

Eduardo Manzano Moreno

LA CORTE DEL CALIFA

Cuatro años en la Córdoba
de los omeyas



CRÍTICA

EDUARDO MANZANO MORENO

LA CORTE DEL CALIFA

Cuatro años en la Córdoba de los omeyas

CRÍTICA
BARCELONA

Primera edición: enero de 2019

La corte del califa. Cuatro años en la Córdoba de los omeyas
Eduardo Manzano Moreno

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.
Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

© Eduardo Manzano Moreno, 2019

© de los mapas, Àlvar Salom, 2019

© Editorial Planeta S. A., 2019
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
Crítica es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.

editorial@ed-critica.es
www.ed-critica.es

ISBN: 978-84-9199-028-4
Depósito legal: B. 28768 - 2018
2019. Impreso y encuadernado en España por Huertas Industrias Gráficas S. A.

El papel utilizado para la impresión de este libro es 100% libre de cloro y está calificado como papel ecológico.

Capítulo 1

EL CALIFATO OMEYA Y LOS CICLOS FÍSICOS Y HUMANOS

INUNDACIONES Y SEQUÍAS: LA ANOMALÍA CLIMÁTICA MEDIEVAL

El 19 de febrero del año 974 (363 de la Hégira), las fuertes lluvias que habían estado cayendo en Córdoba provocaron el desbordamiento del Guadalquivir. Las tiendas del mercado principal, que se extendían hasta la orilla del río, quedaron anegadas por las aguas, que llegaron a cubrir los mostradores de los carniceros. Varias semanas después, a comienzos de abril, otra crecida volvió a inundar esas carnicerías. Ninguno de ambos episodios produjo víctimas, pero varias décadas después, en 1010 (401 H.), otra riada del Guadalquivir se dice que causó cinco mil muertos. Ello demuestra lo destructivas que podían ser las crecidas de un río cuando, a su paso por la ciudad, aumentaba su nivel entre siete o incluso diez metros por encima de lo habitual. Todavía en nuestros días, y a pesar de que el Guadalquivir es un río muy regulado por presas y embalses, se producen inundaciones en Córdoba cuando su caudal aumenta por encima de los 1.500 metros cúbicos por segundo y llegan a ser desastrosas si alcanza los 5.400 metros cúbicos, tal y como ocurrió en 1963. Cabe pensar, pues, que en época del califato omeya caudales muy inferiores podían provocar grandes catástrofes.¹

Las inundaciones, al igual que las frecuentes sequías, alteraban mucho el orden natural de las cosas en el califato de Córdoba: la recogida de las cosechas, la percepción de los impuestos, las expediciones del ejército o las actividades comerciales se veían afectadas si se producían lluvias torrenciales o sequías agobiantes. Ésta era la razón por la que, lejos de ser considerado algo trivial, en la corte de al-Ḥakam II el clima era objeto de

un minucioso seguimiento: se anotaba de manera regular el tiempo que hacía, se evaluaban sus efectos sobre las cosechas y, cuando se tornaba inclemente y azotaba a las gentes con la fuerza de lo inexplicable, el califa y los hombres de religión extendían sus oraciones a Dios para que mitigara el sufrimiento que estos desastres provocaban. De esta forma, y frente a lo imprevisible de los elementos, el califato omeya se presentaba como un apoyo predecible que trataba de suavizar las consecuencias de las pruebas que Dios enviaba a las gentes de al-Andalus.

Desde la segunda mitad del siglo IX (III H.) estas pruebas tendieron a aumentar, debido a una multiplicación de fenómenos climáticos extremos. Ello se debió al comienzo de un período conocido como «Anomalía Climática Medieval», durante el cual las temperaturas y las lluvias sufrieron cambios muy sensibles en el hemisferio occidental. En el Atlántico Norte las temperaturas medias subieron, lo que facilitó el deshielo que permitió las navegaciones vikingas hasta América del Norte o incluso asentamientos humanos en Groenlandia. Este calentamiento también se confirma en regiones como los Alpes, donde los anillos de los troncos de los alerces, cuyo grosor varía dependiendo de la temperatura y la humedad, muestran dos décadas calurosas entre 960 y 980. En Marruecos, los análisis de estalactitas y estalagmitas formadas por la filtración de aguas en las cuevas demuestran que en términos generales el siglo X fue seco. En la península ibérica los datos apuntan la misma tendencia. Los sedimentos de lagos como Estanya (Huesca), Montcortés (Lérida) o Zoñar (Córdoba) reflejan condiciones ambientales más áridas durante esta época en relación con otras. Los análisis de conjunto muestran que estas condiciones fueron predominantes en casi toda la península ibérica.²

Los paleoclimatólogos atribuyen este calentamiento a un fenómeno llamado «Oscilación del Atlántico Norte» (*North Atlantic Oscillation*, NAO). Simplificando mucho las cosas, esta oscilación se explica por las diferencias que provocan en el nivel del mar las altas presiones de las Azores y las bajas que predominan en Islandia, lo que determina la procedencia de los vientos: cuando la oscilación es negativa, los de componente oeste dominan y con ellos las lluvias y el frío; cuando los valores son positivos, la dirección de los vientos cambia, y con ellos llega el calor y la ausencia de lluvias. Las simulaciones que se han hecho de la Oscilación del Atlántico Norte durante la Anomalía Climática Medieval confirman que en esa época se dieron valores que provocaron una tendencia al calentamiento. Las razones, sin embargo, no están claras. Se ha sugerido un aumento de la radiación del sol o un descenso de la actividad volcánica

como posibles causas de que el ambiente fuera más caluroso durante la Alta Edad Media.³

Las noticias que tenemos sobre el clima en al-Andalus durante este período son ambivalentes. Como veremos, los años comprendidos entre 971 y 975 (360-364 H.) estuvieron marcados por lluvias e incluso nieves, lo que hubiera provocado las delicias de un negador del cambio climático de la época. Sin embargo, una visión más general confirma que desde un siglo antes los episodios secos habían tendido a hacerse más frecuentes.⁴ Así, en el año 867 (253 H.) se produjo una sequía muy grave, que continuó durante cuatro años. La de 874 (260 H.) fue tan pavorosa que su recuerdo llegó a ser proverbial. El de 898 (285 H.) fue conocido como el «año de la miseria», mientras que la carestía de 907-908 (297 H.) provocó que muchos emigraran al norte de África. Poco después, entre 915 y 916 (302-303 H.) otra sequía, «comparable a la del 874», se cebó sobre al-Andalus con tal fuerza que «los muertos [...] ni pudieron ser computados, ni comprendidos en número». Hubo otras sequías en 887 (274 H.), 926-927 (314 H.), 929-930 (317 H.) y 936 (323 H.), aunque esta última no llegó a ser tan devastadora, ya que la administración califal se ocupó de que se trajeran provisiones de todas partes, pues «la prosperidad era general, sin que hubiera miseria». En 941-942 (330 H.) volvió a producirse un nuevo episodio seco, aliviado por la llegada de lluvias y nieves a comienzos del mes de febrero, lo que los cronistas atribuyen al éxito de las rogativas que el califa había ordenado. Hubo una nueva sequía en 946-947 (335 H.) y otra, ya en época de al-Ḥakam II, en 964 (353 H.), en la que el califa ofreció comida a las gentes de los arrabales de Córdoba. Cuatro años después, en 968 (358 H.), la sequía volvió a azotar tan duramente que el califa tuvo que distribuir de nuevo 12.000 panes diarios entre la población cordobesa hasta que la situación mejoró.⁵

