptiva en algún caso, debida a la altura a que se encuentra situada y a la dificultad de contemplarla de cerca. Como muy bien hizo notar Dorothea Duda,³³ dicha cornisa, que pudo examinar con detalle gracias al andamio que se colocó para estudiar los mosaicos, está formada por piezas «prefabricadas» y decoradas con la técnica que conocemos actualmente como «verde y manganeso», documentada, al parecer, por primera vez durante las primeras excavaciones en Madinat al-Zahra' y Madinat Ilvira.³⁴ Esta variedad alfarera se ha recogido después en muchísimos lugares de la Península Ibérica, por debajo de la teórica frontera del Duero y del Ebro. Es decir, en el territorio andalusí del siglo X, pero, curiosamente, son mucho más raros los hallazgos en el territorio integrante de los principados cristianos peninsulares, lo que demuestra el poco interés estético y práctico que tenía para las oligarquías de esas regiones, que, sin embargo, eran ávidas consumidoras de otros productos de lujo, como tejidos, marfiles, etc. (Ilustración 2).

Ilustración 2. Detalle de la cornisa de la cúpula del *mihrab* realizada con la técnica del «verde y manganeso».



Fuente: Excmo. Cabildo Catedralicio de Córdoba, <http://www.catedraldecordoba.es/Alhaken.asp#> [consultado el 03 de junio de 2013].

30 Manuel Gómez-Moreno. (1951). El arte árabe español hasta los almohades, en *Ars Hispaniae: historia universal del arte hispánico*. Madrid: Plus Ultra, vol. III, pp. 140 y 313 y lám. 170 y 173.

31 Leopoldo Torres Balbás (1965). *La mezquita de Córdoba y Madinat al-Zahra*. Madrid: Plus Ultra; Leopoldo Torres Balbás (1957). Arte hispanomusulmán. Hasta la caída del Califato de Córdoba, en Ramón Menéndez Pidal. *España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031 de J. C.)*. Historia de España, vol. V. Madrid: Espasa-Calpe, pp. 710-713 y lám. 372.

32 Luis María Llubiá Munné (1967). *Cerámica medieval española*. Barcelona: Labor, pp. 51-52 y lám. 26.

33 Dorothea Duda (1976). Zur Technik des Keramiksimse in der Grossen Moschee von Córdoba. *Op. Cit.*, pp. 53-54.

34 Dada la gran cantidad de tonos, desde el violáceo al negro, a que puede dar lugar el uso del óxido de manganeso, cuya presencia es muy abundante en esta variedad cerámica, se le ha acabado por dar la denominación «verde y manganeso», en vez de «verde y negro» o «cobre y manganeso», como sería lógico.

Me parece de sumo interés fijar el momento si no exacto, sí, al menos, aproximado en que esta técnica apareció en al-Andalus. Resulta difícil admitir en todos sus extremos la teoría de Miquel Barceló,³⁵ según la cual la cerámica en «verde y manganeso» comenzó a fabricarse como resultado de una orden expresa del propio califa de Córdoba. No obstante, el hecho de que esta variedad alfarera tuviera sus inicios, como parece, durante el reinado de los dos primeros califas³⁶ induce a ligar su origen no sólo con un intento premeditado de imitar modos orientales, sino que marca, en términos puramente arqueológicos, el grado de islamización total de la sociedad cordobesa del momento, que no dejó ninguna evidencia material tan característica en sus producciones cerámicas hasta bien entrado el siglo X, limitándose, hasta ese momento, a continuar, modificando algunos aspectos morfológicos, con los tipos derivados de lo preislámico peninsular, con muchas diferencias de unos territorios a otros, en función de las tradiciones locales.³⁷ En cualquier caso, está por demostrarse de modo fehaciente, con los datos excavados, que el uso del «verde y manganeso» sea simultáneo en Córdoba y su alfoz y en otras áreas peninsulares. Más parece que su difusión esté relacionada con la dispersión de los alfareros huidos de la capital califal cuando se produjo la *fitna* o revolución, el colapso de la dinastía omeya andalusí y la aparición de los Reinos de taifas, en el transcurso del siglo XI. Eso explicaría la fosilización estilística de los elementos decorativos, especialmente epigráficos, con que estaban adornadas las piezas.

En algún trabajo anterior,³⁸ porque éste es un tema recurrente, intenté hacer un esbozo del desarrollo y expansión del «verde y manganeso» atribuyéndole un origen iraquí y haciéndolo llegar a la Península Ibérica como parte de un proceso general de imitación de los tipos abasíes, pero empleando unos procedimientos técnicos muy

- 35 Miquel Barceló Perelló (1993). Al-Mulk, el verde y el blanco. La vajilla califal omeya de Madinat al-Zahra, en Antonio Malpica Cuello. *La cerámica altomedieval en el sur de al-Andalus*. Granada: Universidad de Granada, p. 299.
- 36 Véanse las obras de María del Camino Fuertes (1993/1994). Avance al estudio tipológico de la cerámica medieval del yacimiento de Cercadilla, Córdoba: materiales emirales, en *IV Congreso de Arqueología Medieval Española*, vol. III. Alicante: Asociación Española de Arqueología Medieval, pp. 771-778; (1994). «Nuevos materiales cerámicos emirales de Cercadilla (Córdoba): ensayo tipológico», *Anales de Arqueología Cordobesa*, 5, pp. 277-301; (2000). «La evolución de la cerámica medieval de Cercadilla, Córdoba», *Anales de Arqueología Cordobesa*, 11, pp. 217-232; (2002). *La cerámica califal del yacimiento de Cercadilla, Córdoba*. Sevilla: Empresa Pública de Gestión de Programas Culturales; y (2010). *La cerámica medieval de Cercadilla, Córdoba. Tipología, decoración y función*. Sevilla: Junta de Andalucía.
- 37 Para Córdoba, véase la nota anterior. Para otras áreas, véanse las obras de Sonia Gutiérrez Lloret (1988). *Cerámica común paleoandalusí del sur de Alicante (siglos VII-X)*. Alicante: Caja de Ahorros Provincial; (1996). *La cora de Tudmir, de la Antigüedad tardía al mundo islámico: poblamiento y cultura material*. Madrid, Alicante: École des Hautes Études Hispaniques, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert; Victoria Amorós Ruiz (2011). *Contextos cerámicos del siglo VIII en el Tolmo de Minateda*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses Don Juan Manuel de la Diputación de Albacete; Miguel Alba y Santiago Feijoo (2001). Cerámica emiral de Mérida, en *Extremadura (España). Consejería de Cultura e Instituto Português do Património Arquitectónico (IPPAR) (Lisboa, Portugal)*. *Garb: sitios islámicos del Sur Peninsular = sitios islámicos do Sul Peninsular*. Lisboa, Badajoz: IPPAR, Junta de Extremadura, pp. 329-375; Miguel Alba Calzado y Sonia Gutiérrez Lloret (2008). Las producciones de transición al mundo islámico: el problema de la cerámica paleoandalusí (siglos VIII-IX), en *Dario Bernal Casasola y Albert Ribera i Lacomba. Cerámicas hispanorromanas: un estado de la cuestión*. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, pp. 585-613; Antonio Malpica Cuello (ed.) (1993). *La cerámica altomedieval en el sur de al-Andalus: actas del Primer Encuentro de Arqueología y Patrimonio celebrado en Salobreña, 1990*. Granada: Universidad de Granada.
- 38 Fernando Valdés Fernández (1985). *La Alcazaba de Badajoz: hallazgos islámicos (1977-1982) y testar de la Puerta del Pilar*. Madrid: Ministerio de Cultura. Dirección General de Bellas Artes y Archivos. Subdirección General de Arqueología y Etnografía, pp. 262-284.

inferiores. Señalaba, además, los puntos del Mediterráneo y de algunas regiones orientales donde tenemos atestiguados fenómenos idénticos. En la actualidad, pasados casi treinta años y a pesar de las muchas excavaciones llevadas a cabo —muy pocas publicadas como mandan los cánones— sigo manteniendo la misma opinión sobre el origen, pero, después de estudiar algunos ejemplares conservados en el Museo Arqueológico de Estambul, procedentes de excavaciones ya antiguas practicadas en monumentos bizantinos de la ciudad,³⁹ entiendo necesario hacer algunas matizaciones respecto del modelo inmediato en el que se inspiraron los artesanos cordobeses para producir la técnica de la engalba blanca bajo cubierta transparente, de la que el tipo «verde y manganeso» sólo constituye la variedad local más generalizada, aunque no debiera eliminarse de plano la hipotética existencia de otros subtipos adornados con gamas cromáticas distintas, mucho menos conocidos o documentados.⁴⁰

La edificación de Madinat al-Zahra' conllevó una serie de procesos artísticos paralelos, destinados a realzar la legitimidad y la potencia del Califato proclamado por 'Abd al-Rahman III. Del mismo modo que se hicieron llegar los mejores materiales de construcción y piezas escultóricas raras de todos los rincones de al-Andalus y de fuera de sus fronteras, procedentes algunos de ellos del saqueo de edificios antiguos, también hubo de llamarse a los mejores artesanos en cada una de las especialidades necesarias. Un método análogo se había empleado un siglo antes, y no sería la última vez, al levantar la ciudad palatina de Samarra'.⁴¹ Por ese motivo, no resulta extraña la aparición, precisamente en la última parte del reinado de 'Abd al-Rahman III, de los primeros ejemplares de trabajo en marfil, cuya presencia se documentará, en su forma más evolucionada, durante los de al-Hakam II e Hisham II, inscritos en un proceso general de orientalización, el más acusado de cuantos sufrió hasta entonces la cultura de al-Andalus.⁴² La época de al-Hakam II vio desarrollarse, además, otro de bizantinización en el que quizás se haya reparado poco, limitándose siempre el interés de los investigadores en revisar sólo sus aspectos formales.

Los contactos entre Bizancio y el mundo islámico oriental se manifiestan, en lo que a cerámica se refiere, de dos modos: por la presencia de piezas islámicas importadas en los yacimientos bizantinos y por la imitación de técnicas de decoración propias de un área en la otra. Si bien, la evidencia contraria, que demuestra la imitación de tipos bizantinos en el mundo islámico, es muy ocasional, excepto en algunos lugares de Siria, en época tardía.⁴³ David Talbot Rice volvió en varias

39 La mayor parte de ellos son los mencionados por Dorothea Duda (1976). *Zur Technik des Keramiksimses in der Grossen Moschee von Córdoba*. *Op. Cit.*, pp. 54-55.

40 Araceli Turina Gómez (1987). Algunas influencias orientales en la cerámica omeya andalusí, en *Segundo Coloquio Internacional de Cerámica Medieval en el Mediterráneo Occidental*. Madrid, Toledo: Subdirección General de Arqueología y Etnología, pp. 455-459.

41 Ernst Herzfeld (1948). *Geschichte der Stadt Samarra*. Hamburgo: Eckhardt & Mestorff, p. 117; Lucien Golvin (1974). *Essai sur l'architecture religieuse musulmane*. París: Klincksieck, p. 26.

42 Fernando Valdés (2007). Al-Andalus en la época de Rudesindo de Celanova, en *Francisco Singul (ed.). Rudesindus: la cultura europea del siglo x; Iglesia de la Universidad, Santiago de Compostela 6 de julio-26 de agosto, 2007*. S. l.: Xunta de Galicia, pp. 168-181.

43 David Talbot Rice (1965). *The Pottery of Byzantium and the Islamic World*, en *Studies in Islamic Art and Architecture. In Honour of Professor K.A.C. Creswell*. El Cairo: The American University in Cairo Press, p. 194.

ocasiones sobre la misma cuestión.⁴⁴ Algunos de los conjuntos cerámicos bizantinos de mayor riqueza proceden de antiguas excavaciones en Estambul: en el área del palacio imperial⁴⁵ y en otros lugares de la antigua capital,⁴⁶ especialmente en el área del hipódromo,⁴⁷ en la iglesia de San Juan de Estudios,⁴⁸ en la de Constantino Lips,⁴⁹ en el Myrelaion, en el área entre Santa Sofía y Santa Irene y en las excavaciones del Serrallo.⁵⁰ Una amplia colección de fragmentos, sin lugar de hallazgo determinado, se repartieron entre la Walters Art Gallery de Washington y el Museo del Louvre.⁵¹ Todos estos ejemplos pertenecen al mismo tipo, con la decoración pintada en diferentes colores bajo una delgada capa de vedrio de plomo. La totalidad de ellos representa un interesante y ambicioso grupo de cerámica bizantina, tanto por la originalidad de sus formas como por sus aspectos técnicos. La decoración acusa muchas veces una gran influencia oriental. Los ejemplos más antiguos deben datarse, seguramente, en el siglo IX. La mayoría de las mejores piezas debieron manufacturarse, con mucha seguridad, entre los siglos X y XI.⁵² Los hallazgos de fuera de Constantinopla se amoldan bien a esa fecha. En Patchina (Preslav, Bulgaria) la datación en los siglos IX o X está firmemente establecida por las placas decorativas encontradas, todas las cuales se acercan más a los tipos tempranos de Constantinopla que a los más tardíos.⁵³ Sin embargo, los alfares bizantinos no fueron capaces de conseguir por entonces producciones de vidriado de estaño, sólo de plomo, que poseían por antigua tradición romana. De esto se deriva que sólo pudieron haber enseñado a sus colegas andalusíes la producción de cerámicas de cubierta de óxido de plomo. De haber sido iraquíes, iraníes o egipcios, la técnica

44 Véanse los libros de David Talbot Rice (1929). *Second Report upon the Excavations Carried out in and Near the Hippodrome of Constantinople in 1928 on Behalf of the British Academy*. Londres: Pub. for the British Academy by H. Milford, Oxford University Press; (1930). *Byzantine Glazed Pottery*. Oxford: Clarendon Press; (1932) «Byzantine Polychrome Pottery», *The Burlington Magazine*, 61, pp. 281-287; y de Robert B. K. Stevenson (1954). «Medieval Lead-Glazed Pottery: Links Between East and West», *Cahiers Archéologiques*, 7, pp. 89-94.

45 David Talbot Rice (1965). *The Pottery of Byzantium and the Islamic World*. *Op. Cit.*, p. 197.

46 Jean Ebersolt (1910). *Catalogue des poteries byzantines et anatoliennes du Musée de Constantinople*. Constantinopla: Ihsan, p. 39, números 151-152 y fig. 44.

47 David Talbot Rice (1965). *The Pottery of Byzantium and the Islamic World*. *Op. Cit.*, p. 197.

48 Elizabeth S. Ettinghausen (1954). «Byzantine Tiles from the Basilica in the Topkapu Sarayi and St. John of Studios», *Cahiers Archéologiques*, 7, pp. 79-88.

49 Theodore Macridy (1964). «The Monastery of Lips and the Burial of the Palaeologi», *Dumbarton Oaks Papers*, 18, pp. 276-277; David Talbot Rice (1954). «Byzantine Polychrome Pottery. A Survey of Recent discoveries», *Cahiers Archéologiques*, 7, pp. 69-77.

50 Elizabeth S. Ettinghausen (1954). «Byzantine Tiles from the Basilica in the Topkapu Sarayi and St. John of Studios», *Op. Cit.*

51 Étienne Coche de la Ferté (1957). «Décor en céramique byzantine au Musée du Louvre», *Cahiers Archéologiques*, 9, pp. 187-217. Los motivos son religiosos, animales, vegetales o geométricos. Los colores —verde, pardo, amarillento— están aplicados bajo cubierta transparente. En el contexto general de la cerámica bizantina se definen cómo coevas con el periodo IV de la cerámica del gran palacio (Robert B. K. Stevenson (1943). *The Pottery*, en Gerard Brett, Guenter Martiny y Robert B. K. Stevenson; *The Great Palace of Byzantine Emperors. Being a first report on the excavations carried out in Istanbul on behalf of the Walker Trust*. Londres: Oxford University Press, pp. 31-63). Este periodo se fecha por monedas en una banda cronológica que abarca los reinados de León V (813-820) y Juan I Tzimisce (969-976), sin que deba excluirse una continuidad cronológica hasta el siglo XI.

52 David Talbot Rice (1965). *The Pottery of Byzantium and the Islamic World*. *Op. Cit.*, p. 197.

53 André Grabar (1928). *Recherches sur les influences orientales dans l'art balkanique*. Paris: Les Belles Lettres; Krsto Mijatev (1936). *Die Keramik von Preslav*. Sofia: Staatsdruckerei; David Talbot Rice (1965). *The Pottery of Byzantium and the Islamic World*. *Op. Cit.*, p. 197.

enseñada hubiera sido, seguramente y a esas alturas, la del vidriado de estaño.

Puede admitirse que, antes de la llegada a Córdoba del o de los artesanos bizantinos, algún ejemplar decorado con engalba blanca bajo cubierta transparente alcanzase al-Andalus por vía comercial, pero es difícil de aceptar que la fabricación de esa variedad decorativa llegara a acometerse en Córdoba en fecha anterior a la mencionada. En cualquier caso, las primeras piezas fechadas con precisión casi absoluta son las descritas, situadas en la cúpula central de la *maq̄sura* cordobesa. De ese hecho habremos de deducir que no sólo se envió desde Constantinopla a uno o a varios mosaistas, sino que éstos vinieron acompañados de uno o de varios alfareños. Eso sí, los artesanos que eran capaces de ejecutar el trabajo musivario no eran los mismos que fabricaban los perfiles cerámicos colocados en la cúpula. Aunque las fuentes documentales hablen del trabajo de estos artistas y de la creación de una escuela de discípulos indígenas, lo cierto es que, hoy por hoy, carecemos de ningún otro ejemplo que lo demuestre. Sin embargo, sí nos consta la producción de vajilla cerámica decorada con los mismos colores que la cornisa en cuestión, aceptando que la mayoría de las piezas de la serie conocida como «verde y manganeso» están recubiertas de vedrío melado por su parte externa o interna, según se trate de formas cerradas o abiertas. La elección de los colores no sería, a mi juicio, el resultado de ningún acto simbólico, sino una simple imitación del prototipo técnico bizantino. No resulta extraña, sin embargo, la introducción radical de una técnica en un lugar donde no existía una tradición previa. Es un hecho bien documentado en otros lugares del mundo islámico clásico —p. ej., Samarra— y en el mismo al-Andalus, en la aparición de un taller de eboraria en Madinat al-Zahra' sin tradición anterior documentada.

Conclusión

La crónica de Juan de Gorze abriga más contenidos que los anecdóticos. En este trabajo sólo he abordado alguno de ellos. Al problema político surgido entre el Imperio romano-germánico —proclamado sólo *in pectore* en el momento de iniciarse la embajada— y el Califato de Córdoba, que poseía la doble vertiente de los piratas de Fraxinetum y de las agresiones magiars, vino a sumarse el protocolo planteado por la actitud del fraile. Era una anécdota, pero encerraba un sentido profundo: el de las relaciones entre un poder emergente, el sajón, y otro que luchaba por consolidarse en el plano internacional, el Califato omeya de Córdoba. Y, como telón de fondo, las difíciles relaciones entre dos Estados cristianos —el Imperio romano-germánico y el Imperio bizantino— y entre tres Califatos islámicos —el omeya, el abasí y el fatimí. Los enfrentamientos ideológicos del primer grupo eran indiferentes al segundo y viceversa. La comunidad de intereses aproximó Córdoba a Constantinopla —los enemigos de mis enemigos son mis amigos— pero la rivalidad entre los monarcas cristianos occidental y oriental suponía un inconveniente diplomático para el monarca de al-Andalus. En ese marco debe entenderse el problema suscitado por el futuro abad de Gorze y en él debemos, a mi juicio, interpretar la comparación entre el desarrollo de las misiones diplomáticas de Juan, de Recemundo, de Liutprando de Cremona y el papel jugado, también, por Hasday Ibn Shaprut.

El intercambio cultural a que ese juego de poderes dio lugar se evidencia, de un modo peculiar, en el área de la *maqsurá* de la mezquita aljama de Córdoba, obra de uno o de varios artistas bizantinos, cuya labor se reflejó, también, en una moldura cerámica ejecutada con una técnica que se documenta, por primera vez con fechas absolutas, precisamente en ese lugar. Significó un avance técnico y es testigo, al mismo tiempo, de una relación política entre dos Estados que iba más allá de actos puntuales. El interés por mantenerla fluida, sin enajenarse la buena relación con el nuevo Imperio cristiano occidental, es otro de los componentes que rezuma de la *Vita Iohannes Gorzensis*. No tiene relación directa con la embajada del benedictino, pero no es menos real.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Profesor titular de Arqueología Islámica de la Universidad Autónoma de Madrid, el doctor Fernando Valdés Fernández es considerado uno de los más conspicuos representantes de la arqueología medieval española, con un consolidado prestigio internacional. Ha sido profesor invitado en prestigiosas universidades europeas como La Sorbona, Bamberg, Berlín, etc. Experto conocedor del mundo medieval del Próximo Oriente y del norte de África, donde ha desarrollado varios proyectos de investigación, es autor y coordinador de numerosas monografías y de artículos internacionales sobre los más diversos ámbitos del registro material medieval: urbanismo andalusí, fortificaciones, cerámica, decoración arquitectónica, vidrio, marfiles, etc. Actualmente, dirige los trabajos de investigación arqueológica sobre la ciudad de Badajoz y, en particular, sobre su alcazaba.

RESUMEN

Este artículo se centra en las relaciones que mantuvo el Califato de Córdoba con las principales potencias políticas de la Europa medieval en el siglo X. Estos contactos, que se establecían a través de embajadas sometidas a un rígido protocolo, se interpretarán analizando las misiones diplomáticas de Juan de Gorze, de Recemundo, de Liutprando de Cremona y el papel jugado, también, por Hasday Ibn Shaprut. Igualmente, se analizará el prolijo intercambio entre embajadas en su vertiente cultural, cristalizada en ciertas manifestaciones materiales, como es el caso de la *maqsurá* de la mezquita aljama de Córdoba y de una moldura cerámica que adorna la zona media de la cúpula situada ante el *mihrab*.

PALABRAS CLAVE

Córdoba, Qurtuba, protocolo, influencias culturales.

ABSTRACT

This article focuses on relations between the Caliphate of Córdoba and the main political powers in medieval Europe in the 10th century. These contacts, established with embassies that were subjected to a rigorous protocol, will be explained through an analysis of the diplomatic missions undertaken by John of Gorze, Recemundus and Liutprand of Cremona as well as the role played by Hasdai ibn Shaprut. Equally,

the lengthy cultural exchanges between the embassies, crystallised in certain material examples such as the maqsura in the Aljama Mosque of Córdoba and a ceramic moulding that adorns the middle of the dome facing the *mihrab*, will be examined.

KEYWORDS

Córdoba, Qurtuba, protocol, cultural influences.

المخلص

يتطرق هذا المقال للعلاقات التي جمعت الخلافة في قرطبة مع القوى السياسية الأوربية الرئيسية في القرون الوسطى خلال القرن العاشر الميلادي. و تستند دراسة هذه الإتصالات، التي كانت تتم عبر السفارات الخاضعة لبروتوكول في غاية الصرامة، على تحليل البعثات الدبلوماسية التي قام بها كل من خوان غورث، و دي ريثيموندو، و ليوتيراندو دي كريمونا، إضافة إلى الدور الذي لعبه هسداي ابن شبروت. و فضلا عن ذلك سيخضع للتحليل التبادل المسهب بين السفارات في الجوانب الثقافية، من خلال تجلياتها المادية، مثل ما هو الشأن بالنسبة لمقصورة جامع قرطبة، و قطعة الخزف التي تزين وسط قبته الواقعة أمام المحراب.

الكلمات المفتاحية

قرطبة، البروتوكول، التأثيرات الثقافية.

LA MONUMENTALIDAD Y EL SENTIDO ARTÍSTICO DE QURTUBA

José Miguel Puerta Vilchez

Córdoba es, para mí, Arte.

A la presencia árabe-islámica no le queda en Córdoba
sentido alguno de importancia fuera del Arte.

Adonis, 2007¹

Aun teniendo en cuenta la relevancia de Qurtuba como foco principal, junto con Bagdad, del saber humanista en el islam árabe clásico, a la capital omeya le cabe, sin duda, la distinción de ser un excepcional y activo centro de creación artística, hasta el punto de que su arquitectura y manufacturas se convirtieron en signo esencial del esplendor del arte islámico, llamando la atención de la propia erudición árabe de al-Andalus, primero, y de la hispana y europea, después, lo que se ha incrementado en la contemporaneidad, en que historiadores del arte, artistas, escritores, coleccionistas, medios de comunicación y público de todas las procedencias continúan admirando la riqueza, monumentalidad y sutileza de sus artes. En el volumen completo que dedicó al-Maqqari (en 1629-1630), dentro de su gran enciclopedia sobre la historia y la literatura de al-Andalus, a la descripción de Qurtuba, reuniendo una nutrida antología de los principales cronistas, poetas y eruditos de todas las épocas de al-Andalus, o viajeros que la visitaron,² compone un impactante y aleccionador palimpsesto que nos detalla, a veces hiperbólicamente, la fisonomía de una esplendorosa ciudad, *maqarr al-mulk* ('sede de la soberanía') y *qubbat al-islam* ('cúpula del islam'), con sus puertas, murallas, abundantes mezquitas, baños, jardines, almunias y palacios, y, de manera por menorizada, la mezquita aljama y las ciudades palatinas de al-Zahra y al-Zahira. Tampoco pasa por alto la guerra civil (*'fitna'*) que acabó con el Califato y cómo Qurtuba fue convertida, por la literatura andalusí y árabe posterior, en símbolo del ocaso y de lo pasajero de toda construcción humana. Por fortuna, una significativa muestra de aquella extraordinaria conjunción de «genialidad manual e imaginativa» con que Adonis define el «milagro arquitectónico-artístico» de la aljama de Qurtuba sigue aún viva, tanto a escala monumental (muy concentrada en torno a la ciudad de Córdoba) como en el refinado miniaturismo de numerosos objetos suntuarios y populares (muy dispersos por museos españoles y de otros continentes) y en el elevado grado de autoconsciencia estética mostrado en los escritos y en la exhibición de los nombres y firmas de mecenas, responsables y artífices de las obras.

1 Adonis (2008). Gaymatun fawqa Qurtuba [Nube sobre Córdoba] (21/04/2007), en *Laysa al-ma'u wahda-hu yawaban 'ani l-'atash* [No sólo el agua es respuesta a la sed]. Dubái, p. 42.

2 Al-Maqqari (1988). *Nafh al-Tib*. Beirut: Ed. de I. 'Abbas, vol. IV [de 8 vols.], con referencias y textos de al-Razi, Ibn Bashkwal, Ibn Sa'id, Ibn Hayyan, Ibn Jaqan, al-Hiyari, Ibn Hawqal, Ibn al-Jatib y otros, entre los que no faltan poetas de todo género y condición.

La prodigiosa aljama de Qurtuba

Las fuentes árabes refieren que cuando ‘Abd al-Rahman I, al-Dajil (‘el Inmigrado’), llegó a Qurtuba acometió una intensa intervención edilicia de carácter militar, civil y religioso³ destinada a convertir a la antigua ciudad romana y visigoda en «capital de al-Andalus» (*‘qa’idat al-Andalus’*) y «sede del Gobierno» (*‘qa’idat al-mulk’*) del nuevo y primer Estado islámico de la Península Ibérica. De todo ello, la obra con más trascendencia fue, evidentemente, la mezquita aljama (Imagen 1), cuya construcción, iniciada en 165 H. (785/786 d. C.), exigió una inversión de «ochenta mil dinares» y se ejecutó en breve tiempo sobre los restos de un modesto edificio cristiano, la iglesia de San Vicente, que el Emirato adquirió, según las mismas fuentes, tras negociar con los cristianos, «por cien mil dinares», reproduciéndose así el relato de la fundación de la aljama de Damasco sobre el templo de San Juan Bautista. Una y otra obras cristianas se sitúan, a su vez, encima de templos romanos, de manera que las nuevas aljamas de sendas capitales omeyas se levantan sobre un solar «sacralizado», a modo de continuidad y superación simbólica del pasado preislámico. Su anónimo alarife la trazó con planta cuadrada de 80 codos, tanto para el patio como para la sala de oración (unos 76 m de lado), según los modelos de la primeras mezquitas omeyas orientales, con II naves perpendiculares al muro de la alquibla y 12 tramos de columnas reutilizadas, romanas, paleocristianas y visigodo-bizantinas, haciendo gala de una gran creatividad y pericia arquitectónicas, ya que a la muy endeble cimentación de la sala de oración, que se reduce a unas cuantas piedras bajo cada columna y a la ligazón en altura de la obra a través de las cubiertas planas de madera que ensamblan las naves hasta el muro perimetral de sillares, que le da consistencia, inventa un inédito y atrevido sistema de encabalgamiento de arcos, que se perpetuará en las sucesivas ampliaciones de la mezquita y se mantendrá en las posteriores intervenciones cristianas, aglutinando hasta la actualidad la imagen por antonomasia del monumento. El sistema, tantas veces descrito y admirado, se calculó en proporción con la planta en un todo coherente y consiste en la superposición de dos arcos de distinto orden, de herradura abajo (55 cm de intradós), que hacen de tirantes entre los pilares que soportan los arcos superiores, los cuales son de medio punto y el doble de anchos que los anteriores (107 cm de intradós) y sostienen un canal de 45 cm de ancho que sirve de desagüe hacia el patio entre los tejados a dos aguas de las naves. Esto supone una superación de la estructura de dinteles con que se encabalgaban los arcos en las grandes obras piadosas de los omeyas orientales (Cúpula de la Roca y mezquitas de al-Aqsà y Damasco), aumentando la sensación de ingravidez y la fantasía de multiplicación y movimiento arquitectónico, a lo que contribuye la bicromía blanca y roja con que

3 ‘Abd al-Rahman al-Dajil «emprendió el engrandecimiento de Qurtuba renovando sus edificios, construyendo otros nuevos, fortificándola con murallas y construyendo el alcázar emiral y la mezquita aljama, con amplio patio; arregló también las mezquitas de las coras [distritos] y construyó la ciudad de al-Rusafa para su propio esparcimiento, en la que hizo un bello palacio y extensos jardines, donde trasladó insólitas plantaciones y valiosos árboles desde Siria y otras regiones». *Ibidem*, p. 546.

se pintan las dovelas de los arcos.⁴ La colocación de los pilares obligó, asimismo, a seccionarlos lateralmente para acoplarlos de forma elegante sobre el capitel, creándose los modillones de rollos; los pilares, al igual que los dos arcos de herradura adheridos a cada pilar, descansan en una pieza de piedra cruciforme añadida sobre el capitel, que resulta ser un imperceptible y clave elemento de cohesión.⁵

Imagen I. Vista de la sala de oración, en dirección al patio, de la primera aljama de Qurtuba construida por 'Abd al-Rahman I en el siglo VIII.



Fuente: fotografía de Agustín Núñez.

De la mezquita del siglo VIII pervive también la *bab al-Wuzara'* (puerta de los Visires, luego de San Esteban), cuya fachada exterior fue reformada bajo la dirección de Masrur, siervo (*'fatà'*) del emir Muhammad I, en 241 (855/856),

- 4 Al margen de los posibles valores simbólicos que pudieran atribuirse a ambos colores (el blanco fue el color de los omeyas, el rojo se menciona en el *hadiz* como el preferido del Profeta), la combinación de ambos, el blanco por su luminosidad y pureza, el rojo por su vinculación con la vida, se tuvo en la literatura y el pensamiento árabes como signo de superioridad estética; esta bicromía, que es una de las modalidades de la técnica de *al-ablaq* (blanquinegra, o contrastando otros colores, habitual en la arquitectura siria), fue la característica de los omeyas cordobeses y singularizó sus obras y muchos de sus diseños decorativos.
- 5 De entre la abundante bibliografía sobre el monumento, remito aquí al estudio de Antonio Fernández-Puertas (2009). *Excavaciones en la Mezquita de Córdoba*, en Antonio Fernández-Puertas y Purificación Marinetto Sánchez (2009). *Arte y cultura. Patrimonio Hispanomusulmán en al-Andalus*. Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 9-132, donde revisa aspectos importantes de la estructura y decoración de la mezquita a partir de documentos, imágenes y datos inéditos obtenidos por Félix Hernández en sus excavaciones. Véanse también Manuel Nieto Cumplido (2005). *La Mezquita Catedral de Córdoba. Patrimonio de la Humanidad*. Granada: Edilux; Christian Ewert (1995). *La Mezquita de Córdoba: santuario modelo del Occidente islámico*, en Rafael López Guzmán (coord.). *La arquitectura del islam occidental*. Granada: El Legado Andalusi, pp. 53-68; Rafael Moneo (1985). «La vida de los edificios. Las ampliaciones de la Mezquita de Córdoba», *Arquitectura*, 256, pp. 26-36, revelador análisis del edificio y sus transformaciones cristianas desde la óptica de un arquitecto actual; y la útil síntesis con buena orientación bibliográfica que nos dejó Juan A. Souto (2007). «La Mezquita Aljama de Córdoba», *Artigrama*, 22, pp. 37-72.

según la inscripción cúfica de su dintel;⁶ recordemos que este emir fue a su vez el constructor de la fortaleza de Mayrit, de la que siglos después nacería Madrid. Esta fachada, cuya estructura tripartita y flanqueada por contrafuertes a modo de torrecillas tiene antecedentes tardorromanos y omeyas orientales, se sitúa en el origen mismo de las puertas monumentales andalusíes. En el centro, la puerta adintelada está enmarcada por un arco «cordobés» con dovelas alternas rojas y con ataurique en resalte; el arco de herradura, de antecedentes visigodos, no orientales, pero con ancho extradós y proporción 2:3 en su ojo, bicromía rojiblanca en las dovelas y fino alfiz saliente rectangular, se convierte desde este momento en el clásico arco de Qurtuba, inconfundible por la solemnidad y delicadeza de su forma. Por encima de los tres pequeños arcos ciegos de herradura del cuerpo superior de la fachada, destaca un alero sostenido por ménsulas con modillones, sobre el que circula la crestería de almenas escalonadas, importadas de la arquitectura mesoriental y que, a partir de este momento, serán habituales en la arquitectura andalusí. A derecha e izquierda, en el cuerpo decorativo superior, hay sendas celosías de mármol y, bajo ellas, flanqueando la puerta de entrada, restos de los atauriques tallados en piedra más antiguos del exterior de la mezquita. La obra inaugural de la aljama la concluyó el hijo y sucesor del Inmigrado, Hisham I (788-796), construyendo el alminar, cuya planta fue marcada en el suelo del Patio de los Naranjos, además de la *mida'a*, un pabellón de unos 20 × 16 m para las abluciones, que contenía letrinas y se encontraba en la cara oriental de la sala de oración hacia la calle, pero quedó oculto bajo la ampliación de Almanzor.

El progresivo desarrollo de Qurtuba impulsó a 'Abd al-Rahman II (ca. 848 d. C.) a ampliar la mezquita con ocho nuevos tramos de columnas, cuya cimentación se hace ahora continua por cada hilera de columnas y donde se incluyen 17 capiteles de fabricación cordobesa, todavía poco refinados en comparación con los que se fabricarán en época califal; el *mihrab* de la primera mezquita, probablemente un nicho coronado por un arco de medio círculo con venera,⁷ se sustituye por un nuevo *mihrab* más al Sur, de base escalonada y sobresaliendo del muro de la nueva alquibla, que fue resaltado con la colocación delante del mismo de dos columnas romanas de mármol blanco y canaladuras verticales; las dos parejas de columnillas rojas y negras que sostuvieron el arco de este *mihrab* fueron conservadas, como señala Ibn 'Idari,⁸ por al-Hakam II en el que él construyó, donde todavía

6 Manuel Ocaña Jiménez describe el orden piramidal de la dirección y ejecución de las obras, a partir de las inscripciones y otras fuentes conservadas: 1) responsable honorífico de la obra (emir o califa); 2) encargado de la construcción ('*sahib al-bunyan*'); 3) inspector de la misma ('*nazir al-bunyan*'); y 4) ejecutores: '*urafa*' o peritos de albañiles ('*banna'un*'), géometras ('*muhandissun*') y artesanos ('*sunna*'), así como los propios albañiles, artesanos y tallistas ('*naqqashun*'). Véase Manuel Ocaña Jiménez (1986). «Arquitectos y mano de obra en la construcción de la gran mezquita de Occidente», *Cuadernos de la Alhambra*, 22, pp. 5-85. Recientemente, Juan A. Souto (2010) revisó estos datos y los amplió al conjunto de la arquitectura omeya entre 711 y 1013, en «Siervos y afines en Al-Andalus omeya a la luz de las inscripciones constructivas», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval*, 23, pp. 205-263, donde ofrece una nómina de más de 80 personajes, entre comitentes, encargados y artesanos, a partir de sus firmas y huellas lapidarias.

7 Véase Antonio Fernández-Puertas (2009). Excavaciones en la Mezquita de Córdoba. *Op. Cit.*, pp. 46-49.

8 Ibn 'Idari [editado por Georges Seraphin Colin y Évariste Lévi-Provençal] (1998). *Al-Bayan al-Mugrib*, II. Beirut: Dar al-Taqafa, p. 238.

pueden hoy contemplarse. Antes, su padre, 'Abd al-Rahman III, al-Nasir li-Din Allah ('el Defensor de la Religión divina'), después de la proclamación del Califato en 929, remodeló el patio de la mezquita, construyendo, primero, un nuevo alminar en 340-341 (951-952), para lo que se derribó el anterior y se amplió el patio, y, después, en *du l-hiyya* de 346 (23 de febrero-24 de marzo de 958, según la placa conmemorativa que atribuye la obra al visir y zalmedina Sa'id Ibn Ayyub), se reforzó la fachada del oratorio hacia el patio, que se había resentido al aumentarse la carga con los ocho tramos añadidos en la ampliación de 'Abd al-Rahman II. El arco de acceso a la nave central, más ancha que las demás, conserva geometrías de cintas blanquirrojas del siglo X, junto con el arco más sobrio del siglo VIII. Es evidente que el nuevo califa se apresuró en levantar un alminar monumental, cuya extraña construcción a modo de dos torres paralelas con su propia escalera independiente a cada lado de un muro divisorio fue, sin embargo, con sus 47,14 m de altura, la referencia visual de Qurtuba, así como objeto de admiración y emulación posterior, en su aspecto y elevación, en al-Andalus y el Magreb; según la intervención de Félix Hernández Giménez⁹ y la restitución que hizo a partir de los restos que quedaron embutidos en la torre de la catedral proyectada por Hernán Ruiz II en el siglo XVI, el alminar, construido con sillería a soga y tizón, tuvo dos pisos de ventanas a la misma altura, con tres pequeños arcos de herradura ciegos sobre una pared con decoración geométrica, soportados por cuatro columnas (en los lados este y oeste), y dos ventanas abiertas de doble arco con columna parteluz (en los lados norte y sur); en estas ventanas están las primeras columnas adosadas a jambas del arte califal. Por encima había un friso de nueve arquillos, con los trasdoses entrecruzados y con alfiles como las ventanas, sobre el que discurrían las almenas escalonadas que coronaban esta gran torre inferior; sobre ella, montaba una segunda torrecilla con una cámara para los almuédanos, que hubo de estar cubierta por una pequeña cúpula rematada con un *yamur* de cuatro esferas doradas, la cual, junto con el revestimiento de estuco fingiendo sillares blancos delimitados por tendeles en rojo almagra, daría una impactante sensación de majestad y vigor, digna del Califato.

Al imponente alminar se sumó, a partir de 961, la más espectacular ampliación de la mezquita, la realizada por al-Hakam II, quien había estado al cargo de las obras de su padre en Madinat al-Zahra. Aquí, añadió 12 nuevos tramos de columnas y, aunque la alquibla de la aljama de la citada ciudad palatina había sido orientada años atrás hacia el Sureste (con 9° de error), en la de Qurtuba se decidió conservar la primigenia orientación tradicional hacia el Sur, para lo que se niveló el terreno que desciende hacia el Guadalquivir. No sólo la arquitectura omeya alcanza aquí su máximo esplendor, sino que para muchos historiadores esta obra de al-Hakam II representa el mayor hito de la arquitectura islámica occidental; sus elementos constitutivos, tantas veces ponderados, pueden sintetizarse como sigue:

a) Fábrica unificada de todas las columnas con fustes rojizos y grisáceos alternándose y convergiendo en diagonales de ambos colores en las dobles columnillas rojas y negras del *mihrab*.

9 Félix Hernández Giménez (1975). *El alminar de 'Abd al-Rahman III en la mezquita mayor de Córdoba: génesis y repercusiones*. Granada: Patronato de la Alhambra.

b) Nuevo sistema de cuatro cúpulas que, a modo de T, y con base en la Capilla de Villaviciosa, donde comienza esta ampliación, dispone tres de ellas iluminando y ennobleciendo la *maq̣sura* ante el *mihrab*, que abarca cinco naves y se eleva por encima de los diez metros; hay que resaltar que estas cúpulas construidas con ocho arcos entrecruzados desde una base octogonal son las primeras cúpulas de nervadura monumentales conocidas y tendrán continuidad en la edificación andalusí (mezquita de Bab Mardum¹⁰ y palacio de Du l-Nun en Toledo, Oratorio de la Aljafería de Zaragoza), en obras norteafricanas (al-Qubba al-Murabitiya o de al-Barudiyin en Marrakech y la de la aljama de Tremecén, ambas almorávides), en la gótica, la mudéjar, el barroco europeo (San Lorenzo de Turín, por Guarino Guarini, siglo XVII) y en la contemporánea (Centro Islámico de Roma, 1996).

c) La soberbia *maq̣sura* mencionada, el área reservada para el califa ante el *mihrab* (Imagen 2), se delimita con pantallas de arcos encabalgados, entre los que se incluyen arcos lobulados, importados de la arquitectura abasí, pero que en Qurtuba alcanzan un apogeo inusitado, convirtiéndose en protagonistas de los alzados, en los que se recurre también al entrelazamiento y proyección de los arcos con el fin de crear un efecto de mayor opulencia y complejidad arquitectónica que las arquerías encabalgadas originales, las cuales siguen reproduciéndose, con todo, en los demás espacios de esta ampliación; estos nuevos alzados se transforman en grandes y sorprendentes «celosías» derivadas de la superposición, proyección y cruce de los arcos polilobulados, de herradura y de medio punto, mostrando, además, una mayor densidad en la ornamentación de estuco; el efectismo visual y la plasticidad que consiguen no es óbice, sin embargo, para que estas arquerías repartan las cargas y tensiones de las cúpulas.

10 Aunque muchos de los elementos de la aljama de Qurtuba pervivieron, de la arquitectura religiosa andalusí ligada a su estética nos han llegado pocas muestras, sin embargo, siendo la más significativa la pequeña mezquita de Bab Mardum (luego Cristo de la Luz) de Toledo, construida con financiación de un noble toledano en 999-1000, o sea, pocos años después de la ampliación de Almanzor. Casi cuadrada, sigue también el tipo de planta en T y se estructura en 3 × 3 compartimentos, destacando asimismo la cúpula delante del *mihrab*, en clara emulación del modelo cordobés, pero a escala muy reducida.

Imagen 2. *Maqsura* y *mihrab* de la aljama de Qurtuba; ampliación de al-Hakam II (ca. 965-970 d. C.).



Fuente: fotografía de Agustín Núñez.

d) Retornando a la tradición de los santuarios omeyas orientales (Cúpula de la Roca, mezquitas de al-Aqsà y Damasco, el desaparecido de Medina), se añade un magnífico programa musivario en la fachada del *mihrab*, en la cúpula central y en las dos puertas laterales, la del *bayt al-mal* ('tesoro') y la del *sabat* (pasaje de doble piso que conectaba, a través de un puente exterior cerrado, con el alcázar califal); los mosaicos fueron colocados en 360 (970/971) bajo la dirección de Ya'far, y no sólo son únicos en al-Andalus, sino que pueden considerarse la culminación y epílogo de este arte en el islam clásico. Sobre ellos, suele citarse un pasaje de Ibn 'Idari según el cual el monarca bizantino ('*malik al-Rum*'), tras recibir una misiva del califa al-Hakam II pidiéndole un artesano para «hacer como había hecho» el califa al-Walid en la mezquita de Damasco, le envió 320 quintales de mosaicos ('*fusayfisa*') de regalo, junto con un artesano ('*sani*'), con quien al-Hakam puso a trabajar a un grupo de esclavos para que aprendieran este arte (*li-ta'allum al-sina'a*), llegando a superarlo y a prescindir del maestro, quien retornó agasajado con valiosos obsequios; la obra que hicieron, según Ibn 'Idari, llegó al punto de que para verla acudía a ella «todo buen artesano de cualquier parte de la tierra»;¹¹ los mosaicos están formados por teselas cuadradas de alrededor de 1 cm de lado, fabricadas de pasta de vidrio, caliza, cerámica y mármol, en unos 18 colores, además del oro (muy ponderado en los textos árabes sobre la mezquita) y el blanco, entre los que destacan el rojo, el

11 Ibn 'Idari (1998). *Al-Bayan al-Mugrib. Op. Cit.*, pp. 237-239.

verde y el azul,¹² con el que están realizadas las caligrafías cúficas, los atauriques y los motivos geométricos; las inscripciones van en dorado sobre azul y viceversa, y en las puertas que flanquean el *mihrab* hay también cenefas con cúfico dorado sobre fondo rojo y azul, no sólo rectilíneas a modo de alfiz, sino también curvilíneas.

e) La cúpula central está formada por ocho gallones (a los que se adaptan muy bien las teselas), en cuya base octogonal discurre una cenefa caligráfica en cúfico dorado sobre azul lapislázuli con la *basmala* y un fragmento de Corán 22, 78, alusivo al deber de la oración, al esfuerzo a que están llamados los musulmanes (*'yihad'*) y a la línea profética abrahámica; en los gallones, las teselas componen una red de líneas astronómicas con estrellas blancas hasta el vértice, en el que hay una estrella mayor de diez picos en azul; a este diseño, identificado con el simbolismo cósmico, se añade la representación de dos coronas (gallones centrales norte y sur) de tradición bizantina, con lo que se realza la aparición del califa ante el *mihrab* como gran soberano protegido e iluminado por la divinidad.

f) El interior del *mihrab* tiene una magnífica bóveda con forma de venera (que perdió su coloración), inserta en un octógono, seis de cuyos lados están adornados con arcos ciegos de tres lóbulos con columnillas adosadas a pequeños pilares.

g) Junto al *mihrab* se instaló, en 355 (965/966), un valioso *minbar* de taracea de nueve peldaños, ensalzado por los textos árabes, que aseguran que fue fabricado con maderas nobles (ébano, sándalo, áloe...), y que costó 37.505 dinares; destruido en el siglo XVI, hubo de ser un directo antecedente del que se hizo en los propios talleres de Qurtuba en 1125-1130 para el soberano almorávide 'Ali Ibn Yusuf (r. 1106-1142),¹³ excelente muestra de la pervivencia en la ciudad del gran arte califal; en el *minbar* se prestaban juramentos, además de realizarse la prédica de los viernes, para lo cual se quitaba y ponía de su sitio; de la aljama cordobesa se ponderan asimismo sus puertas con revestimientos de bronce y magníficas labores, sus lámparas, de latón fuera y de plata dentro, entre las que destacaba una gran *zuraya* que colgaba de la cúpula mayor (*'qubba kubra'*), en

12 Ya subrayó Henri Stern la gran maestría de estos mosaicos, en los que se ha cuidado muy bien la distribución de las tonalidades, siendo el friso octogonal con la inscripción coránica de la cúpula central la más visible, la mejor ejecutada y mejor contrastada. Véase Henri Stern, Manuel Ocaña Jiménez y Dorothea Duda (1976). *Les mosaïques de la grande Mosquée de Cordoue*. Berlin: Walter de Gruyter.

13 De este llamado *minbar* de la Kutubiya (hoy en el Museo del Palacio de al-Badi' de Marrakech), es preciso mencionar algunos elementos artísticos que lo convierten en una de las obras capitales de la taracea árabe e islámica: las tramas geométricas con estrechas de ocho, que atienden a un cuidado dinamismo y ambigüedad perceptiva, el detallismo y la precisión en las líneas de ajedrezados y, sobre todo, en los atauriques, muy profundos y con hojas que cobran vida escapando incluso de los campos delimitados, son algo realmente admirable y se logró con suma pericia y con el uso de sierras especiales que no llegaron a Europa hasta la Italia renacentista; añádanse también las cenefas coránicas alusivas al trono divino en bello cúfico no florido, la policromía, en buena parte perdida, con dorados en la parte superior, y la decoración meta-arquitectónica con arquillos de herradura, basas y capiteles en los frontales de los escalones, todo lo cual nos pone en relación, además, con lo mejor de la ornamentación mural y de los marfiles cordobeses, a los que nos referiremos después.

donde se colocaban los coranes delante de la *maqsur*a.¹⁴

h) Con esta ampliación, la aljama quedó con doble muro de alquibla, cuyo único parangón es su antecedente de Madinat al-Zahra; este doble muro encierra una sucesión de habitaciones dividiéndose, a oriente, para el *bayt al-mal* y a occidente para el *sabat*, por el que, como hemos dicho, se conectaba la *maqsur*a con el alcázar califal contiguo.

i) Las cubiertas de madera de la ampliación de al-Hakam son las de más profusa decoración y policromía, y las mejor conservadas, aunque con notables restauraciones modernas; alguna de sus maderas lleva la firma de Ibn Fatah; desgraciadamente, varias vigas llegaron a ser subastadas en Londres en 2004 y 2008, mientras otras, así como tableros de la armadura, se exhiben museísticamente en las galerías del Patio de los Naranjos.

j) Las fachadas de al-Hakam II siguen el modelo tripartito de la del primer emir de Qurtuba, pero incorporan las novedades artísticas de los arcos lobulados salientes y entrecruzados sostenidos por finas columnillas, más una rica decoración geométrica basada en la cuadrícula rojiblanca, estucos con ataurique de ancho tallo cordobés, bandas epigráficas cúficas y ventanas laterales con celosía.

k) Se despliega, además, un profuso programa epigráfico, conservado en buena medida, que incluye: 1) la mención expresa del califa constructor «al-Mustansir al-Hakam Príncipe de los Creyentes», en la imposta derecha del arco del *mihrab*, y se continúa, en el zócalo interior, diciendo que el *mihrab* y su revestimiento de mármol es una obra pía realizada gracias a la «alta dirección» de Ya'far y de los inspectores de obras y jefes de policía (*'sahib al-shurta'*) Ahmad Ibn Nasr, Muhammad Ibn Tamlij,¹⁵ Jald Ibn Hashim, además del *katib* ('secretario o escriba') Mutarrif Ibn 'Abd al-Rahman, y que se terminó en *du l-hiyya* de 354 (28 de noviembre-27 de diciembre de 965); en el zócalo del interior del *mihrab* se dice que «fue obra de» Fath, Nasr, Tarif y Badr, en calidad de siervos (*'abd'*) del califa, nombres que aparecen también como tallistas (*'naqqash'*) y artífices de capiteles y obras en Madinat al-Zahra y otros lugares; y 2) sistemático despliegue de inscripciones coránicas con contenidos relativos a la justicia en

14 Al-Maqqari (1988). *Nafh al-Tib. Op. Cit.*, vol. 1, p. 551. En el muro de esta alquibla de al-Hakam hubo pinturas murales, de las que hace unos años se descubrieron algunas de ellas al hacerse obras de restauración en la capilla de San Bartolomé, concretamente en el muro en que apoya una columna de fuste negro; lo llamativo es que, junto a la decoración geométrica con temas florales, a la izquierda de la columna, a su derecha apareció una sucesión vertical de cartelas a modo de viñetas de base cuadrada y arco trilobulado, formadas por un cordoncillo de perlas que las enlaza con bucles, incluyendo, cada una de ellas, una figura de animal estilizado con rasgos artísticos similares a las figuras zoomórficas de las cerámicas «verde y manganeso» y de otras obras de arte califales; en esta parte del muro de la alquibla se pintaron una gacela trotando (arriba), un ave con las alas abiertas (centro) y un cuadrúpedo, quizá una gacela o un ciervo, ya muy borrado (abajo). Véase Manuel Nieto Cumplido (2005). *La Mezquita Catedral de Córdoba. Patrimonio de la Humanidad. Op. Cit.*, pp. 104-105.

15 Sobre Muhammad Ibn Tamlij (sic.) dice Ibn Sa'id al-Andalusi (1029-1070) que «era un hombre digno, sereno y con conocimientos de medicina, gramática, lengua y transmisión de textos, que sirvió a al-Nasir y al-Mustansir bi-Llah con el arte de la medicina. Fue predicador con al-Hakam, quien le encomendó supervisar (*al-nazar*) la construcción de la ampliación de las alquiblas de la aljama de Qurtuba, lo que asumió y fue acabado bajo su supervisión y confianza. Yo vi su nombre escrito con oro y mosaicos en la pared del *mihrab* de ambas [alquiblas]. Esta construcción se acabó bajo su mediación y por orden del califa al-Hakam el año 358 (=968-9)». Véase Sa'id Ibn Ahmad al-Andalusi (1985). *Tabaqat al-umam. Taqat al-umam*. Beirut: Hayat Bu'alwan, p. 190p.

las puertas exteriores (las de la parte del Oeste y lo conservado del Este), quizá en relación con la *bab al-Sudda* del alcázar califal contiguo, en que se impartía justicia y se aplicaban las penas capitales; y, en la *maqsurá* y el muro de la alquibla, una selección de pasajes que subrayan la ortodoxia malikí del Califato (contra el libre albedrío defendido por ciertas sectas y a favor de la predestinación), así como versículos sobre la misericordia (obligación de la limosna, etc.), sobre el cristianismo (p. ej., la azora de *al-Ijlas* o de la Fe Pura, en que se afirma que Dios no engendra) y el Día del Juicio Final.¹⁶

La última de las ampliaciones, la del caudillo ‘amiri Almanzor (ca. 987-1000), fue la de mayor dimensión espacial, al constar de ocho naves agregadas a occidente y extender el patio en dicha dirección, para todo lo cual hubo que derribar casas de la medina. Ya las propias fuentes árabes clásicas valoran la buena ejecución de la obra, siguiendo el sistema de arcos encabalgados ideado en el siglo VIII, aunque observan su escaso nivel decorativo, sobre todo en comparación con la obra de al-Hakam.¹⁷ Esta ampliación confiere al monumento, eso sí, una poderosa amplitud monumental y visual, transformándolo en la mezquita más grande de Occidente con 12 puertas, 1.103 columnas en su interior (de las que quedan 856) y una superficie de 175 × 128 m, es decir, unos 22.400 m². Más tarde, los cristianos harían una primera y discreta intervención tras la conquista de la ciudad por Fernando III en 1236, otra de mayor calado por parte de su hijo Alfonso X el Sabio, en 1260, suprimiendo dos naves entre la ampliación de ‘Abd al-Rahman II y la de al-Hakam, hasta que, en 1523, en el momento álgido de las guerras de Granada, se decide construir —en el centro del templo omeya— una catedral, que da al monumento una fisonomía absolutamente sin igual y que ha sido motivo de polémica hasta la actualidad entre quienes llegaron a proponer la demolición de la catedral y quienes la consideran una obra de ingeniosa ingeniería arquitectónica, al lograr conjuntar la delicada y horizontal estructura reticular de la mezquita con la elevación de un templo gótico, para lo cual Hernán Ruiz estudió bien el edificio islámico y aprovechó los muros fuertes de las alquiblas suprimidas a la vez que renunció a una mayor elevación del edificio cristiano. A la postre, sin embargo, la tenida por «más grandiosa, maravillosa y mejor construida de las mezquitas»¹⁸ conservó sus elementos constitutivos y artísticos esenciales, que hoy siguen contemplándose cual obra más creativa, sutil y cercana a la estética actual.

16 Véase Susana Calvo Capilla (2000). «El programa epigráfico de la Mezquita de Córdoba en el siglo X: un alegato a favor de la doctrina ortodoxa malikí», *Qurtuba*, 5, pp. 17-26; Susana Calvo Capilla (2010). «Justicia, misericordia y cristianismo: una relectura de las inscripciones coránicas de la Mezquita de Córdoba en el siglo X», *Al-Qantara*, 31 (1), pp. 149-187. La autora incluye las necesarias referencias a los estudios de las inscripciones de la mezquita realizados por Amador de los Ríos, Manuel Ocaña, Martínez Núñez, Nuha N. Khoury y otros.

17 Al-Maqqari (1988). *Nafh al-Tib. Op. Cit.*, vol. 1, p. 551. En la ampliación de Almanzor se encuentran firmas de Aflah, Aflah al-Farra’ y al-Farra’ (pudieran ser uno), Durri, Faray, Fath, Hakam, Jalaf, Nasr, Sa’ada, algunas de las cuales están presentes en obras anteriores y en capiteles, elementos columnarios y otros objetos ajenos a la aljama.

18 *Ibidem*, p. 545.

Los dos zarcillos de Qurtuba: al-Zahra y al-Zahira

Para dotar al nuevo Estado de la necesaria arquitectura representativa y residencial, los omeyas trasplantaron también a Qurtuba la edificación palatina siria de tradición bizantina, helenística y mesoriental, que enriquecieron con notables aportaciones propias. Siguiendo el esquema de la ciudades omeyas orientales, 'Abd al-Rahman I levantó un palacio emiral o gubernamental (*'Qasr al-Imara'*) junto a la mezquita mayor, cuya conexión con la mezquita mantuvieron y renovaron sus descendientes; una de sus torres se utilizó, incluso, para llamar a la oración antes de que Hisham construyese el alminar de la aljama iniciada por su padre. De este palacio y del alcázar califal que le sucedió, sólo quedan restos, tras ser suplantado por el palacio episcopal y por otras construcciones del área del alcázar de los reyes cristianos, de murallas, de algunos capiteles y del baño de época califal, que se descubrió en el Campo Santo de los Mártires y fue rescatado en el siglo pasado.¹⁹ 'Abd al-Rahman I hizo también una idílica almunia (una ciudad palatina recreativa y ajardinada, según otros), situada en la falda de Sierra Morena, con amplios jardines (*'yinan wasi'a'*) y sembrada de viñedos, granados y otros árboles frutales traídos de su patria de origen, a la que llamó al-Rusafa, en recuerdo de la mansión del mismo nombre construida por su abuelo Hisham junto a Raqqa, al norte de Siria,²⁰ de la que sólo quedan alusiones escritas, como sucede con otros palacios omeyas, de los que no conocemos más que sus hermosos nombres evocadores del buen lugar: al-Kamil ('el Perfecto'), al-Muyaddad ('el Renovado'), al-Ha'ir ('el Embalse'), al-Rawda ('el Jardín'), al-Zahir ('el Radiante'), al-Ma'shuq ('el Amado'), al-Mubarak ('el Bendito' o 'el Afortunado'), al-Rashiq ('el Elegante'), al-Surur ('la Alegría'), al-Tay ('la Corona'), al-Badi' ('el Maravilloso'), al-Bustan ('el Huerto').²¹ Las dos joyas palatinas de Qurtuba serán, en efecto, las ciudades de al-Zahra ('la Resplandeciente') y al-Zahira ('la Brillante' o 'la Floreciente'), habiéndonos quedado de la primera, junto con la de algún palacio aislado, como al-Rummaniya,²² suficientes vestigios materiales, además de los literarios, como para hacernos una idea aproximada de su esplendor artístico y monumental.

Madinat al-Zahra, descubierta a principios del siglo XX y transformada poco después en el yacimiento arqueológico medieval más importante de Europa, fue fundada por 'Abd al-Rahman III, a decir de algunas fuentes, el I de *muharram*, es decir, el día de año nuevo, de 325 (19 de noviembre de 936),²³ si bien la arqueología ha comprobado que comenzaron con anterioridad. Y, aunque el recién autoproclamado califa, al-Nasir, disfrutaba en la capital de palacios propios y de

19 Las fuentes andalusíes mencionan de este alcázar las puertas de *al-Sudda* ('del Solio'), *al'Adl* ('la Justicia'), *al-Yinan* ('los Jardines'), *Ishbiliya* ('Sevilla'), *al-Hammam* ('el Baño') y *al-Siba'* ('el León'), además de *al-Sath* o *Azotea*, desde la que el soberano asistía a las paradas militares y a la ejecución de penas capitales que se realizaba en una explanada junto al río.

20 Al-Maqqari (1988). *Nafh al-Tib. Op. Cit.*, vol. I, p. 467, donde sigue pasajes de *al-Mugrib* de Ibn Sa'id.

21 *Ibidem*, p. 464, tomándolo de Ibn Bashkwal.

22 Almunia construida junto a al-Zahra por al-Durri al-Sagir, o al-Asgar, es decir, Abu 'Utman al-Saqlabi al-Mustansiri, siervo y tesorero de al-Hakam II, a quien se la regaló en 973 y de la cual perviven restos palaciales con una gran alberca. Al-Durri al-Sagir dirigió otras obras arquitectónicas y la fabricación de algunos marfiles áulicos.

23 Al-Maqqari (1988). *Nafh al-Tib. Op. Cit.*, vol. I, pp. 524 y 526.

sus antepasados, decidió entregarse a una ambiciosa, dilatada y arriesgada aventura arquitectónica, edificando una ciudad palatina de nueva planta, a la que trasladaría su corte, la Administración del Estado y su trono, y donde acuñaría moneda en una nueva ceca. Para construir este universo representativo, en competencia con los realizados por abasíes y fatimíes en Oriente, el primer califa de al-Andalus eligió un emplazamiento «cercano a Qurtuba», a una «distancia de cuatro millas y un tercio de milla», o sea, prudentemente retirado y bien conectado a la vez con la metrópoli. Y enseguida se generó un aparato mitificador presidido por el arquetipo de feminización del lugar y por la estética de la luz. En su mismo nombre se entreteje la dimensión lumínica con el carácter femenino de la obra: al-Zahra es, simultáneamente, la resplandeciente y/o floreciente ciudad del nuevo Califato instaurado por al-Nasir y la caprichosa y bella esclava que demandó al soberano la erección de tamaño monumento. La conocida leyenda fundacional convierte a al-Zahra en una hermosa recostada en el regazo del monte de la Novia (*yabal al-'arus'*), al que el propio califa reviste de higueras y almendros, con el fin de lograr el esplendor del entorno demandado por su amada. La irrigó, además, con copiosas aguas que la llenarían de huertos y jardines, sinónimo igualmente de belleza cromática y luminosa, además de sonora y aromática, y de fertilidad. En aquel lugar, hasta entonces silvestre, sobre un altozano de las últimas estribaciones de Sierra Morena, al-Nasir concentra su energía edilicia y modela la ciudad en la montaña, disponiéndola en terrazas y levantando un laberíntico conjunto de murallas, palacios, lugares de culto, patios, albercas, jardines, baños, caminos, viviendas para el Ejército, la corte, el servicio, el artesanado, más fábricas, manufacturas bélicas, etc., hasta configurar una completa ciudad regia con planta regular, adecuada a los requerimientos de la época, pero cuyas obras, sin embargo, no llegaría a ver culminadas su impulsor.²⁴

Madinat al-Zahra ocupó, pues, un extenso rectángulo amurallado de 1.518 × 745 (112 ha), superando incluso las dimensiones de Qurtuba, escalonándose los edificios en un desnivel de 70 m, con el fin de preservar siempre las espléndidas vistas del paisaje en dirección al valle del Guadalquivir y hasta la metrópoli en la lejanía, con la que se comunicará, además, a través de dos calzadas principales, que partían desde las puertas norte y sur. La zona mejor conocida y excavada es la correspondiente al alcázar califal, para cuya construcción suelen establecerse tres fases consecutivas, que no entraremos aquí a detallar: las dos primeras incluyen la Dar al-Mulk o residencia regia, así como la mezquita mayor, la Casa de la Alberca y las dos grandes salas protocolarias denominadas Dar al-Yund o al-

24 De entre la ingente bibliografía existente sobre la ciudad de al-Zahra remitiré aquí a la memoria de excavaciones de Félix Hernández Giménez. Véase Félix Hernández Giménez, Purificación Marinetto Sánchez y Antonio Fernández Puertas (1985). *Madinat al-Zahra: arquitectura y decoración*. Granada: Patronato de la Alhambra; también véanse las síntesis de Antonio Vallejo Triano (2001). *Madinat al-Zahra, capital y sede del Califato omeya andalusí*, en María Jesús Viguera Molins y Concepción Castillo Castillo (coords.). *El esplendor de los omeyas cordobeses: la civilización musulmana de Europa occidental. Exposición en Madinat al-Zahra, 3 de mayo a 30 de septiembre de 2001: estudios*. Granada: Consejería de Cultura, a través de la Fundación El Legado Andalusi, pp. 386-397; y Antonio Vallejo Triano (2007). «Madinat al-Zahra. Notas sobre la planificación y transformación del palacio», *Artigrama*, 22, pp. 73-101, con un preciso análisis crítico de la bibliografía; amén de su gran obra de conjunto: Antonio Vallejo Triano (2010). *La ciudad califal de Madinat al-Zahra. Arqueología de su arquitectura*. Córdoba: Almuzara.

Wuzara' ('Casa del Ejército o de los Visires') y el Maylis al-Dahab ('Salón Dorado') o al-Maylis al-Sharqi ('Salón Oriental'), a todo lo cual se añade, ya en la tercera fase, perteneciente al Califato de al-Hakam II, la Casa de Ya'far y la *bab* al-Sudda o gran puerta del Solio. Fuera del alcázar califal, quedan restos de dos pequeñas mezquitas y de viviendas y factorías de la medina, además de extensiones de terreno sin edificar para cultivo y en previsión del crecimiento de la ciudad. Los edificios están trazados con plantas cuadrangulares, aunque por yuxtaposición de unos junto a otros, sin atenerse a una planificación previa de conjunto. He aquí algunos de sus componentes artísticos más significativos:

1. El cuidado de las perspectivas paisajísticas logrado al construirse los edificios del alcázar califal, a su vez amurallado en el eje central y adherido a la muralla norte, único lienzo algo sinuoso para adaptarse a la orografía del terreno; desde las galerías superiores de los edificios residenciales, por encima de sus patios y del resto de las construcciones de las terrazas inferiores, se divisaba, como hemos dicho, la propia al-Zahra y las colinas circundantes, el valle del río Guadalquivir y Qurtuba; sus murallas, torres y cúpulas también aportaban una impactante presencia hacia el exterior.

2. En las inmediaciones, y separados por zonas de guardia y caballerizas, el área representativa monumental está integrada por la Dar al-Yund, prácticamente en contacto con la muralla norte, a la que se accedía desde la *bab* al-Sudda o desde la puerta norte, en recodo, a través de un tortuoso itinerario de puertas y puestos de guardia; en la Dar al-Yund se encuentra su soberbio salón basilical, compuesto por cinco profundas naves paralelas y una gran sala-pórtico transversal que abre el edificio a una amplia plaza porticada, prevista probablemente para paradas militares y otros acontecimientos solemnes; reconstruido por los arqueólogos hasta los alfiles de los arcos mayores y sin techar, la ruina muestra la solemnidad del espacio, con la nave central más ancha y un testero norte que, a pesar de no conservar la decoración, sugiere que debió servir para aposentarse un personaje principal; desde ahí, a través del triple arco de herradura con dovelas rojiblancas de entrada a esta nave y de la sala-pórtico transversal, se contempla la plaza exterior, a la vez que se percibe la amplitud del propio salón, ya que este eje Norte-Sur se complementa con otro destacado eje Este-Oeste marcado por dos grandes arcos de herradura situados en el centro de la nave sobre anchos pilares y flanqueados por dos triples arcos de herradura sostenidos por columnas de escala bastante más reducida; todo el espacio de la Dar al-Yund puede ser recorrido, con la mirada o caminando, siguiendo múltiples trayectorias rectas o diagonales entre las naves separadas/comunicadas entre sí por dichas arquerías, contemplándose desde diversas perspectivas la que hubo de ser una fastuosa escenografía para invitados, embajadas y visitantes.

3. El Salón de 'Abd al-Rahman III, en una cota más baja que el anterior, se construyó también con planta basilical y con sala-pórtico transversal, pero con fachada central de cinco arcos de herradura que abren tanto a la alberca principal frente al salón como a las tres profundas naves centrales y las dos laterales cerradas y convertidas en habitaciones; las tres naves centrales, que están divididas por dos galerías de cinco columnas exentas y dos adosadas al muro en los extremos; en el

testero norte de la nave central, asimismo más ancha, se situaba el trono califal,²⁵ desde el que se contemplaba, a través de los vanos de la sala-pórtico, la alberca, la fachada del pabellón construido al otro extremo de la misma y su reflejo sobre la lámina de agua; este pabellón sur, de tres naves y sala portical, estaba rodeado por tres albercas menores y por el Jardín Alto que, en cuatro parterres, formaba un amplio espacio casi cuadrado frente al Salón Dorado y hasta el límite de la muralla del alcázar; tenía, además, su propia torre mirador con vistas a la parte sur del jardín; en el costado este del Salón de al-Nasir, se encuentran los restos de habitaciones y del baño palacial principal.

4. A oriente del salón y fuera del recinto amurallado del alcázar, pero conectado con él a través de su muralla, perduran también las ruinas de la Dar al-Zakat ('Casa de la Limosna') junto a las de la mezquita mayor de al-Zahra, la cual diverge claramente del eje Norte-Sur de los edificios palatinos, puesto que se construyó en dirección Sureste buscando con más precisión La Meca, como dijimos; el emplazamiento evidencia su vínculo con el alcázar califal, desde el que al-Nasir podía dirigirse a la *maqsura* a través de un puente que conectaba con el *sabat*, en el doble muro de la alquibla, así como con la ciudad, de manera que los fieles acudían a aquel punto de encuentro esencial entre el Califato y las demás clases sociales sin entrar en el palacio; aún se aprecia su planta de cinco naves hipóstilas, el patio porticado y la base del alminar (de 5 m), que se elevó hasta unos 20 m de altura, con dos prismas superpuestos y coronados con almenas escalonadas; los textos árabes dicen que trabajó allí un batallón de 300 albañiles, 200 carpinteros y 500 operarios más, entre artesanos y asalariados, para hacer una magnífica obra en tan sólo 48 días, y que se colocó un rico *minbar* el 20 de mayo de 941, con el fin de inaugurar la mezquita al día siguiente, viernes, por el imam y cadí Muhammad Ibn 'Abd Allah Ibn Abi 'Isà, quien al efecto dirigió la oración de la puesta del sol.²⁶

5. De especial interés son las construcciones palaciales de menos aparato, concretamente las llamadas casas de la Alberca y de Ya'far, sobre todo porque el modelo de dos pequeños pórticos enfrentados ante un patio, con alberquilla, parterres ajardinados y andén perimetral, la primera, además de habitaciones privadas y baño, y patio solado con fuente central, la segunda, junto con las salas rectangulares simples y de poca profundidad a que abren los pórticos, tendrán continuidad en la arquitectura andalusí posterior, en tanto

25 En continuidad con el protocolo bizantino, abasí y fatimí, y en competencia con ellos, en los salones áulicos de Qurtuba y al-Zahra se organizaban recepciones diplomáticas y comerciales, como las que hizo al-Nasir en 949 a diplomáticos bizantinos, o al monje Juan de Gorze, embajador de Otón I, en 956, en las que el salón se vestía con magníficas alfombras, cortinas y tapices; el trono hubo de disponerse, en efecto, en el arco pintado en el testero norte a modo de *mhrab*, probablemente con cierta elevación, puesto que al-Maqqari menciona el tejido que cubría las gradas del trono de al-Hakam II cuando recibió a Ordoño IV de León, indicando que era una especie de lecho con cojines sobre los que se recostaba el califa —véase María Teresa Pérez Higuera (1994). *Objetos e imágenes de al-Andalus*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional-Lunweg, p. 38. Sobre dicho protocolo, véanse Emilio García Gómez en *Ibn Hayyan* (1967). *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II, por Isa Ibn Ahmad al-Razi* (360-364 H. = 971-975 J. C.) [trad. de Emilio García Gómez]. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones; y Miquel Barceló (1991). El califa patente: el ceremonial omeya de Córdoba o la escenificación del poder, en *Reyna Pastor, Ian Kieniewicz y Eduardo García de Enterría* (1991). *Estructuras y formas de poder en la historia: ponencias*. Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 51-71.

26 Al-Maqqari (1988). *Nafh al-Tib. Op. Cit.*, vol. 1, pp. 563-564.

las profundas salas basilicales desaparecerán. La Casa de Ya'far conserva, no obstante, tres salas de tradición basilical, aunque menores y un poco descentradas respecto al eje del pórtico.

6. La decoración de al-Zahra se reservó para estas zonas nobles del alcázar y para la aljama, y sigue sorprendiendo por su profusión, detalle, creatividad y calidad de los materiales empleados; junto con la sillería, las láminas de roca violácea y mortero con cal y la tierra compacta usada para caminos, itinerarios y suelos, se tallaron losas de caliza violácea y alabastro y piezas marmóreas para cubrir los espacios principales; los zócalos de muchas salas, pasillos y baños se pintaron de rojo almagra, lisos y con atauriques blancos, con técnica de ascendencia romana; para la Dar al-Yund y el Maylis al-Dahab se esculpieron excelentes columnas de mármoles rojo y negro y se colocaron alternándose entre sí para formar naves y fachadas; las basas y los capiteles alcanzan aquí su configuración califal más depurada y hacen gala de tal variedad formal y de tan alta calidad en el tallado de sus cintas tramadas, bandas caligráficas y arborescencias (a las que se denomina de «nido de abeja» por la minuciosa y profunda trepanación), que constituyen un culmen en la historia del arte andalusí e islámico; algunas de estas piezas se conservan *in situ*, otras se reutilizaron con orgullo en edificios andalusíes y cristianos posteriores y varias se exhiben en los museos; los arcos de herradura que sostienen estas bellas columnas, sobre anchos cimacios troncopiramidales invertidos, poseen un profundo intradós que refuerza la sensación de ingravidez al elevarse la masa constructiva; en esta época se introducen en al-Zahra, y luego en la aljama de Qurtuba, modas orientales, como los atauriques en dovelas alternas de los arcos y los arcos lobulados abasíes (por primera vez quizá en el camino de ronda junto a este mismo Salón de al-Nasir), y se desarrolla un riquísimo programa ornamental mural, considerado el mayor de la Alta Edad Media mediterránea, labrado, además, en placas de piedra superpuestas a la obra; mientras que en la Dar al-Mulk, la Casa de la Alberca y la aljama se limita a las fachadas con atauriques de tradición emiral de acantos y palmetas, en las obras del Salón de al-Nasir se cubren todas las paredes con tableros con enmarcamientos a modo de cuadros rectangulares, rellenos de composiciones vegetales de tallo central y ramas desdobladas y entrelazadas, con muchas y deliberadas asimetrías, y parejas de frutos (en posible referencia coránica), todo lo cual, a pesar de su esquematismo y del potente control unificado de la ejecución, exhala vitalidad, exuberante variedad y solemnidad; estos paneles (más de 65, todos ellos diferentes entre sí y componiendo un programa ornamental único en su género) se han explicado como trasunto del paraíso; los jardines/paraísos con que algunos textos árabes describen el aspecto de estas paredes,²⁷ a lo que se suma la historio-

27 Al-Maqqari dice, en un texto sin desperdicio, que Madinat al-Zahra «era lo más maravilloso que esperaba contemplar o sobre ello conversar quien cruzaba a al-Andalus en aquellos tiempos [...]. Y ello aunque no se encontrara allí más que la terraza pavimentada que dominaba el ufano jardín en el Salón Dorado y la *qubba*, más todas las maravillas que contenía en cuanto a perfecta factura (*itqan al-san'a*), suntuosa grandeza, hermosas vistas, habilidoso recubrimiento y revestimiento de mármol modelado y oro labrado, más sus columnas como si hubiesen sido vaciadas en moldes, sus grabados ornamentales cual jardines (*nuqush ka-l-rijad*), sus enormes albercas perfectamente realizadas, sus pilas y sus maravillosas estatuas de figuras humanas, que ni siquiera la imaginación halla camino para expresar». *Ibidem*, p. 566.

grafía moderna con mayores precisiones, como la posible recreación de la jerarquía paradisiaca expresada en el Corán y en la escatología islámica, con una finalidad exaltadora del Califato y de la figura del califa,²⁸ que se manifestaría entronizado en estratificada combinación con el jardín racionalizado exterior de plantas y albercas, y en un espacio provisto de connotaciones cósmicas por la decoración geométrica y por la posible *qubba* que lo coronara, a juzgar por los textos árabes que la mencionan y describen como cubierta de oro y sólido mármol de las más variadas y puras tonalidades, con sillares también de oro y plata, por lo que su luz irradiaba atrapando la mirada desde los campos circundantes y desde la lejanía.²⁹ El califa aparecería, por tanto, en la parte superior de una escala paradisiaca iluminada y protegida por la divinidad, que se situaba, como refiere la literatura andalusí que la mitificó, en la terraza pavimentada (*al-sath al-mumarrad*), en clara referencia al «palacio pavimentado de cristal» que construyese Salomón para desvelar los oscuros misterios de Bilqis, la reina de Saba (Corán 27, 44); en la decoración brota también, profusamente, el árbol Hom o de la vida, en las albanegas de los arcos (arco ciego del solio y puertas laterales), que se reproducirá más tarde en el arco del *mihrab* de la aljama de al-Hakam II.³⁰

7. Junto a estos tableros y a los alfices y paneles de geometrías rojiblancos, hubo series de inscripciones, de las que quedan interesantes muestras en la mezquita, la Dar al-Mulk, el pabellón sur y, sobre todo, en el Salón de 'Abd al-Rahman III, donde las vemos en cenefas que corren por los alfices de las arquerías de las fachadas y de las naves interiores, así como en el arco ciego del trono y en algunas basas de columnas y capiteles, talladas en un renovado cúfico florido de suma elegancia y con el cometido de ensalzar al soberano como imam y líder del Califato, y exhibir la fecha de construcción (entre 953 y 957) y los nombres de los encargados de las obras y algunos destacados artífices, una parte de los cuales aparece también en los trabajos de al-Hakam II en la aljama de Qurtuba.

8. Sobre los responsables y artífices de las obras de al-Zahra, en las crónicas árabes se aportan datos a tener en cuenta, como los recogidos por Ibn Jaqan (s. XII) sobre que al-Nasir empleó a 10.000 hombres, entre sirvientes (*juddam*)

28 Véase Manuel Ación Almansa (1995). Materiales e hipótesis para una interpretación del Salón de 'Abd al-Rahman al-Nasir, en Antonio Vallejo Triano (coord.). *Madinat al-Zahra. El Salón de Abd al-Rahman III*. Córdoba: Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, pp. 177-195. Maribel Fierro propone una interesante interpretación de la simbología paradisiaca del salón a partir del Corán 55, 46-78 y de obras de escatología como el *Kitab wasf al-firdaws* de 'Abd al-Malik Ibn Habib, y pone todo el programa constructivo y decorativo de al-Zahra en el contexto del enfrentamiento político-religioso del recién proclamado Califato cordobés con el fatimí. Véase María Isabel Fierro (2004). «Madinat al-Zahra, el paraíso y los fatimíes», *Al-Qantara*, xxv, 2, pp. 299-327.

29 Véase José Miguel Puerta Vilchez (2004). Ensoñación y creación del lugar en Madinat al-Zahra, en Fátima Rodán Castro (coord.). *Paisaje y naturaleza en al-Andalus*. Granada: Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, Fundación El Legado Andalusi, pp. 313-338.

30 Esta utopía paradisiaca de al-Zahra tuvo su contrapunto distópico y, por tanto, su confirmación, con la al-Duwayra, la famosa cárcel de al-Zahra, que, como otras prisiones y mazmorras, se situó en el alcázar bien cerca de la residencia califal; más arriba aludimos de pasada a los ajusticiamientos que se presenciaban desde el alcázar califal junto a la mezquita mayor de Qurtuba, y todavía veremos otras referencias a la violencia y al castigo en la iconografía áulica de las artes suntuarias, cuyos múltiples sentidos vinculados con el ejercicio del poder, la lucha por conseguirlo y la imposición del mismo al enemigo se entreveran con los de la belleza artística.

y operarios (*'fa'ala'*), que cobraban 1,5, 2 o 3 dírham diarios para construir el amplísimo solar de al-Zahra; se menciona, incluso, al alarife geómetra (*'al-'arif al-muhandis'*) Maslama Ibn 'Abd Allah, de origen sirio, al que, por tanto, se le puede atribuir el traslado a al-Zahra de formas orientales.³¹ Sabemos también el nombre del maestro de albañiles (*'arif al-banna'in'*), 'Abd Allah Ibn Yunis, quien, con ayuda de los hijos de Ya'far al-Iskandarani, Hasan y 'Ali, trajo mármol (*'rujam'*) rosado de Ifriqiya, verde de la iglesia de Isfaqus (Túnez), blanco de Almería y veteadado de Raya (Málaga), para lo cual al-Nasir les hacía llegar, según Ibn Hayyan (987/988-1076), 10 dinares por cada pieza de mármol grande o pequeño, aparte de los gastos de corte y transporte.³² Y en los propios vestigios epigráficos de al-Zahra se leen todavía los nombres de directores de obra, tallistas y algún marmolista (*'rajjam'*), mencionados con frecuencia por parejas o por grupos, en basas, capiteles, arquillos, frisos y paneles decorativos; en el Salón de al-Nasir trabajaron, entre 954 y 957, Sa'd, Aflah, Zarif, Badr, Tarif, Nasr, Galib Ibn Sa'd, Sa'id Ibn Fatah, Muhammad Ibn Sa'd, Sa'id al-Ahmar, Rashiq (los tres firman un bello capitel) y Muzaffar, que debieron ser siervos tallistas de alto nivel adscritos al taller (*'dar al-sina'a'*) califal;³³ los directores de obras fueron Shunayf (en todo el interior del salón y el baño; era un cliente bereber que ascendió en la corte califal), 'Abd Allah Ibn Badr (en la entrada al interior del salón; fue jefe supremo de policía y visir)³⁴ y Ya'far Ibn 'Abd al-Rahman, en el pabellón sur, construido en 345 (956/957), y en el baño; de siervo y jefe de caballerizas y del *tiraz* (tejeduría regia) con al-Nasir, Ya'far ascendió a *hayib* ('chambelán'), *sayf al-dawla* y *katib* con al-Hakam, para quien dirigió, según vimos, obras en la aljama y en el alcázar de Qurtuba.

31 Rafael Manzano sugiere que pudo traer la estructura basilical. Véase Rafael Manzano Martos (1995). *Casa y palacios en la Sevilla almohade. Sus antecedentes hispánicos*, en *Rafael López Guzmán y Julio Navarro Palazón (1995). Casas y palacios de al-Andalus: siglos XII y XIII*. Granada, Barcelona: Fundación El Legado Andalusi, Lunweg, p. 315; según el mismo alarife Maslama Ibn 'Abd Allah, en al-Zahra se igualaban, alisaban y tallaban 6.000 piedras diarias, sin contar las preparadas para pavimentación (*'tablit'*), y se empleaban en las obras 1.400 mulas, o más, de las cuales 400 eran propiedad del califa al-Nasir y el resto alquiladas; cada acémila daba tres portes mensuales, debiendo transportar un total de 3.000 meticales de carga al mes, por lo que entraban en al-Zahra unas 1.100 cargas de ladrillo y yeso cada tres días —véase Al-Maqqari (1988). *Nafh al-Tib. Op. Cit.*, vol. 1, pp. 566-568. Las crónicas árabes se preocupan especialmente de subrayar el número de columnas que, según Ibn Jaqan, alcanzaron la cifra de 4.300, o sea, casi el cuádruple que las de la aljama cordobesa, y otros aseveran que 1.013 columnas venían de Ifriqiya, 19 del país de los francos y que el rey de Bizancio regaló 140; el resto de los nobles soportes llegaron del norte de África (las de Siyilmasa valían, por ejemplo, 8 dinares) y de las diversas regiones de al-Andalus, caso de Tarragona y otros lugares, con lo que el califa reunió todo un bosque de columnas, testimonio unas de la amplitud de sus dominios territoriales, demostración otras del respeto que le profesaban los monarcas de su tiempo.

