



Universidad
Zaragoza



Facultad de
Filosofía y Letras
Universidad Zaragoza

Trabajo de Fin de Grado

«Reyes, campesinos y comerciantes»

Estructura social y desarrollo económico en los
reinos de Taifas [Siglo V/XI]

«Kings, peasants and traders»

Social structure and developement in the Taifa
kingdoms [5th/11th century]

Autor: Alejandro Palomino Martínez

Director: Mario Lafuente Gómez

GRADO EN HISTORIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CURSO 4.º GRUPO 2

Año académico 2020/2021

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN Y ESTADO DE LA CUESTIÓN	5
2. SITUACIÓN POLÍTICA Y ESTRUCTURAS ECONÓMICAS	13
2. 1. ALMANZOR Y SU LEGADO.....	13
2. 2. FITNA Y ATOMIZACIÓN DEL PODER CALIFAL.....	18
3. SOCIEDAD ANDALUSÍ: ORDEN SOCIAL Y APROXIMACIÓN ÉTNICA	25
4. MENTALIDAD Y ECONOMÍA ISLÁMICA	35
4.1 EL COMERCIO: TRATADOS <i>HISBA</i> , REGULACIÓN DE ZOCOS	35
4.2 EL MEDIO RURAL: TRATADOS AGRÓNOMOS	44
5. DOS ESTUDIOS DE CASO	51
5.1 LA TAIFA DE DENIA	51
5.2 LA TAIFA DE GRANADA	54
6. CONCLUSIÓN	57
7. BIBLIOGRAFÍA	59
8. ANEXOS	65

1. INTRODUCCIÓN Y ESTADO DE LA CUESTIÓN

El periodo de Taifas es conocido como un periodo de vulnerabilidad política de al-Ándalus. No sólo fue una debilidad localizada en el territorio musulmán andalusí que aprovecharon los reinos cristianos para adentrarse cada vez más en el centro peninsular, sino que el siglo XI es visto como un punto de inflexión a nivel mundial en la pugna del mundo musulmán contra el cristiano.

Al afirmar esto cabe matizar que no existe una relación de causalidad directa entre la decadencia del oriente islámico y la del occidente islámico. Como se expone más adelante, las condiciones que precipitaron la *Fitna* por la que se dará pie a esta nueva etapa de dominio musulmán en la península vienen dadas por unas condiciones concretas, como es la ordenación del territorio y la administración, las diferencias étnicas y la búsqueda de la legitimidad. Todas estas problemáticas contaron con una importante continuidad en los sucesivos reinos de Taifas.

En este trabajo, las cuestiones políticas pasarán a un segundo plano que servirá como guía cronológica y circunstancial para la correcta contextualización de la evolución social y económica de la que pretendo realizar un seguimiento. Aun así, debemos contar con que es inevitable aludir a los movimientos y decisiones políticas de los diferentes territorios soberanos y cómo estos influyen en la mentalidad andalusí. Más aún cuando se trata de una sociedad islámica en la que la economía y el comercio están fuertemente ligados con la religión, que a su vez es uno de los pilares del gobierno desde los inicios de la religión islámica.

Como he mencionado anteriormente, la gran conclusión asentada sobre este periodo es que se trata de una decadencia. Sin embargo, las investigaciones más recientes, así como las que no lo son tanto, confirman ya el esplendor cultural del siglo XI en un momento de crisis e inestabilidad tras el azote de la *Fitna* y la amenaza cristiana que se cernía sobre las marcas fronterizas ya transformadas en territorios soberanos e independientes. Mi planteamiento parte de la cuestión de si se dio también una crisis económica total o relativa que contribuyera a la desintegración del mundo andalusí.

En el desarrollo del trabajo he podido observar cómo las fuentes originales para el estudio de las taifas, al menos en español, no son del todo abundantes, hecho

que en parte incrementa mi curiosidad. Este hecho y el de no contar con suficientes aparatados en los temarios de las asignaturas a lo largo del Grado que esclarezcan un poco mis dudas sobre lo fascinante que me parece el periodo musulmán peninsular han sido los principales motivos por los que me he decantado por esta cuestión.

Esta problemática documental, así como la complejidad de tratar el ámbito económico a caballo entre la alta y baja medievalidad ha sido acreditada por no pocos expertos en el tema. Tomo como referencia uno de los estudios más recientes sobre al-Ándalus y sus redes comerciales mediterráneas, desarrollado por la doctora María Asunción Lavesa Martín-Serrano y dirigida por Fernando Valdés en la Universidad Autónoma de Madrid¹, en el que recalca la «necesaria revitalización de la investigación en este campo» de estudio, haciendo notar cierta pasividad al respecto por la comunidad arabista/islamista por motivos que desconozco concretamente, pero creo deducir. En las primeras páginas de la publicación la autora defiende que a través del estudio de las redes comerciales se pueden trazar las rutas sobre el mapa y conocer las complejas relaciones entre el mundo islámico peninsular y el oriental, así como con el resto del Mediterráneo y su pluralidad de grandes imperios, no limitándose a los paños, sino aproximándose también al tráfico de personas y a los grandísimos réditos económicos que suponían². Además, esgrime una afirmación chocante que reza: «la *Fitna* afectó en muy pequeña medida a las sederías, e incluso parece que las favoreció, hasta el punto de que en esa época arranca el punto de inflexión de la industria sedera en al-Ándalus [...] es ahora [ss. X, XI y XII] cuando los talleres textiles [...] exportarán sus producciones por todo el mundo conocido.»³

Según Sébastien Gasc en su aporte a la obra *Tawa'if*⁴, apoyándose en Fernando Valdés Fernández y Pedro Chalmeta, la actividad comercial no disminuye a lo largo del siglo XI, de hecho reinos taifales costeros como es el caso de Denia, Valencia, Almería, Mallorca y Granada experimentarán una actividad económica prolífica y dinámica con gran proyección mediterránea, siendo todas ellas taifas

¹ Lavesa Martín-Serrano, 2018: (Tesis doctoral por la Universidad Autónoma de Madrid).

² *Íbidem*, p. 3.

³ *Íbidem*, p. 60.