Estas sequías tenían una fuerte repercusión. Aunque da la impresión de que la vuelta a la normalidad se producía con rapidez, la administración se resentía mucho durante esos episodios. Los precios en los mercados se elevaban considerablemente, hasta el extremo de que un almudí de trigo —algo menos de 340 kilos— podía llegar a alcanzar los treinta dinares —unos doscientos cuarenta dirhems de plata—, cinco veces más de lo que solía ser su precio habitual.⁶ La escasez también obligaba a suspender las campañas militares, ya que las incertidumbres que rodeaban el suministro de las tropas las convertían en empresas muy peligrosas. Las recaudaciones fiscales tampoco podían ser las mismas que las de un año normal, a no ser que los agentes del fisco se emplearan a fondo recurriendo a

la violencia más extrema. Además, la criminalidad también aumentaba mucho y con ella las quejas de la gente. Finalmente, siempre había quienes ante una catástrofe así empezaban a murmurar y a denunciar que las acciones de los hombres y, sobre todo, las de sus gobernantes no estaban siendo gratas a Dios, agitando de esta forma un descontento popular proporcional al aumento de los precios del trigo y de la cebada.⁷

Una de las consecuencias más destacadas de las carestías era que las cantidades acordadas en los contratos agrarios no podían ser pagadas. En el caso de los contratos de *aparcería* esa situación llegaba a ser dramática para el campesino, que no podía pagar dado lo menguado de su cosecha. El extraordinario desarrollo del derecho islámico en al-Andalus durante la época califal preveía este tipo de situaciones, y los juristas se referían a ellas utilizando un término árabe, *ḡā' iḥa*, que puede traducirse como «caso de siniestro». La sequía (*qaḥṭ*) era un caso de siniestro —al igual que inundaciones, heladas, granizo, fuego o plagas— que permitía que los *aparceros* pudieran negociar a la baja sus pagos.⁸ La declaración de siniestro se hacía efectiva congregando a una serie de testigos para que examinaran en el campo «los brotes del cultivo de ese año», y vieran cómo «la sequía había dañado la siembra». A continuación, dejaban constancia tanto de las pérdidas de la cosecha como de las semillas aprovechables para la siguiente sementera. Después se redactaba una escritura, que quedaba como prueba. Otra forma de evaluar el siniestro, y proteger así al campesino, era preguntar a expertos (*ahl al-baṣar*) sobre el rendimiento medio de la tierra. Si ese rendimiento era, por ejemplo, de 1:6 en un año normal, se calculaba el daño y se descontaba de la renta. Si la pesquisa afectaba a productos hortícolas, tales como calabazas, berenjenas, alheña u otros, se inspeccionaba el pozo del huerto: un par de vueltas dadas a la noria por el animal que la accionaba debía ser suficiente para vislumbrar si el agua había mermado debido a la sequía.⁹

Muchas cosas en al-Andalus dependían, pues, del comportamiento de las altas y bajas presiones en las Azores e Islandia. De ahí el interés que existía en el palacio del califa por contar con un registro detallado del comportamiento del clima. El encargado de llevarlo a cabo era el cronista oficial, 'Isā al-Rāzī, quien consignaba los fenómenos atmosféricos con el mismo detalle con el que apuntaba los hechos mundanos de la corte. Gracias a sus observaciones sabemos que el final del año 971 trajo lluvias, fuertes vientos e incluso nieves a Córdoba y sus distritos, que continuaron en la primavera del 972. También fue muy lluvioso el inicio del 973, pero a comienzos de abril las precipitaciones cesaron y hubo heladas, que crea-

ron cierta preocupación por la cosecha, aunque las lluvias reaparecieron poco después. El otoño y el invierno de ese año estuvieron marcados por los chubascos, con episodios de granizo a finales de diciembre. Lluvias abundantes abrieron también el comienzo de 974, cuya primavera trajo fuertes vientos que alcanzaron valores cercanos a los cien km/h, pues llegaron a arrancar olivos; también hubo más lluvias, que dejaron postales tan pintorescas como la producida el viernes, 10 de abril (14 de *rayāb*), cuando las gentes que iban a la oración en la mezquita principal de Córdoba —entre los cuales probablemente debía de encontrarse el propio ‘Īsā al-Rāzī— se vieron sorprendidas por un aguacero, formándose una escena de apreturas y empujones en las naves y galerías del oratorio, con la gente empapada e intentando guarecerse de la lluvia torrencial. El final del verano y el comienzo del otoño mantuvieron la misma tónica lluviosa. Finalmente, el año 975 comenzó con nieve en enero, que dejó paso en marzo a una lluvia abundante. Muy lejos de Córdoba, en plena Baja Sajonia, el autor de los *Annales de Hildesheim* describía ese invierno del 975 como largo y duro, habiendo nevado incluso en mayo.¹⁰ Así pues, en plena Anomalía Climática Medieval, el período comprendido entre 971 y 975 resultó ser bastante lluvioso, e incluso frío. Esto contrasta con la grave sequía que se había vivido en al-Andalus años antes, en 968, o la que habría de producirse años después, en 989, lo que parece indicar una tendencia hacia los episodios climáticos extremos.

Como ya vimos, las abundantes precipitaciones motivaron en estos años crecidas del río Guadalquivir, un fenómeno recurrente dada la ubicación de la ciudad junto a un pronunciado meandro del río y sobre una llanura aluvial.¹¹ Estos frecuentes desbordamientos también habían sido objeto de preocupación por parte de los soberanos omeyas. Ya al emir ‘Abd al-Raḥmān II (m. en 852/238 H.) ordenó la construcción de una calzada o arrecife (*al-raṣīf*) con piedras y mortero frente a las murallas del alcázar para prevenir las inundaciones. Este arrecife funcionaba como parapeto frente al río, pero también como vía que, en paralelo al Guadalquivir y a la muralla meridional del alcázar, permitía ir de un extremo a otro de la ciudad sin necesidad de callejear por su interior. En la parte occidental de esta calzada era donde se encontraba el «arrecife de los carniceros» o *raṣīf al-qaṣṣābīn* —a quienes hay que imaginar tirando sus desperdicios al río— y que fueron los afectados por las riadas ocurridas en febrero y abril de 974.¹²

Al año siguiente, 975 (364 H.) una nueva riada del Guadalquivir producida por las lluvias de marzo afectó al tramo de esa calzada que se extendía aguas arriba del antiguo puente romano. Ello dio lugar a un trágico

episodio cuando una mujer y un eunuco que venían de la alquería de Secunda —en la orilla izquierda del río— volvían de noche a sus casas, que se encontraban en el arrabal del Šabulār, en la margen derecha. La forma normal de hacer este camino era cruzar el antiguo puente romano y, sin entrar en la ciudad, tomar hacia la derecha por el «arrecife» hasta llegar a ese arrabal, situado extramuros de la ciudad. Pero la calzada estaba inundada, y al eunuco y a la mujer sólo les quedaba la opción de entrar en la ciudad por la puerta del Puente (*bāb al-Qaṭara*), cruzar la medina callejeando y salir otra vez a través de la puerta nueva (*bāb al-Ŷadīd*) para alcanzar así el arrabal oriental donde vivían. Sin embargo, ya había caído la noche, y tras cruzar el puente se encontraron con que las puertas de la muralla estaban cerradas, pues al oscurecer el recinto de la medina cordobesa quedaba sellado. Decidieron entonces tomar los servicios de un barquero, que se encontraba en la orilla junto al puente, para que los llevara al arrabal de Šabulār remontando el río. La mala fortuna quiso que, con el Guadalquivir muy crecido, un golpe de agua hiciera naufragar el bote, pereciendo la mujer y el eunuco, mientras el barquero salvaba la vida.¹³

