

POMPA Y CEREMONIA EN LOS CALIFATOS DEL OCCIDENTE ISLÁMICO (S. II/VIII-IX/XV)*

Maribel Fierro**
CCHS-CSIC (Madrid)

RESUMEN

En este artículo se pasa revista a algunos aspectos relativos a las ceremonias de los califatos del Occidente islámico, tales como la ausencia de corona, los ceremoniales (o falta de ellos) seguidos en las proclamaciones califales, la práctica de besar la mano, las construcciones, los regalos y las insignias de poder.

PALABRAS CLAVE: califatos del occidente islámico, ceremonias, corona, proclamaciones califales, besar la mano, construcciones, regalos, insignias de poder.

ABSTRACT

«Pomps and Ceremonies in the Caliphates of the Islamic West (Tenth to Fifteenth Centuries)». In this article, some aspects regarding the caliphal ceremonies of the Islamic West are analyzed, such as the absence of crowns, the ceremonial (or lack of it) in the caliphal proclamations, the practice of kissing the hand, the buildings where the ceremonials take place, the exchange of gifts and the emblems of power.

KEY WORDS: caliphates of the islamic west, ceremonials, crown, caliphal proclamation, kissing the hand, buildings, gift exchange, emblems of power.

Para María Jesús RUBIERA, *in memoriam*

1. REINAR SIN CORONA

Durante la batalla de Simancas del año 327/939¹, que acabó en una humillante derrota para el califa cordobés 'Abd al-Raḥmān III, los cristianos —nos dice Ibn Ḥayyān— se apoderaron de sus insignias de poder (*al-ālāt al-sultāniyya*), así como de su ejemplar del Corán, que tardó un tiempo en recuperar².

No es mucho lo que sabemos de esas insignias omeyas³. De ellas debía de formar parte la bandera llamada del Águila (*'alam al-'uqāb*), adoptada en una campaña militar anterior (la de Osma) y llamada como una de las banderas del Profeta⁴. Tal vez formaba parte del botín de los cristianos —además del real y de las armas—

el sello del califa y prendas de la vestimenta a él reservada. Lo que sí sabemos que no formaba parte de esas insignias era una corona como la que llevaban el rey Arturo⁵ o el rey visigodo Rodrigo —según las fuentes árabes— cuando marchó a enfrentarse con los invasores musulmanes. Así, el historiador egipcio Ibn 'Abd al-Ḥakam (m. 257/871) narra que Rodrigo avanzó sentado sobre su trono real, que cargaban dos acémilas, llevando puesta la corona, los guantes y las alhajas que habían llevado los reyes anteriores a él⁶. El historiador Ibn Ḥabīb (m. 238/853), por su parte, no cita corona alguna, pero añade otros detalles: Rodrigo se habría dirigido contra las tropas de Tāriq b. Ziyād al frente de setenta mil jinetes, acompañado de los carros en los que habían cargado las riquezas y los muebles, yendo el rey visigodo sobre un trono (*sarīr*) —cubierto por un dosel (*qubba*) adornado con perlas, jacinto y azabache— que se llevaba entre dos acémilas⁷.

Para los arabo-musulmanes de los primeros siglos, la corona era el símbolo más importante de la realeza no arabo-musulmana. Esto queda de manifiesto en el famoso relato sobre la casa que encontró el otro conquistador de al-Andalus, Mūsà b. Nuṣayr, al conquistar Toledo, «la ciudad de los reyes.» En ella abrió una casa llamada «la casa de los reyes», en la que encontró veinticinco coronas (*tāy*) adornadas con perlas y jacintos, y que correspondían a los reyes que habían gobernado en al-Andalus: cada vez que uno de ellos subía al trono, ponía su corona en esa casa y escribía en ella su nombre, los años que había vivido y cuántos había reinado⁸. Las coronas vuelven a aparecer en el relato de la llegada de Mūsà ante el califa omeya de Damasco, al que hace entrega de un rico botín del que formaban parte, además de

* Agradezco a los organizadores del XIX Seminario del CEMYR y muy especialmente a María Arcas Campoy su amable invitación a participar en él. También a Susana Calvo Capilla sus útiles comentarios.

** Fecha de recepción: 15-06-2009.

¹ Se da siempre una doble fecha: la primera corresponde al calendario musulmán, la segunda al cristiano.

² P. CHALMETA, «Simancas y Alhandega», *Hispania* 36 (1976), pp. 359-444, pp. 369-70 (citando Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* V).

³ Véase al respecto M. MEOUAK, «Représentations, emblèmes et signes de la souveraineté olitique des Umayyades d'al-Andalus d'après les textes arabes», *Acta Orientalia* 56 (1995), pp. 78-105.

⁴ IBN ḤAYYĀN, *Muqtabis*, vol. V, ed. P. CHALMETA, F. CORRIENTE y M. SOBĤ, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura-Facultad de Letras, Rabat, 1979; trad. Federico CORRIENTE y María Jesús VIGUERA, Zaragoza: Anubar / Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1981, pp. 334-250.

⁵ Tal y como se describe en la contribución de María José Álvarez Faedo en este Seminario.

⁶ *The history of the conquest of Egypt, North Africa and Spain: known as the Futuh Misr of Ibn Abd al-Hakam*, edited from the manuscripts in London, Paris and Leyden by Charles C. Torrey, New Haven, Yale University Press, 1922, p. 210.

⁷ IBN ḤABĪB, *Kitāb al-Ta'rīj* = *La historia*, ed. Jorge AGUADÉ, Madrid, CSIC/IHAC, 1991, pp. 137-8, núm. 396. Véase también *al-Imāma wa-l-siyāsa* en IBN AL-QUṬĪYYA, *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés: seguida de fragmentos históricos de Abencotaiba*, traducción de Julián Ribera y Tarragó, Madrid, Tipografía de la «Revista de Archivos», 1926, pp. 122-106.

⁸ IBN ḤABĪB, *Kitāb al-Ta'rīj*, p. 140, núm. 403; véase también sobre esta leyenda J. HERNÁNDEZ JUBERÍAS, *La península imaginaria: mitos y leyendas sobre al-Andalus*, Madrid, CSIC, 1996, pp. 194-208.

innumerables joyas, esclavos y la mesa de Salomón, coronas (*tīyān*) adornadas con oro y rubíes⁹. Las coronas como prueba de la sumisión de los soberanos vencidos por los conquistadores musulmanes constituyen uno de los motivos más repetidos en las decoraciones de los mosaicos omeyas de la Cúpula de la Roca construida en época del califa omeya 'Abd al-Malik (r. 65/685-86/705)¹⁰.

Durante un tiempo, las autoridades islámicas utilizaron monedas sasánidas a las que añadieron unas palabras en árabe (sobre todo la *basmala* y la ceca) y en las que había una figura real con su corona. Más tarde, los omeyas, antes de instaurar el modelo de «moneda islámica» de la época de 'Abd al-Malik, ensayaron varias posibilidades, entre ellas la serie llamada del «standing Caliph», donde aparece un personaje que recuerda vagamente la iconografía monetaria bizantina, pero sin corona¹¹. En efecto, la corona —en tanto que insignia real— quedó asociada al mundo de la infidelidad y se rechazó su uso por gobernantes musulmanes. En la historiografía árabe del Occidente islámico hay un episodio de la primera época que marca, de manera contundente y aleccionadora, el tajante rechazo al empleo de coronas por parte de los emires de los musulmanes. Tiene que ver con el hijo del conquistador de al-Andalus, Mūsā b. Nuṣayr, llamado 'Abd al-'Azīz, en cuyas manos quedó el gobierno de al-Andalus. De éste 'Abd al-'Azīz se dice que, tras casarse con la viuda del rey don Rodrigo, ésta le habría convencido para que llevase en privado una corona al estilo de los reyes visigodos. Enterados los jefes del ejército del asunto, le acusaron de haber abandonado el islam y de haberse convertido al cristianismo, dándole por ello muerte. Veamos el relato en la traducción de E. Lafuente Alcántara de los *Ajbār ma'yū'a*:

tomó por esposa a la mujer de Rodrigo, llamada Umm 'Āsim, de la cual estaba muy prendado y que le dijo: «Un rey sin corona es un rey sin reino, ¿quieres que te haga una de las joyas y el oro que aún conservo?». «Nuestra religión —dijo él— nos lo veda». «Y qué saben —dijo ella— tus correligionarios de lo que haces en el interior de tu casa?» Tanto insistió que al cabo la mandó hacer; y estando cierto día sentado con su esposa, y puesta la corona, acertó a entrar la mujer de Ziyād b. al-Nābigha al-Tamīmī, la cual era también de la alta nobleza española, y así que le vio con la corona dijo a Ziyād: «¿No quieres que te haga una corona?». «Nuestra religión no nos permite su uso», dijo él y ella replicó: «Por la religión del Mesías, que hay una sobre la cabeza de vuestro imam». Ziyād refirió esto a Ḥabīb b. Abī 'Ubayda b. 'Uqba b. Nāfi, e hicieron de ello conversación hasta que cundió la nueva entre la

⁹ IBN ḤABĪB, *Kitāb al-Ta'rīj*, p. 147, núm. 427.

¹⁰ O. GRABAR, «The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem», *Ars Orientalis*, III (1959), pp. 33-62; idem, *The formation of Islamic art*, New Haven/London: Yale University Press, 1973, pp. 92-103; traducción española *La formación del arte islámico*, Madrid, Cátedra, 1981, segunda edición, pp. 87-109.

¹¹ Véanse ejemplos en <http://users.rcn.com/j-roberts/ars.htm> y <http://www.islamic-awareness.org/History/Islam/Coins/dinar3.html>. Véase también M. BROOME, *A Handbook of Islamic Coins*, Londres, Seaby, 1985, p. 4 y ss; y p. 13. Debo esta información a Salvador Peña.

¹² *Ajbār ma'yū'a* (Colección de tradiciones). *Crónica anónima del XI*, ed. y trad. E. LAFUENTE ALCÁNTARA, Madrid, 1867, pp. 20-32; M. FIERRO, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Madrid, Instituto Hispánico-Árabe de Cultura, 1987, pp. 17-8.

gente principal del ejército. ‘Abd al-‘Azīz, por su parte, fue tan poco precavido que pudieron verle y cerciorarse de la verdad del caso, y creyéndole convertido al cristianismo, le acometieron y mataron a fines del año 98/717¹².

El mensaje de este relato es, claramente, que el hecho de llevar corona un gobernante musulmán ha de interpretarse como un indicio de apostasía. Aquí no sólo tenemos un solapamiento de identidades políticas y religiosas, sino también una preocupación clave en los primeros tiempos del islam, cuando el riesgo de absorción y asimilación de la minoría musulmana por parte de la mayoría cristiana de los territorios conquistados llevó a poner el énfasis en la necesidad por parte de los musulmanes de diferenciarse de sus predecesores monoteístas. De ahí el constante recordatorio de que si los musulmanes hacían lo mismo que cristianos y judíos acabarían convirtiéndose en cristianos y judíos¹³.

Un hadiz del profeta afirma que «los turbantes son las coronas de los árabes» (*al-‘amā‘im tīyān al-‘arab*), lo cual no quiere decir que los turbantes hubiesen gozado de difusión entre los árabes pre-islámicos¹⁴, sino que se trataba, por el contrario, de un signo de distinción¹⁵. Cuando en los textos árabes encontramos el término ‘corona’ asociado a un gobernante, a lo que se está haciendo referencia de manera casi exclusiva es a un turbante: así, la ‘corona’ de los fatimíes era un elaborado turbante ricamente adornado con joyas. Gracias a las representaciones conservadas de época otomana, podemos visualizar de manera más clara el tipo de turbante usado por los sultanes otomanos¹⁶.