⁴ Gasc, 2018, p. 83.

relativamente longevas y, en el caso de Granada, constituye un fenómeno particular que ayuda a fundamentar la supervivencia de las taifas a partir de su actividad comercial y económica. Relativizar la situación económica en coyunturas de inestabilidad o crisis –ésta última en su acepción clásica que se refiere al cambio– es imperativo para el correcto estudio de la época y su sociedad. Un ejemplo paradigmático, salvando las abismales distancias, sería la crisis del siglo XVII, en la que, pese a su contexto belicoso y turbulento, se producen cambios y progresos en la economía que no se corresponden al concepto que los ampara. Gasc desarrolla un breve pero elocuente episodio en el bloque dedicado a las fuentes para el estudio de las taifas, esta brevedad denota un vacío de investigación que pueda aportar más información sobre las actividades comerciales que se daban en los zocos de la Península Ibérica. Actualmente, se siguen llevando a cabo investigaciones arqueológicas y documentales en este «siglo oscuro» de al-Ándalus, por lo que se aprecia que el interés por la sociedad del siglo XI goza de cada vez mejor salud⁵.

Este hecho ya fue reseñado por Fernando Valdés en los años 90 en un artículo confeccionado a partir de los estudios y conclusiones extraídas de diversos proyectos arqueológicos realizados desde 1980. Confirma en él la importancia de la actividad mercantil e industrial andalusí en pleno siglo XI y primera mitad del XII en el contexto mediterráneo, independientemente de la división política y la fragmentación del poder, que progresivamente tendió a agruparse en entidades mayores. Incide en la necesidad de relativizar las generalizaciones a la hora de diagnosticar una economía muerta tras la *Fitna* cuando las pruebas arqueológicas presentan lo contrario; una conexión más viva que nunca con el resto del mundo europeo y mediterráneo. Además, aconseja llevar el análisis a la totalidad de las taifas e incluso prolongarlo al imperio almorávide, del que cree dilucidar un mundo de matices a finales de la Alta Edad Media.⁶

Un elemento para considerar también serán los tratados jurisperitos que regulan el funcionamiento de todo aspecto económico de al-Ándalus: por un lado,

⁵ Es el caso del Campo arqueológico de Mértola, las excavaciones de Denia que Josep A. Gisbert expone en *Tawa'if*, las de La Alcuía de Elche y la recientemente reactivada (12 de mayo de 2021) de Medina Azahara son ejemplos de ello.

⁶ Valdés Fernández, 1991, pp. 319-326.

los de regulación agrónoma, que aprovecharé para explicar el mundo campesino andalusí; y por otro lado, los tratados de *ḥisba*, donde pasaré a argumentar cómo el comercio se yergue como un pilar básico en la sociedad islámica, en la línea de Pedro Chalmeta en su *El 'señor del Zoco' en España*. También me aproximaré al estudio de estas fuentes primarias en vistas a tener un trato más directo con la mentalidad de la época. Estos tratados siguen la escuela iniciada por el magrebí `Abd al-Malik Ibn Ḥabīb y que según Felipe Maíllo Salgado nos ofrecen una muy rica información sobre la sociedad urbana musulmana peninsular⁷. De esta naturaleza será el tratado «de buen gobierno del zoco» (aunque se extiende a toda actividad económica) que presentaré en el apartado correspondiente. Se trata del *Tratado de Ibn 'Abdūn*, escrito durante el periodo final de la taifa de Sevilla y que atestigua la invasión almorávide, a caballo entre los siglos XI y XII. Originalmente fue titulado por el autor sevillano como *Risāla fī-l-qadā wa-l-ḥisba* (*Tratado sobre la judicatura y la ḥisba*) y, al ser rescatado por el ya clásico estudioso francés Évariste Lévi-Provençal, empezó a titularse en las sucesivas traducciones como *Tratado de Ibn 'Abdūn*. Para analizarlo, me valdré de la tesis doctoral realizada por Eduardo Escartín González de la Universidad de Sevilla⁸, que más allá de ceñirse al texto medieval, proyecta un análisis de las estructuras económicas de principios del siglo XII en al-Ándalus, ya bajo el dominio del Imperio Almorávide. Será a través de tratados *ḥisba*, los agrónomos y el estudio de María Marcos Cobaleda⁹ como averiguaremos si estas estructuras del periodo de taifas encuentran una continuidad bajo el dominio almorávide o si se produce una ruptura.

Como he adelantado escasas líneas antes, y asumiendo lo que transmiten gran parte de los expertos estudiosos de la época, el siglo XI andalusí es de gran complejidad a la hora de acceder a las fuentes primarias y arqueológicas. De por sí, los manuscritos medievales son un material de estudio delicado en todas sus acepciones, más aún si es un cufico particularmente complejo lo que se halla en ellos. Esta problemática documental es expuesta por Felipe Maíllo en el capítulo mencionado anteriormente, en el que realiza un seguimiento historiográfico de las fuentes originales sobre las que se construye el relato de los reinos de taifas y por

⁷ Maíllo Salgado, 2018, pp. 36-37.

⁸ Escartín González, 2006, (Tesis doctoral por la Universidad de Sevilla).

⁹ Marcos Cobaledo, 2018, pp. 686-702.

qué nos ha llegado tan degradado. También lo será el estudio de la epigrafía, como nos expone María Antonia Martínez Núñez en la misma obra que los dos autores anteriores. En este caso la epigrafista nos ofrece una visión panorámica sobre todos los vestigios epigráficos y sus diferencias estilísticas, tales como epitafios, capiteles, dinteles y multitud de objetos ornamentales. Las variaciones en el cúfido de las inscripciones, así como en las decoraciones, no obstante, distan de ser inocentes, van más allá de lo estético encontrando su motivo de ser en la afinidad al califato cordobés, encontrando a través de esto qué taifas buscaban superar el estilo de los antiguos centros productores de Córdoba y Madīnat al-Zahrā' y así legitimarse como dinastía decimonónica.¹⁰

Así pues, debemos entender la mentalidad de estas élites tanto como la del resto de la sociedad a la hora de desarrollar sus actividades administrativas y económicas. En el apartado correspondiente realizaré una aproximación a esta mentalidad a través del manejo de ciertos conceptos y enseñanzas coránicas y del *hadith* (tradiciones) relacionados con su concepción del mundo económico y de su contexto, cómo se desarrolla en el momento y la problemática con los nuevos imperios islámicos que irrumpen en la península en el tramo final del siglo XI. Resulta imperativo a mi parecer detenerse en la estructuración social y sus características, enfocando a la cuestión étnica y su relevancia en cuanto al funcionamiento de la sociedad, teniendo en cuenta el debate historiográfico todavía activo en este campo.