Dramas provocados por la ausencia o la intensidad de las lluvias incrementaban el afán por buscar algún método que pudiera predecir los fenómenos climáticos. Los astrólogos de la corte aseguraban que ellos podían hacerlo, pues en su opinión las posiciones de los planetas determinaban sequías o lluvias abundantes. A comienzos del siglo ix, un autor al servicio de los emires omeyas, ‘Abd al-Wāḥid b. Ishāq al-Ḍabbī, había escrito un célebre poema «para predecir los acontecimientos atmosféricos y las vicisitudes de los monarcas», del que nos han llegado algunos versos que describen las condiciones astrológicas determinantes de los años más secos o lluviosos. Así, la presencia de Saturno y Júpiter en los signos zodiacales del fuego (Aries, Leo y Sagitario) anunciaba que «habrá sequía en llanuras y montañas y la gente morirá de tos. Todo ello irá acompañado de migraciones [de pueblos], tras producirse la subida de precios, así como enfermedades en el vientre y en el pecho». Las astrometeorología también está presente en la obra de un astrólogo de este período, el cordobés Qāsim b. Muṭarrif al-Qaṭṭān (nacido ca. 915/302 H.), quien en su obra vinculaba la dirección de los vientos y las estaciones a la posición de las estrellas.¹⁴

Predicciones meteorológicas también aparecen en uno de los textos más interesantes escritos en esta época, el llamado *Calendario de Córdoba*, compuesto antes del año 972 (361 H.), y redactado en árabe y en latín, por un secretario de la administración omeya, ‘Arīb b. Sa‘īd, y por Rabī‘ b.

Zayd, que era el obispo de la ciudad de Elvira (localizada cerca de Atarfe, en la actual provincia de Granada). Se trataba de un texto oficial, destinado a servir de almanaque para usos administrativos en relación con la población cristiana, pues, aparte de incluir informaciones sobre las labores agrarias que debían hacerse cada mes o sobre las festividades cristianas que se celebraban, este calendario también precisaba las fechas en las que debían remitirse a Córdoba contribuciones de una índole u otra. El *Calendario* también se adentraba en los dominios de la climatología, basándose en una tradición libresca, las llamadas «tradiciones de los árabes», según la cual los ciclos de las estrellas (*anwā'*) podían definir los períodos de lluvias, pues cada fase de un ciclo en la que un determinado astro se pone «debe necesariamente verse acompañado de lluvia, de frío, de viento o de calor».¹⁵

Este papel de la astrología en el clima no tenía ningún significado esotérico, sino más bien práctico y, hasta cierto punto, científico. En un mundo en el que sucedían cosas tan inexplicables como la Anomalía Climática Medieval, los autores califales intentaban recopilar la mayor cantidad posible de observaciones con el afán de que, tal vez, pudieran relacionarse entre sí. Ello explica que, junto a los profusos datos meteorológicos, los cronistas omeyas en general e 'Īsà al-Rāzī en particular también incluyeran observaciones astronómicas. Así, éste describe un eclipse total de luna que tuvo lugar el 15 de septiembre de 973 (14 *dū l-Hiyya* de 362 H.) y que «cesó antes de lucir el alba», una observación que confirman las tablas actuales de eclipses históricos. Más difícil es identificar la gran estrella que el cronista dice que apareció por el lado sur del cielo de Córdoba el 25 de julio de ese mismo año (21 de ramadán) a las tres de la madrugada, que se dirigió hacia el norte antes de desaparecer, y cuyo brillo hace suponer que se trató de un bólido.¹⁶

'Īsà al-Rāzī también recoge la fecha y hora exactas de tres terremotos sentidos en Córdoba durante estos años. Ninguno fue demasiado grave, pero llama la atención su frecuencia. El más fuerte se produjo el lunes 9 de noviembre de 974 (21 de *ṣafar* de 364) justo al acabar la oración del mediodía y, aunque sus efectos se sintieron también en Coria, no tuvo consecuencias.¹⁷ Sin embargo, los registros históricos recogidos por el padre de 'Īsà al-Rāzī, el igualmente cronista Aḥmad al-Rāzī, habían consignado asimismo otros terremotos en décadas anteriores. Uno, particularmente violento, sacudió Córdoba en 881 (267 H.), justo en el momento de la oración de la tarde, habiéndose sentido también en los territorios cristianos. Varios movimientos de tierra igualmente afectaron a la capital

en la madrugada del domingo al lunes julio de 944 (9 de *dū l-qa'da* de 332 H.): habían comenzado después de la última oración y las réplicas se sucedieron toda la noche, provocando el pánico en la población, que acudió a refugiarse en las mezquitas. Otra sacudida tuvo lugar en agosto de 955 (*yūmāda* I, 344 H.) viéndose acompañada de réplicas durante varios días. En estos casos se suele mencionar que al temblor de tierras le seguían también fuertes vientos y lluvias.¹⁸

Cuando ni las posiciones de los planetas ni el orto de las estrellas o los fenómenos telúricos podían predecir el errático comportamiento de las nubes y la sequía golpeaba con fuerza, siempre quedaban las plegarias a Dios, las peticiones de lluvias por parte de la comunidad de creyentes, conocidas como *istisqā'*. En Córdoba esas peticiones solían ser dirigidas por el cadí de la ciudad en el oratorio al aire libre o *muṣalla* situado junto al antiguo arrabal de Secunda; otro oratorio de este tipo se encontraba en la otra orilla, la llamada *muṣāra*, donde se realizaron de forma preferente estas rogativas especiales desde mediados del siglo IX. Por su parte, los gobernadores de las distintas provincias (*kūras*) también recibían cartas para que en sus circunscripciones se procediera de la misma manera.¹⁹

La administración califal ponía, pues, cuanto estaba en su mano para predecir, evitar, adelantarse o atenuar los catastróficos efectos de los fenómenos naturales. En juego estaban no sólo los recursos de los que dependía esa administración, sino también algo tan crucial como la legitimidad califal. Un califa ajeno a las necesidades de sus súbditos habría sido un califa con menos derecho para gobernar, y con más razón para hacerse acreedor del castigo divino al que siempre se asociaban catástrofes como la ausencia de lluvias. Es por ello por lo que, en los períodos de extrema necesidad, el califa no se desentendía de sus súbditos y se ocupaba con notoria ostentación de otorgar alimentos a los pobres, demostrando así que su autoridad no se ejercía de espaldas a las necesidades de la comunidad de los creyentes.

En 989-990 (379 H.) —años después del período que cubre nuestro texto— una devastadora hambruna se extendió por al-Andalus y el norte de África por espacio de tres años. Por entonces el califa al-Ḥakam II había muerto y el poder había pasado a manos de un funcionario de su administración, al que volveremos a encontrar en muchas ocasiones, y que por entonces había adoptado el sobrenombre honorífico de Almanzor (*al-Manṣūr*, el Victorioso). En ese momento de extrema necesidad a causa de la sequía, y para dar muestras de su preocupación por la suerte de sus súbditos, Almanzor ordenó el reparto de 22.000 panes diarios entre la población

cordobesa (años antes, en otro episodio de sequía, el califa al-Ḥakam había distribuido 12.000).²⁰ Además, Almanzor «ayudó a los musulmanes, alimentó a los débiles, perdonó los diezmos, amortajó a los muertos y socorrió a los vivos». Se trataba de una mezcla de políticas populares, como la remisión de impuestos, y de acciones piadosas que permitían al señor de al-Andalus presentarse como defensor del bienestar de las gentes del común, particularmente golpeadas por la carestía. No es difícil reconocer en ello un intento por dotar de legitimidad el poder de este gobernante. Como también veremos en otras ocasiones a lo largo de este libro, esta relación entre el poder y la población es una de las sorprendentes claves que explican el desenvolvimiento político del califato de Córdoba.