Si en general los estudios que abordan aspectos específicos de las sociedades islámicas premodernas son escasos todavía cuando los comparamos con los existentes para el mundo cristiano medieval, los dedicados a estudiar las insignias, así como las pompas y ceremonias en el ámbito del poder político y religioso se pueden contar con los dedos de una mano y consisten sobre todo en artículos de revista¹⁷. Este panorama está cambiando en los últimos años, tal y como muestran dos monografías. La primera, publicada en 1994, es el estudio de Paula Sanders sobre el ceremonial fatimí, de

¹³ M.J. KISTER, «‘Do not assimilate yourselves...’: *Lā tashabbahū*», with an Appendix, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 12 (1989), pp. 321-71. En al-Andalus esta preocupación se trasluce claramente en la obra de IBN WADDĀH (m. 287/900), *Kitāb al-bida’ (Tratado contra las innovaciones)*, ed. y trad. M. FIERRO, Madrid, CSIC, 1988.

¹⁴ El estudio más reciente sobre la forma de vestirse los árabes pre-islámicos es el de P. CRONE, «‘Barefoot and naked’: what did the Bedouin of the Arab conquests look like?», *Muqarnas* 25 (2008), pp. 1-10.

¹⁵ W. BJÖRKMAN, «*tulband*», *Encyclopaedia of Islam*, second edition.

¹⁶ W. BJÖRKMAN, «*tādj*», *Encyclopaedia of Islam*, second edition.

¹⁷ Además de los dedicados al Occidente islámico citados a lo largo de este trabajo, los estudios clásicos son los de Oleg Grabar, «Notes sur les cérémonies umayyades», en M. ROSENAYALON (ed.), *Studies in memory of Gaston Wiet*, Jerusalén, 1977, pp. 51-60; D. SOURDEL, «Questions de cérémoniale abbaside», *Revue d’Études Islamiques* (1960), pp. 121-48; M. CANARD, «Le cérémonial fatimite et le cérémonial byzantin: essai de comparaison», *Byzantion* 21 (1951), pp. 355-420 [reed. en *Byzance et les musulmans de Proche Orient* (London, Variorum Reprints, 1973)].

carácter procesional y urbano¹⁸. La segunda es la de Jocelyne Dakhliá, publicada en 1998, en la que —desde la antropología política y centrándose en el Occidente islámico— se analiza el discurso político de carácter universalista en la tradición islámica, el que pone el énfasis en la justicia y en la equidad que son necesarias para el buen gobierno según el principio de que la realeza puede sobrevivir a la infidelidad, pero no a la injusticia. Dentro de este contexto se estudian las formas de construcción de la legitimidad de los gobernantes¹⁹. Dada esta relativa penuria de estudios previos, me concentraré tan sólo en algunos aspectos relacionados con temas tratados en las demás contribuciones a este Seminario. Pero el primer paso es mencionar brevemente cuáles son los califatos a los que hace referencia el título de mi contribución.

2. LOS CALIFATOS DEL OCCIDENTE ISLÁMICO

El rechazo de la corona llevada por los reyes persas, los emperadores bizantinos y los reyes visigodos tenía justificación en el hecho de que no fue utilizada por el Profeta Muhammad, quien —como se sabe— además de profeta fue ‘hombre de estado’, es decir, líder no sólo religioso sino también político de la comunidad por él fundada en Medina. Sus sucesores fueron los califas, término que en árabe (*jalifa*) significa vicario o delegado y que, en un contexto sunní, se entiende como ‘vicario o delegado del Profeta de Dios’, mientras que en una concepción šī‘í el califa es vicario directo de Dios. En el Occidente islámico, durante los ss. II/ VIII-IX/XV, hubo cinco califatos:

Califato fatimí. El primero en ser proclamado fue el califato fatimí (296/909-567/1171), primero en Ifriqiya (actual Túnez) hasta que en el año 358/969 la conquista de Egipto motivó el traslado de los califas y la construcción de una nueva capital, El Cairo. Los califas fatimíes, quienes durante un tiempo gobernaron también en Siria y en la Península Arábiga, fueron derrocados por Saladino en el año 567/1171. Los fatimíes eran šī‘ies ismā‘ilíes o septimanos y afirmaban que el califa o *imām* gozaba de infalibilidad y conocimiento sobrenatural, siendo capaz de obrar milagros, de manera que no es sorprendente encontrar entre ellos una mayor sacralización de la figura del gobernante²⁰.

Califato omeya de Córdoba. La proclamación del califato fatimí hizo que los emires omeyas cordobeses se decidieran a dar un paso que habían evitado hasta ese

¹⁸ P. SANDERS, *Ritual, Politics and the City in Fatimid Cairo*, Albany, State University of New York Press, 1994.

¹⁹ J. DAKHLIÁ, *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam*, Paris, Aubier, 1998.

²⁰ Disponemos de dos excelentes estudios llevados a cabo por H. HALM, *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, trad. M. BONNER, Leiden, Brill, 1996 y *Die Kalifen von Kairo: die Fatimiden in Ägypten 973-1074*, Munich, Beck, 2003.

momento. Tras la caída del califato omeya de Damasco en el año 132/749-50 a manos de los abbasíes, un joven miembro de la dinastía destronada y masacrada logró salvar su vida viajando a Occidente y encontrando refugio junto a los parientes beréberes de su madre. Cruzó el Estrecho de Gibraltar y en el año 138/756 se proclamó emir independiente en Córdoba, sin atreverse a adoptar el título califal de sus antepasados, pues, entre otras razones, no controlaba los Lugares Sagrados del islam (las ciudades de La Meca, Medina y Jerusalén). Fue su octavo sucesor, ‘Abd al-Raḥmān III, quien se proclamó califa en el año 316/929, una vez que hubo pacificado las regiones centrales de al-Andalus y, sobre todo, aprovechando la debilidad del califato abbasí (los cármatas lograrán hacerse con La Meca en el año 317/930, llevándose la Piedra Negra). Pero fue sobre todo la necesidad de contrarrestar la amenaza representada por los fatimíes la que movió a ‘Abd al-Raḥmān III a proclamarse califa y a desarrollar una compleja política religiosa destinada a contener el avance militar y la propaganda político-religiosa de los fatimíes en tierras norteafricanas, vitales para los omeyas, y a evitar que penetrasen en la Península Ibérica²¹.

Califato ḥammūdī. El califato omeya de al-Andalus fue abolido en el año 422/1031 tras el periodo de guerras civiles que siguieron al intento del hijo de Almanzor, ‘Abd al-Raḥmān Sanchuelo, por proclamarse califa. Esa abolición no significó, sin embargo, la desaparición del califato, pues para entonces había surgido en al-Andalus otro califato, el de los ḥammūdīes. Los ḥammūdīes eran descendientes de Idrīs, un miembro de la familia del Profeta que se había refugiado en el Occidente islámico en el año 170/786 a raíz del fracaso de la revuelta de su hermano en tierras orientales. Durante un tiempo, al-Nāṣir (407-8/1016-8), al-Ma’mūn (408/1018-414/1023) y al-Mu’talī (412/1021-427/1035) lograron mantenerse, aunque de forma intermitente, como califas en Córdoba, para retirarse luego a Málaga y Algeciras, ejerciendo un cierto control sobre el Norte de África, donde sucesores suyos gobernaron hasta el año 444/1053. En un primer momento, fundamentaron su legitimidad como sucesores de los omeyas, pero tras abandonar Córdoba probaron nuevas maneras de respaldar su gobierno²².

Califato almohade. El califato almohade fue el primer califato del Occidente islámico en el que la dinastía fue autóctona. En efecto, el beréber Zanāta ‘Abd al-Mu’min se proclamó califa en el año 527/1133 afirmando ser el sucesor

²¹ G. MARTINEZ-GROS, *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (xe-xie siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992; J. SAFRAN, *The Second Umayyad Caliphate. The articulation of caliphal legitimacy in al-Andalus*, Cambridge, Mass. / London, Harvard University Press, 2000; M. FIERRO, «La política religiosa de ‘Abd al-Raḥmān III», *Al-Qanṭara* xxv (2004), pp. 119-156.

²² El estudio más reciente es el de M.D. ROSADO LLAMAS, *La dinastía ḥammūdī y el califato en el siglo XI*, Málaga, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, 2008. Véase también S. PEÑA y M. VEGA, «The Qur'anic symbol of fish on Hammudid coins: al-Khaḍir and the holy geography of the Straits of Gibraltar», *Al-Andalus Magreb* 13 (2006), pp. 269-84.

designado por el fundador del movimiento almohade, el beréber Mašmūda y Maḥdī (figura mesiánica) Ibn Tūmart, aunque el hecho de haber tardado tres años tras la muerte de éste en el año 524/1131 indica que la sucesión no estaba tan clara. El movimiento almohade se apoyaba en sus inicios en las tribus Masmuda que habían seguido a Ibn Tūmart y que veían a ‘Abd al-Mu‘min como uno más entre los diez discípulos más cercanos al Maḥdī. ‘Abd al-Mu‘min no logró dotarse de una base independiente de poder hasta después de la conquista de Ifrīqiya y sobre todo tras derrotar en el año 548/1153 a las tribus árabes de los Banū Sulaym y de los Banū Hilāl que se movían entre las actuales Túnez y Argelia, tribus árabes que incorporó a su ejército. Fue precisamente un año después, en 549/1154, cuando nombró a su sucesor, iniciando así una política dinástica y fueron en efecto descendientes suyos quienes gobernarán durante el resto de la época almohade, hasta que los Meriníes conquistaron Marrakech en el año 668/1269. He dicho antes que el califato almohade fue el primer califato autóctono del Occidente islámico. Pero naturalmente una vez que se proclamó califa ‘Abd al-Mu‘min ocultó su origen beréber, afirmando ser un árabe del norte (Qays) emparentado por vía cognática con el Profeta Muḥammad²³.

Califato hafsi. Si el califato almohade no llegó a los ciento cincuenta años de duración, el hafsi duró tres siglos (627/1229-932/1526). Los hafsiés eran descendientes de otro de los discípulos directos del Maḥdī Ibn Tūmart, el beréber Hintāta Abū ‘Umar Ḥafṣ Intī. Descendientes suyos obtuvieron a comienzos del s. VII/XIII un alto grado de autonomía en el gobierno de Ifrīqiya y especialmente a partir del año 627/1229, cuando dejaron de nombrar al califa almohade en el sermón del viernes. Abū ‘Abd Allāh Muḥammad (r. 647/1249-675/1277), poco después de haber hecho construir una *maqṣūra* o recinto reservado en la mezquita de Túnez, adoptó en el año 650/1253 el título califal de al-Mustanṣir bi-llāh. Cuando los mongoles conquistaron Bagdad en el año 656/1258, en el Ḥiṣyāz y en Egipto se reconoció durante un breve periodo de tiempo el califato hafsi por iniciativa del sufi Ibn Sab‘in. Pero después de ese episodio, y a pesar de que tanto los meriníes de Marruecos como los Abdal-wadīes de Tremecén reconocieron a menudo su autoridad, los gobernantes hafsiés dejaron progresivamente de utilizar títulos califales. Los hafsiés dijeron ser descendientes del segundo califa del islam, ‘Umar b. al-Jaṭṭāb²⁴.