Afloran numerosos debates en torno a la cuestión social, derivados de la complejidad que presenta. Por un lado, el debate de la tolerancia en al-Ándalus sobre los que Eduardo Manzano Moreno reflexiona en un artículo reciente es de los más célebres que se han desarrollado hasta ahora, donde la historiografía contemporánea ha tenido que desmontar el mito de la convivencia que ha sobrevivido a los años 50 y 60 fruto de los debates entre Claudio Sánchez-Albornoz y Américo Castro, donde la convivencia acaba tornándose un término político con el que se incurre en el anacronismo por parte de autores actuales, como María Rosa Menocal, quien después los atentados del 11S decidió ubicar en el Califato Omeya el paraíso de la tolerancia. La antítesis de esta última sería Serafín Fanjul, quien en sus

¹⁰ Martínez Núñez, 2018, pp. 86-118.

obras enfoca el conflicto entre la España y la religión islámica remontándose al medievo¹¹.

Otro debate sería la crítica que algunos historiadores dirigen a P. Guichard, a quién tratan de rebatir la importancia, que consideran excesiva, que da al contingente beréber en cuanto a influencia sobre la sociedad andalusí, que desprecia la herencia romano-visigoda, como hace Vallvé al hablar de la sociedad durante el Califato de Córdoba en *Al-Ándalus: sociedad e institución* atacando al estructuralismo antropológico con que Guichard aborda la estructura social en *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*. Con motivo de su reciente fallecimiento, Eduardo Manzano ha publicado un breve artículo donde se aduce a Guichard como uno de los pioneros que, con su estudio, publicado en España en 1976, inspiró y ayudó a poner en valor el trabajo de una nueva generación de arabistas españoles con enfoques innovadores tras la época estanca de la historiografía de época franquista¹².

En esta misma vía, para el correcto estudio de la sociedad resulta indispensable dedicar atención y espacio a las mujeres y su situación, el papel que desempeñan en el ámbito doméstico y en la economía cotidiana de las familias musulmanas, a la vez que conocer la concepción islámica de las mujeres, qué se dice sobre ellas en las escrituras sacras y las tradiciones.

Se puede apreciar que la aproximación a esta época únicamente a través de la metodología archivística es muy arriesgada y podría resultar en algo difuso y sustancialmente pobre si no se realiza debidamente, sobre todo en el ámbito socioeconómico, que requiere de forma prácticamente obligatoria empaparse en otras fuentes. En palabras de la investigadora de la Universidade do Algarve Susana Gómez-Martínez, activa en el Campo Arqueológico de Mértola: «El historiador que utiliza mayoritariamente textos escritos como fuente para sus estudios persigue precisión en nombres, fechas, en lugares y en acontecimientos en los que el hecho político es la principal línea conductora. El historiador que usa mayoritariamente las fuentes materiales, por el contrario, está habituado a que los hechos que analiza

¹¹ Manzano Moreno, 2013, pp. 225-244.

¹² Manzano Moreno, 2021, [Consultado el 21 de mayo] <https://elpais.com/cultura/2021-04-12/pierre-guichard-la-pasion-por-la-historia-de-al-andalus.html> .

carezcan de nombres y de fechas concretas. Sus protagonistas, casi siempre, son anónimos; los acontecimientos que “lee” en las excavaciones, muchas veces, son procesos lentos y paulatinos de construcciones y destrucciones, de acumulación de gestos o de ausencias»¹³. Poco más adelante, viene a reafirmar lo que trato de hacer llegar: «Así, el primer problema con que nos encontramos es con el propio conocimiento de la fuente de información. Los estudios publicados sobre la cultura material del occidente peninsular en el siglo XI son todavía muy escasos e irregulares, con amplios espacios sobre lo que no existe ninguna publicación.»¹⁴.

A razón de esto me he visto obligado a atender metodológicamente a estudios arqueológicos sobre estas cuestiones, por lo que presentaré dos estudios de caso: de Denia a través de la arqueología, principalmente de los estudios de los especialistas Rafael Azuar Ruiz y Josep Antoni Gisbert Santoja; y el caso de la Taifa de Granada y su pervivencia en la Península Ibérica a través de Bilal Sarr, los factores de su perduración y su influencia en la economía industrial y comercial a lo largo de los siglos a modo de enlace conclusivo.

¹³ Gómez-Martínez, 2018, p. 141.

¹⁴ *Íbidem*.

2. SITUACIÓN POLÍTICA Y ESTRUCTURAS ECONÓMICAS

2.1 ALMANZOR Y SU LEGADO

Al-Ándalus inició dos siglos consecutivos con *fitnas* (conflictos), el siglo X y el siglo XI. La del siglo X es interpretada como una crisis necesaria para la consolidación del Califato Omeya Independiente con tendencias centralizadoras, mientras que la del siglo XI viene a revertir todo lo anterior, cuando los poderes regionales tendieron a disgregarse de la unidad anteriormente conseguida.

La crisis del siglo X sirve para afianzar el islam en las sociedades aún indígena-tribal, entendiéndose la crisis de entrada a la centuria que genera este movimiento como una «crisis de crecimiento». Según Pierre Guichard, el componente étnico jugó un papel importante, siempre latente en las andadas del Califato, pero no determinante¹⁵. Ejemplo son las rebeliones del sur andalusí, como la de Ibn Hafsún, interpretada como una rebelión con base social, compuesta por mozárabes y beréberes contrarios a las derivas políticas del momento. El Estado Omeya llevaba arrastrando una crisis de formación desde finales del siglo IX y principios del siglo X, el considerado siglo de oro para el islam en la Península debido a motivos socioeconómicos y culturales, en el que la implantación de la islamización y un nuevo modelo de estado más centralizado con mayores presiones fiscales hacía que predominara el sustrato árabe, causando una fricción constante.