LOS TRABAJOS Y LOS DÍAS DE LOS SÚBDITOS

El cronista ʿĪsā al-Rāzī utiliza varios sistemas para datar todo cuanto narra. El principal es el calendario islámico, basado en el cómputo de años lunares transcurridos desde la Hégira, esto es, la huida del profeta Mahoma desde La Meca a Medina en el año 622 de nuestra era. Este calendario está basado en doce meses lunares de 29 o 30 días, cuyo ciclo anual es algo más corto que el solar, razón por la cual los años del calendario musulmán suelen cabalgar sobre dos de nuestra era. Este cómputo era el que se usaba de manera más común en al-Andalus, el que se estampaba en las monedas, en los documentos, o en cualquier inscripción epigráfica fechada.

ʿĪsā al-Rāzī, sin embargo, recurre también en ocasiones al calendario solar, también muy utilizado. En algún caso, al comienzo del año islámico señala su equivalencia con aquél: «El 1 de muḥarram, inicio de este año [361 H.] coincidió con el martes 24 de octubre del calendario solar».²¹ Pero es sobre todo al anotar sus observaciones meteorológicas cuando ʿĪsā suele incluir la fecha solar para poder referenciarlas a las estaciones, cosa imposible con el siempre variable calendario lunar: «A comienzos de la segunda decena de muḥarram [de 363 H.], coincidente con igual fecha del mes solar de octubre [de 974], fecha de inicio de la sementera, empezaron y se multiplicaron en Córdoba y sus contornos copiosas lluvias [...] Las gentes comenzaron a labrar el alcacel [*al-qaṣīl*] y se detuvo el alza de precios que andaban muy elevados».

Nuestro cronista, de hecho, siempre consigna la presencia o ausencia de precipitaciones en dos momentos críticos: en octubre, cuando comien-

za la sementera, y en abril, cuando las cosechas se encuentran en sazón. Esta preocupación por las lluvias de otoño y primavera coincide con lo que sabemos sobre las labores agrícolas gracias al *Calendario de Córdoba*, que ofrece una detallada mención de esos trabajos en cada mes del año solar. Así, en la montaña de Córdoba, Llano de los Pedroches y Trujillo la siembra comenzaba el 2 de octubre, mientras que en la campiña cordobesa y en otras regiones esa labor se iniciaba algo más tarde, hacia el día 20 del mismo mes. En el resto de al-Andalus, noviembre era el mes de las sementeras generales, que necesitaban una tierra bien empapada después de los calores del verano. En cuanto a la cosecha, la de la cebada empezaba el 5 de mayo en lugares como Córdoba, Málaga o Sidonia; para el 20 de junio comenzaba a recogerse el trigo, de tal manera que en el mes de julio —presumiblemente a primeros— la cosecha de los cereales de invierno había terminado en todas partes.²²

Tenemos, por lo tanto, un ciclo natural muy preciso y bien conocido por la administración califal, marcado por la necesidad de lluvias en momentos críticos del año, de forma que su ausencia augura sequía y, por lo tanto, malas cosechas. Lo que ocurrió en abril de 973 es, en este sentido, muy revelador: de repente, a comienzos de ese mes dejó de llover y, «como se llegara a temer por las cosechas», se hicieron oraciones para la petición de lluvias en las mezquitas principales (o aljamas) de Córdoba y de Madīnat al-Zahrā'.²³ Basta, pues, que las precipitaciones no lleguen a comienzos de abril para que comiencen las invocaciones a Dios. La situación no es todavía grave, y por ello las rogativas no se realizan aún en el «oratorio del arrabal» (*muṣallat al-rabaḍ*), como sucederá en épocas de pertinaz sequía. Sin embargo, cuando las condiciones empeoran por la caída de heladas el 13 de abril (7 de *rayāb*), las rogativas se reiteran el viernes 18 de abril (12 de *rayāb*) hasta que tres días después la llegada de precipitaciones indica que Dios ha escuchado las plegarias y con ello se restablece la normalidad.²⁴ En juego ha estado la cosecha del año, que comenzará a recolectarse a principios de mayo.

El ciclo que definen estas noticias es el de los cereales de invierno —trigo y cebada principalmente— plantados entre octubre y noviembre, y que se cosechan en primavera o a comienzos del verano. Son los principales cultivos y los que, como veremos, determinan el calendario fiscal. No son, sin embargo, los únicos que se producen en al-Andalus. El cuadro 1 en el apéndice recoge cultivos mencionados por el *Calendario de Córdoba* con las labores que deben realizarse en cada mes del año. Las legumbres de verano, sembradas en febrero, las hortalizas, sembradas en septiem-

bre-octubre, y otros cultivos de ciclo corto a los que se refiere el texto cuando señala que a 27 de abril las sementeras se habían realizado en todo al-Andalus, demuestran la existencia de una producción agraria diversificada y que ya no depende únicamente de los cereales.

Esta diversificación era una de las claves de la prosperidad andalusí y la que permitía atenuar los efectos de las sequías. En el *Calendario de Córdoba*, por ejemplo, se cita el cultivo de la caña de azúcar y del arroz, lo que constituye la primera referencia a su producción en Occidente. La caña de azúcar, en concreto, se cultivaba en Almuñécar, Salobreña, Sevilla o el Levante y su mención es significativa, pues su producto, el azúcar, exigía un proceso de elaboración largo y difícil que permitía la obtención de un bien tan apreciado por las clases dirigentes como superfluo: en un célebre regalo que el visir Aḥmad b. Šuhayd hizo al califa ‘Abd al-Raḥmān III en el año 939 (327 H.), uno de los bienes que se incluían, aparte de metales preciosos, perfumes y tejidos de lujo, era precisamente el azúcar. Por su parte, el arroz, sembrado en abril y recogido en otoño, es posible que todavía tuviera poca difusión: los agrónomos andalusíes más tempranos sólo mencionan su producción en huertos, y todavía en pleno siglo XIII un tratado de cocina circunscribía su cultivo a las zonas de Murcia y Valencia, mientras que en el resto «el arroz apenas se cultiva en al-Andalus».²⁵

La presencia en época califal de estos cultivos, algunos muy novedosos, ha llevado a fantasear mucho sobre el paisaje rural andalusí, imaginado como un «vergel» producto de una «revolución verde», cuya génesis se encontraría en tiempos de la conquista del 711, cuando árabes y bereberes llegaron a la península con nuevas semillas en sus alforjas e innovadores métodos de cultivo, especialmente de regadío, en sus cabezas. En la actualidad se puede ofrecer una interpretación bastante más fundada y equilibrada.²⁶ Al-Andalus no conoció ninguna «revolución verde» en el siglo VIII, sino más bien un largo y complejo desarrollo agrario que permitió la adaptación de nuevas especies, la diversificación de las ya existentes y la introducción de nuevas técnicas traídas desde Oriente.²⁷ El motor del crecimiento en al-Andalus no se explica, por tanto, por un mero difusionismo de técnicas y cultivos asociados con determinados grupos étnicos, sino por un desarrollo social que espoleó la producción de productos y bienes agrarios gracias al aumento de la demanda de las clases dominantes y por la propia acción de la administración central, que precisaba disponer de abundantes recursos propios. En pleno siglo X, ambos factores eran lo suficientemente fuertes como para provocar un considerable

crecimiento agrario. De esta forma, la extensión de cultivos ligados a ciclos estacionales distintos a los tradicionales, o la generalización desde mediados del siglo IX de ingenios como las norias, que permitían extraer aguas subterráneas en un flujo continuo, permitieron mitigar su dependencia de los cereales de invierno o las lluvias estacionales.²⁸ Ello explica que los abundantes episodios de sequía de este período sólo dieran lugar a carestías puntuales, cuyos terribles efectos podían verse aminorados por la menor dependencia con respecto a los cereales y por la capacidad del califato de mover provisiones de un lugar a otro.