32 *Ibidem*, pp. 526-527.

33 Véase María Antonia Martínez Núñez (1995). La epigrafía del Salón de 'Abd al-Rahman III, en *Madinat al-Zahra. El Salón de Abd al-Rahman III*. Córdoba: Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, pp. 107-152. El que varios de estos mismos nombres aparezcan en la ampliación de la aljama de al-Hakam y en el alcázar de Qurtuba, e incluso en algunos marfiles y cerámicas «verde y manganeso», ha de indicar, según la autora, que eran los responsables directos del taller califal más que artesanos polivalentes.

34 María Antonia Martínez Núñez señala la participación de Shunayf y, sobre todo, de 'Abd Allah Ibn Badr, en las persecuciones desencadenadas años atrás por el Califato contra los masarríes en el contexto del enfrentamiento con los fatimíes; a este enfrentamiento ideológico corresponderían también, según Martínez Núñez, los títulos adoptados por el califa en las inscripciones del salón, en cuyas partes más importantes se usa por única vez el título de *imam*. *Ibidem*.

9. La retórica idealizadora de al-Zahra se alimentó, además de con las referencias paradisiacas (coránicas, escatológicas y literarias) y de la contabilidad cronística de materiales, obreros y dineros invertidos (un tercio del presupuesto estatal), cuya veracidad o grado de exageración no es fácil de determinar, se alimentó, decimos, con descripciones más puramente artísticas sobre la maravilla de los edificios y sus componentes; cualquier guía turística de hoy se hace eco del zafariche lleno de azogue (para otros una sencilla pileta) que, según algunos textos árabes, se colocó en una estancia palatina rodeado, por cada lado, de ocho puertas con arcos de marfil y ébano incrustados de oro y aljófares, sostenidos por columnas de colores y diáfano vidrio; cuando al-Nasir deseaba impresionar a algún visitante, hacía una señal a uno de sus esclavos para que agitase el mercurio, y los destellos que irradiaba en la fachada del salón (*'muylis'*), y en su interior, formaban tales juegos de luces y colores que cautivaban las miradas, dando incluso la sensación de que el edificio echaba a volar con los allí presentes mientras el azogue se movía;³⁵ el artificio se presenta como innovación escenográfica de al-Nasir, si bien otros historiadores árabes aseveran que los tuluníes ya habían causado sensación en al-Qata'i, junto a Fustat, con otra alberca de mercurio similar.

10. Mas todo este afán estético-representativo de al-Nasir por edificar a toda costa y en todo terreno, por levantar hitos arquitectónicos, dotarlos de aguas traídas de lejanas distancias y perpetuar sus obras (*'tajlid atari-hi'*) como signo de fortaleza monárquica (*'quwwat al-mulk'*), vigoroso poderío (*'izzat al-sultan'*) y suprema aspiración (*'ulw l-himma'*), dicho sea en palabras de los cronistas andalusíes, lo llevó a entregarse a una tan perfecta construcción y decoración de los palacios de al-Zahra que se ausentó tres viernes consecutivos de la aljama, por lo que, ante la grave dejación de funciones religiosas, según advierten los cronistas, su fiel y atento alfaquí, Mundir Ibn Sa'id al-Balluti, no pudo sino censurarlo en la misma aljama de al-Zahra, espetándole:

¿Construís en cada colina un monumento para divertirnos y hacéis construcciones esperando, quizá, ser inmortales? Cuando usáis de violencia lo hacéis sin piedad. ¡Temed, pues a Dios y obedecedme! ¡Temed a Quien os ha proveído de lo que sabéis: de rebaños e hijos varones, de jardines y fuentes [...]! [Corán, 26, 128-134].³⁶

En otra de las muchas peripecias de esta tensión entre arquitectura áulica y piedad religiosa, seguramente la más narrada en la literatura andalusí, y que viene a hacer más creíble y sólida la legitimidad califal, como señala Maribel Fierro, se da la oportunidad al propio al-Nasir de responder con contundencia a aquel reputado alfaquí que había conseguido traer la lluvia a Qurtuba en pública plegaria: «Cuando los reyes desean que su grandeza tras ellos sea recordada recurren al lenguaje de la edificación (alsun al-bunyan). / ¿No has visto las pirámides cómo permanecen mientras los reyes borrados por el tiempo son? / La construcción

35 Al-Maqqari (1988). *Nafh al-Tib. Op. Cit.*, vol. 1, p. 527.

36 Traducción de *El Corán* por Julio Cortés (1991). Barcelona: Herder.

(bina'), cuando es grandiosa, / signo deviene de gran condición», se dice que recitó el califa. Y aunque el imam y Príncipe de los Creyentes intentará, con la ayuda de sus colaboradores y artistas «sacralizar» sus obras, no sólo con la pía erección de la aljama junto al alcázar, sino también por medio de la decoración mural y de la siempre elocuente epigrafía, la hora final llegó con premura, disfrutando poco tiempo él mismo de al-Zahra y eclipsándose poco después su resplandor; esto se precipitó a partir de la subida al trono del hijo de al-Hakam II, el débil Hisham II (976-1009 y 1010-1013) y el atrincheramiento de Almanzor con la Administración califal en Madinat al-Zahira, en 370 (981); el ocaso definitivo se produjo en época del segundo hijo del caudillo amirí, 'Abd al-Rahman Ibn Al-Mansur Ibn Abi 'Amir, apodado Sanchuelo, cuando se desencadenó la fitna y al-Zahra fue incendiada y destruida, con reiteración y por la plebe, hasta el gobierno de al-Mustakfi (1024-1026), durante el que se saqueó lo que quedaba de su alcázar.³⁷ Algo después, bajo el dominio de Qurtuba por parte del rey al-Mu'tamid de Sevilla en 462/463 (1070), su ministro Abu l-Hasan Ibn Siray recorrió las ruinas con otros visires y funcionarios de la corte abadí quienes, presa de la seducción ejercida ahora por al-Zahra, la de una mujer decrepita y crepuscular, se entregarán a un ejercicio de romanticismo prematuro —como lo llamó Rubiera Mata—, que se convertirá en tópico en la poesía y la literatura árabes, desde su contemporáneo Ibn Zaydun, cuanto menos, hasta nuestros días. Los ilustres visitantes al servicio del más afamado rey poeta de al-Andalus, al-Mu'tamid, llegan a los asolados palacios de al-Zahra, se internan en sus altas cámaras, apuran sus copas por los balcones y, tras recorrer las ruinas ('azar'), ahondan en la experiencia del tiempo destructor, al ver que las hierbas y las alimañas se apoderan del lugar, que las aves canoras han sido sustituidas por las de mal agüero y que la espléndida y fértil al-Zahra es ahora una anciana que ha perdido ya sus hijos, una rosa pronto marchitada.³⁸

La feminización simbólica del lugar, paradisiaco y nupcial, englobaba a la propia Qurtuba, a la que al-Hiyari ve cual espléndida novia adornada, por breve tiempo, con los dos zarcillos ('qurt'), al-Zahira y al-Zahra, a las que califica de sedes de la realeza ('hadirata l-mulk') superiores a al-Jawarnaq, al-Sadir y Gumdan (*Nafh*, I, 153), las míticas ciudades orientales prototipo de maravilla arquitectónica a la vez que de la soberbia humana vencida por el tiempo. Por desgracia, de al-Zahira han quedado aún menos vestigios que de al-Zahra, de la que, en realidad, fue rival, ya que el usurpador y forjador *de facto* de un Estado amirí usurpador, Muhammad Ibn Abi 'Amir, Almanzor, empezó a construirla —también en las cercanías de Qurtuba— en el año 978, cual nueva ciudad áulica. Mientras que al-Zahra se encuentra a

37 «Con esta ruina se plegó la alfombra del mundo y se desfiguró aquella hermosura que había sido el paraíso terrenal», en palabras de Ibn Hayyan recogidas en *al-Dajira*, de Ibn Bassam —traducción de Emilio García Gómez (1947). «Algunas precisiones sobre la ruina de la Córdoba omeya», *al-Andalus*, XII, fasc. 2, p. 281—; sobre el destino de las ruinas de al-Zahra a lo largo de la historia, véase Félix Hernández Giménez, Purificación Marinetto Sánchez y Antonio Fernández Puertas (1985). *Madinat al-Zahra: arquitectura y decoración*. *Op. Cit.*, pp. 182 y ss.

38 Véase María Jesús Rubiera Mata (1988). *La arquitectura en la literatura árabe: datos para una estética del placer* [prólogo de Antonio Fernández Alba]. Madrid: Hiperión, p. 131; y José Miguel Puerta Vilchez (2004). Ensoñación y creación del lugar en Madinat al-Zahra. *Op. Cit.*

poniente de la metrópoli, las fuentes árabes sitúan al-Zahira a levante y junto al río Guadalquivir, lo que parecen corroborar los muchos y fragmentarios restos hallados en la zona. Almanzor se instaló en al-Zahira en el año 980 con el fin de buscar seguridad, emular a los califas y exhibir su poderío. Expandida por la llanura junto al río, la rodeó de murallas y la erigió en sólo dos años, según Ibn Jaqan. En ella puso las oficinas del Gobierno, la Administración y la Hacienda, repartió parcelas a sus secretarios, generales y ministros, plantó huertas y jardines, estableció mercados y celebró recepciones. Uno de los palacios de al-Zahira fue «La morada de la alegría», con columnas de mármol dobles, al que pronto se encomió en poemas que no dudaron en compararlo con la tónica y coránica construcción de Salomón para Bilqis.³⁹ Al-Saqundi e Ibn Sa'íd en el siglo XIII y al-Maqqari en el XVII insistirán, de manera menos literaria pero con similar intención encomiástica, en la luminosidad que amenizaba el vasto cinturón que ambas joyas cordobesas formaban junto a la ciudad madre: «La construcción unía las edificaciones de Qurtuba, al-Zahra y al-Zahira, y hasta se podía caminar a la luz de las lámparas (*daw' al-sury*) que se sucedían a lo largo de diez millas». ⁴⁰ Todo aquello se apagó, pero aún brillan muchas de las obras de arte creadas en los talleres de ambos efímeros focos de esplendor, y de la metrópoli, para disfrute del soberano y de la corte, para aderezo de jardines y estancias, y para obsequios que manifestaran en otras latitudes la imagen de la opulencia y el refinamiento cordobeses.

El dominio plástico y figurativo de los objetos

Algunos objetos áulicos fueron ya legendarios en su tiempo, como la piletta (*'hawd'*) que se instaló en Madinat al-Zahra, que la literatura andalusí pondera por su peregrina forma y por su ornamentación y dorado realizados en Oriente, en Damasco o en Constantinopla, y trasladada por mar y tierra por Ahmad el Griego y el obispo Rabi; se dice que era verde y que exhibía tallas (*'nuqush'*) e imágenes (*'tamatil'*) con figuras de seres humanos (*'alà suwar al-insan'*) y que se colocó en el dormitorio al-Mu'nis ('el Íntimo') que tenía al-Nasir en el Salón Dorado; se le añadieron 12 imágenes de oro rojo incrustadas con valiosísimas perlas realizadas en la *dar al-sina'a* ('taller regio') de Qurtuba, bajo supervisión personal de su hijo al-Hakam, única persona en la que decía que confiaba y delegaba al-Nasir. Las imágenes en cuestión conformaban un significativo zoo áulico: un león, junto con una gacela y un cocodrilo, en un lado; en el otro, una serpiente, un águila y un elefante; y, en los dos flancos, una paloma, un halcón, un pavo real, una gallina (o un gallo), un milano y un buitres.⁴¹ Esta fauna escultórica se daba por fabricada en oro con incrustaciones de riquísimos aljófares, y por sus picos y fauces expulsaba agua formando una majestuosa fuente, como tantas otras que se instalaron y luego fueron poetizadas por

39 María Jesús Rubiera Mata (1988). *La arquitectura en la literatura árabe: datos para una estética del placer*. Op. Cit., pp. 132-134. Por cierto que Almanzor se construyó también una almunia de la que no se conoce más que el nombre: al-'Amiriya.

40 Al-Maqqari (1988). *Nafh al-Tib*. Op. Cit., vol. I, p. 456.

41 *Ibidem*, pp. 526-527 y 568-569; y Al-Maqqari (1978). *Azhar al-riyad fi ajbar 'Iyad*. Rabat: E.A.U., pp. 270-271; traducción de María Jesús Rubiera Mata (1988). *La arquitectura en la literatura árabe: datos para una estética del placer*. Op. Cit., pp. 91-92.

la generosa literatura áulica andalusí.⁴²

Sin pedrería ni materiales preciosos nos han llegado, eso sí, diversas pilas y fragmentos de fuentes de mármol, a algunas de las cuales se les añadían surtidores zoomórficos colados en metal. Conocidas muestras califales, con relieves de felinos y rapaces (león y águila) devorando herbívoros (gacelas, ciervos, toros...), milenario esquema del poder que a través del arte sasánida se incorpora a la simbología regia en el islam, forman la pila califal cordobesa llevada a Granada por el rey Badis (Museo de la Alhambra), en la que una doble escena del felino atacando al herbívoro se desdobra a ambos lados de un árbol de la vida central, que se acompaña de águilas cazadoras en los laterales, y las dos pilas amiríes procedentes, probablemente, de Madinat al-Zahira, la pila de Almanzor, a él dedicada por la inscripción cúfica que la fecha en 377 (987) (Museo Arqueológico Nacional, Madrid) y la dedicada a su hijo 'Abd al-Malik (1002-1008), que se conserva en la Madrasa Ibn Yusuf de Marrakech, similar, aunque con parte de la decoración perdida; su abundante decoración combina campos de decoración vegetal y floral, aves acuáticas y peces en los bordes, con la clásica imaginería zoomórfica áulica (águilas de alas desplegadas con cuadrúpedos sobre las alas y gacelas en sus garras, además de grifos afrontados a ambos lados de un árbol) y, en la de Almanzor, una vigorosa composición meta-arquitectónica en uno de sus frentes, formada por columnillas que fingen sostener tres arcos trilobulados de dovelas alternas típicas cordobesas, acogiendo cada uno de ellos un árbol de la vida axial, con lo cual la imagen arquitectónica se añade ostensiblemente a la iconografía áulica del buen lugar y la soberanía. De al-Zahra han llegado también, y algunas permanecen todavía en sus ruinas, varias pilas circulares gallonadas, sin dominios figurativos, con escueta y vistosa decoración vegetal, o sólo con cenefa caligráfica cúfica, como la de 12 gallones con inscripción alusiva a al-Hakam II y su ministro Ya'far y con fecha correspondiente a 970 (Museo Arqueológico de Granada). Ni que decir tiene que la fabricación de pilas, fuentes y animales surtidores perduró en al-Andalus hasta la época nazarí, arrastrando consigo una abundante poetización literaria. Pero lo que más celebridad alcanzó de todo ello fueron, sin duda, las bellas bocas de fuente zoomórficas que, con orígenes preislámicos y luego cantadas en la mitología arquitectónica árabe, disfrutaron en al-Andalus de un periodo dorado, representado principalmente por los cervatillos de Madinat al-Zahra (Imagen 3) conservados: el del Museo de Córdoba (ahora en el Museo de Madinat al-Zahra), el que se exhibe en el Museo de Doha de Qatar y aquel otro más deteriorado perteneciente al Museo Arqueológico Nacional de Madrid; fabricados en bronce fundido con la técnica de la cera perdida, su exquisito perfil, del que emana al mismo tiempo gracia y solemnidad, y sus estereotipados ojos almendrados y los finos roleos de ataurique que recubren sus cuerpos los alejan de la copia naturalista y les dan una presencia eminentemente simbólica evocadora de la abundancia, la belleza y el buen lugar. Esto lo corrobora el llamado cuadrúpedo del Museo Bargello (Florencia) (s. X-XI), probablemente otro cervatillo, aunque menos esbelto y con diferente decoración

42 Ibn Jaldún le atribuía a al-Nasir la posesión en al-Zahra de otra fauna real de fieras ('wahsh') y pájaros ('tuyur'). Véase Al-Maqqari (1988). *Nafh al-Tib. Op. Cit.*, vol. I, pp. 578.

vegetal, que lleva una franja central con la expresión cúfica *baraka kamila* ('bendición completa'). Y de la serie de leones surtidores que, con variantes, llegan hasta las postrimerías de al-Andalus, mencionaremos el león con la cola articulada y fauces bien abiertas del Museo de Kassel y el de Monzón (Palencia) (Museo del Louvre), atribuible ya al siglo XII, pero con muchas similitudes con los bronceos omeyas precedentes, entre ellas la cenefa con inscripción cúfica propiciatoria que luce en sus costados.⁴³

Imagen 3. Cervatillo de Madinat al-Zahra, siglo X. Museo Arqueológico de Córdoba.



Fuente: fotografía de Agustín Núñez.

Dentro de esta misma estética, aunque con función diferente, son los dos aguamaniles de bronce con formas de pavón y posible uso ritual, uno de los cuales (Museo del Louvre) lleva una inscripción árabe, «obra de 'Abd al-Malik el cristiano», y otra latina, «Opus Salomonis era T X», es decir, con fecha andalusí T X (1010), equivalente al año 972; conocida es la relación simbólica de las aves con Salomón, tanto en el mundo islámico como en el cristiano; este pavón y el otro

43 Función similar tuvo el elefante tallado en piedra que vertía agua sobre la alberca de una almunia cercana a Qurtuba (Museo Diocesano de Córdoba), cuya imagen reaparece en la poesía del siglo XI, concretamente en un poema de Ibn Wahbun en que describe otro elefante-fuente del palacio de al-Zaki de al-Mu'tamid de Sevilla —Ibn Bassam (2000). *Al-Dajira* [ed. de Ihsan 'Abbas]. Beirut: Dar al-Garb al-Islami, vol. IV, p. 519. Además de la nutrida idealización poética de este tipo de fuentes, también podemos contemplar alguna recreación pictórica, como la de una de las miniaturas del *Hadit Bayad wa-Riyad* (s. XIII, Museo del Vaticano) en que dos cabezas (quizá de ciervo) vierten agua en el estanque del jardín de la Señora.

similar hallado en Mores (norte de Cerdeña; Pinacoteca Nazionale di Cagliari) tienen los atauriques de las alas y el pecho iguales a los del cofre de madera y plata de Hisham II (Catedral de Gerona) y los semicírculos como los del grifo de Pisa, por lo que deben de ser andalusíes y adscribirse a un contexto cristiano, ya que llevan una cruz, la inscripción así lo sugiere y porque, además, el pavón era para los cristianos «símbolo del pueblo de los Gentiles que de lejanas partes de la Tierra viene a Cristo», según Raban Maur (s. IX).⁴⁴ En cuanto al famoso grifo de Pisa, que eleva a rango de gran bronce de bulto redondo y extraordinaria presencia la figura de este ser fantástico, híbrido con cabeza, pico y alas de águila y cuerpo y patas de león, fusión, por tanto, de ambos animales solares y emblemas de la soberanía, que se asocia, asimismo, al árbol de la vida y fue considerado tradicionalmente como un ser vigilante y benéfico; de las artes antiguas mesorientales pasó al arte islámico y lo encontramos en fuentes, marfiles, tejidos y otros objetos omeyas y andalusíes; este grifo, al que unos atribuyen una función decorativa y otros ceremonial, fue colado con toda probabilidad en al-Andalus en el siglo XI, y lleva cenefas propiciatorias o desiderativas en bello cúfico («Bendición, beneficio, dicha, salud y felicidad completas y permanentes para su dueño»); en la parte superior de las patas, se grabaron sendas figuras de león (delante) y de águila (detrás), desdoblándose así la imagen arquetípica del grifo, mientras las alas y zonas de la cabeza están decoradas con plumas esquemáticas y el cuerpo con círculos incisos.

Esta imaginería nos la volvemos a encontrar, miniaturizada, en las arquetas y botes de marfil fabricados en los talleres de Qurtuba y de Madinat al-Zahra, y más tarde en el de Cuenca, pero enriqueciéndose, en el valioso soporte ebúrneo, con figuras antropomórficas, hasta formar pequeños libros iluminados con elegantes bandas caligráficas, delicada ornamentación, animales simbólicos y sutiles escenas áulicas, lo que ha encumbrado a estos objetos a la cima del lujo artístico medieval.⁴⁵ El marfil hubo de llegar a Qurtuba a partir de las campañas militares de 'Abd al-Rahman III en el Magreb y era materia de regalo habitual por parte de los señores africanos, lo que confirma al-Maqqari con el dato que encuentra, en su bien provista biblioteca andalusí, de que llegaron a Qurtuba 8.000 libras de marfil enviadas a Hisham II, en 991, por el emir Zuhayr Ibn 'Atiya. Del taller de Madinat al-Zahra, el más antiguo documentado, proceden obras como el bote de la Catedral de Zamora (Museo Arqueológico Nacional,

44 María Jesús Viguera Molins y Concepción Castillo Castillo (coords.) (2001). *El esplendor de los omeyas cordobeses: la civilización musulmana de Europa occidental. Exposición en Madinat al-Zahra, 3 de mayo a 30 de septiembre de 2001: estudios. Op. Cit.*, p. 47. De la refinada metalistería de Qurtuba y su área de influencia pueden mencionarse otros aguamaniles y una gran gama de piezas, como candiles de piqueta (a destacar el de Algeciras con la inscripción cúfica *baraka* y una figura de pájaro, de época califal), y otros procedentes de Córdoba y Madinat Ilbira, o la lámpara de bronce y los pies de brasero rematados con cabeza de león, más sencillos, encontrados asimismo en Madinat Ilbira (s. IX-X; Museo Arqueológico de Granada), amén de diversos objetos de uso cotidiano, monedas, joyas (tesoros de Garrucha, Loja, Ermina Nueva y Charilla), o los bellos esencieros califales de Córdoba y Lucena (Museo Arqueológico Provincial de Córdoba). *Ibidem*, pp. 190-246.

45 Véanse José Ferrandis Torres (1935-1940). *Los marfiles árabes de Occidente* [2 vols.]. Madrid: s. n.; John Beckwith (1960). *Caskets from Cordoba*. Londres: Victoria and Albert Museum; Ernst Kühnel (1971). *Die islamischen Elfenbeinskulpturen: VIII-XIII Jahrhundert*. Berlin: Deutscher Verlag für Kunstwissenschaft; y María Teresa Pérez Higuera (1994). *Objetos e imágenes de al-Andalus. Op. Cit.*, pp. 27-31 y bibliografía.

Madrid), el de la Hispanic Society de Nueva York y la cajita de Fitero (Navarra), los dos últimos firmados por Jalaf. Los especialistas detectan otro taller en la propia ciudad de Qurtuba, activo entre 960 y 970, aunque su producción fue menos refinada que la de al-Zahra. El *pyxis* de Zamora se compone de dos trozos de marfil, cuerpo y tapadera rematada con pomo en forma de fruta *amalak*, y fue esculpido a pico y bisel, por lo que ofrece cortes rectos y profundos y bellos clarososcuros; la inscripción cúfica, bien visible en la cenefa lisa que discurre por la base de la tapa, pide «la bendición divina para el califa al-Hakam al-Mustansir bi-Llah, Príncipe de los Creyentes» y hace constar que el bote se realizó «para la señora madre de 'Abd al-Rahman, bajo la dirección de Durri al-Sagir, en el año 353 [964]»,⁴⁶ es decir, para la célebre Subh, esclava vasca que se convirtió en esposa de al-Hakam II y madre, por tanto, de quien era heredero al Califato en esa fecha; 'Abd al-Rahman fallecería prematuramente, sin embargo, y el trono sería ocupado por Hisham II, nacido un año después de fabricada la pieza, en 965. El cuerpo está vestido de formas vegetales reguladas por ejes de simetría verticales, que sugieren árboles de la vida, e incluye palmas dobles y sencillas, hojas lisas o polifoliadas, además de pimientos, cogollos, brotes y flores; entre la hojarasca aparecen animales en actitudes pacíficas: ocho parejas de aves pequeñas afrontadas en la tapa y, en el bote, cuatro pares de pavones, cervatillos y cuatro parejas de aves.

Esta especie de jardín o paraíso ideal, cuyas formas vegetales, axialidad y detalles florales se corresponde con algunos de los paneles murales palatinos, se puebla con precisos programas iconográficos regios masculinos en otros marfiles más complejos, como el bote de al-Mugira (Museo del Louvre) (Imagen 4) y la arqueta de Leyre (Museo de Navarra). El bote de al-Mugira tiene estructura cilíndrica, cuasi arquitectónica, similar al de Zamora, y está compuesto por ocho medallones de ocho lóbulos, cuatro mayores en el cuerpo cilíndrico y cuatro menores en la tapa, todos ellos unidos por un *continuum* de hojillas a modo de cordoncillo, que fluye dinámicamente por toda la pieza, prolongándose, incluso, por los perímetros del cuerpo y de la tapadera.

46 Ya indicamos más arriba la ascendencia y altos cargos de Durri al-Sagir. Para otra mujer, «la señora y noble hija de 'Abd al-Rahman, Príncipe de los Creyentes», se hizo otra cajita (Victoria and Albert Museum), con el único adorno de la cenefa de cúfico florido y ataurique, realizada seguramente en Madinat al-Zahra y después de la muerte del califa 'Abd al-Rahman III en 961. Con decoración que se reduce a la trama vegetal y a la inscripción cúfica tenemos también las cajitas de marfil de Fitero y la del Instituto Valencia de Don Juan, ambas de 966, así como el bote de la Hispanic Society (ca. 968), entre otros.

Imagen 4. Bote de al-Mugira (968 d. C.). Museo del Louvre (Sección Islámica), París.



Fuente: fotografía de Agustín Núñez.

Leyendo los medallones de derecha a izquierda, igual que se lee la llamativa inscripción cúfica de la base de la tapa, vemos una primera escena de contenido dinástico: sobre un trono sostenido por leones, inveterada imagen de soberanía, se representan los posibles estereotipos de los dos hermanos de al-Hakam II, 'Abd al-Rahman, con vara y copa, signos ambos de renovación de la vida y del nuevo año en la Antigüedad, lo que indica que es el heredero al trono, y el otro la figura de al-Mugira, empuñando un abanico, relacionable con los abanicos litúrgicos bizantinos; ambos están sentados «a la turca» a cada lado de un tañedor de laúd en pie, una de las frecuentes representaciones musicales de estos marfiles y de otras muchas obras de arte andalusí e islámico (tejidos, capiteles, cerámicas, etc.), alusiva a la importancia, solemnidad y ambiente festivo que procuraba la música áulica. Un pie de cada una de las dos figuras principescas sobresale del trono, rompiendo con sutileza el hieratismo de la imagen. Carentes todos de barba y, por tanto, de la dignidad califal, la escena parece aludir a la estabilidad futura en la línea de sucesión. Esto se confirma con el medallón paralelo a éste, en la otra parte del *pyxis*, en que aparecen dos leones devorando a dos toros a ambos lados de un eje vegetal, una representación clásica de la soberanía y de la violencia que sustenta el poder, que ha sido ejecutada aquí con escorzos que llenan de viveza y fuerza plástica a una escena que, por mérito propio, figura

en todos los manuales de arte islámico. La leyenda en cúfico simple de la tapa, «Bendición de Dios, bienestar, alegría y dicha para al-Mugira, hijo del Príncipe de los Creyentes, que Dios se apiade de él. De lo que se hizo en el año 357 [968]», omite inusualmente el nombre del califa en ejercicio, al-Hakam II, mientras que alude a 'Abd al-Rahman III al-Nasir, padre de al-Mugira, quien cuando recibe este *pyxis* tenía unos 18 años; y, puesto que al-Hakam II carecía todavía de descendencia, ambos hermanos se vislumbraban como herederos, aunque 'Abd al-Rahman falleció hacia 970 y al-Mugira quedó como el candidato más firme; no obstante, la mencionada Subh le dio a al-Hakam enseguida los dos hijos a los que nos acabamos de referir, 'Abd al-Rahman y Hisham, en tanto al-Mugira fue asesinado por orden de Almanzor el día mismo del fallecimiento de al-Hakam II (el 1 de octubre de 976), proclamándose horas después a Hisham II, niño todavía y manipulable por el hombre fuerte amirí. Estas circunstancias históricas llevaron a Renata Holod a percibir un sentido irónico en este marfil, lo que precisó después Prado-Vilar sugiriendo que la iconografía del mismo pudo fraguarse en el círculo de la princesa Subh y el *hayib* al-Mustafi, que acababan de apoyar, en 967, a Almanzor, personaje cruel, erudito y dado a los objetos y obsequios de lujo, según al-Maqqari, por lo que el *pyxis* se regalaría a al-Mugira en el transcurso de una celebración como velada amenaza o, más bien, en mi opinión, como pedagógico recordatorio del lugar que le correspondía.⁴⁷ Los otros medallones muestran, a propósito, imágenes de interrupción de los ciclos vitales, en probable alegoría del peligro de ruptura en la línea de sucesión califal, ya que uno de ellos acoge la curiosa escena de una maraña de vides con tres nidos de águila (el central con cuatro crías y los laterales con águilas empollando huevos), mientras que dos jóvenes, mordidos por perros (castigo de los traidores en al-Andalus), tratan de robar los huevos; y, en el medallón paralelo, dos jinetes con halcones cogen dátiles a cada lado de una gran palmera, pero atacados por cuadrúpedos. Entre la vegetación del *pyxis* se introducen otras escenas secundarias con sentido de violencia y enfrentamiento: abajo, dos perros mordiendo la cola a dos grifos, dos luchadores, dos carneros y dos venados, todos en parejas afrontadas; arriba se ven dos águilas, un pavo real flanqueado por dos pavas reales, dos animales, quizá lobos, que atacan a un onagro y dos halconeros. Y en la tapa, los cuatro medallones circundan el pomo frutal desaparecido, con gacelas afrontadas, dos leones y dos pavos reales, un halconero a caballo, perdices o pavas reales, dos palomas, dos pájaros, dos leones y dos chacales o perros, todos afrontados. La estructura narrativa del *pyxis* y su diseño, establecido a partir de axialidades, simetrías y circularidades, y de unidades independientes y a la vez complementarias, responde a un sistema compositivo semejante al de la poesía árabe. Recordemos que incluso se fabricaron algunos píxides poéticos, como el de la Hispanic Socie-

47 Véase Renata Holod (1992). Bote de al-Mugira, en Jerrilynn D. Dodds (coord.). *Al-Andalus: las artes islámicas en España* [exposición La Alhambra, 18 marzo-19 junio, 1992]. Nueva York, Madrid: The Metropolitan Museum of Art, El Viso, 192-200; y, especialmente, Francisco Prado-Vilar (1997). «Circular Visions of Fertility and Punishment: Caliphal Ivory Caskets from Al-Andalus», *Muqarnas*, 14, pp. 19-41; y (2005). «Enclosed in Ivory. The Miseducation of al-Mughira», *Journal of the David Collection*, 2.1, pp. 138-163, con minuciosos y sugestivos análisis y referencias históricas, poéticas, literarias e iconográficas.

ty, que lleva grabado un poemilla cúfico que lo feminiza e idealiza estéticamente, al tiempo que lo identifica como envase de perfumes y piedras preciosas.⁴⁸

Otros conocidos marfiles expresan mensajes principalmente encomiásticos y exaltadores del soberano o de algún miembro de la corte, como es el caso del bote de Ziyad (Victoria and Albert Museum), realizado en 359 (969/970) para Ziyad Ibn Aflah, jefe de policía con al-Hakam II, que era un personaje ambicioso e involucrado en diversas intrigas sucesorias del Califato; la superficie de este *pyxis* se ordena asimismo por medallones enlazados con cinta continua, en los que se esculpe el estereotipo de un personaje administrando justicia sobre un trono (para unos el califa, para otros el propio Ziyad, quien, por cierto, pidió severas penas para los responsables de un complot contra al-Hakam II, después de cambiarse de bando), luego trasladándose sobre un elefante y finalmente cazando;⁴⁹ si en el primer medallón los largueros del trono acaban en patas formadas por garras de león, de ascendencia bizantina y romana, las dos aves afrontadas y con la cabeza vuelta que hay debajo lo vinculan con modelos sasánidas; en el medallón en que lo vemos sobre el elefante, la silla-trono es diferente y los dos cortesanos con espada y redoma del medallón anterior son ahora dos siervos que conducen al elefante; entre la hojarasca surgen también grifos afrontados, parejas de pájaros, águilas heráldicas, ciervos, toros, animales cazando, etc., en signo de elevación y poderío. Y otra de las más elaboradas y valiosas joyas de los marfiles cordobeses, la citada arqueta de Leyre (Museo de Navarra, Pamplona), exhibe igualmente un sentido encomiástico y de victoria, en honor, una vez más, del hijo de Almanzor, conmemorando quizá su victoria de 1004 en León, por la que se adjudicó el sobrenombre de *Sayf al-Dawla* ('Sable del Estado'); su inscripción principal, en magnífico cúfico florido de letras perladas, decora el frontal de la tapa pidiendo buenos deseos y larga vida para el *hayib* Sayf al-Dawla 'Abd al-Malik Ibn al-Mansur, agregando que se hizo bajo la dirección del gran servidor Zuhayr Ibn Muhammad al-'Amiri, y que fue «obra de Faray y sus discípulos», cuyos nombres aparecen, en efecto, en distintas partes de la pieza (Misbah, Faray, Jayr, Sa'ada, Rashid), y añade que se realizó en 395 (1004/1005), tal vez, por tanto, en Madinat al-Zahira, aunque sus formas son muy cercanas a las

48 «Mi aspecto es de gran belleza / seno de joven que conserva toda su turgencia. // Mi traje de gala es la belleza. / Tengo vestido adornado de brillantes piedras. // Y soy así envase / para almizcle, alcanfor y ámbar», dicen sus versos —trad. de Juan Zozaya (1999). Los marfiles de Cuenca, en *Mil años de arte en Cuenca*. Cuenca: Asociación de Amigos del Archivo Histórico Provincial de Cuenca. Este lenguaje feminizador y autocomplaciente aplicado al objeto artístico lo volveremos a encontrar en objetos y arquitecturas andalusíes posteriores, como en algunos jarrones y casidas murales de la Alhambra. En este contexto, Prado-Vilar ha comparado los mensajes de los marfiles cordobeses con los géneros poéticos árabes, relacionando algunos de ellos, como el de Subh, con la poesía descriptiva e idealizadora de la naturaleza; otros, como el bote de Ziyad y la arqueta de Leyre, con el panegírico; y el de al-Mugira, en fin, con la poesía satírica, aunque tal vez habría que vincularlo más bien con la poesía pedagógica y sapiencial. No en vano, el mismo autor detectó notables semejanzas de sus escenas con imágenes y contenidos de *Kalila wa-Dimna*.

49 Hay otros marfiles con este tipo de representaciones de entronizaciones, como el bote de Davillier (Museo del Louvre), que tiene escenas áulicas semejantes a las de la arqueta de Leyre, o la arqueta de principios del siglo XI del Victoria and Albert Museum de Londres (n.º inv.: 10-1866), en la que el estrado del trono se eleva sobre formas vegetales.

del taller de al-Zahra;⁵⁰ la superficie decorativa se compone de 23 medallones de ocho lóbulos (13 en la tapa y 10 en la caja) enlazados por una cinta de cordoncillo tramado que, al igual que en el bote de al-Mugira, liga en un *continuum* dinámico los bordes y los campos de las escenas principales; de éstas, destacan tres de carácter áulico, cuya narración visual comienza en paralelo al comienzo de la inscripción, con una figura mayor barbada y los atributos califales (anillo, rama y copa), que se supone la imagen de Hisham II (976-1009 y 1010-1013) aposentado sobre un trono sostenido por leones y flanqueado por dos servidores de pie a menor escala, los cuales le miran sosteniendo en su honor una vara de mando con ápice curvo, el de la izquierda, y un estandarte y una redoma, el de la derecha;⁵¹ estos atributos de soberanía se incorporaron a los rituales y la iconografía islámicos, atribuyéndose al Profeta el uso de un anillo-sello con su nombre, de un lado, y, de otro, una vara de mando (en otras ocasiones la célebre *burda* o manto del Profeta). En algunos textos árabes se menciona también «la copa de los mundos», en clara alusión a la expresión del poder del Califato, cuyo simbolismo se hereda de las antiguas tradiciones iraníes («copa de la inmortalidad» o «copa de la salvación»). Al-Hakam II, durante su proclamación en 961, blandió una larga caña de bambú con extremo curvado, y en la renovación del juramento de su sucesor Hisham II en 967, éste se dirigió a la aljama de Qurtuba con «el cetro de los califas» acompañado por Almanzor y, tras la oración, se fue a Madinat al-Zahra, entregando el verdadero gobierno al caudillo amirí. En algunos marfiles y tejidos la copa es sustituida por una redoma, de igual significado, que cabría imaginar llena de vino, ya que se reproduce también en escenas báquicas cortesanas.⁵² El medallón central de esta arqueta de Leyre contiene tres músicos (dos con flauta y el central con laúd) y, el izquierdo, dos personajes sin barba sentados a la turca, uno a cada lado de un árbol central mirándose, sobre un trono sostenido por leones; a tenor de la situación política, de la dedicatoria de la inscripción y de los atributos de soberanía citados, cabría pensar que una de las figuras es la del propio 'Abd al-Malik, verdadero detentador del poder desde la muerte de su padre, Almanzor, en 1002, pues aparece con copa y vara de mando, y la que le acompaña, a la derecha, que lleva rama y copa, podría representar a su progenitor, de quien había recibido el mando, aunque esto es ya bastante conjetural; en los medallones simétricos de la otra cara, resalta un héroe, en el del centro, quizá el mismo 'Abd al-Malik, luchando con dos leones, y en los medallones que lo escoltan, parejas de jinetes con lanza y espada separados por un árbol axial, quietos en el medallón de la derecha y guerreando entre sí en el de la izquierda;

50 El que los nombres de Faray y Sa'ada aparezcan igualmente en capiteles y tallas de la ampliación de la aljama de Almanzor ha llevado a la pregunta de difícil respuesta de si se trata de artistas polivalentes o de especialistas diferentes que se atienen a parámetros estéticos semejantes.

51 María Teresa Pérez Higuera cita muy oportunamente este panegírico dedicado a 'Abd al-Rahman III con motivo del nacimiento de su hijo al-Hakam II: «Y por cuya generosidad hay lluvia cuando falta la lluvia, / tú en cuya mano apenas aparece la caña de bambú / cuando ya brotan en sus puntas las hojas verdes». Y este otro que se recitó en el Salón de 'Abd al-Rahman III en al-Zahra durante la fiesta del Sacrificio de 971: «Nuestros días admiran el esplendor del imperio, y son como bodas y festines, / pues la justicia reina, la religión islámica brilla y el ramo del imperio verdea y da sus frutos», trad. de García Gómez, citado por María Teresa Pérez Higuera (1994). *Objetos e imágenes de al-Andalus. Op. Cit.*, p. 54.

52 *Ibidem*, p. 55.

son, en definitiva, escenas heroicas de lucha, triunfo y poder, que se diversifican por los demás bajorrelieves del marfil, con grifos y unicornios afrontados, ciervos, leones atacando gacelas y a una persona encaramada a un árbol, águilas apresando cuadrúpedos, imágenes de caza con halconeros, leones y un elefante, así como algún pavo real y otros animales y personas que se entremezclan con la hojarasca, apreciándose, por otro lado, la diferente calidad en la composición de las escenas y en la ejecución, llamando la atención las figuras de la tapadera, por el enérgico naturalismo y precisión con que fueron talladas.

Otra pieza posterior, el bote de la Catedral de Braga, cuya inscripción pide para «*al-hayib Sayf al-Dawla*», otra vez el hijo de Almanzor, 'Abd al-Malik, ventura, felicidad y ser fortalecido por Dios, y hace constar que fue realizado bajo la dirección asimismo de Zuhayr Ibn Muhammad al-'Amiri, pero sin dar la fecha, si bien puede situarse entre el citado año de 1004, en que 'Abd al-Malik adopta el título de Sayf al-Dawla, y antes de 1007, cuando toma el de al-Muzaffar ('el Victorioso') tras un triunfo contra Sancho García; en el bote se observa la forma más arquitectónica de estos marfiles, al haber sido decorado con una arquería de seis arcos de herradura, sostenidos por columnitas con capiteles, sobre los que, por encima de un bucle derivado de la proyección de cada arco, se alza la tapa a modo de cúpula rematada por un pomo con forma de fruta *amalaka*; los arcos se rellenan con parejas de animales, pájaros y dos personas que recogen y comen frutos; en los bucles, a modo de medallones, se incluyen dos ciervos, dos pavos reales y dos codornices, y la tapa se recubre con cinco medallones de ocho lóbulos con un animal en cada uno de ellos (dos leones, un pavo real y dos ciervos). Esta decoración, de un lado pacífica, por lo que se le ha supuesto fabricado con motivo de alguna festividad nupcial o estacional, es interpretable también en términos diplomáticos y hasta eucarísticos, por lo que se ha sugerido, por otro lado, que pudo haberlo obsequiado Asbab Ibn 'Abd Allah Ibn Nabil, cadí de los mozárabes de Qurtuba, a Mendo Gonçalves de Portugal, cuando visitó León en nombre de 'Abd al-Malik para apoyar a don Mendo en sus disputas con Sancho García por la tutela del joven Alfonso V, lo que explicaría, además, que su iconografía se comparta con la de imágenes visigodas y con el cáliz gótico con que se conserva este *pyxis* en dicha catedral portuguesa.⁵³

De los talleres regios salieron asimismo piezas con impronta oficial, aunque de semántica más genérica, como las conocidas cerámicas «verde y manganeso» que se fabricaron en las ciudades de al-Zahra e Ilbira durante el Califato; sobre un vidriado blanco de fondo (engobe) se aplicaba la decoración, vegetal, geométrica, caligráfica, zoomórfica y antropomórfica, con óxido de cobre (verde) y de manganeso (negro), mientras que el exterior es melado. La cerámica vidriada, aportación del islam, logra en Qurtuba un elevado grado de refina-

53 Hipótesis de Serafin Moralejo recogida por Francisco Prado-Vilar (1997). «Circular Visions of Fertility and Punishment: Caliphial Ivory Caskets from Al-Andalus», *Op. Cit.*, p. 34. Poco después de la caída del Califato se siguieron fabricando marfiles en el taller en Cuenca, donde trabajaron Muhammad Ibn Zayyan, autor de la caja de Silos en 1026, y 'Abd al-Rahman Ibn Zayyan, quizá hermano del anterior, que firma la caja de Palencia en 1049, dedicada a Isma'il, hijo del rey de Toledo al-Ma'mun; estas piezas están talladas, sin embargo, en planchas de marfil fijadas luego a la madera de la caja y su decoración es menos refinada.

miento, en el que se unen técnicas y motivos orientales con andalusíes en una síntesis inconfundible. Así son los ataifores con la palabra *al-Mulk* ('la soberanía', regia y divina) repetida en una banda en cúfico simple (Museo Arqueológico Nacional, Madrid) y luego en un solo vocablo central pintado en un más elaborado cúfico florido (Museo Arqueológico de Córdoba); en el primer caso, la cenefa cúfica está rodeada por un perímetro de atauriques de palmetas, mientras que en el segundo el elemento vegetal forma una estrella de cinco puntas con lados curvilíneos a modo de cosmos envolvente. También lleva una cenefa con *al-Mulk*, en cúfico simple reiterándose, uno de los jarrones de Madinat al-Zahra, en tanto otro sólo tiene cenefas geométricas y decoración vegetal de palmetas y pétalos de palpable creatividad; a la cerámica «verde y manganeso» pertenecen también una orza con asitas dorsales y franjas vegetales sin caligrafía (Museo Arqueológico de Córdoba) y otras obras con figuras de personas y de animales, como la hermosa botella de los músicos (del mismo museo cordobés), cuyo tema concuerda con el «capitel de los músicos» (laudistas), único capitel con figuras humanas del arte califal (Museo Arqueológico de Córdoba),⁵⁴ así como el fragmento de plato con guerrero con yelmo, cota de malla, lanza y escudo, la zafa con gacela del Museo Nacional de Cerámica de Valencia y diversos fragmentos de platos con pavos y palomas pintados con vegetal en el pico (tema conocido en el arte bizantino), todo ello encontrado en Madinat al-Zahra, más la redoma con liebres de Madinat Ilbira (Museo Arqueológico de Granada), y ciertas piezas singulares, como la vasija con forma de jirafa (Museo del Louvre)⁵⁵ que se tiene por perteneciente a algún palacio de Madinat al-Zahra, realizada asimismo con vidriado blanco y ornatos en verde y manganeso, y la llamada *zafa del caballo* de Madinat Ilbira, en la que un ave monta y sujeta con el pico la brida de un espléndido caballo ajaezado de rasgos orientales, simbología inhabitual y enigmática, pero ancestral, puesto que se la conoce entre los antiguos pueblos indoeuropeos, y que quizá haya que relacionar con la idea de guía espiritual (ave) conducente al Paraíso (uno de los muchos sentidos atribuidos al caballo en la mitología y la cultura árabes). Tras la descomposición del Califato, surgieron talleres de cerámica locales a lo largo del siglo XI en Toledo, Balaguer, Valencia y Mallorca, y prosperaron nuevas técnicas, como la cuerda seca, de la que aparecieron muestras en Madinat al-Zahra, donde se encontraron, además, fragmentos de loza dorada, de las que se supone, sin embargo, que son de importaciones orientales, ya que todo indica que esta sofisticada cerámica no se desarrolló en al-Andalus hasta mediados del siglo XI y, con regularidad, a partir del siglo XII, fuera ya de Qurtuba.⁵⁶

54 Tampoco son frecuentes los capiteles con temas zoomorfos, de los que podemos citar el conservado en el Museo de la Alhambra, de época de Almanzor, con la representación de dos aves acuáticas afrontadas con lombrices en el pico.

55 Sabido es que en al-Andalus se celebró a menudo la fiesta del Nayruz, de primavera, en la que se regalaban juguetes de barro sobre todo con forma de jirafa.

56 Sobre todo ello, véanse, además de los catálogos de las exposiciones *Al-Andalus. Las artes islámicas en España y El esplendor de los omeyas de al-Andalus*, antes citados, los estudios de Basilio Pavón Maldonado (1972). «La loza doméstica de Madinat al-Zahra», *Al-Andalus*, XXXVII, pp. 191-227; de Balvina Martínez Caviro (1991). *Cerámica hispanomusulmana*. Madrid: El Viso; y de Carlos Cano Piedra (1996). *La cerámica verde-manganeso de Madinat Al-Zahra*. Granada: Fundación El Legado Andalusi.

Una muy especial importancia en la difusión de los signos de la soberanía omeya cordobesa le correspondió, obviamente, al *tiraz* o tejeduría estatal, cuyo taller, la *dar al-tiraz*, se situaba junto al alcázar califal y estaba dirigido por un *sahib al-tiraz* o jefe del mismo, que era un alto visir o chambelán: Harith Ibn Bazi fue, en el siglo IX, su primer jefe, y más tarde lo serán, entre otros, Rayhan (910-911), Jalaf el Viejo (925) y el famoso Ya'far, quien asumió este cargo en 961 al ascender al Califato al-Hakam II; de este califa sabemos, precisamente, que visitó en persona la *dar al-tiraz* en 972, donde fue recibido por los jefes del taller, interesándose el califa por su trabajos y dándoles directrices. Esta institución artístico-protocolaria oficial tuvo directos precedentes sasánidas y bizantinos, y se adaptó al islam con el fin de fabricar tejidos de lujo, en los que se ponía el *marsam* ('marchamo') real y a menudo el nombre del soberano; se hacían para uso del propio monarca y su familia, para funcionarios y miembros de la corte, con el fin de lucirlos en celebraciones, adornar edificios áulicos y privados, o para ser obsequiados y hasta para almacenarlos a modo de valiosos tesoros. Aunque la seda parece que se empezó a producir en al-Andalus en Jaén en el siglo IX, es factible que con 'Abd al-Rahman I comenzara ya la manufactura de este producto en Qurtuba. Ibn 'Idari nos informa, eso sí, de que fue 'Abd al-Rahman II (821-852) «el primero que estableció las fábricas del *tiraz* y extendió su manufactura en Qurtuba»; recordemos que este emir estuvo especialmente interesado en emular la corte abasí y que, bajo su Gobierno, llegó Ziryab (ca. 788/789-ca. 857/858) a Qurtuba, ese factótum o héroe cultural, casi mítico, poeta, cantante, músico y artista en general, que huyendo de la corte de Harun al-Rashid, trajo a al-Andalus no sólo novedades musicales (melodías y mejoras en el laúd y en su tañido con un nuevo plectro), sino también gastronómicas y la etiqueta de la mesa, como el empleo de manteles de cuero y copas de cristal, por lo que se lo relaciona con el impulso del arte del vidrio cordobés.⁵⁷ Se dice también que para el emir Muhammad I llegaron a tejerse secretamente en Bagdad telas con su nombre en los bordes, y que en época del emir 'Abd Allah, el gobernador de Sevilla Ibrahim Ibn Hayyay las fabricaba con su propio nombre «copiando la costumbre de Qurtuba».⁵⁸ Ibn Hawqal mencionará durante el viaje que hizo a Qurtuba en 948, la calidad de las lanas, brocados y sedas andalusíes, sus magníficos colores y la ligereza y belleza de las prendas, las cuales se exportaban y competían con las orientales. Del *tiraz* cordobés nos han llegado, en cualquier caso, algunas muestras con caligrafías y ornatos en punto de tapiz con hilos de seda de varios colores y abundante oro de Chipre u oropel, como el considerado almaizar (velo a modo de turbante) de Hisham II, que, procedente de un relicario de San Este-

57 La fuente árabe que con más detalle recoge la peripecia artístico-cultural de Ziryab, a partir de textos anteriores, es Ibn Hayyan al-Qurtubi (2003). *Al-Muqtabis II-1* [ed. de Mahmud 'Ali Makki]. Riad: Markaz al-Malik Faysal li-l-Buhut wa-l-Dirasat al-Islamiya, pp. 307-335; e Ibn Hayyan al-Qurtubi (2001). *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarrahan II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]* [traducción de Mahmud Ali Makki y Federico Corriente]. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, pp. 193-215. Se sabe que en al-Andalus se importaron vidrios iraquíes, pero también que con el emir Muhammad I se fabricó aquí asimismo, alcanzando renombre las fábricas de Murcia y Almería durante el Califato; luego se produjo en la Sevilla de al-Mu'tamid (s. XI), en Málaga, Murcia y Almería (s. XIII), junto con loza dorada, y en otras ciudades.

58 María Teresa Pérez Higuera (1994). *Objetos e imágenes de al-Andalus. Op. Cit.*, pp. 86-88.

ban de Gormaz (Soria) y conservado en la Real Academia de la Historia (Madrid), exhibe una larga cenefa en los extremos que caían sobre el hombro, con la inscripción repetida en dos líneas y a la inversa, «En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso, la bendición de Dios, la ventura y la permanencia del Califato sean para el califa, el imam y siervo de Dios, Hisham, el ayudado por Dios y Príncipe de los Creyentes», en un cúfico florido similar al de Madinat al-Zahra; entre ambas líneas caligráficas hay una sucesión de octógonos (como en los tejidos coptos) con aves, leones y gacelas, y en los dos de un extremo sendas figuras humanas, una masculina, seguramente el califa citado en la inscripción, Hisham II, que está sentado de frente a la turca y sostiene con una mano una redoma y con la otra señala deferentemente a su derecha, donde aparece una figura femenina, que se supone que es su madre Subh, por lo que la iconografía incide en el carácter áulico y político de la pieza; los elementos vegetales que se intercalan entre las «viñetas», unidos a su vez por estrellas de ocho puntas, coinciden con los de algunos marfiles y decoraciones murales califales que antes comentamos. Una composición similar pudo tener la tela bordada del siglo X, llamada *Yuba de Oña*, que se halló en el monasterio de San Salvador de Oña (Burgos), en la que se ve un personaje aposentado en un estrado, sostenido por ramas que brotan de una vasija, mirando de perfil y señalando con la derecha seguramente hacia un personaje principal que se situaría en la parte perdida del tejido. Del *tiraz* cordobés son, asimismo, otro fragmento de bordado dedicado a 'Abd al-Rahman III y realizado bajo la dirección de Durri en 941-942 (Museo de Cleveland) y el trozo de la conocida por *franja del Pirineo* (Instituto Valenciano de Don Juan, Madrid), en la que se borda una serie de círculos enlazados con animales áulicos en su interior (como en el bote de al-Mugira y el tesoro de Garrucha), de los que sólo se conserva uno de los círculos con un pavón real, todo lo cual va acompañado de motivos vegetales y florales califales, así como el Sudario de San Lázaro de la Catedral de Autun (Francia), en el que aparece un jinete con turbante y un halconero con un cinturón, en el que se menciona, en cúfico simple, a 'Abd al-Malik al-Muzaffar, por lo que la tela parece una exaltación del citado triunfo de 1007 del hijo de Almanzor.⁵⁹ En la época de taifas tomaron fuerza otros talleres, como el de Almería, lugar al que 'Abd al-Rahman III había convertido en ciudad en 955 tras aplastar una revuelta mozárabe y repeler un ataque fatimí contra Pechina; Almería suplantó a Qurtuba en la fábrica de textiles, que llegaban hasta Oriente, y, a decir de al-Idrisi, la ciudad portuaria llegó a contar con 800 telares de seda, donde se tejían vestidos, telas y brocados con hermosos dibujos, flores y figuras con formas oculares; ahí, en «al-Mariya», se fabricó la Capa de Fermo (Italia), como consta en su inscripción de 510 (III6/III7), con un rico programa figurativo áulico organizado dentro de círculos enlazados: paseo en elefante, caza con halcón, caballero a galope, soberano sentado a la turca entronizado y flanqueado por un músico y un sirviente con abanico, además de animales áulicos, como águilas con alas desplegadas y cazando una gacela, una pantera, un grifo, un león alado, una esfinge también con alas y rama en la boca, además de cervatillos, gacelas, loros,

59 Cristina Partearroyo Lacaba (2007). «Tejidos andalusíes», *Artigrama*, 22, pp. 371-419.

pavos reales y hasta aves acuáticas, todo ello junto a motivos vegetales, árboles de la vida y flores de loto, y elementos geométricos (círculos, espirales y estrellas de ocho puntas). En este tejido, confeccionado probablemente para un caudillo almorávide, tal vez 'Ali Ibn Yusuf, quien mandaba en esa fecha y favorecía las artes en Almería, pervive el lenguaje visual de la Qurtuba omeya y, con la inscripción cúfica dorada sobre fondo azul, nos habla al mismo tiempo, sin embargo, de su final.⁶⁰

Amanuenses y artes del libro qurtubíes

A lo largo de esta síntesis sobre la producción artística de Qurtuba, la caligrafía ha ocupado un lugar central en la provisión de sentido, desde los duros mármoles, mosaicos y monumentales espacios de la arquitectura hasta las más maleables materias del marfil, la cerámica, los tejidos y, naturalmente, para finalizar, el pergamino. Si las artes del libro obtienen con el islam un desarrollo inusitado, Qurtuba fue uno de sus focos principales, gracias al mecenazgo estatal y privado, así como a la actividad piadosa, científica y literaria de los omeyas andalusíes y sus epígonos, que crearon una floreciente industria del libro en contacto siempre con el Oriente árabe. Tenemos muestras de escritura árabe en al-Andalus desde las primeras monedas andalusíes conocidas, el dinar del año 94 (716), bilingüe, el de 102 (720), ya con las dos caras en cúfico de acuerdo con la reforma numismática del califa 'Abd al-Malik, o el dirham acuñado por 'Abd al-Rahman I en 146 (763). Y pronto se establece también el uso monumental y artístico de la caligrafía, que tendrá una magnífica evolución desde sencillas escrituras incisas hasta los refinadísimos cúficos califales simples y floridos, cuya fama llegó a Oriente, donde, en los siglos X y XI, se celebrará el «cúfico andalusí» como uno de los principales de la caligrafía árabe.⁶¹ Desde 'Abd al-Rahman I (r. 788-796), tenido por literato y poeta, la familia omeya andalusí fomentó además la importación, copia y confección de libros, y la creación de bibliotecas. El emir Muhammad I (r. 852-886) reunió una gran biblioteca regia que superó a las existentes entonces en Qurtuba, como célebre fue asimismo la afición a los libros de 'Abd al-Rahman III, que motivó que el emperador bizantino le obsequiase con una copia caligrafiada en griego sobre pergamino con letras de oro y plata de la obra médica de Dioscórides, maravillosamente encuadernada e ilustrada

60 *Ibidem*, pp. 383-386; y Laura Ciampini (2009). La capa de Fermo: un bordado de al-Andalus, en Antonio Fernández-Puertas y Purificación Marinetto Sánchez (eds.). *Arte y cultura. Patrimonio Hispanomusulmán en al-Andalus. Op. Cit.*, pp. 141-177.

61 Valgan de ejemplo la lápida fundacional de la mezquita de Ibn 'Adabbas de Sevilla, erigida en el Emirato de 'Abd al-Rahman II, todavía en un tosco cúfico inciso, mencionando al emir, al director de la obra, el alfaquí Ibn 'Adabbas, al calígrafo tallista, 'Abd al-Barr Ibn Harun, y la fecha de construcción, 214 (829/830); en la inscripción de la puerta principal de la alcazaba de Mérida, con los nombres de dos directores de obras, el gobernador 'Abd Allah Ibn Kullayb Ibn Ta'laba y el liberto Hayqar Ibn Mukabbis, del mismo emir 'Abd al-Rahman II, y la fecha *rabi'* 11 220 (4 de abril-2 de mayo de 835), la epigrafía es ya mucho más pautada y caligráfica, mientras que en la lápida fundacional del arsenal de Tortosa, caligrafiada por Ibn Kulayb en 333 (944/945) y, sobre todo, en los epígrafes mencionados de al-Zahra, la aljama de al-Hakam y de los objetos suntuarios del Califato, y décadas siguientes, sobre los que hemos hablado, el cúfico cordobés llega a su cénit. Véase Manuel Ocaña Jiménez (1970). *El cúfico hispano y su evolución*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

con dibujos de plantas medicinales;⁶² un liberto (*'mawlā'*) de este primer califa andalusí, el tradicionista cordobés Sa'īd Ibn Nasr Abi l-Fath (927/928-1004/1005), ejerció asimismo de corrector de libros. No obstante, la actividad libresca alcanzará el ápice con al-Hakam II (r. 961-976), época a partir de la cual las fuentes andalusíes se hacen eco de decenas y hasta centenares de personajes dedicados a este arte. En la capital de los omeyas existió, incluso, un barrio llamado de *al-raqqāqin*, de los «pergamineros» y fabricantes de libros. De acuerdo con los cálculos de Julián Ribera, en la época de máximo esplendor de Qurtuba se pudieron producir entre sesenta y ochenta mil libros al año, si pensamos en el número de maestros con centenares de alumnos que copian sus lecciones en la aljama y otras mezquitas, en los equipos de mujeres amanuenses que mencionan los textos y en los muchos libreros, bibliófilos, soberanos y cortesanos que disponían de copistas asalariados.⁶³ Al-Hakam II reunió, igualmente, la mayor biblioteca conocida en al-Andalus, a partir de la heredada de sus antepasados, a la que agregó la de su propio hermano Muhammad y los volúmenes que él mismo se encargó de adquirir y de ordenar que fuesen fabricados en sus talleres de amanuenses. Su proverbial Biblioteca del Saber (*'jizānatu-hu al-'ilmīya'*) contó con 400.000 volúmenes, registrados en 44 tomos de índices de 20 folios cada uno, según el autor de *El collar de la paloma*, Ibn Hazm de Qurtuba (994-1063).⁶⁴ En los alcázares de los omeyas cordobeses trabajaban los mejores encuadernadores de al-Andalus, junto con iluminadores, decoradores y expertos copistas, supervisados por gramáticos y sabios,⁶⁵ venidos de Sicilia y hasta de Bagdad. Entre los amanuenses y calígrafos que trabajaron para al-Hakam II, mencionaremos al literato y lexicólogo cordobés Muhammad Ibn al-Husayn al-Fihri que fue copista (*'warraq'*), corrector y perfeccionador de las obras de Abu 'Ali al-Qali al-Bagdadi (893-967), importan-

62 Véase Al-Maqqari (1988). *Nafh al-Tib. Op. Cit.*, vol. 1, p. 367; y Julián Ribera Tarragó (1928). Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana, en *Disertaciones y opúsculos*, I. Madrid: Imprenta de Estanislao Maestre, p. 191.

63 *Ibidem*, p. 204.

64 Ibn Hazm (1962). *Yamharat ansab al-'arab*. El Cairo: Dar al-Ma'arif, p. 100; el interés por el conocimiento y la pasión libresca de al-Hakam II, sigue explicando Ibn Hazm en un pasaje de la misma obra citado con frecuencia, y que recogerá Al-Maqqari (1988). *Nafh al-Tib. Op. Cit.*, vol. 1, pp. 385-386, era tal que, según el eunuco Talid, encargado de la biblioteca de los omeyas, al-Hakam adquiría obras en todos los confines, lo mismo que mandó traer a sabios de Bagdad, y enviaba a comerciantes a todas partes, a los que hacía llegar dinero para comprar libros (se dice que mandó 10.000 dinares de oro puro para comprar el *Kitāb al-agani* de Abu l-Faray al-Isfahani, quien le remitió una copia de esta magna enciclopedia literaria antes de que viese la luz en el propio Iraq); al-Hakam, en definitiva, «reunió en su casa [según el eunuco] a los más habilidosos en el arte de la copia (*fi sina'at al-nasj*) y a los más diestros en la vocalización (*fi l-dabt*) y en la buena encuadernación (*iyadat al-taylid*)», hasta formar en al-Andalus la mejor biblioteca nunca vista, a la que sólo podría equipararse, en opinión de al-Maqqari, la reunida por los califas abasíes de última generación, en concreto el califa al-Mustadi' (m. 1170). La biblioteca de al-Hakam fue saqueada durante la revuelta bereber y vendidos parte de sus libros; finalmente, un cliente de Almanzor cogió lo que quedaba de ella y lo saldó. *Ibidem*.

65 A propósito de la encuadernación, diremos que para ella se utilizaría el célebre cordobán, cuero de piel de cabra curtida, empleado para guantes, cojines, sillas de montar o vainas de espadas, o el guadamecí, variedad más flexible hecha con piel de carnero que se ornaba con dibujos dorados y colores, y cuya fábrica se encontraba en el barrio de la Axerquía de Qurtuba. Sobre la encuadernación se ha conservado el tratado de Ibn Ibrahim de Sevilla (m. ca. 1230-1232), *Kitāb al-taysir fi sina'at al-tasfir* ('La facilitación, acerca del arte de la encuadernación'), cuyo detallado contenido sobre la fabricación, ornamentación y restauración de libros puede consultarse en la obra de Hossam Mujtar al-Abbady (2005). *Las artes del libro en el Magreb y al-Andalus (siglos IV H./X d. C. -VIII H./XV d. C.)*. Madrid: El Viso.

te lexicólogo oriental que, tras pasar una etapa de formación en Bagdad, recaló en Qurtuba, donde fallecería después de ser maestro de numerosos andalusíes. El citado erudito y copista cordobés, Ibn al-Husayn al-Fihri, junto con Muhammad Ibn Mu'ammār de Jaén, se encargó de copiar (*'nasj'*) y depurar la célebre obra de Abu 'Alī al-Qalī titulada *al-Bari' fi l-luġa* ('Perito en lengua'), así como otros dos léxicos suyos, el *Kitāb al-hamza* y el *Kitāb al-'ayn*. Cuando concluyó el libro y al-Fihri se presentó ante al-Hakam II, éste deseó saber —aseguran las fuentes— lo que se había añadido a la copia (*'nusja'*) del *Kitāb al-'ayn* de Jalil, primer diccionario de árabe, y el copista le informó que nada menos que 5.683 palabras. De esta cooperación léxico-amanuense entre al-Qalī de Bagdad y los citados andalusíes, hay que resaltar la altísima estima en que al-Qalī tenía la obra de otro oriental, el *Adab al-kuttāb* ('Educación de escribas') de Ibn Qutayba (828-889), que ponía de modelo a sus alumnos andalusíes. Más tarde, esta misma obra de Ibn Qutayba, en la que se presta atención específica a la caligrafía, sería comentada por el lexicólogo y filósofo Ibn al-Sid de Badajoz (1052-1127), dando como resultado una de las escasas reflexiones teóricas sobre el arte de la caligrafía al modo oriental producidas en al-Andalus. Y el célebre alfaquí malikí Abu 'Amr al-Dani, nacido en Qurtuba, con estudios en Cairauán, El Cairo, Medina y La Meca, retornado a Qurtuba y después afincado en Denia, donde falleció en 1053, en uno de sus múltiples tratados sobre lecturas coránicas titulado *al-Muĥkam fi naqt al-masahif* ('Lo perfecto sobre la puntuación de coranes'), comparará la letra *alif* con el cuerpo humano, cual canon de belleza y armonía.

Otra de las figuras que contribuyó a la introducción de conocimientos y formas caligráficas en al-Andalus, esta vez desde Cairauán, fue Abu l-Fadl Ibn Harun (907/908-989) de Sicilia, quien, tras una estancia en la citada ciudad tunecina, importante foco de irradiación caligráfica, se incorporó al grupo de copistas (*'warraqin'*) del entonces príncipe heredero al-Hakam II, alcanzando notable reputación en su oficio.⁶⁶ Ibn Harun el siciliano trabajó también al servicio de Ya'far al-Bagdadi, que «se estableció en Qurtuba y era uno de los jefes copistas célebres por su exacta vocalización y su excelente caligrafía, como 'Abbas Ibn 'Amru, también de Sicilia, Yusuf al-Balluti, andalusí, y otros».⁶⁷ Todos ellos fueron empleados por al-Hakam II en *al-wiraqa* ('fabricación de libros'), engrosando sus famosos equipos de amanuenses, en los que también participaron mujeres, como Lubna al-Katiba, Fatima bint al-Sabullari y otras. En efecto, de muchas de las «sabias de al-Andalus» conocemos su condición de *katibas* ('escribas y calígrafas'), generalmente esclavas que trabajaban para sus señores o señoras y se encargaban de escribir la correspondencia y otros documentos oficiales, algunas copistas, con verdadero oficio de amanuenses cortesanías por su buena caligrafía, aunque no conocemos obras suyas firmadas. La caligrafía es, en cualquier caso, una de las artes, junto con la poesía y el canto, de las que más noticias de artistas mujeres se tienen en el islam árabe clásico, ya que la copia

66 Los datos sobre calígrafos y calígrafas de Qurtuba que siguen han sido extraídos, sobre todo, de los repertorios y obras de Ibn al-Abbar, Ibn Bashkwal, Ibn al-Faradi, Ibn 'Abd al-Malik y al-Maqqari; muchos y muchas fueron citados ya por Julián Ribera y por María Luisa Ávila, y sobre ellos también aporté datos y referencias en «Caligrafía y calígrafos andalusíes» y «Calígrafas del islam árabe clásico»; véase José Miguel Puerta Vilchez (2007). *La aventura del calamo: historia, formas y artistas de la caligrafía árabe*. Granada: Edilux, pp. 139-202.

67 Al-Maqqari (1988). *Nafh al-Tib. Op. Cit.*, vol. I, p. 111.

de coranes y libros de erudición se consideraba un oficio piadoso y adecuado para ellas. En la Qurtuba emiral y califal, al menos desde 'Abd al-Rahman II, se incorporaron esclavas y libertas literatas y escribanas al servicio directo del soberano y de la casa real, como ya hicieran con sus antepasados de Damasco o los abasíes de Bagdad. Para 'Abd al-Rahman II sirvió, en calidad de esclava cantora, literata y amanuense, la esclava llamada, precisamente, *Qalam* ('cálamo'), que era de origen vasco y, después de formarse y aprender canto en Medina, fue adquirida por este emir y brilló en Qurtuba por sus conocimientos literarios, sus composiciones y recensiones poéticas y por su preciosa caligrafía. Incluso una hija de 'Abd al-Rahman II llamada Baha' ('esplendor') llevó una vida ascética consagrada a la copia de coranes, que donaba como bienes hábices, igual que había hecho la tunecina Fadl, de quien sí se conserva una copia coránica firmada; muestra de la piedad de esta amanuense de la familia real es que la mezquita del arrabal de al-Rusafa, al norte de la medina de Qurtuba, llevó su nombre: «Mezquita de al-Baha'». Baha' falleció en el mes de *rayab* del año 304 (diciembre de 917), cuando comenzaba a reinar 'Abd al-Rahman III, para quien trabajaron diversas esclavas con destrezas caligráficas, como su liberta Radiya, copista en las dependencias oficiales; Kitman, cordobesa, que fue también *katiba* del califa en el alcázar de Qurtuba; y Muzna (m. 358 [986]), otra excelente escriba y literata (*'adiba*'). A esta etapa pertenece Zumurrud, esclava *katiba* fallecida en 336 (947). Desde la Bagdad abasí llegaron, además de literatos, bibliófilos y calígrafos, algunas amanuenses, como Sitt Nasim al-Bagdadiya, a quien 'Abd al-Rahman III emplease, por su pericia, para imitar su letra y redactar los documentos oficiales una vez perdidas, en la vejez, sus facultades visuales.

Al servicio de su hijo y sucesor, al-Hakam II, hubo asimismo diversas esclavas preparadas para la música, las letras y la caligrafía: Lubnà (m. 984-986), heredada de su padre al-Nasir, era experta en gramática, métrica y contabilidad, así como poetisa y magnífica calígrafa (*'katiba*', *'jattata*'); la cordobesa Fatima bint Zakariya Ibn 'Abd Allah al-Katib (m. 1036), hija de un cliente y escriba al servicio de al-Hakam II y de su *hayib* Ya'far, fue escriba (*'katiba*') de excelente caligrafía, además de polígrafa; falleció con 94 años y fue enterrada, ceremoniosa y multitudinariamente, en el cementerio de Umm Salama de Qurtuba. Para su sucesor, Hisham II, sirvió otra de estas esclavas calígrafas llamada Nizam al-Katiba, que trabajó en el alcázar califal cordobés (*qasr al-jilafa bi-Qurtuba*), y fue muy elocuente y se especializó en la copia y redacción de epístolas (*'rasa'il*'), siendo ella la autora de la carta (*'jtab'*) con que se dio el pésame a 'Abd al-Malik al-Muzaffar por la muerte de su padre Almanzor y en la que se le nombraba sucesor suyo en *shawwal* del año 392 (agosto-septiembre de 1002). Mas la actividad caligráfica de las mujeres de Qurtuba no se redujo al estricto entorno cortesano, sino que su intensidad fue tal que con frecuencia se subraya el dato de que en el arrabal oriental trabajaban, durante el Califato, 127 mujeres copiando coranes con caligrafía cúfica, lo que hace suponer a Julián Ribera que el empleo masivo de mano de obra femenina en la producción de ejemplares coránicos se debía a que ellas cobraban un salario inferior a los hombres, además de a su pericia y a la probidad del oficio.

Periclitado ya el Califato, las fuentes andalusíes siguen mencionando calígrafas de Qurtuba. Entre la serie de biografías que inserta al-Maqqari en *Nafh al-tib*

tomadas de Ibn Hayyan, quien, por cierto, aseveraba que no había esclava alguna en al-Andalus con la que pudiera competirse en sabiduría, educación y dotes poéticas, se menciona a esclavas literatas y poetas cual 'A'isha bint Ahmad Ibn Muhammad Ibn Qadim de Qurtuba (m. 400 [1009/1010]), quizá hermana del poeta Muhammad Ibn Qadim Ibn Ziyad, y después liberta. 'A'isha compuso panegíricos para diversos soberanos andalusíes y se la recuerda por su excelente caligrafía, con la que copiaba coranes, escribía cuadernos y recopilaba libros; llegó a reunir una gran fortuna y una buena biblioteca, siendo influyente, además, aunque soltera, en las esferas de Gobierno. De la misma ciudad, tenemos algunas referencias de Tuna bint 'Abd al-'Aziz Ibn Musà Ibn Tahir Ibn Saba' (s. XI-principios del XII), casada con el almocrí Abu l-Qasim Ibn Mudir, predicador de la aljama de Qurtuba, y madre de Abu Bakr, a la que se apodó Habiba y que aprendió con Abu 'Umar Ibn 'Abd al-Barr, de quien tomó por escrito sus obras, y con Abu l-'Abbas al-'Udri; luego, enseñó a su marido los saberes adquiridos de estos dos grandes maestros y fue apreciada por su excelente caligrafía y por la precisión con que realizaba sus copias.

Pero, por desgracia, pocas muestras de estas artes del libro nos han llegado, alguna, es cierto, de relevante valor artístico e histórico, como un ejemplar coránico cuadrado (18 × 18,8 cm) fabricado en vitela bajo dominio almorávide, que fue a parar a la Biblioteca de la Universidad de Estambul (A6755);⁶⁸ su guarda (folio 3a) está compuesta con un depurado diseño en trama de líneas curvas y rectas de ancha cinta clara del color del pergamino, que de inmediato nos remite a las celosías y trazados geométricos omeyas, y que se expande hasta formar un cuadrado exterior, a través de ocho círculos entrelazados intermedios, partiendo de una estrella de ocho puntas central en la que se inscribe un octógono con banda dorada que alberga un trenzado a modo de pequeña estrella de ocho puntas en azul claro sobre fondo azul oscuro, el cual da la sensación de giro y recuerda enseguida la cúpula gallonada de mosaicos situada ante el *mihrab* de al-Hakam II, incluso en el contraste de colores áulicos, oro y azul. El resto de la superficie es, naturalmente, un jardín de finos atauriques dorados «cordobeses» sobre el azul oscuro del fondo y con tonos de verde y rojizo en ciertos espacios. Y en el colofón (folio 145b y 146a), en cúfico oriental azul perfilado en oro, que ha sido caligrafiado dentro de un ancho marco cuadrado de lacería, asimismo rellena de roleos vegetales dorados, y generando una estrella de ocho puntas en cada esquina, leemos, antes de la *tasliya* (fórmula en honor al Profeta) y de la fecha de conclusión, el año 548 (1143/1144): «Todo el Corán se terminó con la ayuda y la providencia divinas en la ciudad de Qurtuba, que Dios la proteja».

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

José Miguel Puerta Vilchez (Dúrcal, Granada, 1959), licenciado en Historia del Arte y doctor en Filología Árabe, es profesor titular del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Granada y autor de los libros *Los códigos de utopía de la Alhambra de Granada* (Granada, 1990), *Historia del pensamiento estético árabe. Al-Andalus y la estética árabe clásica*

68 Sabiha Khemir (1992). Corán manuscrito, en Jerrilynn D. Dodds (coord.). *Al-Andalus: las artes islámicas en España [exposición La Alhambra, 18 marzo-19 junio, 1992]*. Op. Cit., pp. 304-305.

(Madrid, 1997), *La aventura del cálamo. Historia, formas y artistas de la caligrafía árabe* (Granada, 2007), *Leer la Alhambra. Guía visual del Monumento a través de sus inscripciones* (Granada, 2010) y *La poética del agua en el islam / The Poetics of Water in Islam* (Gijón, 2011). Ha sido comisario de exposiciones como *Doce candiles para Granada*, del pintor palestino Kamal Bullata y el poeta sirio Adonis (Granada, Patronato de la Alhambra, 1998), y de *Libertad e innovación. Caligrafía árabe contemporánea* (Casa Árabe, Madrid-Córdoba, 2010-2011). También ha dirigido, junto con Jorge Lirola Delgado, la redacción y edición de la *Biblioteca de al-Andalus* (7 vols.) (Almería, Fundación Ibn Tufayl, 2003-2012).

RESUMEN

Este artículo ofrece un nuevo balance sobre los valores históricos, artísticos y significativos de la arquitectura y las artes de Qurtuba a partir de las recientes aportaciones de la investigación y atendiendo a las fuentes árabes andalusíes. Para ello, se revisan los elementos constitutivos y estéticos esenciales de la mezquita de Córdoba y de Madinat al-Zahra, así como de los principales bronceos, marfiles, cerámicas, tejidos y artes del libro qurtubíes, poniendo especial atención en las relaciones formales y semánticas existentes entre todos ellos y en los responsables de las obras, artesanos, calígrafos y calígrafas que las produjeron.

PALABRAS CLAVE

Qurtuba, Córdoba, elementos constitutivos y artísticos.

ABSTRACT

This article offers a new appraisal of the historical, artistic and significant values of Qurtuba's architecture and arts from the perspective of the recent contributions of research and taking into account the Andalusian Arab sources. To do this the essential aesthetic and constituent components of Cordoba Mosque and Madinat al-Zahra have been reviewed, as well as those of the most important Qurtuba bronzes, ivories, ceramics, textiles and book arts, placing special emphasis on the formal and semantic links between them all and on those responsible for the works and the artisans and calligraphers who produced them.

KEYWORDS

Qurtuba, Cordoba, constituent and artistic components.

المخلص

تطرح هذه المقالة مقارنة جديدة حول القيم التاريخية والفنية والدلالية لعمارة قرطبة وفنونها انطلاقاً من الإسهامات العلمية الجديدة والاستعانة بالمصادر العربية الأندلسية. لذا تتم مراجعة العناصر التأسيسية والجمالية الرئيسية في مسجد قرطبة ومدينة الزهراء، وكذلك بالنسبة للأعمال القرطبية الرئيسية من البرونز والعاج والخزف والنسيج وفنون الكتاب وإيلاء عناية خاصة بالعلاقات الشكلية والدلالية القائمة ما بينها جميعاً وبمن يقف خلف هذه الأعمال من صناع وحرفيين وخطاطين وخطاطات أبدعوا.

الكلمات المفتاحية

قرطبة، كوردوبا، عناصر تأسيسية وفنية.

QURTUBA CALIFAL. ORIGEN Y DESARROLLO DE LA CAPITAL OMEYA DE AL-ANDALUS

Juan F. Murillo Redondo

Cuando en 1929 Rafael Castejón, uno de los pioneros de la arqueología cordobesa, asumía la tarea de evocar la imagen urbana de la Córdoba del siglo X con motivo de la celebración del milenario de la proclamación del Califato, se justificaba sobre los límites y dificultades de su intento recordando el pesimismo que al respecto manifestara, treinta años antes, Amador de los Ríos, para quien tal empresa constituía una tarea imposible.¹ En paralelo, Évariste Lévi-Provençal, principal arabista de su generación, acometerá su magna obra sobre la España musulmana, en la que el omnipresente protagonismo de la ciudad de Córdoba le llevará a afirmar que, en muchos aspectos, la historia de la España musulmana entre los siglos VIII y XI era la de su capital.² Ellos son los pioneros que pusieron los cimientos para el conocimiento de la «Córdoba califal». Con posterioridad a estos trabajos, punto de partida para toda la investigación del siglo XX, el panorama será muy diverso, pudiéndose distinguir varias fases.

Así, hasta el último cuarto del pasado siglo, el escenario estará dominado por eruditos e investigadores que, a título individual, indagarán diferentes aspectos del pasado islámico de la ciudad. Esta etapa se caracterizará por los intentos de interpretar las noticias transmitidas por los textos árabes, tratando de acomodar a ellos los escasos hallazgos arqueológicos que llegaban a controlarse en una ciudad inmersa en un creciente desarrollo urbano y demográfico.

Las últimas décadas del siglo XX marcarán un momento de transición en el que la creación de la Universidad de Córdoba (1972), la transferencia de las competencias en materia de Patrimonio Histórico a la Comunidad Autónoma de Andalucía (1984) y un nuevo Plan General de Ordenación Urbana (1986) coincidirán con la reactivación de una actividad urbanística que volverá a generar un fuerte impacto sobre los vestigios del pasado de la ciudad y, muy especialmente, por su vulnerabilidad, sobre los islámicos, sin que las leyes de Patrimonio Histórico estatal (1985) y autonómica (1991) fueran capaces de generar mecanismos eficaces de gestión y protección.

Deberemos aguardar a la aprobación de un nuevo Plan General de Ordenación Urbana en 2001 y a la puesta en marcha de programas globales de investigación, como el vigente entre la Gerencia Municipal de Urbanismo y la Universidad de Córdoba entre 2002 y 2011, para asistir a una mejora en la gestión de la arqueología urbana en Córdoba, traducida en un notable incremento en el volumen y la calidad de la información arqueológica disponible. Esta etapa presenta numerosos claroscuros. Se ha avanzado mucho en el establecimiento de unas normas preven-

1 Rafael Castejón (1929). «Córdoba califal», *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 25, pp. 254-339; Rodrigo Amador de los Ríos (1895). «Apuntes para la historia monumental de Córdoba durante la dominación musulmana», *Revista de España*, 10, junio, p. 402.

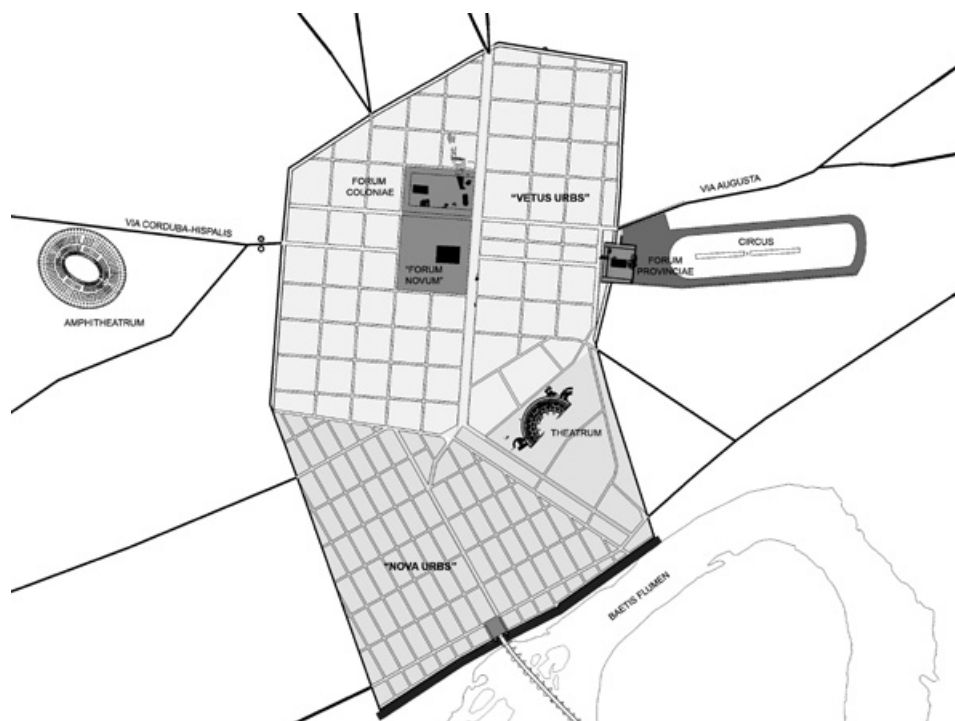
2 Évariste Lévi-Provençal (1944). *Histoire de l'Espagne musulmane. I. De la conquête a la chute du califat de Cordoue (710-1031)*. El Cairo: Institut français d'archéologie orientale.

tivas de protección y en la gestión del proceso arqueológico vinculado a la actividad urbanística y urbanizadora. También se han conservado numerosos vestigios del pasado de la ciudad, pero aún no se ha intervenido sobre ellos y, a juzgar por el ritmo seguido con el templo romano, los baños califales o el alcázar, es previsible que aún transcurran muchos años antes de que se culmine su puesta en valor y musealización. En definitiva, hemos tenido dos décadas de febril actividad, en las que se ha investigado mucho, todo aquello que corría peligro de desaparecer, pero aún serán necesarias varias décadas sólo para comenzar a procesar la información.