‘Abd al-Rahmán III desplegó sus redes clientelares entre los *qaysíes*, creando una casta de funcionarios leales y evitando la acumulación de poderes entre estos. Estableció un califato ortodoxo sunní con aspiraciones legitimistas universales en la misma coyuntura de pugna contra el califato fatimí norteafricano recientemente proclamado, hostigando las inmediaciones magrebíes. Llegó a intervenir a petición de los idrisíes y estableció alianzas con los locales. Según Lévi-Provençal, aspiraba a evitar la confrontación directa a la vez que a asegurarse la buena relación con los magrebíes para que continuaran la lucha contra el fatimí y evitar así llevar la guerra a la Península. Esta política diplomática, junto a las treguas con los núcleos cristianos del norte, fue la que le permitió organizar el nuevo Estado Omeya. La labor de organización de ‘Abd al-Rahmán III continuaba los intentos de sus

¹⁵ Cf. Nota al pie 40, p. 25.

antecesores homónimos de centralizar la administración e integración de los distintos sectores sociales, la implantación de una fiscalidad eficaz y generalizada, así como la creación de un ejército profesional compuesto por jefes tribales que rindieran cuentas al califa. La llamada «Pax Omeya» se basaba en lucha indirecta contra el Califato fatimí, que permitió asentar unas bases de desarrollo económico asentado en la expansión urbana, el aumento de la producción agraria, y el auge de la industria y el comercio, en vistas a engrosar los ingresos provenientes de la nueva fiscalidad. Así se favoreció a las clases altas y medias, mediante concesiones de cargos, dignidades y competencias para patronear las actividades económicas urbanas. Todas ellas orientadas a dar espacios a la participación de los distintos sectores sociales en el sistema para así lograr un Estado integrador y unitario¹⁶.

Se materializa esta centralización en la conversión de Córdoba en una metrópolis que alcanzará sus picos de población cercanos a los 400.000 habitantes, junto al proyecto de creación de la ciudad palatina de *Madinat al-Zahrá* como centro neurálgico de la organización califal, a imagen del Bagdad ‘abbasí. Será al-Hakam II, considerado por los propios musulmanes como uno de los mejores dirigentes omeyas¹⁷, quien cree las mejores condiciones para el ascenso ‘amirí, convirtiendo al-Ándalus en una potencia militar prestigiosa y recibió contingentes inmigrantes y militares beréberes tras las campañas norafricanas, que con el paso de los años acabaron constituyendo un factor de inestabilidad que desintegraría el califato.

Hubo una crisis de sucesión derivada de la minoría de edad del príncipe. Las aspiraciones de poder del hermano del califa al-Mughira desataron una conjura palaciega apoyándose en los *saqaliba* (esclavos eslavos y cristianos) que conformaban la guardia califal para la usurpación del trono ante la inminente muerte de al-Hakam II. En este momento entra en juego el protagonista de los pasos finales del Califato Cordobés, *Abu ‘Amir Muhammad Ibn Abi ‘Amir al-Ma ‘afirí*, posteriormente llamado *al-Mansūr* (‘el victorioso’, de donde deriva su castellanización como Almanzor), que junto al *háyib* (chambelán) al-Mushafi

¹⁶ Martínez Enamorado y Torremocha Silva, 2001, pp. 85-89.

¹⁷ Extraído de un fragmento de la crónica anónima *Ḍikr bilād al-Andalus*, Trad. L. Molina (1983).

detuvieron el complot de al-Mughira, asegurando la legitimidad de Hixam. Tras su actuación, tuteló el gobierno de Hixam, hecho que despertó algunas sospechas entre los aristócratas sobre las aspiraciones de Almanzor.

Subh, madre del príncipe, quien se cree que pasó a ser amante de Almanzor, y el visir Al-Mushafi formaron una especie de consejo regente. Se hizo patente aquí la destreza política del caudillo, que suplantó a la dinastía de *háyibs* marwaníes en las prefecturas y puestos administrativos de Córdoba con ayuda del general eslavo Gálib. La asunción de los máximos poderes por parte de Almanzor llegó con la ejecución de Al-Mushafi y sus hijos, acusados de traición, que dejaron en manos de la pareja el total control de la regencia, materializándose este período como la llamada «dictadura amirí». Esto dejaba la figura del Califa en un simple símbolo sin capacidad de gobernar, causando descontento entre las altas esferas aristocráticas y la familia omeya, que fueron perdiendo prerrogativas en detrimento de Ibn Abí ‘Amir, que había protagonizado hasta las décadas finales del siglo X una carrera política meteórica, pero cuyo encumbramiento supondría el principio del fin de un al-Ándalus que se encontraba en el borde del precipicio¹⁸.

Su evidente destreza en la gestión política, en la gran parte de las veces, como dice Pedro Chalmeta, desequilibra los estudios realizados sobre el periodo de Ibn ‘Abi Amir, que se centran principalmente en su actividad militar e infravaloran su relevancia y secuelas socioeconómicas.¹⁹ El objeto de estudio de Chalmeta en el artículo referenciado son los ingresos que percibió Almanzor en sus años de gobierno a través de numerosas fuentes primarias de la época. No solo realiza un seguimiento exhaustivo de los ingresos, sino también de los gastos ordinarios, los debidos a labores militares y aquellos provocados por la administración llevada a cabo, hasta culminar con un balance final. Sus triunfos en campaña no fueron para nada desdeñables, aunque fue un éxito relativo al no conseguir afianzar lo conquistado por encima del Duero, sin repoblarlo ni establecer guarnición, ya que el componente humano de su ejército reformado había llegado al límite de lo asequible (por estar compuesto, principalmente, por

¹⁸ Martínez Enamorado y Torremocha Silva, 2001, pp. 90-95.

¹⁹ Chalmeta Gendrán, 2019, p. 86.

mercenarios).²⁰ Más aún, la repercusión más grave se dio en el ámbito socioeconómico, por un empobrecimiento de la población, la «desprofesionalización militar» de la población y un rechazo visceral extendido a todo lo relacionado con el beréber²¹. Además, Almanzor también provocó un cambio de mentalidad radical en los cristianos norteños a raíz de sus campañas que, a diferencia de los siglos anteriores, ya no eran defensivas, sino que Ibn Abi ‘Amir protagonizó duros saqueos y ataques en profundidad, llevados a cabo por unidades militares mercenarias con pocos escrúpulos cuya imagen calaría en el recuerdo del vecino norteño. En efecto, los cristianos comenzaron entonces a ver al-Ándalus como un perverso enemigo, en vez de un adversario con el que debían ir con pies de plomo. Además, algunos de estos cristianos habían pasado a formar parte del ejército ‘amirí, ya sea como mercenarios o como vasallos, por lo que contaban con un conocimiento directo de los efectivos, organización, caminos y recursos del estado andalusí.