Con todo, la producción agraria andalusí seguía estando basada en los cereales de invierno, y ello explica la alta dependencia de las lluvias otoñales y primaverales, cuya ausencia era siempre causa de gran ansiedad. Esta preponderancia del cereal es confirmada por los análisis arqueológicos en los que las semillas de trigo y cebada son preponderantes en yacimientos de esta época, en los que también se aprecia una considerable extensión de las especies frutales, algo que confirman textos, como el ya señalado *Calendario de Córdoba* o los tratados de agronomía que comienzan a componerse en este período.²⁹

El dominio del cereal en los campos andalusíes se refleja también en el calendario fiscal que imponía la administración omeya y que se adaptaba a los ciclos naturales del grano. Los diezmos constituían uno de los pilares de la recaudación fiscal del califato. Su imposición a comienzos del siglo IX había encontrado grandes resistencias, pero en época califal su percepción estaba muy aceptada y los documentos de compraventa de tierra solían consignar si una determinada propiedad estaba sometida o exenta de su pago.³⁰ Estos diezmos se pagaban en moneda (*'uṣūr darāhim*) o en especie (*'uṣūr ṭa'ām*), lo que parece haber sido más frecuente. En este caso, el pago implicaba un determinado monto de trigo o de cebada, existiendo un cahíz de cebada adaptado a «la medida del alfolí» (*kayl al-hurī*), que también debía de aplicarse en el caso del trigo.

A efectos del pago del impuesto, una primera evaluación de las cosechas se realizaba en primavera, y ya en pleno mes de junio, justo después de la recolección, se cuantificaba la cosecha en las eras. Era entonces cuando se designaba a los «guardianes de los graneros» (*al-harrā'iyūn*), encargados de la recepción del tributo. Los súbditos fiscales debían transportar sus contribuciones a esos graneros (*ahrā'*), en una cuantía fijada de antemano.³¹ Lo más probable es que la administración omeya contara con una estimación previa del rendimiento de las tierras, tal y como ocurría en las tierras del califato 'abbāsī en Oriente, donde tal estimación (*al-ḥazr*)

era objeto de complejas medidas que establecían la equivalencia (*taṣrif*) entre las dimensiones del campo y el tipo de cultivo que en él se trabajaba. La predicción del comportamiento de la cosecha aparece, por ejemplo, en un modelo de escritura andalusí que describe una pesquisa por parte de varios testigos de un campo de cebada afectado por la sequía: la indagación se realiza en primavera y los testigos evalúan que la pérdida producida «no se podrá recuperar en parte [alguna] y que no tiene arreglo». ³² Esta evaluación también se realizaba sobre las vides, cuando en pleno mes de julio maduraban las uvas, y sobre los olivos en octubre, antes de la recolección de la aceituna. ³³

En la región de Córdoba la responsabilidad de la recaudación fiscal del diezmo era competencia del *ṣāhib al-madīna* o zalmedina, mientras que en las provincias lo era de los gobernadores. Los graneros, por su parte, estaban al cargo de los ya mencionados guardianes (*al-harrā'iyūn*), cuya labor consistía en la percepción y distribución de los tributos allí recogidos. ³⁴ Estos guardianes estaban, a su vez, supervisados por los alamines encargados de los graneros (*umanāt al-ahrā'*): en marzo de 972 (yūmādā 361 H.) un tal Muḥammad b. Abī Qādim y un tal Aḥmad b. Qulzum fueron nombrados para este puesto que en otros momentos había estado en manos de una familia conocida como los Banū Bassām y en otros de la descendencia de Rabi' b. Muḥammad. La importancia de estos funcionarios la subraya el hecho de que sean mencionados en alguna de las recepciones oficiales, invitados a cumplimentar al califa. Es probable, además, que el grano recolectado por la vía fiscal en Córdoba fuera molido en los molinos fluviales, que se levantaban sobre el río Guadalquivir, aguas abajo del puente romano, justo enfrente del alcázar califal: eran conocidos como los «molinos de Kulayb» (*arḥā Kulayb*), por el nombre de uno de los hijos del primer emir omeya, 'Abd al-Raḥmān I (m. en 788/172 H.), y tuvieron que ser reparados en la segunda mitad del año 971 (finales de 360 y comienzos de 361 H.). Totalmente transformados en épocas moderna y contemporánea, esos molinos han llegado, sin embargo, hasta nuestros días como parte del paisaje cordobés. ³⁵

Existía, por lo tanto, una red de graneros, y posiblemente de molinos, que recogían y molían los diezmos fiscales pagados en especie. Tal vez, esa red podría identificarse con alguno de los numerosos silos que aparecen en excavaciones, aunque, por desgracia, ésta no es una hipótesis con la que trabajen los arqueólogos. ³⁶ Sin embargo, es evidente que cada año la administración califal recaudaba inmensas cantidades de trigo y cebada mediante los diezmos y que este impuesto se gestionaba a través de una

red de graneros fiscales. Parte de ese grano servía, como veremos, para pagar sueldos de cortesanos y gentes vinculadas a la administración. Asimismo, el grano recaudado podía ser vendido, lo que permitía tanto convertir en moneda los ingresos fiscales como establecer una cierta forma de regulación en los precios. Finalmente, y como ya hemos visto, en épocas de sequía las reservas existentes en los graneros califales también podían servir para paliar la carestía.

Otro impuesto importante en la organización fiscal del califato era la exención del reclutamiento militar (*magārim al-ḥašd*), cuyo pago se realizaba a comienzos del año solar, concretamente en enero. Este tributo gravaba a cualquier hombre adulto que no participara en la campaña militar de ese año, algo que tendió a hacerse más frecuente a medida que el ejercicio de la guerra recaía cada vez más en soldados profesionales, y la participación en campañas se tornaba más arriesgada, debido a la resistencia creciente que los ejércitos andalusíes encontraban en el norte. Un hombre ausente por encontrarse en campaña podía significar una tierra sin labrar, razón por la cual los propietarios se aseguraban de que sus campos no se vieran afectados por la falta de brazos. De ahí que en la estimación fiscal de sus propiedades se incluyera la exención del servicio militar. En los documentos notariales de compraventa de una propiedad agraria debía especificarse siempre que el vendedor dejaba de ser responsable de las cargas fiscales que pesaban sobre ella y que incluían «diezmos en especie, exención de servicio militar [*ḥašd*] y limosna legal [*šadaqa*]».