Como capital de una de las más ricas y romanizadas provincias, Colonia Patricia Corduba alcanzó un notable desarrollo tras la refundación augústea³ (Mapa 1), adaptando su fisonomía urbana a los profundos cambios políticos, económico-sociales e ideológicos operados a partir del siglo IV. Esta ciudad de raíces clásicas, pasada por el tamiz de la cristianización operada durante los siglos IV a VII, se convertirá en capital de al-Andalus en 717. Con la llegada de 'Abd al-Rahman I y la restauración de la «legitimidad omeya» en el extremo occidental del mundo islámico en 756, Qurtuba iniciará un nuevo y trascendental desarrollo urbano que se cimentará sobre tres pilares. En primer lugar, la continuidad de algunos «invariantes» heredados de sus antecesoras romana y cristiana, sobre los que se producirá la implantación de determinados modelos urbanos y arquitectónicos orientales; por encima de estos dos factores de continuidad y de cambio, complejos y cambiantes a lo largo de los siglos, acabará imponiéndose, como tercer factor esencial y definitorio, el imparable proceso de islamización de todos los ámbitos, incluyendo el de la topografía urbana, objeto específico de nuestro análisis.

3 Para un estado de la cuestión sobre la Córdoba romana, véanse Xavier Dupré i Raventós (ed.) (2004). *Las capitales provinciales de Hispania. 1. Colonia Patricia Corduba*. Roma: L'Erma di Bretschneider; Juan F. Murillo (2008). *Colonia Patricia Corduba hasta la dinastía flavia. Imagen urbana de una capital provincial*, en Ricardo González Villaescusa (ed.). *Simulacra Romae II: Rome, les capitales de province (capita prouinciarum) et la création d'un espace commun européen: une approche archéologique*. Reims: Société archéologique champenoise, pp. 71-94; y Desiderio Vaquerizo Gil y Juan F. Murillo Redondo (2010). *Ciudad y suburbia en Corduba. Una visión diacrónica (siglos II a. C.-VII d. C.)*, en Desiderio Vaquerizo Gil (ed.). *Las áreas suburbanas en la ciudad histórica: topografía, usos, función*. Córdoba: Universidad de Córdoba, pp. 455-522.

Mapa I. Restitución de la *forma urbis* de Colonia Patricia Corduba a finales del siglo I d. C.



Fuente: Convenio de colaboración entre la Gerencia Municipal de Urbanismo y la Universidad de Córdoba (GMU-UCO).

Fruto de esta interacción dialéctica, nos encontraremos, ya en la segunda mitad del siglo X, con una realidad urbana completamente diferente a la conocida con anterioridad. La «Córdoba califal» habrá sobrepasado la escala de todos los centros urbanos europeos contemporáneos y de la mayor parte de los del islam, constituyendo una megalópolis sólo equiparable a la Bagdad abasí. El esplendor de la Córdoba califal, cantada y añorada por los poetas andalusíes, no es obra de una generación, la de 'Abd al-Rahman III, sino el resultado de un proceso histórico enormemente complejo en el que se entrecruzaron una trayectoria urbana consolidada durante un milenio, la fuerza del islam a la hora de moldear la fisonomía y la sociabilidad urbanas, la concepción omeya del poder implantada por el primer emir independiente y transformada, bajo parámetros tomados del enemigo abasí, por 'Abd al-Rahman II para posteriormente ser «revolucionada» por el primer califa quien, consciente de las limitaciones del sistema y presionado por los cambios socioeconómicos operados en al-Andalus, por la descomposición de la más

teórica que real unidad del Califato abasí y por la presión cristiana sobre las marcas fronterizas y la amenaza fatimí en el norte de África, tratará de apuntalar su poder mediante una legitimación ideológica que pivota sobre la dignidad califal para superar las tradicionales herramientas omeyas: la fuerza militar y la consiguiente capacidad de recaudar tributos.⁴

De la Colonia Patricia romana a la Corduba cristiana

La Corduba conquistada por Mughith en 711 se caracterizaba por un espacio físico determinado por el perímetro amurallado de la antigua ciudad romana, que ceñía un tejido urbano vivo y en transformación como consecuencia de una dinámica histórica secular que conllevaría la disolución de la trama viaria, el abandono y/o transformación de espacios y edificios públicos e incluso la deposición funeraria dentro del antiguo *pomerium*, todo ello de acuerdo con un proceso de mutación de la ciudad clásica ya patente desde el siglo III, y que la investigación arqueológica más reciente ha podido extrapolar igualmente a las áreas suburbanas, y especialmente al *suburbium* occidental, con el abandono y desmantelamiento del anfiteatro y la construcción del complejo arquitectónico de Cercadilla en los primeros años del siglo IV.⁵

Ya en los comedios del siglo IV, este *suburbium occidental* se encontraría en pleno proceso de cristianización, ejemplificada en la transformación del complejo de Cercadilla en residencia del obispo Osio, en la construcción de un conjunto cultural, probablemente martirial, sobre la arena del desmantelado anfiteatro y en la progresiva cristianización de los espacios funerarios. Sin embargo, en la ciudad intramuros este proceso no será perceptible arqueológicamente hasta finales del siglo V, basándose la transición en un nuevo modelo de ocupación del espacio urbano que profundiza en la desarticulación de la retícula viaria para la constitución de una nueva realidad urbana.

Por un lado, quedará escasamente poblada la mitad septentrional de la ciudad (precisamente aquella en la que se habían localizado los principales centros monumentales y de poder), con amplias superficies sin edificar, propias de un urbanismo poco cohesionado, posiblemente destinadas a huertas o vertederos, e incluso ocupadas de forma esporádica por enterramientos. En segundo lugar, nos encontraremos, en el ámbito de esta *vetus urbs*, ante fenómenos de ocupación en precario de antiguos edificios, tanto públicos como privados, evidenciando cambios en las relaciones sociales y económicas de la población urbana. Frente a esta situación, en el sector meridional la situación es completamente distinta, concentrándose en ella los nuevos edificios y espacios públicos, centros de poder y residencias de la aristocracia local, en clara

4 Para la actuación de los omeyas cordobeses, aparte los trabajos clásicos de Évariste Lévi-Provençal, es fundamental la revisión efectuada por Eduardo Manzano (2006). *Conquistadores, emires y califas: los omeyas y la formación de al-Andalus*. Barcelona: Crítica. Una muy sugerente reinterpretación de la «revolución» impuesta por 'Abd al-Rahman III en el año 929 la desarrolla María Isabel Fierro Bello (2010). *Abderramán III y el califato omeya de Córdoba*. Donostia-San Sebastián: Nerea.

5 Véase Desiderio Vaquerizo Gil y Juan F. Murillo Redondo (eds.) (2010). *El Anfiteatro romano de Córdoba y su entorno urbano (ss. I-XIII d. C.)*. Córdoba: Universidad de Córdoba.

búsqueda de los factores estratégicos emergentes: el río, con su puerto fluvial, y el puente.

Aunque la documentación es aún escasa y fragmentaria, la investigación arqueológica desarrollada en la última década comienza a bosquejar las líneas básicas del que constituirá el nuevo centro de poder político y religioso durante un milenio. El elemento más antiguo por el momento es el complejo fortificado denominado *castellum*, dotado de una funcionalidad polivalente y que encarnará la autoridad civil responsable del gobierno de la ciudad, como acreditan sus dimensiones, su monumentalidad y la necesaria amortización y anulación de la antigua muralla, de la que se proyectará como bastión fortificado hacia el río, flanqueando el acceso al puente en su punto más desguarnecido.⁶

Por otro lado, las excavaciones realizadas en el solar del Centro de Recepción de Visitantes han exhumado un gran edificio adosado a la muralla meridional de la ciudad, con un amplio atrio abierto a la plaza de la puerta del Puente y articulado por un patio al que se abrían estancias de grandes dimensiones, pavimentadas con suelos de *opus signinum*. Este monumental edificio presenta una cronología de finales del siglo V o inicios del VI, y ha sido relacionado con el complejo episcopal de Corduba en su sede, ya históricamente constatada, de San Vicente. Desconocemos si la configuración del conjunto episcopal supuso la amortización del *kardo* máximo de la *nova urbs*, aunque es probable que así fuera, quedando establecida la circulación desde la parte alta de la ciudad hasta la puerta del Puente a través de los dos *kardines* laterales que circunvalarían el recinto y que conformarían las fachadas occidental y oriental de la ulterior mezquita aljama omeya, conduciendo hasta la antigua plaza romana, ya muy transformada, con los pórticos desmantelados en el siglo V, el vano occidental de la original puerta trifora tapiado desde probablemente el siglo VI y la fachada del gran edificio tardoantiguo presidiendo su lado oriental.⁷ Todo el conjunto definiría la imagen urbana que plasmaría el ámbito de poder del obispo, auténtico señor de la ciudad en los casi dos siglos que van desde el desplome de la administración provincial romana en la Bética a la conquista definitiva de Corduba por Leovigildo en 585.

La conquista árabe y el inicio de la islamización

Entre los siglos IV y VII hemos asistido a una gradual transformación de Córdoba dentro de unos parámetros que podrían traducir una cierta degradación e incluso crisis, pero que no son sino el reflejo de unas profundas transformaciones económicas, sociales y políticas de las que surge una ciudad diferente pero que mantiene funciones similares a las de su antecesora en un mundo, eso sí, más ruralizado y mucho menos interrelacionado que el de los siglos anteriores. Este

6 Véase Alberto León y Juan F. Murillo (2009). «El complejo civil tardoantiguo de Córdoba y su continuidad en el Alcázar Omeya», *Madridrer Mitteilungen*, 50, pp. 399-432.

7 Véase Juan F. Murillo, Alberto León Muñoz, Elena Castro, M.^a Teresa Casal, Raimundo Ortiz y Antonio J. González (2010). La transición de la civitas clásica a la madina islámica a través de las transformaciones operadas en las áreas suburbanas, en *Desiderio Vaquerizo Gil y Juan F. Murillo Redondo (eds.). El Anfiteatro romano de Córdoba y su entorno urbano (ss. I-XIII d. C.). Op. Cit.*, nota 5, pp. 503-547 (véanse pp. 521-524 y figura 247).

proceso se vería truncado por la derrota y el colapso del Estado visigodo en el año 711 y la consiguiente conquista musulmana.⁸

Apenas seis años más tarde, en el 717, el gobernador al-Hurr llega con instrucciones precisas del califa para instalar en Córdoba la capital de al-Andalus y poner los cimientos de la organización administrativa de los nuevos territorios incorporados al islam. Esta preferencia frente a Sevilla, que Eduardo Manzano ha querido justificar como consecuencia de las diferencias que rodearon la toma de ambas ciudades (pacto frente a conquista) y la consiguiente disponibilidad de botín para el reparto en Córdoba,⁹ responde más bien a una acertada visión geoestratégica que manifiesta la clara voluntad de Damasco de consolidar la conquista y garantizar la recaudación de tributos y las comunicaciones desde Córdoba, en las que su puente, restaurado en el año 720 por orden expresa de 'Umar II, será pieza clave.

La continuidad de la vida urbana en Córdoba tras la conquista será total, sin que la investigación arqueológica haya documentado cesura alguna más allá de la lógica readaptación a las nuevas necesidades. Valga como ejemplo la morfología urbana en el interior del recinto amurallado heredado que acabó configurando la medina de Qurtuba, donde en el 711 nos encontraríamos a mitad de un proceso de transformación cuyo punto inicial sería el trazado viario de la ciudad romana augústea¹⁰ y el final la situación reflejada por el primer «callejero» de que disponemos para Córdoba, el llamado *Plano de los franceses* (1811), pues contamos con suficiente información no sólo para discriminar las transformaciones operadas en el mismo a lo largo del siglo XIX y las primeras décadas del XX, sino también para la mayor parte de las acaecidas a partir del siglo XIV.

El *Plano de los franceses* (Mapa 2) muestra que, en la medina cordobesa, la mayor parte de las puertas de la colonia romana se localizaban aún a comienzos del siglo XIX, unas puertas que Manuel Ocaña pudo demostrar se encontraban igualmente en uso en época islámica.¹¹ A partir de estas puertas, el *Plano de los franceses*

8 La conquista árabe del año 711 ha sido objeto de una enconada controversia historiográfica que no siempre se ha circunscrito al ámbito científico, como han puesto de relieve Eduardo Manzano y M.^a Antonia Martínez Núñez, por lo que el lector interesado deberá ser muy crítico a la hora de enfrentarse a la extensa bibliografía sobre el tema; véanse Eduardo Manzano (2011). «Algunas reflexiones sobre el 711», *Awraq*, 3, pp. 3-20; y M.^a Antonia Martínez Núñez (2011) «¿Por qué llegaron los árabes a la Península Ibérica?: las causas de la conquista musulmana del 711», *Awraq*, 3, pp. 21-36. Como introducción a la misma, remitimos de nuevo a la monografía de Eduardo Manzano (2006). *Conquistadores, emires y califas: los omeyas y la formación de al-Andalus*. *Op. Cit.*, nota 4, pp. 29-186, que puede ser completada, en determinados aspectos, con la de Pedro Chalmeta (1994). *Invasión e islamización: la sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*. Madrid: Mapfre.

9 Esta interpretación es demasiado simplista, pues por idénticas razones se podía haber optado por alguna de las otras dos grandes ciudades peninsulares (Toledo y Mérida), y omite que también en Córdoba mantuvieron grandes posesiones personajes claramente «colaboracionistas» como Artobás, quien años después concedió al sirio al-Sumayl la rica finca de 'Uqdat al-ẓgytun. Véase Eduardo Manzano (2006). *Conquistadores, emires y califas: los omeyas y la formación de al-Andalus*. *Op. Cit.*, nota 4, pp. 71-72 y 112.

10 Véase Juan F. Murillo (2008). Colonia Patricia Corduba hasta la dinastía flavia. Imagen urbana de una capital provincial. *Op. Cit.*, nota 3, figura 4.

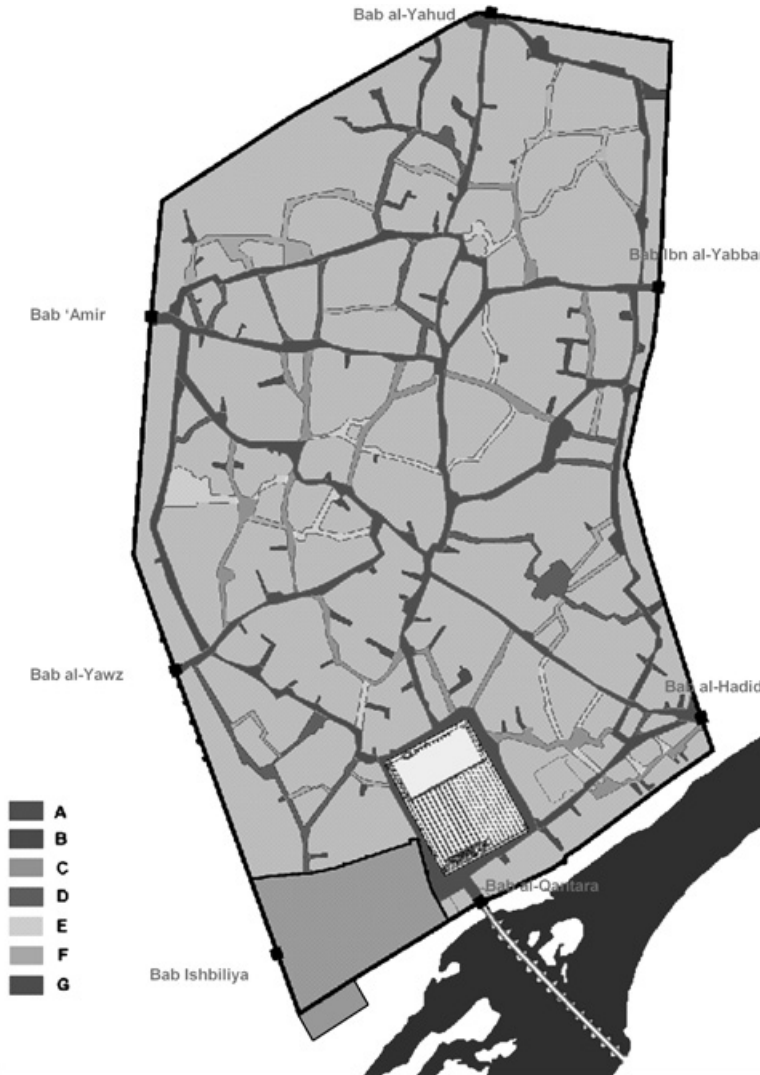
11 Manuel Ocaña (1935). «Las puertas de la medina de Córdoba», *Al-Andalus*, III, pp. 143-151.

permite efectuar un análisis jerárquico del viario¹² y un proceso de deconstrucción apoyado en la visión diacrónica proporcionada por la reciente investigación arqueológica. A título de ejemplo, podemos constatar cómo el último rango viario, los adarves, que definen un proceso de colmatación y densificación del parcelario,¹³ fueron especialmente frecuentes en el sector meridional, en el entorno de la mezquita aljama, donde aún hoy se contabilizaban más de una treintena. Es en cambio significativa su escasez en el sector más septentrional, precisamente en la zona donde tras la conquista cristiana se registrará una escasa población y la presencia de huertos, corrales y otros espacios no edificados hasta momentos avanzados, definiendo un área privilegiada para la implantación señorial y, en un segundo momento, monástica. Esta peculiaridad podría indicar unas especiales características en la ocupación de este sector, precisamente el más alejado del núcleo de poder asentado en la fachada meridional de la ciudad, lastrado por un escaso poblamiento y por la consiguiente carencia de viviendas de calidad, lo que la haría poco atractiva para el asentamiento de los primeros musulmanes llegados con Mughith, que obtendrían inicialmente casas más aptas en otros sectores más populosos.

12 Véase Juan F. Murillo, María Dolores Ruiz, Silvia Carmona y Maudilio Moreno-Almenara (2009). La manzana de San Pablo-Orive en el contexto de la evolución histórico-urbanística de la ciudad de Córdoba, en Francisco Gómez Díaz, Antonio Luis Ampliato Briones, Maudilio Moreno Almenara, Juan Francisco Murillo, Dolores Ruiz Lara, Silvia Carmona y Rafael García Castejón. *Orive. La clave del espacio público en el centro histórico de Córdoba*. Córdoba: Ediciones de La Posada, pp. 45-135 (véanse la figura 48 y pp. 101-103).

13 La formulación de este concepto, aplicado a las ciudades andalusíes, ha sido desarrollada por Julio Navarro Palazón y Pedro Jiménez Castillo (2003). Sobre la ciudad islámica y su evolución, en Sebastián F. Ramallo Asensio y Ana María Muñoz Amilibia. *Estudios de arqueología dedicados a la profesora Ana María Muñoz Amilibia*. Murcia: Universidad de Murcia, pp. 319-381.

Mapa 2. Localización de las puertas de la medina de Qurtuba y jerarquización del viario a partir de la base del plano de 1811, corregido y ajustado digitalmente a la cartografía actual.



Fuente: Convenio GMU-UCO.

Poco después, los agitados avatares que marcaron las primeras décadas de la implantación islámica en Córdoba, junto al desplazamiento de la mayor parte de la población cristiana extramuros de la medina, llevarían a una posible instalación en esta zona septentrional de grupos agnaticios cuya huella pode-

mos rastrear en la toponimia urbana, en la línea de un proceso similar al que es de sobra conocido en las primeras ciudades musulmanas.¹⁴ Así se desprende del nombre de sendos personajes árabes del primer tercio del siglo VIII, 'Abd al-Yabbar b. Al Jattab y 'Amir b. Umar al-Qurasi, que tomaron un cementerio (*maqbara* 'Amir al-Qurasi) y las dos puertas más septentrionales de los lienzos oriental y occidental de la medina, las conocidas como *bab* Ibn 'Abd al-Yabbar y *bab* 'Amir, así como del hecho de que el barrio comprendido entre esta última puerta y la *bab* al-Yahud recibiera el nombre del grupo bereber de los *banu Zayyali*. Ya para un momento ulterior, del siglo IX, habría que destacar también la ubicación en esta parte alta de la medina de grandes residencias urbanas, alejadas del bullicioso entorno de la *bab* al-Qantara y de la mezquita aljama, y pertenecientes a las élites cordobesas.

Qurtuba, cabeza del Estado neo-omeya de al-Andalus

Tras la etapa de los gobernadores dependientes del califa, caracterizada por la ausencia de un programa urbanístico y de directrices claras en la articulación de Córdoba y de su territorio, un cambio sustancial en la configuración de la nueva ciudad musulmana vendrá marcado por el acceso al poder, en 756, de 'Abd al-Rahman I, quien dejará de un modo indeleble su impronta sobre el futuro de Qurtuba mediante un programa edilicio que se desarrollará sobre una triple vertiente que podríamos calificar de dinástica, dada la longevidad alcanzada y la implicación de sus herederos. El primero de estos símbolos pétreos omeyas será la mezquita aljama, erigida sobre una parte del antiguo complejo episcopal de San Vicente y prototipo de todas las edificadas en al-Andalus a partir del modelo damasceno de la Gran Mezquita omeya. El prestigio del fundador y la prescripción malikí de no tolerar más de una aljama en cada ciudad contribuyeron a su conversión en edificio dinástico (Mapa 3), en el que los sucesivos emires y califas la dotarán con diversos aditamentos (almirar, salas de abluciones con su correspondiente abastecimiento de agua, *sabat*, *al-mimbar*...) y la ampliarán hasta cuadruplicar su superficie, pero sin perder nunca las características tipológicas impuestas en 786.¹⁵

14 Hipótesis ya apuntada por Manuel Acíen Almansa y Antonio Vallejo Triano (1998). Urbanismo y Estado islámico. De Córdoba a Qurtuba-Madinat al-Zahra, en *Patrice Cressier, Mercedes García-Arenal y Mohamed Méouak. Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*. Madrid: Casa de Velázquez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), pp. 107-136.

15 Para los distintos aspectos relativos a la mezquita de Córdoba siguen siendo valiosos los estudios que le dedicaron Félix Hernández, Manuel Ocaña, Leopoldo Torres-Balbás y Christian Ewert, complementados por los más recientes de P. Marfil. Para su implantación y ulterior crecimiento en el antiguo complejo episcopal cordobés y las relaciones con el ámbito civil representado por el alcázar, véase Alberto León y Juan F. Murillo (2009). «El complejo civil tardoantiguo de Córdoba y su continuidad en el Alcázar Omeya», *Op. Cit.*, nota 6, pp. 416-419 y fig. 5.

Mapa 3. Hipótesis de evolución del ángulo suroccidental de la medina de Qurtuba entre 'Abd al-Rahman I y al-Hakam II.



Fuente: Convenio GMU-UCO.

Como contrapunto a este centro sacro, el propio 'Abd al-Rahman I acometería un año antes la creación de la infraestructura básica del Estado, centralizada en el alcázar. Ubicado en el ángulo suroccidental de la medina y en la inmediata

vecindad de la mezquita, integrará el *castellum* tardoantiguo y, si creemos a la propia tradición árabe, la residencia real visigoda. El paralelismo con Damasco vuelve a ser evidente¹⁶ y las ulteriores actuaciones edilicias de al-Hakam I, que reforzó sus defensas exteriores, y ‘Abd al-Rahman II, que emprenderá una profunda reforma del Qasr al-Umara enmarcada en el contexto más amplio de su reforma administrativa y, fundamentalmente, en el incremento de las necesidades de representación, que llevarán a la segregación física de determinadas dependencias estatales, como la Dar al-Sikka o la Dar al-Tiraz, que pasarán a instalarse en las áreas suburbanas extramuros. El papel del alcázar cordobés como representación e imagen del poder político omeya se verá incrementada por la reparación del malecón o *rasif* sobre el río en el año 827, obra absolutamente necesaria como complemento de la restauración en profundidad del puente acometida varias décadas antes por Hisham I.

Con ambas iniciativas, «el Emigrado» dará a Qurtuba en los años finales de su reinado una imagen urbana que ya será una característica de su ulterior evolución, configurándose un conjunto «central» en el que, de acuerdo con la explicitación ideológica omeya, política y religión se encarnan en la figura del emir. En paralelo, los incipientes aparatos del Estado y el papel reservado a la oración del viernes en la mezquita aljama servirán de contrapunto, como factores de integración, a la ya por entonces patente segmentación urbana, derivada de la permanencia y nuevo vigor adquiridos por las áreas suburbanas. Precisamente sobre la articulación de ese espacio extramuros se desarrollará la tercera intervención del primer ‘Abd al-Rahman quien, con la fundación de la almunia de al-Rusafa, trasplantará a Córdoba un modelo de explotación agropecuaria y de acumulación de excedentes que, aunque apoyado en infraestructuras locales de origen romano, reproduce, como veremos, un modelo también sirio y de claras connotaciones omeyas.

En la articulación de ese espacio periurbano de Qurtuba, sobre el que se desarrolló la labor islamizadora prioritaria de los emires omeyas (Mapa 4), jugaron un papel primordial, junto a almunias y cementerios, los arrabales, áreas suburbanas especialmente destinadas al uso residencial y doméstico, en las que habitaría inicialmente población mozárabe y con posterioridad la creciente masa de conversos musulmanes. En una primera fase de formación de estos arrabales, podemos definir un modelo espontáneo, localizado en las proximidades de las principales puertas de la ciudad y que originará los de Saqunda, Sabular y *balat* Mughith a partir de núcleos poblados con anterioridad a la conquista y en los que recibieron casas y propiedades los primeros musulmanes, iniciando un desarrollo urbanístico junto

16 Véase Thierry Bianquis (2000). Damas, en Jean-Claude Garcin, Jean-Luc Arnaud y Sylvie Denoix. *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*. Roma: École française de Rome, pp. 37-55. Para el alcázar de Córdoba, continúa siendo imprescindible la síntesis de Leopoldo Torres-Balbás (1990). *Arte hispano-musulmán hasta la caída del Califato de Córdoba*, en Ramón Menéndez Pidal (dir.). *Historia de España*, vol. v. Madrid: Espasa-Calpe, pp. 331-788, actualizada por Alberto J. Montejo, José Antonio Garriguet Mata y Ana María Zamorano Arenas (1999). *El Alcázar Andalusi de Córdoba y su entorno urbano*, en *Córdoba en la Historia. La construcción de la urbe*. Córdoba, Barcelona: Ayuntamiento de Córdoba, Fundación «la Caixa», pp. 163-172; y por Alberto León y Juan F. Murillo (2009). «El complejo civil tardoantiguo de Córdoba y su continuidad en el Alcázar Omeya», *Op. Cit.*, nota 6.

a los específicamente mozárabes, configurados en torno a las basílicas cristianas suburbanas de los Tres Santos, San Acisclo o San Zoilo.

Mapa 4. Qurtuba en el siglo IX.



Fuente: Convenio GMU-UCO.

La destrucción de Saqunda en el año 818, como consecuencia de la rebelión de sus habitantes contra al-Hakam I, truncó la formación del que se configuraba como principal arrabal de Qurtuba, tomando el relevo otros focos incipientes de suburbios que se convertirán durante todo el siglo IX en receptores del incremento demográfico de la ciudad y en claros exponentes de su islamización.

En 1997, al efectuar una primera aproximación al proceso de configuración y desarrollo de los arrabales de Madinat Qurtuba, llamábamos la atención sobre la indefectible existencia previa de un «foco de atracción» en el origen de todo arrabal, como quedaba explícito en el caso del *rabad* al-Rusafa en relación con la almunia de ‘Abd al-Rahman I o en el de *balat* Mughith con la propiedad de igual nombre.¹⁷ En la ulterior revisión y desarrollo de los planteamientos expuestos en ese texto, publicada en 2004, manifestábamos cómo con la fundación al-Rusafa sobre un emplazamiento preexistente, ‘Abd al-Rahman I inauguró en Qurtuba un procedimiento que desde este momento será característico de toda la etapa omeya:

17 Juan F. Murillo, M.^a del Camino Fuertes y Dolores Luna (1999). Aproximación al análisis de los espacios domésticos en la Córdoba andalusí, en *Córdoba en la Historia. La construcción de la urbe*. Op. Cit., pp. 129-154.

una almunia, situada a cierta distancia de la medina, actuará como foco para la formación, en sus proximidades y junto al camino de conexión con la ciudad, de un arrabal y su correspondiente cementerio.¹⁸ El mismo modelo se repetirá con su hijo Hisham I cuando funda la almunia de Dar al-Mulk en terrenos próximos a Saqunda, con su nieto al-Hakam I y su concubina 'Ayab, que funda otra almunia en la orilla izquierda del río, aguas abajo de Córdoba, y con el emir 'Abd Allah al fundar al-Na'ura, en la orilla derecha del Guadalquivir y a poniente de Córdoba, bien comunicada con ésta a través de varios caminos.

En una segunda etapa, ya a partir del primer cuarto del siglo IX, a estos primitivos focos que sirvieron de catalizadores para la aparición de nuevos arrabales debemos añadir la fundación de mezquitas, cementerios, baños y otros centros asistenciales por parte de personajes vinculados a la familia del emir o a su entorno más próximo. Todos ellos tienen en común la invariable localización en el amplio sector que se extiende a poniente de la medina y ponen de relieve dos fenómenos que constituyen las dos caras de una misma moneda: el progreso en la urbanización y en la islamización de Córdoba. La nómina se inicia con la mezquita y el cementerio de Mut'a, y con la mezquita de 'Ayab, esposas ambas de al-Hakam I. También a 'Ayab atribuyen las fuentes la construcción de una almunia que llevó su nombre y que fue constituida como *waqf* o fundación pía destinada al mantenimiento de la leprosería (*rabad* al-Marda) existente en sus inmediaciones. Ya en el reinado de 'Abd al-Rahman II se construyen el cementerio y la mezquita de Mu'ammara, y las mezquitas de Tarub, al-Sifa' y Fajr, esposas todas ellas del emir, a las que hay que añadir la *masjid* Masrur, edificada a instancias de este alto personaje de la corte. Finalmente, debemos recordar el cementerio de Umm Salama, fundado por una de las esposas del emir Muhammad al norte de la capital.

La función productiva de carácter agropecuario fue esencial y consustancial a la propia definición de las almunias cordobesas, perdiendo peso frente a la residencial y propiamente lúdico-recreativa desarrollada en sus jardines, alcázares, salones o pabellones a medida que los terrenos en los que se emplazaban acabaron siendo engullidos por el frenético desarrollo urbanístico al que Qurtuba se vio sometida en la segunda mitad del siglo X. No obstante, en esta tercera etapa el modelo seguirá vivo, produciéndose tan sólo un cambio de escala, de modo que, al absorber el suburbio gran parte del espacio periurbano existente entre Qurtuba y Madinat al-Zahra, se generará otro cinturón de similares características en el que perdurarán fundaciones de comienzos del siglo X, como al-Na'ura, y otras de nuevo cuño, como la de al-Rumaniyya, al oeste de Madinat al-Zahra.

Este proceso que acabamos de sintetizar está perfectamente explicitado, en el cuadrante periurbano noroccidental, por al-Rusafa, fundación y residencia favorita de 'Abd al-Rahman I, configurada sobre una gran propiedad romano-visigoda que ya contaba con un depurado sistema hidráulico a mediados del siglo

18 Juan F. Murillo, Elena Castro del Río y M.^a Teresa Casal (2004). «Madinat Qurtuba. Aproximación al proceso de formación de la ciudad emiral y califal a partir de la información arqueológica», *Cuadernos de Madinat al-Zahra*, 5, pp. 257-290.

I d. C. Este sistema, que comprendía al menos dos captaciones en la zona actualmente conocida como El Patriarca, pequeños acueductos, cisternas y una red de canalizaciones secundarias que se extendían hasta la vecina zona de El Tablero Alto, se ha mantenido en uso hasta la actualidad, con las lógicas modificaciones y renovaciones en algunos de sus elementos.¹⁹

Será la preexistencia de este sistema hidráulico, sin duda uno de los más complejos de los hasta ahora conocidos en el entorno de Qurtuba, el que explique la elección del primer emir omeya, pues sin él habría sido imposible satisfacer las necesidades tanto de los jardines y huertos, como de las residencias y pabellones de recreo, y del *hamman* ya documentado en época de 'Abd al-Rahman I. La línea de rigidez del sistema, situada en la parte más alta de la actual Huerta de la Arruzafa, en torno a la cota de 170 m, propició la puesta en riego de una extensa superficie próxima a las 50 ha, sin que podamos descartar que este sistema se viera complementado con algún otro existente inmediatamente al Este, en la zona del Tablero, donde recientemente se están documentando edificaciones fechables en los siglos IX y X.

Esta gran propiedad, la *munyat* al-Rusafa, se encontraba perfectamente comunicada con las puertas abiertas en los lados norte y oeste de la medina a través de varios caminos cuyo origen romano es incontestable, al estar flanqueados por necrópolis, por *villae* y por el trazado de dos acueductos. A lo largo de estos caminos surgirán, desde mediados del siglo IX, núcleos de población que acabarán conformando lo que andando el tiempo, ya en el siglo X, las fuentes árabes denominarán *rabad* al-Rusafa. Comenzamos a conocer tanto la extensión topográfica como la evolución diacrónica y las características urbanísticas de este arrabal gracias a las excavaciones realizadas desde comienzos de los años noventa.

En el estado actual de la investigación arqueológica, el sector de este arrabal con una ocupación más temprana es el situado junto al camino del Arroyo del Moro, en el extremo oriental de al-Rusafa, donde se localizan contextos emirales de la segunda mitad del siglo IX y de las primeras décadas del X, sobre unos terrenos en los que se emplazaba un gran *fundus* romano que perdurará hasta época islámica, cuando se transformará en otra unidad productiva del tipo almunia, varias de cuyas dependencias han sido excavadas en la intersección de la calle Teruel con la avenida del Brillante. En todo este sector, y hasta el inmediato camino que unía la parte septentrional de al-Rusafa con la *bab* al-Yahud, abierta en el lienzo septentrional de la medina, se desarrolló un área de arrabal en el que, en determinados puntos, se ha podido constatar la existencia de una fase emiral previa al *floruit* alcanzado ya a mediados del siglo X, cuando las citadas dependencias de la almunia quedarán absorbidas por la trama suburbana, momento a partir del cual los distintos arrabales comienzan a unirse, difuminándose en buena medida los límites estrictos entre unos y otros. También aquí se configurará, desde época emiral, un cementerio islámico de cierta extensión y que probablemente debamos identificar con el de al-Rusafa.

19 Para lo aquí expuesto en relación con al-Rusafa, véase Juan F. Murillo (2009). «La almunia de al-Rusafa en Córdoba», *Madrider Mitteilungen*, 50, pp. 449-482.

Otra zona con una ocupación posiblemente precalifal se sitúa en la parte suroccidental de al-Rusafa. Sin embargo, y a diferencia de lo visto para el extremo oriental, aquí no tenemos constancia de una presencia romana o tar-doantigua previa, y la primera ocupación islámica se vincula a un área industrial dedicada a la producción alfarera, con numerosos hornos y otras instalaciones, cuya puesta en funcionamiento se remontaría a los últimos años del siglo IX o a comienzos del siglo X. Similar cronología mostraría otra almunia situada inmediatamente al este del área artesanal, junto a la bifurcación del camino que unía la parte occidental de al-Rusafa con las puertas occidentales de Madinat Qurtuba. Esta almunia experimentó una importante renovación en los años centrales del siglo X, coincidiendo también aquí con la urbanización de los terrenos, y consistente en la construcción de un nuevo edificio o, más probablemente, en la restauración de uno preexistente, como evidencia el estudio de los numerosos elementos de decoración arquitectónica recuperados. Por estos mismos años, o poco después, cabe situar la intensificación en la urbanización experimentada por este sector occidental de al-Rusafa, junto a la almunia y a ambos lados del antiguo camino, que aún experimentará un proceso de pavimentación en el tránsito del siglo X al XI.

Una postrera fase de urbanización, ya de las últimas décadas del siglo X, la constatamos a poniente del área industrial, en el punto de máxima expansión del arrabal de al-Rusafa y frente al flanco oriental de Turruñuelos. Se trata de un barrio residencial surgido absolutamente *ex novo* y con una cuidada ordenación regular que contrasta con la observada en el resto del arrabal.²⁰ Su avanzada cronología viene avalada tanto por el carácter evolucionado de los contextos cerámicos, como por el hecho de que para la eliminación de las aguas residuales se aproveche la propia estructura del Aqua Augusta, hecho absolutamente anómalo y sólo explicable por la pérdida total de la primigenia funcionalidad tras su reconversión para el abastecimiento de agua a Madinat al-Zahra.

Tanto su posición en el extremo occidental de al-Rusafa, en un punto más allá del cual ya no se constata la presencia de áreas urbanizadas, como su cronología tardía, ya claramente amirí, y las características del trazado urbano y de la propia tipología residencial podrían apuntar a su identificación con aquellas casas habitadas por las tropas bereberes al servicio de los amiríes cuyo asalto y saqueo en 1009, por los cordobeses seguidores de Muhammad Ibn Hisham 'Abd al-Yabbar al-Mahdi, dio origen al sangriento enfrentamiento que acabó con el Califato omeya. La verificación de esta hipótesis está sujeta a la continuidad en la investigación arqueológica de este sector del arrabal, siendo fundamental su relación directa a través del camino del Puente de los Nogales con Turruñuelos, inmenso y enigmático yacimiento arqueológico cuya interpretación permanece por el momento abierta pero que, tal vez, habría que poner en relación con las necesidades militares del Estado andalusí, si no como emplazamiento de Fahs al-Suradiq, como ha sido

20 Véase Juan F. Murillo, F. Castillo, Elena Castro del Río, M.^a Teresa Casal y Teresa Dorte (2010). La almunia y el arrabal de al-Rusafa en el Yanib al-Garbi de Madinat Qurtuba, en *Desiderio Vaquerizo Gil y Juan F. Murillo (eds.). El Anfiteatro romano de Córdoba y su entorno urbano (ss. I-XIII d. C.). Op. Cit.*, nota 5, pp. 565-614.

propuesto,²¹ tal vez como arsenales, fábricas de armamento o cualquier otro complejo de edificios de funcionalidad castrense.

En esta línea podría apuntar la evidencia proporcionada por las excavaciones en curso en la Huerta de Santa Isabel, a tres kilómetros al oeste de las murallas de la ciudad e inmediatamente al sur de Turruñuelos. Aquí se ha documentado una villa romana altoimperial con la que se relaciona una necrópolis que incluye sepulturas de incineración con ajuares fechables en el siglo II y otras de inhumación con elementos de ajuar claramente tardoantiguos. Forma parte del *fundus* un sistema hidráulico del que se han localizado dos pequeños acueductos y una serie de grandes depósitos hidráulicos, de los que el mayor, de al menos 70 × 10 m, fue objeto de varias reparaciones que lo mantuvieron en uso hasta época califal. El hecho de que la mayor parte de este yacimiento no haya sido aún excavado hace muy provisionales las conclusiones, especialmente en lo relativo a la gran propiedad romana.

Más clara se presenta su heredera islámica, de la que se han excavado cuatro grandes edificios. Dos de ellos, los denominados 3 y 4, presentan una cronología emiral, en tanto que los otros dos se fechan ya en época califal, destacando el denominado *Edificio 1*, dispuesto junto al camino que lo une con Turruñuelos, situado apenas 600 m al Norte. Un gran *qanat*, cuya captación se localiza en los terrenos de la propia finca, pudo usarse para su abastecimiento. Las excepcionales características del gran patio rectangular de este edificio, pavimentado con un cuidado empedrado de cantos, y la estrechez y regularidad de las crujías que se abren a él hacen pensar en una gran caballeriza y sus dependencias auxiliares, al tiempo que la patente relación con Turruñuelos nos hace recordar el texto, ciertamente problemático, de al-Maqqari sobre la cría de caballos y las fábricas de armas instaladas por al-Mansur en su almunia de al-Amiriya.

Una vez definido el entorno urbanizado del área próxima a al-Rusafa, nos queda un amplio espacio, en el que la evidencia arqueológica sólo permite situar una zona no urbanizada, aunque sí claramente antropizada y delimitada por una cerca con contrafuertes al exterior,²² en la que cabe localizar la gran almunia de 'Abd al-Rahman I. Su núcleo central posiblemente haya que situarlo en las inmediaciones de la actual Huerta de la Arruzafa, en la que se ha documentado el importante sistema hidráulico fundado en época imperial romana y en uso hasta la actualidad. Por debajo de la línea de rigidez de este sistema, se situarían los jardines y huertas susceptibles de ser regados, así como buena parte de las dependencias residenciales y de servicio de la almunia, incluyendo un *hamman* ya en funcionamiento en el último tercio del siglo VIII.

Entre estas edificaciones debemos destacar la documentada por la investigación geofísica desarrollada en 2005, que evidencia la presencia de un edificio

21 Manuel Ación Almansa y Antonio Vallejo Triano (1998). Urbanismo y Estado islámico. De Córdoba a Qurtuba-Madinat al-Zahra, *Op. Cit.*, nota 14, p. 126.

22 Esta cerca, con una edificación característica del siglo IX, ha sido localizada en un par de puntos de su trazado. A diferencia de otras almunias localizadas en la periferia occidental de Qurtuba, al-Rusafa no llegaría a desaparecer víctima del desarrollo urbano del siglo X, siendo este hecho diferencial otra evidencia de su especial consideración entre las fundaciones omeyas cordobesas.

aislado, de unos 50 m de lado, con un gran muro dotado de contrafuertes en su fachada, encerrando un área residencial con varias estancias dispuestas en crujías alrededor de un gran patio. Al no haber sido aún excavado, poco podemos añadir a esta primera aproximación, no contándose por el momento con evidencias sobre su edificación, detalles de la planta y, fundamentalmente, encuadre cronológico. No obstante, sus características tipológicas, tal y como las revelan los magnetogramas, son sorprendentes y enormemente sugerentes dada la evidente similitud que muestra con la serie de edificios omeyas localizados en las actuales Siria y Jordania y conocidos genéricamente bajo la denominación de *castillos del desierto*, término poco preciso y al mismo tiempo engañoso por cuanto oculta la esencia de los mismos: su carácter de centro residencial de una extensa propiedad destinada simultáneamente al recreo y solaz de sus propietarios, califas y otros miembros de la familia omeya, y a la puesta en explotación de un espacio agrícola irrigado.

Aunque la comparación con edificios orientales bien conocidos como Kirbat Miniah, Qasr al-Hayr al-Sharqi o Qasr Jarana es patente, tal vez la mayor similitud, tanto en planta como en dimensiones se dé con az-Zaytuna, edificio situado a escasa distancia de la antigua Sergiopolis, la ciudad que cambió su nombre por el de Resafa Hisham cuando el califa Hisham (724-743) fijó en ella su residencia y en la que pasó largas temporadas su nieto, el futuro 'Abd al-Rahman I. Años después, 'Abd al-Rahman I fundó su residencia predilecta en las inmediaciones de su nueva capital, la vieja Corduba, sobre una gran propiedad romano-visigoda preexistente, y le aplicó el significativo nombre, cargado de un enorme contenido en la nueva simbología omeya occidental, de al-Rusafa en manifiesto recuerdo de la Rusafa siria y de su abuelo, con el que restablece la línea de legitimidad dinástica. Posiblemente en ese discurso dinástico tenga pleno sentido el traslado a al-Andalus de una tipología arquitectónica netamente identificada con su Siria natal y, muy específicamente, con la Resafa Hisham en la que discurrió su infancia.

Volviendo de nuevo a la topografía suburbana de Qurtuba, debemos señalar como este sector, a caballo entre el *glacis* de la sierra y la terraza cuaternaria, sería desde entonces, al igual que la ribera derecha del Guadalquivir, especialmente apreciado por la aristocracia cordobesa para fijar sus residencias de recreo, beneficiándose de las facilidades para el abastecimiento hídrico que proporcionaban tanto las aguas fluviales como las subterráneas, a través de manantiales y captaciones. Así, el ejemplo del «Emigrado» con su al-Rusafa fue seguido por una larga nómina de destacados personajes que, como Ya'far al-Mushafi o Muhammad Ibn 'Abi Amir en su etapa al servicio de al-Hakam II, eligieron este arrabal para fijar su residencia. La proliferación de palacios y almunias dieron un peculiar aspecto a este extenso suburbio, en el que áreas de deposición funeraria y casas concentradas a lo largo de los caminos alternaban con extensos jardines y huertos regados por numerosos pozos y por las aguas de los arroyos que bajaban de la sierra, en algunos casos canalizados al atravesar estas propiedades.

De Madinat Qurtuba a la aglomeración urbana Madinat Qurtuba-Madinat al-Zahra-Madinat al Zahira

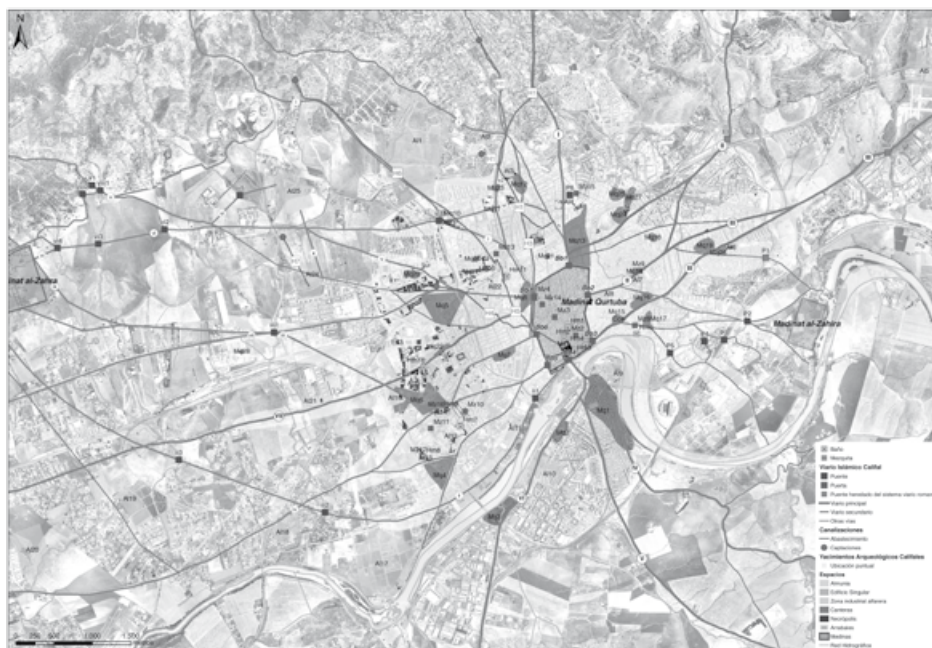
A la muerte de 'Abd al-Rahman II en 852, Qurtuba había dado un decisivo paso para su configuración como metrópoli musulmana, concluyendo el emir buena parte de los procesos iniciados por su bisabuelo un siglo antes y tendentes al fortalecimiento del poder de la dinastía, a la organización de un aparato administrativo eficaz y a la vertebración en su capital de un espacio plenamente islamizado. Sin embargo, las contradicciones existentes en el seno de la sociedad andalusí llevarían a las revueltas conocidas como primera *fitna*, que cuestionarán las reformas puestas en marcha mostrando al mismo tiempo las debilidades del Estado neo-omeya. La recuperación del orden y la unidad ocupó los esfuerzos de dos generaciones y sólo fue posible cuando una alteración del sistema habitual de sucesión dentro de la facción omeya gobernante permitió al joven 'Abd al-Rahman III suceder a su abuelo 'Abd Allah, para desarrollar una política en la que buscará un simbólico nexo directo con el fundador de la dinastía para reagrupar a sus partidarios, someter a los rebeldes y recrear toda la superestructura política omeya desde nuevos planteamientos, adaptados tanto a la nueva situación interna de al-Andalus como a la creciente hostilidad de los Reinos cristianos y a los cambios operados en el resto del islam, especialmente en el norteafricano, con la política expansiva del nuevo Califato fatimí.

La gran mutación urbanística de Qurtuba corresponderá al siglo X y, fundamentalmente, al reinado de 'Abd al-Rahman III, primer califa de al-Andalus. En este momento, la mayor parte del entorno inmediato de Córdoba quedará convertido en un espacio densamente urbanizado que rompe de un modo total con el concepto de ciudad que había imperado durante la Antigüedad (Mapa 5). La medina, aun conservando sus funciones religiosas y políticas, y pese al simbolismo que mantienen las murallas, acaba convirtiéndose en una parte más de una aglomeración urbana en línea con las grandes ciudades del Oriente islámico. La transformación es total a partir de los primeros decenios del siglo X, pudiéndose hablar ahora de un desarrollo urbanístico que, en parte planificado e impulsado por el propio Estado andalusí, cambia radicalmente la fisonomía de Qurtuba. Así, las excavaciones realizadas en las zonas denominadas Naranjal de Almagro y Fontanar de Cábanos, junto a los caminos que conectaban Qurtuba con al-Na'ura primero y con Madinat al-Zahra después, permiten seguir el gradual proceso de conversión en arrabales de grandes almunias ya en funcionamiento desde al menos el siglo IX.²³ Esta transformación va de la mano de la progresiva conversión al islam de la mayor parte de la población mozárabe de Córdoba, inicialmente adscrita a las grandes propiedades agrícolas de origen visigodo y ahora transformada en un proletariado asalariado que demanda mezquitas de barrio, baños y cementerios para

23 La almunia de al-Na'ura, fundada por el emir 'Abd Allah a finales del siglo IX e identificada por Félix Hernández con los hallazgos efectuados en el Cortijo de El Alcaide, se convirtió en la residencia semioficial de 'Abd al-Rahman III hasta su instalación definitiva en Madinat al-Zahra, desempeñando hasta entonces una función similar a la que al-Rusafa había tenido con 'Abd al-Rahman I.

poder cumplir con los preceptos de su nueva fe.²⁴ Varias generaciones después, estos arrabales, con un desarrollo polinuclear y hasta cierto punto autónomo, acabarán por convertir definitivamente los terrenos inicialmente ocupados por huertas y campos de cultivo en un espacio esencialmente urbanizado.

Mapa 5. La aglomeración urbana cordobesa a finales del siglo X.



Fuente: Convenio GMU-UCO.

El catalizador definitivo para este proceso y para la expansión de Qurtuba hacia occidente lo constituirá la fundación, en 936, de Madinat al-Zahra como materialización del Califato de Córdoba. De este modo, y como señalará Ibn Hawqal, acabó por desarrollarse en forma casi continua un barrio residencial entre la capital y la nueva morada de los califas. En esta conurbación con la ciudad palatina de al-Nasir jugaron un destacado papel los caminos, tanto los ya vistos de origen romano como los creados *ex profeso* para comunicarla con la vieja capital. Es en la creación y mantenimiento de esta red de caminos donde se manifiesta de un modo más claro la intervención del califa y, consecuentemente, del Estado andalusí en la «planificación» urbanística de la ciudad. Como eje de crecimiento y elemento estructurante de los arrabales, este viario principal constituirá el referente por

24 Véase Juan F. Murillo, Elena Castro del Río y M.^a Teresa Casal (2004). «Madinat Qurtuba. Aproximación al proceso de formación de la ciudad emiral y califal a partir de la información arqueológica», *Op. Cit.*, nota 18. A este desarrollo demográfico «interno» se unirá, ya en el siglo X, otro «externo», resultante de migraciones de corto y medio radio alrededor de la capital.

excelencia del poder omeya, concentrándose en torno a él los principales edificios públicos y equipamientos comunitarios, canalizando el mayor volumen de tránsito y capitalizando, en definitiva, los grandes preparativos oficiales desplegados para el traslado de cortejos y comitivas entre Qurtuba y al-Zahra.

Aunque por el momento no estemos en condiciones de evaluar los ritmos y fases concretas de este proceso, y constituye éste uno de los retos fundamentales para la investigación en las próximas décadas, sí podemos vislumbrar el resultado final, que no es otro que la conformación de un tejido, en parte urbano y en parte suburbano, en el que alternan extensas áreas domésticas con equipamientos comunitarios, amplias necrópolis, instalaciones estatales, etc. Los trabajos arqueológicos en curso están permitiendo tanto una aproximación de carácter macroespacial, que permite aquilatar la imagen que anteriormente sólo podía extraerse de las fuentes escritas, como un análisis meso y microespacial de unos arrabales que presentan una depurada ordenación urbanística, con un trazado jerárquico de calles regulares que en algunos casos disponen de una infraestructura de evacuación de aguas residuales, grandes espacios abiertos y pavimentados que cabría interpretar como zocos o mercados de arrabal, casas de variada planta, pero siempre articuladas en torno a un patio central, mezquitas y cementerios.

Más allá de estos arrabales, y en algunos casos encerradas dentro de ellos como consecuencia del crecimiento urbano, seguimos encontrando un número cada vez mayor de almunias, en algunos casos, como en al-Rusafa o al-Na'ura, auténticos «alcázares» periurbanos pertenecientes al soberano y usados durante generaciones. En otros, como al-Rumaniyya, se deben a la iniciativa de un alto personaje de la corte, como es el caso del tesorero Durri, aunque en este caso también acabaría en las manos del califa.²⁵

La génesis de buena parte de estos nuevos arrabales califales debió ser muy diferente a la ya vista para la etapa anterior. En primer lugar, esta masiva urbanización afecta a antiguas grandes propiedades periurbanas, por lo que lejos de encontrarnos con múltiples actuaciones individuales más o menos dilatadas en el tiempo y en el espacio, como las vistas en las etapas anteriores, nos hallamos ahora ante un proceso dirigido por lo que, en términos actuales y asumiendo el riesgo del evidente anacronismo, calificaríamos como «promotores» que proceden a la parcelación, apertura de viario, dotación de infraestructuras comunitarias e incluso a la construcción de los inmuebles. Aunque las fuentes literarias no hacen mención implícita a esta cuestión, sí que podemos interpretar en este sentido algunas referencias. De ellas, la más significativa es la que nos transmite Ibn Hayyan en relación con la oposición de Hisham II al intento de su *hayib*, Ya'far al-Mushafi, de construir un nuevo barrio sobre el emplazamiento del destruido arrabal de Saqunda.

Este intento, aunque fallido, es ilustrativo de la participación de las élites cordobesas, incluyendo miembros de la propia familia real, en el floreciente negocio inmobiliario de una capital en la que la demanda de viviendas parece haber sido

25 Ibn Hayyan nos proporciona una detallada descripción y la mejor definición posible de estas almunias, véase Juan F. Murillo (2009). «La almunia de al-Rusafa en Córdoba», *Op. Cit.*, nota 19, p. 455.

intensa durante la segunda mitad del siglo X. Consecuentemente, es posible que parcelaciones y edificación de viviendas por parte de altos dignatarios se tradujeran en una mayor regularidad urbana y en una cierta estandarización de los inmuebles, muchos de los cuales estarían destinados al alquiler.

El epilogo amirí. Madinat al-Zahira y la nueva expansión hacia Levante

Una postrera fase dentro del florecimiento urbano experimentado por la aglomeración urbana cordobesa vendrá determinada, tras la usurpación del poder por Ibn Abi Amir (más conocido por al-Mansur)²⁶ a la muerte del califa al-Hakam II y la minoría de su hijo Hisham II, por la construcción de la nueva ciudad palatina de Madinat al-Zahira, al este de Qurtuba.²⁷ Esta nueva residencia áulica estimulará la urbanización de los terrenos baldíos situados entre los últimos arrabales orientales de Qurtuba y la fundación amirí, generando un efímero foco de atracción a cuya sombra se desarrollarán las residencias de las élites vinculadas con el régimen de al-Mansur.

Al-Zahira desempeñará un papel similar al de la ciudad palatina de 'Abd al-Rahman III en el proceso de afirmación de las aspiraciones de poder del dictador amirí y de sus descendientes frente a la legitimidad omeya aún representada por el califa Hisham II, recluido en Madinat al-Zahra primero y en el alcázar de Córdoba después. En tanto que la primera languidecerá durante los años finales del siglo X, hasta su saqueo y destrucción durante la *fitna* del primer tercio de la centuria siguiente, en la vieja Qurtuba, al-Mansur desarrollará una intensa actividad edilicia que incidirá sobre los principales símbolos omeyas con el doble fin de emularlos y, al mismo tiempo, establecer medidas de control sobre una población potencialmente hostil. Dentro de estos parámetros debemos entender su ampliación de la mezquita aljama, que llega a casi duplicar su superficie respecto a la de la omeya, manteniendo la esencia de la misma pero introduciendo al mismo tiempo un nuevo discurso ideológico. Abundando en la misma línea cabe entender la refortificación del alcázar, el segundo icono dinástico omeya, con el fin de aislar en él al joven califa, posiblemente acompañada por una restauración de diversos sectores de la muralla de la medina y por el control de la cabecera del puente mediante una puerta fortificada.

A la muerte de Almanzor en el año 1002, Qurtuba constituía una enorme conurbación extendida a lo largo de un eje Noreste-Suroeste de diez kilómetros paralelo a la margen derecha del Guadalquivir, y ocupando una superficie de más de 5.000 ha. Su comparación con las principales metrópolis de la época, desde el

26 Para la figura de al-Mansur y su significado histórico dentro de la trayectoria andalusí, véanse Laura Bariani (2003). *Almanzor*. San Sebastián: Nerea; y Xavier Ballestín (2004). *Al-Mansur y la dawla 'amiriya: una dinámica de poder y legitimidad en el occidente musulmán medieval*. Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona.

27 A diferencia de Madinat al-Zahra, la localización de al-Zahira continúa siendo una cuestión pendiente, si bien todas las evidencias históricas y arqueológicas apuntan a la zona del meandro del Arenal, donde un reciente estudio de geomorfología fluvial realizado para el Ayuntamiento de Córdoba por el CSIC ha permitido reconstruir el trazado del Guadalquivir hacia el año 1000 y delimitar los terrenos en los que, probablemente, pudo alzarse la ciudad amirí.

Atlántico al Índico, sólo permite la equiparación con Bagdad, la aún floreciente capital del Califato abasí, quedando el resto, incluyendo El Cairo fatimí, muy rezagadas.²⁸

Esta urbe, con su impactante presencia física aún en el siglo XXI y su creciente fuerza como referente cultural de una humanidad global pero diversa, debe seguir viva, y para ello es necesario redoblar nuestros esfuerzos para mantener su legado, preservando su materialidad en perfecta sintonía con la de las «otras Córdoba» que la precedieron, sucedieron y sucederán. Y, fundamentalmente, conociéndola cada día un poco más a través de una investigación histórica en la que la arqueología está llamada a seguir desempeñando un papel esencial.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Juan F. Murillo Redondo es jefe de la Oficina de Arqueología de la Gerencia de Urbanismo del Ayuntamiento de Córdoba desde 1993. Vinculado al Área de Arqueología de la Universidad de Córdoba desde 1988, ha colaborado como docente en diversos programas de doctorado y posgrado y, como investigador, en numerosos proyectos financiados por instituciones públicas. Ha contribuido a la introducción del sistema estratigráfico de excavación en Córdoba y a la implementación del sistema de registro al-Mulk. Miembro del Grupo de Investigación PAI-HUM-236 (La Arqueología como base documental de la Interpretación Histórica) de la Universidad de Córdoba, ha desarrollado diversos proyectos de investigación sobre la transición entre la ciudad tardoantigua y la altomedieval, y sobre el análisis de las estrategias de explotación del entorno periurbano de Córdoba. Es también autor de una docena de monografías y artículos en revistas especializadas, nacionales y extranjeras.

RESUMEN

La esplendorosa «Córdoba califal», cantada y añorada por los poetas andalusíes, no fue obra de una generación, la de 'Abd al-Rahman III, sino el resultado de un proceso histórico dilatado y de enorme complejidad en el que se entretajan una trayectoria urbana consolidada durante un milenio, la fuerza del islam a la hora de moldear la fisonomía y la sociabilidad urbanas, la concepción omeya del poder implantada por 'Abd al-Rahman I y transformada, bajo parámetros abasíes, por 'Abd al-Rahman II para posteriormente ser «revolucionada» por el primer califa quien, consciente de las limitaciones del sistema y presionado por los cambios socioeconómicos operados en al-Andalus, por la descomposición de la más teórica que real unidad del Califato abasí, por la presión cristiana sobre las marcas fronterizas y por la amenaza fatimí en el norte de África, tratará de apuntalar su poder mediante una legitimación ideológica de carácter religioso que pivota sobre la dignidad califal para superar las tradicionales herramientas omeyas, la fuerza militar y la consiguiente capacidad de recaudar tributos.

28 Véanse los apartados correspondientes en Jean-Claude Garcin, Jean-Luc Arnaud y Sylvie Denoix (2000). *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*. Op. Cit., nota 16.

PALABRAS CLAVE

Córdoba, al-Andalus, islamización, urbanismo, arquitectura, arqueología.

ABSTRACT

The splendor of the Caliphate of Cordoba, celebrated in song and dreamt of by Andalusian poets, was not just the work of a generation (that of 'Abd al-Rahman III) but the result of a highly complex historical process in which a number of factors came into play: a millennium-old urban trajectory, the strength of Islam in shaping the urban landscape and sociability, the Umayyad conception of power implemented by the first independent emir and transformed, under parameters taken from the Abbasid enemy, by 'Abd al-Rahman II to later be «revolutionized» by the first caliph who, aware of the system's limitations and pressed by the social-economic changes taking place in al-Andalus, by the weakening of the more theoretic than real figure of the Abbasid Caliphate and by the Christian pressure on borders and the Fatamid threat in north Africa, to strengthen his power through an ideological legitimization based on the caliphate dignity to overcome traditional Umayyad tools: military strength and the subsequent ability to collect taxes.

KEYWORDS

Cordoba, al-Andalus, Islamization, urban planning, architecture, archeology.

المخلص

لم تكن «قرطبة الخلافة» التي تغنى بها الشعراء الأندلسيون وحنوا إليها عمل جيل واحد هو جيل عبد الرحمن الثالث بل كانت نتاج عملية تاريخية طويلة على درجة كبيرة من التعقيد تضافرت فيها عملية حضرية توطدت على مدى ألف عام. فهناك قوة الإسلام عند قولبة شكلها وطابعها الإجتماعي الحضريين والمفهوم الأموي للسلطة الذي أرساه عبد الرحمن الأول وطوره عبد الرحمن الثاني من خلال معايير عباسية كي يتم لاحقاً «تثويره» على يد الخليفة الأول الذي كان يعي حدود النظام وتحت ضغط المتغيرات الإجتماعية الإقتصادية الجارية في الأندلس وبتفكك وحدة الخلافة العباسية النظرية أكثر منها العملية وبفعل الضغط المسيحي على الثغور الحدودية والتهديد الفاطمي في شمال إفريقيا، لذا حاول تعزيز سلطته من خلال اضعاف شرعية فكرية ذات طابع ديني تقوم على عزة الخلافة لتتجاوز الأدوات الأموية التقليدية والقوة العسكرية وما يترتب على ذلك من القدرة على جبي الضرائب.

الكلمات المفتاحية

قرطبة، الأندلس، أسلمة، تخطيط حضري، عمارة، آثار.

NOTAS SOBRE AL-ANDALUS Y SU CULTURA MATERIAL: DE LOS OMEYAS A LOS ALMOHADES

José Escudero Aranda y M.^a Dolores Baena Alcántara

Entendida en el marco global de la expansión musulmana por la cuenca mediterránea, la invasión de la Península Ibérica supuso una ruptura y el punto de partida de la formación de una nueva realidad territorial, política y socioeconómica en el extremo occidental de la cristiandad: al-Andalus. Una realidad que, tras los primeros decenios en que estuvo inserta en el ámbito político del Imperio islámico gobernado desde Damasco, se desgajará como una entidad independiente, cuyo nacimiento se sitúa en el momento de la ruptura política definitiva con el Califato oriental, realizada en el año 756 por 'Abd al-Rahman I, al-Dhajil, el príncipe omeya que escapó a la masacre de su familia perpetrada por los abasíes en su asalto al poder.

El Emirato

Su instalación en al-Andalus, después de sufrir varios avatares, será para ésta el final de un periodo de gran inestabilidad, durante el cual se sucedieron 22 gobernadores en apenas 40 años, y el nacimiento de una estructura estatal que, estrechamente ligada a la dinastía omeya, será el principal motor, y su expresión más acabada, del proceso de islamización de la sociedad.

Durante más de 150 años, los siete emires omeyas que se suceden en el trono centraron sus esfuerzos en la construcción de este Estado cordobés, cuya estabilidad se vio comprometida en muchas ocasiones y se reveló al final del periodo como una frágil y tambaleante edificación.

La consolidación del Estado islámico se instrumentalizó, en primer lugar, a través de una política de progresiva centralización, que fue impulsada definitivamente a mediados del siglo IX por 'Abd al-Rahman II mediante el desarrollo de una compleja Administración calcada de la abasí, en la que el soberano es la pieza clave del sistema.¹ Se constituyó, así, un auténtico Gobierno islámico con una jerarquía funcional a su servicio.

No fueron ajenas a estos intentos de centralización la transmisión hereditaria del poder de padre a hijo² dentro de la dinastía como forma de neutralizar posibles conflictos sucesorios, que no siempre pudieron evitarse, y la formación de una aristocracia familiar omeya integrada en las funciones de gobierno de la corte, que tendrá un activo papel en la creación de elementos urbanos de islamización. Éste es el sentido de algunas fundaciones de mezquitas en Córdoba, que se convirtieron en motores de una inicial urbanización de la ciudad por su costado occidental extramuros (por ejemplo: Muta'a, al-Shifa).

1 Évariste Lévi-Provençal (1990). España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031 de J. C.), en Ramón Menéndez Pidal. *Historia de España*, vol. IV. Madrid: Espasa-Calpe, p. 164.

2 Eduardo Manzano Moreno (2006). *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus*. Barcelona: Crítica, p. 203; Miguel Cruz Hernández (1992). *El Islam de Al Andalus: historia y estructura de su realidad social*. Madrid: Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe.

La configuración de un Ejército profesional basado en la reclutación de esclavos, cautivos y libertos, con una tendencia cada vez más acusada a que el peso de la defensa recayera en mercenarios extranjeros y el fortalecimiento del aparato defensivo mediante la paulatina fortificación de las ciudades, como en el caso de Mérida con la construcción de la alcazaba, o en la propia capital, Córdoba, con las sucesivas reparaciones de sus murallas, fueron también puntales importantes de este proceso de consolidación.

Al mismo tiempo, se instauró una fiscalidad estatal, paralela a la emisión de moneda acuñada en la ceca andalusí, que fue extendida al conjunto de la sociedad como un instrumento relativamente eficaz de control socioeconómico.

La implantación del malikismo desde principios del siglo IX como doctrina jurídica oficial³ se reveló por su parte como un poderoso instrumento de control ideológico. El malikismo, rigorista y enemigo de innovaciones, rechazaba todo intento de interpretación personal de la ley e incidía, lo que era más importante, en la obediencia debida al monarca, que legitimaba así su poder sobre la comunidad y preservaba al Reino de las querellas religiosas que estaban desgarrando al resto del mundo islámico.

Este Estado, de clara vocación centralizadora en sus estructuras administrativas y cohesionado por el gobierno de una dinastía firmemente asentada en una legitimidad aceptada casi sin discusión, jugó un papel fundamental en la islamización de al-Andalus, entendido éste como el proceso de implantación de la formación social islámica a partir de otras formaciones de carácter tribal y feudalizante.⁴

Pero este profundo cambio social generó toda una serie de tensiones. La situación de endémica rebeldía en las marcas fronterizas del Reino alrededor de Zaragoza, Toledo y Mérida en época de al-Hakam I, que hubo de orientar los esfuerzos militares del Estado en su represión, en detrimento, un tanto, de la defensa fronteriza frente a la presión del Reino astur-leonés, o la sedición de Mérida en época de 'Abd al-Rahman II (primer tercio del siglo IX) son manifestaciones de las tendencias centrífugas opuestas a la política aglutinadora y centralista del Estado cordobés.

De otra naturaleza, pero con el mismo signo de oposición al centralismo estatal y a lo que éste significaba de formación de una sociedad islamizada, se originan revueltas como la del motín del arrabal en Córdoba (año 816), ferozmente reprimida por al-Hakam I, o la reacción de los mozárabes en época de 'Abd al-Rahman II, canalizada a través del movimiento de los mártires voluntarios por una aristocracia laica y eclesiástica que estaba siendo desposeída de sus bases humanas y materiales por la rápida islamización de la población cristiana.

Hubo también disidencias victoriosas, como la representada por el dilatado señorío de los *banu Qasi* en la frontera superior o la autonomía, durante el siglo IX, de lo que Lévi-Provençal denominó la «república marinera de Pechina» en la costa almeriense.

3 Évariste Lévi-Provençal (1990). España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031 de J. C.). *Op. Cit.*, pp. 96-98.

4 Manuel Ación Almansa (1997). *Entre el feudalismo y el islam. Umar Ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia*. Jaén: Universidad de Jaén, p. 106.

La rebelión de Umar Ibn Hafsun, que se desarrolla durante las últimas décadas del siglo IX, es la expresión más tardía y virulenta de la colisión entre esos dos formaciones sociales,⁵ esos dos modos de organización socioeconómica: la feudalizante, encarnada por los rebeldes que quieren escapar al control del Estado, y la sociedad islamizada simbolizada por ese mismo Estado, que sale triunfante de la confrontación en la época siguiente.

A pesar de los conflictos, de las luchas, de las tensiones, el avance del proceso de islamización impulsado por el Estado se nos muestra como una realidad al analizar la cultura material del Emirato, cuyo ejemplo más significativo en el plano arquitectónico lo constituye la mezquita de Córdoba, iniciada en el año 785.

La configuración de esta cultura material, en el ámbito de las producciones cerámicas, nos muestra que el proceso de islamización fue general, si bien desigualmente repartido y con diferentes niveles de profundidad, por el territorio andalusí.

Las producciones cerámicas emirales han podido delimitarse a partir de los materiales proporcionados por un buen número de yacimientos excavados: Bayyana (Pechina) en Almería,⁶ los del área de Tudmir,⁷ Jaén⁸ o de la costa sur, como El Maraute (Granada),⁹ por citar los ejemplos más significativos. La excavación en Córdoba de las fases de ocupación islámica del *palatium* bajoimperial de Cercadilla¹⁰ ha proporcionado importantes conjuntos de materiales que han sido encuadrados en la época emiral. Por su parte, las excavaciones de los terrenos donde se ubicó el arrabal de Saqunda, en la propia Córdoba, han proporcionado grandes conjuntos de materiales cerámicos, principalmente comunes —ollas, jarros, candiles, tinajas, etc.—, relacionados con las funciones básicas de la vida cotidiana.¹¹

Dos fenómenos caracterizan la producción cerámica emiral o, más bien, dos formas de producción conviven durante el periodo. Por un lado, encontramos cerámica fabricada a mano o a torno lento, documentadas en toda el área de Tudmir, donde se asocian a pequeñas comunidades rurales; en Jaén, en la costa granadina o en Pechina, en los niveles inferiores de ocupación de la ciudad, co-

5 *Ibidem*.

6 Francisco Castillo Galdeano y Rafael Martínez Madrid (1993). Producciones cerámicas en Bayyana, en *Antonio Malpica Cuello. La cerámica altomedieval en el sur de al-Andalus: primer Encuentro de Arqueología y Patrimonio [Salobreña, Granada, 16-18 de octubre de 1990]*. Granada: Universidad de Granada, pp. 67-116.

7 Sonia Gutiérrez Lloret (1996). *La cora de Tudmir, de la antigüedad tardía al mundo islámico: poblamiento y cultura material*. Madrid, Alicante: École des Hautes Études Hispaniques, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert.

8 Juan Carlos Castillo Armenteros (1998). *La campaña de Jaén en época emiral (s. VIII-X)*. Jaén: Universidad de Jaén.

9 Antonio Gómez Becerra (1993). Cerámica a torneta procedente de El Maraute (Motril). Una primera aproximación a la cerámica altomedieval de la costa granadina, en *Antonio Malpica Cuello. La cerámica altomedieval en el sur de al-Andalus: primer Encuentro de Arqueología y Patrimonio [Salobreña, Granada, 16-18 de octubre de 1990]*. *Op. Cit.*, pp. 173-192.

10 María del Camino Fuertes Santos (2010). *La cerámica medieval de Cercadilla, Córdoba. Tipología, decoración y función*. Sevilla: Consejería de Cultura, Junta de Andalucía.

11 M.^a Teresa Casal, Elena Castro, Rosa López y Elena Salinas (2005). «Aproximación al estudio de la cerámica emiral del arrabal de Saqunda (Qurtuba, Córdoba)», *Arqueología y territorio medieval*, 12 (2), pp. 189-234; M.^a Teresa Casal, Elena Castro, Rosa López y Elena Salinas (2009). La cerámica emiral del arrabal de Saqunda (Qurtuba) (mediados del siglo VIII-818 d. C.), en *Juan Zozaya (ed.). Actas del VIII Congreso Internacional de Cerámica Medieval en el Mediterráneo Ciudad Real-Almagro del 27 de febrero al 3 de marzo de 2006*. Ciudad Real: Asociación Española de Arqueología Medieval, pp. 1027-1030.

rrespondientes al siglo IX. También se han constatado en la propia Córdoba, en los niveles emirales de Cercadilla, si bien en muy escaso número.¹²

Junto a estas producciones, se desarrolló una cerámica «de lujo» fabricada a torno rápido, vinculada a contextos urbanos. Son producciones que se caracterizan por una gran riqueza tipológica y por una generalización progresiva de la ornamentación pintada en algunas series y de los vidriados en otras —las pertenecientes al servicio de mesa—, normalmente monocromos —melados, achocolatados o verdes.

Ambas producciones conviven en ciudades importantes¹³ —Málaga, Pe-china, Murcia, la propia Córdoba—, aunque puede apreciarse un cambio progresivo hacia la implantación generalizada de la cerámica a torno rápido, fenómeno que puede considerarse una manifestación material del avance del proceso de islamización, que irradia desde las ciudades, configuradas como centros de control y organización del territorio por parte del Estado.

El Califato

La culminación de este proceso de imposición/aceptación del Estado islámico la constituyó la instauración de un nuevo orden de cosas en al-Andalus con el Califato. La adopción en el año 929 por parte de 'Abd al-Rahman III de la dignidad califal, al asumir el título institucional de *amir al-muminin* ('príncipe de los creyentes') y el sobrenombre honorífico de *al-Nasir li-din Allah*, certifica el triunfo de este Estado, que no es sino:

[...] la expresión política de la plena islamización a nivel social, es decir, la aceptación para el conjunto de al-Andalus de unos principios ideológicos, políticos, religiosos, económicos y organizativos que, en su conjunto, definen una situación completamente distinta a la que caracterizó el periodo emiral.¹⁴

El nuevo orden califal descansa, a nivel interno, en la situación de al-Andalus como un territorio unificado tras su pacificación y centralizado en su Administración.¹⁵

Al final del periodo emiral se recrudecieron extraordinariamente las tensiones entre el Estado y las tendencias disgregacionistas y atomizadoras del poder centralista de los soberanos omeyas. Durante el reinado del emir 'Abd Allah, el edificio estatal cordobés se desmorona ante una violenta explosión de particularismo, que fracturó la unidad política del territorio y sustrajo al control del soberano una gran parte de al-Andalus, en beneficio de diferentes movimientos secesionistas. Su sometimiento, en una implacable labor de reconstrucción de la unidad

12 María del Camino Fuertes Santos (2010). *La cerámica medieval de Cercadilla, Córdoba. Tipología, decoración y función*. Op. Cit., p. 139.

13 Manuel Ación Almansa (1993). La cultura material de época emiral en el sur de al-Andalus. Nuevas perspectivas, en Antonio Malpica Cuello. *La cerámica altomedieval en el sur de al-Andalus: primer Encuentro de Arqueología y Patrimonio [Salobreña, Granada, 16-18 de octubre de 1990]*. Op. Cit., p. 171.

14 Antonio Vallejo Triano (1995). El proyecto urbanístico del estado califal: Madinat al-Zahra, en Rafael López Guzmán (coord.). *La arquitectura del islam occidental*. Barcelona: Lunweg, p. 69.

15 Évariste Lévi-Provençal (1990). España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031 de J. C.). Op. Cit., p. 14.

territorial, fue obra de ‘Abd al-Rahman III.

La victoria sobre los hijos de Umar Ibn Hafsun fue el final del movimiento de resistencia en el sur de al-Andalus ante la imposición del Estado islámico.¹⁶ Otros pequeños señores, como los *banu* Hudayl de Priego de Córdoba, se someten también a una estructura estatal que desarticula, así, las tendencias feudalizantes y atomizadoras del centralismo cordobés.

El sometimiento del principado sevillano de los *banu* Hayyay eliminó, por su parte, una importante disidencia en el corazón mismo de al-Andalus, que fue completada con el restablecimiento de la autoridad omeya en los territorios de las marcas: Badajoz en el 930, Toledo en el 932 y Zaragoza por los mismos años fueron reintegradas a la obediencia.

Esta ingente obra de pacificación posibilitó la configuración de una estructura estatal a la que se reintegran los disidentes sojuzgados, cuya organización política, militar y judicial profundizó en su carácter centralista, sin fisuras aparentes, cohesionada por la figura del soberano que, desde su dignidad califal, ejercía un poder absoluto. Las instituciones de la administración política —el visirato, la cancillería real—, la administración financiera —ejercida a través del Tesoro público y del monopolio de la acuñación de moneda—, la organización provincial —a base de circunscripciones (coras) de carácter civil y militar con base en las ciudades, al frente de las cuales se encuentra un gobernador que depende directamente del soberano—, así como la propia organización judicial —que descansa en la institución del cadiazgo y en las magistraturas de la policía represiva (*‘surta’*)—, junto con el mantenimiento de la rigidez ideológica del malikismo, eran los instrumentos del estricto control político y religioso que el califa ejercía sobre la totalidad del Estado y la sociedad andalusíes.

Junto al centralismo administrativo, el Ejército, base de la fortaleza califal, aumenta y se profesionaliza progresivamente, culminando en época de Almanzor, cuando el Ejército se compone exclusivamente de contingentes mercenarios.

Por otra parte, el dominio del espacio político andalusí permitió a los califas hacer retroceder los afanes expansionistas de los Reinos cristianos del norte peninsular, frente a los cuales se replantea y refuerza el sistema de fronteras emiral, estructurado sobre la base de la organización de tres marcas:

Inferior, con capital en Badajoz, superior, con capital en Zaragoza y media, cuyo centro pasa de Toledo a Medinaceli, expresión de los intentos del estado califal por controlar la línea del Duero.¹⁷

Respecto a los Reinos cristianos peninsulares, el poder omeya mostró una continua superioridad incontrastada que, independientemente de estrepitosos fracasos como el de Simancas del año 939, le permitió, durante toda la segunda

16 Manuel Ación Almansa (1997). *Entre el Feudalismo y el Islam. Umar Ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia. Op. Cit.*

17 Eduardo Manzano Moreno (1991). *La frontera de al-Andalus en época de los Omeyas*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).

mitad del siglo X, intervenir en sus asuntos internos, garantizando así el control de la mayor parte de la Península.

En el plano externo, el nuevo orden califal se manifiesta en el sostenimiento de una activa y agresiva política en el norte de África frente al expansionismo del Califato fatimí establecido en Ifriqiya, cuyo objetivo era el control político de los principados bereberes. El título califal de los soberanos omeyas andalusíes adquiere en esta lucha una especial significación, pues es el instrumento ideológico de su legitimidad, como delegados del Profeta, para gobernar a la comunidad musulmana dentro de la ortodoxia islámica, opuesto a la fuerza espiritual y a la capacidad expansiva de las aspiraciones universalistas de los fatimíes.

El esplendor político del Califato, que ha sabido triunfar sobre las tendencias disgregadoras de la unidad territorial, mantener a raya a los príncipes cristianos del norte de la Península y contrarrestar la influencia fatimí en el Magreb occidental, tiene su correspondencia en la prosperidad económica y en el florecimiento de una brillante civilización, cuyas manifestaciones materiales, reflejo de un mundo eminentemente urbano, son un ejemplo elocuente de la profunda islamización de al-Andalus, cuyo paradigma es la capital, Córdoba.¹⁸

En contraste con el periodo emiral, la súbita «riqueza» del registro arqueológico nos muestra el desarrollo de una cultura material de contornos uniformes en todo el territorio andalusí.

Las grandes manifestaciones urbanísticas y arquitectónicas son los símbolos más claros de esta consolidación del Estado califal como un nuevo orden que ha superado, al menos aparentemente, las contradicciones y los problemas que caracterizaron al Emirato. La convergencia de los dos fenómenos antes expuestos, o sea, el control total del territorio andalusí por parte del Estado y el sostenimiento de una agresiva política exterior, se concretará en el diseño de un ambicioso programa urbano en la capital, cuyos elementos clave serán la gran expansión occidental de Córdoba en forma de arrabales¹⁹ y la construcción de Madinat al-Zahra,²⁰ la ciudad palatina fundada en el 936 por 'Abd al-Rahman III como sede para la instalación del enorme aparato gubernamental ante la insuficiencia espacial del alcázar cordobés. La nueva ciudad de al-Zahra es el símbolo de la estructura centralizada del Estado y del poder de la autoridad califal, tanto para los súbditos andalusíes como para sus aliados norteafricanos. Con ello se daba también respuesta a una exigencia ideológica y propagandística puesta en práctica ya por los califas abasíes: la del soberano fundador de ciudades que, sin estar teorizada explícitamente, vincula la más alta dignidad política con la construcción de un centro urbano.

Al mismo tiempo, el Estado juega un importante papel como generador de formas artísticas irradiadas hacia la periferia, instrumentalizado mediante el desarrollo de las manufacturas reales. En el Tiraz, en la Dar al-Sina'a, se producen

18 Manuel Ación Almansa y Antonio Vallejo Triano (1998). Urbanismo y Estado islámico: de Corduba a Qurtuba-Madinat al-Zahra, en *Patrice Cressier, Mercedes García-Arenal y Mohamed Méouak. Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*. Madrid: Casa de Velázquez, CSIC, pp. 107-136.

19 *Ibidem*.

20 Antonio Vallejo Triano (2010). *La ciudad califal de Madinat al-Zahra: arqueología de su arquitectura*. Córdoba: Almuzara.

toda una serie de lujosos objetos para consumo de la corte. Los delicados marfiles labrados para la familia real y los altos dignatarios o los objetos de bronce, desde los famosos cervatillos/fuente hasta los humildes candiles, son la expresión de la riqueza de una cultura material que no es privativa de los círculos oficiales y aristocráticos.