Almanzor dejó su sucesión en una complicada situación política, aunque la situación socioeconómica, como he mencionado, no era mucho mejor. Al-Ándalus sufrió a lo largo de sus últimas décadas de gobierno una serie de crisis productivas por motivos ambientales, como las sucesivas lluvias del 983/373H., en vísperas de la campaña de Barcelona que requirió de gran parte de las cosechas, dándose un episodio de hambruna, agravado por la epidemia de ese mismo año que disparó la mortalidad. Se extendió esta situación de nuevo entre el 989/379H. y los tres años consecutivos a éste debido a una plaga de langostas, obligando a Almanzor a comprar provisiones, suspender los impuestos agrícolas y distribuir los alimentos. De nuevo en el 992/382H. se añadió a esta situación un vendaval que duró tres meses y medio, destruyó casas, plantaciones y se llevó vidas, además de desbordarse el Guadalquivir a la altura de Córdoba. Y un último vendaval, en el 995/385H., que según las noticias registradas en el *Dikr* llegó a elevar animales a causa del viento²².

²⁰ *Íbidem.*, p. 100, pp. 94-96.

²¹ Cf. *Supra*. Nota 19.

²² *Íbidem.*, p. 99.

Pese a esta situación, Almanzor no paró la sangría económica que provocaban sus campañas, ni mucho menos los gastos suntuarios a los que Chalmeta dedica un apartado y describe como una «política de ‘consumo ostentoso’, como exponente de su riqueza y poder»²³, a través de las cifras dadas a los contables del palacio. Entre los gastos figuraban desde indemnizaciones por obras públicas, hasta regalos fruto de su «generosidad», donaciones a poetas, celebraciones y limosnas. Por ejemplo, la inversión en la tumba de su amante Subh, que costó 500.000 dinares, homologable al coste de la organización de una aceifa veraniega y a un 8'7% de las reservas líquidas (en 996/386H.), según los cálculos que nos ofrece el autor en la presentación del texto. Esto tuvo claras consecuencias en la imagen que todos los niveles de la sociedad tenían sobre la administración ‘amirí, claramente registrada en las fuentes árabes. Similar fue el rechazo al nuevo modelo de ejército y fiscalidad forzosa (generalmente pagada en moneda), que obligaba a tributar la llamada ‘exención de alistamiento’, la paga regular mensual constituida por cuatro quintas partes del botín como dicta el Corán. Además, esta política impedía a las familias poderosas extender redes clientelares, debilitando su poder en beneficio de una clase emergente de guerreros beréberes de los que Almanzor acostumbró a rodearse y agasajar con regalos y tierras.

²³ *Íbidem.*, pp. 96-98.

2.2 FITNA Y ATOMIZACIÓN DEL PODER CALIFAL

El hijo de Almanzor, Abd al-Málik, fue el encargado de continuar la política de su padre. Se mostró más agradecido y respetuoso con Hixam, aunque cauteloso para no perder favor en detrimento suyo. Bajo su gobierno, al-Ándalus gozó de un breve período pacífico y estable, repleto de esplendor y opulencia, que tan solo se vio en peligro ante los amagos de rebeliones de los aristócratas árabes y eslavos. Sin embargo, fue la calma que precede a la tormenta, pues el del segundo hijo de Ibn Abi ‘Amir, ‘Abd al-Rahmán Ibn Sanÿul, o «Sanchuelo», superó los límites políticos establecidos, ignorando todo consejo de sus allegados, causando así la catástrofe que tiene lugar a principios de 1009/399H., en términos de Pierre Guichard. Sus excesos fueron un factor más que se añadió a los que llevaba arrastrando al-Ándalus, algunos desde tiempos del emirato, pasando por los ya mencionados desajustes económicos causados por el belicismo de Almanzor, hasta la más reciente pujanza de los reinos cristianos en las últimas décadas. A éstas últimas hizo frente con éxito Abd al-Málik al estilo de su padre, mediante aceifas, aunque su rentabilidad hemos observado ya que era relativa. Algunas de ellas se debieron a la ruptura de treguas por parte de los cristianos en ausencia de Ibn Abi ‘Amir, como por ejemplo la del conde barcelonés Ramón Borrell III. Algunos señores beréberes que habían incrementado su poder en tiempos de los amiríes empezaron a buscar su propio beneficio al margen del poder central, dividiendo la sociedad andalusí entre los omeyas y sus clientes, que buscaban restaurar una legitimidad que había quedado diluida, y los nuevos poderes emergentes²⁴.

En esta década se formaron los llamados «Reinos de Taifas» (*Muluk al-Tawa’if*) que se agruparon en torno a los tres grupos étnicos que dominaban la realidad social andalusí: los *saqaliba* o eslavos, los beréberes y los árabes o andalusíes. El poder político había quedado fragmentado, siendo sustituido por estos pequeños «reinos» que aspiraban a emular las figuras califales, propósito visible en sus emisiones monetarias, que trataban acercarse a la legitimidad que antaño ostentó el califa. Esto permitió que el fantasma del Califato permaneciera

²⁴ Martínez Enamorado y Torremocha Silva, 2001: pp. 94-97.

como una ficción en el nuevo panorama, pues a los nuevos gobernantes les interesaba asemejarse a la figura del califa potenciar su autoridad.

De acuerdo con Lévi-Provençal, Fernando Valdés acota la duración del periodo de Taifas en su estudio sobre el comercio desde el 3 de marzo de 1009/399H., con el inicio del derrumbe del Califato cordobés (materializado a través de la *Fitna*), y la deposición del último califa de la *dawla* (dinastía) omeya Hixam III Ibn Muhammad, que había estado disputándose el trono desde el 1010 con sus familiares hammūdíes; hasta la progresiva incorporación de estos reinos al imperio almorávide de Yusuf Ibn Tasufin, siendo la primera Granada (septiembre 1090/438H.) y las últimas las taifas baleáricas (1115-1116/509H.).²⁵

En la disputa por el título de Califa de Córdoba fue esencial el apoyo bereber, así como la legitimación de su dinastía mediante la propaganda y cambios en la administración una vez estaban en el poder. De ahí que los hammūdíes, de origen árabe, decidieran «berberizarse» y convertir una de sus sedes, Málaga, en una auténtica medina califal, que tras la destrucción de Madīnat al-Zahrā' a la vez que el desplazamiento de la *dawla* omeya de la lucha por el título, construyeron la Alcazaba de Málaga, inspirándose en gran parte de lo que fue la 'Ciudad Brillante' y componiéndola con restos de la misma que habían obtenido mediante el expolio²⁶. Se mantuvo la ficción de la institución califal mediante los Banū Hammūd, patente en los títulos bajo los que se autodenominaban y que quedan registrados en los vestigios epigráficos y numismáticos. Esto demuestra que, a pesar de la fragmentación política, la institución califal siguió siendo la forma legítima de autoridad, sobre todo en la primera mitad del siglo XI.