Al contrario de lo que ocurría con los diezmos, la contribución de exención del reclutamiento se pagaba en moneda ante los agentes del *šāḥib al-madīna*, en caso de tratarse del territorio de Córdoba, o del gobernador de la provincia, en el resto de al-Andalus. Su recaudación alcanzaba cifras muy considerables. En pleno siglo ix sólo en el territorio de Córdoba llegaba hasta los 23.000 dinares anuales, y una sola alquería llegaba a pagar hasta 72 dinares por conseguir que sus hombres quedaran libres de las aceifas. Es muy posible que estas cifras deban cuando menos duplicarse para la segunda mitad del siglo x, debido tanto al aumento demográfico como al peso creciente del ejército profesional en esta época.³⁷

Cuando al-Ḥakam II quiso aumentar su popularidad entre sus súbditos por razones que más adelante veremos en detalle, decidió rebajar una sexta parte el monto de esta contribución. En pleno mes de enero de 975, justo antes de que comenzara su percepción, se envió a todas las provincias (*kūras*) una carta dando cuenta de esta bajada del impuesto. La carta debía ser leída después de la oración del viernes para que todo el mundo

conociera la noticia y los perceptores de impuestos no emplearan sus con-sabidas artimañas, haciendo como que no se habían enterado. Las prisas del califa se justificaban porque un mes después, en febrero, se enviaban cartas a los gobernadores de provincias para que procedieran al reclutamiento de las tropas para las campañas de verano (*hušūd li l-ṣawā'if*). Para entonces ya debían de haberse confeccionado las listas de quienes estaban exentos por haber realizado el pago del impuesto, pues varios meses después, en primavera o en verano, partía la aceifa anual.³⁸

El ciclo anual del califato no sólo estaba determinado por el reclutamiento anual de las tropas en un determinado momento. También por la llegada de nuevos caballos. Se dice que el número de éstos a disposición del califa tanto en Córdoba como en las fronteras alcanzaba los 20.000, una cifra quizá exagerada, pero que habla de la importancia que tenía para el buen funcionamiento de la administración el disponer de monturas que permitieran el transporte de personas y materiales de un lugar a otro con la mayor rapidez posible. Existían unas «caballerizas del califato» (*makārib al-jilāfa*) que se encargaban de la compleja intendencia de esta cabaña y de las que salían caballos especialmente valiosos que eran enviados como regalo a ciertos personajes con los que se quería establecer relaciones políticas, o a los que se quería pagar un determinado servicio.³⁹

El aprovisionamiento de estas monturas también se producía en fechas fijas. Una zona de cría especialmente renombrada eran las marismas del Guadalquivir, en lugares como la Isla Menor (*Ŷazīrat Qabṭīl*). Tras haber pastado en las sementeras durante el mes de enero, en febrero a los caballos se les alimentaba en los comederos con alcacel. Tras una gestación de once meses, el parto de los potros comenzaba a mediados de marzo y continuaba hasta mediados de abril. Ése era el mes en el que se procedía también a la requisa de caballos para el estado. 'Īsà al-Rāzī lo confirma al señalar que en marzo del año 975 (*rayāb* de 364) altos cargos de la administración recibieron la orden del califa de marchar a distintas provincias para proceder a la requisa de caballos que sus habitantes «estaban obligados a suministrar» con vistas a la aceifa de ese año, que se estaba preparando debido a la agitación militar en la frontera con los cristianos. Esta requisa y envío de nuevos caballos podía dilatarse hasta el verano. En pleno mes de julio de 973 llegaron a Madīnat al-Zahrā' potros procedentes de las marismas de Sevilla y Niebla. El califa al-Ḥakam y su hijo salieron a contemplar estas nuevas adquisiciones, que les fueron exhibidas por dos altos funcionarios: el encargado de las postas y el jefe de las caballerizas.⁴⁰

Desde la administración califal también se encargaban otros suministros de forma regular en determinadas fechas del año. Aparte de materiales tan peculiares como las pieles de ciervos y gacelas para la realización de pergaminos, que se remitían en el mes de mayo, o las astas de ciervo para la realización de arcos, los productos que llegaban de forma más regular eran los que abastecían al taller califal de manufacturas textiles (*dār al-ṭirāz*). En este apartado figuraban sedas y tintes. El viajero oriental —y, posiblemente, también espía a cuenta de los califas fatimíes— Ibn Ḥawqal, que había visitado al-Andalus en torno al año 948 (336 H.), se hacía lenguas de la gran calidad que tenían las telas andalusíes, ensalzando especialmente la excelente factura de sus tintes. El *Calendario de Córdoba* lo confirma al precisar que cada mes de mayo se enviaban cartas a los oficiales para la adquisición de quermes (*qirmiz*), seda (*ḥarīr*) y algazul (*gāsūl*). El *kermes vermilio* o quermes era un pigmento conocido como «grana», que daba un color rojo en los tejidos y era obtenido del cuerpo seco de un insecto que vivía en la carrasca, un arbusto de la familia de las encinas muy común en todo el Mediterráneo y que era especialmente abundante en la zona de Senés (Almería), donde también estaba muy extendida la morera. Menos valioso era otro tinte, también reclamado a las provincias en el mes de septiembre, producido por las raíces de una planta conocida como «rubia de teñir» (*fuwwat al-ṣabg*).⁴¹

Finalmente, otro material que también llegaba a Córdoba regularmente era la madera. En la provincia o *kūra* de Jaén se encontraba el distrito o *iqḷīm* de Naška, situado en la sierra de Segura, que proveía de grandes cantidades de madera para las construcciones de ‘Abd al-Raḥmān III. Esta madera se trasladaba a través del río Guadalimar, un afluente del Guadalquivir, para hacerla bajar hasta Córdoba, lo que aseguraba un transporte fluvial rápido y eficaz. Ya en tiempos de al-Ḥakam II la misma región suministraba madera, alquitrán y pez, que eran enviados a Sevilla, presumiblemente a través de la misma vía fluvial, para ser trasladados a Algeciras, donde se empleaba en la construcción de la flota. En el año 973 (362 H.) el excesivo celo de los oficiales califales (*‘ummāl*) en obtener estos suministros provocó protestas entre las gentes de la *kūra*, lo que decidió al califa a exonerarles de estas cargas —devolviéndoles lo ya pagado— y a costear esos materiales con su propio peculio.⁴²

Trigo, cebada, monedas, reclutas, caballos, tintes, astas de ciervos, pergaminos, madera o sedas llegaban pues con regularidad anual a Córdoba desde diversos lugares de al-Andalus. Los ciclos fiscales que describen las fuentes confirman el peso de una administración que activa un

proceso de demanda muy selectivo, pero también variado y complejo. Se adivina así una compleja gestión de los graneros del estado, capaz de evaluar, recaudar, transportar y redistribuir ingentes cantidades de trigo y cebada cada año; una trabajosa elaboración de listas de reclutas anuales, actualizadas de forma sistemática para tener en cuenta quiénes han pagado la contribución para la exención del reclutamiento; podemos entrever lo que supone la llegada de nuevos potros a Madīnat al-Zahrā', cuando el califa se empeña en verlos y se encargan de exhibirlos el jefe del servicio de correos y el de la caballería: dos altos funcionarios en la cumbre de un complejo aparato que cuida del apareamiento de los caballos, de su cría en las marismas del Guadalquivir, de su selección y de su traslado hasta la morada del califa. Los ejemplos podrían multiplicarse en todos los restantes casos que se han citado aquí —piénsese en la recolección de las astas de los ciervos cazados— y que suponen el retrato de una administración capaz de movilizar inmensos recursos a intervalos regulares. Para que esa movilización llegue a buen puerto, sin embargo, se precisa que el poder califal actúe con férrea precisión; la precisión de la que hará gala el califa en todas y cada una de sus actuaciones.

EL CICLO RELIGIOSO MUSULMÁN

El año musulmán y una parte muy importante de la vida oficial del califa giraban en torno a las festividades y conmemoraciones religiosas. Una de las diferencias más singulares que existe entre el cristianismo y el islam es que esta última religión no tiene tantas fiestas anuales, aunque, desde luego, sus ciclos religiosos son muy señalados. El más prominente en este sentido es el mes de ramadán, noveno del año islámico, en el que tuvo lugar la primera revelación del Corán al profeta Mahoma, pero que, sobre todo, está ligado al ayuno ritual practicado a lo largo de este mes por todo musulmán adulto y sano desde la salida del sol hasta su ocaso. Considerado como uno de los pilares del islam, durante este mes el buen musulmán se abstiene de comer, beber o mantener relaciones sexuales durante las horas del día, intensificando tanto la conducta piadosa como el sentido de vínculo con la comunidad.