La expansión de este fenómeno es claramente perceptible en el enriquecimiento del ajuar doméstico cerámico, al menos en entornos urbanos. La diversidad formal y el enriquecimiento decorativo de la cerámica de uso, que adquiere un alto valor ornamental, tiene que ver con la generalización de avances técnicos tales como el torno rápido y la aplicación de vidriados monocromos a piezas no lujosas. Al mismo tiempo, se puede observar una cierta uniformización de las producciones, tanto en sus aspectos morfológicos como técnicos que, sin anularlos completamente, acabará debilitando y difuminando los particularismos regionales.

En este proceso, la producción generada desde la corte, desde Madinat al-Zahra, debió suponer un avance extraordinario. Las producciones palatinas se extendieron rápidamente por todo el país, en una expansión apoyada en la unidad política y en el prestigio califal. La producción cerámica de la ciudad áulica,²¹ ingente, que supuso la eclosión de tipos morfológicos, de técnicas y de sistemas decorativos, pudo significar, a través de su difusión, un auténtico motor de las producciones locales, al mismo tiempo que una cierta uniformización estilística, tipológica, técnica y ornamental, cuyo ejemplo más significativo lo constituye la cerámica «verde y manganeso», convertida en un auténtico símbolo del Estado califal.

La diversificación de las producciones en «verde y manganeso» de los diferentes centros alfareros quizá se produjo ya en el siglo X, aunque el papel de al-Zahra como centro promotor y difusor debió tener un peso específico importante. Su producción se revela hasta la fecha como la más importante del territorio andalusí, tanto por el crecido número de piezas que la integran como por su calidad técnica y riqueza ornamental. Esta última se configura como un auténtico programa,²² que no está presente en otros tipos cerámicos o en otras técnicas de acabado, salvo contadas excepciones, como algunas piezas decoradas en cuerda seca parcial.

Ya se ha señalado la dimensión simbólica de su tricromía²³ y la de algunos de sus temas, como la fórmula *al-mulk*,²⁴ como representación de la legitimidad califal de la dinastía omeya. Es significativo, en este sentido, el enorme peso específico que ocupa la cerámica «verde y manganeso» en las vajillas domésticas de la Córdoba califal. Esta cerámica tiene el mismo peso en los ajuares de Madinat al-Zahra y en los de las viviendas de los barrios excavados en Córdoba. El hito clave

21 José Escudero Aranda (2001). La cerámica califal de Madinat al-Zahra, en María Jesús Viguera Molins y Concepción Castillo Castillo (coords.). *El esplendor de los omeyas cordobeses: la civilización musulmana de Europa occidental. Exposición en Madinat al-Zahra, 3 de mayo a 30 de septiembre de 2001: estudios*. Granada: Consejería de Cultura, a través de la Fundación El Legado Andalusi, pp. 398-407.

22 José Escudero Aranda (1991). «La cerámica decorada en verde y manganeso de Madinat al-Zahra», *Cuadernos de Madinat al-Zahra*, 2, pp. 127-161.

23 José Escudero Aranda (2001). La cerámica califal de Madinat al-Zahra. *Op. Cit.*, p. 402.

24 Miquel Barceló Perelló (1990). Al-Mulk, el verde y el blanco: la vajilla califal omeya de Madinat al-Zahra, en Antonio Malpica Cuello. *La cerámica altomedieval en el sur de al-Andalus: primer Encuentro de Arqueología y Patrimonio [Salobreña, Granada, 16-18 de octubre de 1990]*. *Op. Cit.*, pp. 291-299.

lo constituyen las casas excavadas en la actual avenida de Rabanales.²⁵ Aquí, el «verde y manganeso» supone un alto porcentaje de las vajillas recuperadas, integradas también por objetos metálicos —calderos y sartenes—, con algunas piezas realmente excepcionales, como el ataífor decorado con un caballo enjaezado y algunos otros ejemplares epigrafiados o los dos grandes y magníficos ataífores melados con decoración «verde y manganeso». Este fenómeno es importante porque muestra, si aceptamos esta cerámica como indicador de un cierto nivel material en la vida de los habitantes de la Córdoba califal, una equiparación de niveles de vida entre la ciudad de Madinat al-Zahra y los arrabales cordobeses. Esa uniformidad en las vajillas entre lugares o espacios tan distintos como son los ámbitos de la ciudad palatina (no sólo los edificios de servicio, sino también grandes residencias como la del *hayib* Ya'far) y «humildes» viviendas de campesinos, como son las casas de la avenida de Rabanales u otras de más cualificación arquitectónica, como las de los barrios occidentales de Córdoba, parece indicar el alto grado de penetración del Estado califal en todos los órdenes de la vida, al mismo tiempo que la profunda islamización de la sociedad.

Las taifas del siglo XI

La extraordinaria construcción política del Estado califal se desintegrará, sin embargo, de forma fulgurante. La quiebra de la legitimidad califal omeya que supuso el régimen militarizado de Almanzor y sus hijos acabó por producir una prodigiosa explosión de particularismo que precipitó la ruina vertiginosa de la difícil obra de unificación trabajosamente levantada y durante tanto tiempo sostenida por los soberanos omeyas. La muerte de 'Abd al-Malik, hijo y sucesor de Almanzor, en 1008, fecha el inicio de la *fitna*, de la ruptura de la unidad política, oficialmente certificada con la abolición del Califato en 1031 y el comienzo del desorden generalizado en las provincias, coronado por el triunfo de las tendencias atomizadoras del poder central, representadas en la configuración de lo que la historiografía ha dado en llamar los *muluk al-tawa'if* ('Reinos de taifas'). Las taifas llenan toda una época, el siglo XI, de fuertes contrastes entre la debilidad e inestabilidad de las frágiles construcciones políticas y el brillo de una civilización islámica que ahonda y desarrolla la herencia del Califato.

En la complejidad inicial del mapa geopolítico de al-Andalus se reflejaron no sólo los distintos grados de poder y de riqueza y las específicas condiciones geográficas y sociales de los distintos territorios, sino también la heterogénea composición de la población islamizada. Es un lugar común en la historiografía la distinción de las taifas en tres grupos según la procedencia étnica de sus dominadores:²⁶ bereberes, en la costa mediterránea meridional; eslavos, antiguos jefes del Ejército amirí, cuyas construcciones políticas en la fachada mediterránea levantina acabaron desintegrándose con rapidez en favor de los poderes cercanos; y andalusíes, los

25 Virginia Barea Pareja (2010). «Un sector de arrabal oriental en la Córdoba califal: propuesta de tipología cerámica», *Antiquitas*, 22, pp. 159-182.

26 AA. VV. (1994). Los reinos de taifas: al-Andalus en el siglo XI, en Ramón Menéndez Pidal. *Historia de España*, vol. VIII-1. Madrid: Espasa-Calpe.

Reinos más extensos y poderosos, que ocuparon todo el interior de al-Andalus y su fachada atlántica.

Esta extrema división del territorio peninsular en múltiples poderes experimentará, sin embargo, un proceso de concentración territorial que acabará por configurar cinco grandes Reinos en la segunda mitad del siglo XI. Zaragoza, Toledo, Badajoz, Sevilla y Granada se repartirán la práctica totalidad de las tierras andalusíes y crearán estructuras estatales propias, cuya consolidación, por otra parte problemática y precaria, certificará, a nivel político, la imposibilidad de reconstruir la unidad representada por el Estado califal desde el interior de al-Andalus, aunque éste será, a nivel institucional, un referente insoslayable.

La deslumbrante fachada político-administrativa ocultaba, sin embargo, el hecho de que la fuerza real de los diferentes Reinos, y en último término la legitimidad de sus soberanos, descansa en un Ejército profesional de mercenarios y en una progresiva militarización del territorio, materializada en la construcción de numerosas fortalezas²⁷ que debían garantizar tanto la seguridad frente al enemigo exterior como la obediencia de la población.

La precariedad de esta situación se verá agravada por la intensificación de la presión militar cristiana, amenazando continuamente a los musulmanes e interviniendo en sus disputas desde los comienzos de la crisis.

Esto condicionará, durante la segunda mitad del siglo XI, a la vez que el complejo juego de las alianzas, la política económica de las taifas, permisiva de un permanente proceso inflacionista por el continuo drenaje de oro hacia el Norte.

Pero ni las dificultades económicas ni la debilidad política ensombrecieron el brillo de una civilización que, no obstante, ha sido calificada por la historiografía tradicional en términos de decadencia, sin duda porque en este periodo las realizaciones materiales no nos remiten de forma precisa a una estructura estatal que, como la del Califato omeya, fue omnipresente.

Lo cierto es que determinados aspectos de la cultura, tales como la ciencia, la poesía, la arquitectura y las artes decorativas, cobraron nueva vida como consecuencia de la intensificación del patrocinio que realizan los nuevos soberanos de las taifas, que explotaron las realizaciones culturales como elementos propagandísticos de un poder siempre tambaleante.

Una caracterización de estas realizaciones es su desarrollo a partir de dos tendencias yuxtapuestas. Por un lado, el mantenimiento de una cierta unidad de espíritu, acrisolada en los intercambios culturales entre los diferentes Reinos, expresa la profunda islamización de la sociedad como sustrato cultural común. La referencia al Califato, como expresión de la más lograda unidad, es inevitable y acentuada por el papel de la corte, o sea del Estado, como generador de las manifestaciones culturales. Pero este referente no significó una imitación servil: los artistas de las taifas adoptaron, adaptándolos, determinados rasgos de los edificios califales, de la decoración arquitectónica y de la ornamentación de los objetos suntuarios, pero combinando también influencias contemporáneas andalusíes y foráneas.

27 Manuel Ación Almansa (1995). La fortificación en al-Andalus, en *Rafael López Guzmán (coord.). La arquitectura del islam occidental. Op. Cit.*, pp. 36 y ss.

La otra tendencia se puede definir como un fenómeno de diferenciación regional, latente desde los tiempos emirales y determinado ahora por la diferenciación política, la geografía y por el resurgir de las economías locales especializadas desde que Córdoba dejó de funcionar como centro cultural y económico de al-Andalus.

Los caracteres de la cultura material son una manifestación de esta doble tendencia, de esta mezcla de regionalismo y unidad. El registro cerámico constituye una clara expresión de este doble fenómeno.

Las taifas supusieron para la producción cerámica andalusí uno de los momentos de mayor apogeo de los talleres locales, cuya diversificación se desarrolló a partir de las producciones califales, reflejando la diferenciación política de los Reinos. No obstante, permanece un sustrato común a todos ellos, perceptible por ejemplo en las prácticamente irrelevantes diferencias morfológicas de las cerámicas, no sólo de lujo, cuya uniformización podría ser el reflejo de fecundos intercambios regionales a través del comercio, sino también de las comunes.

La especialización de estos talleres de ámbito regional se muestra más bien en el desarrollo de técnicas y sistemas decorativos en ocasiones nuevos o germinados a partir de las producciones califales, ejemplificados en la difusión de las cerámicas decoradas con la técnica del «verde y manganeso», herederas directas de las califales, y, sobre todo, en la extraordinaria pujanza de la cuerda seca.²⁸ La extensión de ambas técnicas por todo el ámbito andalusí nos remite al mantenimiento de esa unidad de espíritu en lugares tan alejados entre sí como Málaga, Mallorca, Mértola, Valencia o Toledo, por citar sólo algunos ejemplos importantes. Sus producciones ofrecen, sin embargo, sustanciales diferencias en lo que a los sistemas decorativos se refiere, palpables por ejemplo en las cerámicas «verde y manganeso» de Mallorca o Málaga, en cuyos caracteres específicos se aúna la tendencia a la barroquización de los temas y la elaboración de una iconografía que debe cada vez menos a la definida durante el Califato. Otro tanto podríamos decir, sin entrar en más precisiones, de la cuerda seca, con caracteres regionales bien definidos en Mallorca, Málaga o Valencia.

Esta diferenciación fue en ocasiones el producto de una elaboración conscientemente cargada de simbolismo con fines propagandísticos del poder político. Un ejemplo podríamos tenerlo en la serie de ataifores decorados en cuerda seca total con abundancia de fondos negros característica de esta época en la Marca Media, cuyo máximo representante es el ataifor del ave de Layos (Toledo), fechado en 1035-1040. Esta «serie podría indicar la ruptura que realiza la taifa toledana con algunos de los califatos que reivindicaban, de una u otra forma, la tradición Omeya»²⁹ y el entronque de la legitimidad del soberano con un poder extrapeninsular, como podría ser el Califato abasí, que estaría simbolizado a través del negro dominante de la decoración.

28 Manuel Casamar y Fernando Valdés (1984). «Origen y desarrollo de la técnica de cuerda seca en la Península Ibérica y en el Norte de África durante el siglo XI», *Al-Qantara*, 5, pp. 383-404.

29 Manuel Ación Almansa (1996). «Cerámica y propaganda en época almohade», *Arqueología Medieval*, 4, p. 184.

Los Imperios africanos

Detrás de la deslumbrante fachada del desarrollo cultural, la manifiesta debilidad de los Reinos de taifas, que los incapacitaba para enfrentar de forma efectiva la presión económica y militar de los Estados cristianos, recibió una dolorosa confirmación con la toma de Toledo en 1085, cuya conquista por el monarca castellano Alfonso VI fue un mazazo para las conciencias de los hispanomusulmanes y el suceso que precipitó la penetración de los almorávides en al-Andalus. Almorávides primero y, aproximadamente medio siglo más tarde, almohades intentarán reconstruir la fragmentada unidad política de al-Andalus y contener el avance cristiano.

Entre 1090 y 1145, al-Andalus quedó vinculado políticamente al Imperio que los almorávides construyeron en el Magreb a partir de la aglutinación de las tribus *sinhayíes* y de la unificación, entendida en términos de dominación política, que éstas imponen por la fuerza de las armas sobre los demás grupos étnicos.³⁰ El reconocimiento de la supremacía espiritual del califa de Bagdad (los soberanos almorávides detentarán el título, sancionado por la lejana figura abasí, de *amir al-muslimin* —‘emir de los musulmanes’—), la reavivación de la ortodoxia malikí y del espíritu del *yihad*, junto con la creación de un potente aparato militar, constituyen los aspectos más destacados del bagaje político-ideológico con el que los «hombres del *ribat*» harán acto de presencia en la Península. Llamados por los propios reyes de taifas para contener la presión militar de los Reinos cristianos, la conquista de los diferentes Reinos hispanomusulmanes y su sometimiento a la autoridad del emir, que residía en Marrakech fue una empresa relativamente fácil para los almorávides, que la realizan básicamente entre 1090 y 1094, culminándola con la dominación de las áreas levantinas en los primeros años del siglo XII.

Su régimen político se basó en la ocupación militar del territorio, superponiendo una unidad política basada en la fuerza por encima de las realidades sociales más profundas. La inserción de al-Andalus en una construcción estatal que se extendía hasta la franja subsahariana la incluyó en una economía saneada, reflejada en el pujante sistema monetario basado en la acuñación de dinares de buena ley que sustituyen a las degradadas monedas taifas, en cuyo fortalecimiento influyó decisivamente la suspensión de la sangría de oro que suponía el mantenimiento de la paz con los cristianos. La euforia económica de los primeros momentos contribuyó a ampliar la popularidad de régimen almorávide, firmemente apoyado por los juristas malikíes, que vieron enormemente acrecentada su influencia política por la firmeza con que su doctrina jurídica era defendida como la base ideológica del nuevo Estado, y por las masas populares, aliviadas momentáneamente de la carga de algunos impuestos.

Pero el mantenimiento del sistema militarizado como base de la implantación del Estado, unido a la presión cristiana —traducida en la pérdida de Zaragoza en 1118 a manos de Alfonso I el Batallador—, originó pronto fuertes contradicciones en el seno del régimen almorávide. Las cada vez mayores dificultades económicas originadas por el sostenimiento de la estructura estatal y del enorme aparato militar, for-

30 Jacinto Bosch Vilá (1995). *Los almorávides*. Granada: Universidad de Granada.

mado por contingentes bereberes, tuvieron su correlato en el progresivo deterioro de las relaciones sociales entre la población hispanomusulmana y los dominadores bereberes. Por otra parte, la intransigencia religiosa de los almorávides entró en conflicto con el eclecticismo y la libertad de pensamiento y de vida que se desarrolló a lo largo del siglo XI. La intolerancia ante las comunidades de judíos y mozárabes, muchos de los cuales emigraron al Reino de Aragón, y los estrechos cauces de la ortodoxia malikí, que asfixió el pensamiento teológico especulativo y restringió severamente las manifestaciones literarias, son dos aspectos de la progresiva autolimitación de las bases jurídicas e intelectuales del régimen almorávide, que lo hicieron tambalearse y sucumbir: en el Magreb, ante la fuerza de un nuevo movimiento religioso —el de los almohades, quienes emprenden contra los almorávides una implacable guerra santa—; en al-Andalus, ante la oposición y el descontento popular, culminado en una ola de sublevaciones entre los años 1140 y 1145, que acabó por desintegrar la unidad política del territorio en unas nuevas taifas.

El movimiento almohade, fundado por el *mahdi* Ibn Tumart, basó sus propuestas en la proclamación rigurosa de la unicidad divina y en el puro cumplimiento de todas las normas de la religión islámica, frente al formalismo religioso del malikismo almorávide y frente a la relajación y corrupción de costumbres en que había degenerado su régimen.

Surgidos como un movimiento religioso de oposición a los almorávides, rápidamente militarizado, los almohades lograron imponerse plenamente a aquéllos tras aglutinar las fuerzas tribales de los *masmuda*, construyendo un aparato estatal, con sólido eje dinástico, que fundamentó su legitimidad en la adopción de la dignidad califal por parte de sus soberanos, en una clara ruptura con la legitimación del régimen precedente.

En su conquista del Imperio almorávide, los almohades subordinaron la dominación de la Península Ibérica a la expansión por el Magreb, lo cual permitió a alguna de las taifas surgidas del desmoronamiento almorávide consolidarse territorialmente. Es el caso del Reino, de dimensiones siempre fluctuantes, que Ibn Mardanis logró crear dominando desde Murcia gran parte del sur y del levante de al-Andalus. Este núcleo levantino frente a los almohades personifica la opción del islam andalusí frente a la integración en una nueva estructura estatal que tiene su centro neurálgico en el Magreb.

A partir de la conquista de Murcia y el «regreso a la obediencia» de Ibn Mardanis en 1172, el poder almohade se consolida en al-Andalus, apareciendo como un Estado militar artificialmente superpuesto a la realidad social andalusí. Un Estado que hace la guerra santa a los Reinos cristianos, triunfante al principio, cuando se reincorporan extensos territorios del Tajo y del Guadiana conquistados por castellanos, leoneses y portugueses, y muy pronto convertida en un mero esfuerzo defensivo cuya precariedad no era ocultada por triunfos como el de Alarcos.

No obstante, la consolidación del Imperio almohade fortaleció la inserción de la Península en el ámbito comercial musulmán, cuyas transacciones se apoyan en una nueva moneda, intensificando las relaciones comerciales entre musulmanes y cristianos y haciendo de al-Andalus, y más concretamente de Sevilla

—convertida en su capital—, un verdadero puente entre Europa y África.

Pero el régimen adolecerá de la falta de un verdadero y consistente apoyo popular, que caracteriza la presencia almohade en al-Andalus y explica la progresiva recuperación de la influencia de los juristas malikíes a medida que necesitó de una justificación doctrinal a su política de fuerza y de un sentimiento de unidad frente a sus enemigos cristianos del Norte.

Esto recrudecerá la intolerancia religiosa ante las comunidades de cristianos y judíos. Ciertamente, el rigorismo religioso estaba en la base de la ideología almohade, pero ésta, contraria en principio al malikismo, al cual hubo de tolerar para atraerse a los socialmente muy influyentes alfaquíes, hizo vivir a al-Andalus en una atmósfera más liberal que aquella en que la habían hecho vivir los almorávides, lo cual se reflejó en el libre desarrollo del pensamiento filosófico y científico, brillantemente representado por Averroes.

En este esquemático recorrido por la compleja realidad de al-Andalus en la época de los Imperios norteafricanos, resaltan dos fenómenos que están en la base de la configuración de los caracteres específicos que adopta la civilización islámica andalusí en estos momentos. Por un lado, el fanático rigor religioso y, por otro, la necesidad de consolidar y legitimar unas estructuras estatales artificialmente superpuestas a la realidad social andalusí.

El rigorismo religioso de almorávides y almohades influyó de manera decisiva en una depuración de las formas artísticas, paralelamente al desarrollo del severo arte cisterciense en el ámbito cultural de la Europa cristiana. La superación del «barroquismo» taifa por composiciones más armónicas, la lenta consolidación y depuración de la ornamentación geométrica, que impone sus reglas a las formas decorativas florales, muy simplificadas, y un nuevo vigor de la epigrafía monumental marcan los términos de unas tendencias iniciadas con los almorávides y profundizadas con los almohades.

Pero explicar este proceso en términos de empobrecimiento degenerativo supondría olvidar la riqueza y diversidad de la cultura material, patente no sólo en las creaciones lujosas vinculadas a los ambientes aristocráticos, sino también en los objetos más humildes vinculados al desarrollo de la vida cotidiana.

Bien es verdad que, a través del registro arqueológico, ejemplificado por las producciones cerámicas, se puede distinguir el tránsito desde un momento de austeridad decorativa a otro en el que ésta deja paso a una extraordinaria riqueza ornamental.³¹

Desde el punto de vista de la producción cerámica, el conocimiento que tenemos del siglo XII es cada vez más completo y profundo.³² A gran parte de esta centuria correspondería ese momento de austeridad, manifestada en una generalización de las producciones con vidriados monocromos de piezas con un valor

31 Guillem Roselló Bordoy (1992). La cerámica en al-Andalus, en *Jerrilynn D. Dodds y Alicia Losada. Al-Andalus: las artes islámicas en España. Exposición La Alhambra, 18 marzo-19 junio*. Nueva York, Madrid: Metropolitan Museum of Art, El Viso, pp. 99-100.

32 Elena Salinas Pleguezuelo (2012). *La cerámica islámica de Madinat Qurtuba de 1031 a 1236: cronotipología y centros de producción* [tesis doctoral]. Córdoba: Universidad de Córdoba; Francisco Cavilla Sánchez-Molero (2005). *La cerámica almohade de la isla de Cádiz (Yajirat Qadís)*. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.

casi exclusivamente funcional, pero que significó la divulgación de avances técnicos extendidos al conjunto de las vajillas domésticas.

La superación del momento de austeridad en las décadas finales del siglo XII tendrá su culminación en la primera mitad del siglo XIII. Es el momento de eclosión de la variedad formal y decorativa de la cerámica, la época de florecimiento de técnicas ornamentales que tienen sus ejemplos más cualificados en las producciones de cerámicas estampilladas —extendidas a la totalidad del territorio andalusí—, esgrafiadas y de reflejo metálico, origen estas últimas de las espléndidas creaciones de los talleres nazaries.

Por otra parte, las construcciones políticas de almorávides y almohades, muy similares en su concreción aunque levantadas sobre bases ideológicas diferentes, instrumentos de la unificación territorial frente a determinadas tendencias disgregadoras internas y frente a la presión militar externa, precisaron de formulaciones propagandísticas que tuvieron también una clara manifestación material. No conservamos ejemplos de la arquitectura almorávide en territorio andalusí, aunque las cercas de tapial de la Ajerquía cordobesa,³³ la reparación de la muralla de Niebla y la de Sevilla comenzaron a edificarse en esta época. Sí se conservan en el Magreb,³⁴ donde las edificaciones oficiales, símbolos del Estado, como la mezquita *Qarawiyyin* de Fez, engrandecida en esta época, están profundamente impregnadas del brillo de las realizaciones artísticas andalusíes, bien que pasadas por el tamiz de la austeridad impuesta por el rigorismo religioso. En este trasvase cultural entre al-Andalus y el Magreb adquieren una dimensión propagandística objetos como el mimbar de la mezquita Kutubiya de Marrakech, fabricado en Córdoba,³⁵ o la producción de tejidos, impulsada y patrocinada por el Estado.

Pero es, sin duda, en época almohade cuando aparece más claramente la vinculación entre propaganda oficial y determinadas manifestaciones de la cultura material.

La propaganda oficial almohade se instrumentalizó a través de medios tan diversos como el desarrollo de una cronística aduladora,³⁶ la acuñación de monedas —cuadradas—, el uso de la epigrafía nasjí y, sobre todo, el programa de construcciones. En éstas, el referente al Califato omeya, como símbolo de la unidad con la que entronca la propia imagen del régimen almohade, está patente en la utilización de elementos arquitectónicos califales integrados en las nuevas edificaciones, como los capiteles empleados en la Giralda, y en el desarrollo de esquemas arquitectónicos que son un trasunto colosal de realizaciones omeyas. En este sentido, el ejemplo paradigmático lo constituyen

33 María Dolores Baena Alcántara y Pedro Marfil Ruiz (1991). «Nuevos datos acerca del amurallamiento de la Ajerquía cordobesa. Excavaciones arqueológicas en el n.º 14 de la Avenida de las Ollerías (Córdoba)», *Cuadernos de Madinat al-Zahra. Revista de difusión científica del Conjunto Arqueológico Madinat al-Zahra*, 2, pp. 165-180.

34 Rafael López Guzmán (1995). La arquitectura de los almorávides, en *Rafael López Guzmán (coord.). La arquitectura del islam occidental. Op. Cit.*, pp. 107-116.

35 Jonathan M. Bloom (1992). Almimbar de la Mezquita Kutubiyya de Marrakech, en *Jerrilynn D. Dodds y Alicia Losada. Al-Andalus: las artes islámicas en España. Exposición La Alhambra, 18 marzo-19 junio. Op. Cit.*, pp. 362-367.

36 María Jesús Viguera Molins (1997). Historiografía, en *Ramón Menéndez Pidal. Historia de España, vol. VIII-2. El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII*. Madrid: Espasa-Calpe, pp. 9-12.

los tres grandes alminares de mezquitas almohades: la Giralda de Sevilla, el alminar de la Kutubiya de Marrakech y la Torre de Hasan de Rabat. El resurgir de la cerámica «verde y manganeso», una de las señas materiales de identidad del Califato omeya, puede verse también como un reflejo de este fenómeno. Es significativa, en este sentido, la producción almohade de esta cerámica en la submeseta sur³⁷ y en la propia Córdoba, cuyo Museo Arqueológico custodia un ejemplar de extraordinaria calidad, entre otros muchos ejemplares procedentes de diferentes alfares de la ciudad.

Es de resaltar, en esta misma línea, otro aspecto concreto, como es la proliferación en marfiles, bronces y cerámicas de la temática de leones y pájaros, que hacen alusión a la leyenda urdida por 'Abd al-Mumin para legitimar su acceso al poder.³⁸ Un poder asentado, por otra parte, en unas precarias bases sociales que evidencian la propia precariedad de la construcción estatal almohade, herida de muerte en la batalla de las Navas de Tolosa, hito que marca el inicio del derrumbamiento del edificio político del Imperio almohade en al-Andalus y los comienzos del gran avance territorial de Castilla y Aragón.

En el momento del colapso almohade, la civilización islámica andalusí todavía ardía como una llama esplendorosa antes de ser apagada. Su brillo se mantendrá durante 250 años más refugiado en el Reino de los nazaríes granadinos.

BIOGRAFÍA DE LOS AUTORES

José Escudero Aranda, director del Conjunto Arqueológico de Madinat al-Zahra desde 2013, es licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad de Córdoba y funcionario perteneciente al Cuerpo Superior Facultativo en la opción de Conservadores de Museos desde 2002. Es especialista en el ámbito de la arqueología, la interpretación y la difusión del patrimonio arqueológico, la dinamización en instituciones culturales, la conservación preventiva, la administración pública, la museología y la mercadotecnia de museos, los estudios de público, los portales de museos y la gestión de web de los mismos. La mayor parte de su trayectoria profesional se ha desarrollado en el Conjunto Arqueológico de Madinat al-Zahra (1986-2008), con el desarrollo de labores de investigación, recomposición y ordenación de los fondos cerámicos del conjunto. También ha participado en la dirección de excavaciones en diferentes puntos del yacimiento, así como en la investigación, ordenación y catalogación de fondos arqueológicos, especialmente los procedentes del Salón Rico, los ámbitos de servicio y la mezquita aljama.

M.^a Dolores Baena Alcántara es directora del Museo Arqueológico y Etnológico de Córdoba desde 2002. Miembro de distintos grupos de investigación de la Universidad de Córdoba (desde 1989), de la Comisión Andaluza de Museos (2002-2004), del Consejo de Redacción de la revista de las instituciones del patrimonio histó-

37 Manuel Retuerce y Antonio de Juan (1998). «La cerámica almohade en verde y manganeso de la Meseta», *Arqueología y Territorio Medieval*, 6, pp. 241-260.

38 Manuel Ación Almansa (1996). «Cerámica y propaganda en época almohade», *Op. Cit.*, pp. 187-188.

rico de Andalucía (revista *mus-A*) desde 2002 y, desde 2006, vocal del Patronato del Museo Arqueológico Nacional. Entre sus publicaciones destacamos: *Guía de la mezquita-catedral de Córdoba* (2006), *Maskukat: tesoros de monedas andalusíes en el Museo Arqueológico de Córdoba, catálogo de la exposición enero-marzo 2007* (2007) y obras coeditadas como *La Mezquita de Córdoba contada a los niños* (2000) y *Córdoba reflejo de Roma [exposición]* (2011).

RESUMEN

Este artículo pretende ser una mirada muy general sobre las conexiones entre la dinámica política de al-Andalus y su cultura material en los siglos en que estuvo gobernada por la dinastía omeya (Emirato y Califato), la época de los Reinos de taifas y durante la época de los Imperios norteafricanos de almorávides y almohades. Se presta especial atención al registro cerámico, como elemento representativo de dicha cultura material.

PALABRAS CLAVE

Al-Andalus, Qurtuba, Córdoba, cultura material, cerámica.

ABSTRACT

This article intends to be a very broad glance at the connections between the political dynamics of al-Andalus and its material culture during the centuries ruled by the Umayyad dynasty (emirate and caliphate), the era of the taifa kingdoms and that of the north-African empires of Almoravids and Almohads. It is mainly focused on ceramics as the representative element of the said material culture.

KEYWORDS

Al-Andalus, Qurtuba, Córdoba, material culture, ceramics.

المخلص

يطمح هذا المقال إلى تشكيل نظرة عامة للروابط القائمة بين الدينامية السياسية للأندلس وثقافتها المادية، إبان القرون التي ظلت خلالها تحت حكم الدولة الأموية (الإمارة والخلافة) ومرحلة ملوك الطوائف، وخلال حقبة إمبراطوريات شمال إفريقيا من مرابطين وموحدين. كما يولي اهتماما خاصا لموضوع الخزافة (أو السيراميك) كعنصر ممثل لهذه الثقافة المادية.

الكلمات المفتاحية

الأندلس، قرطبة، كوردوبا، الثقافة المادية، الخزافة.

MADINAT AL-ZAHRA: REALIDAD HISTÓRICA Y PRESENTE PATRIMONIAL

Antonio Vallejo Triano

Madinat al-Zahra es, sin duda, una de las ciudades míticas del islam y está presente en el imaginario colectivo como un lugar asociado a la belleza, la riqueza, la magnificencia y la ostentación y, en el terreno político, a la grandeza del Califato de Córdoba.

La ciudad reunía todos los ingredientes para esa idealización: una construcción súbita, rápida, por decisión califal, motivada o no por razones amorosas; la riqueza y la procedencia de sus materiales edilicios y decorativos; el elevado número de operarios que participaron en las obras y la intervención de una mano de obra cualificada procedente de diversos rincones del mundo islámico; la calidad de sus infraestructuras y su arquitectura y la brillantez de su periodo de vida activa, todos ellos son rasgos que las fuentes que poseemos sobre la ciudad, algunas de ellas escritas cuando ya no era más que un campo de ruinas, describen de manera hiperbólica y, frecuentemente, desmesurada.¹ A ello hay que añadir lo efímero de su existencia —poco más de setenta años, entre 936 y 1013— y una destrucción, asociada a la caída del Califato, que fue vista por sus contemporáneos con una terrible desesperación y un sentimiento de pérdida que quedó fielmente reflejado en las fuentes históricas y, sobre todo, en la poesía.² Finalmente, la intensidad del exilio de sus construcciones iniciado tras el abandono contribuyó a este proceso de idealización, pues desaparecieron en pocos años tanto sus restos materiales como la memoria del sitio donde se encontraba la ciudad.³

Esta exaltación no fue exclusivamente una *constructio* realizada tras la destrucción de la urbe, pues Madinat al-Zahra también causó una profunda admiración entre sus contemporáneos, tal como nos cuenta el historiador al-Maqqari en el siglo XVII, recogiendo a autores anteriores, al señalar que:

[...] no hubo nadie, absolutamente nadie, que entrase en dicho alcázar proveniente de los más lejanos países y de las más diversas confesiones, fuere rey, emisario o comerciante, que no concluyera de manera rotunda que jamás había visto nada semejante, más aún, que ni siquiera había oído hablar de algo así, ni se le había llegado a ocurrir.⁴

- 1 Para estas fuentes, véase José Miguel Puerta Vilchez (2004). Ensoñación y construcción del lugar en Madinat al-Zahra, en *Fátima Roldán Castro (coord.). Paisaje y naturaleza en al-Andalus*. Fundación El Legado Andalusi: Granada, pp. 318-324.
- 2 Emilio García Gómez (1947). «Algunas precisiones sobre la ruina de la Córdoba omeya», *Al-Andalus*, XII, pp. 267-293; Henri Pérès (1937). *La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle*, pp. 124-126; Leopoldo Torres Balbás (1982). Arte califal, en *Ramón Menéndez Pidal (dir.). España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031 de J. C.). Historia de España*, vol. IV. Madrid: Espasa-Calpe, pp. 427-429.
- 3 Manuel Ocaña Jiménez (1986). Madinat al-Zahra, en *International Union of Academies. The Encyclopaedia of Islam*, vol. V. Leiden: E.J. Brill, pp. 1008-1010.
- 4 Al-Maqqari (1988). *Nafh al-Tib*. Beirut: Ed. de I. 'Abbas, 8 vols., p. 566. Citado en José Miguel Puerta Vilchez (2004). Ensoñación y construcción del lugar en Madinat al-Zahra. *Op. Cit.*, p. 324.

Concepción y planificación

La fundación de Madinat al-Zahra está asociada a la autoproclamación como califa de 'Abd al-Rahman al-Nasir ('Abd al-Rahman III) y abrió uno de los periodos más brillantes de la historia de al-Andalus. Su concepción se enmarca en el contexto de la construcción de grandes ciudades capitales por parte de los diferentes Estados islámicos del momento y, por tanto, como la máxima expresión urbanística del Califato omeya, en competencia con el Califato fatimí rival. Su mismo nombre (Madinat al-Zahra, 'la ciudad brillante') puede ser interpretado en el marco de esa permanente rivalidad político-religiosa. Por una parte, se ha señalado su posible relación con el planeta Venus ('Zuhara'), frente a la alusión a Marte ('al-Qahir') que utilizaron los fatimíes para su nueva capital en Egipto;⁵ y, por otra, se ha propuesto relacionarlo con la hija del Profeta, Fátima, que recibe el apelativo de *al-Zahra* ('la resplandeciente').⁶ Para esta autora, el apelativo contendría otras referencias religiosas alusivas a su consideración como probable «escenificación» del paraíso en la tierra, pues una de las características más importantes de éste es su «resplandor». Esta misma alusión a Madinat al-Zahra como «representación simbólica» del paraíso ha sido sugerida a partir del análisis de la epigrafía palaciega, pues las inscripciones de algunos edificios recogen pasajes alusivos al paraíso coránico, con sus jardines y palacios, que inducen a establecer esa asociación.⁷

Al igual que en otras urbes de estas características, la construcción de Madinat al-Zahra supuso un esfuerzo de planificación realmente extraordinario, que abarcó múltiples aspectos. Para el aprovisionamiento de los distintos materiales constructivos fue necesario localizar sus fuentes de captación y disponer de un acceso rápido a las mismas, al igual que a otros suministros como el agua. Además, se hizo imprescindible movilizar a una numerosa mano de obra para la realización de todos los oficios constructivos, desde los más básicos hasta los más expertos y cualificados. Igualmente, se realizó un importante esfuerzo de sistematización y normalización de todos los procesos y procedimientos constructivos, y se implementó una compleja estructura organizativa de dirección y control de esos procesos para supervisar desde el encargo y la puesta en obra de los materiales hasta la concepción y labra de los elementos que componían los diferentes programas decorativos. La simultánea puesta en marcha de tan heterogéneos cometidos conllevó la movilización de una ingente cantidad de recursos económicos que hubo que proveer, anualmente, a lo largo de un dilatado periodo de tiempo que las fuentes fijan en 40 años, 25 durante el Califato de 'Abd al-Rahman III y 15 durante el de

5 Manuel Acién Almansa (1995). Materiales e hipótesis para una interpretación del Salón de Abd al-Rahman al-Nasir, en *Madinat al-Zahra. El Salón de Abd al-Rahman III*. Córdoba: Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, pp. 189-190.

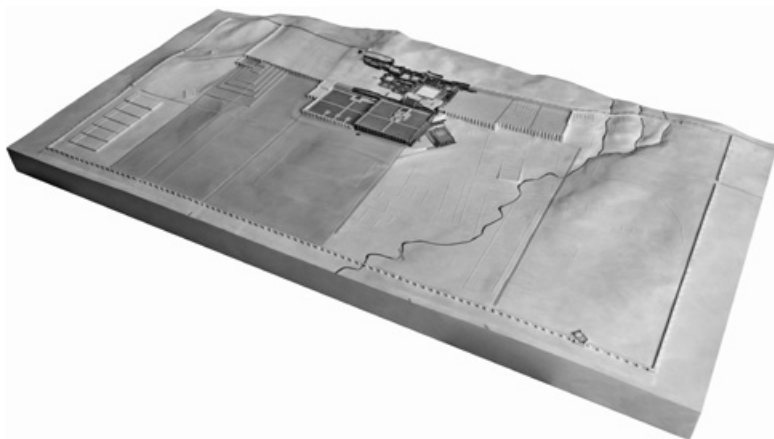
6 Maribel Fierro (2004). «Madinat al-Zahra, el Paraíso y los fatimíes», *Al-Qantara*, xxv, 2, pp. 316-325.

7 Así lo han expresado María Antonia Martínez Núñez y Manuel Acién Almansa (2004). «La epigrafía de Madinat al-Zahra», *Cuadernos de Madinat al-Zahra*, v, pp. 123-126.

su hijo al-Hakam II.⁸ Todos ellos son rasgos que Madinat al-Zahra comparte con los grandes proyectos urbanos imperiales del mundo abasí y fatimí como Bagdad, las diversas ciudades de Samarra, Sabra-Mansuriyya y El Cairo. Con ellas comparte también su principal característica: ser ciudades de fundación califal que fueron cuidadosamente planeadas en todos los órdenes para convertirse en capitales de sus respectivos Estados, desde la decisión del emplazamiento y la dirección de las obras hasta la última fase de todo el proceso constructivo y decorativo.

El concepto de la ciudad es inequívocamente oriental, tanto por sus grandes dimensiones, un rectángulo de 1.545 por 745 m que encierra una superficie de 112 ha, como por la perfección de su figura geométrica —un doble cuadrado—, el descomunal tamaño del alcázar, donde reside el poder —calculado en 19 ha y situado en la parte más alta de la urbe—, la rígida separación entre éste y el resto de la medina y la relación jerárquica y de dominio de uno sobre otra (Ilustración 1).

Ilustración 1. Planta general de Madinat al-Zahra. Maqueta.



Fuente: Conjunto Arqueológico Madinat al-Zahra.

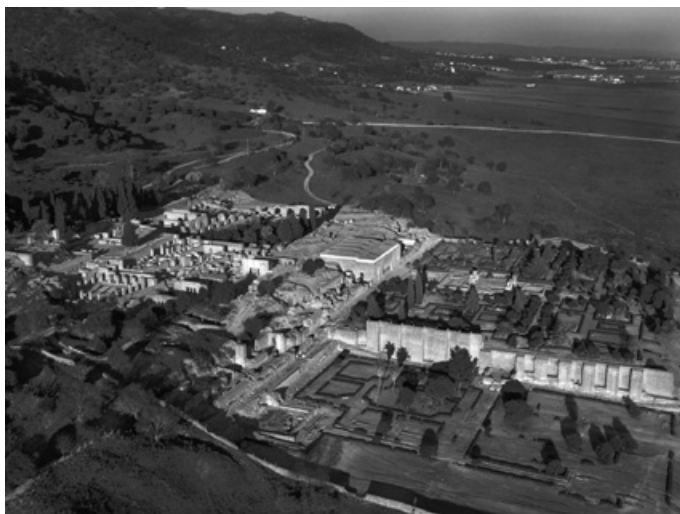
Sin embargo, en la materialización urbanística inicial del alcázar predomina la adaptación a la topografía, al medio, a la montaña, sobre la planificación rígida sin condicionantes topográficos previos de ninguna naturaleza. Esta circunstancia ha modelado su urbanismo y obligado a construir un sistema de terrazas escalonadas que permitió situar cada edificio en la posición exacta que se deseaba en relación con los demás, de acuerdo con una rigurosa jerarquía: el califa en el nivel superior, el príncipe heredero y los órganos de la Administración en un es-

8 Sobre la información suministrada por las fuentes escritas, véanse Ana Labarta y Carmen Barceló (1987). «Las fuentes árabes sobre al-Zahra: estado de la cuestión», *Cuadernos de Madinat al-Zahra*, 1, pp. 96-98; Mohamed Meouak (2004). «Madinat al-Zahra en las fuentes árabes del Occidente islámico», *Cuadernos de Madinat al-Zahra*, v, pp. 70-73; y José Miguel Puerta Vilchez (2004). Ensoñación y construcción del lugar en Madinat al-Zahra. *Op. Cit.*, pp. 320-322.

calón más bajo y, en la base de esta estructura jerárquica, la población común, los servidores (Imagen 1). Toda la ciudad está diseñada para ser contemplada desde el Sur, desde el valle del Guadalquivir, lugar hacia el que están orientados sus edificios y desde donde procede el principal de los caminos que fueron construidos para conectar la nueva ciudad con la vieja Córdoba y con el resto de al-Andalus.⁹

El éxito de un programa constructivo de esta envergadura y su extraordinaria rapidez radica en la facilidad de acceso a los materiales constructivos básicos. El territorio próximo se utilizó como la principal fuente de aprovisionamiento de esos materiales, especialmente la piedra calcarenita, que fue extraída de la franja de calizas miocénicas situada en la zona de contacto entre el valle y la sierra. Salvo el mármol, otras rocas utilizadas en la edificación —como la caliza de color violáceo, los fustes negros y rojizos, la caliza blanca y la empleada en la labra del ataurique— revelan también una procedencia local, de forma que la principal zona de captación de recursos pétreos se situó en un radio de unos 50 km en torno a la ciudad. La proximidad de estos recursos a Madinat al-Zahra y su facilidad de extracción explican la extraordinaria rapidez de las obras que constata la investigación arqueológica.¹⁰

Imagen 1. Estructura aterrazada de Madinat al-Zahra.



Fuente: Conjunto Arqueológico Madinat al-Zahra.

- 9 Los valores paisajísticos del emplazamiento han sido estudiados por Florencio Zoido Naranjo (2005). *Dimensión paisajística de Madinat al-Zahra*. Sevilla: Universidad de Sevilla, Grupo de Investigación Consejería de Cultura; y José Ramón Menéndez de Luarda Navia-Osorio (2000). El Plan Especial de Madinat al-Zahra: una nueva estrategia de protección territorial, en Antonio Vallejo (coord.). *Madinat al-Zahra, 1985-2000: 15 años de recuperación*. Córdoba: Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, pp. 57-83.
- 10 Los aspectos relativos al aprovisionamiento pétreo han sido tratados en Antonio Vallejo Triano (2009). Madinat al-Zahra: la construcción de una ciudad califal, en AA. VV. *Construir la ciudad en la Edad Media. VI Encuentros Internacionales del Medioevo: del 28 al 31 de julio, Nájera 2009*. Nájera (La Rioja): Ayuntamiento de Nájera, pp. 506-511.

El abastecimiento de agua se garantizó con la rehabilitación de un antiguo acueducto de época romana que discurría por sus proximidades y la construcción de nuevos elementos, en sustitución de los que habían desaparecido del sistema preexistente, como el puente acueducto califal de Valdepuentes, una auténtica joya de la ingeniería islámica. Asimismo, se planificó una importante infraestructura viaria que garantizaba la comunicación de la ciudad con Córdoba a través de tres caminos principales. De esta infraestructura caminera se conservan al menos dos puentes califales completos y las cimentaciones de otros que atestiguan la envergadura de esta red.

La organización de la ciudad: la medina y el alcázar

La imagen urbana de la ciudad obtenida gracias a las últimas investigaciones permite constatar la ausencia de las grandes simetrías y los grandes ejes centrales que caracterizan los palacios y centros urbanos de Oriente, especialmente los abasíes. Esto ha llevado a considerar Madinat al-Zahra como un proyecto de ejecución local, autóctono, realizado por una mano de obra exclusivamente andalusí, ajena a los principios rectores de aquella arquitectura.¹¹ Esta afirmación puede ser aceptada para explicar sus inicios constructivos, aunque, como veremos más adelante, los modelos de esa arquitectura se introdujeron y generalizaron tras la reforma urbanística que se observa en la ciudad y el palacio a mediados del siglo X, apenas 15 años después de iniciada la fundación.

El ámbito de la medina fue construyéndose de manera paulatina, especialmente el conjunto del caserío urbano, esto es, las viviendas de la población común, no así las infraestructuras manufactureras del Estado, de las que sabemos por las fuentes que se trasladaron desde Córdoba, junto con la ceca, en el año 947.¹² La medina muestra también evidencias precisas de haber sido objeto de planificación urbanística, destacando la presencia de una amplia área no urbanizada en el centro de ese ámbito y la existencia de grandes edificaciones «oficiales» en el extremo occidental, junto con dos mezquitas. Las investigaciones permiten concluir, igualmente, que a diferencia del alcázar, que poseyó una muralla desde sus inicios, el resto de la medina permaneció abierta, sin cerca, durante bastantes años, al menos hasta los últimos del Califato de 'Abd al-Rahman III o los primeros de al-Hakam II. Así lo evidencia la muralla sur, recientemente excavada, que tuvo que modificar bruscamente su alineación para no interceptar y provocar la destrucción de una pequeña mezquita de barrio, que también hemos excavado, cuya cronología se corresponde con las primeras edificaciones de Madinat al-Zahra, es decir, en torno al 940, lo que implica que la cerca es posterior a ésta. Frente a lo que podría parecer, por tanto, la muralla no fue el primer elemento en el proceso constructivo de la ciudad.

11 Christian Ewert (1991). «Precursores de Madinat al-Zahra. Los palacios omeyas y abasíes de Oriente y su ceremonial áulico», *Cuadernos de Madinat al-Zahra*, III, p. 125.

12 La fecha del traslado de la ceca se encuentra corroborada por el registro numismático, véase Alberto Canto García (1991). «De la ceca al-Andalus a la de Madinat al-Zahra», *Cuadernos de Madinat al-Zahra*, 3, especialmente pp. 114-116.

La extensa área destinada al alcázar, de la que se han excavado unas 11 ha sobre una superficie hipotética total de 19 ha, muestra también una planificación urbanística precisa, que se manifiesta especialmente en las infraestructuras de abastecimiento de agua y de saneamiento.

El palacio, no la medina, contó con un suministro de agua permanente, tanto para usos de consumo e higiénicos como para otras funciones productivas, que descansa sobre la aportación procedente del acueducto de Valdepuentes, pues carece de cisternas o aljibes subterráneos para almacenar las aguas pluviales, que eran evacuadas directamente a la red de alcantarillado. Desde el ramal principal del acueducto, el agua se condujo a las distintas edificaciones mediante tuberías de plomo o, en menor medida, mediante atanores de barro. En la mayor parte de las viviendas, el punto de abastecimiento para el consumo se situó en el centro del patio y generó un rico mobiliario asociado en el que destaca un nutrido número de pilas de mármol de diversa morfología —entre las que se cuenta una importante colección de sarcófagos romanos reutilizados— y algunos surtidores como los conocidos cervatillos de bronce.¹³

Con independencia de este circuito destinado al consumo y a las actividades domésticas, existe otro, diferenciado del anterior, cuyo objetivo principal fue el suministro de agua a las letrinas. Podemos afirmar que éstas fueron unas de las piezas clave del sistema higiénico del palacio, tanto por su avanzada concepción, al disponer de un sistema de agua permanente para garantizar su limpieza y para la higiene del usuario, como por su elevado número, pues se extendieron por la totalidad de las edificaciones del alcázar. Todas ellas presentan una morfología y una disposición muy características, que será prototípica en la arquitectura andalusí, y un mobiliario asociado muy singular, en el que destacan algunas pilas de mármol en forma de artesa invertida.

Junto al suministro de agua, la infraestructura de saneamiento cuenta entre lo mejor planificado del palacio. Está integrada por una red de canalizaciones subterráneas, de las que se han podido reconocer más de 1.800 m, de diversas tipologías y tamaños, que discurren a distintas profundidades bajo las edificaciones palaciegas. Las de mayor tamaño recorren longitudinalmente las distintas terrazas y núcleos de edificación y atraviesan el centro de las viviendas para recoger las aguas pluviales y residuales de los patios, y las menores transportan las aguas de patinillos, letrinas y demás elementos de desagüe para verter en las anteriores.

Esta infraestructura no tiene parangón con las conocidas en otros grandes centros urbanos coetáneos, porque se extendió por el conjunto completo del palacio y proveyó el saneamiento de todas las edificaciones, garantizando la evacuación de las aguas residuales a los arroyos próximos o fuera de la ciudad. Otra función, ésta secundaria, fue su utilización como vertedero de residuos domésticos, pues en estas conducciones se localiza una buena parte del registro material que podemos identificar como deshechos cerámicos y alimenticios.

13 Como se sabe, los dos cervatillos de bronce de Madinat al-Zahra se encuentran, uno, en el museo de la ciudad califal, y otro, en el museo de Doha (Qatar).

Esta infraestructura de saneamiento contó con un elemento preexistente que fue la conducción del antiguo acueducto romano. Éste discurría bajo la parte central de la plataforma superior del palacio, donde hemos podido reconocer su trazado en un recorrido rectilíneo de más de 200 m. En este tramo, y una vez perdida su función originaria de abastecimiento, el acueducto se reutilizó en el palacio como una gran cloaca, tal como evidencia la concentración en su caja de un volumen importante de material de desecho.¹⁴

La disposición escalonada del palacio ha condicionado también sus comunicaciones interiores, que se basan en un conjunto de caminos, calles y corredores con rampas quebradas que llegan a alcanzar, en algún caso, pendientes del 20%. La mayor parte de estas calles estuvieron cubiertas, se encontraban jalonadas por puertas y disponían de poyetes adosados; algunas de ellas se pavimentaron con materiales aptos para el tránsito de caballerías. Igualmente, esta estructura aterrazada propició la construcción de múltiples escaleras, de diverso tipo, para comunicar los edificios de escalones contiguos.

Desde el punto de vista urbanístico, el alcázar se nos muestra como un conglomerado de edificios de diverso tipo: residenciales, religioso, administrativos, de trabajo y servicio y de representación, y cuenta con espacios de relación —grandes plazas— y extensos jardines que se encuentran entre los más amplios conservados del mundo islámico temprano. Funcionalmente, todos ellos componen un conjunto bien articulado y coherente, a pesar de que fueron construidos y/o reformados en distintos momentos, desde los años iniciales de su fundación —en torno a 940—, hasta la segunda década del Califato de al-Hakam II —en torno a 972—, en que se documentan las últimas reformas.¹⁵

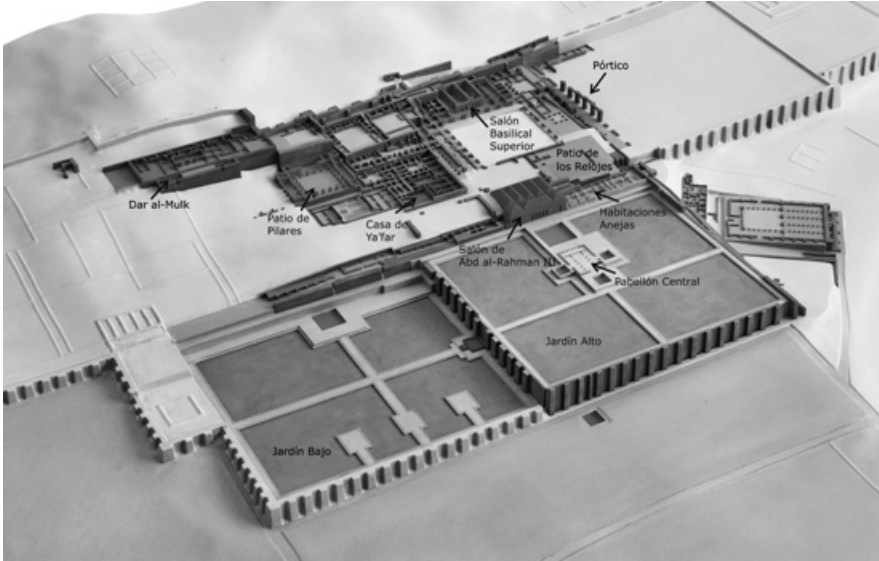
Entre los edificios destinados a residencia hay que destacar tres de uso califal: el denominado en los textos *Dar al-Mulk* ('Casa Real'), que fue la residencia de 'Abd al-Rahman III; la llamada Vivienda de la Alberca, que hemos identificado con la residencia del califa al-Hakam II, construida cuando aún era príncipe heredero,¹⁶ y las denominadas Habitaciones Anejas al Salón de 'Abd al-Rahman III (Ilustración 2). Estas tres son las residencias más importantes y singulares del alcázar, tanto por su tamaño como por su programa arquitectónico, que incluyó un baño unipersonal en cada una de ellas y un amplio jardín en la de al-Hakam, y su decoración aplicada de ataurique. A ellas hay que unir la vivienda del todopoderoso *hayib* ('primer ministro') del Estado califal, *Ya'far al-Siqlabi*, cuya estructura arquitectónica comprende espacios de representación y trabajo, habitaciones privadas y estancias para el servicio (Imagen 2).

14 Los aspectos relativos al abastecimiento y saneamiento pueden consultarse en Antonio Vallejo Triano (2010). *La ciudad califal de Madinat al-Zahra. Arqueología de su arquitectura*. Córdoba: Almuzara, pp. 228-260.

15 La primera mención fidedigna a la realización de obras en Madinat al-Zahra se refiere a la construcción del alcázar en 940-941 y la pavimentación de la calzada a al-Zahra desde la almunia al-Naura: Ibn Hayyan (1981). *Crónica del califa Abdarrahman III an-Nasir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)* [trad., notas e índice por María Jesús Viguera Molins y Federico Corriente]. Zaragoza: Anubar, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, p. 359. Las últimas noticias aluden a una reforma en la *Dar al-Mulk* en el año 972 para adecuar la residencia como lugar de estudio del príncipe Hisham: Ibn Hayyan (1967). *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II, por Isa Ibn Ahmad al-Razi (360-364 H. = 971-975 J. C.)* [trad. de Emilio García Gómez]. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, pp. 99-100.

16 Antonio Vallejo Triano (2010). *La ciudad califal de Madinat al-Zahra. Arqueología de su arquitectura*. Op. Cit., p. 468.

Ilustración 2. Vista general del alcázar con indicación de los edificios y espacios más representativos. Maqueta.



Fuente: Conjunto Arqueológico Madinat al-Zahra.

Imagen 2. Casa de Ya'far. Portada principal con decoración de ataurique.



Fuente: Conjunto Arqueológico Madinat al-Zahra.

Procesos de transformación del alcázar

Madinat al-Zahra creció y se desarrolló al compás de la propia evolución de la institución califal y del Estado. Esto explica que, junto a estas viviendas, los edificios más importantes del palacio sean los de carácter administrativo y, sobre todo, los que sirvieron para la recepción política del califa. Y son justamente estas construcciones las que reflejan los profundos cambios que se produjeron en el urbanismo y la arquitectura del alcázar a mediados de la década de 950, cambios que parecen haber tenido un doble objetivo: por un lado, la centralización de las instituciones administrativas del Estado y, por otro, la adaptación del palacio para nuevas formas de representación del poder califal.

Una buena parte de los edificios que podemos identificar como administrativos se construyeron en ese momento y se situaron en la parte central del palacio, que quedó configurada como la sede de toda la cancillería califal, tras la demolición de los edificios preexistentes (Ilustración 2). Entre estas nuevas edificaciones, de un tamaño inusual en la Madinat al-Zahra conocida hasta ese momento, destacan el Salón Basilical de la terraza superior, que hemos identificado hipotéticamente con el llamado Dar al-Yund en las fuentes ('Casa Militar'), y un edificio de planta cuadrangular y grandes dimensiones, construido en torno a un patio con galerías de pilares en sólo dos de sus lados, que se conoce convencionalmente como Patio de los Relojes y lo hemos identificado de manera hipotética con el denominado Dar al-Wusara en los textos ('Casa de los Visires').

El primero se sitúa en la posición cabecera de una gran plaza, que fue accesible por las caballerías y adecuada para amplios movimientos procesionales, en torno a la cual se congregan otros espacios administrativos del palacio. Este edificio ha jugado un papel importante en el desarrollo del ceremonial califal pues, si su identificación es correcta, en él aguardaban, por categorías jerárquicas, algunos de los grupos que serán recibidos por el califa en el salón de recepciones políticas, concretamente los embajadores a los que se va a conceder audiencia y los quraysi/es, que son los miembros de la tribu de donde proviene la familia omeya gobernante.¹⁷

En su proximidad se sitúa la Casa de los Visires, donde reside la Cancillería del Estado: en su interior se expiden las credenciales que certifican la propiedad o tenencia de determinados territorios o fortalezas y se recompensan, con regalos de diversas especies y en metálico, los servicios prestados a la obediencia del califa y a la seguridad del Estado. Se trata, por tanto, de un lugar eminentemente administrativo, con estrados para los visires y archivos para la documentación política.

El conjunto de edificios surgidos en esta terraza evidencia una fuerte centralización administrativa que debe asociarse con la reorganización de esos servicios del Estado puesta en marcha por 'Abd al-Rahman III en el año 955.¹⁸ Con esta reforma debe relacionarse, igualmente, el nombramiento de la figura de *hayib* en el

17 *Ibidem*, p. 494.

18 Esta reforma consistió en dividir el conjunto de la Administración califal en cuatro grandes oficinas, cada una de las cuales quedó bajo la dirección de un visir. La información, suministrada por Ibn Idari, ha sido recogida por diversos autores y, entre ellos, Mohamed Meouak (1999). *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l'Espagne umayyade (Ile-IVe/VIIIe-Xe siècles)*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, pp. 36-47 y 55-56.

primer año del Califato de al-Hakam, que asumirá la más alta dirección del aparato administrativo califal, y, en consecuencia, la construcción de una residencia adecuada a su estatus. Esta amplia residencia del *hajib* Ya‘far al-Siqlabi posee tres ámbitos arquitectónicos diferenciados y se levantó sobre el espacio ocupado previamente por tres viviendas que fueron demolidas.¹⁹

Si importante fue la transformación experimentada en la terraza superior con la instalación del núcleo administrativo del Estado, mucho más trascendental fue la ejecutada en la plataforma inferior del palacio. Aquí existían previamente diversas edificaciones, un jardín con su red de acequias y, al menos, una alberca, que fueron completamente modificados hasta configurar la extraordinaria terraza áulica tal y como ha llegado a nuestros días. Quedó formada por el Salón de ‘Abd al-Rahman III en posición de cabecera, un edificio en su eje axial, completamente desaparecido por el expolio y rodeado de cuatro albercas, el llamado Pabellón Central, un ala de habitaciones anejas al salón en su costado noreste y todo ello inmerso en un enorme jardín de forma cuadrangular y configuración aplanada (Ilustración 2).

La pieza fundamental de esta terraza fue el salón para las recepciones políticas, construido por el califa ‘Abd al-Rahman III entre los años 953 y 957, como acredita su abundante epigrafía (Imagen 3). Este edificio lo identificamos con el denominado *maylis al-sharqi* en las fuentes (‘Salón Oriental’), que fue el escenario donde se celebraron la mayor parte de las audiencias de embajadas y las dos grandes fiestas religiosas islámicas anuales —*id al-fitr* (‘fiesta de ruptura del ayuno’) e *id al-adha* (‘fiesta de los sacrificios’)— durante los últimos años de ‘Abd al-Rahman III y durante todo el gobierno del califa al-Hakam II.²⁰ Por él desfilaron algunos de los más importantes dignatarios de la época, tanto del mundo mediterráneo, como del Imperio germánico y de los Reinos cristianos peninsulares; entre otros, la reina Toda de Navarra, Sancho el Craso, el rey de León Ordoño IV, los embajadores del conde Borrell de Barcelona, los embajadores del conde de Castilla, el embajador del emperador bizantino Juan I Tzimisce y, en repetidas ocasiones, distintos representantes de los idrisíes Banu Hasan, pasados a la obediencia del califa.

19 Antonio Vallejo Triano, Alberto J. Montejo Córdoba y Andrés García Cortés (2004). «Resultados preliminares de la intervención arqueológica en la llamada “Casa de Ya‘far” y en el edificio de “Patio de los Pilares” en Madinat al-Zahra», *Cuadernos de Madinat al-Zahra*, v, pp. 199-239.

20 Antonio Vallejo Triano (2010). *La ciudad califal de Madinat al-Zahra. Arqueología de su arquitectura. Op. Cit.*, p. 496.

Imagen 3. Interior del Salón de 'Abd al-Rahman III.



Fuente: Conjunto Arqueológico Madinat al-Zahra.

Lo más singular del edificio es, sin duda, su extraordinario programa decorativo, que ocupa todas las superficies murarias, incluida la fachada, y se estructura en altura en tres registros. Las innovaciones más importantes se concentraron en la zona inferior, entre el zócalo de mármol y el arranque de los arcos, donde se labraron más de sesenta grandes tableros de piedra con composiciones de estructura arborescente, que están claramente inspiradas en la naturaleza, pues todos cuentan con una raíz, un tallo central convertido en eje de simetría, una copa de remate y un entramado de tallos que vertebran el follaje. Estos tableros, que se suelen identificar como árboles de la vida, componen uno de los conjuntos más importantes de la plástica islámica de todos los tiempos. A ellos se asoció un nuevo lenguaje vegetal, de una extraordinaria riqueza y variedad, en el que no existen prácticamente dos motivos idénticos y en el que se reconoce una clara influencia abasí y su ejecución por una mano de obra ajena a al-Andalus, probablemente procedente de un centro artístico muy en contacto con Oriente. Esta decoración, en la que se incluye un friso superior con motivo de estrellas que simboliza el universo, ha sido interpretada en clave astrológica, como el escenario en el cual se legitima el califa como el gobernante primero que ordena y dirige el mundo natural y estruc-

tura el poder a través de un orden jerárquico del que emana el resto del Estado.²¹

Las ceremonias desarrolladas en el *maylis* califal obedecen a un rígido protocolo de posiciones y movimientos que es reflejo del ceremonial abasí y fatimí y tiene por objeto la magnificación de la figura califal.²² Pero no se limitaron al interior del salón, donde sólo se producía la audiencia misma, sino que afectaron al conjunto completo de la terraza, especialmente al Pabellón Central, que jugó un papel importante en todo el ceremonial, y más allá de ella, al resto de la ciudad, que se vio involucrada en estas celebraciones a través de los recorridos procesionales organizados para acompañar a las embajadas. El escenario general de estas representaciones, el palacio y la ciudad en su conjunto, se modificó también en la década de 950 para magnificar su espectacularidad y su efecto propagandístico. Por una parte, el alcázar se amplió significativamente hacia el Este, alargando con ello el recorrido procesional que movilizaba a una cantidad ingente de hombres, desde los distintos cuerpos del Ejército hasta los funcionarios de la Administración califal y la población común, que era equipada expresamente para el cortejo.²³ En el interior del alcázar, este trayecto culminó en el salón de recepciones políticas (*'maylis al-sharqi'*) y, hasta llegar a él, contó con tres etapas intermedias, siendo una de ellas la Bab al-Sudda ('Puerta del Estado'), que identificamos con el gran pórtico de 14 arcos, de los que se han reconstruido cuatro. Esta puerta ceremonial surgió también en virtud de esta reforma.

Ocaso y abandono

No tenemos constancia de la construcción de nuevos edificios o de la modificación de los anteriores tras la muerte de al-Hakam II y el nombramiento como califa de su hijo Hisham II en el año 976, como tampoco tenemos noticias de la celebración de nuevas recepciones en el palacio, lo que significa que toda la actividad política y ceremonial desapareció de Madinat al-Zahra. Todo indica que la ciudad quedó fosilizada y, a partir de ese momento, se inició su decadencia, primero de manera simbólica y, después, de forma efectiva, cuando en 978 Ibn Abi Amir, el conocido Almanzor, nombrado *hayib* y detentando el control real del Estado, comenzó la construcción de una nueva ciudad palatina al este de Córdoba, Madinat al-Zahira, a la que trasladó el conjunto de la Administración califal desde al-Zahra.

Las siguientes noticias en las que la ciudad volvió a adquirir protagonismo se refieren ya a la *fitna* de los años 1010-1013, con la ocupación parcial de la medina por las tropas de uno de los contendientes al califato, Sulayman al-Mustain, y los

21 Véanse Manuel Acién Almansa (1995). Materiales e hipótesis para una interpretación del Salón de Abd al-Rahman al-Nasir. *Op. Cit.*, pp. 188-191; Manuel Acién Almansa (1998). «Sobre el papel de la ideología en la caracterización de las formaciones sociales. La formación social islámica», *Hispania*, LVIII (200), pp. 949-968; y Antonio Vallejo Triano (2010). *La ciudad califal de Madinat al-Zahra. Arqueología de su arquitectura. Op. Cit.*, p. 464.

22 Sobre el protocolo en el interior del salón, véase Miquel Barceló Perelló (1995). El Califa patente: el ceremonial omeya de Córdoba o la escenificación del poder, en *Madinat al-Zahra. El Salón de Abd al-Rahman III. Op. Cit.*, pp. 155-175.

23 Véase, por ejemplo, el alburuz militar dispuesto en septiembre de 971 para solemnizar la entrada de los *banu Jazar* en Córdoba y Madinat al-Zahra. Ibn Hayyan (1967). *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II, por Isa Ibn Ahmad al-Razi (360-364 H. = 971-975 J. C.). Op. Cit.*, pp. 64-74.

sucesivos asaltos y saqueos hasta el abandono de la población que aún vivía entre sus muros. A partir de ese momento se inicia una nueva fase, la de la añoranza poética y la del expolio que, con distinta intensidad y dependiendo de la naturaleza de los materiales, se prolongará al menos hasta el siglo XVII. En este largo periodo, las ruinas de la ciudad abandonada se atribuyeron al periodo romano y, así, fueron conocidas como *Córdoba la vieja* hasta su definitiva identificación, en 1832, con Madinat al-Zahra, la ciudad construida por el califa 'Abd al-Rahman III.

La recuperación patrimonial

La imagen de Madinat al-Zahra que acabamos de ofrecer, es decir, lo que conocemos de la ciudad califal, no descansa en una información obtenida en las fuentes árabes, sino en la investigación minuciosa desarrollada desde el inicio de las excavaciones en 1911 por varias generaciones de investigadores.

Frente a otros conjuntos monumentales que han llegado más o menos intactos hasta nuestros días, Madinat al-Zahra sólo puede entenderse como el resultado de la investigación arqueológica que empezó a practicarse hace ahora un siglo en el emplazamiento de la antigua ciudad palatina omeya. Lo que hoy en día puede contemplarse en Madinat al-Zahra es fruto de un largo trabajo arqueológico emprendido por varias generaciones de estudiosos que han llevado a cabo tareas investigadoras, tanto en el seno de la propia institución patrimonial que gestiona la zona arqueológica como en otros ámbitos académicos. Es un hecho irrefutable, por lo tanto, que lo que da vida al Conjunto Arqueológico Madinat al-Zahra y es capaz de atraer a los miles de visitantes que cada año se dan cita en él es la interpretación que la investigación histórica y arqueológica ha sido capaz de ofrecer sobre la antigua urbe palatina omeya. Sin esa interpretación, Madinat al-Zahra simplemente no existiría.

Los inicios

Desde el inicio de los trabajos por parte de Ricardo Velázquez Bosco, la labor realizada a lo largo del siglo XX ha sido ingente. Las excavaciones se han desarrollado básicamente en el sector central del palacio y han sido muy dificultosas tanto por la potencia de los niveles de escombros que sepultaban las estructuras (en algunos lugares entre 5 y 6 m), como por la intensidad del expolio de las estructuras arqueológicas, que hace que de algunos de sus edificios sólo se conserven las cimentaciones o, lo que es peor, las zanjas sobre las que apoyan éstas. Esta situación obligó a poner en marcha, desde la década de 1930, un proyecto de recrecido sistemático de sus estructuras, utilizando los fragmentos de sillares, descompuestos, aparecidos en la excavación, que se inició en la muralla norte de la ciudad y en los muros de contención de las distintas terrazas y se extendió, más tarde, a todas las edificaciones. Con ello se fueron definiendo y adquiriendo volumen las líneas maestras del urbanismo del alcázar y sus distintas construcciones, hasta obtener la imagen de la estructura aterrazada del palacio y de sus distintas edificaciones que hoy conocemos.

La labor de estos primeros años tanto en el yacimiento como en la identificación de algunos de los elementos del territorio asociados a Madinat al-Zahra

se vio reflejada en la protección otorgada como Monumento Histórico Nacional en 1923 y al acueducto califal de Valdepuentes y la almunia Alamiriya en 1931.

En paralelo con estos trabajos se desarrollaron otros de recomposición de los materiales y, especialmente, de la decoración arquitectónica, el ataurique. Los principales edificios de Madinat al-Zahra, especialmente los salones de representación califal y las viviendas, presentan unos programas decorativos que se labraron en una piedra distinta a la constructiva y han llegado a nosotros de forma incompleta y fragmentaria, descompuestos en miles de fragmentos que aparecen en los niveles de destrucción de esos edificios. La restauración del Salón de 'Abd al-Rahman III, el gran salón del trono del Califato omeya excavado en 1944, ha sido el gran proyecto de investigación y de trabajo en Madinat al-Zahra durante la segunda mitad del siglo XX, y aún hoy continúa inconcluso. Tras su excavación se inició un complejo proceso de estudio, identificación y recomposición de sus materiales hasta definir sus distintos elementos compositivos: tableros, dovelas, albanegas, alfices, cenefas, frisos... que permitieron plantear la reconstrucción de su arquitectura para proceder, después, a devolver el material a su emplazamiento original, seguro o hipotético.

Esta complejísima e inteligente tarea, iniciada y desarrollada por Félix Hernández y proseguida por Rafael Manzano y por nosotros mismos (en los últimos años), se ha visto arropada por el trabajo de otros profesionales entre los que destacan el arabista Manuel Ocaña y el restaurador Salvador Escobar. Ambos continuaron avanzando en la investigación iniciada por Hernández hasta el comienzo de la nueva etapa autonómica, en la que prosiguieron su colaboración, estableciendo así un verdadero puente y canal de transmisión de los conocimientos adquiridos a lo largo de este proceso de recuperación.

La consolidación institucional

A partir de 1985 se abrió una nueva etapa de trabajos bajo la dependencia de la Administración autonómica, la Junta de Andalucía, y la dirección del que suscribe, que se ha caracterizado por:

- La institucionalización de la gestión del yacimiento, con la creación de una institución patrimonial denominada Conjunto Arqueológico que garantiza la acción administrativa continuada de tutela sobre el sitio.
- El interés puesto en el conocimiento y la preservación del territorio, y consecuentemente, en los instrumentos de protección, mediante la declaración de zona arqueológica y la redacción de un Plan Especial de Protección en cumplimiento de la normativa patrimonial 16/85. El yacimiento cuenta hoy con un espacio protegido de cerca de 1.500 ha que, además de los restos de la ciudad, incluyen todo su entorno, de un gran valor paisajístico y patrimonial y en el que subyace la ordenación territorial histórica de Madinat al-Zahra, formada por puentes, acueductos, fragmentos de caminos y otros sitios arqueológicos.
- El énfasis puesto en la investigación como motor de un yacimiento de una

extraordinaria complejidad y sin la cual no es más que un conjunto de estructuras carentes de significación. La investigación se plantea, también, como un proceso que debe guiar el desarrollo de todas las intervenciones a realizar.

- El convencimiento de que la gestión patrimonial debe ser sostenible²⁴ y descansar en el correcto equilibrio entre las distintas acciones de la tutela: la administración, la protección, la investigación, la conservación y la difusión. Cualquier desajuste en este equilibrio que implique el mayor desarrollo de una de ellas en detrimento de las restantes implicará, necesariamente, cambios en la tutela del sitio.
- La consideración de que la difusión debe estar basada en una transferencia de conocimiento desde el ámbito de la investigación, y debe contribuir a trasladar y hacer extensiva a la sociedad la multiplicidad de valores de todo tipo que concurren en la ciudad y su territorio, superando los tópicos que ensombrecen sus variadas significaciones.

Este impulso a la investigación ha producido avances notables en tres escalas de trabajo. A nivel territorial, con el conocimiento de las singularidades y características del emplazamiento y las condiciones de implantación de la urbe, valorando los aspectos topográficos y paisajísticos como una condición esencial del proyecto urbanístico de Madinat al-Zahra. En este ámbito se ha avanzado, igualmente, en el reconocimiento de las infraestructuras básicas creadas por la ciudad para su desarrollo. A escala urbana, del conjunto de la ciudad, se ha logrado obtener una imagen completa, con una zonificación funcional que era desconocida hasta este momento (Ilustración 1). Destaca la relación jerárquica entre el alcázar y la medina y la constatación de la existencia de una rígida planificación interior que explica, entre otras, la existencia de grandes áreas no urbanizadas en el centro de la medina, áreas que nunca fueron construidas, en correspondencia con el frente meridional del palacio.

En el alcázar, a escala microespacial, la investigación de los últimos años ha permitido realizar una explicación global y coherente de todas las estructuras que lo componen. Se ha puesto de manifiesto la articulación orgánica de sus distintas edificaciones, la coherencia de su planificación, sus diferentes etapas constructivas, desde la fundación hasta su abandono, y, sobre todo, la importancia y envergadura de sus procesos de reforma y cambio, que modificaron profundamente la fisonomía palaciega.

En cuanto a la conservación, Madinat al-Zahra ha desarrollado en las dos últimas décadas una estrategia de recuperación que tiene como objetivo la intervención, ordenada y secuencial, sobre los distintos espacios que componen el ámbito residencial del palacio, para facilitar su accesibilidad pública, pues habían permanecido cerrados a la visita. En estas edificaciones se definió un modelo de intervención integral que aborda todos sus elementos constitutivos, desde los es-

24 Esto implica que debe regirse, al menos, por tres principios básicos: cada actuación debe estar basada en una investigación rigurosa, debe ser reversible y debe tener en cuenta a las generaciones futuras.

estructurales y murarios, hasta los muebles, los epidérmicos y los decorativos. El fin último es mejorar la conservación y ofrecer una lectura de los edificios que evidencie el conjunto de singularidades y especificidades que los caracterizan, propiciando la experiencia estética, intelectual y sensorial que provoca el contacto con la realidad original y la percepción del espacio y los materiales en su emplazamiento y su función originales.

Este tipo de intervención ha recibido el reconocimiento internacional con la concesión del premio Europa Nostra en 2004, otorgado a la restauración de la llamada Casa de Ya'far.

Esta metodología de intervención holística ha evolucionado a lo largo de los últimos años y ha quedado plasmada en una nueva intervención en el Salón de 'Abd al-Rahman III, que está siendo objeto de una primera fase de restauración destinada a solucionar los problemas de humedad que afectan al edificio y, consecuentemente, a su decoración. La excavación realizada ha permitido conocer la extensión del sustrato rocoso sobre el que se asienta el salón y la totalidad de las líneas del despiece de sus losas de mármol. La intervención ha incluido la colocación de una nueva solería de ese material, procedente de las canteras de Estremoz (Portugal) —de donde proviene ese mármol—, en la que se integran las piezas originales que aún se conservan del edificio.

Uno de los hitos más importantes de estos años fue la celebración en 2001 de la exposición *El esplendor de los Omeyas cordobeses*. Aunque vino precedida de una muestra similar en París, por primera vez se reunió un conjunto de piezas de referencia que permitió profundizar en distintos aspectos de la dinastía y sus realizaciones artísticas, científicas y literarias, que quedaron recogidos en dos publicaciones.²⁵ Uno de los mayores frutos de la exposición fue el reconocimiento y la proyección de Madinat al-Zahra a nivel nacional e internacional, manifestado en el elevado número de visitantes procedentes de diversos países.

El nuevo museo

La estrategia de desarrollo de Madinat al-Zahra para el futuro está representada por su nuevo museo.²⁶ La necesidad de esta infraestructura se había planteado desde el inicio de las excavaciones a comienzos del siglo XX por Ricardo Velázquez Bosco y había sido reiterada por los distintos responsables del yacimiento, desde la comisión que siguió a la muerte de ese arquitecto, hasta Félix Hernández y, más recientemente, Rafael Manzano. Los primeros dieron una respuesta provisional a esta necesidad con la construcción de un pequeño edificio situado junto a la entrada del yacimiento, mientras que Rafael Manzano intentó utilizar la propia

25 Véase el tomo I de María Jesús Viguera Molins y Concepción Castillo Castillo (coords.) (2001). *El esplendor de los omeyas cordobeses: la civilización musulmana de Europa occidental. Exposición en Madinat al-Zahra, 3 de mayo a 30 de septiembre de 2001: estudios*. Granada: Consejería de Cultura, a través de la Fundación El Legado Andalusi; y el tomo II de la misma obra, de Rafael López Guzmán y Antonio Vallejo Triano (coords.) (2001). *Catálogo de piezas*. Barcelona: Juan Carlos Luna Briñardeli.

26 Los aspectos relativos al museo pueden consultarse en Antonio Vallejo Triano (2011). Un Museo para Madinat al-Zahra, en *Consejo Internacional de Museos. 6.º Encuentro Internacional. Actualidad en Museografía: Bilbao, del 17 al 20 de junio de 2010*. Madrid: Consejo Internacional de Museos (ICOM, por sus siglas en inglés) España, pp. 105-123.

estructura arqueológica como contenedora de la colección material, iniciando la reconstrucción del Salón Basílica Superior para museo, obra que quedó, finalmente, inconclusa.

Con este fin irrenunciable, en la década de 1990 se redactó un Programa de Usos en el que se concibió el museo con tres objetivos fundamentales:

- Explicar la historia de Madinat al-Zahra y sus múltiples valores mediante la transferencia del conocimiento producido por las nuevas investigaciones, que permitieran una actualización y renovación constantes de las actividades de difusión.
- Albergar toda la colección de materiales arqueológicos que han arrojado los trabajos de excavación, mediante su custodia y presentación tanto en las salas expositivas como en los espacios de almacenamiento y áreas de reserva.
- Disponer de los espacios y recursos adecuados para desarrollar las múltiples potencialidades del sitio, como laboratorios, talleres de restauración, biblioteca...

Para redactar el proyecto se convocó un concurso internacional de ideas que fue ganado por los arquitectos Fuensanta Nieto y Enrique Sobejano, quienes concibieron un edificio de forma rectangular, de arquitectura minimalista y 7.000 m² de superficie. Las obras se iniciaron en 2005 y se inauguró en octubre de 2009.

El museo se emplaza al exterior de la muralla que cierra la ciudad califal y junto al trazado de uno de sus principales caminos de acceso, completamente desaparecido, de forma que no condiciona ni compromete las excavaciones futuras (Imagen 4).²⁷ Uno de sus valores más destacados, y evidente, es la forma con la que se implanta en el territorio. Si el lugar previamente elegido daba ya algunas claves sobre las precauciones que había que adoptar en relación con los recursos paisajísticos del sitio, el proyecto profundiza de manera inteligente en esa valoración, haciendo una lectura del paisaje que le lleva a hundirse parcialmente en el solar. Es un museo «silencioso», que no busca protagonismo ni competir con la ciudad ni con el paisaje en el que se inserta, un museo «introvertido» que hace descansar sus valores tanto en la forma en la que se relaciona con su entorno, como en su propia arquitectura interior, caracterizada por el orden, la limpieza y la claridad de sus volúmenes.

27 Ese emplazamiento había sido decidido en el Plan Especial de Protección de Madinat al-Zahra, redactado por el urbanista José Ramón Menéndez de Lurca Navia-Osorio.

Imagen 4. Museo de Madinat al-Zahra. Vista exterior.



Fuente: Conjunto Arqueológico Madinat al-Zahra.

La gran novedad de su programa museológico es concebir el museo como un conjunto unitario al servicio de un mayor y mejor conocimiento del sitio arqueológico. Todo el edificio es visitable a través de un recorrido circular que permite mostrar y comprender sus diferentes áreas funcionales, cada una de las cuales aporta una significación específica al discurso sobre la ciudad califal, su historia, sus valores y su recuperación.

En el auditorio se proyecta un audiovisual titulado *Madinat al-Zahra: la ciudad brillante*, en el que se explica qué es Madinat al-Zahra a través de un recorrido por la ciudad y el palacio, con la ayuda de técnicas de realidad virtual y personajes que muestran la función de sus distintas edificaciones. La exposición permanente, por su parte, se articula en cuatro bloques interrelacionados y dotados de amplios recursos tecnológicos para una mejor comprensión de la historia de la ciudad y su importancia en el Mediterráneo del siglo X (Imagen 5). Cuenta con 166 piezas originales y explica, a través de un discurso eminentemente didáctico, tanto cuestiones generales relativas al contexto histórico y cultural en el que surgió Madinat al-Zahra, como otras específicas sobre su construcción, la relación con Córdoba, quiénes eran y cómo vivían los habitantes de sus distintos ámbitos y el proceso de abandono y destrucción de la ciudad califal.²⁸

28 El programa museológico de la sala de exposiciones ha sido redactado por el profesor Manuel Ación Almansa y constituye una clara transferencia de conocimiento desde el ámbito de la investigación al de la difusión. El proyecto museográfico es obra de los arquitectos redactores del proyecto y del museógrafo Juan P. Rodríguez Frade.

Imagen 5. Museo de Madinat al-Zahra. Sala de exposición permanente.



Fuente: Fotografía de Roland Halbe.

En el museo se exponen algunas de las mejores piezas de la cultura islámica en el siglo X. Una de sus principales cualidades es su concepción como un museo abierto, ya que el recorrido por la exposición permanente se complementa con la visión del interior de los dos principales almacenes que albergan su colección, el de materiales arquitectónicos de piedra y mármol y el de ataurique. Esta visión permite conocer una buena parte de las piezas no expuestas e incluso contemplar el trabajo interno de la institución —catalogación de piezas, limpieza, etc.— desarrollado en estos espacios.

El Museo de Madinat al-Zahra ha recibido dos importantes premios internacionales. La excelencia arquitectónica del edificio y, junto a ella, las ideas museológicas y patrimoniales que han servido de base a la conceptualización y al proyecto del museo merecieron el prestigioso premio Aga Khan de Arquitectura en el año 2010. Y, más recientemente, el European Museum Forum, organización que trabaja bajo los auspicios del Consejo de Europa, ha reconocido la capacidad para transmitir los contenidos y los valores de la historia de Madinat al-Zahra, a través de la calidad de su programa museológico y museográfico, con la concesión del premio de Museo Europeo del Año 2012.