La búsqueda de legitimidad es una constante en el contexto de la *Fitna*. Se observa así en las interpretaciones sobre el propio término, significando un momento de peligro cercano al caos, que necesita de un individuo o algún tipo de institución a la que atenerse para resolver los problemas que llevaron a la *Fitna*, ya sea un califa, un *imām* o un grupo de ellos²⁷. Lo encontramos en las propias suras del Corán:

²⁵ Valdés Fernández, 1991, pp. 319-320.

²⁶ Martínez Núñez, 2018, pp. 88-89.

²⁷ Leaman, 2006: "Fitna" pp. 209-210.

«Cuando se enteran de algo referente a la seguridad o al temor, lo difunden. Si hubieran referido al Enviado y a quienes de ellos tienen autoridad, los que deseaban averiguar la verdad habrían sabido si dar crédito o no. Si no llega a ser por el favor que de Alá habéis recibido y por Su misericordia, habrías seguido casi todos al Demonio. (4:83).»²⁸

El hecho de aceptar soberanos no legítimos es considerado una práctica anti coránica, pues los propios principios del *Yihad* obligan al buen musulmán a enfrentarse a los tiranos y malos gobernantes, sean o no fieles al islam, si estos no sirven al bien del pueblo, ya que no es propio del legítimo enviado de Alá al que el musulmán debe seguir²⁹. Cabe decir también que no es ni remotamente un derecho a rebelión o a amotinarse, de ahí la importancia del fragmento citado, que llama a seguir las indicaciones de «quienes de ellos tienen autoridad», pues al tratarse de temas de *ijtihād* (la labor de extraer mandamientos del texto de La Revelación), son decisiones que deben correr a cuenta de los adalides expertos de la comunidad³⁰. Todos los esfuerzos realizados para poner fin a la *Fitna* se interpretan como intentos de restaurar el *tawhid* (orden perfecto de las cosas, obediencia a una sola entidad, Alá) en el que la comunidad es unitaria y sigue la *sarī'ah*, pues si la *umma* (comunidad islámica) se divide o difiere en sus intereses se debilita y no puede cumplir el objetivo último, entonces la *Fitna* tiende a prevalecer³¹.

Una vez mencionada la importancia de la legitimación, huelga dedicar un espacio a comentar la composición territorial de al-Ándalus en los años posteriores al episodio bélico. Se constituyeron numerosos llamados *Mulūk al Tawā'if*, reyes de taifas, (taifa, en su traducción literal, significa facción). De esta manera, el soberano en cuestión sería rey (*malik*) de su facción, aunque en sus numerosos casos muchos de estos dirigentes prefirieron optar por títulos más austeros, entre los que destaca el de *háyib*, con lo que no discutían la autoridad califal sin dejar de considerarse una autoridad superior³². Pese a estar estas circunscripciones sometidas a

²⁸ Cortés, 2005, 4:83. En las citas sucesivas me referiré como *Corán* e indicaré únicamente la sura y aleya correspondiente.

²⁹ *Corán*, varios pasajes: 9:19, 9:24, 9:41, 22:78, 25:52, 40:35, 60:1.

³⁰ *Corán* 16:46 «si no lo sabéis, preguntad a la gente de la Amonestación».

³¹ Cf. *supra*. Nota 27.

³² Clément, 1997, pp. 248-250.

fluctuaciones de fronteras y soberanos, podemos discriminar a grandes rasgos tres tipos de naturalezas que definen en parte sus características: las taifas árabes o andalusíes, las taifas beréberes y las taifas eslavas.

Las élites locales de cada región marcaron el bando al que permanecer leales, ejemplo de ello fue el *Sharq' al-Andalus*, el Levante peninsular, que protagonizó los primeros movimientos de oposición contra los hammūdīes en favor del pretendiente omeya ‘Abd al-Rahmān IV al-Murtadà, al que apoyaron desde élites eslavas como los ‘amiríes y sus clientes de Almería-Murcia, Denia, Valencia y Játiva, los Banū Tuyīb zaragozanos que apelaban a su origen árabe y ostentaban en su poder Albarracín, Alpuente y Tortosa, hasta el conde Ramón Borrell I de Barcelona, por ese entonces aliado del emir de Zaragoza³³. Estos conflictos de interés serán los que causen en primera instancia la atomización del poder califal en un mosaico de taifas, siendo el caso paradigmático las del sur peninsular, entre las que se contabilizan más de una docena, de tamaños y potencial muy desiguales. La mayoría de ellas apenas alcanzaron el medio siglo de vida y fueron absorbidas por la potente taifa ‘abbādī de Sevilla, que alcanzó su esplendor en el último tercio del siglo XI y su capital Isbīliya experimentó un desarrollo urbano reseñable³⁴. Algo similar sucedió con la Taifa de Zaragoza en la Marca Superior, que convivirá con dos taifas de poder militar y potencial económico mucho menor, como la Taifa de Albarracín, que tuvo que buscar hacer la guerra por medio del esplendor cultural de su producción artesanal³⁵ y que a pesar de todo sobrevivió independiente de Zaragoza hasta el advenimiento almorávide de principios del siglo XII.

En cuanto a la Marca Media, se corresponderá con la Taifa de Toledo, que gozó de un siglo de esplendor cultural y productivo bajo el gobierno ininterrumpido de la familia beréber de los Banū Dī-l-Nūn, entre los que destaca al-Ma’mūn, que llevó su territorio al apogeo. Destacan los estudios de la cultura material toledana, así como el entorno palaciego erudito que sus gobernantes lograron erigir. No obstante, como recuerda Juan Zozaya en sus revisiones, Toledo,

³³ Ariza Armada, 2014, pp. 116-118.

³⁴ Valor Piechotta y Lafuente Ibáñez, 2018, pp. 178-220.