Pese a la obligatoriedad del ayuno durante el mes de ramadán, en la administración califal ciertas actividades no se interrumpían. Hay noticias, por ejemplo, de campañas militares conducidas en este mes, aunque es seguro que las tropas disfrutaban de dispensa. Otras informaciones se-

ñalan la terminación de construcciones, la recepción de embajadas por el califa o la realización de ejecuciones públicas. Era inaceptable, sin embargo, la ruptura del ayuno en condiciones normales ni siquiera por el califa. Una historia que circulaba en los círculos de ulemas —sabios especializados en el estudio de las disciplinas religiosas— narraba que al-Ḥakam II se había sentido tentado por una bella mujer y se había acostado con ella durante el día en pleno mes de ramadán. Arrepentido, el califa había confesado su falta ante los alfaquíes —especialistas en la ley—, quienes mayoritariamente le habían prescrito dar limosnas a los pobres como penitencia. Sin embargo, uno de ellos, Abū Ibrāhīm Ishāq al-Tuŷībī, reprochó a sus compañeros el pasar demasiado tiempo ocupados haciendo la pelota al califa, en lugar de estar estudiando los principios del mālismo, la escuela jurídica que se practicaba en al-Andalus; si así lo hubieran hecho se hubieran dado cuenta de que ese tipo de expiación sólo podían hacerla personas adineradas, pero que ése no era el caso del califa, pues carecía de bienes propios, ya que se limitaba a administrar el tesoro de los musulmanes. El argumento, que, como veremos, tiene mucha enjundia, acabó siendo aceptado y el califa recibió como penitencia la realización de un ayuno suplementario.⁴³

Con dinero propio o del tesoro de los musulmanes, lo cierto es que al-Ḥakam II repartía limosnas (*ṣadaqāt*) de forma regular durante el mes de ramadán, haciéndolo a veces en público y otras en secreto. Cuando lo hacía de forma pública, encargaba hacerlo a los *ḥukkām* y a los alamines, que recorrían los arrabales de Córdoba y de Madīnat al-Zahrā', entregando dinero a los necesitados y a las mujeres recluidas (*ahl al-sitr*). Los *ḥukkām*, o árbitros, eran personas independientes designadas para la resolución de disputas judiciales, y su aparición como distribuidores de limosnas parece expresar el deseo de demostrar que el reparto se ajustaba a estrictos criterios de equidad. En cambio, los alamines eran personas de confianza del califa que ejecutaban tareas muy diversas: desde obtener el juramento de fidelidad de las gentes cuando un nuevo califa era proclamado, hasta encargarse del aprovisionamiento de las fortalezas y ciudades de la frontera, pasando por la investigación de casos de denuncias contra un gobernador de provincias.⁴⁴ Al recurrir a estos dos tipos de funcionarios para supervisar la distribución de limosnas —un asunto potencialmente conflictivo— el califa estaba haciendo una mezcla tanto de la vertiente religiosa de su autoridad como del carácter secular de su poder.

El califa, sin embargo, también repartía donativos entre la población cordobesa en otros momentos. Quizá el más sonado fue el que se produjo

en el momento de su acceso al califato, en octubre del año 961, cuando dedicó la astronómica suma de cien mil dinares para limosnas y redención de cautivos musulmanes en poder de los cristianos. Un precedente de esta actuación se había dado con el emir ‘Abd al-Raḥmān II, quien al acceder al poder en mayo de 822 (206 H.) distribuyó cinco mil dinares de su propio peculio entre los pobres, una cifra que muestra la gran diferencia de recursos a disposición de uno y otro soberano.⁴⁵

En otras ocasiones, el reparto de limosnas podía ser más imprevisto. Así ocurrió en junio de 972 cuando al-Ḥakam II decidió ofrecer dádivas el día en que su hijo y futuro heredero Hišām comenzó a tomar clases con un preceptor: exultante al comprobar lo que le parecieron extraordinarias aptitudes en su heredero —aptitudes que el paso del tiempo no acabaría de confirmar— el ilusionado padre tomó una considerable suma de dinero para su reparto entre pobres, menesterosos y viajeros. Corría el mes de ramadán del 361 H. y apenas unos días antes el califa había ofrecido las acostumbradas limosnas que solía distribuir en ese mes. Ahora, con la emoción de un padre embargado por ver lo listo que era su niño, hizo llamar a Aḥmad b. Naṣr, que desempeñaba los cargos de zabazorta (*ṣāhib al-ṣurṭa*) y zabazoque (*ṣāhib al-sūq*), encargándole la distribución de la suma entre los pobres «como prueba de su gratitud a Dios Altísimo por el favor que le dispensaba en aquella niña de sus ojos y pimpollo de su gloria». Casi dos años después, en abril de 974 (*rayab* 363 H.), fue el propio Hišām quien protagonizó el reparto de donativos y la celebración de una recepción como agradecimiento a Dios por su restablecimiento de una viuela que le había tenido postrado durante un mes y medio.⁴⁶

El mes de ramadán terminaba con el *‘Īd al-Fiṭr* o la fiesta de la Ruptura del Ayuno, que tenía lugar el 1 del mes de *ṣawwāl*. La otra gran fiesta del calendario era, y es, la fiesta del Sacrificio (*‘Īd al-aḍḥà*), la conmemoración que el día 10 del mes de *ḍū l-ḥijya*, último del año musulmán, recuerda el sacrificio de Isaac por Abraham, sacrificio que, tras haber sido ordenado por Dios, había sido abortado en el último momento al ser sustituido el cuerpo del niño por un cordero: una muestra de la necesidad de que los hombres acaten los designios divinos, por extraños que parezcan, y de la recompensa que ello conlleva. Esta fiesta, que cae en pleno mes de la peregrinación a La Meca, era muy celebrada en Córdoba, donde era costumbre que el día anterior se realizara un alarde del ejército, que era seguido por multitud de gentes, lo que aprovechaban los mercaderes para montar una feria (*mawsim al-‘īd*) en la que vendían sus productos. Igualmente, y al igual que ocurría en la fiesta de la Ruptura del Ayuno, durante

la mañana de ese día los predicadores de las mezquitas aljamas de Córdoba y de Madīnat al-Zahrā' realizaban una oración en los oratorios al aire libre o *muṣallas* que existían en cada una de ambas ciudades. Posiblemente, y tal y como ocurre hoy en día en cualquier sociedad musulmana, la gente salía a la calle y en las casas la fiesta se conmemoraba de forma especial.⁴⁷

La celebración de ambas festividades incluía también una recepción muy concurrida presidida por el califa dentro de los muros de Madīnat al-Zahrā' o, en su defecto, en la antigua residencia de los soberanos omeyas: el alcázar de la ciudad de Córdoba. Tales recepciones seguían siempre un guion idéntico: el califa se sentaba y recibía las felicitaciones de familiares, dignatarios y otros súbditos que desfilaban y se ubicaban de acuerdo con un cuidadoso y jerárquico protocolo. Más adelante examinaré con más detalle estas recepciones, que siempre culminaban con discursos y poesías de oradores y poetas, que aprovechaban la ocasión para entonar los más encendidos panegíricos en honor del califa y de su hijo.