De entre estas dinastías prestaré especial atención a la omeya, sirviendo las referencias a las otras como elementos de contraste y comparación. De ninguna de

²³ Ambrosio H. MIRANDA, *Historia política del imperio almohade*, 2 vols., Tetuán, 1956-7; reed., con estudio preliminar de E. MOLINA LÓPEZ y V. OLTRA, 2 vols., Granada, Universidad de Granada, 2000; M. FIERRO, «Las genealogías de ‘Abd al-Mu‘min, primer califa almohade», *Al-Qanṭara* XXIV (2003), pp. 77-108.

²⁴ El estudio que sigue siendo indispensable es el de R. BRUNSCHVIG, *La Berbérie orientale sous les Hafsiides, des origins à la fin du xve siècle*, 2 vols., París, Maisonneuve, 1940-1947.



ellas se sabe que compusieran una obra dedicada al ceremonial cortesano, al estilo de la compuesta en época abbasí²⁵ hacia la misma época en la que se compone el *Libro de las ceremonias* bizantino²⁶. Esto no quiere decir —naturalmente— que esas dinastías no cuidasen su ceremonial, tan indispensable para sostener sus pretensiones califales, especialmente en los casos en que éstas eran más discutibles, sobre todo desde el punto de vista genealógico. En el caso de los omeyas andalusíes, fue el emir 'Abd al-Raḥmān II (r. 206/822-238/852) de quien se dice que se organizó las jerarquías del reino y empezó a aislarse del vulgo (*rattaba rusūm al-mamlaka wa-ḥta'yaba 'an al-'amma*), prestando especial atención a cuestiones de pompa y ceremonia, así como a la organización de la administración del estado²⁷. El estudio llevado a cabo por M. Barceló sobre el ceremonial omeya de la segunda mitad del s. IV/X deja bien claro que dicho ceremonial fue el instrumento del grupo dominante para hacer patente su propia composición y para transmitir («todo poder es espectáculo») de forma inteligible un conjunto de símbolos a partir del cual el poder quedaba expresado²⁸.

3. CEREMONIAS DE ACCESO AL PODER²⁹

El omeya 'Abd al-Raḥmān III (r. 300/912-350/961) recibió el juramento de fidelidad el jueves 15 octubre del año 300/912 en el Salón Perfecto (al-Ma'yīlis al-Kāmil) del alcázar de Córdoba. El cronista que describe esa ceremonia se refiere a él como califa, a pesar de que fue más tarde cuando adoptó el título califal de al-Nāṣir li-dīn Allāh (el que obtiene la victoria para la religión de Dios) propio de un Príncipe de los Creyentes:

Los primeros que le juraron fueron sus tíos paternos ... los cuales vinieron a verle con mantos y túnicas exteriores blancas, en señal de luto. Siguieron a éstos los hermanos de su abuelo ... de los cuales fue Aḥmad el que tomó la palabra y el que, después de jurarlo, lo alabó diciendo: «¡Por Dios! Sabedor de lo que hacía te escogió Dios para gobernarnos a todos, altos y bajos. Yo esperaba esto del favor que

²⁵ HILĀL B. AL-MUHASSIN B. IBRĀHĪM AL-ṢĀBĪ, *Rusūm dār al-khilāfah (The rules and regulations of the Abbasid court)*, trad. E. A. SALEM, Beirut: American University of Beirut, 1977; la edición árabe es de M. 'AWWĀD, Bagdad, 1964.

²⁶ Sobre el cual versa la contribución de Panayotis Yannopoulos en este Seminario.

²⁷ MEOUAK, «Représentations, emblèmes et signes de la souveraineté politique des Umayyades d'al-Andalus», p. 79.

²⁸ M. BARCELÓ, «El califa patente: el ceremonial omeya de Córdoba o la escenificación del poder», *Estructuras y formas del poder en la historia*, Salamanca, 1991, pp. 51-71; reed. en *El salón de 'Abd al-Rahman III*, Córdoba, 1995, pp. 155-175 y en *El sol que salió por Occidente. Estudios sobre el estado omeya en al-Andalus*, Universidad de Jaén, 1997, pp. 137-162. Una traducción inglesa fue publicada en M. MARÍN (ed.), *The Formation of al-Andalus. Part 1: History and Society*, Ashgate, Variorum, 1998, pp. 425-56.

²⁹ Adopto las categorías de ceremonias mencionadas por José Manuel Nieto Soria en su contribución en este Seminario, si bien sólo prestaré atención a algunas de ellas.

Dios nos concede y como prueba de que vela por nosotros. Lo que pido a Dios es que nos inspire la gratitud debida, nos complete sus beneficios y nos enseñe a alabarlo». Tras los miembros de la familia califal se fueron sucediendo los individuos y personajes notables de Qurayš³⁰, uno por uno, más los *mawlās*³¹. Luego lo hicieron los personajes más importantes entre los moradores de Córdoba: alfaquíes, gentes de relieve, magnates y miembros de las casas nobles. Terminó la ceremonia de la jura para las clases elevadas a la hora de la oración meridiana de ese día, en la que 'Abd al-Raḥmān, acompañado de los visires y de los altos funcionarios del Estado, dejó el trono para hacer la oración fúnebre por su abuelo e inhumarlo en su sepulcro de la Rawḍat al-julafā, de Córdoba.

Para recibir el juramento de fidelidad del pueblo en general se instalaron en la Mezquita mayor de Córdoba el visir zalmedina Mūsā ibn Muḥammad ibn Ḥudayr, el cadí Aḥmad ibn Ziyād al-Lajmī, el *ṣāḥib al-ṣurṭa al-'ulyā* Qāsim ibn Walīd al-Kalbī y el *ṣāḥib aḥkām al-sūq* Muḥammad ibn Muḥammad ibn Abī Zayd³². Esta ceremonia se prolongó durante los días de la semana.

También se enviaron cartas a los *'ummal*³³ de todas las coras pidiéndoles el acta de juramento de fidelidad de las mismas. La primera respuesta que se recibió conteniendo el juramento de fidelidad fue la de Sa'īd ibn al-Salīm, *'āmil* de Martos, en la cora de Jaén, y el *ḥāyib*³⁴ Badr sacó buen augurio del nombre de este *'āmil*, ya que empieza con 'felicidad' y acaba con 'salud'. Se apresuró a llevársela al califa 'Abd al-Raḥmān, al que llenó de alegría.

Al-Nāṣir li-dīn Allāh hizo salir también para las diferentes regiones a alamines³⁵ que recibieron el juramento de fidelidad. Con este objeto envió a las dos fronteras, la próxima y la remota, al alfaquí ... Ibn Abī Īsā y ... Ibn Muḍar. Para las coras del Algarve envió a ... Asimismo envió a las demás regiones alamines portadores de cartas para los walīes³⁶, en que se les pedía el envío de las actas de juramento de fidelidad con arreglo a una fórmula de redacción uniforme. Los gobernadores de las diferentes comarcas se apresuraron a enviar las mencionadas actas. Uno de los gobernadores de las tierras remotas que se dio más prisa en hacerlo fue Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān al-Tuḥībī, señor de Zaragoza. Tras la suya se fueron recibiendo las actas de todas las provincias, conforme los súbditos las iban extendiendo en las diferentes comarcas.

³⁰ La tribu del Profeta Muhammad y también de los omeyas. Era por ser contribulos del Profeta que los omeyas podían reclamar parentesco con él, parentesco que no alcanzaba, sin embargo, el grado de cercanía del que podían vanagloriarse los fatimíes, descendientes directos del Profeta a través de su hija Fátima y de su primo 'Alī. La cuestión genealógica será uno de los ámbitos de enfrentamiento entre omeyas y fatimíes.

³¹ Es decir, los clientes omeyas quienes constituían el principal grupo de apoyo de la dinastía: D. OLIVER, «Sobre el significado de *mawlā* dentro de la historia de al-Andalus», *Al-Qanṭara* XXI, 2001, pp. 321-344.

³² El zalmedina de Córdoba cumplía funciones parecidas a las del prefecto de la ciudad bizantino. El *ṣāḥib al-ṣurṭa al-'ulyā* era el prefecto de la policía superior y el *ṣāḥib aḥkām al-sūq* era el encargado de la vigilancia en el zoco o zabazque.

³³ Es decir, a los gobernadores de las provincias o coras.

³⁴ El chambelán.

³⁵ Personas de confianza.

³⁶ Gobernadores militares.



Mediante este juramento de fidelidad Dios infundió amor en los corazones y los empapó de afecto y, con la alegría de tener un Califa de tan feliz augurio, metió en las almas de las gentes una refrescante nieve que les llenó de prosperidad, por tener decidido que el nuevo soberano alcanzaría necesariamente los objetivos de reducir a unidad su fraccionamiento y hacer que les fuesen perdonados los crímenes que habían dejado desierta su morada³⁷.

No disponemos de tanta información sobre la proclamación como califa de ‘Abd al-Raḥmān III en el año 316/929, tal vez porque no dejaba de ser problemática al suponer la división del mundo sunní en dos califatos rivales (el abbasí en las tierras centrales y el omeya en la periferia occidental)³⁸. Las fuentes sí que nos informan de que nuevamente se enviaron cartas a los gobernadores de provincias en las que se decía:

... En consecuencia hemos decidido que se nos llame con el título de Príncipe de los Creyentes, y que en las cartas, tanto las que expidamos como las que recibamos, se nos dé dicho título, puesto que todo el que lo usa, fuera de nosotros, se lo apropia indebidamente, es un intruso en él y se arroga una denominación que no merece. Además, hemos comprendido que seguir sin usar este título, que se nos debe, es hacer decaer un derecho que tenemos y dejarse perder una designación firme. Ordena, por tanto, al predicador de tu jurisdicción que emplee dicho título, y úsalo tú de ahora en adelante cuando nos escribas. Si Dios quiere³⁹.

La forma distinta de participar en el acto según las categorías sociales que hemos visto en la proclamación como emir de ‘Abd al-Raḥmān III se refleja también en la del califa ḥammūdī ‘Alī b. Ḥammūd, así narrada por Ibn Ḥayyān:

‘Alī b. Ḥammūd fue proclamado califa en la *Bāb al-Sudda* del Alcázar de Córdoba el lunes a 7 días del final de *muḥarram* del año 407/2 de julio de 1016, al día siguiente de llegar para vengar a Hišām al-Mu‘ayyad y nadie faltó a su proclamación. Según su categoría, las gentes se fueron acercando hacia él y, según su rango, le iban presentando sus respetos, ofreciéndole discursos redactados a las mil maravillas. ‘Alī tomó ese día como *laqab* [apodo] sultánico el nombre de al-Nāṣir li-dīn Allāh, un *laqab* que ya habían llevado Abū Aḥmad ibn al-Mutawakkil el ‘abbasí, en Oriente, y ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad, aquí⁴⁰.

Pero las proclamaciones no siempre transcurrían con tanta tranquilidad y orden, especialmente en tiempos revueltos como lo fueron los de la *fitna* cordobesa,

³⁷ *Crónica Anónima de al-Nāṣir*, ed. y trad. E. LÉVI-PROVENÇAL y E. GARCÍA GÓMEZ, Madrid-Granada, 1950, pp. 91-5. He adaptado la transliteración del árabe a la seguida en este artículo.

³⁸ M. FIERRO, «Sobre la adopción del título califal por ‘Abd al-Raḥmān III», *Sharq al-Andalus* VI (1989), pp. 33-42.

³⁹ *Crónica anónima*, p. 153. La cuestión de las fórmulas utilizadas en la redacción de documentos es analizada en la contribución de Pilar Díez de Revenga Torres en este Seminario.