El futuro

El museo ha abierto nuevas perspectivas para el futuro de Madinat al-Zahra. Por una parte, ha mejorado extraordinariamente la comprensión del sitio y, en este sentido, se ha producido una valorización muy importante de Madinat

al-Zahra a todos los niveles (social, educativo, científico...) porque empieza a entenderse su relevancia histórica, urbanística, arquitectónica, técnica, etc., también su complejidad y sus potencialidades.

Por otra parte, la variedad de recursos explicativos del museo hace necesario repensar los recursos interpretativos y explicativos en el propio yacimiento, de manera que ambos sean complementarios y no redundantes. Hay aspectos que se pueden explicar mejor en el museo, a través de los materiales muebles y los recursos adecuados, y otros que requieren la explicación *in situ* a través de instrumentos y medios específicos. Esto quiere decir que el yacimiento debe ser objeto de una remusealización en los próximos tiempos.

El emplazamiento del museo debe servir también a la estrategia de intervención y recuperación del ámbito de la ciudad y de la zona meridional de Madinat al-Zahra. Su localización como puerta de entrada a la ciudad desde el Sur, aprovechando una de las puertas originales de ingreso, hace que en los próximos años una parte de la intervención excavadora deba plantearse en este sector para lograr la conexión peatonal entre el museo y la ciudad a través de la muralla meridional y del ámbito de la medina.

El establecimiento de este enlace, que debe ser considerado un objetivo estratégico del Conjunto Arqueológico,²⁹ se inició en el año 2007 con la excavación de un tramo de la muralla sur y sus estructuras anejas, y debe dar lugar a uno de los mayores y más ambiciosos proyectos museográficos de nuestro país para los próximos años, como es museografiar el ámbito de la medina no excavada. Es decir, debemos propiciar la conexión entre el palacio excavado y el museo a través del recorrido por una ciudad que, aun sin estar excavada, debe tener señalados al menos los elementos más importantes de su urbanismo (camino, edificios, elementos de la trama urbana, vacíos constructivos, espacios agrícolas...), de manera que podamos reconocer su localización topográfica y, a grandes rasgos, su morfología, para que ese paseo nos permita revivir la experiencia sensorial, estética y de conocimiento que significó el acercamiento gradual desde el Sur a la sede del poder. Este proyecto es de un alcance muy importante y deberá estar basado, obviamente, en un programa de excavaciones en ese sector y en el desarrollo, a nivel extensivo, de las técnicas de prospección geofísica, eléctrica y magnética que tan buen resultado han proporcionado hasta ahora en Madinat al-Zahra.

Hoy Madinat al-Zahra es un yacimiento con un extraordinario potencial, no sólo por la excepcionalidad de las edificaciones puestas a la luz, sino también por la amplia extensión que aún queda por excavar, aproximadamente el 90%.

El futuro debe pasar también, necesariamente, por dar continuidad a los programas integrales de conservación, restauración y puesta en valor del yacimiento y su colección arqueológica, que llevan detenidos desde hace algunos años. Y, sobre todo, por desarrollar Madinat al-Zahra y su museo como un centro de investigación y formación, mediante la colaboración directa con instituciones y universidades de referencia en la arqueología y el estudio del mundo medieval, por

29 Así lo recoge el Plan Director de Madinat al-Zahra, coordinado por el arquitecto José Ramón Menéndez de Lurca Navia-Osorio y dirigido por el que suscribe. Este Plan finalizó en 2011.

un lado, y en el del amplio campo de la intervención y la restauración patrimonial, por otro lado.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Antonio Vallejo Triano, licenciado en Historia Medieval en la Universidad de Málaga y doctor por la Universidad de Jaén, ha sido director del Conjunto Arqueológico de Madinat al-Zahra desde 1985 hasta 2013. Es miembro de honor del Instituto Arqueológico Alemán y director de la revista *Cuadernos de Madinat al-Zahra*. Además, es autor de numerosas publicaciones de carácter general y monográfico sobre Madinat al-Zahra y el Califato omeya de Occidente, destacando la obra *La ciudad califal de Madinat al-Zahra. Arqueología de su arquitectura*.

RESUMEN

El presente trabajo analiza Madinat al-Zahra desde una doble vertiente: histórico-arqueológica y patrimonial. Por un lado, se conceptualiza la ciudad como la gran creación urbana del Califato omeya de al-Andalus en el contexto de la competencia con otros Califatos rivales, abasí y fatimí, que construyeron también grandes urbes como capitales de sus respectivos Estados. A la luz de la investigación arqueológica, se analizan las características de su proceso de planificación urbanística y de su proceso constructivo, poniendo de relieve los objetivos políticos que se manifiestan en las diferentes transformaciones urbanas y arquitectónicas operadas en el palacio desde su fundación. Por otro lado, se explica el proceso de recuperación de Madinat al-Zahra desde el inicio de las excavaciones, evidenciando que tanto la realidad material que hoy observamos en el yacimiento como el conocimiento que poseemos sobre la ciudad califal se deben fundamentalmente a la investigación arqueológica. Explicamos cuáles han sido los últimos hitos en este proceso de recuperación, especialmente la construcción del Museo de Madinat al-Zahra, y el futuro que se abre para el Conjunto Arqueológico a raíz de una doble consideración: por un lado, la necesidad de conectar el museo con el yacimiento y, por otro, que, con un 90% de su superficie aún por excavar, la investigación debe ser el motor central de Madinat al-Zahra, pues sin ella el sitio quedaría fosilizado como un mero centro turístico.

PALABRAS CLAVE

Qurtuba, Córdoba, Madinat al-Zahra.

ABSTRACT

This article analyses Madinat al-Zahra from two perspectives: historical/archaeological and heritage. One side, the city is conceptualized as the great urban creation of the Umayyad Caliphate of al-Andalus within the context of its competition with two other rival Caliphates, Abbasid and Fatimid, and the construction of large urban centers in their respective states. In light of archaeological research, there is an analysis of the processes of urban planning and construction that highlights the

political objectives manifested in the different urban and architectural transformations the palace underwent from the time it was founded. While on the other, there is an explanation of the restoration process of Madinat al-Zahra from the beginning of the excavations, demonstrating that both the material reality that can be seen at the site today and also the knowledge we possess on the caliphal city are fundamentally the result of archaeological research. There is also an explanation of the most recent landmarks in this restoration process, particularly the construction of the Madinat al-Zahra museum, and the future that has opened up for the Archaeological Ensemble based on two considerations: firstly, the need to connect the museum to the site and secondly, with 90% of the land surface yet to be excavated, research as the driving force behind Madinat al-Zahra, without which the site would remain fossilized as little more than a tourist centre.

KEYWORDS

Qurtuba, Cordoba, Madinat al-Zahra.

المخلص

تتناول الدراسة الحالية بالتحليل مدينة الزهراء من منظورين: تاريخي- أثري وتراثي. فمن ناحية ثمة تصور قائم حول المدينة بوصفها أعظم بناء عمراني للخلافة الأموية في الأندلس في سياق التنافس مع الخلافتين الغربيتين الأخرين العباسية والفاطمية اللتين بنتا أيضا حواضر كبيرة وجعلنا منها عواصم لولاياتهما. كما ويتم تحليل خصائص عملية التخطيط العمراني ومسيرة البناء في ضوء البحوث الأثرية وتوضح الأهداف السياسية التي تتجلى في مختلف التحولات العمرانية والمعمارية التي حدثت في القصر منذ تأسيسه. من ناحية أخرى ثمة توضيح لعملية استعادة مدينة الزهراء منذ بداية التنقيبات والتأكيد على أن الواقع المادي الذي نراه اليوم في الموقع الأثري فضلا عن المعرفة المتراكمة لدينا حول مدينة الخلافة انما يرجع الفضل فيه أساسا إلى البحوث الأثرية. كما نبين الكشوفات الأخيرة لمسيرة الاسترجاع هذه، خصوصا مع بناء متحف مدينة الزهراء، والمستقبل الذي ينتظر الموقع الأثري وذلك للاعتبارين التاليين: أولا، بسبب الحاجة لربط المتحف بالموقع، وثانيا لأنه على الرغم من كون مساحة 90% من الموقع لا تزال تنتظر التنقيب فلا بد للبحث العلمي من أن يكون المحرك المركزي لمدينة الزهراء لأنه بدون ذلك سيتحجر الموقع ويغدو محض مركز سياحي.

الكلمات المفتاحية

قرطبة، كوردوبية، مدينة الزهراء.

QURTUBA Y LA CIENCIA MEDIEVAL. REMINISCENCIAS DEL PASADO EN EL PRESENTE

Mònica Rius Piniés

Introducción metodológica

La historia de la ciencia no fue considerada disciplina académica hasta principios del siglo XX. Bajo el impulso de la inmensa labor de George Sarton, considerado uno de los «padres fundadores», se fundó la History of Science Society¹ y se inició la publicación de *Isis*, la primera revista científica dedicada exclusivamente a este campo.² Evidentemente, con los años surgieron muchos más instrumentos, como la International Union of History and Philosophy of Science (IUHPS),³ la European Society for the History of Science⁴ y, en España, la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas⁵ y la Societat Catalana d'Història de la Ciència i de la Tècnica (SCHCT), filial del Institut d'Estudis Catalans.⁶ Paralelamente, el número de publicaciones (periódicas y monográficos) ha crecido exponencialmente. En España, si bien consta como área de estudios específica, pocas son todavía las universidades que cuentan con profesores adscritos a ella. Esta situación, un tanto anómala, quizás esté relacionada con la pluridisciplinariedad que conlleva. En efecto, los historiadores de la ciencia suelen proceder de especialidades distintas: bien de facultades como las de Física, Matemáticas o Medicina (es decir, de «carreras científicas»), bien de las facultades de Historia, bien de las facultades de Filología (que es el caso de los historiadores de la ciencia andalusí).

El arabismo español y la historia de la ciencia

Por otra parte, el arabismo español ha mostrado tradicionalmente cierta preferencia por los estudios de época medieval relacionada, sin duda, con el interés que ha despertado al-Andalus —y su vinculación con el imaginario de España. De todos modos, dada la inmensidad de la labor (análisis de la historia, la literatura, la ciencia, la religión, el derecho, etc.), los departamentos de Estudios Árabes de las distintas universidades acabaron especializándose en un campo en particular. Éste es el caso de la Universidad de Barcelona que, sin que ello conlleve exclusividad, ha centrado buena parte de su investigación en la historia de la ciencia andaluso-

1 Fundada en 1924, véase History of Science Society, <http://www.hssonline.org> [consultada el 29 de abril de 2013].

2 Sigue siendo un referente internacional, pero cabe recordar que Sarton la tuvo que financiar personalmente hasta su muerte, en 1956. Véase <http://www.jstor.org/page/journal/isis/about.html> [consultada el 29 de abril de 2013].

3 La International Union of History of Science, fundada en 1947, y la International Union of Philosophy of Science, fundada en 1949, se fusionaron en 1956, aunque mantienen dos divisiones, una por cada especialización. La IUHPS forma parte, a su vez, del International Council for Science (ICSU).

4 Curiosamente, es la más reciente, ya que se fundó en 1998. Véase <http://www.eshs.org> [consultada el 29 de abril de 2013].

5 Fundada en 1973 con el nombre de Sociedad Española de Historia de las Ciencias, en 1986 cambió su nombre por el actual, Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas. Véase <http://www.sehcyt.es> [consultada el 29 de abril de 2013].

6 La SCHCT, que genera una importante actividad a nivel nacional e internacional, fue fundada en 1991. Véase <http://blogs.iec.cat/schct/> [consultada el 29 de abril de 2013].

magrebí. La adscripción a una escuela ha sido voluntaria y continuada, tanto es así que el grupo de investigación actual toma el nombre de «Grupo Millàs Vallicrosa de Historia de la Ciencia Árabe», vinculándose de modo inequívoco con la línea de estudios fundada por Josep Maria Millàs Vallicrosa. Millàs Vallicrosa (1897-1970), quien mantuvo contacto con Sarton, fue un prolífico semitista (sus estudios comprenden tanto análisis de obras árabes como hebreas) que dedicó sus obras no solamente a la historia de la ciencia, sino también al estudio de la literatura —y de la Biblia en particular. Su *Assaig d'història de les idees físiques i matemàtiques a la Catalunya medieval*⁷ supuso un hito tanto por el contenido como por el hecho de estar redactado en catalán. Más tarde, lideró el grupo su discípulo Joan Vernet (1923-2011, medalla Sarton en 1991), otro polígrafo de amplísima bibliografía y polifacética diversidad académica, traductor, entre otras obras, del Corán y *Las mil y una noches*. Uno de sus libros con mayor impacto fue *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*,⁸ donde demostraba, precisamente, el papel central de al-Andalus en el desarrollo de la cultura europea, extremo al que me referiré de nuevo más adelante. Julio Samsó tomó el relevo de Vernet y, al igual que sus predecesores, contribuyó a que la Escuela de Barcelona siguiera en su máximo esplendor internacional. En el caso de Samsó (quien también es traductor de *Las mil y una noches*), el libro imprescindible es *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*,⁹ una síntesis muy completa de la historia de la ciencia andalusí en la que se establecen diversas etapas cronológicas con sus distintas características. La historia de la ciencia explica los cambios científicos que se llevan a cabo en cada momento, pero también los pone en contexto, de modo que la obra de Samsó es una magnífica contribución en ambos sentidos. Este artículo se centrará, precisamente, en la relación entre ciencia y sociedad en al-Andalus, es decir, qué tipo de ciencia se cultivó y quién la sufragó.

Ciencia y mecenazgo

La relación entre patronazgo y ciencia no es una cuestión menor y tampoco se circunscribe a la Edad Media. En un artículo publicado en *Nature*,¹⁰ H. Schopper hace un llamamiento a los gobernantes de los países islámicos para que planteen una política seria de impulso de la ciencia. En su análisis de los motivos que pueden explicar la situación actual, se inclina a buscar razones endógenas y no exógenas. Para corroborar su tesis, ofrece un breve catálogo de acciones que favorecieron el desarrollo científico hasta el siglo XV, aproximadamente, y entre las que

7 Josep Maria Millàs Vallicrosa (1931). *Assaig d'història de les idees físiques i matemàtiques a la Catalunya medieval*. Barcelona: Estudis Universitaris Catalans.

8 Véase Juan Vernet (1978). *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*. Barcelona: Ariel, reeditada en 1999 con el título *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona: El Acanalado, inspirándose en el título de la traducción francesa de 1985, *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*. Paris: Sindbad.

9 Véase Julio Samsó (1992). *Las ciencias de los antiguos en Al-Andalus*. Madrid: Mapfre, reeditada con un anexo bibliográfico en 2011 por la Fundación Ibn Tufayl.

10 Herwig Schopper (2006). «Islam and Science: Where Are the New Patrons of Science?», *Nature*, 444 (35-36), noviembre de 2006, <http://www.nature.com/nature/journal/v444/n7115/full/444035a.html>. El autor es exdirector general del European Laboratory for Particle Physics (CERN, por sus siglas en francés) y presidente del Synchrotron-light for Experimental Science and Applications in the Middle East (SESAME) Council.

se pueden contar un decidido mecenazgo científico por parte de emires, príncipes y clases acomodadas; una lectura del Corán de la que se desprende la búsqueda del conocimiento como un factor altamente positivo; un intercambio fluido y constante de ideas y conocimientos con otras regiones y culturas; y, finalmente, unas condiciones sociales favorables para los científicos. Hay que tener en cuenta que, a pesar de la diversidad de economías de los países de la Liga Árabe, Schopper observa que la fuga de cerebros es un fenómeno común a muchos de ellos.

Una panorámica de la historia de la ciencia árabe —no andalusí— ofrece un resultado en el que, una vez más, las épocas doradas van asociadas a políticos que promocionaron la ciencia de manera decidida. El más célebre de estos personajes es, sin duda, el califa al-Ma'mun (814-833), quien dio el impulso necesario para la creación de la *Bayt al-Hikma* ('Casa de la Sabiduría'), centro neurálgico del desarrollo científico en época abasí. Bagdad se convirtió, de este modo, en una ciudad clave donde confluía —y se traducía— el conocimiento generado por griegos, chinos o indios. Los observatorios de Maraga y Samarcanda, impulsados por Hulagu (s. XIII) y Ulugh Beg (s. XV) son dos ejemplos más de la misma política, aunque en este caso no estén situados dentro de la centralidad califal árabe.

Los gobernantes andalusíes solían estar rodeados, en mayor o menor medida, de científicos. Para que esta afirmación tenga pleno sentido debe establecerse claramente qué es lo que se entendía por *científico* en al-Andalus, así como también esclarecer si los criterios son similares a los que prevalecen hoy en día.

Difusión de la ciencia: diccionarios biográficos y crónicas históricas

Las fuentes para la obtención de estos datos son diversas. En primer lugar, puede buscarse información en las mismas obras escritas por los científicos. En segundo lugar, habría que investigar en los diccionarios biográficos especializados. Por último, las crónicas históricas también pueden ser fuentes valiosas. El grado de utilidad de cada recurso dependerá de qué información se esté buscando. Si se hace un listado de las obras científicas escritas en cada periodo, se puede establecer qué se estudió y bajo qué mecenazgo. Aquí es donde la periodización que propone J. Samsó sigue siendo válida. A saber, un primer siglo de ciencia árabe que convive con la ciencia isidoriana (711-821), una segunda etapa de orientalización de la ciencia andalusí (821-1031), un siglo de oro de las ciencias exactas y la ciencias aplicadas (1031-1086), seguido de un —largo— siglo de los filósofos (1086-1232); el ciclo finaliza con la larga agonía de la ciencia en la Granada nazarí (1232-1492).¹¹ Por tanto, si bien el patrocinio de la ciencia fue continuado, bajo los omeyas (Emirato y Califato) se mantiene una posición de dependencia respecto a Oriente. Se patrocinó la importación y el estudio de la ciencia que se llevaba a cabo especialmente en Bagdad, pero no es hasta época de las primeras taifas cuando se puede hablar de un clímax de la ciencia andalusí en cuanto a creatividad, marcada, sobre todo, por figuras esenciales como Azarquiel. Un siglo de oro —de algo más de cincuenta años— se convierte en un periodo algo breve para una historia

11 Julio Samsó (1992). *Las ciencias de los antiguos en Al-Andalus*. Op. Cit., pp. 9-11.

de unos ocho siglos. En contraposición, hay un largo siglo de los filósofos, puesto que en realidad dura casi ciento cincuenta años. Este análisis general no implica, como es obvio, que en cada momento no surjan personalidades excepcionalmente brillantes. Pero lo que se busca aquí es descubrir la relación entre la producción científica que se lleva a cabo y su financiación.

Volviendo a la pregunta, pues, de quién era considerado científico en al-Andalus, se observa que, durante el primer siglo, el de convivencia entre la ciencia árabe —preislámica— y la ciencia isidoriana, se producen —y se conservan— pocas obras y, sobre todo, éstas son relativamente poco originales, situación que es similar también en época omeya hasta el fin del Califato. Ahí es donde los diccionarios biográficos y, en especial, las crónicas históricas ofrecen un panorama distinto al que se puede deducir de las propias obras. Y ahí es donde la definición de científico no está relacionada con la redacción de tratados, sino con la calificación que merecen por parte de los cronistas y redactores de diccionarios biográficos. En este sentido, cabe tener en cuenta que los historiadores incluyen los nombres de los personajes básicamente por su relación con el poder. De este modo, los científicos son básicamente cortesanos que ejercen cargos y que, además, tienen una formación amplia —que incluye materias como las matemáticas, la astronomía o la medicina. El caso paradigmático es el de la corte de ‘Abd al-Rahman II (h. 822-852), hasta el extremo de que, durante su Emirato, casi era imprescindible ser estrellero para poder medrar en la corte. La importancia de la actividad científica ejercida por estos personajes es menor, si se la compara con su actividad política. Eso sí, del hecho de que se promocionara un perfil de cortesano determinado emana una concepción política que está llena de connotaciones filosóficas relacionadas con la idea platónica del «gobierno de los sabios». El gobernante es el más sabio entre los hombres y, en su sabiduría, se rodea de los mejores consejeros. ¿Y qué mejor consejero que un astrólogo que puede predecir el futuro?

Es revelador, en comparación, el número de diccionarios biográficos dedicados a poetas y juristas: solamente se conservan dos diccionarios especializados en científicos, el de Ibn Yulyul (m. 943) y el de Sa‘id de Toledo (1029-1070). Coinciden, además, con dos momentos importantes. El primero, con el Califato, y el segundo, no casualmente, con el siglo de oro de la ciencia andalusí. El resto de la información está esparcida por obras en las que deben tomarse con precaución los epítetos (*tabib* o *munayyim*, por ejemplo) incluidos en las distintas biografías de supuestos científicos, puesto que los autores no trabajan con el mismo rigor y enfoque que los dos autores mencionados. La obra de Ibn Yulyul, *Kitab tabaqat al-attiba wa-l-hukama* ('Categorías de médicos y sabios'), por otra parte, tiene la peculiaridad de que se restringe a ofrecer biografías de médicos.¹² Sa‘id de Toledo, por otra parte, en su *Kitab tabaqat al-umam* ('Libro de las categorías de las naciones'),¹³ no se centra en los científicos andalusíes, sino que es una auténtica historia de la ciencia universal.

12 Véase Hassan Ibn Yulyul (1955). *Kitab tabaqat al-attiba wa-l-hukama*. Ed. F. Sayyid: El Cairo.

13 Sa‘id Ibn Ahmad al-Andalusí [traducción de Régis Blachère] (1935). *Kitab tabakat al-umam: (livre des Catégories des Nations)*. París: Larose; véase también la edición de Hayah Bu-'Alwan (1985). *Tabaqat al-umam*. Beirut: Dar at-Tali'a.

Ciencia y poder: una relación peligrosa

La dependencia de la ciencia respecto al poder político la sitúa en un escenario de inferioridad. Es posible que los gobernantes tomaran represalias contra los científicos que no siguieran sus indicaciones, lo que lleva a plantear la cuestión de qué tipo de violencia fue ejercida hacia los científicos, si es que se dio el caso. El estudio de la ciencia andalusí arroja unas relaciones jerárquicas peculiares, pero el trato entre iguales también lo era. ¿Fue potenciada la ciencia en Córdoba o sufrió censura? En general, los gobernantes promocionaron la ciencia, pero los científicos, en tanto que cortesanos, estaban cerca de un poder que se basaba en el ejercicio del castigo y el perdón de manera aleatoria y despótica. Cronistas como Ibn Hayyan, sin embargo, nos muestran que el peor enemigo de los científicos no eran los emires o califas, sino sus rivales en la lucha por el favor del poderoso (fueran éstos también científicos, alfaquíes o bien visires). En época emiral solamente se dan dos casos de astrónomos condenados a muerte. 'Abd al-Rahman II, a pesar de ser partidario de la astrología, condenó a Ibn al-'Adra', siendo un caso algo oscuro del que carecemos de información. La segunda condena la recibió al-Dabbi (n. 800), ya en época de Muhammad (852-886). Sin embargo, en este segundo caso, la condena se ejecutó casi por voluntad del mismo reo. El astrólogo había levantado su propio horóscopo, lo que le hizo conocer la fecha de su muerte. Este conocimiento fue el que le hizo rechazar la ayuda que su carcelero le ofreció para fugarse y salvar así su vida. Aunque también es cierto que, a la sazón, al-Dabbi era un venerable anciano que tal vez no estaba dispuesto a vivir el resto de sus días huyendo de su verdugo. Pueden sumarse al catálogo diversas penas de cárcel, entre ellas la que tuvo que padecer Ibn al-Samir por las acusaciones que le hizo Ziryab. En último lugar, también se podían proferir amenazas, como es el caso de 'Abd al-Rahman II con Ibn Gazwan. El emir retó al astrólogo asegurándole que si su pronóstico era acertado le pagaría mil dinares, pero si era equivocado la «recompensa» serían mil azotes. Pero, sin duda, el caso más peculiar es el de la violencia ejercida sobre Ibn Firnas por la plebe. El sabio total que fue Ibn Firnas cultivó diversas disciplinas, entre ellas la alquimia. Cuando sus vecinos vieron que de su casa salía un líquido de color rojizo, creyeron que era sangre y decidieron acusarle de brujería. Como diría Goya, «el sueño de la razón produce monstruos». Sin embargo, gracias a que el orden estaba bien establecido, el mismo juez lo defendió y absolvió. De nuevo, el gobierno de los sabios, esta vez frente a la muchedumbre analfabeta.

Sin embargo, el mayor grado de crueldad no fue ejercido por emires, sino por competidores. Sean cuales fueren las acusaciones, precisamente, no deben perderse de vista los intereses personales. El mismo Ibn Firnas fue acusado de prácticas religiosas dudosas por su rival Mu'min b. Sa'id y en esta ocasión, de nuevo, fue absuelto. Al-Gazal fue acusado en dos ocasiones. La primera, fue acusado de injuria a la religión y, a pesar de que fue absuelto, debe tenerse en cuenta que renunció públicamente a sus ideas qadaríes. La segunda acusación, mucho menos grave, fue la de apropiación indebida. El acusador era 'Abd al-'Aziz b. Hasim, sobrino del poeta. Llama la atención que esta vez, sin embargo, el poeta y astrólogo fuera encarcelado en la «prisión del emir» durante un periodo no definido. Algunos asuntos y herencias

familiares parecen haber jugado en contra de al-Gazal. Otro tipo de acusación fue la que recibió Ibn Gazwan. De nuevo, el acusador fue 'Abd al-'Aziz b. Hasim, pero esta vez se sirvió de unos versos compuestos años antes por el astrólogo y en los que aludía a la belleza del joven emir Muhammad. En esta ocasión, también se ejecutó la condena: trescientos azotes (cien por verso) y una pena de cárcel sin duración establecida, como en el caso anterior. Los mismos astrólogos podían ser no solamente acusados, sino también acusadores. De este modo, Ziriyab acusó a al-Gazal de haber escrito unos versos ofensivos y éste recibió como pena el exilio (en realidad, recibió el encargo de encabezar la famosa embajada a Bizancio, aunque este alejamiento respecto al emir pudiera tener connotaciones negativas). No fue la única vez que Ziriyab acusó a alguien de escribir versos ofensivos, puesto que también lo hizo con Ibn al-Samir. En esta ocasión, la condena fue de prisión.

El papel de la compasión es esencial, puesto que determina el grado de dureza de la condena. Como se ha visto, los gobernantes se mostraban proclives al perdón si se les hacía llegar una súplica de clemencia. 'Abd al-Rahman II incluso llega a afirmar que el castigo que le impone a Ibn al-Samir es más penoso para él que para el mismo reo. Así pues, tanto al-Gazal como Ibn al-Samir pidieron clemencia y fueron liberados. El mismo Ibn al-Samir buscó, asimismo, la compasión del emir Muhammad por no haberse mostrado claramente favorable a él cuando éste era candidato a heredero. Es lógico, teniendo en cuenta que Muhammad mantuvo una actitud mucho más dura con los astrólogos. Y, siguiendo el mismo procedimiento, el resto de las personas que pueden enviar a la cárcel tienen el control de las llaves. Ziriyab, por ejemplo, tiene la potestad de poner fin a la condena de Ibn al-Samir y lo hace tras la mediación de un visir. En la cadena de violencia que se ejerce, nadie está a salvo. Si el visir Hasim b. 'Abd al-'Aziz es el acusador más destacado, él mismo acaba condenado a muerte por al-Mundir. No obstante, lo que llama la atención es la actitud de al-Dabbi y de Ibn Gazwan, quienes prefirieron la cárcel —incluso la muerte— a la humillación. El caso de al-Dabbi, como se ha visto, puede estar relacionado con una visión determinista del destino: lo que Dios ha escrito (*maktub*) no lo puede cambiar el hombre. Es similar a la anécdota relacionada con Ibn al-Samir, quien pide perdón por anticipado al emir Muhammad por una falta que cometería su hijo en el futuro. La actitud de Ibn Gazwan, en cambio, es de negación del poder establecido: no solamente no pide perdón, no solamente no enmienda su actitud, sino que sigue escribiendo versos ofensivos desde la cárcel. Este comportamiento hace pensar que, o bien el poeta era sumamente arrogante, o bien su posicionamiento evidenciaba una oposición —¿política?— hacia el emir.

Córdoba, capital científica

La capitalidad de Córdoba le confirió un lugar central no solamente en la política, sino también en la vida cultural andalusí. En realidad, esta situación no era ninguna novedad, puesto que la ciudad ya había jugado un papel importante desde época romana. Sin embargo, los omeyas la convirtieron en una de las ciudades más brillantes de la Edad Media, compitiendo con Bagdad y Bizancio.

Aunque algunas de las informaciones que nos han llegado formen parte del mito fundador (como la partición de la iglesia de San Vicente para el culto cristiano e islámico), sí es cierto que los primeros árabes que entraron en la Península aprovecharon el conocimiento que encontraron en el terreno. Las *Etimologías* de Isidoro y otras obras latinas constituían una fuente primordial en campos de lo más diverso, ya sea la geografía, la medicina o bien la astronomía.

Buscando a los protagonistas de esta primera época, podría incluirse al mismo 'Abd al-Rahman I y su ensayo de aclimatación de la palmera en el palacio de la Ruzafa. Sin embargo, el primer nombre de científico andalusí conocido es el de al-Dabbi (788-860). Debe tenerse en cuenta que las crónicas lo retratan como un astrólogo que practicaba magia —o brujería— pero, sea como fuere, su *Uryza fi 'ilm al-nuyum* ('Poema didáctico sobre astrología'),¹⁴ conservada parcialmente gracias al astrónomo magrebí al-Baqqar (m. 1418), utiliza el sistema de predicción de las cruces, de uso habitual en el Magreb desde tiempos remotos. A su vez, un fragmento del poema está insertado en el *Libro de las Cruces* alfonsí. Al-Dabbi representa pues, en cierto modo, la puerta que abre y cierra la ciencia andalusí.

Las primeras oleadas de árabes y bereberes que llegaron a la Península formaban parte del contingente del ejército y poseían conocimientos relacionados con sus necesidades, algo que requería una formación básica y, sobre todo, eminentemente práctica. Más allá de las intervenciones milagrosas que se atribuyen a personajes como Hanas al-San'ani en Córdoba y Zaragoza, en general, eran buenos conocedores del cielo, puesto que estaban acostumbrados a guiarse por él. En climas desérticos, como los de la Península Arábiga o ciertas zonas del norte de África, las caravanas se desplazaban por la noche para evitar el rigor del sol.

No es hasta el siglo IX que Córdoba se convierte en la capital que une Oriente y Occidente. Gracias al empuje de diversos emires omeyas, las principales obras escritas bajo el Califato abasí, así como las traducciones del legado científico griego, indio y chino, llegaron a al-Andalus. 'Abd al-Rahman II fue el responsable de encargar la importación de algunas obras, como el *Sindhind*, esenciales para el impulso que quería darse a la ciencia. En este sentido, ya se ha visto que el mismo emir llevó a cabo una política científica clara, promocionando que sus cortesanos tuvieran una amplia formación. Cortesanos que ejercían cargos políticos, pero que también habían recibido una educación que incluía las ciencias islámicas (el estudio de la religión), el *adab* y las «ciencias de los antiguos».

Para llevar a cabo una panorámica del número de científicos que trabajaron en Córdoba, bajo qué mecenazgo trabajaron y en qué disciplinas se especializaron se han utilizado las siguientes fuentes: Ibn Hayyan, Ibn Sa'id, *Mugrib*, Sa'id de Toledo, Ibn Yulyul, Ibn al-Abbar, Ibn 'Abd al-Malik al-Marrakusi, Ibn Abi 'Usaybi'a, al-Humaydi, Ibn al-Faradi y al-Hasimi. Aunque este análisis no pretende ser exhaustivo (un repaso más detallado de todas las fuentes disponibles sería conveniente), la cantidad y calidad de las obras estudiadas es suficiente para arrojar a la luz algunos

14 Julio Samsó (1983). «La primitiva versión árabe del Libro de las Cruces», en Juan Vernet (ed.). *Nuevos estudios sobre astronomía española en el siglo de Alfonso X*. Barcelona: Instituto de Filología, Institución «Milá y Fontanals», Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), pp. 149-161.

datos sociológicamente relevantes. Metodológicamente, sin embargo, cabe tener en cuenta que, a pesar de que se realizara un vaciado de todas las fuentes disponibles, el retrato seguiría llevando el sesgo de estar mediatizado por la pervivencia de los manuscritos y la selección de los autores. Por otra parte, no se trata de determinar aquí si la ciencia producida en cada momento fue original, sino en qué medida el poder político en Córdoba favoreció a la ciencia y a los científicos (Figura 1).

Un primer dato interesante es que, del más de un centenar de científicos encontrados, más del cincuenta por ciento trabajan, aunque sea temporalmente, en Córdoba. La capitalidad de la región —que se convierte en Califato a partir del siglo X—, pues, se confirma como un elemento fundamental de atracción de la vida intelectual.¹⁵ Como muestra, al-Dabbi, mencionado antes como el primer astrólogo conocido, procede de Algeciras, pero se traslada a Córdoba. Los últimos científicos, ya en el siglo XI, deben emigrar de la ciudad para trabajar al servicio de los diversos reyes de taifas o bien directamente fuera de al-Andalus.

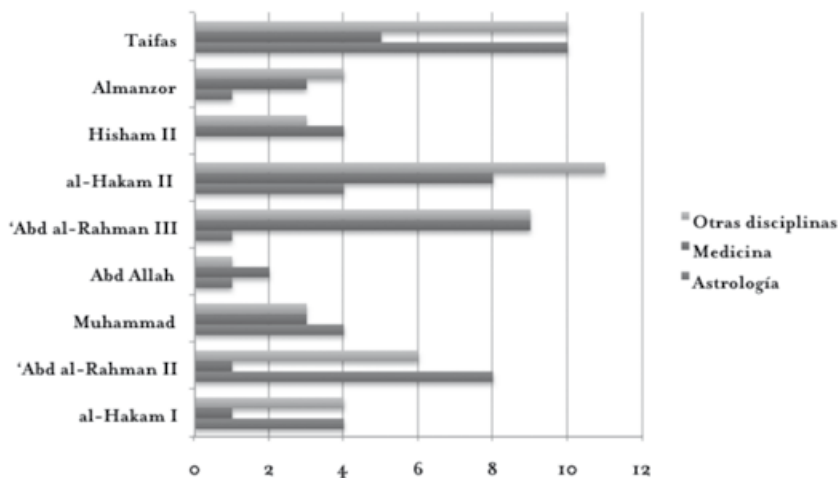
De los campos a los que se vincula a los científicos pueden sacarse varias conclusiones. En primer lugar, que prácticamente todos tienen una amplia instrucción que los capacita para ejercer diversas profesiones. Así pues, es común que combinen la especialización en medicina con la especialización en astronomía, o la aritmética con la química, pero también que combinen astronomía y *fiqh* o tradición, por ejemplo. Aspecto, este último, indicador de una combinación no traumática de la ciencia islámica con la religión. Además, un buen número son considerados poetas y, a su vez, tuvieron cargos más o menos relevantes (cadíes, embajadores, jueces o gobernadores, entre otros). Finalmente, a la mayoría se los sitúa directamente en la corte, pero a algunos, además, se los recuerda en el campo de batalla, aunque esta última opción es muy minoritaria. Puede comprobarse que una abrumadora mayoría son catalogados de médicos y astrónomos. Es cierto que las dos profesiones tienen un gran predicamento y son clave para el desarrollo científico; de todos modos, debe tenerse en cuenta que, entre las fuentes utilizadas, Ibn Yulyul y el cadí Sa'id decantan el peso de la balanza hacia estos dos campos. El resto de las especialidades mencionadas responden a las demandas de la sociedad a la que pertenecen y se distribuyen entre una amplia gama (agronomía, farmacología, química, aritmética, filosofía, música, gramática o historia).

Si lo que se busca es el nombre del mecenas más generoso, se obtiene el nombre del califa 'Abd al-Rahman III, empatado con su hijo al-Hakam II (912-976). Tras ellos, 'Abd al-Rahman II (822-852) es el protagonista de otro brote de esplendor científico (Figura 2). Una vez más, y guardando la cautela necesaria para con la información proporcionada por las fuentes, el «siglo de oro» —cuantitativamente hablando— no está situado en las taifas, sino en el esplendor califal, así como en el primer periodo de orientalización, en pleno Emirato. Sea como sea, es difícil no vincular esta expansión social de la ciencia con los nombres concretos de dos o tres emires/califas, puesto que contrastan —casi dramáticamente— con sus antecesores y sucesores. El siglo X, gracias a la política de los dos primeros califas,

15 Aunque, como se ha advertido, también puede ser resultado del hecho de que los cronistas centraran su atención en la capital.

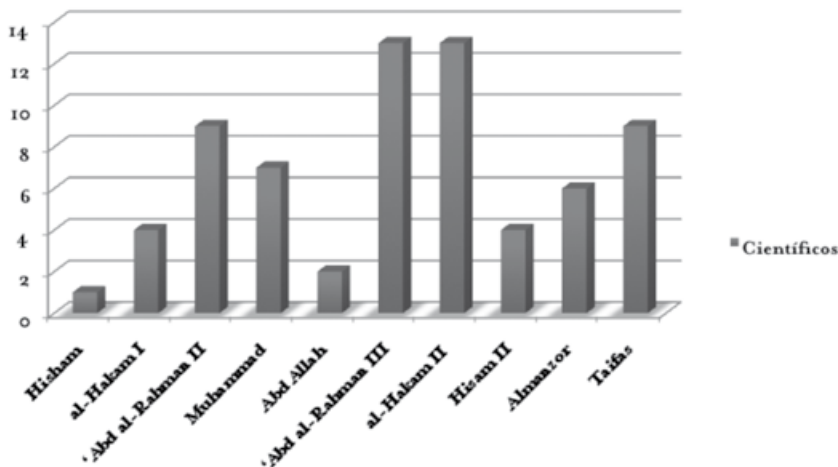
muestra un interés por la ciencia que no vuelve a observarse en cualquier otro momento de la historia de la Córdoba andalusí (Figura 3).

Figura 1. Disciplinas potenciadas según emir/califa.



Fuente: elaboración propia.

Figura 2. Número de científicos en cada emirato/califato.



Fuente: elaboración propia.

Figura 3. Científicos en Córdoba.



Fuente: elaboración propia.

De todo lo anterior pueden extraerse diversas conclusiones. En primer lugar, la estrecha vinculación entre promoción política y ciencia (así como la memoria de cierto esplendor y su relación con el imaginario sobre al-Andalus). En segundo lugar, si bien una decena larga de científicos es una cantidad discutible para ser designada como siglo de oro (habría que ponerla en comparación con el total de la población, así como con el total de la élite formada), lo cierto es que en diversos momentos el número decrece a niveles realmente alarmantes. Además, hay un grupo de científicos a los que no es posible relacionar con un mecenas concreto. En tercer lugar, la época de orientalización debe entenderse en su contexto identitario global islámico. La *rihla*, asociada al *talab al-'ilm*, no está relacionada exclusivamente con la adquisición de un conocimiento (mediante la comprensión y traducción de la literatura especializada). Por esta razón, la campaña favorecida por el emir 'Abd al-Rahman II era un punto clave de la formación de una identidad específica andalusí que pertenecía, a su vez, a una comunidad más amplia, la arabo-islámica. En las distintas crónicas y relatos de viajes los autores comentan, con detenimiento, los usos y costumbres de los lugares que visitan, de modo que contribuyen a crear, por comparación, un *nosotros* que puede querer o bien contraponerse o bien integrarse en el *ellos*.¹⁶

16 Cuando al-Gazal explica su embajada a Constantinopla, ofrece un minucioso relato de la corte bizantina, a la que se refiere con admiración (por el lujo), pero también con reparo (por el consumo de alcohol). En cambio, Muhammad b. 'Abd al-Malik b. Ayman cuenta que en Bagdad vio al poeta al-Buhturi, a quien había confundido con Ibn Firnas. La identidad común les hacía similares físicamente.

Ciencia y religión

Profundizando en la argumentación de la relación entre ciencia y mecenazgo, aparece la vinculación del poder político con el islam. Y aquí surge una de las falsas polémicas establecidas en Europa, la de la relación conflictiva entre ciencia y religión en el islam. El islam potencia la búsqueda del conocimiento y, además, la práctica de la religión conlleva un buen número de cálculos matemáticos y astronómicos. El cálculo de las herencias, por ejemplo, predispone a la evolución de la aritmética. Por otra parte, la determinación de la alquibla, las horas de oración y el calendario necesitan de un especialista versado en astronomía.

La ciencia arabo-islámica desde el presente: de la negación a la sublimación

Cabe señalar que la evolución de la ciencia en el marco cronológico andalusí (a pesar de finalizar en 1492) es similar a la que se da en el resto de mundo arabo-islámico. A saber, un *crescendo* de la actividad científica paulatino (que alcanza su máximo esplendor dos siglos antes en Oriente) y, a partir de ese momento, una diáspora de centros científicos que van decreciendo en número y producción hasta el siglo XV.

Por otra parte, la *historia* de la ciencia andalusí no ha escapado del contexto en que se cultivaba. Y dicho contexto hunde sus raíces en un siglo XIX en el que debía demostrarse la inferioridad del *otro* para poder colonizarlo. Era el momento de poner en duda la originalidad de la ciencia cultivada por los árabes y de cuestionar la compatibilidad de ciencia e islam. En un momento en que Europa decidía explicarse a sí misma como hija de Grecia y Roma era necesario convertir a estas dos civilizaciones en *occidentales* frente a lo *oriental*, es decir, lo islámico. Pero ¿cómo evitar la obviedad de que buena parte de ese legado se conserva gracias a los árabes? Simplemente, gracias a la afirmación taxativa de que éstos habían sido simples «transportistas» del conocimiento científico (y filosófico), sin que hubieran hecho mella en el contenido original. Que hubiera traducciones de por medio no era significativo ni relevante. Pero que al-Andalus estuviera en la Península Ibérica y, por tanto, fuera parte de Europa y de su historia era un gran inconveniente.

Si los europeos estaban decididos a ignorar el legado arabo-islámico (aun con los problemas metodológicos expuestos), también los musulmanes se cuestionaban el porqué de su decadencia política y cultural. Una de las respuestas consistía en vincularla a la falta de innovación tecnológica y a la debilidad militar que ésta traía como consecuencia. Así llegamos a la polémica entre Ernest Renan y Yamal al-Din al-Afgani¹⁷ que tuvo lugar en París en 1883. Mientras que el primero estaba convencido de la incompatibilidad entre islam y ciencia (asumiendo que era una incompatibilidad entre islam y modernidad), al-Afgani hace referencia, precisamente, a los avances científicos que habían tenido lugar en tierras del islam durante toda la Edad Media. No deja de llamar la atención que poco tiempo antes (1826-1831) había estado estudiando en París, en el escenario de la polémica,

17 El 29 de marzo de 1883, E. Renan pronunció en la Sorbona su conferencia titulada «Islam et science». La respuesta de al-Afgani se publicó en *Journal des Débats* (París), el 18 de mayo del mismo año (escrita en árabe, se tradujo al francés para su publicación).

Rifa‘a al-Tahtawi (1801-1873),¹⁸ enviado en una misión diseñada por Muhammad ‘Ali y su entorno dirigida a mejorar el avance científico en Egipto. Además de que la presencia del grupo egipcio era ya una muestra evidente del interés por la ciencia y el conocimiento, basta con ojear el libro de viaje de al-Tahtawi para comprobar el tipo de debate que mantenía la comunidad científica musulmana. Un ejemplo es la polémica establecida entre los ulemas que defendían —como al-Manna‘i— que la Tierra era plana y los que pensaban que era redonda (entre ellos, el alfaquí magrebí Mujtar al-Kintawi).¹⁹ No parece que sea casual que la polémica entre Renan y al-Afgani tuviera lugar justo un año después de que un proyecto de ingeniería —el canal de Suez—, y su relación con la bancarrota de Egipto, hubiese sido el motivo aducido para iniciar la ocupación británica.²⁰

Por el contrario, no cabe ninguna duda de que la colonización se valió del discurso «científico» y de la supuesta inferioridad (incluso mental) del colonizado no solamente para establecerse en el territorio, sino para convertirlo en dependiente. Esta dependencia no era solamente técnica —que también—, sino que utilizaban estrategias psicológicas para conseguir su fin. El colonizado tenía que asumir su inferioridad con argumentos científicos gracias a los cuales se potenciaba su docilidad. La medicina, por ejemplo, fue una de las disciplinas que mayor impacto tuvo en esta política. De los pocos argelinos que llegaban a la Facultad de Medicina y que debían estudiar el carácter violento y asesino de sus compatriotas, la mayor parte acababa convencida de la veracidad de estos argumentos.²¹

La polémica entre fe y ciencia no se limita al siglo XIX o principios del XX. La opinión del premio Nobel de Física (1979) Abdus Salam va dirigida, una vez más (!), a intentar demostrar que no hay ningún tipo de incompatibilidad entre islam y ciencia:

Soy creyente y musulmán practicante. Soy musulmán porque tengo fe en el mensaje espiritual del Santo Libro del Corán. El científico que soy es sensible al lenguaje del Corán, que insiste en la importancia de la reflexión sobre las leyes de la Naturaleza y que toma de la cosmología, la física, la biología y la medicina ejemplos que son otros tantos signos para todos los hombres.²²

Con el fin de contrarrestar estos ataques, se fomentó el mensaje de que al-Andalus había sido la arcadia perdida, un lugar privilegiado de producción científica donde el diálogo entre religiones había sido constante. Este mensaje ha tenido dos sectores abanderados, aunque contradictorios. En primer lugar, quienes tuvieron interés en convertir al-Andalus en una parte de la historia de España

18 Daniel L. Newman (2004). *An Imam in Paris, al-Tahtawi's Visit to France (1826-1831)*. Londres: Saqi.

19 *Ibidem*, pp. 148-149.

20 Y más si se tiene en cuenta que al-Afgani fue expulsado de Egipto, precisamente, por la presión que Gran Bretaña y Francia ejercieron sobre el jedive Tawfiq Pasha. Véase John Newsinger (2008). «Liberal Imperialism and the Occupation of Egypt in 1882», *Race Class*, 49, p. 60.

21 Frantz Fanon (1961). *Les damnés de la terre*. París: Éditions La Découverte, pp. 283-297.

22 (1984). «L'Islam et l'Occident devant les conquêtes de la science: concordance ou conflit?», *Islam et Occident*, París, reproducido y traducido en Paul Balta (comp.) (1994). *Islam: civilización y sociedades*. Madrid: Siglo XXI de España, p. 130.

pusieron el acento en las características diferenciales de esta región respecto al resto del mundo arabo-islámico. Así pues, se hicieron coincidir las «invasiones» almorávides y almohades con la decadencia científica de al-Andalus, que se explica por el carácter «fundamentalista» de las mencionadas dinastías frente al «liberalismo» de la época omeya. Este argumento tiene algunos puntos débiles. En primer lugar, el hecho de basarse en la premisa de que un Estado unitario e independiente —en mayor o menor grado— es mejor que las otras formas de gobierno que se dieron en al-Andalus. Así, los historiadores muestran cierta predilección por la época emiral y califal, en detrimento de las taifas y, claro está, de las «invasiones magrebíes». Sin embargo, la supuesta decadencia política (explicable desde paradigmas islámicos de ruptura de la *umma*, pero no desde un análisis histórico científico) no coincide con la decadencia científica. Por el contrario, es el momento en que aparecen las estrellas más rutilantes del universo científico andalusí y, entre ellas, la más famosa, Azarquiel (m. 1100). La importancia del personaje provoca que esté presente en el imaginario colectivo español —especialmente toledano— actual, ya que da nombre a colegios, institutos, calles y libros (desde proyectos educativos a novelas históricas).²³

En el extremo contrario se sitúan quienes argumentan que al-Andalus fue una arcadia... pero no española, sino perteneciente al universo arabo-islámico. Se promueven congresos, exposiciones y publicaciones que demuestren esta versión y se aporta la evidencia de la coexistencia entre religiones. En este punto, sin embargo, hacen falta todavía numerosas investigaciones, puesto que no está claramente definida la relación entre religión profesada y profesión ejercida. Ibn Yulyul transmite que, a falta de médicos musulmanes en la primera época de al-Andalus, que llega hasta mediados del siglo IX, la mayoría de ellos eran cristianos, pero todavía no se ha establecido una cartografía de científicos por época/religión/región/especialidad suficientemente detallada y exhaustiva que —tal vez— arrojaría datos importantes (en especial, si se compararan con la totalidad de la población andalusí).

Historia de la ciencia y estudios de género

Aunque mucha sea la labor realizada en el campo de la historia de la ciencia andalusí, es momento ya de analizar los materiales disponibles aplicándoles distintos —nuevos— filtros, como por ejemplo la perspectiva de género. No es racional pensar que si se resume la historia de la élite masculina de al-Andalus se conoce al-Andalus. Simplemente se conoce una parte muy minoritaria —aunque poderosa— de la sociedad. Cierto es también que, a pesar de que la aplicación de esta perspectiva suponga un auténtico reto, no por ello puede caerse en la tentación de «forzar» (hasta el punto de inventar) la historia. Las mujeres pueden ser un gancho, y más si son andalusíes y demuestran la singularidad de esta región respecto al resto del mundo arabo-islámico. Quizá sea éste el motivo por el cual Fátima de Madrid tiene tanto éxito. Aunque la biografía de esta astrónoma inexistente,

23 Grupo Azarquiel (1997). *Proyecto Azarquiel. Matemáticas 2.º de ESO*. Madrid: Ediciones de la Torre, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid; y Mariano Calvo (2002). *Azarquiel, el astrónomo de Toledo*. Toledo: Antonio Pareja.

supuesta hija del célebre Maslama,²⁴ se basa exclusivamente en la entrada que le dedica la Enciclopedia Espasa-Calpe, parece que es difícil resistirse a la tentación de borrarla de la imagen que se quiere crear.

La relación de las andalusíes con la ciencia habrá que buscarla no en los tratados científicos ni en las biografías, sino en las relecturas de las crónicas históricas y de los espacios. Así, es frecuente que las crónicas mencionen mujeres que ejercen como comadronas.

A modo de conclusión

Esta nueva mirada puede sacar a la luz información también sobre otros sectores de la sociedad que han permanecido silenciados. Parece lógico pensar que existieron muchos más científicos que los que se relacionaron con los califas. Quizá no cultivaron un tipo de ciencia muy sofisticado, quizá solamente fueron sanadores (de personas y bestias) o adivinadores del futuro, pero muchos profesionales han sido borrados de la memoria por su alejamiento del poder. El análisis de la sociedad exclusivamente mediante textos históricos tiene muchos inconvenientes, entre los cuales el tener acceso a un escenario previamente adulterado por motivos diversos. ¿Cuántos fueron los libros que desaparecieron en épocas políticas convulsas? Y de los que no sufrieron censura, ¿cuántos han pervivido hasta la actualidad? Son algunas de las preguntas que quedan sin respuesta. Lo que tampoco es académicamente aceptable es formular las respuestas que desde el siglo XXI creamos oportunas sin una base sólida. Al-Andalus es para los andalusíes. Su ciencia, para la humanidad.

Anexo I. Científicos que trabajaron en Córdoba.

| | Nombre | Fecha | Localidad | Al servicio de | Especialidad |
|----|------------------------|-------|-----------|---|------------------------------------|
| 1. | Al-Dabbi | s. IX | Algeciras | Hisham Al-Hakam I 'Abd al-Rahman II Muhammad | Astrología |
| 2. | 'Abbas b. Nasih | | Algeciras | Al-Hakam I 'Abd al-Rahman II | Astrología, justicia, poesía, etc. |
| 3. | 'Abd al-Malik b. Habib | | | 'Abd al-Rahman II | Medicina, <i>fiqh</i> , historia |
| 4. | Al-Gazal | | | Al-Hakam 'Abd al-Rahman II Muhammad | Astrología, poesía Embajador |

24 Manuela Marín (2011). Arabismo en Madrid, en *Daniel Gil Flores (ed.). De Maýrit a Madrid. Madrid y los árabes, del siglo IX al siglo XXI*. Madrid/Barcelona: Casa Árabe/Lunwerg, p. 191. Fátima, en efecto, es la astrónoma del mes de febrero del calendario «Ella es una astrónoma», http://www.astronomia2009.es/Proyectos_pilares/Ella_es_una_Astronoma/Calendario_2009:_Astronomas_que_hicieron_historia.html [consultada el 29 de abril de 2013].

Qurtuba y la ciencia medieval. Reminiscencias del pasado en el presente

| | | | | | |
|-----|---|------|---------|---|---|
| 5. | 'Abbas b. Firnas | | | Al-Hakam I 'Abd al-Rahman II Muhammad | Astrología, química, música, poesía |
| 6. | Ziryab | | | 'Abd al-Rahman II | Música, astrología, etc. |
| 7. | Ibn al-Samir | | | 'Abd al-Rahman II | Astrología |
| 8. | Ibn 'Azra' | | | 'Abd al-Rahman II | Astrología |
| 9. | Marwan b. Gazwan | | | 'Abd al-Rahman II Muhammad | Astrología, poesía Enemistad con visires |
| 10. | Ahmad b. Iyas | | | Muhammad | Medicina |
| 11. | Jalid b. Yazid b. Ruman al-Nasrani | | | Muhammad | Medicina —como abuelo, padre e hijo— (cirugía, farmacología) Cristiano |
| 12. | 'Umar b. Bariq Asbag b. Yahyà | | Toledo | Muhammad | Medicina |
| 13. | Ishaq b. 'Abd Allah | s. X | | 'Abd Allah | Medicina, cirugía Cristiano, padre de Yahyà b. Ishaq |
| 14. | Abu 'Ubayda al-Layti | | | | Astronomía, <i>fqh</i> |
| 15. | Ibn Maluka | | | 'Abd Allah 'Abd al-Rahman III | Medicina, cirugía Cristiano |
| 16. | Ibn Abi 'Umar, 'Imran | | | 'Abd al-Rahman III | Medicina |
| 17. | Ibn al-Sana'at al-Mus- limani, al-Isra'ili, 'AA Ishaq | | | | Medicina |
| 18. | Asbag b. Yahyà | | | 'Abd al-Rahman III | Medicina Respetado en las asambleas, hijo de Yahyà b. Ishaq |
| 19. | Abu Bakr Sulayman b. Bay | | Sidonia | 'Abd al-Rahman III | Médico personal del califa, caíd de Sidonia |
| 20. | Yahyà b. Ishaq | | Badajoz | 'Abd al-Rahman III | Medicina Cortesano, visir, caíd de Badajoz |
| 21. | Ibn Umm al-Banin, al-A'raf | | | 'Abd al-Rahman III | Médico del califa |
| 22. | Abu Hafs 'Umar b. Burayq | | | 'Abd al-Rahman III Naym b. Tarafa | Médico del califa, médico del jefe de los halconeros Viaje a Kairuán |
| 23. | M. b. Isma'il al-Hakim | | | | Aritmética, lógica, gramática |

| | | | | | |
|-----|---------------------------------------|--|---------|---|--|
| 24. | Muhammad b. Tamlij | | Sidonia | 'Abd al-Rahman III Al-Hakam II | Juez y cadí de Sidonia, distribución de la <i>sadaqa</i> , ampliación de la mezquita, grabó dinares (inspector de la casa de la moneda), contertulio de al-Hakam |
| 25. | Abu 'Abd al-Malik al- Taqafi | | | 'Abd al-Rahman III Al-Hakam II | Medicina, matemáticas Jefe del arsenal |
| 26. | Abu Musà Harun al- Aswani | | | 'Abd al-Rahman III Al-Hakam II | |
| 27. | Ibn al-Samina | | | Al-Hakam II (961-976) | Aritmética, astronomía, medicina, poesía, <i>fiqh</i> , viaje a Oriente, <i>mu'tazil</i> |
| 28. | Ibn 'Abdun al-Yabali, Abu 'AA M. | | Egipto | Al-Hakam II Hisham II Almanzor | Medicina, agrimensura, aritmética Maestro de Ibn al-Kattani, director del hospital de al-Fustat |
| 29. | Ibn Faris | | | Al-Hakam II Almanzor | Astrología, astronomía Oriental |
| 30. | 'Arib b. Sa'id al-Katib | | | 'Abd al-Rahman III Al-Hakam II Almanzor | Gobernador de la cora de Osuna, cortesano, médico, agrónomo, cronista, poeta (posiblemente de origen cristiano) Calendario de Córdoba |
| 31. | Sa'id b. 'AR b. M. b. 'Abd Rabbihi | | | No trabajó para príncipes | Astronomía, meteorología, poesía, medicina |
| 32. | 'Umar b. Yunus al- Harrani | | | 'Abd al-Rahman III Al-Hakam II | Maestro de Ibn al-Kattani Estudios y trabajo en Oriente Acompañaron a al-Hakam en algazúas Trabajaron en Madinat al-Zahra |
| 33. | Ahmad b. Yunus al- Harrani | | | 'Abd al-Rahman III Al-Hakam II Hisham | Estudios y trabajo en Oriente Acompañaron a al-Hakam en algazúas, trabajaron en Madinat al-Zahra (vivió en el palacio del califa), encargado de la farmacia de palacio El califa le nombró jefe de policía e inspector de mercados |
| 34. | Abu Bakr b. Abi 'Isà | | | Al-Hakam II | Aritmética, astronomía, maestro de Maslama |

Qurtuba y la ciencia medieval. Reminiscencias del pasado en el presente

| | | | | | |
|-----|--|------------|----------|--|---|
| 35. | Ibn Yulyul, Sulayman b. Hassan | | | Al-Hakam II Hisham II | Medicina, tradición |
| 36. | Ahmad b. Hakam b. Hafsun | | | Al-Hakam II Chambelán Ya'far al-Saqlabi | Medicina, filosofía, Corán, lógica Jefe de la casa de <i>hayib</i> Ya'far, maestro de Ibn al-Kattani |
| 37. | Abu Bakr Ahmad b. Yabir | | | Al-Hakam II Hisham II | Medicina |
| 38. | Ibn al-Haytam, 'AR b. Ishaq | | | Almanzor | Medicina, astronomía |
| 39. | M. b. al-Sana'a | | | | Medicina Maestro de al-Bagunis al-Tulaytuli |
| 40. | Al-Uqlidisi | | | | Hijo de un funcionario de al-Hakam, emigró a Oriente en tiempos de Almanzor |
| 41. | Al-Hammar al-Saraqusti | | | | Filosofía Maestro de Ibn al-Kattani, emigró a Oriente en tiempos de Almanzor |
| 42. | Ibn Mutarrif al-Qattan, Qasim | s. X-XI | | | Astronomía, <i>hadit</i> Cita a Maslama |
| 43. | Muhammad b. al-Saffar | | Denia | Muyahid al-'Amiri | Astronomía |
| 44. | Abu l-Asbag 'Isà b. A. al-Wasiti | s. XI | | | Astronomía, cosmología Discípulo de Ibn al-Saffar, escuela de Maslama |
| 45. | Hamid b. Samayun, Abu Bakr | | | Almanzor | Medicina, farmacología |
| 46. | Maslama b. Ahmad al-Mayriti | | | | Astronomía |
| 47. | Abu l-Qasim Al-Zahrawi | | | | Medicina Conocido como Abulcasis |
| 48. | Abu l-Walid M. b. Husayn | | | | |
| 49. | Ibn al-Kattani, Abu 'AA M. b. al-Hasan | | Zaragoza | Almanzor Al-Muzaffar | Medicina, filosofía, literatura (formación de esclavas cantoras) Maestro de Ibn Hazm |
| 50. | Ibn al-Samh, Abu l-Qasim Asbag | | Granada | Habus b. Maksan al-Sinhayi | Astronomía, matemáticas, medicina Escuela de Maslama |

| | | | | | |
|-----|--|--|--------------------|--------------------------------|--|
| 51. | Ibn Sahar al-Ru'ayni, Abu l-Hasan | | Almería | Zuhayr Taifa amiri | Geometría, astronomía, <i>fiqh</i> Alfaquí, cadí de Almería, discípulo de Ibn al-Saffar |
| 52. | Ibn al-Jayyat, Abu Bakr Yahyà | | Zaragoza Toledo | Sulayman b. al-Hakam Ma'mun | Astrología Discípulo de Maslama |
| 53. | Ibn Hayy, al-Husayn b. M. b. al-Husayn al-Tuyibi | | Yemen | Emir al-Sulayhi (Yemen) | Matemático, astrónomo Discípulo de al-Kirmani |
| 54. | Al-Kirmani, Abu l-Hakam | | Zaragoza | | Medicina, matemáticas Introducción de <i>Rasa'il ijtwan al-safa'</i> |
| 55. | Ahmad b. al-Saffar, Abu l-Qasim | | Denia | Muyahid al-'Amiri | Astronomía, matemáticas, jurisprudencia Maestro de Abu l-Asbag 'Isà b. A. al-Wasiti y Abu l-Hasan b. Sahar al-Ru'ayni Escuela de Maslama |
| 56. | Ibn al-'Attar, M. b. Jayra | | Toledo | | Matemáticas, <i>fara'id</i> , astronomía Liberto de un secretario de al-Zafir Du l-Nun, discípulo de Al-Zahrawi |

BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

Mònica Rius Piniés es profesora de la Sección de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Barcelona. Recibió el premio extraordinario de doctorado por su tesis, *La alquibla en al-Andalus y al-Magrib al-Aqsà* (Barcelona, 2000). Sus investigaciones han versado, especialmente, sobre la astronomía popular en al-Andalus y el Magreb, así como sobre la relación entre ciencia y sociedad. Recientemente ha iniciado una nueva línea de investigación que analiza la relación entre expresión artística y construcción identitaria. Ha ejercido y ejerce como investigadora principal en diferentes proyectos de investigación, como: *Construcción de identidades, género y creación artística*, *Innovación sobre docencia de la lengua árabe en las universidades españolas: un estado de la cuestión* o *Cartografía náutica árabe en el contexto mediterráneo (c. 1300-1600) II. Estudio de detalle de las cartas*. Para consultar sus publicaciones, véanse <http://monicariuspinies.blogspot.com/> y <http://ub.academia.edu/MonicaRius>.

RESUMEN

Córdoba, como capital de al-Andalus omeya, jugó un papel destacado en la transmisión y en el impulso de la ciencia. Se llevó a cabo una síntesis de los conocimientos adquiridos por civilizaciones anteriores y —dependiendo de la coyuntura política— se promocionó la investigación científica. Este patrocinio, sin embargo, estaba estrechamente relacionado con factores económicos, religiosos o políticos. Por otra parte, es necesario tomar en consideración que la historia de la ciencia

andalusí ha sido estudiada por distintas escuelas metodológicas y, también, que en ocasiones ha sido utilizada con finalidades políticas y no académicas.

PALABRAS CLAVE

Historia de la ciencia, al-Andalus, religión, política, mecenazgo.

ABSTRACT

As the capital of the Umayyad al-Andalus Cordoba played an important role in the spread and advancement of science. A synthesis of all the knowledge acquired by earlier civilizations was carried out and, depending on the political situation, scientific research was promoted. However, this patronage was closely linked to economic, religious and political factors. Furthermore, it is necessary to take into consideration the fact that the history of Andalusian science has been studied by different methodological schools and has also been used, at times, for political and non-academic purposes.

KEYWORDS

History of Science, al-Andalus, religion, politics, patronage.

المخلص

لعبت قرطبة كعاصمة للأندلس في العصر الأموي دوراً متميزاً في نقل العلوم وتعزيزها. فقد تم وضع عرض شامل للمعارف المكتسبة من طرف حضارات سابقة، والتشجيع على البحث العلمي حسب الظروف السياسية. لكن هذه الرعاية كانت في ارتباط وثيق بعوامل اقتصادية أو دينية أو سياسية. من جهة أخرى ينبغي الأخذ بعين الاعتبار أن تاريخ العلوم في العصر الأندلسي تمت دراسته من طرف مدراس منهجية مختلفة، كما تم استعماله أيضاً في بعض المناسبات لأغراض سياسية وغير أكاديمية.

الكلمات المفتاحية

تاريخ العلوم، الأندلس، الدين، السياسة، رعاية الأدب والفنون.

REALIDAD Y SÍMBOLO DE QURTUBA/CÓRDOBA EN LA LITERATURA NEO-ÁRABE

Clara M.^a Thomas de Antonio

Qurtuba/Córdoba, con su historia, sus personajes y su riqueza cultural, ha suscitado una amplia gama de sentimientos, a veces encontrados, en los literatos árabes modernos, que con su pluma van a evocar tanto su realidad pasada como su significado simbólico para el presente del mundo árabe.¹ Por lo que significó y significa, forma parte tanto de su patrimonio como del nuestro, conformando unos rasgos de identidad compartidos.

La realidad de la Qurtuba andalusí

Muchos autores árabes describen la historia de la Córdoba andalusí y sus gobernantes, la ciudad, sus monumentos y su rica cultura, cuya importancia aprenden a valorar ya desde la escuela.²

La historia de la Córdoba andalusí y sus principales gobernantes

El libanés Amin al-Rihani, en *La luz de al-Andalus* (*Nur al-Andalus*), fruto de su viaje a España en 1939, narra la historia de la Córdoba andalusí y, antes de referirse a sus diversos gobernantes y acontecimientos, la resume así:

El omeya 'Abd al-Rahman b. Mu'awiya, llamado al-Dajil, fundó la dinastía omeya de al-Andalus en 138 H. (755 C.), e hizo de Córdoba su capital. Aquella dinastía duró hasta el año 422 H. (1031 C.) y luego se desintegró, convirtiéndose en varios «estaditos» en época de los reyes de taifas. Córdoba fue incluida en el Emirato de Sevilla en el año 1070; en 1091 se apoderaron de ella los almorávides, y en 1148 los almohades. A éstos se la arrebató el Rey San Fernando el 22 de julio de 1236. Entonces terminó el gobierno árabe en ella.³

'Abd al-Rahman I al-Dajil, «el Sacre de Quraysh» (756-788), funda el Emirato Independiente de Córdoba (756-929). El sirio Adonis, en dos fragmentos de su largo e inspirado poema «El Sacre» (*Al-Sagr*), del *Libro de las huidas y mudanzas por los climas del día y la noche* (*Kitab al-tahawwulat wa-l-hjra fi aqalim al-nahar wa-l-layl*), narra cómo este príncipe omeya escapa a la matanza de su familia por los abasíes y llega a al-Andalus, donde erige su Emirato:

Los jinetes se acercaron tanto como pudieron y nos gritaron desde la orilla: «Volved, no tengáis miedo». Yo nadaba sin descanso, al igual que mi joven hermano,

1 El tema fue tratado ampliamente en nuestro trabajo de 1997, donde hay otros aspectos y textos que no se incluyen en este trabajo. Véase Clara M.^a Thomas (1997). «Córdoba en la literatura árabe contemporánea», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, xxix, pp. 227-277.

2 Véase, por ejemplo, el interesante estudio de Mikel de Epalza (1972). «España y su historia vista por los árabes actuales (a partir de los textos de enseñanza media en Siria)», *Almenara*, 2, pp. 53-108, especialmente sus referencias a Córdoba, tanto en sus aspectos históricos como en los de su civilización, pp. 60-61, 72-73, 76, 83-84 y 104.

3 Carmen Ruiz Bravo-Villasante (1993). *Al-Magrib al-Aqsà. Nur al-Andalus*. Madrid: CantArabia, vol. 2, p. 599.

y me volvía hacia él para darle ánimos. Pero no me hizo caso y, engañado por el amán que nos ofrecían y temeroso de ahogarse, se volvió a toda prisa hacia ellos. Acabé de cruzar el Éufrates y pude ver que el muchacho, mi hermano, se dirigía confiado a los caballos. Le hicieron abrir la marcha y en ese mismo instante lo decapitaron y se fueron, llevándose su cabeza. Tenía trece años. Eché a correr y parecíame que no rozaba el suelo con los pies, sino que volaba. Abderrahmán el Inmigrante (El Sacre de Coraix).⁴

[...] Como amante en arrebató audaz,
con el esplendor súbito y la tristeza
de la pasión juvenil,
erige un Ándalus de hondas entrañas.⁵

‘Abd al-Rahman III al-Nasir (912-961) se proclama califa y funda el Califato de Córdoba (929-1031), lo que supone la independencia de la España musulmana y su época más gloriosa, como señala al-Rihani:

[Córdoba] gozó de un gobierno de singular poderío y justicia con una correcta ejecutoria: el gobierno del gran omeya ‘Abd al-Rahman III, llamado al-Nasir [‘el Victorioso’], que duró cincuenta años. Al-Andalus fue entonces un lugar donde nacían las luces de la ciencia, la cultura y la civilización, y el Califa al-Nasir estuvo por delante de los soberanos de su tiempo por su grandeza, prudencia y poder, mereciendo, por tanto, todo el desmedido elogio que los historiadores y poetas árabes le concedieron.⁶

Le sucede su hijo al-Hakam II (961-976), cuyo papel en el campo cultural destaca al-Rihani en *La luz de al-Andalus*, aunque también le achaca haber propiciado el fin del Califato:

El florecimiento del reino, al igual que el esplendor de esta civilización, continuó en tiempos de su hijo al-Hakam II, que siguió la huella de su padre, y además amaba la ciencia y a los sabios y promovía acciones culturales y civilizadoras, pero que sin embargo perjudicó a la herencia real omeya al introducir en ella sangre extranjera. Al-Hakam se había casado con una mujer del pueblo vasco [‘Al Bask’], español de territorio, de nombre Aurora, y llamada en árabe Subh, la cual engendró un solo hijo, Hixam, que le sucedió (976) en el trono.⁷

Al-Rihani prosigue la historia señalando que con Hisham II al-Qasir (976-1013), incapaz de controlar las intrigas por el poder, empieza la decadencia del Califato:

Hixam, hijo de al-Hakam por parte de la vasca Subh, —Hixam II—, es aquel a quien se culpa de las causas del retroceso del Reino y la Nación durante veinte

4 Federico Arbós (1993). *Adonis. Libro de las huidas y mudanzas por los climas del día y la noche*. Guadarrama: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, p. 49.

5 *Ibidem*, p. 67.

6 Carmen Ruiz Bravo-Villasante (1993). *Al-Magrib al-Aqsà. Nur al-Andalus. Op. Cit.*, p. 602.

7 *Ibidem*.

años, es decir, tras la muerte de su *hayib* Ibn 'Amir [sic], y hasta que las guerras civiles estallaron conduciendo al caos y a la desaparición.⁸

Almanzor (940-1002), al-Mansur bi-llah o al-Mansur b. Abi 'Amir, se convierte en primer ministro de Hisham II y lleva al Califato a su máximo esplendor, lo que estimula la unión de los reyes cristianos para atacarlo, provocando así su acelerado final,⁹ como mantiene al-Rihani:

El supremo Chambelán del Califa Hixam, Ibn 'Amir Muhammad, titulado Almanzor [*al-Mansur*], realizó en su vida cincuenta campañas, todas ellas victoriosas. [...] Una vez llegó [...] a Santiago, y lo saqueó e hizo prisioneros entre su población, despojando a la Iglesia de su Santo Jacobo [*'Sa Yākub*] de sus ofrendas y campanas, que los prisioneros llevaron a Córdoba. El tiempo fue pasando por las gentes, y a los veinte años de la muerte de Almanzor cayó el Califato de Córdoba, y los conquistadores cristianos entraron en la ciudad. Estas campanas, que seguían guardadas, fueron devueltas, a espaldas de prisioneros musulmanes, a su iglesia de Santiago [...]. Al-Hayib al-Mansur murió en 1002, tres años después de la muerte del Cid. Como éste, al final de su vida fue derrotado y afligido. El Cid murió derrotado por los almorávides, y Almanzor falleció lejos de la batalla del río Duero, en la que su hijo mandaba las tropas árabes contra los tres reyes cristianos de León, Navarra y Castilla, en la cual fue derrotado.¹⁰

Cien años de felicidad y gloria que empiezan con el Califato de Abderramán III y continúan en tiempos de al-Hakam II y al que le sobreviene en el último cuarto de ese tiempo un entusiasmo religioso del primer estilo, renovado por Almanzor con sus campañas, que puso en aviso a los reyes cristianos sobre la necesidad de unirse para combatirlo y de renovar los ataques a los árabes.¹¹

Al caer el Califato,¹² el país se divide en los llamados Reinos de taifas, como le cuenta un guía a al-Rihani al visitar Córdoba:

El guía dijo: «Cuando cayó el Califato de Córdoba, todo el que poseía algo de tierra se erigió en califa del país. ¡Los Reinos de taifas!». ¹³

8 *Ídem*.

9 'Abd al-Hamid Yawdat al-Sahhar, en su novela *La princesa de Córdoba* (*Amirat Qurtuba*), relata la historia de Almanzor y la «sultana» Subh. Véase Pedro Martínez Montávez (1992). *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea. La casa del pasado*. Madrid: Arguval, pp. 223-234. E Ibrahim Anis escribe el drama *El Almanzor andalusí* (*'Al-Mansur al-andalusí*) para defender a Almanzor, acusado de cruel y brutal, ya que unió a la nación, organizó los cuerpos gubernamentales y ayudó a establecer la seguridad y la prosperidad. Véase Waleed G. Saleh (1990). *Al-Andalus y el teatro árabe contemporáneo*, en Fernando de Ágreda Burillo. *La traducción y la crítica literaria. Actas de las Jornadas de Hispanismo Árabe* (Madrid, 24-27 de mayo de 1988). Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional (AECID), p. 274.

10 Carmen Ruiz Bravo-Villasante (1993). *Al-Magrib al-Aqsá. Nur al-Andalus. Op. Cit.*, pp. 576-577.

11 *Ibidem*, p. 605.

12 Husayn Mu'nis es autor de *Essai sur la chute du Califat Umayyade de Cordoue* (1945). Véase Pedro Martínez Montávez (1992). *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea. La casa del pasado. Op. Cit.*, p. 174.

13 Carmen Ruiz Bravo-Villasante (1993). *Al-Magrib al-Aqsá. Nur al-Andalus. Op. Cit.*, p. 511.

Gobernada por los *banu Yahwar*, Córdoba se incorpora a la taifa de Sevilla. Al-Rihani dedica varias páginas de *La luz de al-Andalus* a la agonía del Califato, y llega a esta conclusión:

Esta victoria [de Las Navas de Tolosa, 1212] acabó con la dinastía almohade en Córdoba, que tras ella sólo vivió veinticinco años, y los árabes fueron rechazados hacia el sur —hacia Granada—, a las costas, y ya no anhelaron más el otro lado de Sierra Morena.¹⁴

Pero esta victoria cristiana sobre los almohades, que lleva a la pérdida de Córdoba en 1236, no la considera al-Rihani «definitiva» sino «relativa», ya que la presencia árabe en España se mantendrá en el Reino nazarí durante otros doscientos cincuenta años.¹⁵

El esplendor de la ciudad de la Córdoba andalusí y su decadencia posterior

La siria Ifat al-Idilbi, en *Inspirado en España: lágrimas y sonrisas* (*‘Min wahy Isbaniya: dam‘a wa-ibtisama’*), nos dibuja la importancia de esta ciudad en la época califal:

Córdoba era una ciudad grande [...] que llegó a alcanzar casi el millón de almas. Los árabes la convirtieron en la capital más espléndida del mundo de entonces. Era un centro de irradiación científica, artística y literaria, al que se dirigían estudiantes de todos los países del mundo para seguir los cursos de los sabios árabes. La primera Facultad de Medicina del mundo, en la que se formaban gran número de médicos europeos y de otros continentes, fue fundada por los árabes. Córdoba era la ciudad más elegante del mundo: tenía sus calles pavimentadas, con aceras. De noche se alumbraba con linternas de forma que la gente podía viajar diez millas con luz, entre dos filas ininterrumpidas de edificios. Sólo en Córdoba había 700 baños y un gran número de bibliotecas públicas con centenares de libros. No olviden, señores, que en aquella época los libros eran muy caros, pues se copiaban a mano. Aun así, se entregaban generosamente a los estudiantes de la ciencia de Córdoba.¹⁶

El egipcio Muhammad Farid, en *De Egipto a Egipto. Viaje del año 1901 a al-Andalus (España), Marruecos y Argelia —‘Min Misr ilà Misr. Rihla min sana 1901 bi-bilad al-Andalus (Isbaniya) wa-Marrakus wa-l-Yāza‘ir’—*, compara el esplendor de la Córdoba omeya con la Europa de su tiempo, y comprueba su decadencia tras la partida de los árabes al visitarla en 1901:

Esta ciudad fue próspera y floreciente en la época del Islam y de los musulmanes. Cuando Europa estaba sumida en mares de ignorancia y aletargada en desiertos de barbarie, Córdoba rebosaba de escuelas y de estudiosos que, desde todas

14 *Ibidem*, p. 589.

15 *Ídem*, p. 612.

16 Fernando de Ágreda (1991). Temática española en la obra de la escritora siria Ifat al-Idilbi, en *Universidad Autónoma de Madrid (UAM), Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales. Actas de las I Jornadas de Literatura Árabe Moderna y Contemporánea*. Madrid: Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales, UAM, p. 24.

partes, se dirigían allí para aprender de sus grandes sabios. Luego, cuando los musulmanes se retiraron, decayó completamente.¹⁷

Llegué allí la mañana del martes 23 de julio [de 1901] y no me gustó su aspecto, pues vi que las calles que iban de la estación al centro de la ciudad no eran limpias, estaban llenas de polvo, carecían de aceras y no estaban empedradas. El interior, sin embargo, es muy limpio. La mayoría de sus calles son tan estrechas que los coches no pueden pasar por ellas, y están pavimentadas desde la época de los musulmanes.¹⁸

La misma sensación de decadencia acongoja al libanés Mustafâ Farruj al deambular por la ciudad en 1930, como relata en una obra de título tan significativo como *Viaje al país de la gloria perdida* (*'Rihla ilâ bilad al-mayd al-maqfud'*):

Estábamos en la ciudad de 'Abd al-Rahman I, en la capital del califato omeya de aquel Andalus que fue la más próspera civilización de Europa. Llegamos a ella, y ¿qué nos encontramos?: una localidad pequeña, no muy diferente a un pueblo... Sus calles son angostas y zigzagueantes, casi vacías de gente, salvo una o dos personas que caminan por la sombra, remoloneando por el poco trabajo y el mucho tiempo libre que dedican a holgazanear y vaguear... Sin embargo, hay muchos cafés siempre llenos de parroquianos que, sentados, beben, juegan o dormitan... Vi a la Córdoba de hoy en ese estado calamitoso. El número de sus habitantes no llega al de cuarenta mil, y reflexioné sobre el tiempo en que había sido la capital de la civilización, centro de las ciencias, las letras, las industrias y las artes, la primera ciudad agrícola... Me quedé aturdido y derramando lágrimas.¹⁹

Entre los grandes monumentos de época andalusí, los diversos escritores árabes van a referirse de modo especial a la mezquita, a Medina Azahara y a la Arruzafa.

El mayor atractivo de Córdoba para el viajero árabe suele ser la contemplación de la mezquita. En 1954 Ifat al-Idilbi describe su larga y azarosa historia en *Inspirado en España: lágrimas y sonrisas*:

En Córdoba, el guía nos llevó a su famosa Aljama, llamada en español «mezquita» (por deformación de la palabra árabe *masyid*) y nos hizo detener en el patio [...]. «Esta Mezquita-Aljama que vamos a visitar representa uno de los más grandes vestigios árabe-islámicos. Inició su construcción el califa 'Abd al-Rahman I en el año 786 de J. C. Dos años después murió y continuó la obra su hijo el califa Hisham. Sus sucesores siguieron ampliando las obras durante dos siglos hasta que alcanzó 742 pies de anchura en tiempos de Almanzor. Había 1.290 columnas de mármol de las que sólo quedan 825. Vamos, pues, a entrar en este magnífico monumento». [...] Se abrió ante nosotros la puerta de la mezquita y nos encontramos ante un bosque de esbeltas columnas de mármol, soportes de distintos

17 Nieves Paradela (1993). *El otro laberinto español: viajeros árabes a España entre el s. XVII y 1936*. Madrid: Ediciones de la UAM, p. 176.

18 *Ibidem*.

19 *Ídem*, p. 215.

tipos de arcos: semicirculares, otros más abiertos, otros en forma de herradura, a base de piedras rojas y blancas alternadas. Al ver este espectáculo por primera vez se queda uno sobrecogido para, a continuación, llenarse de admiración y respeto. Quizás sea el *mihrab* lo más admirable de la mezquita: allí los artistas árabes esmeraron al máximo su capacidad de creación, su originalidad. Se trata de una cavidad heptagonal enmarcada en dorado y decorada con finos mosaicos revocados por esmaltes multicolores sobre un fondo azul y carmesí. El guía llevaba una linterna que enfocó para mostrarnos la extrema finura de las miniaturas, y leí yo en su frontal: «En el nombre de Dios clemente y misericordioso. Gracias a Dios que nos guía. No iríamos por el recto camino si no nos dirigiera Dios». En medio de la mezquita encontramos un enorme edificio que, a pesar de sus preciosas inscripciones y artísticas imágenes, desentonaba con el conjunto del monumento por su diferente estilo artístico.

—Aquí quitaron columnas y construyeron esta catedral.

En esto se oyó la voz de uno de los turistas suecos:

—Esto es un crimen, un crimen horrendo: deformar este magnífico monumento para construir una catedral que podía haberse emplazado en cualquier otro lugar. La mayoría de los turistas apoyaron sus palabras. Entonces añadió el guía:

—Esta disposición resultó conveniente: al construir la catedral se protegió a la mezquita de la agresión de los fanáticos, esa chusma que no falta en este mundo. Hoy han quedado superados esos enconos. La Dirección General de Bellas Artes está estudiando un proyecto para desplazar la catedral a otro sitio y devolver el edificio a su estado primero.²⁰

El egipcio Muhammad Thabit, en su visita de 1934, que relata en su *Periplo por las tierras del Nuevo Mundo, entre Egipto y las dos Américas. Observaciones de un turista egipcio* ('*Yawla fi rubu' al-dunya al-yadida bayna-Misr wa-l-Amrikatayn. Min musahadat sa'ih misri'*), también nos habla de la construcción del templo cristiano en medio de la mezquita:

Quando San Fernando conquistó la ciudad, la transformó en catedral, aunque la intransigencia alcanzó el cenit en la época de Carlos V. Éste destruyó el centro de la mezquita y construyó allí una enorme iglesia, cuya arquitectura occidental no ha conseguido borrar la majestad del templo islámico. Después ordenó cubrir de yeso el artesonado y las paredes en las que aparecían magníficas inscripciones árabes y aleyas coránicas; llegó incluso a elevar en medio metro el suelo para ocultar los vestigios islámicos que allí había, pero el nuevo régimen republicano, aun siendo más libertino que el anterior, ha obligado a levantar, en lo que sea posible, todas las cubiertas y descubrir lo que se escondía bajo las mismas.²¹

Pero al-Rihani, en su visita a esta ciudad en 1939 narrada en *La luz de al-Andalus*, señala los cambios producidos desde su primer viaje y el enfado de Carlos V por haber destruido parte de ella:

20 Fernando de Ágreda (1991). Temática española en la obra de la escritora siria Ilfat al-Idilbi. *Op. Cit.*, pp. 24-25.

21 Nieves Paradela (1993). *El otro laberinto español: viajeros árabes a España entre el s. XVII y 1936. Op. Cit.*, p. 236.