Mientras que en la corte las festividades del *'Īd al-Fiṭr* y del *'Īd al-Aḍḥā* daban lugar a grandes recepciones que subrayaban el esplendor del califato, en las zonas rurales ambas fechas tenían una significación algo distinta. Algunos modelos de contratos de aparcería incluyen la entrega en ambas festividades al propietario de la tierra de «un carnero vivo de cuatro años, de cuerpo blanco y ojos negros, bien formado y adulto» o, en el caso de que no fuera adulto, «castrado y gordo». Otros pagos, en cambio, estaban referenciados al calendario solar, como el grano molido que el aparcerero estaba obligado a acarrear cada 1 de agosto como pago de su contrato, o la entrega el primero de enero de cierto número de gallinas y «de dos corderos lechales, gordos, de buenas hechuras, de mes y medio o dos meses». Lo más interesante, y que pone de relieve que el dominio en al-Andalus no era siempre muy benigno, es que el dueño de la tierra podía reclamar estas prestaciones judicialmente, en cuyo caso habría de «ser creído [...] sin que esté obligado a prestar juramento».⁴⁸

Es seguro que a lo largo del año existían en la Córdoba califal otras ocasiones señaladas, pero no cabe esperar de una fuente tan oficialista como la compuesta por 'Īsā al-Rāzī una descripción siquiera genérica de las mismas. Algunos destellos, sin embargo, permiten comprobar que en al-Andalus se observaban festividades distintas a las musulmanas. Así, por ejemplo, al mencionar los fenómenos meteorológicos que ocurrieron a comienzos del año 975, 'Īsā al-Rāzī señala que coincidieron con el *Nayrūz* (o *Nawrūz*) de los cristianos. El *Nayrūz* era el día de año nuevo del

calendario persa, que se correspondía con el 1 de enero, también conocido como *Yannayr*, festejado por los cristianos en al-Andalus. Esta fecha del calendario solar también servía para referenciar pagos de la administración, como, por ejemplo, el que el emir ‘Abd al-Raḥmān II decretó que debía hacerse al músico Ziryāb, a quien se le asignaron, entre otras muchas cosas, 500 dinares pagaderos cada *Nayrūz* y cada *Mahrayān*. Esta última era también en origen una fiesta del calendario persa que en al-Andalus había pasado a identificarse con el día de San Juan, el 24 de junio o día de la *‘Anṣara*, festividad vinculada al solsticio de verano y a la que la tradición vinculaba con el nacimiento del profeta Juan el Bautista (en árabe, Yaḥyā b. Zakariyyā).⁴⁹

La celebración en al-Andalus del primero de año solar y de la sanjuanada está confirmada en poesías y otros textos. La noche anterior al *Nayrūz*, esto es el 1 de enero, se consideraba como la más propicia para consumir el matrimonio, y ese día era costumbre entre los magnates intercambiar regalos o hacer un bollo con forma de ciudad, de uno de los cuales un poeta decía que estaba «hecho de flor de harina, teñido con azafrán» y que no tenía «otras llaves que los diez dedos».⁵⁰ En *Mahrayān*, en pleno mes de junio, también se comían cierto tipo de pasteles, las mujeres regaban las casas, sacaban sus vestidos al rocío de la noche o guardaban en ellos hojas de col a modo de amuletos, en lo que parecen haber sido claros rituales de fertilidad. No faltaba, en fin, quien celebraba ese día abandonando el trabajo o tomando un baño ritual que parece haber tenido un objetivo purificador. Otra costumbre muy arraigada en esa fecha era la de realizar carreras de caballos, y el propio califa ‘Abd al-Raḥmān III daba órdenes a sus cortesanos para que asistieran a ellas. Entre las clases pudientes, incluso, la llegada del verano estaba marcada por un cambio de indumentaria, que pasaba a ser blanca durante esos meses hasta que en octubre volvía a estilarse usar prendas de color.

La presencia de musulmanes en estas festividades no islámicas y los ritos que practicaban en tales ocasiones fueron objeto de severas prohibiciones por parte de los alfaquies, que consideraban tales costumbres reprecensibles. Ya desde comienzos del siglo IX (III H.) reputados ulemas como Yaḥyā b. Yaḥyā (m. en 848/234 H.) o Muḥammad b. Waḍḍāḥ (m. en 900/289 H.) multiplicaban sus condenas contra quienes celebraban o se mezclaban en fiestas cristianas o judías calificando su conducta como una innovación que propiciaba que el musulmán pudiera «convertirse en judío o en cristiano sin darse cuenta». Estas condenas buscaban definir los límites que permitían establecer la identidad musulmana en un medio

como el andalusí caracterizado por la presencia de comunidades cristianas y judías. En estas prohibiciones late un claro objetivo de establecer rígidas fronteras entre esas comunidades, limitando todo lo posible las relaciones entre sus miembros.⁵¹

De todo cuanto hemos visto a lo largo de este capítulo se comprueba cómo los ciclos naturales que se repiten cada año de forma regular encuentran en sequías, inundaciones u otras catástrofes un reverso inexplicable. En pleno siglo x, sin embargo, el califato omeya intenta sistematizar ese entorno en apariencia imprevisible: lo anota, lo ordena, conecta sus diversos extremos e, incluso, intenta explicarlo, sólo recurriendo a Dios cuando las cosas se tornan definitivamente incognoscibles. El resultado es un *sistema*, una organización rígida y planificada, que ofrece la seguridad de lo previsible, frente al caos de los elementos. De esta forma, el calendario, que se adapta a ciclos naturales, fiscales y religiosos intenta encuadrar en sus plazos y efemérides la diversidad del mundo. Y lo hace con bastante éxito.

La misma ordenación debía de producirse también en los ciclos diarios. En la ciudad palatina de Madīnat al-Zahrā' se han encontrado fragmentos de dos cuadrantes solares que permitían la medida del tiempo en el interior del alcázar donde residía, gobernaba y rezaba el califa. También se ha encontrado un cuadrante solar en el antiguo alcázar de Córdoba, claramente de época califal también, lo que refuerza la idea de que la vida dentro de la sede del poder estaba marcada por una estricta regulación horaria. Para las horas nocturnas o los días carentes de sol, autores como el astrónomo cordobés Qāsim b. Muṭarrif al-Qaṭṭān (nacido *ca.* 915/302 H.) ofrecían ingenios como un reloj de velas consistente en una bandeja de metal sobre la que se situaban doce lámparas de cristal con una cantidad de aceite proporcional a una hora.⁵² La misma regulación horaria estaba pautaada por la llamada a la oración que realizaba el almuédano, cinco veces al día y a intervalos bien establecidos. En ciudades como Córdoba, pobladas por decenas de mezquitas, esta medida del tiempo cotidiano imponía una regularidad generalizada que no se limitaba a señalar las prácticas rituales, sino que también comportaba un disciplinamiento social fuertemente alentado por el poder.

ÍNDICE

<i>Introducción</i>	9
Capítulo 1. El califato omeya y los ciclos físicos y humanos	37
Capítulo 2. Los recursos y riquezas del califato	59
Capítulo 3. El califa y el <i>sultān</i>	93
Capítulo 4. Los ejércitos del califa	125
Capítulo 5. La pugna con el califato fatimí (I)	151
Capítulo 6. La pugna con el califato fatimí (II).....	171
Capítulo 7. La defensa de los musulmanes	201
Capítulo 8. La autoridad del califa	235
Capítulo 9. La representación del poder	269
Capítulo 10. Córdoba y Madīnat al-Zahrā‘. Topografía del poder y paisaje urbano	297
<i>Apéndice</i>	337
<i>Notas</i>	347
<i>Fuentes</i>	429
<i>Bibliografía</i>	435
<i>Índice alfabético</i>	461