⁴⁰ La traducción está tomada de R. LLAMAS, *La dinastía ḥammūdī y el califato en el siglo XI*, p. 246 (la cita de Ibn Ḥayyān procede de la *Dajira* de Ibn Bassām). Lo que aparece entre corchetes es mío.

expresión que hace referencia a los conflictos que surgieron cuando el hijo de Almanzor, 'Abd al-Raḥmān Sanchuelo, intentó hacerse con el poder califal efectivo⁴¹ y se abrió así una época en la que numerosos y normalmente efímeros pretendientes al califato se sucedían uno tras otro en el contexto de guerras civiles. Uno de los episodios más curiosos es éste que tiene por protagonistas a tres candidatos omeyas al califato. Así lo cuenta Ibn Ḥayyān:

Aquel día estaba yo entre los asistentes, encontrándome en la *maqṣūra*. El primero en llegar de los tres [candidatos] fue Sulaymān b. al-Murtaḍā, vino acompañado de 'Abd Allāh b. Mujāmis, el visir, con una pompa y un fasto que mostraban a las claras sus aspiraciones. Entró por la puerta occidental de los visires con la alegría pintada en su rostro, le recibieron sus partidarios y le condujeron al espacio del *sabāṭ*⁴². Allí se sentó ocupando un lugar tan eminente, como el que no le podía corresponder a ningún otro que no fuera él. Estaba exultante de alegría, no dudaba que se cumplirían sus expectativas. Sus partidarios aguardaban la llegada de sus primos, ya mencionados ['Abd al-Raḥmān b. Hišām b. 'Abd al-Ŷabbar y Muḥammad al-'Irāqī], para conducirlos junto a él, pero éstos se retrasaban. Mientras, pasaba el tiempo y la tensión era palpable entre la gente. Entonces, sentimos un griterío, un estruendo terrible que sacudió la mezquita aljama y estremeció a todos los de la *maqṣūra*. 'Abd al-Raḥmān b. Hišām había aparecido por la parte oriental de la mezquita con una turba de soldados del ejército y de gente de la *umma*. Iba escoltado por dos jefes de la guardia palatina: Maḥmūd y 'Umayr, que venían acompañados por sus hombres. Éstos llevaban las espadas desenfundadas en alto y coreaban su nombre. Los visires se asustaron, de modo que, al momento, le tendieron las manos, aunque este golpe de efecto que había preparado les decepcionó. Así entró en la *maqṣūra* 'Abd al-Raḥmān y fue investido rápidamente. Se requirió la presencia de Sulaymān b. al-Murtaḍā junto a él y éste acudió aturdido. Le besó la mano, le felicitó y se sentó a su lado. Después, apareció Muḥammad b. al-'Irāqī que también le besó la mano y le prestó obediencia. Por último, la ceremonia de la investidura se llevó a término. Todo esto tuvo lugar el día cuatro de ramadán del año 414/20 de noviembre de 1023⁴³.

Si en este episodio la pompa y el fasto de uno de los pretendientes nada pueden frente a las armas esgrimidas por los partidarios de otro candidato al trono califal, en el episodio que recojo a continuación lo que falta es precisamente la pompa y el fasto. El omeya Hišām b. Muḥammad al-Mu'tadd, que se había refugiado

⁴¹ Veremos en el apartado 7 *infra* cómo Almanzor fue desplazando del gobierno y del poder al califa omeya Hišām II, política ésta que llevó a su extremo su hijo 'Abd al-Raḥmān Sanchuelo con nefastas consecuencias, pues el camino por él emprendido condujo a la abolición del califato omeya de Córdoba.

⁴² Se trata del pasadizo cubierto que unía el alcázar cordobés con el recinto reservado al emir o califa en la mezquita.

⁴³ La traducción está tomada de R. LLAMAS, *La dinastía ḥammūdī y el califato en el siglo XI*, p. 242 (la cita de Ibn Ḥayyān procede de la *Dajira* de Ibn Bassām); un episodio parecido en p. 245. Lo que aparece entre corchetes es mío.



en Alpuente, fue llamado a Córdoba en el año 420/1029-30 para gobernar como califa:

Lo más alto y lo más bajo de Córdoba se volcó con él, emocionándose y alegrándose por él. Las tropas de la ciudad montaron a caballo para recibirle, pero él entró con un aspecto miserable a la vista, por su debilidad y pobreza, carente de belleza y vistosidad de efectivos y pertrechos. Iba sobre un caballo, sin el aparato propio de la realeza, en una silla descubierta, llevando colgada una capa (*gijāra*) deshilachada y debajo de ella mostraba unas ropas raídas. Delante de él iban siete caballos pertenecientes a los *mawlā/s* 'amiríes que le acompañaban a modo de ornamento sin banderas ni insignias. Él montaba al paso y la gente se alegraba con él y le aclamaban con plegarias sin saber las contrariedades que les traería⁴⁴.

Si la proclamación de Hišām al-Mu'tadd fue deslucida, también lo fue su deposición, instigada por un pariente suyo, su primo Umayya b. 'Abd al-'Azīz al-'Irāqī. Fueron al final los visires quienes tomaron la iniciativa y

acordaron deponer a Hišām y pregonaron la completa abolición (*ibṭāl*) del califato ... Expulsaron a los omeyas y a los restantes descendientes de al-Nāšir. Así Córdoba volvió a la administración de los visires y se abandonó la invocación en nombre de alguien ... Los visires y la gente (*al-nās*) pasaron la noche en la Mezquita deliberando para terminar con el asunto de Hišām. Acordaron apresurarse a expulsarle a la fortaleza (*ṣajra*) de Maḥmūd b. al-Šaraf y asegurar su salvación. A eso se limitaron, sin recoger su firma para la deposición, ni testificar su incapacidad para gobernar como califa ni la abolición de los lazos de fidelidad que le unían a él, según se acostumbra. Dios hizo que se olvidaran de eso, bien por descuido, bien por olvido...⁴⁵.

4. BESAR LA MANO⁴⁶

Una versión del relato sobre el asesinato del hijo de Mūsà b. Nuṣayr, en vez de hablar de coronas, afirma que su esposa le insistió para que sus súbditos se prosternasen ante él. 'Abd al-Azīz b. Mūsà habría hecho entonces construir una pequeña puerta que daba entrada a la sala en que tenían lugar las audiencias, para que de esa manera su esposa creyese que sus súbditos le rendían pleitesía. Esta decisión no fue aceptada por los comandantes militares, quienes tomaron la decisión de darle muerte⁴⁷.

⁴⁴ La traducción está tomada de R. LLAMAS, *La dinastía ḥammūdi y el califato en el siglo XI*, pp. 262-3 (la cita de Ibn Ḥayyān procede de la *Dajira* de Ibn Bassām).

⁴⁵ La traducción está tomada de R. LLAMAS, *La dinastía ḥammūdi y el califato en el siglo XI*, pp. 268-9. La cuestión de la abolición del califato ha sido analizada por D. WASSERSTEIN, *The caliphate in the West. An Islamic Political Institution in the Iberian Peninsula*, Oxford, Clarendon Press, 1993; cf. mi reseña «On political legitimacy in al-Andalus. A review article [WASSERSTEIN, D., *The caliphate in the West* y SCALES, P., *The fall of the caliphate of Córdoba*]», *Der Islam* 73 (1996), pp. 138-150.

⁴⁶ Preparo un estudio más extenso sobre esta práctica.

⁴⁷ FIERRO, *Heterodoxia*, p. 17, nota 2, citando Ibn 'Idārī e Ibn al-Aṭīr.

Ni corona ni prosternación ante el soberano, sí besarle la mano como hemos visto que se hizo en la agitada proclamación de 'Abd al-Raḥmān b. Hiṣām b. 'Abd al-Ŷabbār. En efecto, el besamanos era la forma en la que los miembros de las elites cortesanos saludaban al gobernante. También los embajadores: es lo que hizo el embajador cristiano Juan de Gorze cuando por fin se le permitió entrar a presencia del califa 'Abd al-Raḥmān III, pues se nos dice que le besó en la palma de la mano⁴⁸. Almanzor hizo que le besasen la mano, algo que hasta ese momento estaba restringido al califa⁴⁹. Es una práctica que de hecho se atribuye al Profeta: sus Compañeros acostumbraban a besarle la mano y lo mismo se hizo con el segundo califa, 'Umar b. al-Jaṭṭāb. Un hombre que besó la mano del califa omeya 'Abd al-Malik acompañó el gesto con las siguientes palabras: «Príncipe de los Creyentes, tu mano es la más merecedora de ser besada a causa de tus sublimes actos y a causa de que no está manchada por pecado alguno. Rara vez haces reproches a los demás y perdonas los malos actos. A aquel que quiera causarte daño, que Dios haga de él cosecha para tu espada y un fugitivo que escapa por temor a ti»⁵⁰.

5. LA DISPOSICIÓN CEREMONIAL EN TORNO AL CALIFA

Cada sábado, el califa hafṣí Abū Zakariyyā' (r. 625/1228-647/1249) tenía una audiencia pública para impartir justicia: sus parientes se colocaban a su derecha, los jeques almohades a su izquierda, mientras que los altos oficiales de su administración se situaban frente a él. En una recepción oficial que tuvo lugar en Túnez en el año 734/1334, el orden de rango fue como sigue: en primer lugar, el comandante militar en jefe, luego el cadí, luego el jeque almohade Ibn Qunfuḍ y un médico, luego el secretario, y a continuación el resto de los comandantes militares⁵¹. En esta disposición hay ecos de las jerarquías establecidas en época almohade⁵².

Por su parte, los emires omeyas, que habían comenzado siendo *primus inter pares* entre los árabes, se fueron separando progresivamente del pueblo mediante un ceremonial de la corte que era una demostración del orden del estado, al tiempo

⁴⁸ JUAN, abad de San Arnulfo, *Vida de San Juan de Gorze: La Embajada del Emperador de Alemania Otón I al califa de Córdoba Abderrahmán III*, trad. A. PAZ y MELÍA, *Boletín de la Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes* x, num. 33 (1931), 123-150 (255-282: tiene doble paginación), p. 147.

⁴⁹ L. BARIANI, *Almanzor*, San Sebastián, Nerea, 2002, pp. 122 y 157.

⁵⁰ IBN 'ABD RABBIHI, *The unique necklace*, vol. II, trad. Issa J. Boullata, revisión por T. DEYOUNG, Reading, Garnet Publishing, 2009, pp. 4-5, donde también se menciona también la postura contraria (y minoritaria), es decir, la de quienes se oponían a la práctica de besar la mano al gobernante.

⁵¹ BRUNSCHVIG, *La Berbérie orientale*, II, 39 y I, 211-2, 259.