Nos detuvimos para visitar Córdoba. Y cuando digo Córdoba quiero decir la Gran Mezquita, ese monumento histórico-religioso-artístico singular en el mundo. Ya en 1917 lo había yo visto, pero en esta segunda visita fue mayor mi asombro. En la primera era toda ella una iglesia, rodeada por tres partes de un conjunto de capillas parecidas a catedrales góticas. La techumbre, con sus vigas, estaba recubierta de un techo de yeso blanqueado, y las basas de las columnas se hallaban bajo el suelo. Grandeza humillada por el hacha y el pico, belleza deformada en nombre de la religión, maravilla enterrada por el yeso, afeada por insignificantes estatuas. Se cuenta que cuando el Rey Carlos V visitó la Mezquita, una vez ya en poder de los cristianos, dijo: «Si hubiera sabido lo que se proponían hacer, no lo hubiera permitido, porque lo que habéis construido se encuentra en todas partes, mientras que lo que habéis destruido no tiene parangón en el mundo». Setecientos años después, el gobierno español se dedica a arreglar lo que los antiguos cristianos estropearon. De detrás del yeso sacaron tallas y coloreadas, casi consumidas por las tinieblas de la ignorancia y el fanatismo, tras ese horrendo techo. Sin embargo, el arte, en forma y color, aún dejaba en ellos sus huellas. Los obreros se dedicaron a construir nuevas vigas semejantes a ellas en talla y colores como los originales. Terminaron una parte de ese techo y le devolvieron su antigua belleza. Y todo ello, junto al techo liso y blanqueado que queda, es un milagro de belleza y hermosura. Una de las cosas que hicieron para completar el artístico alminar fue el excavar aproximadamente medio brazo, con lo que aparecieron sus bellos pedestales, y luego reponer el solado al nuevo nivel. Pero más importante que todo ello fue el quitar de los lados de la Mezquita Aljama esas capillas o altares que todavía la deformaban más. De aquellos cientos de lámparas [*qanadil'*] que iluminaban la Mezquita realzando su esplendor y grandeza no queda sino una grande de color cobre batido que hoy adorna la parte que continúa siendo iglesia, y en la cual se reza [...]. Se nos dijo que el trabajo terminaría con el traslado de esta Iglesia, de forma que quedara la Aljama como uno de los monumentos árabes eternos sólo para visita y estudio, como la Alhambra de Granada y la Azoma de Sevilla.²²

La siria Salmà Haffar al-Kuzbari, que presencia los trabajos de reconstrucción que se realizaban en Medina Azahara (*'Madinat al-ẓahra'*) desde hacía 50 años, nos recuerda la historia de esta ciudad palatina en «Nuestra huella en España» (*'Atharu-na fi Isbaniya'*), de *En las sombras de al-Andalus* (*'Fi zīlal al-Andalus'*):

La construyó el califa 'Abd al-Rahman III para cumplir el deseo de su esclava favorita, al-Zahra', convirtiéndola en una ciudad de ensueño para residencia de ambos. Luego la incendiaron los beréberes, y no quedaron de ella más que los escombros.²³

La contemplación de una casa de Córdoba le trae a al-Rihani recuerdos sobre esta bella ciudad en tiempos de Almanzor, como evoca en *La luz de al-Andalus*, de su viaje de 1916:

22 Carmen Ruiz Bravo-Villasante (1993). *Al-Magrib al-Aqsà. Nur al-Andalus. Op. Cit.*, pp. 617-619.

23 Salmà Haffar al-Kuzbari (s. d.). *Fi zīlal al-Andalus*. Damasco: Matabi' Alif Ba', p. 67.

Verdaderamente disfruté con lo que vi, y tuve nuevamente deseos de quedarme hablando, desvelado. Cómo no, si el vestigio era árabe y me recordaba lo que había leído una vez de un «santón» que pasó por Azahara, palacio de Almanzor, y dijo: «¡Ah, casa, en ti hay de todas las casas! ¡Haga Dios de ti en toda casa!». Apenas pasados unos días de su invocación fueron saqueados sus tesoros y el resto quedó destruido.²⁴

Y en 1939 refiere al-Rihani una anécdota acerca de los desmedidos elogios sobre 'Abd al-Rahman III:

Quería hacerse una sangría, y se sentó en el gran salón alto de Medina Azahara, y mandó llamar al médico para tal cosa; y cuando éste tomó el instrumento y tomó el pulso de al-Nasir, he aquí que asomó un tordo, que se subió a la vasija de oro del salón y recitó este verso: «¡Oh, tú que sangras al Emir de los creyentes! / Lo que sangras es una vena que vivifica a los mundos».²⁵

Al-Kuzbari, que también visitó el antiguo emplazamiento de la Arruzafa ('*Al-Rusafa'*), nos habla de su historia y de su situación actual en «Nuestra huella en España»:

Hisham I Ibn 'Abd al-Rahman I fue el que construyó el arrabal de la Arruzafa cerca de Córdoba y le dio ese nombre para inmortalizar la memoria de su abuelo, el omeya Hisham Ibn 'Abd al-Malik, que murió en la Arruzafa que estaba cerca del Éufrates, en el desierto de Palmira en Siria, y que es conocida como la Arruzafa de Hisham. Hoy no queda de ella más que su sitio, donde el gobierno español ha construido un magnífico hotel turístico que se llama La Arruzafa.²⁶

Otros literatos elogian los jardines y el urbanismo de la antigua Córdoba, así como sus casas, tan parecidas a las de cualquier país árabe. En su *Viaje a al-Andalus* ('*Rihlat al-Andalus'*), el egipcio Muhammad Labib al-Batanuni, que visita Córdoba en agosto de 1926 con sus calles estrechas entoldadas, evoca sus antiguos jardines y su sistema de regadío:

Córdoba en época árabe era un floreciente paraíso, un espléndido y lujurioso jardín siempre verde, gracias al sistema de regadío que introdujeron los árabes. Cuando los francos conquistaron la ciudad en 1236, expulsaron a sus gentes, la convirtieron en una fortaleza para defender los límites de su reino y destruyeron los canales y las conducciones con las que los árabes hacían llegar el agua de las montañas a sus palacios.²⁷

Y al-Rihani añade que la salida de los árabes de al-Andalus tuvo también consecuencias sobre el paisaje:

24 Carmen Ruiz Bravo-Villasante (1993). *Al-Magrib al-Aqsà. Nur al-Andalus. Op. Cit.*, p. 650.

25 *Ibidem*, p. 602.

26 Salmà Haffar al-Kuzbari (s. d.). *Fi zilal al-Andalus. Op. Cit.*, pp. 66-67.

27 Nieves Paradela (1993). *El otro laberinto español: viajeros árabes a España entre el s. xvii y 1936. Op. Cit.*, p. 196.

Después de que expulsaran a los árabes de ellas, o más propiamente después de que les arrebataran Córdoba, Sevilla, Toledo y Valencia, las tierras vecinas de esas ciudades y zonas quedaron yermas durante un tiempo. Las mantenían ocupadas trastornos internos y guerras civiles, y las dejaron sin cultivar, por lo que se hicieron de carácter árido e improductivo.²⁸

La visita de diversos literatos árabes a Córdoba evoca la hermosa herencia dejada por la cultura árabe en España en sus casas, como señala Nizar Qabbani en *Mensaje de amor a Córdoba*:

Estas casas cordobesas, dormidas sobre un lecho de violetas, de arrayanes, de mosaicos y de alabastro, parecen esconderse entre vuestros callejones, estrechos y retorcidos, como paraísos que no quieren ser hollados en su silencio. Esas fuentes que cantan noche y día en los patios de vuestras encantadoras casas, ¿qué significan? Os digo, como poeta, que significan que los árabes no vinieron a Córdoba como conquistadores, sino como enamorados. Los lazos entre los árabes y Andalucía, lo digo y lo repito, son lazos de amor. Y ésta es la primera vez en la historia en que la conquista se convierte en amor y en que la espada toma la forma de la rosa.²⁹

En su estancia en Córdoba en 1916, que narra en *La luz de al-Andalus*, al-Rihani reside en la casa atribuida a Averroes, que conserva las huellas del pasado, y habla con su dueño, que se identifica mucho con lo árabe y admira los monumentos omeyas de Córdoba:

Bajamos la escalera [...] al patio de la casa que estaba llena de luces. Había jaulas en las que cantaban los pájaros y tiestos en los que lucían las flores [...]. Me llevé a un cuartito sin ventana ni ventanuco, aunque en la puerta, que daba al estanque del patio, había unos agujeros que permitían entrar el aire y el borboteo del agua [...]. En las cuatro paredes había una franja de azulejos con la inscripción «En el nombre de Dios Clemente y Misericordioso. Bendito sea Dios por la gracia del Islam». Y también un poco de poesía, con unas palabras dispersas, de sentido entrecortado, que el anciano me pidió que leyera y tradujera. Hice lo que pude. Movié la cabeza, asintiendo, y se puso muy contento. Luego dijo: «Tengo otra cosa antigua que le interesa». Trajo un candelabro [...] y salió con él por delante hacia un callejón, fuera de la casa. Allí, en un muro de apariencia antigua, había una piedra en la que estaba grabado: Ruxd, con las letras casi borradas por el tiempo. Lo leí asombrado. El anciano hizo un movimiento de cabeza y dijo: «No me cabe duda de que ésta era la casa de Averroes (es decir, Ibn Ruxd), que enseñaba filosofía en la Facultad de Córdoba». Lo más seguro es que la casa del filósofo, como las de los musulmanes importantes, sufriera lo mismo que los palacios de los sultanes, y que sus piedras quedaran dispersadas y algunas de ellas hubieran quedado empotradas en aquel muro. Pero no me atreví a hacer tambalearse la opinión del anciano o estropear algo de lo que él estaba orgulloso. Le dije enton-

28 Carmen Ruiz Bravo-Villasante (1993). *Al-Magrib al-Aqsá. Nur al-Andalus*. Op. Cit., p. 569.

29 Pedro Martínez Montávez (1992). *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea. La casa del pasado*. Op. Cit., pp. 157-158.

ces: «¿Era antigua esta casa?». Dijo: «La habitación en la que duerme usted es lo más antiguo de la casa y éste es uno de sus muros». [...] ¡A lo mejor esta casa era la de Ibn Ruxd! ¡A lo mejor esa habitación, de arquitectura árabe, había sido la habitación propia de Ibn Ruxd! [...]. Y me dio un estremecimiento recordarlo.³⁰

Cultura y sociedad en la Córdoba andalusí

Córdoba fue un foco de cultura donde destacaron filósofos, médicos, astrónomos, alquimistas, juristas, literatos, músicos y todo género de artistas. El mayor centro cultural estaba en su mezquita, como indica al-Kuzbari en «Nuestra huella en España»:

Era la casa de la ciencia, algo único en su especie, y en ella se estudiaban la lengua, las ciencias y las letras [...]. La Universidad de Córdoba, en los tiempos del Califato [...] era la más importante en la enseñanza de las matemáticas, la filosofía, la medicina, la astronomía, la alquimia, el derecho y la literatura.³¹

Nizar Qabbani resalta, en *Mensaje de amor a Córdoba*, las razones de este esplendor cultural de la ciudad omeya en su tiempo:

Fue esta relación de amor entre los árabes y Andalucía la que hizo el milagro, la que hizo de Córdoba —en el siglo VII d. de J. C. y después— una ciudad ante la que palidecen Roma, Atenas, Florencia... La que convirtió a Córdoba en un huerto de sabiduría, del cual se alimentaba y bebía el mundo cuando Europa estaba hambrienta y desnuda, buscando una luz con que alumbrarse, aunque no la encontrara. ¿Cómo pudo ser Córdoba la perla del mundo, el recipiente de su esencia? ¿Cómo llegó a ser la embajadora del pensamiento y la maestra de la sabiduría? Sólo el amor pudo crear a Córdoba [...]. Los árabes, no sólo en Córdoba, sino en cada rincón de Andalucía, cultivaron y no demolieron. Formaron una sola familia con los españoles y convivieron bajo un mismo techo en amor y armonía. En este noble marco humano brotó el pensamiento y fructificó. La tierra de Andalucía dio una serie de poetas, filósofos, sabios, historiadores.³²

La afición de los cordobeses a los libros, mayor aún que a la música, le hace recordar al sirio ‘Abd al-Salam al-‘Uyayli un dicho antiguo, que recoge en *Historias de viajes* (*‘Hikayat mina l-rihalat’*):

En Sevilla me vino a las mientes el dicho de los primeros andalusíes: «Cuando en Sevilla muere un sabio, tan sólo en Córdoba se encontrará comprador para sus libros; y cuando en Córdoba muere un cantante, solamente en Sevilla se venderán sus instrumentos».³³

30 Carmen Ruiz Bravo-Villasante (1993). *Al-Magrib al-Aqsá. Nur al-Andalus. Op. Cit.*, pp. 649-651.

31 Salmà Haffar al-Kuzbari (s. d.). *Fi zilal al-Andalus. Op. Cit.*, pp. 72 y 78-79.

32 *Ibidem*, pp. 120-121.

33 Pedro Martínez Montávez (1992). *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea. La casa del pasado. Op. Cit.*, p. 221.

En efecto, en tiempos de al-Hakam II, la cultura llegó a su apogeo con la creación de escuelas y de una biblioteca de la que nos habla al-Kuzbari en «Nuestra huella en España»:

Al-Hakam II no fue menos importante en las ciencias y las artes que su predecesor. Más aún, en sus días la Universidad de Córdoba se convirtió en el más reluciente faro de cultura. Su biblioteca contenía 400.000 volúmenes, pues enviaba a sus hombres a las bibliotecas de Damasco, Bagdad y El Cairo para que copiaran los manuscritos.³⁴

La socióloga marroquí Fátima Mernissi, en *Las sultanas olvidadas*, insiste en la afición de al-Hakam a los libros:

De acuerdo con al-Maqari [...], «reunió alrededor de él a los mayores expertos en el arte de copiar manuscritos, corregirlos y encuadernarlos». Por ejemplo, envió un millar de dinares de oro puro a al-Isbahani por una copia de *Kitab al-aghani*. Fue el primero en leer esta obra, incluso antes que el califa rival que gobernaba en Bagdad.³⁵

Pero el amor de los califas hacia la cultura no fue igual en todos los tiempos, como señala al-Rihani en *La luz de al-Andalus* por boca de Averroes —Ibn Rushd— (1126-1198):

No, que no te engañe lo que lees en la historia acerca de la tolerancia de los califas de al-Andalus y su sueño. Porque ellos, a excepción de dos o tres, prefirieron el reino a la ciencia, y la soberanía absoluta a la libertad y la justicia. Y la mayoría de los sabios y poetas ejecutaban sus órdenes y les adulaban. Así, su saber se quedó incompleto, como una mezcla de ciencia, leyenda e imaginación. El filósofo verdadero era aborrecido, y entonces se adaptaba lisonjeando el arbitrio de una soberanía absoluta, tiránica, ciega. Sin duda conoces la quema de libros que hubo en esta ciudad en época de Almanzor, y luego en la de esos beréberes almorávides. Uno de los jueces de Córdoba llegó incluso a quemar los libros de al-Gazzali [Algacel] y a prohibir que se leyera su obra «La revitalización de las ciencias de la religión», pese a que era uno de los más grandes bromistas. Ésta es una de las razones de que cayera el poder árabe en al-Andalus.³⁶

En Córdoba floreció una espléndida pléyade de poetas. En su «Autobiografía», Nizar Qabbani señala los cambios que se producen en la poesía árabe oriental al llegar a al-Andalus, a Córdoba:

El poema árabe, al llegar a España, estaba cubierto por la espesa corteza del polvo del desierto. Y al entrar en la zona de agua y frescor de Sierra Nevada, y en las

34 Salmà Haffar al-Kuzbari (s. d.). *Fi zjil al-Andalus*. Op. Cit., p. 76.

35 Fátima Mernissi (1997). *Las sultanas olvidadas* [traducido del inglés por Marco Aurelio Galmarini]. Barcelona: Muchnik, pp. 83-84.

36 Carmen Ruiz Bravo-Villasante (1993). *Al-Magrib al-Aqsà*. Nur al-Andalus. Op. Cit., p. 653.

orillas del Guadalquivir, al penetrar en los olivos y viñedos de la campiña de Córdoba, se quitó las ropas y se tiró al agua. De aquel choque histórico entre la sed y el riego nació la poesía andalusí. Ésta es mi única explicación de aquel trastorno radical que se produjo en el poema árabe al viajar a España... Con toda sencillez entró en una sala de aire acondicionado. Y las moaxajas andalusíes no son sino poemas de aire acondicionado. Así me ocurrió a mí, como le ocurrió al poema árabe en España. Mi infancia se llenó de humedad, mis cuadernos se llenaron de humedad, mi alfabeto de llenó de humedad.³⁷

Al-Kuzbari recuerda, en «Nuestra huella en España», las celebraciones en Córdoba en 1963 en honor al autor de *El collar de la paloma* (*Tawq al-hamama*), Ibn Hazm (994-1063), en las que se leyeron sus poemas y se le erigió una estatua en sus murallas; al preguntar a Guzmán Reina por la bandera verde que ondeaba en La Calahorra (*‘Qal’at al-hurra’*), éste le responde:

Ibn Hazm era nuestro sabio musulmán, y el Islam era la religión de los califas, los emires y los habitantes de la Córdoba de la época. Hemos levantado la bandera desde el día de la celebración para revivir su recuerdo, como símbolo de su Islam.³⁸

Al-Kuzbari también recalca en esta obra la presencia de las mujeres en la Córdoba califal:

Durante los 50 años del Califato de ‘Abd al-Rahman III, Córdoba vivió su Edad de Oro. La civilización árabe brilló en al-Andalus y su fama resonó en Occidente y en Oriente. Y las mujeres, libres y esclavas, tuvieron una gran influencia en ese brillo [...]. Como el pensamiento árabe halló en al-Andalus una tierra fértil que le ayudó a crecer y llegar a su esplendor, encontramos que la mujer arabo-hispana había hallado un punto de partida importante para sus talentos.³⁹

Ese talento se revela en varias mujeres de la Córdoba andalusí. En *Las sultanas olvidadas*, Fátima Mernissi describe el inmenso poder de Subh en la corte gracias a su inteligencia, así como su relación con Almanzor, según la valoración de varios historiadores:

Muchos autores sostienen que el excesivo interés de al-Hakam por el conocimiento y los libros fue una de las razones por las que, cuando se hizo viejo, descuidó la conducción rutinaria de los asuntos políticos y la confió a su esposa [Subh], que era una asistente sin rival. Pero pronto sintió también ella la necesidad de un asistente, y se le suministró un secretario que habría de sacudir la vida de Subh y la del Imperio musulmán [en el 966]. Se llamaba Ibn Amir, tenía veintiséis años y era un árabe de pura cepa, joven, guapo, estupendamente educado, de modales exquisitos, versado en toda clase de conocimientos religiosos y

37 Pedro Martínez Montávez (1992). *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea. La casa del pasado. Op. Cit.*, p. 159.

38 Salmà Haffar al-Kuzbari (s. d.). *Fi zilal al-Andalus. Op. Cit.*, p. 67.

39 *Ibidem*, p. 76.

dotado de la habilidad de someter a su voluntad tanto al tiempo como a las personas. Como admitió más tarde, desde muy joven había tenido una idea fija: el gobierno de al-Andalus. Subh y los funcionarios que lo habían enviado al palacio se sintieron deslumbrados por él. La reina y su secretario entablaron una relación intensa, que fue conocida por el propio califa. [Y según al Maqari] pronto se convirtió en el soberano efectivo de al-Andalus, en sustitución de Subh, y tuvo como rehén en su propio palacio al hijo de Subh [...]. Los escritores modernos reducen sistemáticamente a Subh a la condición de vulgar intrigante [...] que se dejó seducir por un secretario al que sólo le interesaba el poder [...]. Ahmad Amin [...] presenta a Subh como un pulpo devorador de hombres y de poder [...]. Al-Murakushi [...] los describe como socios en el juego político [...]. La relación entre Subh e Ibn Amir duró treinta años. Se conocieron diez antes de la muerte de al-Hakam [...]. Su colaboración continuó durante veinte años más, hasta la primera pelea entre ellos, cuando la reina trató de escapar de su dominio [...]. En 997 el conflicto entre Subh e Ibn Amir dio un giro a favor de él. Su estrella continuó brillando, pero para Subh fue el comienzo del fin.⁴⁰

Otra mujer de talento fue la princesa y poetisa Wallada bint al-Mustakfi (994-1091), la amada a la que Ibn Zaydun (1003-1070) dedicaba sus versos para recuperar su amor, que ésta le negó, tras una profunda amistad, para inclinarse por Ibn Abdus, gobernador de Zaragoza. Ambos personajes serán protagonistas de muchas obras literarias, entre ellas *Wallada e Ibn Zaydun o Fidelidad en al-Andalus* ('*Wallada wa-Ibn Zaydun aw Wafa' fi l-Andalus*'), del tunecino 'Abd al-Razzaq Karabaka, que se identifica con el desolado Ibn Zaydun al dirigirse a su amada:

¡Wallada...! ¡Te llamo desde la nada, desde el dolor y el destino desconocido...!
Soy fantasma sin alma, corazón dolorido sin esperanza. ¡Wallada! Como contempla un desesperado la prosperidad de Dios, como busca un perdido la luz de la luna oculta detrás de las nubes, como llora una madre a su hijo perdido, como desea una tierra seca las aguas del cielo, así te deseo.⁴¹

También destaca en Córdoba la poetisa 'A'isa bint Ahmad (siglos X-XI), modelo de mujer culta para muchos andalusíes, como explica la egipcia Radwà 'Asur en su documentada novela histórica *Granada*, aludiendo a los deseos de Abu Ya'far, librero del Albaicín, de que su nieta Salima la emulara:

Aunque jamás lo mencionara a nadie, Abu Yáfar albergaba en su fuero interno el deseo de que Salima fuera como Aixa Bint Ahmad, gala de las mujeres de Córdoba, de sus varones incluso, a quienes superó en discernimiento, ciencia y cultura.⁴²

40 Fátima Mernissi (1997). *Las sultanas olvidadas*. Op. Cit., pp. 86-91.

41 Pedro Martínez Montávez (1992). *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea. La casa del pasado*. Op. Cit., p. 145.

42 Radwa Ashur (2000). *Granada* [traducido por María Luz Comendador]. Guadarrama: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, p. 59.

La importancia de la música en al-Andalus es bien conocida, y su parentesco con la española y el flamenco lo señala al-Kuzbari en «Nuestra huella en España»:

El árabe no tiene más remedio que emocionarse cuando escucha la música española o el canto conocido con el nombre de flamenco (*falaminku*) por su relación con la música oriental y el estilo de las canciones de nuestro país.⁴³

También señala al-Kuzbari que Ziriyab (789-857) fue la máxima figura de la música arábigo-andaluza, así como algunas mujeres, libres y esclavas:

El mérito se debe al primer artista de Bagdad, Ziriyab, y a sus hijas y esclavas. Como sabemos, Ziriyab había sido el artista más distinguido que conoció Bagdad. Había estudiado allí con Ibrahim al-Mawsili y fue el que añadió una quinta cuerda al laúd. Era famoso por su elegancia y su extraordinaria memoria. Conocía y cantaba más de mil melodías. Cuando emigró de Bagdad a al-Andalus, lo acogió 'Abd al-Rahman II, le protegió y lo convirtió en su contertulio y confidente. Al poco tiempo ocupaba en la sociedad de Córdoba una importante posición y se convirtió en maestro de música y canto, en maestro del gusto y las normas de conveniencia en los banquetes y fiestas.⁴⁴

Compartían su intimidad sus dos hijas —Hamduna y 'Aliya— y sus dos esclavas —Masabih y Mut'a— que habían sido sus discípulas y eran diestras en el arte de tañer el laúd y cantar. Él y ellas tuvieron gran influencia en la difusión de la música oriental y las tradiciones árabes en al-Andalus y en la elevación del nivel de la civilización y sus normas en la vida social.⁴⁵

Y en 1990, su errante compatriota, el iraquí 'Abd al-Wahhab al-Bayyati, describe el ascenso y caída de Ziriyab:

Ziriyab fue la pluma del destino
y la quinta cuerda del laúd.
Los genios construyeron con él los templos del Sol
y con sus tenues silbos de arena y cueva
practicaron la magia sobre la cuerda.
Con su voz descifró los símbolos de la lengua del pájaro,
del río y de la algaba.
Viajero de cuerda en cuerda,
hizo caer la lluvia.
Le sacó a la chispa de la infancia
melodías e imágenes,
y de tanto alejarse se hizo viejo.

43 Salmà Haffar al-Kuzbari (s. d.). *Fi zilal al-Andalus. Op. Cit.*, p. 72.

44 Sobre las fiestas en la Córdoba posterior habla extensamente al-Rihani en su visita de 1916 (Carmen Ruiz Bravo-Villasante (1993). *Al-Magrib al-Aqsà. Nur al-Andalus. Op. Cit.*, pp. 648-649). Y sobre el consumo del vino, Fátima Mernissi señala que el estricto al-Hakam II había ordenado arrancar las viñas para prohibirlo, pero no pudo evitar que se siguiera haciendo vino con otras frutas. Véase Fátima Mernissi (1997). *Las sultanas olvidadas. Op. Cit.*, p. 8.

45 Salmà Haffar al-Kuzbari (s. d.). *Fi zilal al-Andalus. Op. Cit.*, pp. 81-82.

Con su voz luminosa
 envolvió las moradas de los hombres,
 y con sólo palpar su laúd pulsó todas las cuerdas. [...]
 Ascendió hasta el Zodiaco,
 buscando desde Aries a Sagitario.
 Y cuando se acercó a la estrella de la mañana
 y la circunvaló,
 se abrasó por entero.
 Se convirtió en ceniza del crepúsculo en sangre
 y en ruiseñor enamorado cantando al alba.⁴⁶

El simbolismo de Córdoba para el presente árabe

Los sentimientos que la realidad descrita provoca en los literatos árabes son muy variados, constituyéndose a menudo en símbolo de su propia realidad presente.⁴⁷ En Córdoba un árabe no puede ser un turista cualquiera, como señalaba el egipcio Husayn Mu'nis en *Viaje por España ('Rihlat al-Andalus')*:

Porque nosotros la visitamos como el emigrante que vuelve a su patria y a su país. Puede que todo haya cambiado allá, pero sigue siendo su patria, su país, su lugar de añoranza.⁴⁸

La historia de la Córdoba andalusí y sus principales personajes

El emir 'Abd al-Rahman I es un héroe para la mayoría de los literatos.⁴⁹ El egipcio Mahmud Taymur le dedica su pieza teatral *El Sacre de Quraysh ('Saqr Quraysh')* para hacer una apología de Naser, el líder que el mundo árabe necesitaba para acabar con su desunión. También el libanés Ilyas Farhat, en «Saludo a al-Andalus» (*'Tahiyat al-Andalus'*), centra en su figura la esperanza de liberación de los países árabes colonizados, aludiendo a la presencia de España en Marruecos:

Pero recuerda para bien a los hijos de Siria,
 recuerda con respeto al «Sacre de Quraysh».
 De los cuellos del Rif levanta el sable.
 Nunca el héroe quiere esclavizar al libre.⁵⁰

46 Pedro Martínez Montávez (1992). *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea. La casa del pasado. Op. Cit.*, pp. 252-253.

47 Este simbolismo se hace bien patente en la novela *Nacimiento al alba ('Naissance a l'aube')*, del marroquí Driss Chraïbi, que destaca la figura de Tariq Ibn Ziyad, el primero en ocupar Córdoba en el 711 en su idea de recrear la *umma* en España/al-Andalus, ese sueño perdido en el tiempo con el que se identifica Chraïbi y que despierta el dolor histórico de árabes y musulmanes. Véase Leonor Merino (2006). «Conquista de al-Andalus en la novela magrebi (Chraïbi, Boudjedra) y en los relatos árabes», *Anuario* (de la Fundación Juan March), vol. XII, p. 85.

48 Pedro Martínez Montávez (1992). *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea. La casa del pasado. Op. Cit.*, p. 180.

49 A este personaje le dedica Martínez Montávez (1984) la antología *Nuevos cantos árabes a Abderrahmán I*, con textos de poetas como 'Ali al-Husayni, Amal Dunqul, Hikmat Salih, 'Umar Sabri Katmatu, Samih al-Qasim o Adonis.

50 Pedro Martínez Montávez (1992). *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea. La casa del pasado. Op. Cit.*, p. 86.

Sin embargo, en el drama *El mamarracho* (*‘Al-muharrij’*), el sirio Muhammad al-Magut hace una feroz crítica del presente árabe —«nos despojaron de todo, del honor, la valentía, la dignidad y el orgullo, nos han convertido en conejos»— reforzada por el trato degradante dado por los árabes al «Sacre» al ser detenido en la aduana de un país árabe:

Una autoridad importante llega a esta frontera para negociar sobre él con un delegado del gobierno español, ya que éste lo considera como un criminal de guerra que había sometido y conquistado a su patria por la fuerza. Al final llegan a un acuerdo que indica que las autoridades árabes tienen que entregar al Sacre al gobierno español a cambio de una cantidad de productos alimenticios.⁵¹

Y el libanés Muhammad ‘Ali Sams al-Din ofrece una visión triste y apesadumbrada del Sacre de Quraysh en su poema «Abderramán, quien sale» (*‘Abd al-Rahman al-jariy’*), en oposición a su apodo «al-Dajil», como metáfora de la pérdida de al-Andalus:

El Sacre, quien entraba y conquistaba,
ahora lo ves, en su doble famélico,
saliendo, sollozando.⁵²

La figura de ‘Abd al-Rahman III al-Nasir es elogiada por muchos literatos,⁵³ como forma de manifestar la memoria colectiva. El gran vate egipcio Ahmad Shawqi le ensalza al describir «La Mezquita de Córdoba», en *Viaje a al-Andalus* (*‘Rihla ilā-l-Andalus’*):

Me creo haber llegado a un edificio construido por la Ciencia
y enriquecido con todas las lecciones del pasado.
Antes, por encima de la comunidad de los creyentes,
se alzaba la majestad de al-Nasir, que era,
bajo el estandarte, la luz de los ejércitos;
y su frente adornaba la abatida corona del cristianismo.⁵⁴

En el segundo fragmento, «Encuentro», de *Canciones a Azahara*, del marroquí ‘Abd al-Karim al-Tabbal, su figura, prototipo de la memoria colectiva, es símbolo de esperanza tras la noche negra:

¡Abderrahmán que vuelves!

51 Traducción de Saleh, en *Ibidem*, p. 265.

52 Rosa Isabel Martínez Lillo (2003). «La unión eterna. *El último al-Andalus* de Muhammad ‘Ali Sams al-Din», *Crónicas Azahar*, 1, pp. 74-75.

53 A este personaje le dedica el libanés Yiriy Zaydan su novela *‘Abd al-Rahman al-Nasir*; y el historiador egipcio Husayn Mu’nis le dedica una parte de su *Viaje a España. Noticia del paraíso prometido* (*‘Rihlat al-Andalus. Hadit al-firdaws al-maw’ud’*), título muy significativo de su simbología para los árabes.

54 Pedro Martínez Montávez (1992). *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea. La casa del pasado. Op. Cit.*, pp. 47-48.

El alba viene, tras la vieja noche,
 como un niño,
 como cuerpo de mármol,
 honda como el secreto
 tras el pecho,
 diáfana
 como el prado al mediodía,
 apetitosa como la cornalina.
 Lávate el rostro pues entre los mirtos.
 Ponte el más bello manto que poseas.
 Perfúmame de azucenas y de narciso,
 Escribe la canción más venerada:
 la que nunca cantó ningún poeta.
 La que nunca ha tocado ningún día.
 Y llega, con el alba,
 hasta Azahara.⁵⁵

Al-Rihani valora en *La luz de al-Andalus* las figuras de al-Hakam e Hisham, así como los éxitos de Almanzor, pero a éste le critica sus métodos de saqueo, muerte y destrucción y su ambición de poder que causarían el final del Califato, lo que también achaca a la desunión árabe, a sus relaciones con los enemigos, a la falta de patriotismo, al casamiento con cristianos y a los trastornos que causaban los muladíes del harén «de la Casa real»:

Si no hubiera existido el Califa Hixam al-Qasir no se hubiera dado el osado *huyib*. Y si no hubiera estado esa mujer extranjera cristiana [Subh] en el harén de al-Hakam II, no habrían existido ni Hixam ni su chambelán [...]. [Éste] no dejó ninguna huella de civilización y progreso en los territorios conquistados, cuya tierra dominó y cuyos castillos destruyó. [...] En todos los territorios árabes de al-Andalus no queda ni un solo monumento loable de Almanzor que, sin embargo, sí que deseaba el trono, sin preocuparse de las consecuencias de sus actos [...]. Y siguió con este procedimiento hasta conseguir que el Califa firmase el cheque de renuncia al trono en favor suyo [...]. Por consiguiente, Ibn 'Amir había destruido y había usurpado, y a ello se debe en primer término que se unieran los reyes cristianos contra los musulmanes.⁵⁶

Mientras los reyes de Córdoba se intercambiaban mensajes con los Césares de Constantinopla, que estaban en guerra con los musulmanes de al-Sham, Persia y Egipto, los Califas de Oriente pactaban con los reyes de los franceses, que estaban en permanente guerra con los musulmanes de al-Andalus [...]. ¿No se engañaban los propios árabes en Córdoba y Bagdad, unos a otros, sin mirar los intereses del Estado y la religión? [...]. Y eso fue una de las causas que aceleraron la última fase de su historia, la del retroceso y la corrupción, la del caos y las sediciones, la de su desaparición.⁵⁷

55 Pedro Martínez Montávez (2011). *Significado y símbolo de al-Andalus*. Almería, Madrid: CantArabia, Fundación Ibn Tufayl de Estudio Árabes, Caja Granada, pp. 39-40.

56 Carmen Ruiz Bravo-Villasante (1993). *Al-Magrib al-Aqsà. Nur al-Andalus. Op. Cit.*, pp. 604-605.

57 *Ibidem*, pp. 557 y 602.

Así, la pérdida de Córdoba simboliza para al-Rihani la pérdida de al-Andalus:

Cayó Córdoba. Y cayeron múltiples Córdoba. Y más aún: cayeron múltiples emiratos independientes.⁵⁸

Esa pérdida pasada simboliza también pérdidas en el presente. El iraquí 'Ali Ya'far al-'Allaq identifica la pérdida de Córdoba y la pérdida de Beirut en varios fragmentos de «Nueva elegía a Córdoba» (*'Martiya yadida ilá Qurtuba'*), de *La fruta del pasado* (*'Fakihat al-madi'*):

No había espacio
entre sus piedras y el cielo,
sólo mis sombrías preguntas
y el polvo de mi traje [...].
Y vi ciudades
que luchaban por no perderse.
Aspiré los aromas
de sus alminares polvorientos,
y se apoderó de mí una idea:
¿aquella es Beirut,
o Córdoba? [...]
Mi compañero de mesa
es una tierra que lucha por no perderse,
y mi copa
el séptimo cielo de nuestra melancolía.
Mi compañero de mesa
es este viejo gemido:
¿el camino lleva
hacia una patria perdida
o a un lugar abandonado?
Entramos en sus callejuelas:
los balcones son gemidos y rosas
y su mezquita es un soberano
impasible
en su dignidad. [...]
Escuché los llantos de las inscripciones
entre las piedras [...]
y pregunté a la noche:
¿Es Córdoba,
o son caballos
que vienen de Oriente?,
¿o acaso es el clamor de la tierra? [...]
¿Te llamaré principio,
o final?,

58 *Ídem*, p. 583.

¿te llamaré Beirut
o Córdoba?⁵⁹

Y el propio al-‘Allaq se pregunta, en «¿Cómo nos sorprendió la noche negra?», cómo pudo pasarse de aquel esplendor cordobés a la actual situación del mundo árabe:

Que no se perdió Córdoba.
Era verde el espíritu,
verde el viento. [...]
Córdoba
no dormía.
¿Cómo nos pilló el sueño?
Son un astro de barro nuestros días. [...]
El olor de las nubes
es a sangre.
¿Cómo nos sorprendió la noche negra?
Nuestros cuerpos están
contra sí mismos.
¿Cómo no se han vuelto idólatras
nuestras conciencias?
¿Y viento nuestros himnos polvorientos?
¿Cuál
se ha quedado sin sangre,
de los dos:
fue Córdoba
o nosotros?⁶⁰

El esplendor de la ciudad de la Córdoba andalusí y su decadencia posterior

Visitar la mezquita representa para un árabe un viaje individual y colectivo al pasado, y no puede dejarle indiferente. Al-‘Uyayli besa emocionado las columnas de la mezquita, frotando su rostro contra la dura piedra, cuando la visita, según cuenta en *Historias de viajes*. Un chiquillo cordobés le había propuesto visitar la tumba de Manolete, a lo que él le había contestado:

—No vengo buscando yo aquí tumbas de toreros, hijo mío, sino las huellas de aquellos que pelearon y lucharon [...].
—¿Entonces, quiere que le lleve a la mezquita? [...].
—Sí, a la mezquita sí, pero deseo ir allí yo solo [...].
En realidad, yo no sabía ir a la mezquita, pero en Andalucía no me gustaba ir a ninguna parte acompañado de un guía. [...] Me sentía como si fuera un beduino, que, con los ojos cerrados en medio de las sombras de la noche, sabe cuál es su posición en su desierto. [...] Los lazos que me unen a este edificio, erigido a

59 Manuela Cortés (1991). Córdoba y Granada en la poesía de ‘Ali Ya’far al-‘Allaq, en UAM, *Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales. Actas de las I Jornadas de Literatura Árabe Moderna y Contemporánea. Op. Cit.*, pp. 108-111.

60 (1994). *Tiempo de poesía árabe*. Murcia: revista *Arrecifé*, p. 32.

miles de kilómetros de mi Patria, son mucho más fuertes que los que me unen a muchos lugares de mi país.⁶¹

Shawqi dibuja su bosque de columnas, sus bellas techumbres y sus muros, y elogia de paso al famoso calígrafo Ibn Muqlà (886-941) en el poema, ya mencionado, «La Mezquita de Córdoba»:

Toda ella de mármol, sobre el cual se deslizan las miradas
y se van alargando, indefinidas, para al fin detenerse,
lo mismo que los barcos al anclar...
¡Infinitas columnas alineadas,
como los álfes que en el papel trazara Ibn Muqlà!
Los techos, ante el campo de los ojos,
parecen como mantos extendidos: mantos de fina seda
con sus ricos bordados de hilos de oro.
Las aleyas grabadas en sus muros
bajan como por santas escaleras,
y el almimbar se ha revestido siempre de grande majestad.⁶²

También los sentimientos religiosos tiñen de emoción el alma de cualquier musulmán que la contempla, como pone de relieve en su *rihla* el embajador marroquí Ahmad Ibn Mahdi al-Gazzal que la visita en 1766:

Desde que atravesamos esta mezquita no se debilitó en nosotros el gran ejemplo que nos proporcionaba la grandeza que contemplábamos, al recordar lo que había sucedido en ella en la época del Islam, las ciencias que se habían estudiado, las aleyas que se habían recitado, las oraciones que allí habían tenido lugar y las veces que se había adorado a Dios —jensalzado sea! Llegamos a imaginar que los muros y las columnas de la mezquita nos saludaban y nos sonreían para aliviarnos del gran pesar que sentíamos. Llegamos, incluso, a conversar con estos seres inanimados, a abrazar, una a una, todas las columnas y a besar, por dentro y por fuera, las paredes de la mezquita.⁶³

Similar sentimiento invade a Muhammad Farid cuando la describe en 1901 en *De Egipto a Egipto*, angustiado porque los cristianos habían sustituido a los musulmanes:

Fui a la mezquita y me encontré con algo que aturde las entrañas y arranca el corazón de tristeza. Vi una mezquita aljama atacada por la intransigencia cristiana, con campanas colgadas de su alminar y con estatuas y cruces colocadas en la entrada. Pero estos añadidos modernos no han conseguido desfigurar su aspecto

61 Ana Ramos (1990). Visión de España en la literatura árabe contemporánea: dos ejemplos sirios, en Fernando de Ágreda Burillo. *La traducción y la crítica literaria. Actas de las Jornadas de Hispanismo Árabe (Madrid, 24-27 de mayo de 1988)*. Op. Cit., p. 260.

62 Pedro Martínez Montávez (1992). *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea. La casa del pasado*. Op. Cit., p. 48.

63 Nieves Paradela (1993). *El otro laberinto español: viajeros árabes a España entre el s. XVII y 1936*. Op. Cit., pp. 80- 81.

primitivo; bien al contrario, es un edificio que continúa expresando su ser de vestigio islámico y sigue proclamando que sólo hay un Dios y que Mahoma es Su enviado. Cuando el Hombre se detiene ante este amplio lugar sagrado se le hace imposible dominar, no diré el llanto para no exagerar, pero sí una sensación de congoja en el pecho al ver esta mezquita aljama vacía de musulmanes, desierta de creyentes en la unicidad divina, especialmente cuando resuena en sus oídos el eco del órgano, el canturreo de los que salmodian, la voz de los curas y sacerdotes, en vez de la llamada del almuédano, del decir «Dios es grande» de los orantes y de sus inclinaciones y prosternaciones. ¿Cómo no se va a escapar el corazón del pecho, cómo no se va a helar la sangre en las venas cuando se piensa que lo que ha pasado con esta mezquita puede suceder con cualquier otro templo de los musulmanes, y que, mientras el Islam permanecía en este estado, Europa continuaba diciendo a voz en cuello que lo que se había arrebatado a la Media Luna nunca volvería a ella? ¿Cómo no va el Hombre a morir de tristeza cuando ve mezquitas que, en esta época nuestra, se han transformado en iglesias en Bulgaria y en otros países que han sido separados a la fuerza del Islam y que, como dicen, se han convertido a la Cruz?⁶⁴

Mustafá Farruj, en *Viaje al país de la gloria perdida*, resalta con conmovedoras palabras la falta de luz de su interior, también en sentido metafórico, provocada por el oscurantismo cristiano:

Quien entra hoy en la mezquita, tiene que sorprenderse necesariamente con la intensa oscuridad que reina en el lugar y que hace imposible ver nada, si no es con gran esfuerzo. La causa no es la falta de sol, pues sol hay mucho en este país, sino que algunos de los gobernantes del templo, que gustaban de las tinieblas, cegaron todas las ventanas para impedir que penetrase la luz y cerraron muchas de las puertas, dejando en penumbra y en total oscuridad todos los rincones de la mezquita. De ciertas esquinas tenebrosas surgen unas macilentas velas, semejantes a espíritus enfermos con estertores de muerte, que simbolizan la agonía del hermoso, pero desgraciado, arte en el corazón del lugar. Por esos velones resbalan unos nervios de cera, semejantes a las lágrimas de una madre que llorase por sus hijos muertos. El humo se mezcla con el crepitar de la cera y, a lo lejos, aparecen unos sombríos espectros que, en un espectáculo terrible, triste y angustioso, han hecho desaparecer toda la luz, todos los colores y toda la belleza que aquí había antes.⁶⁵

El sonido de las campanas de su alminar cristianizado lo asocia el cristiano libanés Abu Fadl al-Walid a las oraciones de los musulmanes:

¡Ay, mezquita de Córdoba!
¿No te traen al recuerdo las campanas
la oración del almuédano?⁶⁶

64 *Ibidem*, pp. 176-177.

65 *Ídem*, pp. 215-216.

66 Pedro Martínez Montávez (1990). *Literatura árabe de hoy*. Madrid: CantArabia, pp. 44.

También Medina Azahara despierta la admiración por el pasado árabe. En «Cantos de Medina Azahara desde la otra orilla», el marroquí Muhammad al-Maymuni la evoca con nostalgia:

Todavía escucho, Azahara,
el murmullo de Abul-Walid
y palpo el fuego de las lágrimas y los besos
y me embriagan el perfume de la esbelta Wallada
y sus versos en manos de escritores y profetas.⁶⁷

Una mezcla de sentimientos amorosos y religiosos embargan al también marroquí 'Abd al-Karim al-Tabbal al recordarla en «Canto a Medina Azahara»:

¿En qué puerta de las tuyas
me quito el plumaje,
salgo de mí mismo,
hago mis abluciones en la alberca del amor,
me oriento hacia oriente
y rezo?⁶⁸

Y Nizar Qabbani también la evoca en su «Mensaje de amor a España»:

Busco los patios de las casas cordobesas, sembrados de flores y de amor, los mármoles que juntos —manos árabes con manos españolas— esculpimos en las naves de la Alhambra, en los patios de Medinazara y en los jardines del Generalife.⁶⁹

El parecido entre las casas de Córdoba y las árabes también lo refleja Qabbani paseando por «Las calles de Córdoba», tan semejantes a las calles de su Damasco natal:

Por la calles de Córdoba,
a menudo,
me he metido la mano en el bolsillo
para sacar la llave de mi casa
en Damasco...
Las aldabas de cobre de las puertas.
Las macetas de dalias y de lilas.
Las albercas del centro, como la pupila de la casa.
Los jazmines que trepan a la alcoba
y nos caen por encima de los hombros.
La fuente, que es la niña mimada de la casa,

67 Abd Allah Djbilou (1990). El tema español en la poesía marroquí actual, en *Fernando de Ágreda Burillo. La traducción y la crítica literaria. Actas de las Jornadas de Hispanismo Árabe (Madrid, 24-27 de mayo de 1988)*. Op. Cit., pp. 249.

68 *Ibidem*.

69 Nizar Kabbani (1965). *Poemas amorosos árabes* [traducción y prólogo de Pedro Martínez Montávez]. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, p. 127.

y canta sin descanso.
 Y arriba, las alcobas,
 ¡oh, qué gratos refugios de frescor!
 Todo,
 todo el mundo dichoso y perfumado
 que rodeó mi infancia de Damasco,
 me lo he encontrado aquí...
 ¡Oh, sí, señora mía,
 que me contemplas desde tu celosía!
 no temas...
 si me lavo las manos en tu fuente pequeña,
 o si arranco uno cualquiera de tus jazmines.
 No,
 no temas si luego
 subo por la escalera a una alcoba pequeña,
 una alcoba pequeña que dé al norte,
 de soleadas ventanas
 y lilas que desborden los visillos.
 No temas...
 Una alcoba pequeña que dé al norte,
 y con la cama hecha por mi madre.⁷⁰

Y Muhammad Farid, al describir las casas cordobesas en *Viaje del año 1901 a al-Andalus*, siente que no ha salido de su país:

Tienen un patio rodeado de columnas de mármol, en su centro fuentes con surtidores de agua y árboles, y en las ventanas hay rejas de hierro. Hasta tal punto se parecen estas casas a las antiguas de Egipto, que yo creí estar recorriendo uno de los viejos barrios de El Cairo.⁷¹

La cultura y la sociedad en la Córdoba andalusí

En general, los textos escolares árabes comparan al-Ándalus, «paraíso perdido» de la civilización árabe, con un faro o antorcha de cultura y ensalzan sus jardines exuberantes, su poesía refinada de la naturaleza y, aun moderadamente, su producción agrícola.⁷² Y de ello se enorgullecen los árabes, viendo en su civilización el ejemplo a seguir en el presente.

70 Pedro Martínez Montávez (1988). *15 siglos de poesía árabe*. Málaga: Litoral, pp. 365-366.

71 Nieves Paradela (1993). *El otro laberinto español: viajeros árabes a España entre el s. XVII y 1936*. *Op. Cit.*, p. 176.

72 Mikel de Epalza (1972). «España y su historia vista por los árabes actuales (a partir de los textos de enseñanza media en Siria)», *Op. Cit.*, p. 89.

Al-Hakam II será considerado por Fátima Mernissi, en *Las sultanas olvidadas*, como el califa que hizo de Córdoba el principal centro cultural y científico de la época:⁷³

Ibn Hazm, [...] conocido por no echar flores en sus juicios a los soberanos, dijo que al Hakam [...] «puso su energía al servicio de las ciencias, que valoraba enormemente» [...] y fue uno de los que convirtieron Córdoba en un gran centro cultural y científico a través de su política sistemática de compra de libros en todo el mundo y debido a su proverbial generosidad con los hombres de ciencia, a quienes apreció y honró.⁷⁴

Nizar Qabbani, en su hermoso *Mensaje de amor a Córdoba*, alaba el talante constructivo de los árabes al instalarse en Córdoba, frente al afán de destrucción de otros conquistadores:

Yo siempre he elegido el color verde para retratar la época árabe en la ciudad de Córdoba, ya que lo considero el color más expresivo de la Naturaleza. Cuando los árabes se establecieron en Andalucía, no emplearon más que el color verde. Su poesía, su prosa, su pensamiento y su conciencia también eran así. Los conquistadores —todos los conquistadores— han sembrado de espadas los lugares por donde pasaban; en cambio, la conquista árabe fue la primera que sembró versos en lugar de espadas. Es la primera conquista que llevó plantones de palmeras, de naranjos, enredaderas, jazmines y fuentes de agua.⁷⁵

Pero al-Rihani, recreando en *La luz de al-Andalus* la figura del gran Averroes un día que duerme en la casa que se le atribuye en Córdoba, mantiene con él en un diálogo imaginario en que expone sus ideas sobre las causas culturales y políticas de la caída de al-Andalus y de la actual situación de los países árabes, en especial porque sus dirigentes emplean la fuerza y no el saber, por la mezcla de religión y política y por la falta de modernización del islam:

—Pero vuestro aceite, señor, sigue iluminando sus lámparas.

—Sí, en las lámparas de los *faranya* [‘europeos’], no en las de los árabes. Eso se debe a que con nuestro aceite se ha mezclado mucha agua y los árabes no lo purifican tan bien como ellos. Sí, se han mezclado con nuestras ciencias muchas supersticiones, tradiciones y quimeras. Miramos al mundo a través de un velo,

73 Y su esplendor se invoca incluso en el siglo XXI; como señala Elena Arigita, se evoca al paradigma de Córdoba incluso fuera del mundo árabe, como lo hacen la Cordoba Foundation de Gran Bretaña (2005), la Fundación Paradigma de Córdoba (2010) o la Cordoba Initiative de Estados Unidos (2004): «El nombre de Córdoba ha sido elegido para simbolizar el momento de la historia en el que los musulmanes, judíos y cristianos convivieron en paz y armonía y se creó un próspero centro de la vida intelectual, espiritual, cultural y comercial en la ciudad de Córdoba». Véase Elena Arigita (2012). Las narrativas sobre el islam y Europa en un contexto local: Córdoba como paradigma, en *Al-Andalus y el mundo árabe (711-2011): visiones desde el arabismo*. Granada, Cádiz: Sociedad Española de Estudios Árabes (SEEA).

74 Fátima Mernissi (1997). *Las sultanas olvidadas*. Op. Cit., pp. 83-84.

75 Pedro Martínez Montávez (1992). *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea. La casa del pasado*. Op. Cit., pp. 157-158.

que es el Islam. Era transparente y deslumbrante a veces, como lo fue el estado de Córdoba en tiempos de algunos omeyas [...]. Los árabes, es más, los musulmanes, siguen en un círculo estrecho de la religión, cuyos espesos límites no atraviesa la luz. El príncipe sabio no satisface al pueblo y su príncipe ignorante no satisface a la élite intelectual; así que sólo puede gobernar mediante la fuerza, y la fuerza es algo malo y reprochable en este tiempo. [...] No te asombre lo que digo: el islam, hoy, sigue siendo como era cuando yo enseñaba filosofía en la Universidad de Córdoba, un islam religioso, político y social. El Profeta Muhammad fue el primero que erigió la solidaridad propiamente árabe (*al-'asabiyya*) sobre estos tres pilares, pero sus sucesores hicieron mal uso de ello. El califa alzó su cetro sobre la tierra y lo extendió hasta los cielos, y la reunión de las dos autoridades, la política y la espiritual, perjudica a ambas. Esta mezcla de poderes, como la mezcla de las ciencias, hace que sea lo feo lo primero que aparezca y, creciendo rápidamente, eche a perder lo sano. Si al propio Profeta se le preguntara hoy por esta mezcla, de seguro que no se mostraba satisfecho [...]. Estad despiertos, observad bien, deseando todas las manifestaciones de la verdad y la existencia, ansiándolas. Y apartad de los frutos de ayer los que no van con la mesa de hoy.⁷⁶

Los árabes se enorgullecen e identifican con las personalidades del mundo de la cultura. Shawqi, tras su destierro en España, va a sentirse más cerca de un poeta de la nostalgia (*'al-hanin'*) como Ibn Zaydun —que será la referencia paradigmática de su poema «Andalusiya»— que de poetas panegíricos como al-Mutanabi.⁷⁷ Y sus amores con Wallada los recoge al-Kuzbari en «Los dos enamorados de Córdoba. Wallada e Ibn Zaydun» (*'Ashiqa Qurtuba. Wallada wa-Ibn Zaydun'*), de *En la sombra de al-Andalus*, señalando la doble pertenencia, árabe y española, de ambos personajes:

Pertenecen ambos a la época dorada de la poesía árabe en al-Andalus. De ellos puede decirse que son árabes de Oriente por su lengua, su religión, sus tradiciones y su pasado cultural, a la vez que españoles por la defensa que hacen de la tierra donde nacieron y por el ambiente cultural en el que vivieron, fruto a su vez del encuentro de la cultura islámica con un medio occidental.⁷⁸

En «Wallada», del *Romancero gitano* (*'Al-agani al-gayariya'*) del iraquí Hamid Sa'id, la poetisa simboliza la patria perdida, la España-mujer, deseada e inalcanzable, que el poeta busca:

Su lecho es una patria,
que ella ofrece a un informador, plagiador de versos,
y cuando ése la traicionó,
se acordó de mí.

76 Carmen Ruiz Bravo-Villasante (1993). *Al-Magrib al-Aqsá. Nur al-Andalus. Op. Cit.*, pp. 653, 654 y 656.

77 Pedro Martínez Montávez (1992). *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea. La casa del pasado. Op. Cit.*, pp. 45-46.

78 Ana Ramos (1990). *Visión de España en la literatura árabe contemporánea: dos ejemplos sirios. Op. Cit.*, p. 259.

Pero al mostrarle un verso y dos monedas, él volvió,
 y ella ordenó a sus guardias que me detuvieran fuera de las murallas. [...]
 Emergerá la voz de la patria soñada...
 de tu capullo de seda,
 revoloteará por los jardines del mundo...
 por sus campos
 y empezará el poema junto con la marea.
 El agua se convertirá en enamorado,
 su sangre en libro de amor,
 su voz en periódico...
 y en una amapola.⁷⁹

En «Wallada en Testur» (*Wallada fi Tastur*), el tunecino Abu-l-Qasim al-Shabbi busca a su amada —su Wallada— en ese pueblecito tunecino de origen morisco —la patria soñada, auténtica, al reunir lo español y lo árabe como acicate para superar la situación del mundo árabe— y su búsqueda es el símbolo de búsqueda de la identidad y el ideal, aquello a lo que nunca hay que renunciar:

Busqué allende
 mi país radiante
 a una niña... de corpiño
 verde
 que llevaba
 en sus ojos,
 en su rostro,
 un residuo... de
 nuestro Oriente moreno.
 La encontré guarecida en Testur...
 en una casa... de ladrillos rojos...
 La amé... Era su rostro
 como una noble aleya escrita
 sobre líneas...
 Se llamaba Wallada... La reconocí
 por su vestido verde...
 por el nudo de su pañuelo
 detrás del cabello...
 y por una mano... que brillaba
 como la luna bermeja...
 Su corpiño verde...
 y sus zarcillos...
 hicieron dar a mi pensamiento
 un salto en el tiempo...
 y me enseñaron cómo
 acaba...

79 Akram Y. Du-L-Nun (1987). «España en la obra poética de Hamid Sa'id», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (MEAH)*, XXXVI, f. 1, p. 188.

nuestra gloria
 en el museo de las figuras...
 y de las formas...
 No se ha marchitado
 la lozanía de su mejilla...
 ni se ha alterado
 su belleza... [...]
 Como regalo de bodas
 ofrecí a Wallada
 mis penas
 y lo que le ha ocurrido
 a nuestro Oriente Moreno...
 Lloró conmigo Wallada
 ... de tristeza.⁸⁰

En el poema «El Magreb árabe», del poeta tunecino Nur al-Din Samud, la unión de Wallada e Ibn Zaydun simboliza la búsqueda de la unión árabe perdida:

¿Qué ha sido de mi Wallada
 que tan íntima, bella y encantadora era a los hombres?
 Su rostro iluminaba los ojos de quien la miraba
 como las Pléyades iluminan el agua del valle con sus destellos.
 Y si su casa era alquibla de todo recién llegado,
 su hermosura, como la Kaaba, punto de mira era
 y meta obligada de todo camino.
 Su embrujo penetraba con avidez en los corazones,
 así como el néctar del vino invade, empapándolos, los cuerpos.
 Cuando en las tertulias recitaba poemas
 en ellos insinuaba sus mensajes mediante extraordinarios versos.
 ¿A cuántos cautivó la princesa de la hermosura
 sin saber que ella misma sería hecha cautiva de la gloria y de la fama
 por un notable cordobés de dulce rostro,
 de cuya belleza no podían apartarse las miradas?
 Era el poeta visir
 que aparecía cubierto con el más bello de los mantos.
 Estrella en todo horizonte refulgente
 cuya luz inundaba, de continuo, los mundos.
 Despliega, Wallada, la cola de tu belleza.
 Canta con tus trinos.
 Si princesa eres sin trono,
 aposéntate en el trono de los corazones
 y gobiérnalos, pues súbditos tuyos son,
 y condúcete, entre ellos, equitativamente [...].
 ¡Oh, Ibn Zaydún!
 Tú sabes que levantamos para los árabes un faro

80 Josefina Veglisson Elías de Molins (1993). *Poesía tunecina contemporánea (1956-1990)*. Valencia: Acadèmia dels Nocturns-Universitat de València, pp. 206-208.

cuyos rayos irradiaban desde la querida al-Andalus hasta Bagdad.
 Y que en una época difundimos las Buenas Letras en Occidente,
 y marchó el Occidente por la senda recta.
 E hicimos que la Península Occidental se elevara
 hasta igualar a la Península Arábiga de nuestros antepasados.
 ¡Oh, Ibn Zaydún!
 Tú que, como faro en la noche,
 reunías a todo aquel que llegaba,
 sé para todos símbolo de unión
 que a los árabes una, en principios y deseos.⁸¹

El palestino Samih al-Qasim, al evocar a Wallada en el poema «Al-Andalus», de *El lado sombrío de la manzana, el lado luminoso del corazón* (*‘Al-yanib al-mu‘tim mina l-tuffaha, al-yanib al-mudi’ mina l-qalb’*), la asocia a su desmoronamiento personal y a la tragedia de su pueblo:

En nombre de mi reino despoblado,
 me inclino sobre mi sable ya mellado,
 asesinado caigo,
 extraño a la familia y a la casa,
 en la dura noche lluviosa.
 Mi Andalus, ¡ay dolor!, se muere otra vez más...
 ¡Ay, tiempo de ruptura,
 no te ha sido la nube generosa...!
 No he podido expiar mi penitencia.
 Yo no soy más que un bárbaro, ¡ay de mí!
 y no he nacido Jalid ni Ibn Zaydun,
 noria seca tan sólo.
 ¡Triste Wallada mía!
 ¡Triste Wallada mía desesperada!⁸²

El triste final de al-Andalus va a producir diferentes sentimientos en los autores árabes y va a simbolizar otras pérdidas. Así, una inmensa desolación embarga a Nizar Qabbani al recordar en unos fragmentos de «Penas de al-Andalus» aquella Córdoba cuyas huellas aún percibe en sus habitantes:

Me escribes preguntando por España,
 por Táriq,
 que, en nombre de Alláh, abriera un nuevo mundo. [...]
 Preguntas por Omeyas
 y por su emir Muáwiya;
 por aquellos espléndidos palacios

81 Josefina Veglison Elías de Molins (1990). Evocación de España por los poetas tunecinos contemporáneos, en *Fernando de Ágreda Burillo. La traducción y la crítica literaria. Actas de las jornadas de Hispanismo Árabe (Madrid, 24-27 de mayo de 1988)*. *Op. Cit.*, pp. 293-294.

82 Pedro Martínez Montávez (1992). *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea. La casa del pasado*. *Op. Cit.*, p. 258.

que traían
 cultura, fuerza, de Damasco.
 No ha quedado en España,
 de nosotros,
 de nuestros ocho siglos,
 sino la hez del vino
 en el cuenco del vaso.
 Unos ojos enormes
 en cuya negra sombra aún dormita
 la noche del desierto.
 Sólo queda de Córdoba
 el llanto de dolientes alminares,
 la fragancia de dalias, de rosas y naranjas.
 De Wallada, tan sólo,
 de su historia de amor,
 una rima quizá,
 ni el resto de una rima.⁸³

Y en la estrofa séptima de «El último andalusí», Qabbani se identifica con tantos ilustres cordobeses, cuya herencia reclama:

Yo soy el último andalusí,
 que vino a exigir la parte que le corresponde
 de las ropas de su padre,
 un mechón del pelo de su madre,
 una casida del diván de Ibn Zaydún,
 uno de los anillos de Wallada bint al-Mustakfi,
 y el último hilo de la alfombra
 sobre la que rezó Abderramán I.⁸⁴

El tunecino Ya'far Mayid (n. 1940), en «La voz de al-Andalus» (*'Sawt al-Andalus'*), compara el presente con el pasado, simbolizado en Córdoba y Wallada, y culpa de la situación actual a los propios árabes y a sus dirigentes:

Vi Córdoba... a aquellos de los nuestros que allí vivían,
 y estaba como sumida en un lánguido sopor.
 Mi grandeza leí sobre sus muros,
 sobre el claveteado de sus puertas,
 sobre sus arcos.
 Y vi mil turbantes árabes iluminando como linternas,
 a su paso, la Historia.
 Y le pregunté: ¿Cómo se nos torcieron los días,
 ensañándose contra nosotros el tiempo implacable?
 Me dijo: ¿Qué pueden importarte aquellos días

83 Pedro Martínez Montávez (1988). *15 siglos de poesía árabe. Op. Cit.*, pp. 311-312.

84 Nizar Qabbani (1998). «El último andalusí» [presentación y traducción de Pedro Martínez Montávez], *Idearabia*, 2, p. 49.

si pertenecen al pasado?
 Deja esos mares de sugestión y conjeturas.
 ¡Cuántos, antes que tú, lloraron por miles aquí!
 y pasó como con todos, que fueron objeto de burla.
 Un pasado os fue concedido y ya pasó.
 Dormid ahora
 y enorgulleceros de la gloria de los omeyas, o bien de la de los abasíes.
 ¿Vuestra grandeza?
 Con ella se la llevó Wallada,
 desapareció junto con los festines de fiestas y bodas.
 Hoy sois los mismos que antes aquí fuisteis,
 servidores de una dinastía y unos tronos.
 A vuestro propio pueblo traicionasteis
 convirtiéndolo en presa de vuestros dientes y garras,
 heristeis a la Historia en su propio orgullo,
 ¡Oh, muertos sin tumba!
 En cada palacio vuestro hay una Wallada.
 Y al gran ladrón «político» llamáis.
 Y si el pueblo no se protege contra sus propios ladrones,
 ¿qué protección hallará contra los propios guardianes?⁸⁵

El tunecino Muhammad al-Hiliwi, que dedica al alcázar de Córdoba su poema «Recuerdos de una noche en los jardines del Alcázar de Córdoba», evoca en él a Ziriyab y a Ibn Zaydun.⁸⁶ Y en la pieza teatral *El primero y el último* (*Al-awwal wa-l-akhir*), el palestino Walid Abu Bakr recurre a la figura de Ziriyab para representar el conflicto del artista auténtico y digno; tras dejar Bagdad huyendo de los envidiosos, llega a la corte de 'Abd al-Rahman II en el 822, donde el califa le tendrá en gran estima, aunque no se salva de envidiosos;⁸⁷ y Ziriyab se queja de tanta injusticia:

Quiero el éxito, que es mi derecho... pero va en contra de mi moral perjudicar a quien me enseñó.

[...] Nuestra vida es extraña... nuestra subsistencia está en manos de una persona... y, si queremos llegar a ella, tenemos que impedirselo a los demás... queramos o no. [...] He aprendido que la relación solamente con el gobernador no es nada segura... En cambio, cuando influyo en la vida del pueblo y me vinculo a él, me asegura mi futuro... y nadie piensa en desterrarme de nuevo... porque el pueblo es la base. [...] La cumbre es sólo una en nuestros tiempos, y no caben dos personas en ella. [...] ¿Cuándo llegará el día que alcancen la cumbre todos los que se lo merecen...? ¿Cuándo acabará la injusticia...?⁸⁸

85 Josefina Veglisson Elías de Molins (1993). *Poesía tunecina contemporánea (1956-1990)*. *Op. Cit.*, pp. 203-204.

86 Josefina Veglisson Elías de Molins (1990). Evocación de España por los poetas tunecinos contemporáneos. *Op. Cit.*, p. 295.

87 En el poema «Elegías a Pasolini» (1983), que el libanés Ilyas Lahhud escribe durante la guerra civil de su país, Sidón, Córdoba y Granada «son nombres de cualquier ciudad árabe», y Ziriyab, Mahir y Pasolini «son nombres de un solo mártir árabe». Véase Ilyas Lahhud (1998). «Elegías a Pasolini» [traducción de Waleed Saleh], *Idearabia*, 2, p. 61.

88 Waleed G. Saleh (1990). Al-Andalus y el teatro árabe contemporáneo. *Op. Cit.*, p. 276.

El rostro de una mujer cordobesa le trae al libanés Abu l-Fadl al-Walid dolorosos recuerdos del pasado que ésta encarna en el presente:

Tu rostro es una mezcla de estirpes y colores,
y reúne la sangre de españoles y árabes.
Las hojas de la historia de tu frente
llevan letras doradas, luminosas.
Si valiera seguir este golpe de vista
te diría orgulloso: ¡prima mía, tu amor
es el mejor servicio de mi padre!
Háblame, que tú sabes, de las ruinas;
tú enseñas lo que los libros no contienen.
Cordobesa, ¿te duele Córdoba tanto como a mí?
¿Te agitaron iguales ataques de emoción?
No es esa la belleza que anhela su esplendor
de lo rubio rumí, sino de lo árabe moreno.⁸⁹

Para el palestino Mahmud Darwish, Córdoba es Beirut, en un doble sentimiento de exilio y de esperanza, pero esperanza quizás imposible y sólo sustituta de la dura realidad presente, como expresa en «El poema de Beirut» (*‘Qasidat Bayrut’*), escrito tras los sucesos de 1982:

¡Beirut! ¿dónde queda el camino a las ventanas de Córdoba?
No emigraré dos veces.
No te amaré dos veces.
Y ya no veo en la mar sino la mar.
Pero revoloteo en torno a mis sueños
e invoco a la tierra, Gólgota para mi espíritu cansado.
Quiero andar,
para andar.
Y caer en el camino a las ventanas de Córdoba. [...]
Si pudiera volver a empezar, elegiría lo que elegí:
las rosas del cercado,
viajaría de nuevo por los caminos que tal vez lleven,
o no lleven, a Córdoba [...].
Volvería, si pudiera volver, a mi misma rosa y a mi mismo paso,
pero no volvería a Córdoba.⁹⁰

En «Terremoto», de *Autobiografía de Prometeo* (*‘Sira datiya li-sariq al-nar’*), al-Bayyati señala que, tras la lucha y el destierro, acabará la opresión de los tiranos, simbolizados por los califas de Córdoba:

89 Pedro Martínez Montávez (1992). *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea. La casa del pasado. Op. Cit.*, p. 78.

90 *Ibidem*, pp. 256-257.

Te veo [mujer] mientras llevo de destierro en destierro
 el polvo de la patria,
 los secretos periódicos, los poemas prohibidos [...].
 Donde muere el poeta andaluz en las prisiones del nuevo mundo
 en el calabozo del último jalifa cordobés [...].
 Ella dijo: Vi al último rey de Córdoba,
 tristemente apoyado sobre su trono con el partido sable de madera,
 como una pluma en el viento sacudido.
 Rodeábanle el poeta y el espadero, y el astrónomo eunuco
 decía, mirando fijamente la bola de cristal:
 Veo una nube roja sobre esta ciudad abierta
 y de pechos cortados. Veo un águila enorme, Señor,
 colgada sobre ti. Veo, Señor, hogueras por doquier,
 y a los pajes y esclavas del alcázar morir envenenados.
 Te veo desnudo, ciego, mendigando,
 en plena vía de Córdoba.
 Ella dijo: Y entonces indicó al espadero
 que al poeta cortara la cabeza.
 Pasó una noche. A la mañana,
 el astrónomo eunuco fue quemado en el horno
 y se acabó el «Señor» [...].
 Ella dijo, llorando: En el refugio de los huérfanos
 engañábamos a la policía a medianoche.
 Y llevábamos las revistas secretas, los poemas prohibidos, el fuego,
 hasta los mausoleos, los conjuros, los sacrificios, los exvotos.
 Donde las mujeres amortajadas con los harapos negros y andrajosos.
 Donde el poeta andaluz viste el sayo del viento.
 y llora su perdido amor de Córdoba [...].
 Bailamos cuando llovió, y el mar amigo
 lloraba su amor perdido ya en el Magreb. Ella dijo,
 tú dices, y yo digo también:
 Que el último jalifa de Córdoba se muere.⁹¹

Pero, para esa Córdoba perdida, símbolo del mundo árabe que vive la difícil situación actual, aún queda la esperanza en la lucha por el amor, la justicia y la libertad encarnada en un Quijote contemporáneo, al que canta el egipcio Muhammad Ibrahim Abu Sinna en «Don Quijote en su lecho de muerte» (*Dun Kishut 'alà firash al-mawt'*), de *Obras poéticas* (*Al-a'mal al-shi'riya*):

El miedo escribe su nombre sobre los muros de Córdoba.
 La injusticia escribe su nombre sobre los muros de Córdoba.
 Y en las calles de la ciudad castigada
 se mueren sus profetas,
 los amantes se rinden al más largo bostezo.
 Mientras el sol la cubre al punto del crepúsculo

91 Pedro Martínez Montávez (1977). *Exploraciones en literatura neo-árabe*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, pp. 92-93.

desde hace un siglo o más.
 Heme aquí, en el lecho de muerte:
 Cargado de cadenas y de heridas.
 En súplicas de jueces y testigos.
 Abandonado en medio de un estado de bárbaros.
 Sobre mi viejo sable
 atravesé los mares de este mundo caduco,
 anhelando que el verde de las plantas
 fluyera por el tiempo.
 Salí en busca del hombre,
 y lo encontré en los ojos de la mujer más bella:
 Dulcinea, la lejana.
 Soñé con islas, sueltas,
 recorriendo los mares:
 Con un mundo de nobles caballeros.
 Con seguridad y justicia para todos.
 Con el amor, del todo descubierto.
 Soñé en poner a Córdoba
 encima de las lomas de una verde estrella
 volandera entre sombra y luz,
 sobre cuyas mejillas las nubes escribieran
 poemas encarnados y amarillos.
 ¡Hermosa Dulcinea! Soñé también
 con un mundo en que los niños eran ángeles
 y tenían las mujeres el corazón de oro;
 con un astro en el jardín de hojas plateadas,
 de ramas en que los frutos permanecen
 a lo largo del año.
 Y soñé con palomas
 que estaban tranquilamente en nuestros hombros,
 y, si lo deseaban,
 construían su nido en nuestras ropas.
 Mas volví con heridas,
 con escarnecedoras carcajadas;
 con mi sable, en el polvo, destrozado
 y lágrimas llenando los ojos del corcel.
 Y Córdoba dejé:
 Ciudad que la ventura no conoce.
 Ciudad en donde manda la mentira.
 Y en tanto tú, lejana Dulcinea,
 te pierdes cual la aurora por los bosques,
 yo muero, tras el mar,
 abandonado en medio de un estado de bárbaros.
 Si te llega el anuncio de mi muerte,
 que no se llenen de lágrimas tus ojos
 ni dejes que en mi entierro
 las mujeres den gritos de dolor.
 Que me lleven jinetes

y tras la litera suene el canto.
 Porque no me arrepiento
 si he gastado lo breve de mi edad
 luchando por un mundo floreciente
 y me han recompensado con heridas.
 Veo ya los albores de la aurora
 por los montes de Oriente
 y veo ya las alas de la dicha
 volando por el cielo de la mañana.
 Para escribir su nombre
 en los muros de Córdoba.⁹²

BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

Clara M.^a Thomas de Antonio es profesora titular de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Sevilla y coordinadora de su programa de doctorado Inter-culturalidad y Mundo Arabo-Islámico. Especialista en Literatura Árabe Moderna y Contemporánea, su historia y su sociedad, ha traducido y analizado obras de autores como 'Abd al-Rahman al-Yabarti, Nayib Mahfuz, Ibrahim Aslan, Fadwà Tuqan, Hanna Mina, Gadat al-Samman, Nizar Qabbani, Rifa'at 'Atfa, Nasib 'Arida, Fawzi al-Ma'luf o Abu l-Qasim al-Sabbi; ha estudiado en varios artículos el reflejo de Sevilla, Córdoba o Granada en la literatura árabe moderna; y ha coeditado el volumen *El saber en al-Andalus. Textos y estudios IV* (2006).

RESUMEN

En este artículo se reúnen y comentan numerosos textos de literatos árabes modernos y contemporáneos de diversas geografías, estructurados en torno a dos ejes: el primero recoge los textos que se refieren de forma rigurosa a la historia de la Córdoba andalusí y a sus gobernantes, a la ciudad y al esplendor de su cultura; el segundo recoge los textos que se refieren al valor simbólico que tiene para ellos todo lo expuesto en el anterior.

PALABRAS CLAVE

Córdoba, al-Andalus, Literatura Árabe Moderna, Literatura Árabe Contemporánea.

ABSTRACT

In this paper are gathered and discussed numerous literary texts of modern and contemporary Arab authors of diverse geographies, structured around two axes: the first contains the texts referring rigorously to history of Andalusian Cordoba and their rulers, the city and the splendor of its culture; the second contains the texts that refer to the symbolic value for them in the mentioned grounds.

92 Rosa Isabel Martínez Lillo (1990). Aproximación a la figura de D. Quijote en la poesía egipcia contemporánea, en *Fernando de Ágreda Burillo. La traducción y la crítica literaria. Actas de las Jornadas de Hispanismo Árabe (Madrid, 24-27 de mayo de 1988)*. *Op. Cit.*, pp. 321-322.

KEYWORDS

Cordoba, al-Andalus, Modern Arabic Literature, Contemporary Arabic Literature.

المخلص

يجمع هذا المقال ويناقش عددا من نصوص أدباء عرب ينتمون للعصر الحديث والمعاصر وينحدرون من مناطق جغرافية مختلفة. تتوزع هذه النصوص بين محورين اثنين: يقوم الأول بجمع للنصوص التي تعالج بشكل دقيق تاريخ قرطبة في العصر الأندلسي ولحكامها وللمدينة وبهاء ثقافتها ورونقها. أما المحور الثاني فيجمع تلك النصوص التي تعالج القيمة الرمزية بالنسبة لهم لكل ما تعرض له الجزء السابق.

الكلمات المفتاحية

كوردوبا، الأندلس، الأدب العربي الحديث، الأدب العربي المعاصر.

al-Zahra.³ Madinat al-Zahra comenzó a tener vida propia a los pocos años de haber sido iniciada su construcción. A principios del año 941, es decir, cinco años después de comenzarse los trabajos, ya se pronunciaba la *jutba* u oración pública todos los viernes en su aljama, lo que da a entender que este edificio estaba terminado para esa fecha. En 945, 'Abd al-Rahman ya había dejado el viejo alcázar de la capital y vivía en su nueva residencia con toda su casa, guardias, servidores y la corte en pleno. En 4 de noviembre de 1010, los desmandados bereberes de Sulaymán al-Musta'in asaltaron Madinat al-Zahra y la incendiaron, tras saquearla. Desde entonces, y a pesar de que los daños que produjeron en ella los bereberes no eran irreparables, la residencia califal quedó prácticamente a merced de la rapiña de las gentes y se fue convirtiendo poco a poco en cantera de donde extraer materiales de construcción. Cuando Córdoba fue conquistada en 1236 por los ejércitos de Fernando III el Santo, lo único que quedaba en pie, a la sazón, de al-Zahra era unos restos de murallas, en trance de derrumbarse para siempre, que alguien denominó «las ruinas del castillo de Córdoba la Vieja». Con esta denominación, pasaron a ser propiedad del municipio cordobés y éste las cedió más tarde a los frailes de la Orden de San Jerónimo, para que utilizaran sus materiales en la construcción de un convento en la sierra de Córdoba: San Jerónimo de Valparaíso. Poco después, el cronista Ambrosio de Morales, que habitó en el citado cenobio por algún tiempo, se esforzó en demostrar que aquellos restos de ciudad, que todavía subsistían a pocos pasos, ladera abajo, de su residencia, no podían ser otros que los de la legendaria Córdoba fundada por Claudio Marcelo. En 1627, Pedro Díaz de Rivas, con mejor tino, estableció que las pretendidas ruinas romanas eran omeyas, concretamente de obras realizadas por 'Abd al-Rahman III, y la misma opinión mantuvo el padre Ruano en 1760. Años más tarde, en 1853, Pedro de Madrazo concretó que aquellos vestigios de construcciones de al-Nasir no eran otros que los de Madinat al-Zahra, a juzgar por lo que las crónicas hispanomusulmanas iban dejando conocer, a la sazón, de la historia del Califato. Al año siguiente, se iniciaron excavaciones por aquella «zona»; pero se descubrió muy poca cosa —apenas unos cuantos fragmentos de decoración mural— y las exploraciones quedaron paralizadas. En 1910, el Estado español libró los primeros fondos para excavar en serio los terrenos delimitados ya por Madrazo, y un profesor de la Escuela Superior de Arquitectura de Madrid, don Ricardo Velázquez Bosco, se encargó de desarrollar un plan general de exploraciones, que dio por fruto el descubrimiento de importantes sectores de al-Zahra, plagados materialmente de atauriques, columnas, capiteles, basas y restos de cerámica doméstica, y permitió reconocer las principales estructuras del palacio, sentar las primeras premisas sobre la técnica de su construcción y levantar los primeros planos parciales de sus dependencias. En 1924, el arquitecto don Félix Hernández Giménez, de la comisión de excavaciones nombrada al efecto, consiguió levantar el plano general de la ciudad, con todo su recinto murado, que equivalía al total descubrimiento de la misma. Y, desde esa fecha, las campañas de excavaciones se han venido sucediendo, cada vez con mayores frutos (Imagen 1).

3 Véase Antonio Arjona Castro (2007). *Monumentos árabes de Córdoba: historia, arqueología y arte*. Córdoba: Real Academia de Córdoba, pp. 153-215.

Imagen I. Salón Rico de Madinat al-Zahra.⁴

Fuente: fotografía de Antonio Arjona Castro.

El legado arqueológico de la expansión urbana hacia el costado occidental de Qurtuba. Las almunias de los omeyas

Gracias a las excavaciones arqueológicas realizadas en el sector occidental de Córdoba podemos localizar *grosso modo* algunos de los siete arrabales del costado occidental, es decir, *al-Eanib al Garbi*, pues de ninguno de ellos se ha conservado el trazado urbano, ya que todos fueron arrasados durante la *fitna* del siglo XI.⁵

Nuevos barrios ocupan la zona donde en los siglos medievales se extendían los arrabales occidentales de la Qurtuba andalusí, pero del trazado viario, que es completamente nuevo, sólo conservan el mismo las vías principales: camino de Sevilla, camino de Almodóvar y camino de las Almunias, llamado de las Abejorreras.

Las excavaciones de la ronda de Poniente han marcado el límite occidental de los arrabales occidentales, donde se han excavado dos grandes cementerios al límite ya con las almunias omeyas de Dar al-Na'ura y de Quintos (Ibn 'Abd al-'Aziz), cercana al aeropuerto.⁶

En el polígono de Poniente, situado al oeste de la actual plaza de toros, donde se ubica Zoco Córdoba, se han excavado unas 35 hectáreas de arrabales, con sus viviendas, con calles rectas y bien trazadas. Si consideramos que en cada vivienda vivían cinco miembros de una familia, resulta que sólo en la zona de 35 hectáreas del polígono de Poniente habrían vivido unas 10.000 personas, calculando

4 Salón reconstruido con los materiales hallados *in situ* por la paciencia y pericia de arqueólogos e historiadores —Ricardo Velázquez Bosco y Félix Hernández Giménez principalmente—, gracias a las generosas aportaciones del Estado y, hace unos treinta años, de la Junta de Andalucía.

5 Antonio Arjona Castro (2013). *La quiebra de al-Andalus*. Córdoba: Almuzara.

6 Véase mi trabajo de 2013 sobre «Dar al-Na'ura, el cementerio de Mu'ammara y la mezquita de Muryana en el extremo occidental de los arrabales de Córdoba», *al-Mulk*, 10, pp. 7-23.

que hubiera unas 50 viviendas por hectárea, cifra menor que la que da Leopoldo Torres Balbás para los recintos amurallados de Málaga (37,5 hectáreas = 15.000 habitantes).⁷

Más al Sur se han excavado también otros arrabales a lo largo del camino de las Almunias, llamado ahora de las Abejorreras: el arrabal de la mezquita de as-Nifa' en la antigua finca del Fontanar de Cábanos e, incluso, la planta de su mezquita; y, al Noroeste, en el solar de la estación de autobuses, el arrabal de los Bordadores ('*rabad al-Tarraẓin*') e, incluso, los restos de Dar al-Tiraz, en los terrenos situados al norte de la antigua estación de ferrocarril de Córdoba.⁸ En la zona del antiguo cortijo de Chinales (actual Ciudad Jardín), don Samuel de los Santos, al construirse la actual barriada de Ciudad Jardín, pudo ver los restos de la Basílica de San Acisclo y del arrabal de Pergamineros.⁹

Considerando una similar población para cada arrabal, los siete arrabales occidentales que los escritores árabes designan como *al-rabad al-Garbi* podrían arrojar una población de cerca de 100.000 habitantes en toda la zona que abarca desde la barriada del Parque Cruz Conde hasta los aledaños de la Huerta del Cañito de María Ruiz, del Cortijo del Alcaide (Dar al-Na'ura)¹⁰ (Imágenes 2 y 3) y de la almunia de Ibn 'Abd al-'Aziz o de Quintos.¹¹

También sabemos, por los hallazgos arqueológicos de 1956 y 2000, que la finca de Dar al-Na'ura es *grosso modo* la finca del Cortijo del Alcaide, que linda por el Este con la finca del Fontanar de Cábanos y el Naranjal de Almagro, donde se han excavado una mezquita y un baño rodeados por su arrabal correspondiente.¹²

Igualmente, podemos asegurar que el extremo de los arrabales occidentales de Córdoba lo marcaba la linde de los terrenos del actual Cortijo del Alcaide y los terrenos de la finca del Cañito de María Ruiz¹³ (Cortijo de D. Luis), antigua Dar al-Na'ura, que ocupaba las fincas que antes hemos señalado.