³⁵ Ortega Ortega, 2018, p. 471.

entre otras taifas como Sevilla, Zaragoza, Valencia, Lérida o Tortosa, está a la espera de su gran monografía o conjunto de estudios³⁶ que aborde el estudio de este reino como lo hace con Badajoz y los aftasíes el tomo en que escribe este autor dichas observaciones. Hablando de ésta, ambas comparten las características de que se asentaron sobre numerosas vías de comunicación que les dotaron de una posición estratégica en la que confluían caminos de distintas zonas de al-Ándalus³⁷. En el caso de Badajoz, asentada sobre la Marca Inferior diseñada en tiempo de los omeyas y que se fusionó con la taifa toledana a finales del 1081/474H., al estar asentada sobre la Vía de la Plata, que conectaba el sur con el noroeste peninsular, se constituyó como un nexo clave en aspectos comerciales (incluso militares y religiosos) con los cristianos, peninsulares y europeos, que se asentaban en puntos del norte en torno al Camino de Santiago.

Este aprovechamiento de estructuras y conocimientos del mundo hispano-romano y altomedieval es una tónica general en los procedimientos económicos y de poblamiento andalusíes, denotando un fuerte desarrollo urbano, principalmente de los centros que constituían importantes núcleos comerciales. Badajoz adoptaba así la postura de intermediaria beneficiada por la circulación de las mercancías en sentido sur-norte, llegando a derivar en fricciones políticas entre las taifas sureñas que aprovechaban y abusaban de estos pasos sin el debido consentimiento de los soberanos aftasíes, como fue el episodio de 1034 entre Sevilla y Badajoz.³⁸ Estas infraestructuras viarias llevaron a la comunicación de los dos mundos peninsulares a partir de estos siglos, e incluso más allá de los peninsulares, con los normandos asentados en el norte y los traficantes de esclavos eslavos.³⁹

³⁶ Zozaya Stabel-Hansen, 2014, p.9 y p.12. Alega lo mismo citando al anterior cuatro años después Izquierdo Benito, 2018, p. 413.

³⁷ *Íbidem.*, p. 439.

³⁸ Valdés Fernández, 1991, pp. 320-322.

³⁹ *Íbidem.*, pp. 322-323. Apunta el autor que C. Sánchez Albornoz y J. M^a Lacarra ya fueron conscientes de esto en sus estudios.

3. SOCIEDAD ANDALUSÍ: ORDEN SOCIAL Y APROXIMACIÓN ÉTNICA

No son pocas las categorizaciones de la sociedad de al-Ándalus en todas sus etapas como un crisol multicultural con gran diversidad. En numerosas ocasiones es achacado a la procedencia étnico-geográfica de sus pobladores, a la religión, o bien a las estructuras sociales de sus lugares de origen, como apunta Pierre Guichard a la hora de explicar las fricciones entre las sociedades tribales árabes y beréberes frente a las «estructuras occidentales indígenas» a las que responde el modelo social del reino visigótico⁴⁰.

En cuanto a la estructuración social, debido a la multiplicidad de los componentes de la población, en ocasiones es difícil trazar una línea divisoria entre un grupo social superior y otro presuntamente inferior. Probablemente, este hecho se deba a que los diferentes grupos sociales encontraron en el periodo de taifas una posibilidad de hacerse con una movilidad de clases mucho mayor que en tiempos del Califato de Córdoba, cuando varios investigadores han sostenido la existencia de básicamente cuatro grupos sociales⁴¹.

La mayoría de la población a inicios del siglo XI era muladí, descendientes de cristianos convertidos al islam, algunos de ellos *mawlas* (clientes) de la Nobleza Árabe, con la que compartían escalón social, justo por debajo de las familias o clanes procedentes de Arabia descendientes o emparentados con los Banū Hāsim, en los que se incluía el linaje Omeya. Los muladíes tuvieron un importante papel en el siglo X, llegando a ser uno de los sectores más influyentes, pues alcanzaron relevantes puestos en la administración, en la vida religiosa e intelectual del Califato. Esto los llevó a ser fieles defensores del Estado omeya, ocultando algunos su ascendencia indígena hispana, adoptando nombres árabes y reclamando una genealogía que remontaría sus orígenes a tribus árabes y sirias, hecho que dificulta el estudio de algunos personajes muladíes ilustres⁴². Había también gran parte que

⁴⁰ Guichard, 1998, p. 50, pp. 55-57, p. 257... entre otras, es una tesis principal reiterada a lo largo de la obra.

⁴¹ Vallvé Bermejo, 1999, p. 201. Cita al autor Abū-l-Walīd Ibn Nasr (siglo XIV) *Familias ilustres de Fez*. [edición 'Abd al-Qādir Zammāma, *al-Baht al-'ilmī*, III (1964), p. 55].

⁴² Martínez Enamorado y Torremocha Silva, 2001, p. 102.

se enorgullecía de su ascendencia, que conservó los antropónimos de sus antepasados y desempeñó igualmente papeles importantes.

Las altas clases de la nobleza no practicaban oficios considerados innobles, sino que se dedicaron principalmente a ser la *jassa* (clase dirigente), dominante en la vida social, económica y política hasta el siglo XI, sin significar esto una unidad o conciencia unitaria de su condición, pues trasladaron las rencillas tribales desde Oriente a la Península, como demuestra la persistencia de la enemistad entre *qaysíes* y *kalbíes*. Dentro de la etnia árabe había ciertos registros también, pudiéndose dedicar al comercio, la artesanía e incluso a la agricultura, existiendo la posibilidad de ingresar en el ejército. Hacia los tiempos de Almanzor, los musulmanes sirios llegaron a integrarse en la sociedad andalusí, especialmente por vía matrimonial, lo que aumentaba sus lazos clientelares con jefes árabes y muladíes, al margen de las redes que se tejían en el seno del ejército y en la vida urbana. De esta manera, considera Pierre Guichard que la *'asabiyya*⁴³ (solidaridad o espíritu tribal del clan) basada, principalmente, en los vínculos de sangre es el principal motivo por el que los esfuerzos estabilizadores del siglo X no dieron sus frutos⁴⁴. Una sociedad tan basada en los códigos de honor familiares, la endogamia y el mantenimiento de sus estructuras sociales tribales, era totalmente antagónica a los intereses del Califato, modelo que se extendió también a las tribus beréberes y eslavas islamizadas⁴⁵, de las que surgirán las ya mencionadas facciones en forma de reinos taifas.