⁵² J.F.P. HOPKINS, «The Almohade hierarchy», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 16 (1954), pp. 91-112, reproducido en *idem*, *Medieval Muslim government in Barbary until the sixth century of the hijra*, Londres, 1958.



que proporcionaba la manifestación pública y consensuada de las jerarquías existentes en la época. Gracias a los datos espigados en la información recogida en las fuentes árabes, sobre todo en Ibn Ḥayyān, Miquel Barceló ha logrado reconstruir el elaborado ceremonial desarrollado para la recepción de las delegaciones extranjeras y para las festividades religiosas, especialmente en época de al-Ḥakam II. Este califa aparecía en las ceremonias de la corte —que tenían lugar en los salones de recepción de sus palacios— rodeado de sus parientes más cercanos como una forma de poner el énfasis en la importancia del linaje omeya. A la izquierda del califa se situaban los miembros de la tribu de Qurayš y los clientes (*mawālī*), es decir, los miembros de la tribu del califa (que era la misma —como ya se ha indicado— que la del Profeta) y los que estaban vinculados a él a través de lazos de patronato. Frente al califa se alineaban los oficiales más importantes de su administración: los visires, luego los prefectos de la policía superior y media (que tenían jurisdicción sobre casos fuera de la competencia del cadí), seguidos de los funcionarios del Tesoro, los administradores del ejército (oficiales que tenían a su cargo la vinculación entre el ejército y quienes administraban las finanzas, cuya misión era pagar los salarios de los soldados) y los secretarios. Los esclavos y los eunucos se situaban probablemente detrás de estos oficiales, mientras que miembros de las tropas regulares se quedaban fuera del salón palaciego. Los magistrados, los cadíes de los distritos rurales, los juristas, los testigos oficiales y los notables de Córdoba estaban también entre los que esperaban fuera del salón en el que tenía lugar la recepción⁵³.

6. SALONES LABRADOS A MARAVILLA

Los califas se preocuparon todos ellos por construir palacios fastuosos con salones de recepción hechos para despertar el asombro y la admiración de los que eran allí admitidos, pero también de quienes oían hablar de ellos. Hay una famosa descripción de lo que algunos autores identifican como uno de los salones de Madīnat al-Zahrā' que nos ilustra —ante todo— sobre la forma de representar lo que debía ser el entorno físico en el cual debían tener lugar las ceremonias palaciegas:

En el alcázar construyó [‘Abd al-Raḥmān III] un salón llamado *Maʿlīs al-jilāfa* cuyos muros y techo eran de oro y mármol muy grueso, de color purísimo y de distintos tipos. En el centro de este prodigioso salón estaba la perla que le había regalado León, rey de Constantinopla, y sus tejas eran de oro y plata. En medio del salón había un gran estanque lleno de mercurio y a cada uno de los lados de la estancia se abrían ocho puertas con arcos de marfil y ébano guarnecidos de oro y diversas piedras preciosas que se apoyaban en columnas de mármol de colores y cristal puro. El sol, al atravesar esas puertas, bañaba con sus rayos el techo y las

⁵³ BARCELÓ, «El califa patente: el ceremonial omeya de Córdoba o la escenificación del poder», artículo citado en la nota 28.

paredes del salón, que los reflejaban, formando así un resplandor deslumbrante (*nūr ya 'juḍu al-abṣār*). El soberano, cuando quería asustar a sus contertulios, hacía una seña a uno de sus esclavos y éste removía el mercurio, con lo que el salón se llenaba de una luz relampagueante que embargaba los corazones de los presentes (*nūr ka-lama 'ān al-barq ya 'juḍu bi-ŷamī' al-qulūb*), pues les parecía que la estancia daba vueltas mientras el mercurio estaba en movimiento. Unos dicen que el salón giraba para estar siempre frente al sol, pero otros afirman que estaba fijo alrededor del estanque. Ni en el Islam ni antes había hecho nadie algo similar, pero a él le fue posible por las grandes cantidades de mercurio de que disponía⁵⁴.

Los elementos presentes en este relato se pueden interpretar como una forma de calcar aspectos centrales de la descripción del Paraíso, tal y como he expuesto en otro lugar⁵⁵. Lo mismo se puede decir del relato de la embajada cristiana a Madīnat al-Zahrā' recogido por el místico Muḥyī l-dīn Ibn 'Arabī, en el que se narra lo siguiente:

Llegados [los embajadores: el añadido es mío] a la puerta de [Madīnat] al-Zahrā', el suelo estaba alfombrado con brocado, desde la puerta de la ciudad hasta el trono, de la misma impresionante manera. Había colocado en sitios especiales chambelanes, que parecían reyes, con vestidos de brocado y seda, sentados en sillones ornados. Cuando veían a un chambelán, no dejaban de prosternarse ante él, creyendo que se trataba del Califa. Pero les decían: «Alzad vuestras cabezas: éste es sólo uno de sus esclavos»⁵⁶.

F. de la Granja ya puso en su día de manifiesto los precedentes literarios, tanto populares como cultos, de este relato. Pero además es una historia que también se cuenta del Paraíso: el creyente llegará al Paraíso y confundirá a los ángeles y otros servidores de Dios, rodeados de esplendor y luz, con Dios mismo, por lo que se postrará de hinojos para adorarles hasta que éstos le sacarán de su error⁵⁷.

7. OCULTACIÓN Y SEPARACIÓN

En el mundo sunní prevalece la idea de que el califa no debe ocultarse a la vista de sus súbditos. Así lo expresó al-Gazālī (Algazel) en su obra de consejos a los príncipes: «Nada es más perjudicial para los súbditos y más pernicioso y dañino

⁵⁴ *Dīkr bilād al-Andalus*, ed. y trad. L. MOLINA, 2 vols., Madrid, 1983, texto árabe 164, trad. 174. Sobre la simbología paradisiaca en esta y otras descripciones, véase M.J. RUBIERA, *La arquitectura en la literatura árabe: datos para una estética del placer*, Madrid, Editora Nacional, 1981.

⁵⁵ M. FIERRO, «Madīnat al-zahrā', el Paraíso y los fatimíes», *Al-Qanṭara* xxv (2004), pp. 299-327.

⁵⁶ F. DE LA GRANJA, «A propósito de una embajada cristiana en la corte de 'Abd al-Rahmān III», *Al-Andalus* xxxix (1974), pp. 391-406, p. 393.

⁵⁷ IBN ḤABIB, *Kitāb wasf al-firdaws*, Beirut, 1407/1987, trad. y estudio por J.P. MONFERRER SALA, Granada, 1997, núms. 129, 245.



para el soberano que la inaccesibilidad y reclusión real ... Nada deja mayor impresión en los corazones de los súbditos y oficiales que la facilidad del acceso al rey»⁵⁸. Precisamente para socavar el poder del califa y aumentar el propio, Almanzor (el Ibn Abi 'Āmir del texto que viene a continuación) mantuvo oculto al califa Hišām II:

Fue en esta época que hizo levantar el muro que lo circundaba [el palacio del califa], que hizo cavar el foso que lo rodeaba por ambos lados y que abrió [en el muro] puertas aseguradas con guardias y con porteros de noche, a los que situó en todos los accesos de entrada y salida. Privó al califa de toda aparición pública y colocó en los lugares donde se accedía al califa a quien impedía que le llegara noticia alguna o cualquier asunto sin la autorización de Ibn Abi 'Āmir. Si se ponía la mano sobre alguna persona en el acto de superar esta barrera disponía rápidamente de ella y le aplicaba un castigo ejemplar. Sus noticias sobre este proceder son muy amplias, sólo a manera de resumen señalar que Ibn Abi 'Āmir llegó a un límite que nunca alcanzó nadie de los que llegó a dominar a un califa, porque él se apoderó del gobierno de forma total y mantuvo al califa en su puño, y se llegó a que el califa no llevara a cabo ningún asunto por sí mismo ni en su palacio ni con las mujeres que dependían de él ... si no era con el consentimiento y conocimiento de Ibn Abi 'Āmir, que situó a un hombre de su confianza como encargado del palacio del califa. De este hombre hizo un espía de quien era el origen de todo el poder y no le escondía nada de sus movimientos y de sus palabras⁵⁹.

En contextos šī'íes o próximos al šī'ísmo hay una mayor tendencia a la ocultación del califa tras una cortina o velo, práctica de la que se habla con respecto a los ḥammūdīes⁶⁰. Anteriormente, bajo los califas abbasíes, una cortina se alzaba o se bajaba para permitir ver u ocultar al califa durante las audiencias⁶¹.

La progresiva separación de los emires omeyas del resto de las elites árabes se refleja en la introducción de un recinto especial reservado al gobernante, la *maqṣūra*, en la mezquita. Fue en época del emir Muḥammad I (r. 238/852-273/886) cuando se nos dice que se cerró en la mezquita de Córdoba un lugar reservado al emir. Su hijo y sucesor al-Munḍir (r. 273/886-275/888) enlazó el alcázar con la mezquita mediante ese pasadizo cubierto, llamado *sabāṭ*, que permitía al emir entrar de forma directa y privada al templo, otro indicio de que el emir intentaba evitar en la medida de lo posible su exposición más allá de su entorno inmediato. Ya en época califal, al-Ḥakam II (r. 961-76) ordenó que se construyese un nuevo recinto para el califa (*maqṣūra*), erigiendo en su entrada una pantalla de llamativos arcos polibulados

⁵⁸ S. GUTHRIE, *Arab social life in the Middle Ages: an illustrated study*, Londres: Saqi books, 1995, p. 58.

⁵⁹ X. BALLESTÍN, *Al-Mansur y la dawla 'amiriya: una dinámica de poder y legitimidad en el occidente musulmán medieval*, Barcelona, Universitat, 2004, pp. 198-9.

⁶⁰ Sobre el uso de esas cortinas en al-Andalus, véase Susana Calvo Capilla, «Los símbolos de la autoridad emiral (138/756-300/912): Las mezquitas aljamas como instrumento de islamización y espacio de representación», *Actas de la XVI Edición del Aula Hernán Ruiz*, editadas por Alfonso Jiménez, núm. 9. Sevilla, 2009, en prensa (nota 84).

⁶¹ GUTHRIE, *Arab social life*, p. 59, citando la obra sobre ceremonias cortesanas de los abbasíes.



entrecruzados. También ordenó la construcción de un nuevo pasadizo desde el alcázar y un nuevo nicho (*mihrāb*) ricamente adornado con mosaicos. El acceso a ese recinto reservado al emir o califa indicaba una posición de privilegio en la corte, tal y como se manifiesta de forma trágica en la siguiente historia: Yā'far b. Yaḥyā b. Ibrāhīm b. Muzayn estaba enemistado con otro ulema cordobés, al-Ḥabīb, antes de que éste fuera nombrado cadí en el año 291/904. Tras su nombramiento, al-Ḥabīb ordenó a sus guardias (*qawma*) que, cuando Yā'far se dirigiera a la *maqṣūra* para rezar en ella según su costumbre, le cerraran la puerta en sus narices, prohibiéndole entrar. Así lo hicieron. Yā'far se dirigió entonces a la parte exterior de la mezquita que correspondía al lado de la *maqṣūra* y allí rezó. Luego volvió a su casa. El asunto le perturbó mucho impidiéndole comer y dormir y ello le produjo ictericia (*yaraqān*), muriendo al tercer día⁶². No había podido soportar que se le negase el acceso al entorno reservado a los que eran 'alguien' en la corte omeya.

En un movimiento revolucionario y en principio igualitario como fue el almohade, se eliminó en un primer momento la tradición de la *maqṣūra* del califa. Pero en época del tercer califa almohade al-Manṣūr (r. 580/1184-595/1199) empezó a haber disensiones cada vez más graves dentro de la familia mu'miní a la que estaba reservado el califato. Aunque hasta ese momento no se había ejecutado a ningún miembro de la familia mu'miní, al-Manṣūr ordenó la ejecución de algunos de sus parientes que habían dado muestras de querer alzarse con el califato. La decisión de al-Manṣūr de reestablecer el uso de la *maqṣūra* tuvo que ver, sin duda, con estas traiciones dentro de la familia mu'miní. Aun así, en el caso almohade, la *maqṣūra* era una construcción en cierta medida vergonzante, ya que rompía el espacio igualitario de la mezquita. Por esta razón, no era un recinto permanente, encargándose a un ingeniero de origen andalusí unosartilugios mecánicos que movían el recinto cerrado (*maqṣura*) destinado al califa en la mezquita aljama de Marrakech, haciéndolo desaparecer bajo el suelo cuando el califa no estaba presente. La misma necesidad de marcar claramente la separación entre el califa y sus parientes más cercanos se advierte en una prohibición vestimentaria: al-Manṣūr, en efecto, ordenó que sus hermanos, tíos y demás parientes dejasen de usar mantos morados y albornoces de color almizcle, por considerarlos exclusivos del califa⁶³.