7 Basilio Pavón Maldonado (1992). *Ciudades hispanomusulmanas*. Madrid: Mapfre, p. 124.

8 Antonio Arjona Castro (1997). *Urbanismo de la Córdoba califal: tras las huellas de la Córdoba califal*. Córdoba: Ayuntamiento de Córdoba, Real Academia de Córdoba de Ciencias, pp. 77 y ss.

9 Véanse Antonio Arjona Castro (1999). «Nuevas aportaciones al estudio de la Córdoba islámica según el Muqtabis de Ibn Hayyan», *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 137, pp. 169-181; y revista *Abulcasis*, 143, p. 27 y ss.

10 Véase Antonio Arjona Castro, Arturo Ramírez Laguna y Pedro Marfil Ruiz (1997). «Hallados los restos de Dar al-Na'ura en el Cortijo del Alcaide y Huerta del Caño de María Ruiz», *Qurtuba*, 2, pp. 33 y ss.

11 Véanse Antonio Arjona Castro (1999). «Hallan los restos de la almunia de Quintos al sur de Madinat al-Zahra'», *Abulcasis*, 143, pp. 25 y ss.; y Antonio Arjona Castro (1999). «Nuevas aportaciones al estudio de la Córdoba islámica según el Muqtabis de Ibn Hayyan», *Op. Cit.*

12 Que he podido identificar gracias a un itinerario de al-Razi. Para más detalles, véase Antonio Arjona Castro (2001). *Historia de Córdoba durante el emirato omeya: desarrollo, apogeo y ruina de la Córdoba Omeya. Vol. I: De la conquista al final del emirato Omeya (711-929)*. Córdoba: Antonio Arjona Castro, pp. 157 y ss.

13 Esta finca la recorrimos hace unos años Antonio Arjona, Pedro Marfil, Arturo Ramírez y Rafael Frochoso y encontramos una atarjea de 40/4º que desemboca en una alberca. Véase nuestro trabajo en el *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 135 (julio-diciembre de 1998), pp. 245-268.

Los últimos arrabales más occidentales de la Córdoba islámica¹⁴ ocupaban las fincas Alameda del Obispo y Casas del Naranjal de Almagro.¹⁵ Esta finca, después de numerosos avatares, llegó prácticamente íntegra al rey Fernando III en 1236 con el nombre de Cortijo de D. Luis, hijo de Fernando III y de Juana de Ponthieu. El Cortijo de D. Luis pasa por herencia a su hijo Ferrant Alfonso, quien otorgó su testamento el 19 de diciembre de 1343. Entre los varones nacidos de su matrimonio con María Ruiz, figuran Gonzalo Fernández de Córdoba, Diego Fernández, alcaide de los Donceles (de quien el cortijo pudo recibir su nuevo nombre), Martín y Alfonso. La extensión de este cortijo en fanegas era de 432.¹⁶

Otra de las fincas, la del Cañito de María Ruiz, toma su nombre del acueducto romano (caño) modificado que hay allí. Fue 'Abd al-Rahman III el que amplió dicha finca y, sobre todo, la dotó de agua potable procedente de la sierra bien haciendo una conducción nueva o bien reparando el acueducto romano que pasaba hacia Córdoba por sus cercanías. El compilador al-Maqqari' nos ha transmitido la noticia de la reparación de este acueducto.¹⁷ Por último, conviene destacar el Cortijo del Alcaide, nombre castellano que los conquistadores de Córdoba dieron en 1236 a aquella gran finca que se llamó en época musulmana Dar al-Na'ura¹⁸ y que tuvo su origen en la compra que hizo el emir 'Abd Allah (888-912) a un albéitar, según nos transmite Ibn Hayyan.¹⁹

14 Según el testimonio de 'Isá Ibn Ahmad al-Razi. Véanse Ibn Hayyan (1983). *Al-muqtabis fi ajbar riyal al-Andalus*. Beirut (Líbano): Dar al-Taqaafa, pp. 46 y 67; y la traducción de Emilio García Gómez de 'Isá Ibn Ahmad Al-Razi (1967). *Anales palatinos del califa de Córdoba Al-Hakam II*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, pp. 186-187.

15 Sobre Dar al-Na'ura, véase el trabajo de Antonio Arjona Castro, Pedro Marfil Ruiz y Arturo Ramírez (1998). «Los restos de la famosa almunia Dar al-Na'ura en el Cortijo del Alcaide y Huerta del Caño María Ruiz excluidos del plan especial de Madinat al-Zahra'», *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 135 (julio-diciembre de 1998), pp. 245-255.

16 Manuel Nieto Cumplido (1979). «Libro de los Donadíos de la catedral de Córdoba», *Cuadernos de Historia Medieval*, 4-5, p. 134.

17 Ahmad Ibn Muhammad Al-Maqqari (1855). *Analectes sur l'histoire et la littérature des arabes d'Espagne*. Leiden: E. J. Brill, p. 371.

18 Antonio Arjona Castro, Pedro Marfil Ruiz y Arturo Ramírez (1998). «Los restos de la famosa almunia Dar al-Na'ura en el Cortijo del Alcaide y Huerta del Caño María Ruiz excluidos del plan especial de Madinat al-Zahra'», *Op. Cit.*

19 Ibn Hayyan y Melchor M. Antuña (1937). *Al-Muqtabis*. París: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, pp. 38-39; y su traducción en Antonio Arjona Castro (1982). *Anales de Córdoba musulmana (711-1008)*. Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros. Documento 66.

Imagen 2. Reconstrucción de atauriques del Dar al-Na'ura, hallados en el Cortijo del Alcaide en 1953, hoy en el Museo Arqueológico de Córdoba.



Fuente: fotografía de Francisco Aguayo.

Imagen 3. Puente califal del Cortijo del Alcaide, que servía al camino de Madinat al-Zahra a Dar al-Na'ura; hoy se conserva restaurado.



Fuente: Antonio Arjona Castro.

Almunia al-Rumaniyya (almunia del Arroyo de los Granados)

Una de las pocas almunias conservadas *in situ* es la almunia al-Rumaniyya. Se llamaba así por hallarse situada a orillas del Wada-l-Ruman (Guadarromán, Arroyo de los Granados), el actual arroyo Guadarromán, cerca de la ribera derecha del río Guadalquivir, aguas abajo de Córdoba, más abajo que la almunia de Arha' Nasih ('molinos de Nasih', restos en el Cortijo de la Barquera),²⁰ puesto que según al-Idrisi era la penúltima estación viniendo en barco desde Sevilla (Imagen 4). Fue creación del fatá o gran oficial de origen esclavo Durri, quien invirtió en ella su caudal. En vista de ello, el fatá Durri, queriendo darle gusto, una vez que estuvo completa y terminada, se la ofreció al califa al-Hakam II con cuanto tenía dentro y fuera de ella: jardines bien regados, tierras de labor, esclavos, esclavas, bueyes y bestias de carga; todo lo cual suponía bienes cuantiosos, riqueza abundante y fortuna acumulada.

El califa, su señor, aceptó esta donación muy complacido, pero le ordenó que continuase en la finca, como delegado e inspector suyo, con objeto de que no se perdiese nada de su prosperidad.

Así lo cumplió Durri, el cual poco después pidió al califa que lo honrase y distinguiese asistiendo a una comida que le iba a preparar en dicha finca y que llevase en su compañía a su hijo el príncipe Hisham y a sus mujeres. Aceptó el califa la invitación y fue a caballo desde el alcázar de al-Zahra hasta esta almunia del Guadarromán, que le había sido regalada, el domingo día 13 de *sha'ban* de ese año (19 de mayo de 973), acompañado de su hijo el príncipe Hisham y de las mujeres. Como había pensado en pasar en ella la noche, le fueron preparadas en su interior varias alcobas y a su alrededor se levantaron tiendas y pabellones destinados a los criados y pajes de su séquito.

Estuvo el califa en ella todo aquel día, disfrutando de un placer inocente, libre de mezcla con nada ilícito. El fatá que daba la fiesta obsequió a los concurrentes, dentro y fuera de la finca, con mil variedades de manjares extraordinarios y especies de deliciosas frutas, que colmaron su apetito y llegaron con abundancia a todos los invitados, los cuales reconocieron que, de las jornadas reales, no habían asistido a ninguna más acabada, mejor aderezada y más completa que este festín de Durri. Al caer la tarde, desistió el califa de pasar la noche en la almunia y salió con el príncipe, su hijo, y con sus mujeres para el alcázar de al-Zahra.

Pero el destino final de esta almunia estaría ligado a los avatares de Durri el Chico una vez muerto su señor el califa al-Hakam II.

20 Véase Antonio Arjona Castro (2007). *Monumentos árabes de Córdoba: historia, arqueología y arte*. Op. Cit., p. 151.

Imagen 4. Restos de la alberca en Guadarromán, hoy mal llamada de Almirilla.



Fuente: fotografía de Antonio Vallejo Triano.

El legado único de la mezquita aljama de Córdoba

Hay otro monumento importantísimo para Córdoba y España que ha llegado hasta nosotros hoy, aparte de las pervivencias que hasta ahora hemos analizado. Se trata de la mezquita aljama —convertida en catedral católica de Córdoba en 1236— que, en un viaje de ida y vuelta, ha vuelto a mostrarse como una joya del arte islámico mundial.

El día 29 de junio de 1236, Fernando III conquistó Córdoba, momento en el que la mezquita fue consagrada como catedral por el obispo de Osma, dedicándose a Santa María. Desde entonces hasta mediados de el último tercio del siglo XV, el monumento cambió poco de fisonomía, debido a que, en las contadas reformas o aditamentos de que fue objeto durante este periodo, prevaleció el loable criterio de dañar lo menos posible la obra musulmana —como acaeció al fundarse la antigua Capilla Mayor o de Villaviciosa, en el pabellón central de ingreso, en la ampliación de al-Hakam II (año 1251) o al erigirse la de San Pedro en el vestíbulo del *mihrab* (1368)— y procurar conservarla en su prístina pureza, siendo de resaltar a este respecto dos disposiciones dadas por Alfonso X el Sabio: la primera para que la totalidad de las iglesias del obispado de Córdoba contribuyeran a reparar las techumbres de la mezquita (1261) y la segunda para que todos los albañiles y carpinteros «moros» cordobeses se empleasen de grado o por fuerza dos días al año en obras de conservación de la misma, devengando únicamente la comida (1263). Y, aunque en dos ocasiones se efectuaron trabajos que implicaron destrucción de fábrica vieja —concretamente, los de la fundación de la Capilla Real o de San Fernando, en el pabellón inmediato por Levante a la Capilla Mayor (1371), y los de

reforma y decorado de la puerta del Perdón o principal de la mezquita (1377), todo ello ordenado por Enrique II de Trastámara—, tales trabajos fueron realizados por alarifes mudéjares que supieron dar a su obra el suficiente realce, dentro de su peculiar estilo tan íntimamente ligado al califal, para que no desmereciera demasiado de la del resto del monumento.

No obstante, a partir de la época indicada, se cambió, por desgracia, de criterio y comenzaron las mutilaciones de la mezquita. Así, en 1489, por iniciativa del obispo don Íñigo Manrique, se amplió la Capilla Mayor hasta el muro de fachada de Poniente, añadiéndole la elevada nave de estilo gótico que hoy se extiende desde la Capilla de Villaviciosa hasta dicho muro y cuya construcción obligó a demoler unos 370 metros cuadrados de fábrica musulmana, entre ella la del único pabellón o *qubba* que quedaba todavía intacto de los tres construidos por al-Hakam II como antesala de su ampliación. Poco después, se reformaron totalmente las galerías del patio, las cuales pasaron a ostentar desde entonces esa rara mezcla del estilo del califato con el ojival que se observa actualmente en ellas, y lo mismo se hizo con la portada occidental, conocida como *Postigo de Palacio*. Entre 1523 y 1607 el monumento sufrió su mayor mutilación, al hacerse las obras de cantería de la actual catedral, las cuales supusieron el derribo de unos 1.500 metros cuadrados de fábrica vieja y reformas más o menos ligeras en otros tantos, y al fundarse el cuantioso número de capillas particulares, de estilo renacentista, que hoy existen adosadas a los muros forales del edificio. Por otra parte, un terremoto acaecido en 1589 dejó dañada de consideración la antigua *sawmu'a* ('torre-alminar') de 'Abd al-Rahman III, sobre la que se había colocado en el tiempo de la Reconquista una rústica espadaña, y su presunta ruina dio pie al Cabildo para construir nuevo campanario: se desmontó el cuerpo superior del alminar junto con la dicha espadaña, se macizaron con cal y grandes cantos rodados dos escaleras que el mismo albergaba en su cuerpo inferior y se envolvió éste con un grueso revestimiento de sillería; así, se formó un gran prisma pétreo de base cuadrada que vino a constituir el primer piso de la actual torre y, sobre él, se fueron cargando sucesivamente los otros cinco de que consta, todo lo cual no se vio totalmente terminado hasta 1664. Entretanto, hacia 1610, se había procedido a desmontar el *sabat* de al-Hakam II.²¹

Posteriormente, ya a principios del siglo XVIII, se construyó la gran Capilla de Santa Teresa o del cardenal Salazar, que también supuso una buena pérdida de obra musulmana. Y, entre 1713 y 1723, se desmontó lo que quedaba de la techumbre original de la mezquita y se hizo un abovedamiento general de cañizo y yeso. Después de esta reforma, la fábrica antigua comenzó a estimarse de nuevo y, de 1771 a 1772, la cúpula que precede al *mihrab* fue objeto de una importante restauración (Imagen 5). Entre 1815 y 1818 se desmontó el retablo que venía cubriendo desde 1368 el nicho del *mihrab*, se descubrió éste y se rehízo parte del mosaico que decora su frente. Algo más tarde se puso al descubierto el dovelaje de las arquerías de las naves, antes enjalbegado, y se pintó de rojo y ocre. Después, se desmanteló la Capilla de Villaviciosa y se comenzó a restaurar la *qubba* en que había sido erigida.

21 Félix Hernández Giménez (1975). *El alminar de Abd Al-Rahman III en la Mezquita Mayor de Córdoba: génesis y repercusiones*. Granada: Patronato de la Alhambra.

Por último, en 1882 (comienza «el viaje de vuelta»), la mezquita fue declarada monumento nacional y el Estado puso al frente de la misma al arquitecto don Ricardo Velázquez Bosco con la misión de conservarla y restaurarla. Desde entonces hasta la fecha se han venido desarrollando en ella importantísimos trabajos que permiten a quien la visita formarse una idea bastante clara y exacta de lo que era la gran aljama de Occidente en su estado originario y de lo que se le fue adicionando en el transcurso de los siglos.

Tales trabajos han tenido dos épocas bien definidas y precisas: la primera, desde 1882 a 1923, en que fueron dirigidos por el señor Velázquez Bosco, y la segunda, desde 1923 al presente, en que los viene dirigiendo su sucesor en el cargo, el señor Hernández Giménez, ya citado. Y, mientras los de la primera época han sido esencialmente de restauración —como la de los *qibab* o pabellones del vestíbulo del *mihrab*, la de la Capilla de Villaviciosa, la de algunos sectores de techumbre y de pavimento y la de las portadas de Poniente y de Levante—, los de la segunda han consistido de modo principal en explotaciones, habiéndose realizado en los últimos años, gracias a ellas, interesantísimos hallazgos arqueológicos, entre otros el descubrimiento de los restos de la primitiva iglesia (*'kanisa'*) cristiana de Shant Binyant (San Vicente), «expropiada» en agosto del año 786.²²

Imagen 5. Cúpula del *mihrab* decorada con mosaicos bizantinos.



Fuente: Oronoz Fotografos. Obra Cultural Caja Provincial de Ahorros de Córdoba.

Madinat al-Zahira y expansión de Córdoba hacia el Este. Los arrabales orientales y la Ajerquía

22 En 1993 los arquitectos Gabriel Rebollo y Gabriel Ruiz llevaron a cabo una obra de restauración de la torre de la mezquita catedral que alberga en su interior el alminar de al-Nasir.

La Córdoba musulmana alcanza sus máximas dimensiones urbanas a finales del siglo X cuando, durante el Califato de Hisham II, el *hayib* Ibn Abi 'Amir se hizo con todo el poder y mandó construir la ciudad de Madinat al-Zahira, produciéndose el crecimiento urbano hacia la parte oriental. En mi obra *Urbanismo de la Córdoba califal*²³ abordé la localización de los restos de Madinat al-Zahira,²⁴ aunque aún no ha sido confirmada por excavaciones arqueológicas. En esta tarea investigadora de localización tuvieron gran importancia los datos que los historiadores dan sobre la almunia de Rabanales, cuyo nombre, precisamente por no ser árabe, los historiadores hispano-árabes eluden citar, excepto un historiador de origen hispano, Ibn Baskuwal, que vivió en Córdoba durante el siglo XII. En su obra *Sila* escribe que dicha almunia o huerta fue un regalo del califa Hisham II al hijo primogénito de Almanzor con motivo de su boda, en un acto de generosidad impregnado de debilidad.

Este cortijo o almunia fue conocida, después de que pasara a ser propiedad de al-Muzaffar, el hijo primogénito de Almanzor, como la Hayibiyya,²⁵ es decir, la finca del *hayib* o primer ministro, personaje que, como describí hace unos años, murió de una angina de pecho en el paraje de Guadalmellato cuando regresaba de una aceifa contra los cristianos. Precisamente cuando la chusma ataca por primera vez Madinat al-Zahira el 15 de febrero del año 1009, al ser rechazada la plebe por la guarnición de la ciudad, saquean la citada almunia que estaba al costado de dicha ciudad.²⁶ En ella se encontraba la madre de al-Muzaffar, la famosa al-Dalfa' ('La Chata'), que fue tratada con poca delicadeza, pese a ser ella la instigadora de aquella rebelión, que daría al traste con la ciudad de Almanzor.²⁷

Los arrabales orientales conservaron gran parte de su red viaria urbana de la época andalusí

En la zona que ocuparon los arrabales orientales se ha conservado en líneas generales la trama histórica e incluso parte de la muralla oriental de lo que en época poscalifal se construyó, dejando dentro algunos de los arrabales orientales. La muralla de la Ajerquía fue construida en 1125 durante el dominio almorávide.

23 Véase Antonio Arjona Castro (1997). *Urbanismo de la Córdoba califal: tras las huellas de la Córdoba califal*. Op. Cit., p. 141; y Antonio Arjona Castro (2013). *La quiebra de al-Andalus*. Op. Cit., p. 70.

24 La situación de Madinat al-Zahira coincide con la situación marcada en mi obra: Antonio Arjona Castro (1997). *Urbanismo de la Córdoba califal: tras las huellas de la Córdoba califal*. Op. Cit., pp. 141-189. Para más detalles, véanse los mapas de las páginas 149 y 155. Los puentes fueron descritos por Rafael Gracia Boix (1964-1965). «Los puentes califales de Madinat al-Zahira», *al-Mulk*, 4, pp. 47-57.

25 Según Ibn 'Idari en *al-Bayan al-Mugrib III*, véanse la p. 62 del texto árabe de la edición de Évariste Lévi-Provençal (1930). *Al-Bayan al-Mugrib fi ajbar Muluk al-Andalus wa-l-Magrib [Histoire de l'Espagne musulmane au XI siècle]*. París: Librairie Oriental Paul Geuthner; y la p. 65 del libro de Al-Marrakusi Ibn Idari, traducido por Felipe Maíllo Salgado (1993). *La caída del Califato de Córdoba y los reyes de Taifas [Al-Bayan al-Mugrib]*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

26 Jalaf Ibn 'Abd Al-Malik Ibn Baskuwal y Francisco Codera y Zaidín [traductor] (1882). *Aben-Pascualis Assila (dictionarium biographicum)*. Madrid: Apud Josephum de Rojas, p. 307, n.º 443; y Jalaf Ibn 'Abd Al-Malik Ibn Baskuwal e Ibrahim Ibyari (1989). *Al-Sila*. El Cairo: Dar al-Kitab al-Misri, p. 328, n.º 472.

27 En el Cortijo de Rabanales, que existió hasta construirse en sus alledaños la llamada Universidad Laboral, nunca se ha llegado a excavar. Sin embargo, cuando se hicieron la obras de la vías del AVE (Alta Velocidad Española), según el arqueólogo Julio Costa, aparecieron restos de grandes estancias, que fueron sepultadas por las maquinas excavadoras, pues nadie había pensado en declarar aquella zona de interés histórico y arqueológico.

Hay en este sector restos de dos alminares de dos antiguas mezquitas, transformadas en el siglo XIII en templos cristianos. También hay que decir que la mayoría de los autores hispanoárabes repiten que Córdoba llegó a tener en el siglo X veintiún arrabales, entre los cuales quedaba incluida la antigua al-Madina.²⁸ De todos estos, al Este había siete: *Nabular* (el Arenal),²⁹ *Furn Burrel* ('Horno de Burriel', parroquia o collación de Santiago), *al-Bury* ('La Torre', parroquia o collación de San Pedro), *munyat 'Abd Allah* ('almunia de 'Abd Allah'), *munyat al-Mugira* ('almunia de al-Mugira', parroquia de San Lorenzo) (Imagen 6) y *al-Zahira*, la que será ciudad residencial de Almanzor y sus hijos.³⁰

Este arrabal de la almunia de al-Mugira no estaba lejos de la *bab* ('puerta') *Tulqytula* ('Toledo') o *bab al-'Abd al-Yabbar*, situada en lo que hoy es la entrada a la calle de San Pablo, que, siguiendo la relación de Ibn Bashkuwal, se encontraba en el lienzo oriental de la muralla, entre *bab al-Luyun* (o *bab al-Huda*) ('puerta osario') y *bab al-Hadid* ('puerta de la pescadería', hoy Cruz del Rastro). Según el mismo autor, era también conocida por *bab Rumiyya* ('puerta romana'), ya que por ella pasaba la vía Augusta que se dirigía a Zaragoza, Tarragona y Narbona.

Al crecer los arrabales orientales durante los siglos XI y XII, el cementerio se ensanchó más al Este, fuera de la puerta de 'Abbas, y se llamaba *maqbarat al-Siqaya* o de Ibn 'Abbás por haber sido donada por la familia de los Abu-l-Abbas, propietaria del actual molino de Martos (molino de Abu-l-Abbas o de Alborabas en el siglo XIII).³¹ No se debe confundir al príncipe al-Mugira Ibn al-Hakam I con ese otro príncipe al-Mugira Ibn 'Abd al-Rahman III, el desgraciado hermano de al-Hakam II que moriría a manos de los sicarios de Almanzor el mismo día en que subió al trono Hisham II. Y, si esto es así, como supongo, entonces la localización de ese arrabal de *munyat al-Mugira* ya no ofrece duda.

Para dejarlo más claro, en este periodo hubo tres príncipes llamados al-Mugira: el primero, al-Mugira Ibn al-Hakam I, al que alude Ibn Hazm; el segundo, al-Mugira Ibn 'Abd al-Rahman II, que era hijo del citado emir y de una concubina, Ihtizaz; y el tercero, al-Mugira Ibn 'Abd al-Rahman III, hijo por tanto del califa al-Nasir y de una concubina llamada Muxtaq o Mustaq, a la que alude la inscripción conmemorativa de la construcción de una mezquita y de una galería en el reinado de al-Hakam II. En efecto, en el año 1844 y con ocasión de la apertura de una zanja a la entrada de la calle de Roelas, inmediata a la iglesia de San Lorenzo de esta capital, apareció una lápida fundacional, escrita en caracteres cúficos y en la que se habla de la construcción de un *manar* o alminar, de la edificación de una *saqayfa* o galería contigua al mismo y de la renovación del decorado de una mezquita, todo lo cual se realizó por orden de la *sayyida* Mustaq, madre del príncipe

28 Ahmad Ibn Muhammad Al-Maqqari (1855). *Analectes sur l'histoire et la littérature des arabes d'Espagne*. Op. Cit., p. 304, que lo tomó de Ibn Baskuwal. Véase Joaquín Vallvé (1986). *División territorial de la España musulmana*. Madrid: Instituto de Filología, Departamento de Estudios Árabes, p. 252.

29 Excavados en la avenida de Rabanales.

30 Sobre la red urbana de la Córdoba del siglo XIII, véase José Manuel Escobar Camacho (1989). *Córdoba en la Baja Edad Media* [tesis doctoral]. Córdoba: Caja Provincial de Ahorros.

31 Véase Antonio Arjona Castro (2001). «Los Banu-l-'Abbas y los arrabales orientales de Córdoba», *Qurtuba*, 6, pp. 302-314.

al-Mugira; la fecha de la fundación, que está incompleta, se refiere a ramadán del año trescientos sesenta y tantos de la Hégira.

Este dato asegura que el tal príncipe al-Mugira no pudo ser otro que el ya aludido hermano de al-Hakam II. En cuanto a la mezquita a la que se refiere el contexto, no hay duda de que se trata de la que se levantaba en época musulmana en el emplazamiento actual de la mencionada iglesia de San Lorenzo, cuya torre renacentista está montada, precisamente, sobre el alminar mismo en que sería fijada esta lápida conmemorativa. Y como es de lógica admitir que la *sayyida* Mustaq hubo de realizar esas obras pías en la mezquita de su propio arrabal, esto es, en la de aquel que tomaba nombre de la almunia de su hijo, y que no se iría a otro barrio a hacer alardes de filantrópica, resulta indudable que ese alminar constituye hoy un bien documentado hito que señala, de manera inconfundible, cuál fue la zona urbana perteneciente al arrabal en cuestión en los días del Califato omeya.

No hay por qué descartar la hipótesis de que el arrabal de al-Mugira llevara el nombre del hijo de al-Hakam I, aunque fuera la madre de otro príncipe de nombre al-Mugira, hijo de 'Abd al-Rahman III, la que costeara la construcción de la mezquita de la que se ha descubierto una ventana de su alminar con una bella columna con un capitel califal.

Sin embargo, sabemos por el juez Ibn Sahl de un pleito entre Sa'id ben Muhammad ben Salim y un primer ministro de emir 'Abd Allah, por haberse apropiado de un trozo de la calle Mayor (*mahayya al-'uzma*) e incorporarlo a su huerto, que estaba contiguo a ella, en la almunia de al-Mugira.³² Este personaje vivía en los tiempos del emir 'Abd Allah, por lo que podemos afirmar que el nombre de la citada almunia se debe, como dice Ibn Hazm, al hijo de al-Hakam I.

Esta calzada es la que bajaba desde la plaza del Salvador, puerta de 'Abd al-Yabbar, hacia la puerta de Plasencia, pasando por la plaza de San Lorenzo. No sabemos la extensión del arrabal, que pudiera ser que abarcara los límites de la parroquia de San Lorenzo en el siglo XIII; es decir, el sector noreste de la Ajerquía.

32 Ibn Sahl, Muhammad Abd Al-Wahhab Khallaf, Mahmud 'Ali Makki y Mustafa Kamil Isma'il (1983). *Wata'iq fi su'un al-'umran fi al-Andalus: al-masayid wa-al-dur: mustajrayya min majtut al-Ahkam al-kubra*. El Cairo: Tawzi' al-Markaz al-'Arabi al-Dawli li-l-'I'lam, pp. 21-22 y 71-72.

Imagen 6. Restos de la columna de un alfiz descubiertos en la torre de la parroquia de San Lorenzo, en el año 2007.³³



Fuente: *Diario de Córdoba*.

El espacio abierto sobre el que se asentaron dichos arrabales orientales era atravesado desde época romana por dos calzadas que salían de dos puertas de al-Madina: la *bab al-'Abd al-Yabbar* y la *bab al-Hadid*. La evolución urbana de este sector oriental de Córdoba fue así: en un primer poblamiento cristiano, en los pequeños núcleos de población *vici* de época visigoda, Sabular, Horno de Borrel, de la Torre (*vico Turris*); después se convierten en almunias al pasar a ser propiedad de musulmanes y son núcleos de arrabales formados a la vera de las dos calzadas romanas que, como hemos dicho, cruzaban el sector confluyendo ambas después en Rabanales para continuar por la antigua vía Augusta hacia Tarragona y Narbona. Esta primera vía, al-Mahayya al-'Uzma, ha conservado su trazado: hoy es la calle de San Pablo, la de Santa María de Gracia y la de María Auxiliadora.

La otra vía, Zuqaq al Kabir, salía por la puerta de Hierro (*'bab al-Hadid'*) y por las calles Lucano, Lineros y Agustín Moreno, donde estaba la mezquita del emir Hisham I (su alminar se conserva embutido en la torre campanario de la iglesia de la parroquia de Santiago) (Imagen 7). También se dirigía hacia Rabanales pero atravesando los arrabales de al-Bury (collación de San Pedro) y del Horno de Burriel (collación de Santiago).³⁴

Este sector de los arrabales orientales se conservó intacto durante la *fitna* del siglo XI y no fue saqueado por la plebe por ser el propietario de uno de ellos, el arrabal llamado de la almunia de al-Mugira, el príncipe Muhammad ben al-Mugira, primo paterno del sublevado contra Sanchuelo, es decir, Ibn 'Abd al-Yabbar

33 Antiguo alminar de la mezquita de la *sayyida* Mustaq en la almunia de al-Mugira.

34 Véase Antonio Arjona Castro (2010). *Historia de Córdoba en el Califato omeya: el desarrollo y expansión de Córdoba en la etapa de esplendor político y cultural de al-Andalus*. Op. Cit., pp. 159 y ss.

al-Mahdi, que fue quien dirigió el saqueo de Madinat al-Zahira y de los arrabales más inmediatos a esta residencia amirí.

Desde el siglo IX tenemos constancia de la instalación en este sector de familias árabes, *banu al-'Abbas*, *Qurays*, *banu Taqif al-Hurr* (*balat al-Hurr*), omeyas como al-Mugira, hijo del emir al-Hakam I, que dio nombre a un arrabal, o al-Mutarraf, hijo de 'Abd al-Rahman II, que dio nombre al *fahs* citado a la salida de la puerta de Ibn 'Abd al-Yabbar (espacio abierto llamado en época cristiana Huerta de San Pablo), los *banu Rabi* b. Muhammad b. Rabi', encargados de los graneros del Estado, que tuvieron su residencia en la *maqbara* ('cementerio') de los *banu al-'Abbas*.³⁵ Se erigen mezquitas en el siglo IX como la del emir Hisham I, cuyo alminar se conserva aún modificado en la parroquia de Santiago, o la de la *sayyida* al-Mustaq, cuyo alminar esta «embutido» en la torre de la iglesia de San Lorenzo.³⁶

Los arrabales orientales cercanos al arrabal de la almunia de al-Mugira escaparon al saqueo de la plebe dirigido por Ibn 'Abd al-Yabbar y su primo paterno Muhammad b. al-Mugira. ¿Por qué respetaron las huestes de al-Mahdi esa parte vieja del arrabal principesco y, en cambio, asolaron todas las flamantes residencias que formaban con él un todo conjuntado y lo unían a la ciudad almanzoreña? Se puede decir que por la simple razón de que el odio de los sediciosos iba dirigido, concretamente, hacia dichas residencias amiríes y no contra el arrabal en general.

Imagen 7. Torre de la parroquia de Santiago, que tiene dentro el alminar de la antigua mezquita de Hisham I.



Fuente: fotografía de Antonio Arjona Castro.

35 Ali Ibn Ahmad Ibn Hazm, traducido por Elías Terés Sádaba (1957). «Yamharat al-ansab al-arab», *Al-Andalus*, xxii (2), pp. 20, 21, 59 y 128.

36 Véase mi trabajo en la revista *al-Mulk*, 7 (2007), pp. 193-199.

El amurallamiento del sector de la Ajerquía de Córdoba

Es importante señalar que los arrabales orientales de Córdoba fueron dotados de un recinto amurallado con los *banu* Yahwar en 1043 y, posteriormente, éste fue reforzado cuando pasa a poder de al-Mu'tamid en el año 1069. Después, en época almorávide, las murallas fueron mejoradas y ampliadas, como señala el cronista marroquí Ibn 'Idari: «Se encargó la gente de Córdoba de reparar sus muros, según la costumbre antigua, y se ocupó la gente de cada mezquita de levantar lo que era contiguo».³⁷

En época almorávide hay un crecimiento notable de nuevas construcciones; sirvan como ejemplo el baño situado frente a la iglesia de San Pedro y palacios como el alcázar almorávide excavado en la parroquia de San Andrés (palacio de Orive).³⁸ Este crecimiento urbano prosigue durante el dominio almohade bajo la dirección de Ahmad ben Basso,³⁹ el cual viene a Córdoba, como ya vimos, en el mes de *sawal* del año 557 (septiembre de 1161), con el *sayj* Abu Ya'qub, para reconstruir sus alcázares, edificios y casas y fortificar sus fronteras (Imagen 8) trayendo consigo desde Sevilla albañiles, arquitectos (alarifes) y obreros.

Imagen 8. Muralla de la Ajerquía.



Fuente: fotografía de Antonio Arjona Castro.

La expansión septentrional de Córdoba hacia la almunia de al-Rusafa

Las nuevas fuentes históricas árabes y la arqueología han evidenciado que las almunias estaban en la zona alta de la Arruzafa, y el arrabal y el cementerio del mismo nombre en la parte más baja, lindando con el arrabal de la mezquita de Mu'ta y el arrabal de los trabajadores del Dar al-Tiraz (*vicus* Tiraceorum), ya cerca

37 Al-Marrakusi Ibn 'Idari y Ambrosio Huici Miranda (1963). *Ibn Idari al-Bayan al-Mugrib: nuevos fragmentos almorávides y almohades*. Valencia: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Zaragoza, p. 172; y Antonio Arjona Castro (1998). «La Córdoba en que vivió Averroes», *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 135, pp. 111-126.

38 Juan Francisco Murillo, José Ramón Carrillo y Silvia Carmona Berenguer (1992). «Intervención arqueológica en el palacio de Orive», *Anuario Arqueológico de Andalucía*, p. 175.

39 Ibn-Sahib al-Sala, traducido por Ambrosio Huici Miranda (1969). *Al-mann bil-imama*. Valencia: Anubar, pp. 48-51.

del Complejo de Cercadilla. Según un pasaje del compilador marroquí del siglo XIV llamado Ibn 'Idari, en el volumen III de su obra *al-Bayan al-Mugrib*, traducido al español por el profesor Felipe Maillo Salgado, sobre el viaje de Hisham II junto con 'Abd al-Rahman, apodado Sanchuelo, cuando el hijo de Almanzor, no contento con haber sido nombrado primer ministro por el califa Hisham II, se empeñó en que lo nombrara heredero como califa de al-Andalus. En aquel viaje de Sanchuelo tras los pasos de Hisham II, primero coincidieron en el palacio de Nasih (en la orilla derecha del Guadalquivir y al oeste de al-Na'ura), luego en Madinat al-Zahra, donde durante todo un día siguió insistiendo en su petición, y después en la almunia de Ya'far al-Mushafi (primer ministro de al-Hakam II), donde por fin Sanchuelo obtuvo el nombramiento del débil monarca como «heredero del Califato». Esta concesión desencadenaría la *fitna* ('guerra civil'), la destrucción en unos años del Califato omeya y la ruina de la Córdoba califal. El camino escogido desde la ciudad de al-Zahra hasta la almunia de Ya'far al-Mushafi es el llamado camino de los Nogales, que termina en Turruñuelos. La situación de la almunia de al-Mushafiyya (Imagen 9), llamada así por haber sido propiedad de Ya'far al-Mushafi, primer ministro de al-Hakam II, coincide con Turruñuelos, pues un historiador, Ibn Bassam de Santarem, en su obra *al-Dajira*, señala que la almunia de al-Mushafi estaba en la Arruzafa. También este mismo historiador señala que estaba muy cerca de otra almunia que edificó Almanzor también en el mismo predio pues señala que ambos personajes, Ya'far al-Mushafi e Ibn Ibi Amir (después conocido por Almanzor), se visitaban con frecuencia.

Imagen 9. Capitel califal hallado en Turruñuelos donde estuvo la almunia de Ya'far al-Mushafi.



Fuente: fotografía de Antonio Arjona Castro.

Según las crónicas árabes, cerca del alcázar de ‘Abd al-Rahman I se formó en el transcurso de los años un arrabal con su cementerio. Hace una década se excavó el cementerio de la Arruzafa, en el solar del actual centro comercial Carrefour donde, en los días de ‘Abd al-Rahman II, ocurrió un accidente de un muerto que revivió. La excavación la hizo el arqueólogo José Antonio Morena en Tablero Bajo en 1993, al sur del lugar donde han aparecido los muros formados por grandes sillares que podrían ser los restos del alcázar de ‘Abd al-Rahman I, llamado al-Rusafa. Por este episodio sabemos que el arrabal de la Arruzafa se extendía hacia el este y el oeste del cementerio o, lo que es lo mismo, hacia el oriente y el poniente del solar de Carrefour, extendiéndose sobre todo hacia la zona llamada el Cortijo del Cura (oeste del cementerio citado) y al sureste de Turruñuelos. No se han excavado aún los restos del alcázar que edificara ‘Abd al-Rahman I.⁴⁰

El trazado urbano de al-Madina, junto a alminares y baños, pervivencia de la Qurtuba andalusí

El trazado viario de al-Madina de Córdoba se ha conservado en líneas generales hasta el siglo XIX, en que se produce la modernización de su trama histórica.⁴¹ Se produce el ensanche de algunas calles y el derribo de algunas puertas, pero en general se ha conservado el trazado histórico. En el área de al-Madina de Córdoba se han conservado tres alminares de otras tantas mezquitas. Uno de ellos es la base de la torre campanario de la parroquia de San Nicolás de la Villa (Imagen 10), antigua mezquita de Abu Utman.⁴² También en el convento de Santa Clara se ha conservado el alminar de una mezquita de época amirí y, del mismo modo, se ha conservado un alminar en la iglesia de San Juan de los Caballeros de una mezquita del siglo IX.

40 Véase Fátima Castillo (2012). «Resultados de la actividad arqueológica preventiva en el plan parcial 0-1 “Ciudad Jardín de Poniente”. (Entorno del Parador de la Arruzafa y Huerta del antiguo Convento de la Arruzafa)», *al-Mulk*, 10, pp. 65-90.

41 Cristina Martín López (1990). *Córdoba en el siglo XIX: modernización de una trama histórica*. Córdoba: Gerencia de Urbanismo, Ayuntamiento de Córdoba.

42 Según decía ‘Isà al-Razi en el 218 H., «que con motivo de un eclipse total de sol se hizo la oración en la mezquita de Abu Utman que estaba en al-Madina detrás de la mezquita aljama pero en la entrada al arrabal occidental pues la mezquita aljama estaba en obras». Véase Antonio Arjona Castro (2007). *Monumentos árabes de Córdoba: historia, arqueología y arte*. Op. Cit., p. 269.

Imagen 10. Torre de la parroquia de San Nicolás de la Villa cuya base es un alminar de la mezquita de Abu Utman.



Fuente: fotografía de Antonio Arjona Castro.

Según Félix Hernández, debieron construirse dicha torre y la mezquita a la que servía de alminar antes de la segunda mitad del siglo IX, antes del reinado de 'Abd al-Rahman II, por las características de su planta cuadrada, su sillería, en la que alternan invariablemente sillar a soga y otra a tizón, por su organización interna, las características de sus ventanas y los capiteles del friso superior de los arquillos.⁴³

Alminar de la mezquita ubicada en Santa Clara

Según Félix Hernández Giménez,⁴⁴ el alminar de la mezquita sita en el antiguo convento de Santa Clara fue transformado en campanario de dicho convento. Está situado en la calle Rey Heredia, vía importante de al-Madina en época musulmana. También la mezquita de que fue parte el alminar de que ahora hablamos estuvo orientada conforme cabe estimar que fue norma para los oratorios de la localidad en la etapa califal y, como en las mezquitas cuyos respectivos solares ocupan hoy las iglesias de San Juan de Córdoba y de San José de Granada —también en el santuario alzado en el que más tarde fue solar de Santa Clara—, el alminar (Imagen 11) ocupó el ángulo noreste del conjunto, ángulo determinado, en los tres casos que se acaban de indicar, por el encuentro de dos calles. Según el citado autor, es de planta cuadrada, construido con sillería con aparejo de soga y tizones,

43 *Ibidem*, pp. 134 y ss.

44 Félix Hernández Giménez (1975). *El alminar de Abd Al-Rahman III en la Mezquita Mayor de Córdoba: génesis y repercusiones*. *Op. Cit.*, pp. 203 y ss.

y la escalera está construida por el mismo tipo de sillares que los muros. La puerta de acceso al alminar está en el frente sureste. Las fuentes árabes no permiten identificar a qué mezquita perteneció dicho alminar pero, por sus características arquitectónicas, Félix Hernández la considera de fines del siglo X, anterior a la muerte de al-Hakam II (octubre de 976). Sin embargo, Pedro Marfil considera que esta mezquita es de época amirí y que, antes de ser mezquita, fue basilica bizantina en la iglesia de Santa Catalina, convento de Santa Clara, en la calle Rey Heredia.⁴⁵

Imagen II. Alminar restaurado en el convento de Santa Clara.



Fuente: fotografía de Antonio Arjona Castro.

Baños árabes ('hammam') de Córdoba que han llegado hasta nuestros días

Los baños hispanomusulmanes han sido estudiados por Basilio Pavón Maldonado en su gran *Tratado de arquitectura hispanomusulmana*.⁴⁶ En esta obra se afirma que siempre gravitará la duda de si el *hammam* occidental como ente arquitectónico es un legítimo descendiente del baño de la Antigüedad de esta parte del Mediterráneo o del *hammam* árabe oriental de la etapa omeya. Desde una perspectiva institucional, parece lógico aceptar que los baños hispanomusulmanes y sus derivados del norte de África fueron claros exponentes del avance progresivo del islam de Oriente a Occidente, toda vez que la función primaria de abluciones rituales que se les asigna, en relación directa con las mezquitas, es componente incontestable de la nueva religión. El binomio mezquita-*hammam* está presente en multitud de ciudades hispanas, constituyendo un cuadro localizable en un espacio urbano aco-

45 Pedro Marfil Ruiz (2000). «Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahman III», *Anejos de Anuario Español de Arqueología*, XXIII, pp. 117-141.

46 Basilio Pavón Maldonado (1990). *Tratado de arquitectura hispanomusulmana. I, Agua*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

tado. Pero el *hammam*, además de esa primaria función litúrgica, actuó como centro de expansión social, como lugar placentero, función esta que no se puede desligar de las termas de la Antigüedad. En la medida en que el *hammam* es un apéndice de la mezquita por la vía funcional, como después veremos, los que conservaron en Córdoba en el siglo XIII casi siempre aparecen junto a una iglesia (antes mezquita).

En la Córdoba de los tiempos de 'Abd al-Rahman III había 300 baños y 600 en los de Almanzor, la mayoría situados en al-Madina, pero las fuentes árabes señalan otros en los arrabales, como el *Hammam al-Ilbiri*, de un musulmán de la cora de Ilbira (siglo X), sito en el arrabal del mismo nombre y que ha sido excavado recientemente en el Fontanar, junto al solar de la mezquita de as-Shifa'.⁴⁷

Según Miguel Muñoz Vázquez, en la dominación cristiana de la ciudad se citan baños: en el año 1240, en casas particulares; en el año 1258, los baños que eran del obispo de Córdoba en la puerta de la Pescadería; en el año 1244, unos baños no lejos del «real alcázar»; en el año 1241, los baños de Santa Catalina, de los que era dueño el Cabildo de la catedral en el año 1363. Del Cabildo eran también los de Santa María, junto a la catedral, que a finales del siglo XV eran arrendados a particulares, hasta que pasaron a ser viviendas en 1611. Los baños sitos en la calle Velázquez Bosco eran anejos a una cárcel en tiempos de Fernando III. Respecto a los baños de la plaza Campo Santo de los Mártires (Imágenes 12 y 13), que pertenecieron al alcázar califal, están aludidos en una cita árabe del siglo X, en la que figura una puerta del baño abierta en el muro norte del alcázar, siendo muy probable que siguieran funcionando hasta que Alfonso XI, el fundador del alcázar cristiano, obtiene el lugar en que éstos estaban enclavados, en Campillo del Rey; por ese tiempo quedarían soterrados bajo la hoy denominada plaza Campo Santo de los Mártires.

Miguel Muñoz Vázquez ha inventariado 22 baños cordobeses, árabes y cristianos, de los que seguro fueron de época califal los de la plaza de los Mártires, siguiéndoles en importancia los cristianos de Santa María y del alcázar cristiano de Alfonso XI. Como conclusión, se puede asegurar que en Córdoba bajo la dominación musulmana habría un *hammam* en las proximidades de cada mezquita, que pasarían a ser propiedad de las iglesias instaladas sobre ellas o bajo su jurisdicción en la dominación cristiana.⁴⁸

El baño del alcázar

La Casa de la Moneda o ceca y los baños formaban parte del extremo occidental del alcázar de Córdoba. Ambos fueron reformados, como algunos pabellones del alcázar, por los reyes de taifas, almorávides y soberanos almohades, de ahí que hayan aparecido yeserías con motivos florales estudiadas por Manuel Ocaña.⁴⁹

Uno de estos pabellones, el que fue residencia principal de los soberanos omeyas, lo donó el rey San Fernando en 1238 al obispo de Córdoba don Lope de Fitero, por estar éste más próximo a la mezquita que, en aquella fecha, fue conver-

47 Véase mi obra (2001). *Historia de Córdoba durante el Emirato omeya*. Córdoba, pp. 157 y ss.

48 Miguel Muñoz Vázquez (1961-1962). «Los baños árabes de Córdoba», *al-Mulk*, 2, pp. 53-117.

49 Manuel Ocaña Jiménez (1964). «El origen de la yesería andalusí, a juzgar por un hallazgo olvidado», *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 106, pp. 139-147.

tida en catedral para el culto cristiano, en la advocación de Santa María.

Los restantes pabellones, que habían quedado más desmantelados por su proximidad al zoco de Córdoba, junto con la Casa de la Moneda y los baños, como hemos referido, se los reservó el rey para habitación de su alcaide, y los baños seguían prestando sus servicios al monarca y sus oficiales.

Los baños del alcázar califal prestaban sus servicios a los reyes y sus alcaides hasta que, en 1328, Alfonso XI convierte la gran plaza de armas de este alcázar en lo que había de llamarse después Campillo del Rey, y los baños quedaron soterrados, pues este baño, como el de San Pedro, estaba construido debajo del nivel de la calle.

Nos sigue diciendo Las Casas-Deza que en el Museo Arqueológico se conserva un resto de decoración encontrado en el baño, por el que vemos que en esta ocasión se acabó de desmantelar el baño de sus elementos decorativos. Consistía en un arquillo ciego de yeso de tres lóbulos y arranques de otros.⁵⁰

Sigue diciendo que en el mismo lugar aparecieron fragmentos de una gran inscripción cúfica, de yeso, con cintas entrelazadas (posterior por tanto al Califato omeya).

También Miguel Muñoz Vázquez nos relata la excavación en el baño del alcázar en 1961 realizada por Manuel Ocaña Jiménez:

Hace un año, poco más, vuelve la idea de rescatar el baño. Se ha hecho una prolija excavación sobre él y han surgido aquellas dependencias que ya nos describiera Las Casas-Deza: dos habitaciones destinadas al baño templado con muros de piedra de sillería así como sus bóvedas que tienen seis lucernas en forma de estrella lobulada; una de estas cubiertas conserva aún revoco exterior coloreado de ocre. Una de las dependencias conserva dos arcos gemelos de herradura que estaban sostenidos por columna de mármol.⁵¹

Se descombra la estancia destinada a descanso de los bañistas, que tenía cuatro puertas cuyos arcos desaparecieron, con bóveda de medio cañón, de piedra, sostenida por columnas, de las que nos quedan dos cimacios con arranque de los arcos, *in situ*; a su alrededor había cuatro galenas pequeñas con bóvedas del mismo tipo, todas ellas caladas por lucernas en forma de estrella. Esta dependencia era muy semejante en todo a la que aún nos queda en el baño de Santa María, en la calle Céspedes.

Durante la excavación se han encontrado en el baño trozos de capiteles; uno de ellos, por su estilo, parece indicar que este baño corresponde a la época de al-Hakam II o algo posterior.

Los baños actuales del alcázar árabe de Córdoba han sido abiertos al turismo en función de un proyecto financiado por la Junta de Andalucía. Según datos facilitados por doña Mercedes Valverde y Pedro Marfil, junto a los baños llamados califales se construyó, durante el Reino de taifa de Sevilla, un salón que pudo servir como lugar

50 Luis María Ramírez y de Las Casas-Deza y Miguel Salcedo Hierro (1976). *Indicador cordobés: manual histórico topográfico de la ciudad de Córdoba*. Madrid: Everest, p. 72.

51 Miguel Muñoz Vázquez (1961-1962). «Los baños árabes de Córdoba», *Op. Cit.*, pp. 107-109.

de recepción o de actividades públicas. En esta zona aparecieron abundantes yeserías que decoraban el salón y que nos hablan de su riqueza ornamental. Estuvo en uso desde el siglo XI, pasó por almorávides y almohades, hasta llegar a los monarcas castellano-leoneses (siglos XIII y XIV).

Sin embargo, el corazón del baño estaba en la zona de servicio, con el horno y la caldera. Allí se realizaban las labores de mantenimiento del calor, el agua y el vapor en el interior. En la leñera se almacenaba el combustible y sobre el horno se colocaba una caldera de bronce en la que se calentaba el agua. Los servidores del baño, entre otras labores de mantenimiento, debían mantener el horno siempre encendido y controlar la entrada de agua a la caldera.

En el siglo XII se construyó un nuevo baño junto al baño califal, reutilizando en parte la infraestructura preexistente. Se visita actualmente la sala fría del baño califal; en esta estancia se realizaba la purificación ritual a la entrada y a la salida del baño, por medio de abluciones con agua fría. Tras pasar por la sala fría, los usuarios continuaban a la sala templada, estancia que era la más importante del baño; en ella los usuarios pasaban la mayor parte del tiempo, realizando labores de cosmética e higiene personal y disfrutando del calor del baño y de los beneficios del vapor. Esta sala pudo servir como sala de reuniones de personajes de importancia que, junto al califa, podían hablar en un ambiente relajado.⁵²

Se visita también la sala caliente, espacio en el que se realizaba el baño; en él el calor era intenso, ya que bajo el suelo discurría un hipocausto o gloria, galerías subterráneas por donde pasaba el humo y el aire caliente del horno. El tiro se realizaba a través de chimeneas practicadas en los muros. Dos saletas flanqueaban el horno, una de ellas con una pila de inmersión y otra en la que salía un chorro de agua a media altura. Además, desde la caldera y a través de celosías pasaba el vapor al interior de la sala.

Imagen 12. Sala del baño califal.



Fuente: fotografía de Antonio Arjona Castro.

52 En la sala templada se produjo una charla entre el califa al-Hakam II, el príncipe Hisham y el gran visir Chafar, que transcurrió momentos antes de la proclamación del heredero el 2 de octubre del año 976 d. C

Imagen 13. Detalle de las estancias de los baños califales.



Fuente: fotografía de Antonio Arjona Castro.

El baño de San Pedro

Para finalizar, hablaré del baño de San Pedro. Este baño fue estudiado desde el punto de vista histórico por Miguel Muñoz Vázquez y actualmente por el arqueólogo Pedro Marfil Ruiz, que ha procedido a su restauración con cargo a los presupuestos de la Junta de Andalucía. Dice así el citado estudio de Miguel Muñoz Vázquez:

En la collación de San Pedro, entre las calles de Carlos Rubio y la de la Paja, en las casas señaladas con los números 10, 12 y 13 de las respectivas calles; ubicación que correspondía en 1238 a esta misma collación y calles del Rey, según escritos de esta primera mitad del siglo XIII y de la pintura que nos dejó D. Luis Ramírez de Las Casas-Deza; se hallaba un baño árabe público de arquitectura califal, conocido por los cristianos con el nombre de «baño de San Pedro».

Su arquitectura, según Pedro Marfil, es almohade, al igual que la mezquita adjunta, según se deduce de una reseña que realiza Ibn Sahl cuando refiere que una mezquita y su cementerio (*masjid maqbarat al-Bury*) se hallaban junto a la calle mayor (*al-sikka al-'uzmâ*), y sabemos que *al-Bury* ('la torre'), según el Calendario de Córdoba, se ubicaba cerca de la Basílica de los Tres Santos (*vico Turris*) (collación de San Pedro). Según Miguel Muñoz Vázquez, sobre esta mezquita almohade en 1260 se levantó el edificio de nueva planta que hoy vemos, bajo el pontificado de don Fernando de Mesa, y así lo delatan los referidos baños (Imágenes 14 y 15) levantados a poco más de cien metros de ella y, junto a éstos, la casa donde tenía su sala capitular la Universidad de los Beneficiados —que llamaban las casas del Cabildo—, donde se estableció, en 1238, por el cardenal Egidio, cuando se hizo la primera demarcación de las collaciones en la ciudad, el primer Cabildo eclesiástico y el culto cristiano en la mezquita, en su capilla del *mihrab*, con la advocación de San Pedro. En esta fecha sólo habían transcurrido dos años desde la conquista de la ciudad y San Fernando no había levantado más templo cristiano en ella, de nueva planta,

que la bella iglesia de la Magdalena en 1241; haciéndose por tanto la distribución y asentamiento de los templos cristianos en aquellas mezquitas que nos dejó el pueblo andalusí, con las mismas collaciones y feligresías, aproximadamente, que tenía señaladas el islam en la ciudad.

Imagen 14. Arcada del baño de San Pedro.



Fuente: fotografía de Pedro Marfil Ruiz.

Imagen 15. Brocal de un pozo en el baño de San Pedro.



Fuente: fotografía de Pedro Marfil Ruiz.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Antonio Arjona Castro es doctor en Historia de la Medicina por la Universidad de Sevilla y profesor de Historia de la Medicina en la Universidad de Córdoba. Está especializado en historia de al-Andalus e historia de la medicina hispanoárabe. Es miembro de número de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba, director del Instituto de Estudios Califales de Córdoba y miembro correspondiente de la Real Academia de la Historia. Entre sus más recientes

publicaciones destacamos *Córdoba en la historia de al-Andalus: desarrollo, apogeo y ruina de la Córdoba omeya* (2001), *Enfermos ilustres de Córdoba y al-Andalus* (2005), *Historia de Córdoba en el Califato omeya* (2010) y *La quiebra de al-Andalus* (2013).

RESUMEN

El presente artículo es un estudio histórico de los monumentos y restos arqueológicos que han pervivido en la Córdoba contemporánea de la Qurtuba andalusí, entre los que destacan la mezquita aljama, Madinat al-Zahra, la trama viaria de al-Madina y el sector oriental del recinto amurallado (Ajerquía). Para poner en contexto éstos, se ha hecho un repaso histórico y se han analizado los restos arqueológicos que han llegado hasta nuestros días, como las almunias, los alminares, los alcázares omeyas, los baños, etc., todos ellos recuperados de la gloriosa Qurtuba histórica.

PALABRAS CLAVE

Córdoba, Qurtuba, mezquita aljama, Madinat al-Zahra, trama viaria histórica andalusí.

ABSTRACT

The present article is a historical study of the monuments and archaeological remains which have survived until the contemporary Córdoba since the Andalusi Qurtuba, that is, the *aljama* mosque, Madinat al-Zahra, the transport layout of al-Madina and the eastern area of the fortified precinct (Ajerquía). In order to provide a context for the latter, we have carried out a historical revision and an analysis of the archaeological remains which have been preserved until our days, such as the *almunias*, the minarets, the Umayyad fortresses, the baths, etc., all of them recovered from the glorious historical Qurtuba.

KEYWORDS

Cordoba, Qurtuba, aljama mosque, Madinat al-Zahra, Andalusi historical transport layout.

الملخص

هذا المقال عبارة عن دراسة تاريخية للمعالم التذكارية والبقايا الأثرية التي بقيت على قيد الحياة بقرطبة المعاصرة منذ الحقبة الأندلسية، ومن أبرزها الجامع ومدينة الزهراء وشبكة الطرق المؤدية للمدينة والطرف الشرقي من النطاق المدور بالأسوار (الشرقية). ومن أجل وضع هذه الآثار في سياقها الزمني، تم القيام بجدد تاريخي وتحليل لما تبقى من الآثار حتى الوقت الراهن، مثل بساتين الخضر والمآذن والقصور الأموية والحمامات... الخ وكلها مآثر تم استرجاعها من قرطبة المدينة التاريخية المجيدة.

الكلمات المفتاحية

كوردوبا، قرطبة، الجامع، مدينة الزهراء، شبكة الطرق الأندلسية التاريخية.

QURTUBA: ALGUNAS REFLEXIONES CRÍTICAS SOBRE EL CALIFATO DE CÓRDOBA Y EL MITO DE LA CONVIVENCIA

Eduardo Manzano Moreno

La Convivencia («the Coexistence») is the period of Spanish history from the Muslim Umayyad conquest of Hispania in the early eighth century until the completion of the Christian Reconquista in the late fifteenth century, when Muslims, Christians and Jews in Moorish Iberia lived in relative peace together within the different kingdoms (during the same time, however, the Christian reclaiming of land conquered by the Moors was ongoing). The phrase often refers to the interplay of cultural ideas between the three groups, and ideas of religious tolerance. James Carroll invokes this concept and indicates that it played an important role in bringing the classics of Greek philosophy to Europe, with translations from Greek to Arabic to Hebrew and Latin.¹

A medida que Internet se convierte en una fuente de conocimiento globalmente accesible, las nociones contenidas en ella —y que aparecen como resultado de una búsqueda tan instantánea como nuestra propia época— dan buena idea de cuáles son las percepciones asumidas de una forma tan generalizada que puede calificarse de universal. El párrafo arriba citado es así revelador. La entrada de la versión inglesa de la *Wikipedia* es en muchos casos el primer contacto que un lector interesado tiene con ese hispanismo, *convivencia*, que en los últimos años ha cobrado carta de naturaleza no sólo en inglés sino también en otros idiomas (francés o alemán). Nótese, en efecto, que el artículo ofrece una visión de la historia de la Península Ibérica durante la Edad Media en la que «la *convivencia*» (¡sic!) se refiere a todo un «periodo», extendido entre los siglos VIII y XV, durante el cual musulmanes, cristianos y judíos habrían vivido en «relativa paz» dentro de cada uno de los Reinos. El otro aspecto que también se subraya es el contacto intercultural entre esos tres grupos, ya que esa *convivencia* habría favorecido las traducciones del griego al árabe y de esta lengua al hebreo o al latín.

Es probable que, dada la naturaleza de la célebre enciclopedia electrónica, el contenido de esta entrada sea modificado, de tal manera que una búsqueda futura acabe arrojando un artículo bien distinto o incluso mejorado. Más allá de su escaso rigor, sin embargo, esta entrada demuestra que la Edad Media hispana se ha convertido en una referencia histórica para ilustrar ideas relativas a la coexistencia de las tres principales religiones monoteístas. Podrían darse muchos otros ejemplos. Así, el célebre proyecto de construir un centro islámico en Nueva York, en pleno Manhattan, no muy lejos de la zona cero destruida por los ataques del 11 de septiembre, llevó inicialmente el nombre de Cordoba House, inspirado por la ciudad española «where Muslims, Christians and Jews co-existed in the Middle Ages during a period of great cultural enrichment created by Muslims», según escribía el impulsor de la iniciativa, el imam Feisal Abdul Rauf.² En su célebre dis-

1 «La Convivencia», Wikipedia. The Free Encyclopedia, http://en.wikipedia.org/wiki/La_Convivencia [consultado el 9 de abril de 2013].

2 Feisal Abdul Rauf (2010). «Building on faith», *The New York Times*, 7 de septiembre de 2010.

curso en la Universidad de El Cairo en junio del año 2009, el presidente de los Estados Unidos, Barack Obama, se refirió a la tradición de tolerancia dentro del islam haciendo mención expresa a Andalucía y a Córdoba.³ Diversos documentales filmados en los últimos años, en fin, por productoras británicas y americanas han venido a insistir igualmente en estas mismas ideas.⁴

En las páginas que siguen, mi intención es mostrar que esta elevación del Medioevo hispano a la categoría de referente histórico multicultural se ha producido en las últimas décadas contando, por lo general, con una participación muy escasa de los historiadores españoles, a quienes esta eclosión ha pillado tan desprevenidos como reticentes hacia un concepto que se apoya más en percepciones genéricas (la supuesta existencia de una tolerancia, de una coexistencia pacífica o de una amplia y libre circulación de ideas) que en circunstancias históricas bien definidas. Dada además la tendencia a comparar esas percepciones con situaciones actuales, *convivencia* se ha convertido en un término con fácil trasvase para un presente en el que se dan circunstancias de gran tensión en las relaciones multiculturales y, en especial, entre judaísmo, cristianismo e islam. De ahí que se haya construido un modelo que se pretende sirva de inspiración para el presente pero que, en cambio, se utiliza para legitimar determinadas opciones que no siempre responden a motivaciones idénticas, ni siquiera compatibles, tal y como veremos más adelante. De esta forma, y a pesar de que algunos autores han hecho aportaciones importantes a partir de las ideas implícitas en *convivencia*, el término ha acabado por convertirse en un «concepto político». Al tildarlo así no estoy emitiendo un juicio de valor, sino una descripción de su naturaleza que permita esclarecer los términos de su discusión. En cambio, como herramienta que puede ayudarnos a obtener una visión más cabal del pasado, *convivencia* tiene unas limitaciones muy evidentes, tal y como veremos cuando intentemos aplicarlo al caso concreto del Califato de Córdoba. Esta contraposición entre conceptos políticos y conceptos históricos suscita, a su vez, un debate más amplio y complejo sobre el papel del conocimiento histórico y su relevancia en las sociedades contemporáneas, a lo cual me referiré en la última parte de este trabajo.

***Convivencia*: la génesis de un concepto**

A pesar de su enorme popularidad, el de *convivencia* es un concepto que ha sido poco elaborado. Asociado a las tres religiones monoteístas, su formulación corresponde al gran filólogo Américo Castro (1885-1972), quien en sus años de exilio en los Estados Unidos tras la Guerra Civil alumbró una peculiar interpreta-

3 En todas las versiones del discurso que he consultado, incluyendo la oficial que ofrece la Casa Blanca, se advierte un notable error en la redacción. El texto dice: «Islam has a long tradition of tolerance. We see it in the history of Andalusia and Cordoba during the Inquisition». Esto no tiene mucho sentido, por lo que es posible que alguna línea se haya perdido. El texto puede verse en <http://www.whitehouse.gov/the-press-office/remarks-president-cairo-university-6-04-09> [consultado el 10 de marzo de 2013].

4 Así, por ejemplo, el documental *After Rome: Holy War and Conquest*, dirigido por el actual alcalde conservador de Londres, Boris Johnson, y emitido por la BBC 2 en diciembre de 2008, o *When the Moors Ruled in Europe*, dirigido por Bettany Hughes y emitido por Channel 4 en noviembre de 2006. También se encuentra en fase de preparación *The Ornament of the World*, basado en el libro homónimo de la tristemente desaparecida María Rosa Menocal y producido por Kikim Media.

ción de la historia de España que incorporaba, entre otras, la idea de que durante la Edad Media una especial tolerancia de inspiración musulmana había permitido la *convivencia* entre lo que este autor denominaba las tres castas (cristiana, judía y musulmana). Esa tolerancia, una más de las influencias decisivas traídas por el islam, habría contribuido a configurar la peculiaridad histórica de España. La supremacía de la casta cristiana durante la Baja Edad Media habría abierto el camino a la «edad conflictiva» de los siglos XV y XVI, caracterizada por la intolerancia, las persecuciones y las expulsiones de las otras dos castas sojuzgadas.

En la formulación de sus tesis Américo Castro no fue nunca demasiado sistemático. De hecho, sus ideas fueron configurándose y perfilando desde que en 1948 apareció la primera edición de lo que entonces se tituló *España en su historia* hasta la edición en 1966 de esta misma obra que, con significativas modificaciones, había pasado a ser llamada *La realidad histórica de España*.⁵ El tema de la *convivencia*, además, no llegó a ser nunca central en un pensamiento cuyo principal objeto era conocer los orígenes del pueblo español o, por decirlo en palabras del propio Castro, «del hombre estructurado hispánicamente». ⁶ Sus largas digresiones sobre el pueblo, entendido como el principal agente de la historia, sobre la inextricable ligazón de «lo español» con la religión o sobre la «morada vital» y la «vidura» como ideal y vivencia propios de cada comunidad fueron otros tantos elementos de una visión que Américo Castro fue construyendo durante sus años de exilio, y cuyo objetivo final era explicar el «ser de los españoles».

No es extraño, pues, que Américo Castro nunca se ajustara a los patrones historiográficos al uso: el escaso interés por la sucesión de hechos históricos, la mezcla de datos de épocas muy diversas, la búsqueda a ultranza de la singularidad y de los paralelos más inverosímiles, la escasa relevancia otorgada a los aspectos económicos o, incluso, la peregrina idea —basada en los postulados hermenéuticos de Wilhelm Dilthey— sobre la primacía de los historiadores nativos frente a los extranjeros para entender la propia historia eran otras tantas formas de rechazar cualquier conocimiento pretendidamente «cientifista» frente a una comprensión del pasado basada en la *vivencia*. Para Américo Castro el objetivo de la interpretación histórica era encontrar los componentes de la «morada vital» que había configurado el pueblo español. Uno de esos componentes había sido el de la «convivencia» de las tres castas, que de una forma algo imprecisa Castro pareció identificar en dos momentos históricos: el del Califato omeya de Córdoba en pleno siglo X y el de los Reinos cristianos del siglo XIII. Los rasgos que acabaron imponiéndose a lo largo de la «edad conflictiva» no sólo arrinconaron ese componente de la *morada vital* hispana sino que además constituyeron una seria rémora para el progreso del país.⁷

Si se examina desde la perspectiva estricta de la historia del pensamiento español, la obra de Américo Castro tiene una obvia conexión con la tradición que,

5 Guillermo Araya (1983). *El pensamiento de Américo Castro: estructura intercastiza de la historia de España*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 41-47.

6 Américo Castro (1949). «El enfoque histórico y la no-hispanidad de los visigodos», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 3, pp. 234-235.

7 Américo Castro (1984). *España en su historia: cristianos, moros y judíos*. Barcelona: Crítica, pp. 47-61.

desde la llamada *Generación del 98*, había venido reflexionando sobre el «ser» y la «historia de España», marcados por un glorioso pasado imperial y un presente de decadencia y marginalidad internacional. La Guerra Civil de 1936-1939 no hizo más que ahondar hasta límites traumáticos esa reflexión. No es casual que la primera edición de *España en su historia* coincidiera de forma exacta con la aparición de textos y obras como *Los españoles en la historia* de Ramón Menéndez Pidal (1947), *España como problema* del entonces falangista Pedro Laín Entralgo (1949), *España sin problema* del también franquista, pero miembro del Opus Dei, Rafael Calvo Serer (1949) o, en fin, *España: un enigma histórico*, que otro exiliado, Claudio Sánchez-Albornoz, publicó en Buenos Aires en 1957 como respuesta precisamente a la obra de Américo Castro y que dio lugar a una agria polémica entre ambos autores. A ello deben unirse innumerables reseñas, comentarios y artículos publicados en la estela de estas obras por partidarios o detractores de las diversas *ideas de España*.

No es éste el lugar para hacer un análisis detallado de todos estos autores y obras que, desde luego, están lejos de obedecer a los esquemas que a veces se proyectan desde una visión presentista. Un autor profundamente antifranquista como Claudio Sánchez-Albornoz dio a la luz una visión de la Edad Media que acabó convirtiéndose en la referencia canónica para los historiadores más proclives al régimen, siguiendo en ello la estela que ya había marcado Ramón Menéndez Pidal, tampoco sospechoso de abrigar excesivas simpatías por ese régimen.⁸ En cambio, un arabista profundamente conservador y alineado del lado de los vencedores de la Guerra Civil, como era Miguel Asín Palacios, aludía a las ideas y motivos compartidos de forma armónica por cristianismo e islam durante la Edad Media como paralelo histórico que justificaba la insólita presencia de importantes contingentes de tropas marroquíes en las filas del ejército franquista durante la Guerra Civil.⁹ El mismo recurso a la historia de España permeó muchos elementos del discurso político de la época, y el propio general Franco, aparte de proclamar en 1938 su intención de fundar en Córdoba «una Universidad de Estudios Superiores Orientales donde los estudiantes musulmanes hallen ocasión de investigar acerca de antiguos esplendores de su civilización, utilizando para ello los documentos de todo orden que España conserva», no se recataba en dar su propia visión de la situación entre comunidades religiosas durante la Edad Media en un discurso pronunciado de 1937 en el que exponía su programa de gobierno:

A la persecución enconada de los marxistas y comunistas a cuanto representase la existencia de una espiritualidad, de una fe o de un culto, oponemos nosotros el sentimiento de una España católica, con sus Santos y con sus Mártires, con sus instituciones seculares, con su justicia social y con su caridad cristiana; y aquel gran espíritu comprensivo que hizo en los siglos de oro de nuestra Historia, cuando un catolicismo vigoroso y sentido era el arma de reconstrucción de

8 Véase el imprescindible prólogo de Diego Catalán en 1982 a Menéndez Pidal, en *Ramón Menéndez Pidal. Los españoles en la historia*. Madrid: Espasa-Calpe.

9 Eduardo Manzano (2000). El arabismo español en el siglo XX: la construcción de un esencialismo, en *Gonzalo Fernández Parrilla, Manuel C. Fera García y Eduardo Manzano Moreno. Orientalismo, exotismo y traducción*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 23-28.

nuestra unidad histórica, veíanse bajo la tutela tolerante del Estado Católico las mezquitas y las sinagogas acogidas al espíritu comprensivo de la España católica.¹⁰

En este cruce de visiones históricas esencialistas, la de Américo Castro siempre se caracterizó por responder a una ideología genuinamente progresista y liberal.¹¹ Su apuesta por integrar la historia de al-Andalus dentro de la historia de España quedaba muy lejos de la inaudita idea del general Franco de otorgar el acceso al pasado musulmán hispano a los propios musulmanes. De hecho, y como ha señalado P. Martínez Montávez, el gran mérito de Castro consistió en dotar de protagonismo a un pasado islámico al que los propios arabistas españoles habían consentido en adjudicar un papel subalterno.¹² Sin embargo, ello no se tradujo en un tratamiento específico y bien documentado de al-Andalus, tal vez porque en la bibliografía arabista Castro nunca llegó a encontrar materiales susceptibles de ser incorporados a su interpretación, tal vez por la decepción provocada por la «amplia reserva crítica, hasta en no pocos casos claramente escéptica, que los más ilustres y reconocidos representantes de ese arabismo manifestaron hacia sus innovadoras teorías».¹³

Es evidente, pues, que cuando Américo Castro señaló la importancia de la conquista árabe en la formación del «pueblo español» y de la «convivencia» inspirada en una tolerancia de supuesta raigambre islámica, lo hizo basándose más en sus propias percepciones y elaboraciones que en el recurso a una documentación profunda y rigurosa sobre al-Andalus.¹⁴ La falta de un sólido anclaje documental y el protagonismo que en ella adquiría el «pueblo español» fueron la causa de que su obra adquiriera un marcado carácter político —con toda seguridad muy a su propio pesar— cuyo valor dependía de su capacidad para ofrecer claves relevantes sobre el presente. Este acendrado carácter político marcó su recepción posterior. Y de esta forma ocurrió algo inesperado: mientras que su parte central —las consideraciones sobre el «ser de los españoles», su «morada vital» o su «vividuría»— perdía vigencia en los nuevos marcos políticos surgidos tras el fin del franquismo, sus geniales intuiciones sobre el multiculturalismo medieval pasaron a concitar un interés creciente en unas sociedades que, desde el último cuarto del siglo XX, tuvieron que hacer frente a unos retos que habían sido inimaginables durante las décadas previas.

10 Para la entrevista, véase Declaraciones de S. E. a Manuel Aznar, 31 de diciembre de 1938, en *Francisco Franco Bahamonde (1939). Palabras del Caudillo: 19 de abril de 1937-31 de diciembre de 1938*. Barcelona: Seix y Barral Hnos. Edit. F. E., p. 314. Para el discurso Francisco Franco Bahamonde (1937). *Habla el Caudillo [textos seleccionados de discursos y escritos del Caudillo]*. Gijón: Luz, p. 33.

11 Como muy bien demuestra Américo Castro, Juan Goytisolo y Javier Escudero Rodríguez (1997). *El epistolario: cartas de Américo Castro a Juan Goytisolo, 1968-1972*. Valencia: Pre-Textos.

12 Pedro Martínez Montávez (1983). «Lectura de Américo Castro por un arabista», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, XXII, pp. 21-42.

13 Pedro Martínez Montávez (2010). Américo Castro y los moriscos, en *Julio Rodríguez Puértolas. El pensamiento de Américo Castro. La tradición corregida por la razón*, publicada on-line en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, <http://www.cervantesvirtual.com> [consultado el 15 de marzo de 2013].

14 Bernabé López García (2000). «Enigmas de al-Andalus: una polémica», *Revista de Occidente*, 224, enero de 2000, pp. 49-50.

Convivencia: el desarrollo de un concepto

El hecho de que Américo Castro viviera el exilio en los Estados Unidos y trabajara en diversas universidades de ese país tuvo gran importancia en la difusión de una obra ya de por sí digna de interés. En 1954 *La realidad histórica de España* aparecía traducida en Princeton y al año siguiente ocurría lo propio con una edición en italiano. En 1963 la obra se tradujo al francés y todavía en 1971 Berkeley publicó una nueva traducción con el título *The Spaniards. An Introduction to Their History*, que mereció reseñas en *Los Angeles Times*, *The Economist* o *Times Literary Supplement*.¹⁵ No creo que sea exagerado decir, por lo tanto, que Castro ha sido uno de los humanistas españoles que a lo largo del siglo XX ha conocido una mayor proyección internacional.¹⁶

Ello motivó que fueran muchos los estudiosos extranjeros que entraron en contacto con la Edad Media hispana a través de la peculiar visión que ofrecían las tesis castríes, que encontraron así una amplia repercusión en departamentos de Español, de Estudios Medievales, de Estudios Judíos, de Estudios Islámicos y, más recientemente, de Literatura Comparada o de Estudios Culturales. Naturalmente, las lecturas que de esas tesis se hicieron en esos medios académicos poco o nada tenían que ver con las preocupaciones sobre el ser o la esencia de España y, en cambio, apostaban de manera muy decidida por el análisis del multiculturalismo, de las cuestiones ligadas a identidades o a procesos de mestizaje, aspectos que podía considerarse que estaban ya planteados de forma más o menos embrionaria en la obra del filólogo español y que en una sociedad como la americana, sometida a fuertes presiones multiculturales, tenían una importancia superlativa.

El resultado de estas lecturas fue una formulación más elaborada de algunas ideas encapsuladas en el concepto de *convivencia*, pero que alcanzaron ahora una dimensión bien distinta.¹⁷ En 1969, Th. Glick y O. Pi-Sunyer publicaron un trabajo en el que señalaban la escasa disposición de los historiadores españoles a darse cuenta del potencial de su disciplina asumiendo ciertos conceptos procedentes de las ciencias sociales. Propugnaban la necesidad de una teoría que explicara los procesos de aculturación desarrollados en la Península Ibérica en época medieval, dejando a un lado «the agonizingly obscurantist neologisms» que había utilizado Américo Castro para describir fenómenos por lo demás bien conocidos por la antropología cultural. Los límites definidos por la identidad religiosa no siempre habían sido rígidos a lo largo del Medioevo hispano, como ponían de manifiesto los fenómenos de conversión o de transferencia de conocimientos y técnicas. Lo que Castro había denominado *convivencia* pasaba a ser definido así como un «pluralismo estabilizado», en el que los procesos de fusión o de asimilación habían quedado en suspenso («a

15 Guillermo Araya (1983). *El pensamiento de Américo Castro: estructura intercastiza de la historia de España*. Op. Cit., p. 313.

16 Por contra, la obra de Claudio Sánchez-Albornoz, *España: un enigma histórico*, sólo fue traducida en 1976 por la Fundación Universitaria Española, aunque el verdadero impulso vino dado por el Instituto de Cultura Hispánica, tal y como señala Bartolomé Clavero (2013). *El árbol y la raíz. Memoria histórica familiar*. Barcelona: Crítica, p. 100. Se trató, por lo tanto, de una publicación oficialista, ya que fuera de nuestras fronteras a nadie le interesaban demasiado las disquisiciones del historiador abulense sobre las peripecias del *homo hispanicus*.

17 Kenneth Baxter Wolf (2009). «Convivencia in Medieval Spain: a Brief History of an Idea», *Religion Compass*, 3/1, pp. 72-85.

stage of arrested fusion or incomplete assimilation»).18

El propio Th. Glick trabajó sobre estas ideas en obras posteriores. A pesar de carecer de vínculo alguno con la idea de *convivencia*, su libro sobre el regadío en Valencia (1970) era un estudio pionero sobre la génesis de los paisajes de huerta en el sudeste peninsular, explicados como resultado de procesos de difusión de técnicas y cultivos, protagonizados por gentes procedentes del Próximo Oriente o del norte de África asentadas en esa zona tras la conquista árabe, y que conocieron siglos más tarde una traslación a unas condiciones sociales muy distintas tras la ocupación cristiana de esta región.¹⁹ En una obra posterior, Glick intentaba dar a estas ideas un carácter más general, haciendo hincapié en que estos procesos de cambio y difusión cultural en la Península Ibérica en época medieval no precisaron necesariamente de contactos pacíficos. Por otra parte, la coexistencia de las tres religiones monoteístas no fue nunca el resultado de una política de tolerancia en el sentido moderno del término, sino de un ensimismamiento etnocéntrico que llevaba implícita la exclusión social de las comunidades sometidas (cristianos y judíos, en el caso de al-Andalus; musulmanes y judíos en el de los Reinos cristianos). Conceptos como integración, asimilación o adscripción étnica o religiosa demostraban tener así un carácter más dinámico que lo que daba a entender la «castiza» idea de «convivencia».²⁰

Años más tarde, las ideas de Castro fueron nuevamente retomadas por David Nirenberg para elaborar una brillante interpretación de la configuración de las «comunidades de violencia» identificables en pleno siglo XIV. Nutridas por un conflicto estructural, que respondía a pautas reconocibles en diversos contextos, estas comunidades eran siempre proclives a la violencia gracias a la capacidad que tenían los individuos para manipularlas en determinados momentos y lugares. De esta forma, el concepto de *convivencia* dejaba de tener un simple significado de coexistencia pacífica, para pasar a albergar también el de enfrentamiento y persecución. Se trataba en todos los casos de caras de una misma moneda generada por las tensiones de una sociedad marcada por las identidades religiosas.²¹

Es muy significativo que, mientras estas reflexiones se producían en el ámbito americano, en nuestro país la historiografía tomaba un rumbo muy distinto. El agotamiento de la discusión sobre el *ser de España* vino a coincidir —como ya he señalado— con el final del franquismo y con la búsqueda de nuevos horizontes alejados de

18 Thomas F. Glick y Oriol Pi-Sunyer (1969). «Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History», *Comparative Studies in Society and History*, 11 (2), pp. 136-154.

19 Thomas F. Glick (1970). *Irrigation and Society in Medieval Valencia*. Cambridge: Harvard University Press. Hay traducción castellana en (1988). *Regadío y sociedad en la Valencia medieval: del Cenía al Segura*. Valencia: Del Cenía al Segura.

20 Thomas F. Glick (1979). *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press. Hay traducción al castellano en (1991). *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1259)*. Madrid: Alianza, D. L. También en (1992). *Convivencia: an Introductory Note*, en Vivian B. Mann, Thomas F. Glick, Jerrilynn Denise Dodds. *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*. Nueva York: G. Braziller, en colaboración con el Jewish Museum, pp. 1-9.

21 David Nirenberg (1996). *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press. Hay traducción al castellano en (2001). *Comunidades de violencia: la persecución de las minorías en la Edad Media*. Barcelona: Península.

las premisas esencialistas que hasta entonces habían dominado la escena. Lo obsoleto de esos viejos moldes vino a ser tempranamente reconocido por autores tan influyentes como Jaume Vicens Vives (1910-1960), que se presentaban como:

[...] bisagra que podría caracterizarse, de un lado, por la liquidación de una serie de posiciones anacrónicas (en general las de la escuela erudita y filológica nacionalista castellana); y de otro, por el nacimiento de un nuevo concepto de historia, abierto a la vida real, hecho de sangre humana e incompatible con los grandes temas abstractos y la pildora política e ideológica que envenenó la historiografía hispánica.²²

Este «nuevo concepto de historia» buscó sus referencias inicialmente en la Escuela de los Annales, para más adelante verse también influido por las corrientes del materialismo histórico, muy en boga en la Europa de los años setenta y ochenta. A pesar de que estas corrientes no fueron nunca dominantes —el medio historiográfico español ha sido siempre mayoritariamente conservador—, sí que fueron muy dinámicas y compartieron formas de trabajo e incluso temas con la tradición positivista que siempre, de una forma u otra, se había venido manteniendo en España. En una obra también muy influyente, Abilio Barbero (1931-1990) y Marcelo Vigil (1930-1987) se referían en 1978 en términos muy críticos a las ideas tanto de Américo Castro como de Claudio Sánchez-Albornoz, considerándolas «un enmascaramiento de la realidad de la historia de España, que se convertiría en algo trascendente, unida a constantes metafísicas o raciales», dado que «en lugar de plantear los condicionantes reales de la historia de España, lo que hace es convertirlos en una esencia, cuyo conocimiento queda más allá de toda investigación científica». De ahí que ambos autores mostraran escaso interés en llegar al conocimiento de la esencia de lo español: «nuestros propósitos son más modestos, ya que se reducen a estudiar los cambios sufridos por las organizaciones sociales que existieron en la Península Ibérica en un periodo determinado».²³

En esta labor más apegada a los documentos o a los temas específicos ligados al cambio social y económico, el de las relaciones interculturales —que, como ya he señalado, se puede considerar encapsulado en la idea castrí de *convivencia*— no ocupaba un lugar destacado. No se trató de una conjura dictada por una supuesta animadversión generalizada hacia el gran filólogo español, como afirman a veces sus defensores. Fue más bien un cambio de orientación marcado por la influencia de la historiografía europea, cuyas corrientes más dinámicas no manifestaban durante esos años excesivo interés ni por los estudios culturales ni por los orígenes de los pueblos, dos temas que solían ir juntos en muchas ocasiones con las penosas consecuencias conocidas por todos en la Europa de la posguerra. A todo ello cabe añadir también la peculiar ordenación académica de nuestro país, heredada de las últimas reformas universitarias del franquismo, en la que de forma muy signi-

22 Jaume Vicens Vives (1960). *Aproximación a la Historia de España*, 2.ª edición [prólogo]. Barcelona: Teide.

23 Abilio Barbero y Marcelo Vigil (1978). *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona: Crítica, pp. 18-19.

ficativa los departamentos de Historia Medieval y de Estudios Árabes o Hebreos mantenían existencias separadas, e incluso divergentes y, desde luego, poco «convivenciales» por lo general.²⁴

Esta explicación de las razones que explican la recepción de las ideas de Américo Castro no quedaría completa sin mencionar la aparición de un elemento completamente inesperado y que fue cobrando importancia progresiva a lo largo del último cuarto del siglo xx. El protagonismo cada vez más destacado del mundo árabe en particular y del islam como ideario político de alcance global en general fue en paralelo al aumento de las tensiones no ya sólo en Oriente Medio —como ponen de relieve las tres guerras en el Golfo Pérsico y el recrudecimiento del conflicto palestino— sino también en otras zonas. Obras influyentes como la de Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996), exponían la tesis de que el combate ideológico que había marcado la Guerra Fría había dado paso a una época marcada por enfrentamientos entre culturas, invitando así a abrir tanto la comprensión de las realidades multiculturales como su combate. Los atentados del 11 de septiembre de 2001 y los que más adelante siguieron en Madrid, Londres y otras partes del mundo vinieron a acentuar aun más esta orientación, que obligaba a reconsiderar y revisar las ideas existentes sobre el islam y su tradición histórica en un momento de reacciones extremas y emociones muy encontradas.