8. CEREMONIAS DE VICTORIA: EL PODER EN MOVIMIENTO

Durante su campaña en al-Andalus de 586/1191, el califa almohade al-Manṣūr marcha a Córdoba y allí realiza la ceremonia tradicional de atar las bande-

⁶² AL-JUŠANI, *Ajbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddiīn*, ed. L. AVILA y L. MOLINA, Madrid, 1992, núm. 65 e *idem*, *Quḍāt Qurtuba*, ed. y trad. J. RIBERA, Madrid, 1914, pp. 180/222-3; 'IYĀD, *Tartīb al-madārik li-ma'rifat a'lām madhab Mālik*, varios editores, 8 vols., Rabat, ...-1983, IV, p. 452.

⁶³ HUICI, *Historia política*, I, p. 333.

ras⁶⁴ como tantas veces habían hecho los omeyas antes de salir en expedición hacia la frontera⁶⁵. Tras atacar la zona de Santarén sin que logre ocupar las plazas de Tomar y Silves, faltándole provisiones y habiendo caído enfermo, regresó a Sevilla, donde organizó un alarde fastuoso sin duda para disfrazar el escaso éxito obtenido. Se nos dice que hizo montar a sus soldados negros sobre corceles blancos, teniendo en sus manos adargas y en sus cabezas capuchones de fieltro de un rojo vivo; los pechos de los corceles estaban adornados con campanillas en formas de membrillos, mientras que los *guzz* (un destacamento de turcomanos) se adornaban con túnicas de diversos colores. Fue un espectáculo —afirma el cronista— que fascinaba las miradas y pasmaba las inteligencias⁶⁶.

Una de las características de la realeza en el Occidente islámico es el poder itinerante. La movilidad del sultán —consistente en una columna expedicionaria que recorría el territorio dos veces al año siguiendo un trayecto casi inmutable— está atestiguada desde la época de la dinastía hafsí que gobernó Túnez y parte de Argelia entre 627/1229-932/1526. El significado más inmediato de este elemento clave dentro del sistema político magrebí tiene que ver con el carácter poco centralizado del estado, lo cual obligaba a gobernar mediante viajes de control (*meħalla*, *ħarka*) realizados de manera regular y con objetivos predominantemente fiscales y punitivos. Sin embargo, las expediciones de los sultanes no servían únicamente para llenar las arcas del estado ni para asegurar la paz a base de una repetición perpetua, pues la movilidad del soberano parece haber constituido un deber por su parte que respondía a lo que sus súbditos esperaban que hiciese. Para Dakhliá, en efecto, las *meħallas* son un espectáculo más que una demostración de fuerza. En el sistema político magrebí, el estado debe moverse y dejarse ver. El soberano debe encontrarse presente —real y físicamente— en su reino, como si tuviese el don de la ubicuidad y como si la verdadera capital fuese el ‘campamento volante’, el lugar en el que se encuentra. La partida y el regreso de la columna expedicionaria constituían una verdadera fiesta. El cortejo obedecía a una disposición inmutable en la que los participantes se ordenaban en torno del sultán situado en el centro. Su presencia se hacía visible por la exhibición de un conjunto de símbolos, entre los que se contaban la pica del Profeta representada por la lanza que precedía al sultán, los estandartes bordados con inscripciones propiciatorias, así como una música reservada exclusivamente para los soberanos. Todos estos emblemas indicaban que la misión del soberano era, al mismo tiempo, religiosa y guerrera y eran esos emblemas los que creaban el poder. El espectáculo de la *meħalla* era el de la inmediatez del poderío militar del soberano. Si se recaudaban impuestos, si las ciudades y las tribus prestaban obediencia, el campamento representaba la plenitud. La resistencia obligaba al castigo, si bien lo más frecuente era que hubiese negociaciones. De todos los

⁶⁴ HUICI, *Historia política*, I, p. 347.

⁶⁵ E. GARCÍA GÓMEZ, «Armas, banderas, tiendas de campaña, monturas y correos en los Anales Palatinos de al-Hakam II por Isa al-Razi», *Al-Andalus* 32 (1967), pp.163-79.

⁶⁶ HUICI, *Historia política*, I, p. 349.

peligros posibles, el más grave era el de la derrota militar. La captura del soberano entrañaba la pérdida del trono⁶⁷.

El califa almohade tenía su centro en Marrakech, la capital desde la que enviaba cartas a todas las regiones del imperio y donde recibía delegaciones, entre ellas las que traían actas de adhesión. El califa almohade ejercía él mismo su autoridad sin barreras ni físicas ni humanas que lo separasen de los demás. Pero ese centro físico del poder, la persona misma del califa, no es un eje fijo y estático, unido al territorio de la capital. Tal y como ha señalado Marín, la tradición del poder «ambulante» descrita por Dakhliya es inaugurada por los califas almohades:

La movilidad del soberano almohade responde a sus necesidades específicas y, en primer lugar, a la actividad militar, ya sea dirigida hacia la conquista de territorios norteafricanos o a la lucha contra los cristianos en la Península Ibérica. Pero no es ésta la única motivación de su frecuente deambular a lo largo y lo ancho del imperio, en un movimiento (*ḥaraka*) que se convierte en consustancial con su función,

de manera que cuando del quinto califa almohade al-Mustanşir (m. 620/1224) se diga que su reinado señaló «el final de la grandeza de la dinastía almohade», ello será así porque el califa no había manifestado su presencia fuera de los estrechos límites de su capital⁶⁸.

El ceremonial que marca las llegadas y despedidas de los califas y el clamor popular que las acompaña son minuciosamente descritos por los cronistas, descripciones en las que se deja constancia de los distintos grupos presentes en las ceremonias, así como de la distribución de bienes y donativos. El cronista oficial almohade Ibn Şāḥib al-şalāt es quien mejor describe —tal y como nos dice Marín— la interacción del califa y sus súbditos y los efectos que produce: el califa es una presencia activa y benéfica que distribuye los ingresos obtenidos gracias a una fiscalidad eficaz, que recompensa la expresión de la lealtad, que inunda de felicidad con su presencia los corazones de sus súbditos y que incita a cumplir con el deber del *yihād*. El desplazamiento del califa, además, posibilita que pueda castigar por doquier a quienes han cometido algún delito.

⁶⁷ Todo esto está tomado de J. DAKHLIYA, «Dans la mouvance du prince: la symbolique du pouvoir itinérant au Maghreb», *Annales ESC* 3 (1988), pp. 735-760.

⁶⁸ M. MARÍN, «El califa almohade, una presencia activa y benéfica», P. CRESSIER, M. FIERRO y L. MOLINA (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid: CSIC/Casa de Velázquez, 2005, pp. 451-76. Un reciente estudio relacionado es el de M. GHROUIRGATE, «Quelques remarques sur le cérémonial califal almohade», P. SÉNAC (ed.), *Le Maghreb, al-Andalus et la Méditerranée occidentale (VIIIe-XIIIe siècles)*, CNRS-Université de Toulouse-Le Mirail, 2007, pp. 285-307.

9. CEREMONIAS RELIGIOSAS Y LA RECITACIÓN DE POEMAS⁶⁹

Las ceremonias de victoria se hacían coincidir a veces con una festividad religiosa, de manera que no estaba clara la demarcación entre lo que era una celebración política y lo que era una celebración religiosa. Es lo que ocurre, por ejemplo, con la Fiesta de la Ruptura del Ayuno del año 363/974, en época de al-Ḥakam II:

Ese día, el Califa al-Mustanşir bi-llāh, para recibir las felicitaciones según la costumbre, se sentó en el trono, en el Salón oriental que da sobre los jardines, encima de la Azotea alargada de arriba, y se celebró la más solemne, pomposa y mejor ordenada de las recepciones, ya que tenía lugar después de la general alegría por la victoria contra Ḥasan ibn Guennūn al-Ḥasanī⁷⁰, por la presencia de éste en Córdoba para proclamar su obediencia y porque con todo ello se extendía la soberanía del Califa en tierras de Berbería ... Durante ella se levantaron los oradores y los poetas, para improvisar y recitar abundante, larga y acertadamente. Entre lo mejor que recitaron aquel día los poetas figura lo que dijo el más calificado de entre ellos, Tahir ibn Muhammad al-Bagdadi, conocido por al-Muhannad, en una larga poesía a la que pertenecen estos versos:

Tu elección como Imam fue una misericordia divina
Pródigamente cumplida, para con los hombres.
Te escogió el Señor del Trono de una quintaesencia de sus criaturas
Que arrastran sus colas por encima del sol,
A cuyos mayores Dios concedió la profecía
Y a cuya posteridad otorgó el califato ...
Si hubiese una dignidad más elevada que la del Califa,
A nadie convendría más que a ti,
Pues no hay cualidad de fama laudable,
Dentro de la ortodoxia, que no hayas alcanzado ...
Tu Señor te dio en posesión su tierra,
Con todos sus bienes y riquezas.
Tus leones mataron a sus leones;
Tus fuertes cachorros a los suyos ...⁷¹

Un estudio de ésta y otras casidas recitadas en aquella ocasión ha mostrado cómo obras maestras del Oriente islámico fueron imitadas para reforzar el prestigio

⁶⁹ La función política de la poesía es analizada por Vicenç Beltrán Pepio en su contribución a este Seminario.

⁷⁰ Miembro de los príncipes norteafricanos idrisíes, de los que formaban parte también los hammudíes. Aliado durante un tiempo a los fatimíes, acabó por pasarse a los omeyas, si bien posteriormente será exiliado fuera de al-Andalus.

⁷¹ IBN ḤAYYĀN, *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Ḥakam II, por 'Isa ibn Ahmad al-Razi*, traducción de un ms. árabe de la Real Academia de la Historia por E. GARCÍA GÓMEZ, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967, pp. 197-8.



del recientemente proclamado califato omeya de Occidente. Los poemas formaban parte de las grandes ceremonias cortesanas y también religiosas. La casida era parte del lenguaje ceremonial de la corte arabo-islámica⁷², incluida la de los almohades⁷³ (recuérdese que estos beréberes Zanāta adoptaron una genealogía árabe). Era también uno de los emblemas o insignias del gobierno legítimo. De esta manera, la Fiesta de la Ruptura del Ayuno se transformaba en un acontecimiento con significación dinástica en el que no solamente el supremo poder divino, sino también la legitimidad del califa omeya y el orden social del califato se veían confirmados, validados y celebrados. Sobre todo, se celebraba el triunfo sobre los idrisíes y, de alguna manera, también sobre los fatimíes, quienes no hacía mucho habían logrado conquistar Egipto (año 358/969) y establecer su nueva capital, al-Qāhira, «la triunfante» (actual El Cairo). La elección de una festividad religiosa era una forma de enlazar a los omeyas —más débiles que los fatimíes en cuanto a legitimidad genealógica— con el Profeta desde el punto de vista religioso, de la misma forma que al-Ḥakam II lo hará también con el *minbar* móvil que mandó construir para la mezquita de Córdoba⁷⁴. Si la Fiesta de la Ruptura del Ayuno significaba el regreso al tiempo normal después de ramadán, también significaba el reestablecimiento del legítimo orden político con la derrota de los idrisíes: se recreaba así el orden tras el caos precedente. La presentación por parte de los poetas cortesanos de poemas era un acto de alianza obligatorio desde el punto de vista ritual y político y, en tanto que un acto corporal, formaba parte de la coreografía del poder. Además, en tanto que insignia de poder, constituía un campo en el que se enfrentaban dinastías rivales: la poesía servía para expresar los ideales de la autoridad califal y para proclamar el principio unificador del islam frente a los enemigos, tanto internos como externos, del estado. De ahí que al derrotado idrisí se le llame hereje (*mulhid*), pues el verdadero islam es el del califa al-Ḥakam II.

Parte indisoluble de este ceremonial era el regalo con el que se recompensaba al poeta. Cuanto el intercambio ceremonioso de poema y premio se rompía, ello significaba dentro de las coordenadas de la época el descenso desde la civilización a la barbarie. Así se dice expresamente a raíz de lo ocurrido durante la Fiesta de los sacrificios del año 403/1013, cuando el califa omeya de turno, Sulaymān al-Musta'in, a pesar de ser persona letrada, no recompensó a los poetas que le cantaron, acto que mostró a las claras que la época de la nobleza había acabado y comenzado la del vulgo⁷⁵.

⁷² S.P. STETKEYCH, *The poetics of Islamic legitimacy: myth, gender, and ceremony in the classical Arabic ode*, Bloomington, Indiana University Press, 2002, pp. 241-282.

⁷³ T. GARULO, «La poesía de al-Andalus en época almohade», *Música y poesía. El Legado andalusí*, Barcelona, 1995, pp. 149-160.

⁷⁴ M. FIERRO, «The movable *minbar* in Cordoba: how the Umayyads of al-Andalus claimed the inheritance of the Prophet», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 33 (2007), pp. 149-168.

⁷⁵ STETKEYCH, *The poetics of Islamic legitimacy*, p. 273.

10. REGALOS, ANIMALES Y CAZA

Los califas no eran generosos tan sólo con los poetas que los ensalzaban. Lo eran —sobre todo— con sus servidores para recompensar sus servicios y con sus aliados para asegurarse su fidelidad. De esta última dinámica tenemos numerosos testimonios —estudiados por Xavier Ballestín— en relación con la política norteafricana en época omeya y sobre todo bajo Almanzor. Almanzor, en efecto, se esforzó —mediante una política bien medida de hospitalidad y dones— en que los beréberes que viajaban a Córdoba estuviesen de acuerdo en ser integrados en la administración omeya (*dīwān*). Esa integración era ventajosa para todos y se formalizaba mediante la investidura de autoridad (*jil'a*), haciendo uso de una de las prerrogativas del califa, la delegación de su autoridad en sus gobernadores, funcionarios y ministros. La investidura y el cargo que iba asociado a ella se materializaba en la entrega de ricas vestiduras de seda y brocado bordadas en la fábrica real (*tirāz*)⁷⁶. En este contexto, el recibir como obsequio una túnica de seda azul con bordados de oro en las mangas, o recibirla con bordados en mangas, cuello y bordes iba mucho más allá de una cuestión estética, sino que obedecía a que cada vestido correspondía a una dignidad dentro de la jerarquía de autoridad del estado. Durante la guerra contra ese príncipe idrisí, cuya derrota fue objeto de la celebración en la Fiesta de la Ruptura del Ayuno anteriormente mencionada, se hizo un considerable esfuerzo para apartar de él a los jefes de las tribus beréberes y ganarlos para los omeyas, integrándolos en la jerarquía de autoridad del sultán de Córdoba. Para los jefes eso significaba que su autoridad como responsables de sus grupos tribales se veía refrendada por el propio califa, para el califa implicaba que estos jefes se convertían en agentes de su autoridad en el Magreb. A lo largo de este proceso, los envíos de regalos que se distribuían como *jil'a* en el Magreb fueron constantes. Entre estos obsequios había no sólo los tejidos y vestimentas bordados, sino también turbantes, joyas, espadas, monturas y piezas de monedas. Como dice Ballestín, su «distribución exigía un perfecto conocimiento de la situación, poder y jerarquía de cada uno de los jefes tribales en el Magreb, tanto en el ámbito de las distintas confederaciones tribales como en el de la propia tribu de que formaba parte el jefe investido con objetos de *jil'a*. Si la persona a quien se encargó de supervisar esta labor fue Almanzor, la conclusión que se sigue de ello es que debía tener una percepción muy acentuada y completa de la autoridad, dignidad, rango y poder de todos y cada uno de los jefes beréberes con los cuales tuvo que tratar. Si esta percepción no hubiera existido en la persona de Almanzor, éste no habría podido distribuir objetos de *jil'a* entre los jefes beréberes sin ofenderlos ni suscitar cuestiones de protocolo y jerarquía de autoridad⁷⁷.

⁷⁶ Una visión de conjunto sobre esta práctica en S. GORDON (ed.), *Robes and honor. The Medieval world of investiture*, New York: Palgrave, 2001, con capítulos dedicados a los abbasíes y a los fatimíes.

⁷⁷ BALLESTÍN, *Al-Mansur y la dawla amiriyya*, pp. 58-9, 137-8, 151-2.

Uno de los jefes beréberes que viajó a Córdoba fue Zīrī b. 'Aṭīyya en el año 380/991. Almanzor

lo recibió con el ejército en formación y completamente equipado y aquella jornada adquirió fama por su majestuosidad. Lo alojó en el palacio ..., le hizo libramiento de numerosos emolumentos, lo designó para la dignidad del ministerio, lo convidó a su propio palacio y se aplicó con detalle a colmarlo de beneficios: le otorgó lo más valioso en lo que respecta a los obsequios, a saber, numerosos caballos y armas, y a todo esto añadió una extraordinaria cantidad de dinero, vestidos preciosos de bella factura en gran abundancia y obsequios excelentes⁷⁸.

Este mismo Zīrī b. 'Aṭīyya hizo llegar ricos presentes a Almanzor en el año 384/994:

El regalo llegó a presencia de Ibn Abī 'Āmir de forma sucesiva y escalonada, en una disposición y orden perfectos. Lo que más llamó la atención [de los que pudieron contemplarlo] fue lo siguiente: doscientos caballos de las más pura raza y sangre de la caballería, entre los que destacaban veinte ejemplares de caballerías con estribos, que descendían directamente de animales de belleza y formas inigualables, cincuenta cargas de equipo militar digno de aquellos que ejercen la autoridad, que entre escudos de la piel del antílope *lamt* y lanzas de acero de la India había un número enorme. Había otras cosas entre estos obsequios, que iban rodeados de especies de animales de constitución inusual, que la gente jamás había visto, entre ellos había un pájaro que hablaba con elocuencia, de voz maravillosa y de aspecto y constitución extraordinarios, un toro almizclero y un tigre de maravillosa constitución y enorme de cuerpo. Con todo esto había una jirafa, que Zīrī deseaba ardientemente que llegara viva. La recibieron de él y se hicieron cargo de que llegara [a Córdoba], pero murió en algún lugar del camino, entonces la llevaron con la piel rellena y hubo gran estupor cuando la contemplaron. Ibn Abī 'Āmir se sintió muy satisfecho por lo que le había regalado Zīrī y le obsequió con una generosidad que sobrepasaba lo que correspondía a la retribución justa de los obsequios recibidos⁷⁹.

Un autor posterior, de época meriní, conocido por su escasa fiabilidad (Ibn Abī Zar'), transforma este relato de la siguiente forma:

Se dirigió a al-Andalus y llevaba con él un regalo inconmensurable, entre el conjunto se pueden destacar un pájaro que se expresaba en árabe y en beréber con claridad y elocuencia, un toro almizclero, un antílope salvaje que parecía un caballo, animales inusuales, dos leones enormes, cada uno en una jaula de hierro, y muchos dátiles de calidad insuperable, que un dátil de estos parecía un pepino por su tamaño⁸⁰.

⁷⁸ BALLESTÍN, *Al-Mansur y la dawla amiriyya*, p. 168, citando *Mafājir al-barbar*.

⁷⁹ BALLESTÍN, *Al-Mansur y la dawla amiriyya*, p. 185, citando los *Mafājir al-barbar*.

⁸⁰ BALLESTÍN, *Al-Mansur y la dawla amiriyya*, p. 186.

Los animales que Zīrī b. 'Aṭīyya hace llegar a Almanzor constituyen una forma de hacerle entender hasta dónde llega su influencia, a la vez que sirven también para ensalzar la gloria y majestuosidad de quien los ofrece y de quien los recibe. No es necesario extenderse sobre la simbología del león: 'Abd al-Raḥmān III tenía unos leones enjaulados, nos dice el cronista, a la manera de los tiranos de Oriente⁸¹ y lo mismo se dice de Hārūn al-Rašīd, el califa abbasí de *Las mil y una noches*.⁸²

Tanto la posesión de animales como la caza eran formas de indicar que el poseedor y/o cazador podía ejercer control sobre la naturaleza. Por lo que se refiere a la caza, la asociación entre el estatus noble y elevado y la caza viene de antiguo, especialmente de la Persia sasánida, es más, el hecho de cazar añadía nobleza a quien lo practicaba⁸³, por lo que no es de extrañar que fuera practicado por varios califas como en el caso del califa ḥammūdī Yahyà b. 'Alī⁸⁴. En el mundo islámico se considera que es una actividad legítima para los gobernantes si se hace como diversión, distracción y relajación: es esto lo que les distingue del cazador normal que caza por necesidad⁸⁵. La composición de tratados de caza, especialmente de caza con halcones, se asocia a menudo con los califas, como es el caso de un tratado anónimo de época fatimí⁸⁶.

11. INSIGNIAS DE PODER

Al principio se han mencionado las insignias de poder (*al-ālāt al-sultāniyya*, también *al-ālāt al-mulūkiyya* y *šī'ār al-jilāfa*) y hemos visto que de ellas no formaba parte la corona. Sí hay constancia de otras también presentes en otros ámbitos culturales y religiosos, como el trono, el sello y el cetro⁸⁷.

Por lo que respecta al trono, los términos árabes para trono son *'arš* y *kursī*. Este último es un término coránico que hace referencia al trono de Dios que engloba tanto el cielo como la tierra, así como al trono de Salomón. Cuando se utiliza en relación con gobernantes se entiende como una pieza de mobiliario que concede una especial majestad a quien en él se sienta, si bien su forma no es la misma que

⁸¹ M. FIERRO, «Violencia, política y religión en al-Andalus durante el s. IV/X: el reinado de 'Abd al-Raḥmān III», *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*. XIV. *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*, ed. M. FIERRO, Madrid, CSIC, 2004, pp. 37-102, p. 75 (citando *Muqtabis* V, 24-5/41-2).

⁸² IBN 'ABD RABBIH, *The unique necklace*, vol. II, p. 61.

⁸³ T.T. ALLSEN, *The royal hunt in Eurasian history*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006, p. 120.

⁸⁴ ROSADO LLAMAS, *La dinastía ḥammūdī y el califato en el siglo XI*, p. 293.

⁸⁵ ALLSEN, *The royal hunt in Eurasian history*, p. 122.

⁸⁶ F. VIRÉ, *Le traité de l'art de volerie (Kitāb al-bayzara)*, Leiden, Brill, 1967.