Es en este contexto en el que hay que entender la aparición de diversas obras dirigidas al gran público centradas en al-Andalus. A la tradición académica americana, que desde tiempo atrás venía insistiendo en el interés que encerraba el estudio de la multiculturalidad en la sociedad andalusí, se le vino a añadir la necesidad de encontrar un discurso que articulara respuestas ante una situación tan traumática. Una profesora de literatura española y portuguesa de la Universidad de Yale, María Rosa Menocal (1953-2012), que venía trabajando en un libro de divulgación sobre la multiculturalidad en la Córdoba de los omeyas, se encontró presenciando los ataques del 11 de septiembre con su obra ya terminada y planteándose la imposibilidad «de comprender la historia de lo que ciertamente fue en otra época un ornamento del mundo sin ver los reflejos de esa historia justo delante de nuestra puerta delantera».²⁵ Decidió así no cambiar su texto ya redactado en el que se ofrecía una visión del Califato omeya como una época de tolerancia, lo que inevitablemente suscitaba la comparación con las bárbaras escenas del presente.

Otros autores siguieron una senda similar. Chris Lowney, un antiguo jesuita y exdirectivo de J.P. Morgan, publicó poco después *A Vanished World: Christians, Muslims and Jews in Medieval Spain* (2005), en donde exponía la gloria de los logros conjuntos conseguidos por las tres comunidades y la tragedia de no haber sabido preservarlos, señalando que la «España Medieval podría mostrar el camino» para recuperar ese espíritu de colaboración. En *God's Crucible. Islam and the Making of Europe*

24 He aludido a este problema en Eduardo Manzano (2009). Desde el Sinaí de su arábica erudición. Una reflexión sobre el medievalismo y el arabismo recientes, en Manuela Marín (ed.). *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste: siglos xvii–xxi*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 213–230.

25 María Rosa Menocal (2002). *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Boston, Londres: Little, Brown, Postscript, p. 283. Hay traducción española en (2003). *La joya del mundo: musulmanes, judíos y cristianos, y la cultura de la tolerancia en «al-Andalus»*. Barcelona: Plaza & Janés.

(2008), David Levering Lewis, ganador del premio Pulitzer por su biografía de un activista americano de los derechos civiles, contraponía la tolerancia de la sociedad andalusí frente a una Europa occidental que exaltaba los valores guerreros, el fanatismo religioso o la esclavitud.

Resulta significativo que, mientras todas estas obras eran traducidas al castellano, en nuestro país las celebraciones sobre la tolerancia y el esplendor andalusíes tuvieran un carácter mucho más difuso y genérico.²⁶ Ciertamente, han sido innumerables las menciones a la tolerancia o al esplendor de la *civilización* andalusí en reportajes, piezas literarias o discursos oficiales —como bien se han encargado de señalar autores como Serafín Fanjul— pero, en líneas generales, no han existido obras parangonables a las ya citadas con una agenda de reivindicación de lo andalusí tan evidente y concreta.²⁷ En cambio, los autores españoles que han abordado estos mismos temas lo han hecho siempre desde posturas muy críticas respecto a la idealización de al-Andalus como modelo de tolerancia, manifestando de paso una abierta hostilidad hacia la presencia histórica del islam en nuestro país y desarrollando incluso la devastadora idea de que España ha venido manteniendo un enfrentamiento permanente contra el islam desde la primavera del año 711 hasta los recientes atentados terroristas.²⁸ Da mucho que pensar que estas visiones hayan sido tan predominantes en nuestro país y, además, alentadas también en la mayor parte de los casos por autores con nulos conocimientos sobre el tema. La ausencia de los especialistas de estas disquisiciones tan genéricas sobre al-Andalus quiere decir, por tanto, que su opción mayoritaria ha sido bien no entrar en construcciones históricas genéricas de un tipo u otro, bien ejercer la crítica de forma puntual.²⁹ Es evidente, por lo tanto, que este choque de discursos esencialistas ha pillado «con el pie cambiado» a los estudios medievales en general y al arabismo en particular. Es el momento, por lo tanto, de que analicemos las causas de este desfase.

Las divergencias en los enfoques

El mayor desarrollo de los estudios culturales en los Estados Unidos explica, al menos en parte, algunas diferencias que presentan la historiografía anglo-

- 26 Chris Lowney (2007). *Un mundo desaparecido. La convivencia de musulmanes, cristianos y judíos en la España del siglo XIII*. Buenos Aires: El Ateneo; y Levering Lewis (2009). *El crisol de Dios. El islam y el nacimiento de Europa*. Barcelona: Paidós.
- 27 Quizá la única excepción sea Juan Vernet (1999). *Lo que Europa debe al islam de España*. Barcelona: El Acatilado, aunque conviene recordar que ésta es la obra de uno de nuestros mejores arabistas que divulga sus extraordinarias contribuciones en el campo de la historia de la ciencia y la tecnología árabes. Tampoco puede obviarse la extraordinaria producción de Francisco Márquez Villanueva, aunque sus trabajos tienen una relación más indirecta con al-Andalus.
- 28 Serafín Fanjul (2002). *Al-Andalus contra España: la forja del mito*. Madrid: Siglo XXI de España; también Serafín Fanjul (2004). *La quimera de Al-Andalus*. Madrid: Siglo XXI de España; César Vidal (2004). *España frente al islam: de Mahoma a Ben Laden*. Madrid: La Esfera de los Libros; Rosa María Rodríguez Magda (2008). *Inexistente Al-Andalus: de cómo los intelectuales reinventan el Islam*. Barcelona: Nobel. Esta última obra fue galardonada con el Premio Internacional de Ensayo Jovellanos.
- 29 Fernando Bravo López (2009). «Islamofobia y antimusulmanismo en la obra de Cesar Vidal», *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 8, pp. 47-71; Eduardo Manzano (2001). «Reseña a Serafín Fanjul, Al-Andalus contra España», *Hispania*, LXI/3 (2009), pp. 1161-1164; María Isabel Fierro (2004). «Idealización de al-Andalus», *Revista de Libros*, 94; Luis Molina (2004). «Reseña a Serafín Fanjul. La quimera de al-Andalus», *Al-Qantara*, xxv, pp. 571-575; y Fernando Rodríguez Mediano (2006). «Reseña a Serafín Fanjul, La quimera de al-Andalus», *Aljamía*, 18, pp. 295-300.

sajona —y más concretamente americana— y la española —incluyendo también la francesa— con respecto al tema de la *convivencia*, que han sido acertadamente puestas en evidencia por Ryan Szpiech en un trabajo reciente.³⁰ Este autor explica tal divergencia por la existencia de un conflicto más amplio entre tradiciones empíricas e interpretativas, presentes ya en el desarrollo de los estudios filológicos desde el siglo XIX y, por añadidura, en los propiamente históricos. Esa fisura entre hermenéutica y empirismo se corresponde con la ruptura del nexo establecido por el Romanticismo alemán entre *Bildung* y *Wissenschaft*, entendido el primer término como una noción de autorrealización a través de la educación por parte del individuo, y el segundo como un conocimiento que, a través de la ciencia, debía llevar a aquél. La ruptura de esa simbiosis en la segunda mitad del siglo XIX en favor de una ciencia libre de cualquier subjetivismo alcanzó de lleno a los estudios humanísticos y se ejemplifica en el distanciamiento entre filología interpretativa y lingüística. Ello ayuda a explicar, en opinión de Szpiech, la trayectoria de personajes como Américo Castro o su contemporáneo Erich Auerbach (1892-1957), también contrario a cualquier historia científica —dada la imposibilidad de recurrir en ella a la experimentación— en favor de una historia figurativa, dominada por la interpretación y las preguntas de corte esencialista.³¹

Esta divergencia explica también el distanciamiento del reciente arabismo español con respecto a la línea más culturalista e interpretativa que autores como Julián Ribera (1858-1934) y Miguel Asín Palacios (1871-1944) mantuvieron durante la primera mitad del siglo XX, y que se ha resuelto en nuestros días en una vinculación más estrecha con las líneas dominantes internacionalmente en el campo de los estudios árabes. De esta forma, y mientras esta disciplina desarrollaba una cierta aversión a cualquier forma de *grand récit*, en los departamentos de Estudios Culturales o de Literatura en los Estados Unidos se seguía un proceso inverso, caracterizado por una preponderancia de ideas comparatistas y una fascinación por el estudio de las identidades y de los fenómenos de hibridación a través de enfoques poscoloniales e interdisciplinares.³²

La crítica es razonable y merecedora de ser tenida en cuenta: nos hemos preocupado tanto por demostrar que el concepto de *convivencia* no tiene ninguna apoyatura histórica, que hemos descuidado explorar las posibilidades que encierra la complejidad cultural de la Edad Media hispana. También es cierto que la historia social en nuestro país ha solido dejar a un lado los aspectos culturales, hasta el punto de que en muchos casos sus interpretaciones parecen estar refiriéndose más a *koljoses* rusos que a los aspectos ideales y materiales —ciertamente indistinguibles— que configuran las sociedades medievales. De ahí que siga también vigente la crítica de Glick y Pi-Sunyer cuando señalaban que los historiadores españoles no siempre han sido del todo conscientes de las posibilidades que ofrece el estudio multicul-

30 Ryan Szpiech (2013). *The Convivencia Wars: Decoding Historiography's Polemic with Philology*, en *Suzanne Conklin Akbari y Karla Mallette. A Sea of Languages: Rethinking Arabic Role in Medieval Literary History*. Toronto: University of Toronto Press, pp. 254-295.

31 *Ibidem*, pp. 266-284.

32 *Ídem*, pp. 283-284

tural de la Edad Media en la Península Ibérica. Da la impresión, en efecto, de que un campo de estudios que ciertamente necesita una importante revisión debería replantearse sus temas de trabajo desde nuevas perspectivas, aceptando un «giro cultural» que, en muchos casos, ha venido pasando desapercibido hasta la fecha.

Asumida esta crítica, conviene también señalar otros aspectos más debatibles que suscita el trabajo de Szpiech. Uno de ellos es el que señala una cierta inanidad teórica por parte de los autores españoles y franceses, enfrascados en un cientifismo aferrado al dato. Sin rechazar que ello haya sido cierto en muchos casos —tal y como ocurre en cualquier tradición historiográfica y sin que sea, desde luego, nada negativo—, conviene recordar que el campo de los estudios medievales —me refiero a ellos de forma genérica— ha dado lugar en nuestro país a una considerable cantidad de debates teóricos dentro del materialismo histórico, de la lingüística o de la antropología social.³³ Es cierto que estos debates no han ido en algunas de las direcciones preponderantes en los Estados Unidos, pero no creo que hayan sido sólo las interpretaciones que se centran en las cuestiones multiculturales las únicas que han buscado trascender los datos empíricos. Las aportaciones a la historia social han sido importantes y de una enorme envergadura.

Más concretamente, en el campo del arabismo el abandono de las visiones que habían dominado la primera mitad del siglo XX se ha debido también, creo, a una profunda desconfianza hacia el carácter tan ideologizado que había adquirido la disciplina de la mano de autores como Ribera, Asín Palacios o García Gómez. De nuevo, se trata de una tendencia que hay que entender dentro de unas claves propias del ámbito historiográfico español. El final de la época franquista coincidió dentro del arabismo con una profunda crisis tanto de identidad como de objetivos, marcada la primera por la disolución en el nebuloso campo de los «estudios semíticos» y señalada la segunda por la progresiva irrelevancia de unos estudios sobre al-Andalus que no parecían interesar a muchos —ni siquiera a Américo Castro y sus seguidores— y que descuidaban el estudio de cuestiones como, por ejemplo, los temas contemporáneos que cada vez suscitaban mayor demanda social.

Conviene recordar, por lo tanto, el panorama que tuvieron que afrontar los arabistas españoles durante los años setenta para entender muchos de sus desarrollos posteriores. Y es justo reconocer que existían lagunas de conocimiento tan amplias que se imponía la necesidad de abrir campos totalmente inéditos: así, por ejemplo, el derecho islámico, hasta entonces poco estudiado; la lingüística histórica, donde todavía se asumía que en al-Andalus se hablaba de forma generalizada el romance; o los estudios contemporáneos, hasta entonces ignorados por completo. La lista de tareas pendientes era simplemente colosal. En esa tesitura, los estudios árabes se decantaron, creo que con total acierto, por aumentar una base de conocimiento que por entonces era todavía muy endeble. Antes que emprender la vía

33 Manuel Acién (1998). «Sobre el papel de la ideología en la caracterización de las formaciones sociales: la formación social islámica», *Hispania*, 58 (200), pp. 915-968; Pierre Guichard (1999). «A propos de l'identité andalouse: Quelques éléments pour un débat», *Arabica*, 46, pp. 97-110; Eduardo Manzano (2012). Al-Andalus: un balance crítico, en *Philippe Sénac. Histoire et Archéologie de l'Occident Musulman (VIIe-XVe siècle: Al-Andalus, Maghreb, Sicile)*. Toulouse: Université Le Mirail, pp. 19-31.

fácil del ensayismo con datos escasos y dispersos, el arabismo español optó por el camino difícil, y a veces incomprendido, de fundamentar sobre unos cimientos más sólidos una disciplina que hasta entonces había sido considerada subsidiaria.

De hecho, la fuerte reacción que Szpiech constata en autores contrarios al concepto de *convivencia* —y que le lleva a hablar de «guerras» en torno a este término, o de un «*vociferous criticism*»— no se puede achacar tan sólo a un rechazo hacia cualquier perspectiva que implique un enfoque interpretativo. Bruna Soravia ha señalado lo insólito que resulta comprobar la ausencia de referencias a estudios recientes sobre al-Andalus en libros y artículos publicados en inglés sobre el multiculturalismo medieval en la Península Ibérica.³⁴ No se trata, ciertamente, de una apreciación subjetiva de esta autora. Si se examinan las bibliografías de muchos de esos trabajos, aparte de ausencias clamorosas en el apartado de fuentes primarias, se constata que sus autores apenas han utilizado bibliografía en español, catalán, francés o portugués, que son las lenguas en las que se han publicado, además del inglés, las contribuciones más relevantes durante las tres últimas décadas. El problema, por lo tanto, es recurrente: ¿se puede dar crédito a interpretaciones que basan sus conclusiones en un conocimiento a veces muy sumario no sólo de la evidencia disponible, sino también del océano de aportaciones recientes que han aparecido en una historiografía especialmente activa? No creo que sea muy de extrañar que la respuesta desde este lado del Atlántico haya tendido a ser muy negativa.

Puede argumentarse, no obstante, que muchas de estas interpretaciones no buscan una solidez histórica inapelable. Su intención es demostrar que si en el pasado hubo épocas en las que fue posible crear las condiciones para que distintas culturas fueran capaces de dialogar entre sí, en la actualidad deberíamos intentar avanzar en una línea similar siguiendo estos ejemplos.³⁵ Enunciado de esta forma es difícil, desde luego, no estar de acuerdo con un propósito así. El problema reside en que, una vez que hemos aceptado sacrificar el rigor histórico en aras de un objetivo tan loable como es la hermandad universal, no sólo las reglas dejan de operar, sino que además la capitalización política del mensaje puede ser reclamada por muchos. Más arriba veíamos a un dirigente religioso musulmán evocar «un gran periodo de enriquecimiento cultural *creado por los musulmanes*»; pero también veíamos a un dictador impregnado de un catolicismo militante reclamar la tutela tolerante *del Estado* cobijando las mezquitas y las sinagogas en la España medieval. Similar naturaleza del mensaje, objetivos radicalmente diferentes. Puestos a elegir, yo suscribiría, sin duda alguna, el mensaje implícito en el discurso del presidente Obama —y estoy seguro de que también lo harían muchos académicos americanos y europeos genuinamente liberales—, pero ¿convence ese discurso a quienes creen, por ejemplo, que la *convivencia* an-

34 Bruna Soravia (2009). Al-Andalus au Miroir du Multiculturalisme. Le Mythe de la Convivencia dans quelques Essais Nord-Américains Récents, en *Manuela Marín (ed.). Al-Andalus/España. Historiografías en contraste: siglos XVII-XXI. Op. Cit.*, p. 352.

35 Véanse a este respecto las significativas palabras del gran Harold Bloom en el prólogo a la obra de María Rosa Menocal de 2002, «La Andalucía de Menocal [...] puede representar hasta un cierto punto una idealización, saludable y útil», en *María Rosa Menocal. The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain. Op. Cit.*, p. XII.

dalusí fue el resultado de la estricta aplicación de ley islámica en relación con el estatuto de los *dimmíes*? Derivaciones como ésta son las que llevan a autores como Manuela Marín a señalar con toda justeza que el uso de *convivencia* «no puede más que generar nuevos elementos de confusión en un debate ya viciado en numerosos aspectos».³⁶ Este debate viciado y esa confusión son los que creo que explican, en muy buena medida, la resistencia de muchos historiadores españoles a embarcarse en temas en los que la experiencia demuestra que ni los mensajes son nunca tan evidentes como se pretende, ni la recepción de los mismos resulta tan simple como se espera.

El *grand récit* plantea además otros problemas. Hemos visto que es posible seleccionar imágenes y percepciones que ilustran la *tolerancia* medieval para extraer conclusiones en aras de los ideales de *convivencia* entre culturas y religiones. Siguiendo un método similar, sin embargo, hemos visto también que otros autores llegan a conclusiones bien distintas, enfatizando la larga historia del irremediable enfrentamiento entre culturas vigente hasta nuestros días. Una visión así también recurre al pasado para planificar el presente, dado que invoca la indudable existencia en el pasado de *reconquistas*, *guerras santas* o *Cruzadas*, que demostrarían la imposibilidad histórica de acuerdos que no estén basados en una razón de dominio. Esta perspectiva reivindica así las páginas históricas impares de violencias y guerras como prueba de una perspectiva realista que reconoce lo inevitable del conflicto frente una concepción idealizada que prefiere centrarse en las escasas y efímeras páginas pares de coexistencias pacíficas. Una visión así, por ejemplo, llega incluso a justificar la expulsión de minorías religiosas durante la Edad Moderna como una medida ciertamente dolorosa, pero que habría evitado a las sociedades hispanas las trágicas tensiones intercomunitarias que han conocido otros países. De nuevo, las conclusiones son muy distintas, pero la misma concepción de la historia como espejo del presente y búsqueda en el pasado de precedentes para las situaciones actuales funciona de manera exactamente igual.

Como he tenido ocasión de señalar en otras ocasiones, cuando se cancela el recurso al rigor histórico y se pone por delante el uso del pasado para la gestión del presente, las consecuencias son imprevisibles: desde una capitalización no deseada de los grandes logros de los ancestros (*mis ancestros* vs. *tus ancestros*) hasta una inflación de discursos antagónicos, que pugnan por obtener sus razones en ese baúl sin fondo que es la historia y del cual se pueden extraer argumentos para justificar prácticamente cualquier cosa.³⁷ ¿Cabe extrañar, por lo tanto, que medievalistas y arabistas españoles y franceses se hayan abstenido de adentrarse en estos laberintos esencialistas? Es el momento, por lo tanto, de que retrocedamos y nos preguntemos hasta qué punto ideas tintadas por el concepto de *tolerancia* pueden tener una aplicación en la interpretación histórica.

36 Manuela Marín y Joseph Pérez (1992). «L'Espagne des Trois Religions. Du Mythe aux Realités. Introduction», *Revue de Monde Musulman et de la Méditerranée*, 63-64, p. 23.

37 Eduardo Manzano (2009). Pensar históricamente al otro, en Maricó Jauné i Miret (ed.) (2009). *Pensar històricament. Ètica, ensenyament i usos de la història*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, pp. 103-122.

Convivencia como concepto histórico

Como ya he señalado, uno de los momentos históricos a los que se suele adscribir un alto grado de tolerancia social es el que corresponde a la época del Califato omeya. El esplendor alcanzado entonces por Córdoba, la capital de ese Califato, suele asociarse a un ambiente propicio de respeto hacia el otro y de aceptación incluso inconsciente de las contradicciones propias, que habría dado lugar a un fuerte impulso creativo visible en grandes logros intelectuales, artísticos e incluso sociales. Lo mejor de la tradición islámica habría sido, por tanto, el resultado de una actitud de aceptación integradora de influencias muy diversas sin por ello renunciar a las señas de identidad propias.³⁸

Para que este argumento funcione deberíamos tener constancia de que en pleno siglo X, esto es, durante el siglo de existencia del Califato omeya de Córdoba (929-1031), existió ese ambiente de multiculturalidad y de respeto hacia la diferencia. Los datos al respecto, sin embargo, no son tan evidentes. Muestran a unos califas cordobeses que se presentaban y actuaban como celosos guardianes de la ortodoxia religiosa persiguiendo a los seguidores del filósofo Ibn Masarra, cortando de raíz cualquier intento de infiltración chií o, en el caso de Almanzor, ordenando la quema de las obras guardadas en la biblioteca del califa al-Hakam referentes a filosofía, astrología o controversias doctrinales. Estos y otros datos no permiten, ciertamente, calificar de «tolerante» la atmósfera social del Califato de Córdoba, al menos de forma generalizada. El recurso a la violencia era un elemento siempre latente en la sociedad andalusí y podía desplegarse en formas y circunstancias muy variadas.³⁹

Fuera del ámbito de la comunidad musulmana, los datos que tenemos sobre las comunidades judía y cristiana en época del Califato de Córdoba son muy escasos, algo que quizá pueda resultar chocante teniendo en cuenta el enorme peso del tópico convivencial. Sobre las comunidades judías en el periodo andalusí más temprano prácticamente no sabemos nada. Es seguro que en el año 711 prestaron su apoyo a los conquistadores árabes y es seguro también que el estatuto de *dhimmíes* les permitió librarse de las salvajes leyes que los monarcas visigodos habían venido dictando contra ellos durante todo el periodo precedente.⁴⁰ Sin embargo, ignoramos la extensión de las comunidades judías, cómo se organizaban, qué papel desempeñaban o en qué dinámicas sociales se vieron inmersas.

De hecho, cuando se habla de judíos en la época del Califato de Córdoba, en realidad se habla de un solo personaje que monopoliza o centraliza toda la información disponible: Hasday Ibn Ishaq Ibn Shaprut. Tampoco es que lo que conocemos sobre él permita llenar enciclopedias, pero al menos nos consta que era de origen jiennense, que era médico y que también desempeñó en la corte de 'Abd al-Rahman III el cargo de secretario (y no de visir, como muchas veces se afirma

38 María Rosa Menocal (2002). *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Op. Cit., pp. 79 y ss.

39 María Isabel Fierro (2004). Violencia, política y religión en al-Ándalus durante el s. IV/X: el reinado de 'Abd al-Rahman III, en *María Isabel Fierro. De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Ándalus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC); Laura Bariani (2003). *Almanzor*. San Sebastián: Nerea, pp. 104-105.

40 Raúl González Salinero (2000). *Las conversiones forzadas de los judíos en el reino visigodo*. Madrid: CSIC.

de forma errónea), actuando como emisario del califa en embajadas ante los reyes cristianos o como intermediario en la llegada de Juan de Gorze, embajador del emperador Otón I. Su interés en la traducción del tratado de materia médica de Dioscórides pero, sobre todo, su mecenazgo de autores como Menahem ben Saruq o Dunash ben Labrat, quienes, aparte de poetas, son los iniciadores de la lexicografía hebrea en al-Andalus, han valido a Hasday una justa fama como precursor inicial de la brillante cultura judeo-andalusí.⁴¹ Como los datos que poseemos para esta época están exclusivamente centrados sobre su persona o su entorno inmediato es difícil saber, por lo tanto, hasta qué punto el de Hasday es un caso excepcional o un síntoma que apuntaría a un papel muy relevante de las comunidades judías en al-Andalus durante la época califal.

La información sobre comunidades cristianas en este periodo no es mucho más abundante. Si hemos de creer a las fuentes hagiográficas, todavía en estos tiempos se produjeron los últimos estertores del movimiento de mártires voluntarios que tanto había convulsionado a la comunidad cordobesa en el siglo anterior pero, por lo demás, la situación interna de las comunidades cristianas andalusíes parece haber sido tranquila. Igualmente contamos aquí con una figura destacada, Recemundo, obispo de Elvira, también empleado por parte del califa en funciones de embajador y de intermediario con Juan de Gorze, y también embarcado en una empresa intelectual, cual fue la redacción del llamado *Calendario de Córdoba* en torno al año 961.⁴²

Las relaciones de la comunidad cristiana andalusí, sin embargo, necesariamente tuvieron que tener elementos específicos, dada la atmósfera de fuerte confrontación que se vivía entre al-Andalus y los Reinos cristianos, que se resolvía en la notable frecuencia de campañas militares enviadas contra el Norte. Ello explica, por ejemplo, las tempranas referencias al martirio del célebre niño Pelayo por parte de 'Abd al-Rahman III, que hay que entender en el marco de esas relaciones políticas y que dio lugar a la pronta redacción de una pasión en torno a este suceso, o a que en la lejana Baja Sajonia la monja Hroswitha le dedicara otra pasión en la segunda mitad del siglo x.⁴³

A grandes rasgos, éstos son los principales datos que tenemos sobre las comunidades judía y cristiana en la época del Califato de Córdoba. ¿Es lícito hablar de tolerancia en la sociedad andalusí por el hecho de que Hasday Ibn Ishaq Ibn Shaprut y Recemundo desempeñaran misiones al servicio de califa y mantuvieran o propiciaran una destacada actividad intelectual? Ciñéndonos estrictamente a estos datos resulta difícil pensarlo así. El empleo de judíos y cristianos en misiones

41 Ángel Sáenz-Badillos y Judit Targarona Borrás (1988). *Diccionario de autores judíos (Sefarad, siglos x-xv)*. Córdoba: El Almendro, pp. 50-51; Ángel Sáenz-Badillos (2004). «Gramáticas y léxicos y su relación con el judeoárabe. El uso del judeoárabe entre los filólogos hebreos de al-Andalus», *ILU, Revista de Ciencias de las Religiones*, 1x, pp. 75-93.

42 Ann Chrystys (2002). *Christians in al-Andalus (711-1000)*. Richmond: Curzon Press, pp. 80-134.

43 Juan Gil (1972). «La Pasión de Pelayo», *Habis*, III, pp. 161-202. De la propia Hroswitha procede la expresión «ornamento del mundo». Véanse las interesantes conclusiones que de ello extrae Kenneth Baxter Wolf en 2007, en relación con el libro de ese mismo título, «Convivencia and the Ornament of the World», Spartanburg, South Carolina: Southeast Medieval Association, Wofford College.

diplomáticas o como intérpretes era tan común como podían serlo los castigos por no desempeñar adecuadamente tal misión,⁴⁴ mientras que el redactar o impulsar determinadas obras se explica dentro de la atmósfera de gran ebullición creativa que caracteriza a la época califal. De hecho, la producción escrita ligada directamente a ambos personajes no se explica tanto en razón de su confesión religiosa como de encontrarse integrados dentro de los círculos cortesanos califales. Es precisamente en ellos donde se gesta eso que muchas veces se da en llamar «esplendor del Califato andalusí». Nunca se insistirá lo suficiente en que ese Califato es la formación política más poderosa que se había conocido en la Península Ibérica e, incluso, en Europa occidental desde el fin del Imperio romano, tal y como ponen de manifiesto las astronómicas sumas que alcanza la recaudación del fisco de los omeyas. La extraordinaria producción intelectual y artística que genera ese Califato se explica no ya por la existencia de un ambiente de tolerancia, sino por el aumento de recursos que se generó en esta época y del cual los califas omeyas y sus medios cortesanos fueron grandes beneficiarios.⁴⁵

Lo que, en cambio, sí que ejemplifican muy bien las figuras de Recemundo y de Hasday es la profunda arabización de las comunidades cristiana y judía, que se corresponde también con un mantenimiento del latín y del hebreo al menos por parte de sus clases más acomodadas. Esa arabización no se limita únicamente a los aspectos lingüísticos, sino que entra de lleno también en el campo cultural, lo que pone bien de manifiesto el célebre epigrama atribuido al ya citado Dunash ben Labrat: «Sea tu jardín los libros de los piadosos, tu paraíso los escritos de los árabes».⁴⁶ Testimonios como éste son los que hacen correr ríos de tinta en la celebración de una sociedad que logra que un escritor judío se muestre apreciativo con respecto al legado árabe. Sin embargo, una apreciación más ajustada debería tender a poner las cosas en su justa medida: vistos desde una mera perspectiva de búsqueda de tolerancias, estos versos no tienen mucho más recorrido que el reflejo de un supuesto proceso de mestizaje, desmentido por su carácter unidireccional; vistos en cambio desde una perspectiva «transcultural», evidencias como esa nos llevarían a formular «una conceptualización más matizada de la compleja interacción de los judíos andalusíes [o, añadiría yo, de los mozárabes] con la cultura árabe islámica».⁴⁷

Una de las formas de elaborar esa conceptualización sería —además de desprendernos de *tolerancia* o *convivencia* como conceptos históricos dada su fuerte impregnación política— trasladar el acento desde la identidad religiosa a la identidad cultural. Desde este punto de vista, un autor de origen judío escribiendo

44 Véanse, por ejemplo, las amenazas de severos castigos que dirige al-Hakam II al cadí de los cristianos de Córdoba, Asbag Ibn 'Abd Allah, por no haber acertado a traducir correctamente los términos de una embajada cristiana, en el libro de Ibn Hayyan e 'Isa Ibn Ahmad al-Razi (1967). *El Califato de Córdoba en el «Muqtabis» de Ibn Hayyan: anales palatinos del Califa de Córdoba al-Hakam II*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, p. 185.

45 Eduardo Manzano (2006). *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus*. Barcelona: Crítica.

46 Citado por Ross Bran (2002). Reflexiones sobre el árabe y la identidad literaria de los judíos de al-Andalus, en María Isabel Fierro (ed.). *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*. Madrid: Publicaciones de la Casa de Velázquez, p. 14.

47 *Ibidem*, p. 19. Véase también Esperanza Alfonso (2008). *Islamic Culture Through Jewish Eyes. Al-Andalus from the 10th to the 12th Centuries*. Nueva York: Routledge.

poesía en al-Andalus debería ser considerado como adscrito a la tradición cultural árabo-andalusí, cuya génesis debe entenderse dentro de los marcos de esa sociedad profundamente arabizada en virtud de la orientación cultural de su clase dirigente. De la misma forma, los textos moriscos deberían ser encuadrados dentro de la cultura castellana sin que tuviera que tenerse en cuenta la religión o procedencia de sus redactores. En su formulación actual, sin embargo, se han dividido estas experiencias sociales en compartimentos estancos con genealogías directas respecto al presente, considerándose algo inaudito que hayan coexistido conjuntamente. Si fuéramos capaces de desembarazarnos de las identidades monolíticas que siempre tienden a configurar las ortodoxias religiosas, posiblemente seríamos capaces de perfilar mejor los desarrollos transculturales en la historia poniéndolos en relación con procesos de cambio social.⁴⁸ Pero, sobre todo, una perspectiva así nos permitiría romper con las equivalencias entre religiones y culturas, considerando a éstas como una manifestación de dinámicas sociales capaces de asimilar elementos de procedencias muy distintas. Asimismo, esta perspectiva permitiría explorar más adecuadamente los fenómenos ligados a la existencia de paradigmas culturales dominantes —claramente el árabe andalusí y el hispano-romance del Norte— y al comportamiento de culturas bajo situaciones de dominio.⁴⁹

Una reivindicación de los conceptos históricos

En las páginas anteriores espero haber demostrado que los conceptos de *convivencia* o *tolerancia* tienen escasa operatividad como herramientas de conocimiento histórico. Se trata de conceptos políticos utilizados por actores distintos en circunstancias diferentes y encarnando programas de actuación de propósitos muy variables. Debemos, pues, ser siempre muy conscientes de que su contenido está al servicio de objetivos más o menos compartibles y que pueden ser además encarnados por sectores muy distintos. Ello no obsta para que ciertas nociones asociadas a estos conceptos deban ser asumidas por la interpretación histórica con una mayor decisión de lo que lo ha sido hasta ahora. La realidad de las sociedades medievales ibéricas fue multicultural y no tiene sentido seguir considerando a cada uno de sus elementos como compartimentos estancos. Hay un amplio espectro de situaciones provocadas por la cercanía, el contacto o la amenaza de otras culturas, cuya riqueza seríamos capaces de apreciar mejor si dejáramos a un lado no sólo los tópicos asociados a la idea de *convivencia*, sino también las categorías que insisten en definir judaísmo, cristianismo e islam como *culturas*, cuando en realidad se trata de *religiones*. De esta forma, se abre la posibilidad de definir un cristianismo o un judaísmo árabes en al-Andalus, de la misma forma que la cultura de los Reinos hispánicos dejaría de estar identificada de forma exclusiva con el elemento cristiano.

48 Véanse, por ejemplo, las interesantes consideraciones que hace al respecto Jonathan Ray (2005). «Beyond Tolerance and Persecution: Reassessing our Approach to Medieval Convivencia», *Jewish Social Studies*, 11 (2), pp. 1-18.

49 Federico Corriente (2000). Tres mitos contemporáneos frente a la realidad de Alandalús: romanticismo filoárabe, cultura mozárabe y cultura sefardí, en Gonzalo Fernández Parrilla, Manuel C. Fera García y Eduardo Manzano Moreno. *Orientalismo, exotismo y traducción*. Op. Cit., pp. 45-46.

Esta reflexión, sin embargo, está expuesta a una crítica evidente. Al distinguir de forma tajante entre conceptos políticos y conceptos históricos parecería que estoy planteando una disociación absoluta entre la realidad presente y la historia, defendiendo una concepción de esta última alejada de cualquier compromiso y centrada en la búsqueda de un conocimiento sin más objetivo que la complacencia erudita. Una historia así, desprovista de cualquier vínculo con el presente, sería un mero anticuarismo académico desprovisto de cualquier relevancia. Esta crítica podría provenir de autores como Simon Doubleday, que han sido particularmente incisivos en el rechazo a cualquier tentación de establecer un *cordon sanitaire* con respecto al pasado, considerando que éste debe ser:

[...] urgentemente relevante, a veces en términos de analogías, a veces en términos de continuidades históricas a largo plazo, y a veces porque el contacto con la historia de España podría sensibilizarnos ante los horrores de la represión, el imperialismo y la intolerancia, cualquiera que sea su origen cultural.⁵⁰

Esta postura tiene ciertos problemas. La búsqueda de relevancia del pasado puede llegar a ser algo laberíntica. Como el propio Doubleday reconoce, las analogías históricas, por ejemplo, no siempre son las adecuadas. Así lo ponen de manifiesto los líderes islamistas que se empeñan en trazar un exacto paralelismo entre las actuales intervenciones armadas de Occidente y las Cruzadas medievales en Oriente Medio. Tal analogía puede parecer poco fundada en nuestros cómodos enclaves académicos, pero quizá no le parezca tan descabellada a un ciudadano iraquí. ¿Existen, pues, analogías pertinentes y otras que no lo son? ¿A quién le toca decidir esa pertinencia? Lo mismo cabe decir con respecto a la búsqueda de las continuidades históricas a largo plazo. ¿Es necesario recordar, por ejemplo, los tópicos ligados a la historia de España como una sucesión de episodios crueles y violentos desde los tiempos visigodos hasta la época de la Guerra Civil que algunos autores han tratado de resaltar para ofrecer una imagen no demasiado amable del país? ¿Deberíamos recordar las percepciones de ciertos observadores sobre esas «continuidades» como prueba tangible de la existencia de unos viejos «hábitos españoles» consistentes en «masacrar a los enemigos de forma indiscriminada»?⁵¹

En realidad, la única forma que tenemos de escapar de esos insondables laberintos esenciales es, precisamente, reivindicar el valor del propio conocimiento histórico. Al defender ese conocimiento no estoy apostando por la falta de compromiso o por la cómoda instalación en la torre de marfil. Todo lo contrario. El carácter transformador del conocimiento histórico nos obliga ineludiblemente a acentuar el compromiso con el presente. Esto es algo que los grandes historiadores del siglo XX como Marc Bloch, Lucien Febvre o Eric Hobsbawm siempre tuvie-

50 Simon R. Doubleday (2008). *Criminal Non-Intervention: Hispanism, Medievalism, and the Pursuit of Neutrality*, en Simon R. Doubleday y David Coleman (eds.). *In the Light of Medieval Spain. Islam, the West and the Relevance of the Past*. Nueva York: Palgrave Macmillan, pp. 10-11.

51 El testimonio es de un sociólogo austriaco llegado a Barcelona en agosto de 1936. Véase Tom Buchanan (2007). *The Impact of the Spanish Civil War on Britain: War, Loss and Memory*. Brighton; Portland, Oregon: Sussex Academic Press.

ron muy en cuenta. De la misma forma que el conocimiento del cosmos —pese a su radical alejamiento de nosotros— ha contribuido a modelar de forma decisiva nuestras percepciones sobre nosotros mismos, el incremento del conocimiento del pasado —por muy ajeno que nos resulte— contribuye a aumentar la conciencia histórica en nuestras sociedades contribuyendo así decisivamente al progreso social.

Naturalmente, y aunque nadie puede proponer la elaboración de «historias definitivas», ni la culminación del propósito de «objetividad histórica», lo cierto es que nuestro conocimiento del pasado ha aumentado de una forma tan exponencial como el que se documenta en otras ciencias. Nunca en la historia hemos estado en condiciones de decir tantas cosas sobre el pasado y nunca en la historia hemos estado en condiciones de comprender tan bien los complejos procesos de cambio que han desembocado en el presente. Contrariamente a lo que buscan los proponentes del pensamiento más reaccionario, ese presente jamás repite el pasado, jamás presenta recurrencias eternas y jamás se encuentra determinado por el peso de la historia. Es, pura y simplemente, producto del cambio. Por eso no puede ser nunca entendido sin conocer cómo se ha producido ese cambio, esto es, cómo se ha desarrollado el pasado. Ahí es donde estriba su radical relevancia. El día en que los historiadores comprendan que no necesitan «vender» su mercancía apelando a paralelismos, continuidades o esencias, se habrá dado un paso de gigante en el reconocimiento de la historia como una disciplina sin la cual el presente carece de sentido.

En el caso que nos ocupa, he querido demostrar en este trabajo hasta qué punto los conceptos de *tolerancia* y *convivencia* suponen unos «cantos de sirena» que, aunque parezcan llevar a brillantes puertos repletos a veces de buenas intenciones, pueden acabar generando unas contradicciones tan fuertes que nos acabe resultando muy difícil desembarazarnos de ellas. Al calificarlos de conceptos políticos no he querido, naturalmente, dotarlos de un sentido peyorativo —el propio conocimiento histórico, como ha quedado claro en el párrafo anterior, es profundamente político—; mi intención ha sido más bien constar que representan un programa de movilización en el presente con objetivos que pueden ser tan diversos como opciones existan para capitalizar discursos contrapuestos o, incluso, idénticos. Frente a este programa de movilización, los conceptos históricos que he expuesto aquí como forma de comprensión del pasado tienen un alcance en apariencia menos ambicioso, pero en la práctica con mucha mayor resonancia. Entender que al-Andalus fue una sociedad que alumbró unos vertiginosos procesos de cambio choca frontalmente contra las visiones esencialistas que, desde una perspectiva u otra, insisten en tratar de convencernos de que no nos hemos movido un ápice desde hace mil años. Insistir en que las culturas fueron tan cambiantes como propensas al dominio o a ser dominadas nos convence, en fin, de que al igual que nosotros, nuestros ancestros tuvieron también que afrontar situaciones tan nuevas e imprevistas como las que marcan nuestra época.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Eduardo Manzano Moreno es doctor en Historia Medieval por la Universidad Complutense de Madrid y *Master of Arts* en Near Eastern Studies (School of Oriental and African Studies) por la Universidad de Londres. Director del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC (2007-2012), es especialista en la historia de al-Andalus y las implicaciones políticas de la memoria histórica. También ha realizado contribuciones significativas en la historia de Jerusalén durante la Primera Guerra Mundial. Entre su extenso trabajo, destacar las publicaciones «The Iberian Peninsula and North Africa» (en *The New Cambridge History of Islam*, dirigida por Chase F. Robinson, 2010); «Épocas medievales» (en *Historia de España*, dirigida por Josep Fontana y Ramón Villares, 2010); *Conquistadores, emires y califas: los omeyas y la formación de al-Andalus* (2007); y *La gestión de la memoria. La Historia de España al servicio del poder* (en colaboración con Juan Sisinio Pérez Garzón, Ramón López Facal y Aurora Rivière) (2002). Igualmente, ha sido miembro del Consejo Editorial de las revistas científicas *Hispania*, *Al-Qantara*, *Arqueología y Territorio Medieval* o *Journal of Medieval Studies*.

RESUMEN

Este artículo se centra en cómo *convivencia* ha convertido la Edad Media hispana en una referencia universal. Esta referencia tiene un lejano origen en las ideas de Américo Castro, pero ha sufrido una reelaboración que ha permitido convertirla en una herramienta para hacer frente a los retos multiculturales de las sociedades desde el último cuarto del siglo XX. Ello ha convertido a *convivencia* en un concepto político y no histórico. Esta contraposición entre conceptos políticos y conceptos históricos suscita, a su vez, un debate más amplio y complejo sobre el papel del conocimiento histórico y su relevancia en las sociedades contemporáneas.

PALABRAS CLAVE

Al-Andalus, convivencia, omeyas, Califato, Córdoba.

ABSTRACT

This article focuses on how *convivencia* has become a universal reference regarding the Middle Ages in Spain. The distant origin of this reference point can be found in the ideas of the Spanish philologist Américo Castro, but it has also been reworked to become a tool with which to meet the multicultural challenges that have arisen in societies since the last quarter of the 20th century. Therefore, *convivencia* is a political and not historical concept. This contraposition between political and historical concepts raises a broader and more complex discussion of historical knowledge and its relevance in contemporary societies.

KEYWORDS

Al-Andalus, convivencia, Umayyads, Caliphate, Cordoba.

المخلص

يركز هذا المقال في كيفية تحول «التعايش» إلى مرجعية كونية في العصور الوسطى الإسبانية. وهذه المرجعية تعود في أصلها البعيد الى أفكار العالم اللغوي الاسباني أميركو كاسترو، لكنها تعرضت لإعادة صياغة بهدف مواجهة التحديات السياسية التي انبثقت في المجتمعات انطلاقا من الربع الأخير من القرن العشرين. من هنا فان «التعايش» انما هو مفهوم سياسي وليس مفهوما تاريخيا. هذا التضاد بين المفاهيم السياسية والمفاهيم التاريخية يثير في الوقت نفسه نقاشا واسعا ومعقدًا حول دور المعرفة التاريخية وأهميتها في المجتمعات المعاصرة.

الكلمات المفتاحية

الأندلس، تعايش، أمويون، خلافة، قرطبة.

FIGURAS E ITINERARIOS

Tres son las fundaciones o instituciones internacionales más significativas con respecto a la idea de convivencia pacífica que supuestamente subyace en el pasado histórico de la ciudad de Córdoba: The Cordoba Foundation (TCF), la Fondation Cordoue de Genève y la Cordoba Initiative. A continuación, observaremos su discurso institucional y las reflexiones que, desde la teoría del «paradigma de Córdoba», han dotado de sentido interno su práctica diaria.

The Cordoba Foundation¹

Fundada en 2005 por el británico musulmán Anas Altikriti (nacido en Iraq el 9 de septiembre de 1968), TCF parte de la idea de que es necesario vivificar o revivir el «espíritu de Córdoba», la ciudad, su civilización y su población, como un testimonio de la excelencia y del ingenio humano intelectual, donde las culturas, civilizaciones, pensamientos y estilos de vida prosperaron y lucharon por un objetivo común de progreso y éxito —contexto que supuso la comprensión, el respeto, la aceptación y la «celebración» de las similitudes y diferencias. En la actualidad, desafiando con la práctica el supuesto choque de civilizaciones aventurado por Samuel Huntington, la TCF se siente orgullosa de creer en un mundo lleno de esperanza, donde las ideas contrapuestas puedan llegar a trabajar juntas, enriqueciendo de esta manera tanto la comprensión del *otro* como el fortalecimiento humano y civilizacional. Es en este contexto donde surge su lema: «diálogo entre culturas».

La TCF se autodefine como una organización independiente de relaciones públicas, investigación y *think tank* político, que pretende promover el diálogo intercultural y la convivencia positiva entre las civilizaciones, las ideas, las culturas y las personas. Defensora del diálogo y la acción para promover un mejor entendimiento y comprensión de los problemas y asuntos entre las comunidades musulmanas y entre las distintas religiones en el Reino Unido, Europa y los Estados Unidos, trata de salvar la «brecha» existente entre el mundo musulmán y Occidente, y viceversa.

Para esta ardua labor, la TCF cuenta con una amplia diversidad de grupos de interés, como profesionales, investigadores, periodistas, políticos y líderes religiosos. En este contexto, desarrolla una serie de actividades, como la consulta estructurada y la asesoría a organizaciones, líderes y otros grupos interesados en la manera de mejorar su rendimiento; la comprensión y la aceptación de las diferentes culturas y civilizaciones, y sus fes; la interacción *face to face* con responsables políticos y figuras de autoridad; la investigación y la elaboración de políticas y publicaciones; y la organización de talleres, conferencias, seminarios y debates sobre temas de actualidad.

Entre sus publicaciones, cabe destacar los *Occasional Papers* (*The Cordoba Papers Series*), que pretenden proporcionar un medio para la diversidad de opiniones, la

1 Para más detalles, véase The Cordoba Foundation, <http://www.thecordobafoundation.com/> [consultado el 20 de abril de 2013].

presentación de una visión integral de las múltiples perspectivas relacionadas con el diálogo y el intercambio entre culturas. Esto se hace mediante la publicación de importantes contribuciones de los expertos y líderes mundiales. También destacan *The Cordoba Intellectual Revisions*, publicaciones que recogen una serie de debates públicos para explorar los límites y/o las limitaciones del pensamiento moderno y la ideología islámica. En definitiva, se trata de una plataforma donde las nuevas y viejas ideas se discuten y donde los contornos de lo sagrado y lo mundano se abren al escrutinio y la investigación.

Fondation Cordoue de Genève²

La Fundación Córdoba de Ginebra comienza su andadura en 2002, con el objetivo promover el intercambio entre culturas y civilizaciones, el fomento de la investigación y el debate sobre la paz y los problemas del mundo en el marco del «espíritu de Córdoba». Esto supone participar activamente en la investigación, la formación y la intervención en los ámbitos de la prevención de conflictos y la transformación de éstos, centrándose especialmente en el mundo árabe y el islam en Europa.

Fundada y dirigida por Abbas Aroua, de origen argelino, profesor en la Facultad de Medicina de Lausana, como se puede observar en su información institucional, la fundación se puso en marcha en un contexto internacional difícil, marcado por los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001, en una época en la que el auge de los extremismos de todo tipo había alimentado la discordia y el odio entre los pueblos y las comunidades. En este contexto, consideraron que era urgente que los defensores de la paz en todo el mundo actuaran de una manera conjunta, razonada y eficaz. Para ello, unieron sus esfuerzos para hacer frente a los peligros que amenazan el bienestar, e incluso el ser, de la familia humana, mediante el fomento del espíritu de la auténtica comunicación y el intercambio, el entendimiento mutuo, el reconocimiento y el respeto entre las culturas y civilizaciones del mundo.

El nombre de la fundación recuerda el «espíritu que gobernó Córdoba en el siglo X», en el marco del llamado paradigma o espíritu de Córdoba («*Capital of the Spirit*»), paradigma que es considerado por la fundación como un modelo casi único que se ha de seguir para fomentar el diálogo entre las civilizaciones y, a través del cual, se pueda impulsar intercambios fructíferos de ideas. En aquella época, comentan, en la que la fe y la razón iban de la mano, al-Andalus y Córdoba eran un punto de encuentro para los hombres y mujeres ilustrados, para los judíos, los musulmanes y los cristianos de todos los países. En esta época se desarrolló una excepcional perspectiva enraizada en una actitud liberal y una apertura mental en la que se excluía todo tipo de sectarismo y fanatismo religioso.³ En la actualidad, la

2 Para más detalles, véase Fondation Cordoue de Genève, <http://www.cordoue.ch/> [consultado el 20 de abril de 2013].

3 Frédéric Manns (2001). «En marge de la visite du pape à la mosquée de Damas. Un geste prophétique: François et le sultan», disponible en <http://servus.christusrex.org/www1/ofm/pope2/syria/GPSyr12.html> [consultado el 20 de abril de 2013].

Córdoba que transcurrió entre el siglo VIII y el XIII sigue siendo considerada por la fundación y por sus colaboradores como un modelo casi único de tolerancia, de pluralismo cultural y de convivencia pacífica entre las tres religiones abrahámicas, así como un modelo exportable.

En este proceso que evoca el pasado como modelo idealizado, la fundación realiza, entre otras, actividades de mediación, intervención en conflictos en el mundo árabe y musulmán —a través de socios locales o actores clave que garantizan el acceso, por ejemplo, a Argelia, Iraq, Libia, Palestina, Somalia, Túnez, etc.—; apoya los mecanismos de resolución de conflictos, contribuyendo a una convivencia pacífica entre grupos que cuentan con una visión diferente del mundo que les rodea; y adopta un enfoque holístico con respecto a la seguridad humana, donde el conflicto y la paz, las necesidades básicas y los derechos humanos, la situación humanitaria, el desarrollo y el medio ambiente se encuentran íntimamente interrelacionados; también organiza cursos periódicos de capacitación en las áreas de análisis, transformación y mediación de conflictos.

Por último, conviene destacar el programa NAWAT (North Africa and West Asia in Transformation), un programa de investigación y acción, centrado en el fortalecimiento de la capacidad y de los mecanismos para la transformación de conflictos políticos violentos —o potencialmente violentos— en el norte de África y Oriente Medio, así como la participación de los musulmanes en Occidente. A través de estas actividades, también pretenden desarrollar un entendimiento compartido y colectivo de los conflictos, con la intención de contribuir a la mejora de la capacidad de los agentes de transformación pertinentes; la coordinación de una red que actúe como espacio de la mediación; así como la consecución de mecanismos de resolución que contribuyan a la pacífica convivencia entre grupos que tienen diferentes visiones del mundo.

Cordoba Initiative⁴

La Iniciativa de Córdoba, fundada en 2004, es una organización multinacional y multirreligiosa cuyo fin último es mejorar la comprensión y construir un entorno de confianza entre personas de todas las culturas y religiones, haciendo especial hincapié en las relaciones entre el mundo musulmán y Occidente. Dirigida y fundada por Feisal Abdul Rauf, un estadounidense, sufi, imam, escritor y activista, al igual que las fundaciones anteriores, evoca el pasado como modelo de construcción del presente. De esta manera, bajo el nombre de Córdoba (elegido por su marco simbólico y contextual histórico en el que —dicen— las tres religiones monoteístas convivieron en paz y armonía y construyeron en la ciudad de Córdoba un próspero centro de vida intelectual, espiritual, cultural y comercial), la iniciativa se marca una serie de objetivos, como amplificar las voces moderadas que luchan contra el extremismo, la creación de espacios para el diálogo y la comunicación y el desarrollo de una identidad musulmana-estadounidense en el tejido multicultural que les rodea, fomentando el papel que los musulmanes estadounidenses pueden

4 Para más detalles, véase Cordoba Initiative, <http://www.cordobainitiative.org/> [consultado el 20 de abril de 2013].

desempeñar en el fortalecimiento de un discurso moderado en todo el mundo.

Igualmente, la Iniciativa de Córdoba busca crear un espacio que revierta la espiral de desconfianza y los malentendidos que han venido alimentando el extremismo estatal e internacional, ya que desde su punto de vista «la verdadera lucha es entre los moderados y los extremistas de todas las religiones».

Apostando, por lo tanto, por una identidad musulmana estadounidense y un fuerte componente comunitario, han participado en actividades de divulgación en las que estaban representadas todas las tradiciones religiosas; han contribuido a contextos de diálogo interreligioso, forjando conexiones de confianza y apoyo mutuo, ya que, como manifiestan en su información institucional, el diálogo interreligioso puede disolver el concepto del otro, sustituyéndolo por una comprensión más profunda que se desprende del sentimiento de hermandad global; igualmente, han colaborado con organizaciones religiosas de toda índole, instituciones académicas y grupos cívicos.

Entre otras iniciativas, también cabe destacar el proyecto de creación de la *Cordoba House*,⁵ un centro comunitario —aún en fase de desarrollo— que pretende ser un lugar de encuentro, esparcimiento y tolerancia mutua, donde gente de todas las religiones pueda reunirse para identificar la mejor manera de revertir la espiral de miedo y desconfianza que alimenta el extremismo global.

Javier Rosón Lorente, Casa Árabe.

5 Para más detalles, véase Cordoba House, <http://www.cordobainitiative.org/cordobahouse/> [consultado el 20 de abril de 2013].

LIBROS

SHOUKI KASSIS (2011). *Haifa Laisat Qurtuba: riwaya tasyiliyya* [Haifa no es Córdoba: novela documental]. El Cairo: Al-Tanwir, 464 págs.

Hay muchas formas de protagonizar un libro. En el caso de la muy atípica novela notarial del palestino Shouki Kassis, las connotaciones cordobesas expresan por ausencia un protagonismo elevado a la categoría de paradigma y símbolo. En cierta medida, ese protagonismo cordobés del libro recuerda al final suspirante de *Las ciudades invisibles* de Italo Calvino. El modo en que un ilustre viajero —a la sazón, Marco Polo— le había estado describiendo al señor de la China todas aquellas ciudades imposibles en las que el veneciano había estado —con las que había soñado—, y al final su interlocutor le pide que le hable de Venecia, su Venecia, momento en que el viajero amasa el silencio elocuente que cierra el libro. Porque Venecia se desvanece al contarla, igual que la Córdoba de Shouki Kassis.

Así, el libro que nos ocupa —*Haifa no es Córdoba*— desmenuza el recuerdo ya tiempo atrás desencajado de una ciudad, la palestina Haifa, forzada a ser israelí desde 1948, y tal recuerdo se desgrana para no tener que hablar de Córdoba. Las piezas avanzan en un frenético *travelling* cinematográfico por entre tiempo, espacio, memoria e historia. Y el fondo de pantalla, la densidad infinita sobre la que se proyecta esa larga narración —464 intensas páginas—, es la idea que un árabe de hoy tiene de la Córdoba de siempre. Ese árabe de hoy fue expulsado de su tierra, su inocencia, y no encuentra otro marco poético para medirse que la Córdoba andalusí.

Parafraseando a la contra al tangerino Ramón Buenaventura, Shouki Kassis nació en un país que ya no existe, en una ciudad —la Haifa israelí— que entonces no existía, y vive en un país —Estados Unidos— del que no oiría hablar hasta mucho después. Lejos de dispersarse en tan difusas coordenadas, Shouki Kassis crea un lazo referencial con esos respuntes sueltos del pasado para construirse una identidad no exenta —nos tememos— de embarazosa nostalgia. La ciudad que lo vio nacer, esa Haifa palestina ya seguramente sentenciada de 1947, también lo vería partir con un año cuando esa geografía pasó a formar parte del aún elástico Estado de Israel como estación central de un imparable proceso de sustitución identitaria. A esa temprana y aún inconsciente edad, Kassis se refugió en la ciudad de Rama, donde creció. También en Rama se encontró y vivió en parecida situación de exilio el inconformista poeta palestino-druso Samih al-Qasim, paladín del verso árabe como arma arrojadiza, piedra molesta colocada en un engranaje de apisonadora cultural hasta la fecha imparable; o quizá no tanto, como veremos.

Hoy, desde su ya asentado exilio norteamericano, la especialidad de Shouki Kassis —el doctor Kassis— es la investigación biomédica. Pero no en exclusiva: con una memoria prodigiosa aplicada a su segunda dedicación entre vocacional y profesional —la enseñanza de la lengua y la literatura árabes—, el doctor Kassis alardea ante quien quiera escucharlo —y comprobarlo— de saberse de memoria alrededor de un 80% de la poesía árabe clásica, además de textos

enteros extraídos de la obra de Shelley, Keats o Byron. Es muy probable que, sin pretenderlo, el doctor Kassis sea un renovador de la literatura árabe del Mahyar —aquel exilio atlántico de principios del siglo XX— y que con su prosa árabe no esté sólo ajustando cuentas con el pasado, sino proveyendo de moderno combustible a una lengua que parece salir de un letargo, del «malditismo» de un mundo cultural asimilado injusta y asimétricamente a los desórdenes del mundo, como bien dejó escrito —¡en francés!— el malogrado libanés Samir Kassir con su obra *La enfermedad de ser árabe*.

Hay dos protagonistas en este libro. Por un lado, el «robo armado de Palestina», como su autor refiere en el primer capítulo, titulado «Fogonazos». El exilio del autor fue forzado por un éxodo suplantador de geografías incompatibles, y el viejo mito del nomadeo árabe recargó el sentido vital del joven Kassis, engañando su mareante desplazamiento con la poética del movimiento permanente, según expresó el príncipe de la poesía árabe clásica, al-Mutanabbi: «el lugar que más quiero en el mundo es el lomo de mi caballo». Por otro lado, el segundo protagonista es la aludida Córdoba, pero en dos visiones diferentes: la tolerancia tóptica de su paradigma andalusí, y el fracaso —sentido por el autor como histórico— de la pérdida de aquella arabidad cordobesa de los siglos dorados.

Efectivamente, pese a que el libro se centra prácticamente en exclusividad en la conversión de la Haifa palestina, entre sus páginas rezuma una permanente comparación «odiosa»: la realidad de bloqueo localista de la Haifa árabe frente a la condensada simbología universal de Córdoba. El autor contrasta lo que califica de «apartheid israelí» —exclusivismo— con la imagen de inclusivismo de Córdoba, para ilustrar el contraste mayor entre una sociedad cerrada y la que fue calificada como aperturista *joya del mundo*, la ciudad de los omeyas y el Guadalquivir. En esa Córdoba —*nuestra* Córdoba andalusí, remacha el autor, a beneficio de inventario— reside el baremo comparativo del que se sirve Shouki Kassis para escribir su particular capítulo en la *Historia universal de la infamia*, que diría Borges.

Pero decíamos que aparece otra Córdoba entre las páginas traginostálgicas del doctor Kassis: el exiliado siempre pierde el sentido de la realidad de cuanto queda atrás, porque la esencia de la historia es el movimiento y la tierra dejada atrás incumple la norma de movilidad al enquistarse en la memoria. Kassis vuelve a una Haifa que ya no reconoce, a la que entiende a duras penas porque la nueva lengua imperante es el hebreo. Esa Haifa se le antoja alienante: «ya no habla mi idioma» dice, «como tampoco aquella Córdoba desarabizada a la fuerza». Sin embargo, el matiz esencial de esa *segunda Córdoba* no es tal sorpresa del exiliado retornado para su espanto, sino la refutación que aparece en el libro bajo la forma de una joven con la que Shouki Kassis conversa en una cafetería de Haifa; su sobrina, que acaba convenciéndole para que reconozca su error de interpretación. Ella le cuenta que los hechos se le ocultan por el alejamiento. Que en Haifa cada vez hay más árabes; que *Haifa no es Córdoba* porque «Israel no es al-Andalus» —exclusivismo frente a inclusivismo, habíamos visto— pero también en otro sentido diferente: Córdoba *se perdió*, pero no Haifa, ya que —asegura la joven— cada vez se oye más árabe en sus calles.

Así, la lengua árabe, latente y callada durante decenios pero renacida e indómita ya en Haifa, marca el segundo sentido del contraste con Córdoba. «Compruebo ahora que no olvidaron la lengua árabe», ni al contemplar los «cascos británicos» en una primera ocupación, ni al contemplar «otros cascos distintos pero similares», tiempo después. Aquí, *Haifa no es Córdoba* se presenta definitivamente como la novela semiautobiográfica en que la ciudad representa una determinada esencia de Palestina resurgente: «los árabes invadimos Andalucía y al final perdimos Córdoba: pero como nunca invadimos Haifa, porque desde siempre estábamos aquí, no la perderemos», sentencia el autor, quizá —con todo— consciente de que un deseo es una forma ajustada de esperanza onírica.

Shouki Kassis presentó y comentó pausadamente su libro *Haifa no es Córdoba* en el Centro al-Hewar ('diálogo') asociado a la Universidad de Washington (Estados Unidos). Sin citarlo explícitamente, el autor gestiona bien el estereotipo de convivencia y tolerancia tan bien empaquetado por el iraní-canadiense Ramin Jahanbegloo y su célebre «paradigma Córdoba». El cromatismo de esta Córdoba, síntesis y metonimia de al-Andalus, hace juego con la presencia de lo andalusí en la literatura árabe contemporánea; el sentido que esa Europa arabiizada tiene para la *calle árabe*, como bien ha trabajado en profundidad el profesor Martínez Montávez.

No se trata únicamente de un brindis, una suerte de versión occidental del célebre «¡El año que viene en Jerusalén!», acuñado en la memoria del judaísmo medieval errante, precursor en su probable equivalencia de este similar *palestinismo errante*. Más allá, Palestina se asocia a al-Andalus ya mucho antes en la literatura árabe, desde el célebre manifiesto de Muhammad Jamil Bayyuhum (1887-1978), titulado inequívocamente *Palestina: al-Andalus de Oriente* (Beirut, 1946), hasta las exageraciones de Mohamed Abd Elghany en su *Al-Andalus y la cuestión palestina* de 2012, en la que desarrolla una difícil tesis a medio camino entre el esencialismo y el historicismo: que se ocupó Palestina en el siglo XX en venganza largamente regurgitada por la ocupación islámica de la Península Ibérica en 711. No es, con todo y en modo alguno, la postura de Shouki Kassis, que deliberadamente elude cualquier referencia a lo islámico esencialista, probablemente por su propia condición de cristiano.

En el mismo sentido fue presentado un trabajo mucho menos tendencioso y más ajustado a lo racional en las páginas del periódico *al-Quds* (2 de enero de 2013): que Israel es otra vez aquella España de los Reyes Católicos —*mutatis mutandis*— forjada y acuñada ahora sobre Palestina, que por lo mismo es otro al-Andalus en la tradicional corriente de memoricidio por parte de los dominadores. La última referencia poética en ese citado trabajo es un magnífico *canto de cisne* por enésima vez nostálgico al incluir el siguiente refrán árabe: «Se levantaron las plumas que estaban escribiendo, dejando así que las páginas se secan», en el sentido de que se terminó de escribir; que el pasado ya pesa, que no habrá vuelta atrás.

Si la hay para el autor de *Haifa no es Córdoba*. Como dice en su epílogo, «el tiempo, al final, se dio la vuelta». Cuanto parecía irremediable en 1948 —judaización, hebraización— finalmente no parece ser el destino final de la ciudad. Shouki Kassis alude una y otra vez a los porcentajes, aferrándose a que los judíos habitantes

en Israel siguen siendo el 46% de la población y abogando por la célebre *solución malthusiana*; el fantasma de la revolución demográfica como lluvia de vida salvífica, habida cuenta del contraste entre los respectivos crecimientos de población en las diferentes comunidades hebreas y árabes en Israel. Porque, al final, el doctor Kassis le da la razón a su sobrina, y *Haifa no es Córdoba*, porque las voces de los árabes la han salvado.

Emilio González Ferrín, Universidad de Sevilla.

CARMEN GONZÁLEZ GUTIÉRREZ (2012). *Las mezquitas de barrio de Madinat Qurtuba: una aproximación arqueológica*. Córdoba: Diputación de Córdoba, 264 págs.

Los últimos años han sido verdaderamente importantes para la arqueología cordobesa. Desde finales del siglo XX se ha ido desvelando buena parte de la Córdoba histórica, muy especialmente de la islámica, su etapa más contundente a nivel arqueológico. Durante este periodo, y aún más en el siglo X, Qurtuba alcanzó una complejidad y unas dimensiones excepcionales, ya intuitas en las fuentes escritas y constatadas hoy con detalle gracias a numerosas excavaciones urbanas. La eclosión material de la ciudad andalusí ha sacudido con fuerza a una historiografía que hasta hace muy poco se ocupaba de las partes y no del todo. El convenio firmado en 2001 entre la Gerencia Municipal de Urbanismo del Ayuntamiento de Córdoba y el Grupo de Investigación Sísifo del Área de Arqueología de la Universidad de Córdoba enarboló la lectura diacrónica del yacimiento como fundamento esencial, y esto permitió abrir una potente vía de investigación sobre la Córdoba islámica que ha supuesto un avance sin precedentes en su conocimiento. De esta asociación entre ayuntamiento y universidad —concluida en 2011, pero cuyos frutos se prolongan todavía en el Grupo de Investigación Sísifo— han emanado numerosos artículos y monografías, trabajos de investigación y tesis doctorales sobre la realidad material de Qurtuba, en todas sus fases y en los más diversos temas: urbanismo y arquitectura doméstica, palacios, almunias, cementerios, cerámica, decoración arquitectónica, hidráulica o higiene urbanas, entre otros.

En tal contexto surge la monografía que aquí reseñamos, dedicada a las mezquitas de barrio o secundarias cordobesas. Carmen González expone en ella los resultados de su trabajo fin de máster (TFM) presentada en el marco del Máster en Arqueología y Patrimonio: Ciencia y Profesión de la Universidad de Córdoba, bajo la dirección de los profesores Desiderio Vaquerizo y Alberto León. La autora camina más allá de esa aljama cordobesa que tanto ha condensado el interés bibliográfico, en España y el extranjero, y se abre a los distintos barrios de la ciudad en los que aquellos templos menores alzaban sus alminares y acogían buena parte de la vida cotidiana exterior de sus vecinos. Aun cuando secundarias, tales mezquitas eran junto a la aljama el elemento representativo por excelencia de la ciudad musulmana y una evidencia de islamización en urbes que, como Córdoba, se asentaban sobre un intenso pasado preislámico.

A pesar de que estamos ante un tema de enorme interés histórico-arqueológico y de obligado análisis para la comprensión de la ciudad musulmana, sorprende que, hasta la fecha, como nos cuenta la autora en su revisión historiográfica, apenas se hayan publicado un par de aproximaciones serias en este sentido: por un lado, el estudio de algunos alminares conservados hoy en torres de centros de culto cristianos (iglesias de San Juan de los Caballeros y Santiago y convento de Santa Clara) que realizara minuciosamente Félix Hernández en

1975, aunque entendidos como trasunto del tema principal: *El Alminar de 'Abd al-Rahman III en la Mezquita Mayor de Córdoba*; y, por otro, un breve artículo publicado en 2001 por Rosa López y Ana Valdivieso, con el título de «Las mezquitas de barrio en Córdoba: estado de la cuestión y nuevas líneas de investigación». Este último, pese a sus modestas pretensiones, puede considerarse como preludeo de la obra reseñada, ya que a los restos conservados en altura añade por primera vez la información del subsuelo aportada desde la arqueología urbana.

Con todo, la monografía que aquí tratamos cuenta con una base mucho más densa y muestra una profundidad, una contextualización y una interpretación superiores a las de aquel estudio previo. Tiene como núcleo un completo catálogo, precedido por un bloque introductorio a la cuestión y seguido por otro dedicado a la interpretación de los datos recogidos. Del primero destaca una sintética introducción general a este tipo de edificio cultural, abordando su conceptualización, su nacimiento y su mantenimiento como fundación pía, así como su papel dentro del islam. Posteriormente, analiza los estudios sobre las mezquitas andalusíes y resalta el escaso interés que han suscitado estos templos menores a favor de las distintas aljamas, especialmente desde análisis puramente arqueológicos. Tras un breve repaso historiográfico a la mezquita mayor, Carmen González se adentra en un completo estado de la cuestión de estos centros menores cordobeses. Un examen de la información presente en las fuentes escritas le permite desentrañar algunos nombres y posibles localizaciones. También pone en tela de juicio las crónicas cuando mencionan la existencia de miles de mezquitas en Qurtuba, cifras exacerbadas según la autora por la inclusión en ellas de «cualquier lugar de culto, fuese grande o pequeño, público o privado» o, tal vez, por tratarse simplemente de afirmaciones hiperbólicas destinadas a enfatizar la importancia de la antigua capital omeya. A todo ello incorpora luego la huella material, para lo que se remonta a las noticias transmitidas desde antiguo por autores como Rafael Ramírez de Arellano, y finaliza con un repaso a la información más minuciosa y detallada ofrecida por las excavaciones urbanas recientes.

Tras esta introducción se dispone el catálogo, acaso el bloque más novedoso de la monografía, en tanto Carmen González recopila, elabora y ordena una valiosa información arqueológica, inédita en gran parte. Incorpora 15 mezquitas —algunas de ellas puestas en duda—, con una gran heterogeneidad en cuanto al origen, la cantidad y la calidad de la información: en ocasiones, se documenta la mezquita al completo; en otros casos, apenas aparecen evidencias de su alminar; y, en una ocasión, sólo hay constancia de su existencia por testimonios antiguos. Tal disparidad de restos conservados complica el análisis, si bien la autora lo solventa con eficiencia. En cada ficha del catálogo aporta la localización de la mezquita en un plano general de la ciudad, una propuesta cronológica, el cálculo de su orientación, la descripción de las distintas partes, una explicación del entorno, la información fotográfica y planimétrica de la misma y, por último, una bibliografía específica; esto es, una documentación básica, en buena medida novedosa, muy práctica para el estudio de dicha materia en al-Andalus.

Finalmente, expone en el bloque interpretativo algunos aportes interesantes. Respecto a las orientaciones, Mónica Rius identificaba, en su monografía

sobre *La alquibla en al-Andalus y al-Magrib al-Aqsà*,¹ una tendencia cordobesa a partir de la que presentaba la aljama de Qurtuba y que consideraba dominante en al-Andalus; sin embargo, Carmen González descubre que ésa no era precisamente la mayoritaria en esta ciudad, en la que se constata una gran variedad. De todos modos, tal vez no haya que darle mayor trascendencia al asunto pues, como indica la autora, la mayoría se orientaba de forma general al Sureste, y las distintas desviaciones pudieron deberse a errores en los cálculos o sencillamente a que no se buscó una alineación estricta. A todo ello añade otro posible motivo: la adaptación al urbanismo preislámico de la ciudad. Sin excluir las anteriores, esta explicación nos parece la más viable, ya que las mezquitas levantadas en sectores sin un hábitat previo importante —como algunas aparecidas en zonas urbanizadas *ex novo*, ya sea en los arrabales o, por ejemplo, la propia Madinat al-Zahra’— se cuentan entre las mejor orientadas, mientras, por el contrario, las que se elevaban en zonas densamente ocupadas antes de la conquista musulmana —como sucedería, verbigracia, con la propia aljama cordobesa— muestran un «error» mayor en su alineación con La Meca.

A continuación, la autora pone en relación las características de la «escuela cordobesa» definida por Lucien Golvin con la información derivada de su estudio, a menudo escasa y parcial, pero con la que consigue vislumbrar algunos aspectos interesantes, como la existencia mayoritaria de mezquitas con tres naves perpendiculares a la *quibla*, la central ligeramente más ancha, y un *mihrab* de tipologías diversas en su centro. Carmen González subraya además, entre otros aspectos, la presencia frecuente de pórticos en los patios de estas mezquitas cordobesas, así como de alminares de dimensiones similares y forma cuadrangular o rectangular.

El trabajo concluye con más propuestas que respuestas y con el compromiso de ahondar posteriormente en las distintas líneas abiertas en esta monografía, o en otras que esboza ya en sus últimas páginas; entre ellas, los estudios de modulación o la posibilidad de utilizar el método de análisis arquitectónico y paramental —aplicado por Tobias Rütenik en Toledo— en las iglesias bajomedievales cordobesas para comprobar su posible origen como mezquitas secundarias, algo intuido de forma general en la historiografía pero sólo confirmado en unos pocos casos, incluidos también en la obra recensionada.

En conclusión, consideramos que Carmen González consigue plenamente su objetivo al asumir un tema importante y difícil desde la prudencia necesaria. Lo entendemos como una primera aproximación al tema, la apertura de una senda que debe hollar y perfilar en trabajos venideros. Algún aspecto formal del libro podría estar mejor atendido, como las transcripciones del árabe, pero, a excepción de leves detalles, estamos ante un importante paso adelante en la investigación cordobesa que augura fructíferos resultados y que ya empieza a clarificar la realidad de estos importantes edificios religiosos en la gran metrópoli omeya de Occidente, paradigma de al-Andalus y foco inexcusable del mundo islámico medieval.

Rafael Blanco Guzmán, Universidad de Córdoba.

1 Véase Mónica Rius (1996). *La Alquibla en al-Andalus y al-Magrib al-Aqsà*. Barcelona: Universitat de Barcelona, Facultat de Filologia.

AWRAQ: REVISTA DE ANÁLISIS Y PENSAMIENTO SOBRE EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO CONTEMPORÁNEO

OBJETIVO Y COBERTURA DE LA REVISTA

La revista *AWRAQ* se creó en 1978 como revista científica y referente del arabismo español, a iniciativa del entonces Instituto Hispano-Árabe de Cultura, luego Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe. La revista ha pasado por distintas épocas: *Awraq* (1978-1983), *Awraq Yadida* (1985), *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo* (1988) y *AWRAQ: Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo* (2009-2012), copublicada por Casa Árabe y la Dirección General de Relaciones Culturales y Científicas de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID).

Bajo la misma denominación y continuando con la trayectoria y experiencia acumulada hasta ahora, desde 2012 Casa Árabe se hace cargo de esta publicación, erigiéndose en el soporte narrativo del trabajo multidisciplinar desarrollado por la institución y abordando diversas cuestiones relacionadas con el mundo árabe e islámico, desde un punto de vista variado y crítico.

Se publicarán dos números anuales y contará con cuatro secciones: El Tema, Varios, Figuras e Itinerarios y Libros.

AWRAQ está indizada en Index Islamicus, Periodicals Index Online (PIO), ISOC (Índice Español de Ciencias Sociales y Humanidades), Latindex, Dialnet.

SELECCIÓN DE LOS ARTÍCULOS

El Consejo de Redacción de la revista dictaminará la aceptación o no de los trabajos, así como las posibles modificaciones necesarias para su publicación. El Consejo de Redacción evaluará su idoneidad y coherencia con respecto a los objetivos y cobertura de la revista, así como el volumen en el que estos artículos serán publicados.

NORMAS DE PRESENTACIÓN

Artículos

Los artículos originales deberán ser remitidos a Casa Árabe:

–Por correo electrónico a awraq@casaarabe.es.

Los artículos deberán aportar las siguientes indicaciones iniciales:

–Título del trabajo.

–Nombre y apellido(s) del autor/a o autores/as.

–Cargo, adscripción y lugar de trabajo.

El idioma de publicación de la revista es el castellano. Para la transliteración del árabe se utilizará su versión más simplificada (sin símbolos diacríticos, etc.).

Cada original irá acompañado de un breve *curriculum vitae*, de un máximo de 6 líneas, aproximadamente 100 palabras.

Cada original irá acompañado de un *abstract* de un máximo de 10 líneas, aproximadamente 150 palabras.

Cada *abstract* será acompañado por 3-6 palabras clave ordenadas en función de su importancia en el artículo.

Reseñas

Las reseñas deberán ser remitidas a Casa Árabe:

–Por correo electrónico a awraq@casaarabe.es.

Las reseñas deberán aportar las siguientes indicaciones iniciales:

- Título, autor, editorial y año de publicación del libro reseñado.
- Nombre y apellido(s) del autor/a o autores/as.
- Cargo, adscripción y lugar de trabajo.

El idioma de publicación de la revista es el castellano.

Se trata de escribir una reseña de análisis y en profundidad sobre lo que propone, analiza y presenta el libro. La extensión de la misma ha de ser de 2.500 palabras y presentarse en formato Word.

Ilustraciones, gráficos y tablas

Las ilustraciones y gráficos se enviarán de forma separada del original. Se enviarán en soporte electrónico (en archivos TIFF o JPEG con una resolución mínima de 300ppp). Los autores tendrán en cuenta en su confección que la reproducción final será en blanco y negro.

Las ilustraciones irán numeradas correlativamente en una sola seriación y precedidas de la palabra «Imagen I. Título».

Los gráficos llevarán una seriación independiente de las ilustraciones y deberán poseer su propio título: «Gráfico I. Título».

Las tablas llevarán una seriación independiente de las ilustraciones y los gráficos, y deberán poseer su propio título. Se presentarán incorporadas en el lugar que les corresponda en el original: «Tabla I. Título».

En todos los casos se debe citar la fuente de origen: «Fuente:».

En todos los casos, el archivo electrónico que se genere llevará un título que haga referencia a la numeración en el original y al título: por ejemplo, «Ilustración I mezquita.jpg».

MANUAL DE ESTILO

Formato de los artículos

La extensión máxima para los artículos es de 8.000 palabras, incluida la bibliografía. Podrán autorizarse por el Consejo de Redacción extensiones mayores.

El formato de la página debe ser:

- Fuente Times New Roman, tamaño 12. Interlineado de una línea (sencillo).
- Las notas a pie de página irán en Times New Roman, tamaño 10.
- Para los diferentes epígrafes y subepígrafes se establecen las siguientes categorías:

- El título del artículo figurará en mayúscula y en negrita al principio del mismo: «**EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO**».
- Los epígrafes dentro del texto no se numerarán y aparecerán en minúscula y en negrita: «**Concepto**».
- Para los subepígrafes, se empleará minúscula, cursiva y negrita: «**Definición**».

Citas y referencias bibliográficas

Las notas y referencias correspondientes al texto irán siempre a pie de página.

La relación bibliográfica final (en el caso de que se quiera aportar más bibliografía que no aparezca en las notas a pie de página) respetará el orden alfabético de autores, y el orden cronológico entre las obras de un mismo autor. Cuando dos obras de un mismo autor hayan sido publicadas el mismo año, se añadirá a la fecha una letra (a, b, c). En la bibliografía final aparecerán tan sólo las obras de referencia utilizadas por el autor.

En nota a pie de página se citará

Cuando se repitan las mismas referencias bibliográficas en notas al pie consecutivas, la primera vez que se repita se sustituirá el cuerpo de la referencia por *Ibidem* (en cursiva) y, a partir de la siguiente, por *Ídem* (en cursiva). Ejemplo: *Ibidem*, pp. 45-75; *Ídem*, p. 54.

Cuando se repitan las mismas referencias bibliográficas no consecutivas, la primera vez aparecerá la referencia completa. En sucesivas ocasiones, aparecerá el nombre del autor, año de edición, título y *Op. Cit.*, seguido de la página. Ejemplo: *Op. Cit.*, pp. 325-349.

La abreviatura de página será «p.», y de páginas «pp.».

Libros

Alan Bowness (1989). *The Conditions of Success: How the Modern Artist Rises to Fame*. Londres: Thames and Hudson.

Astri Suhrke, Torunn Wimpelmann Chaudhary, Aziz Hakimi, Kristian Berg Harpviken, Akbar Sarwari y Arne Strand (2009). *Conciliatory Approaches to the Insurgency in Afghanistan: an Overview*. Bergen: Peace Research Institute of Oslo (PRIO)/Chr. Michelsen Institute (CMI).

Allan Dennis (2006). *The Impact of Regional Trade Agreements and Trade Facilitation in the Middle East and North Africa Region*. Washington D.C.: World Bank Policy Research Working Paper 3837, febrero de 2006, p. 1.

Allan Dennis (2006). *The Impact of Regional Trade Agreements and Trade Facilitation in the Middle East and North Africa Region*. *Op. Cit.*, p. 12.

Ibidem, p. 4.

Ídem, p. 4.

Artículos de revista

Bernabé López García (2013). «Los españoles de Tánger», *Awraq: Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, 5-6, pp. 1-50.

Capítulos de libro

Meliha Benli Altunuk (2004). Turkey's Middle East Challenges: Towards a New Beginning?, en İdris Bal (ed.). *Turkish Foreign Policy in Post Cold War Era*. Florida: Brown Walker Press, p. 369.

Derrick Chong (2008). Marketing in Art Business: Exchange Relationship by Commercial Galleries and Public Art Museums, en Iain Alexander Robertson y Derrick Chong (eds.). *The Art Business*. Abingdon: Routledge, p. 117.

Prensa

John Pratap (2008). «Capital Outflows from GCC Total \$542bn in Five Years», *The Gulf Times*, 13 de enero de 2008.

«Iraq Fears Budget Crisis, Urges Oil Export Boost», *The Guardian*, 4 de diciembre de 2008.

Informes congresos, actas, etc.

Allan Dennis (2006). *The Impact of Regional Trade Agreements and Trade Facilitation in the Middle East and North Africa Region*. Washington D.C.: World Bank Policy Research Working Paper 3837, febrero de 2006, p. 1.

URL

World Future Energy Summit, <http://www.worldfutureenergysummit.com> [consultado el 15 de septiembre de 2010].

En bibliografía final se citará

Cuando se citen obras en un listado al final del trabajo se hará del mismo modo que en la nota a pie, salvo en el nombre del autor, que será en mayúscula el apellido, seguido del nombre/s.

ABED, George T.; ERBAS, S. Nuri y GUERAMI, Behrouz (2003). *The GCC Monetary Union: Some Considerations for the Exchange Rate Regime*. Washington D.C.: IMF Working Paper, abril de 2003.

BAUER, Michael y KOCH, Christian (2009). *Promoting EU-GCC Cooperation in Higher Education* [Policy Brief]. Dubái (Emiratos Árabes Unidos): Gulf Research Center; EU-GCC al-Jisr Project, mayo de 2009.

CHONG, Derrick (2008). Marketing in Art Business: Exchange Relationship by Commercial Galleries and Public Art Museums, en Iain Alexander Robertson y Derrick Chong (eds.). *The Art Business*. Abingdon: Routledge, p. 117.

SUHRKE, Astri; WIMPELMANN CHAUDHARY, Torunn; HAKIMI, Aziz; HARPVIKEN, Kristian Berg; SARWARI, Akbar y STRAND, Arne (2009). *Conciliatory Approaches to the Insurgency in Afghanistan: an Overview*. Bergen: Peace Research Institute of Oslo (PRIO)/Chr. Michelsen Institute (CMI).

Copyright

El *copyright* de los textos pertenece a los autores de los mismos. Los autores son los únicos responsables de las opiniones expresadas en sus respectivos artículos.

Los autores cederán el *copyright* o derechos de publicación a la revista *AWRAQ*. En la asignación de derechos de autor, los autores podrán utilizar su propio material en otras publicaciones, siempre que la revista sea reconocida como el lugar original de publicación.

Declaración de privacidad

A los efectos de lo previsto en la Ley Orgánica 15/99 de 13 de diciembre de Protección de Datos de Carácter Personal, Casa Árabe informa a los autores de la existencia de un fichero automatizado de datos personales, bajo su responsabilidad. Estos datos se usarán exclusivamente para los fines declarados por la revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito o persona.