⁸⁷ Otro atributo regio era el pabellón o tienda militar, sobre el cual puede verse Susana Calvo Capilla, «La ampliación califal de la mezquita de Córdoba: mensajes, formas y funciones», *Goya, Revista de Arte*, 323, 2008, p. 94.



asociamos en Occidente a un trono, pues no suele tener respaldo⁸⁸. Además, más que tronos y sillas, cortinas y alfombras son las que aparecen con mayor frecuencia en textos narrativos relativos a los ámbitos cortesanos tanto orientales como occidentales⁸⁹. Un ejemplo lo tenemos en las disposiciones protocolarias adoptadas por ʿĪaʿfar b. ʿUṭmān al-Muṣḥafī al ser nombrado chambelán (*ḥaʿīb*) por el califa Hisam II, convirtiéndose así en el superior jerárquico de todos los ministros: es entonces cuando se nos dice que hizo colocar su alfombra por encima de las alfombras de sus colegas en los asuntos de gobierno y que además la suya no era de brocado de seda como las demás, sino de lino⁹⁰.

Más importancia que el trono parece haber tenido el anillo o sello (*jātam* o *jātim*). Así, se afirma que «cuando el imam ʿAbd Allāh [el abuelo y predecesor de ʿAbd al-Raḥmān III] enfermó, se quitó el anillo y se lo entregó, dándole a entender que lo nombraba sucesor suyo»⁹¹. La costumbre de llevar un anillo con un sello ha estado y estuvo hace poco muy difundida en el mundo islámico. Estar en posesión del sello de otra persona significaba que esa persona había delegado su autoridad. Se dice que el Profeta tuvo un sello con la inscripción *Muḥammad rasūl Allāh* (Muḥammad, el Enviado de Dios) que habría utilizado para escribir al emperador bizantino y que el tercer califa Uṭmān perdió⁹². No se conocen muchos casos de sellos falsificados y para la época otomana se sabe que la policía ejercía un cuidadoso control sobre los fabricantes de sellos precisamente para evitar la tentación de la falsificación. Los cronistas suelen incluir información sobre el lema que aparecía en los sellos de los califas.

Por lo que respecta al cetro, su importancia se revela en el siguiente relato que muestra al califa Hišām II saliendo de la reclusión a la que le había condenado Almanzor para dar constancia pública de sus buenas relaciones con el poderoso amirí. En efecto, hubo un momento (año 386/996) en que se produjo un grave distanciamiento entre el califa y Almanzor, provocado —se dice— por la madre de Hišām II, la vascona Šubḥ. La reconciliación entre ambos quedó certificada mediante una procesión pública por Córdoba, en la que Almanzor hizo salir al califa Hišām II

para que la gente lo viera y así [el califa] hizo aquel famoso paseo a caballo, en el cual salió [para verle] una multitud inmensa, que no la podía contar sino aquel que cuenta la duración de la vida que hay en las generaciones de la humanidad. Hišām iba gozoso y con espléndidas vestiduras, el turbante anudado en torno al bonete (*qalansuwa*) y el penacho colgando, en su mano llevaba el cetro, adorno y distinción exclusiva del califa. A su lado cabalgaba al-Manṣūr [Almanzor] y ante él y a pie

⁸⁸ Cl. HUART y J. SADAN, «kursi», *Encyclopaedia of Islam*, segunda edición.

⁸⁹ Numerosos ejemplos en E. MESA, *El lenguaje de la indumentaria. Tejidos y vestiduras en el Kitāb al-agāni de Abū l-Faraḥ al-Isfahānī*, Madrid, CSIC, 2008.

⁹⁰ BALLESTÍN, *Al-Mansur y la dawla amiriyya*, pp. 122-3.

⁹¹ *Crónica Anónima*, p. 91.

⁹² J. ALLAN, «khātām», *Encyclopaedia of Islam*, second edition.

marchaba [su hijo] el *ḥāḡib* ‘Abd al-Malik. Los precedía el ejército, que entre los séquitos y los destacamentos del ejército permanente ... [y otros], la gente quedó sumida en estupor por su número⁹³.

Un año después (387/998) se vuelve a producir un desfile semejante:

... al-Mu‘ayyad [el califa] salió a caballo el viernes con al-Manṣūr [Almanzor] detrás suyo y al-Muḡaffar [el hijo de Almanzor] delante, a pie. Se había enrollado un turbante blanco con los penachos colgando y en la mano llevaba el cetro de los califas. Rezó en la mezquita de la congregación de Córdoba... Cuando acabó la plegaria regresó a caballo a az-Zāhira con su madre Ṣubḡ y en Córdoba no se presencié nunca un día tan esplendoroso. Después de que se instaló allí se le volvió a prestar la aclamación como Emir de los Creyentes con la condición de que se le eximiera de la responsabilidad de gobernar en favor de la estirpe de Ibn Abī ‘Āmir y de que fueran ellos los que mantuvieran la autoridad allá donde había de gobernar⁹⁴.

Una de las insignias del poder más llamativas es el parasol (*mizalla*), de origen persa. Gozó de escasa difusión en el Occidente islámico, con la excepción de los fatimíes y posteriormente de la dinastía sa,dí. En el caso de los omeyas de al-Andalus, las fuentes hablan de un *mazall*, una especie de estrado que se fijaba al suelo y con una cubierta para proteger del sol⁹⁵.

Por último, las banderas han constituido siempre una de las insignias más llamativas de los gobernantes, incluidos los califas. ‘Abd al-Raḡmān III, durante la llamada campaña de Osma, adoptó la bandera del Águila (*rāyat al-‘uqāb*)⁹⁶, con el mismo nombre que una bandera del Profeta, y en la que parece haberse dibujado un águila (se dice que era *muṣawwara*)⁹⁷. Las banderas son fundamentales a la hora de que se pueda visualizar el poder: como dijo Norbert Elias, la gente no suele creer en un poder, aunque sea real, a no ser que se manifieste en la apariencia exterior del monarca. Para creer, debe ver⁹⁸. El famoso pendón almohade de las Navas de Tolosa es un buen ejemplo de cómo se visualiza el poder, ya que en él queda recogida la iconografía específica de los almohades, es decir, círculos y cuadrados que se inscriben unos en otros, tal y como aparecen también en las monedas y en las encuader-

⁹³ BALLESTÍN, *Al-Mansur y la dawla amiriyya*, p. 198. Las palabras entre corchetes son adiciones mías.

⁹⁴ BALLESTÍN, *Al-Mansur y la dawla amiriyya*, p. 201. Las palabras entre corchetes son adiciones mías.

⁹⁵ MEOUAK, «Représentations, emblèmes et signes de la souveraineté politique des Umayyades d’al-Andalus», p. 97.

⁹⁶ IBN ḤAYYĀN, *Muqtabis* V, 334/250.

⁹⁷ MEOUAK, «Représentations, emblèmes et signes de la souveraineté politique des Umayyades d’al-Andalus», p. 96.

⁹⁸ Cita tomada de MEOUAK, «Représentations, emblèmes et signes de la souveraineté politique des Umayyades d’al-Andalus», p. 97.

naciones coránicas⁹⁹. En el caso almohade no sólo se veía, también se oía: los tambores cuadrados almohades eran una poderosa manifestación sonora de la presencia del califa¹⁰⁰.

12. MÁS ALLÁ DEL MUNDO ISLÁMICO

A partir del año 1132, el rey Roger II de Sicilia estableció una oficina real (*dīwān*) para la administración de su reino gracias a los consejos de Jorge de Antioquía (m. 546/1151-2), personaje que había servido a los emires ziríes de Túnez y que conocía el ceremonial fatimí. Una fuente árabe nos dice que este Jorge de Antioquía ocultó a Roger II de sus súbditos e hizo que se vistiera con vestimentas como las de los musulmanes, impidiendo que cabalgase y se mostrase en público excepto durante las fiestas, momentos en que salía en procesión, precedido de caballos adornados con sillas de montar de oro y plata y con coberturas incrustadas de piedras preciosas, con literas abovedadas y banderas, con el parasol (*al-mizalla*) sobre él y la corona sobre su cabeza. Los miembros de su administración manifestaban públicamente la magnificencia de su reinado a través de sus vestimentas suntuosas y sus excelentes caballos¹⁰¹. Todo esto recuerda al ceremonial de los fatimíes, también procesional y urbano, así como al de los bizantinos.

Si la compleja interrelación cultural, religiosa y política que se advierte en las pompas y ceremonias de la Sicilia normanda ha sido objeto de varios estudios, no se puede decir lo mismo del caso de la Península Ibérica, a pesar de que algunas interferencias han sido apuntadas, como es el caso del besamanos tan difundido en el ámbito musulmán y característico también de la monarquía castellana¹⁰². Una ceremonia lúdica como la de los *cavalets* del Levante peninsular tiene precedentes en el territorio islámico¹⁰³. Estos paralelismos se dan en los dos sentidos. En un poema dedicado a 'Abd al-Rahmān III se le describe como más ansioso por sus súb-

⁹⁹ Véanse las contribuciones de M. BARRUCAND, S. FONTENLA, S. PEÑA y M. VEGA en P. CRESSIER, M. FIERRO y L. MOLINA (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid, CSIC/Casa de Velázquez, 2005.

¹⁰⁰ La música cortesana se basaba en otros instrumentos, como el famoso laúd innovado por Ziryāb en época de 'Abd al-Rahmān II. Ese tipo de música en cortes cristianas es analizado por Maricarmen Gómez Muntané en este Seminario.

¹⁰¹ J. JOHNS, *Arabic administration in Norman Sicily. The Royal Diwan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 82 y 285-7. Véase también J. RAHEL OESTERLE, *Kalifat und Königtum. Herrschaftsrepräsentation der Fatimiden, Ottonen und frühen Salier an religiösen Hochfesten*, Darmstadt, 2009.

¹⁰² Llamó la atención sobre este punto José Manuel Nieto Soria durante el Seminario.

¹⁰³ Los *cavalets* son mencionados en la contribución de Francesc Massip Bonet en este Seminario. Véase también del mismo autor *La monarquía en escena*, Madrid, Consejería de las Artes, 2003, pp. 108-119, y «Formas teatrales del Al-Andalus: restos del memoricidio», *Revista de Lenguas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca*, VIII (2002), pp. 219-29.



ditos que un padre por su hijo, imagen ésta —la del padre— ausente en el repertorio musulmán clásico de imágenes del gobernante¹⁰⁴. El estudio de estas interferencias e interrelaciones entre los ámbitos políticos y cortesanos del mundo cristiano e islámico medievales está a la espera de un esfuerzo que ha de ser transversal e interdisciplinar y gracias al cual podrán establecerse sobre base firme las similitudes y diferencias. Una diferencia que se puede ir apuntando es la aparente ausencia de transportes sobre ruedas en las ceremonias califales y cortesanas del Occidente islámico, al contrario de lo que se ha mostrado para el caso del ámbito cristiano¹⁰⁵. Después de todo, ya es sabido que en el ámbito islámico la rueda dejó el sitio al transporte a lomos de animales de carga¹⁰⁶.

¹⁰⁴ M. FIERRO, «Las huellas del Islam a debate», en F. ROLDÁN y M.M. DELGADO (eds.), *Las huellas del Islam*, Huelva, Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2008, pp. 73-96, p. 85.

¹⁰⁵ Como en el caso de la contribución de Francesc Massip Bonet en este Seminario.

¹⁰⁶ R.W. BULLIET, *The camel and the wheel*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1977.