El siguiente grupo social musulmán es el de los beréberes, que acostumbró a ser más numeroso que el árabe en todas las oleadas de inmigrantes a al-Ándalus: bien desde la conquista como parte de un ejército mixto compuesto principalmente por beréberes escasamente arabizados⁴⁶, por un lado, y de un ejército de mayoría

⁴³ Guichard profundiza sobre este término a través de los escritos de Ibn Jaldūn, concretamente en sus *Muqqadima* (Prolegómenos), considerado pionero en el uso de los conceptos, que dan una aproximación sociológica a la evolución histórica de las sociedades. Sobre este concepto, Guichard, cree encontrar similitudes en otras obras anteriores a la de Ibn Jaldūn, como el *al-Muqtabis fi ta'rij riyāl al-Andalus* de Ibn Ḥayyān, tres siglos antes.

⁴⁴ Guichard, 1998, p. 554.

⁴⁵ *Íbidem.*, p. 555.

⁴⁶ Fierro Bello, 2011: (Exposición en el Museo Arqueológico Regional, Alcalá de Henares, Madrid del 16 de diciembre de 2011 al 1 de abril de 2012).

árabe fihríes entre sus filas⁴⁷, por otro. Los beréberes fueron liderados por su caudillo, el famoso general Ṭāriq Ibn Ziyād, quien entraría primero por Gibraltar, y, posteriormente, por el gobernador de Ifrīqiyya Mūsā Ibn Nuṣayr, un año más tarde que su subordinado. Los asentamientos poblacionales de la «primera oleada» fueron dándose progresivamente, de modo que podemos hablar de un injerto demográfico de unos 50.000 colonos procedentes de Arabia, y de unos 200.000 beréberes que cruzaron el estrecho⁴⁸. Todos estos contingentes siguieron pautas de asentamiento diferentes en función del momento de su entrada y su etnia. Por ejemplo, la columna de beréberes fue empujada hacia el norte en vistas de adquirir el máximo lote de tierra posible para su cabildo. Y, por otro lado, vendría el último gran advenimiento, ya en el siglo X, esta vez en forma de mercenarios para el ejército, por lo que es difícil dar una estimación fiable sobre la proporción del elemento beréber en los últimos instantes del Califato de Córdoba. Como se halla más detallado en el apartado 2.1, la reforma de Almanzor causó un profundo sentimiento anti-beréber de los árabes y andalusíes, y contaron con potentes reinos de taifas en el siglo XI.

Finalmente, dentro de la sociedad musulmana los *saqaliba* (eslavos o esclavones) son aquellos hombres cautivos procedentes de los territorios desde el mar Adriático al mar Caspio, aunque también se aplicó a los cautivos de tierras itálicas, francas y del norte peninsular, reunidos todos bajo esta nomenclatura en los textos árabes⁴⁹. Supusieron un negocio lucrativo para los judíos y musulmanes que comerciaban con su propiedad en centros esclavistas importantes como los de Verdún, el puerto de Pechina en Almería y Lucena en Córdoba⁵⁰. Estos carecían de lazos clánicos a los que rendir lealtad, a lo que se suma su imposibilidad de engendrar descendencia por su condición de eunucos. Por ello serían instrumentalizados desde el poder para labores palatinas, militares y de consejería, protagonizando una escalada social notable en tiempos del Califato, llegando a adquirir la cualidad de *mawlas*, de ahí que Lévi-Provençal estableciera una comparativa relacionada con los aspectos jurídicos que antaño se reproducían en

⁴⁷ Chalmeta Gendrán, 1994: pp. 249-250.

⁴⁸ Fierro Bello, 2011: p. 171.

⁴⁹ Vallvé Bermejo, 1999: p. 211.

⁵⁰ *Íbidem*.

los *patrocinados* visigóticos⁵¹. Siendo consciente de ello, Almanzor los apartó del poder, reemplazándolos por los beréberes magrebíes que atrajo. No obstante, siguieron gozando de un poder suficiente para unir fuerzas con los árabes y muladíes contra los beréberes, hecho que se tradujo en la creación de reinos taifas esclavos como los del Levante peninsular.

Otra clase de esclavos que tuvieron menor importancia fueron los esclavos negros *‘abīd* o *sūdān*, que procedían de Sudán en su mayoría. Estuvieron presentes en las guardias personales de los califas omeyas, llegaron en mayor cantidad a finales del siglo X, como consecuencia de la intensificación del mercado esclavista africano en el Norte de África, así como de la necesidad de unidades mercenarias en el ejército de Almanzor, ya que destacaban por su desempeño en la caballería y la tenacidad de sus guerreros de infantería.

Por otro lado, la población no musulmana que completaba el panorama social de al-Ándalus y que fue mayoritaria hasta finales del siglo IX, estaba compuesta por grupos de confesión cristiana y judía, que se comprendían en el término *dhimmíes*. Esto los situaba en una posición jurídica en la que debían pagar unos impuestos particulares que acentuaban la presión fiscal de forma eminente: la contribución territorial, que era proporcional en función de la calidad de la tierra que habitaban, y la producción derivada de su cultivo, el *jaray*; y el pago de un censo de captación individual abonado mensualmente, bajo el concepto de *djiziya*. Esto obliga a matizar sobre los debates sobre la «tolerancia o convivencia» en al-Ándalus, de los que la sociedad islámica andalusí ha sido objeto durante el siglo pasado. Sí es cierto que se comparte espacio con los que anteriormente lo habitaban, sin embargo, no llegan a una asimilación ni a un sincretismo de culturas suficientemente riguroso para tratarse de una convivencia, sino que es una «cohabitación», en la que la estructura social quedaba suficientemente definida. De ahí, el fenómeno mozárabe tiene lugar debido a que a ciertos cristianos les es posible acceder al pago de la *djiziya* para habitar el mismo espacio y desempeñar sus actividades con relativa normalidad. No obstante, a los judíos se les tiene en peor consideración, por contar con minoritarias pero importantes e influyentes comunidades en los ámbitos urbanos, incluso llegando a predominar sobre

⁵¹ Barrero García, 1991: “Maulas”.

musulmanes y cristianos, como el caso del linchamiento popular de sefardíes en Granada (1066/425H)⁵². Asimismo, los mozárabes, aunque algunos autores han estimado que fueron mayoritarios en los dos primeros siglos de dominación musulmana, emigrarían hacia los reinos cristianos de forma mayoritaria entre el siglo IX, casi totalmente a los reinos de Asturias u Oviedo, y el X hacia León, que había empezado a repoblar la yerma cuenca del Duero y contaba con tierras para asentarse. El resto fueron progresivamente disminuyendo por conversiones y la poligamia de los magnates que incorporaban a las mujeres mozárabes a su harén, llegando a ser considerados una minoría en el siglo X, hasta prácticamente extinguirse con los sucesivos advenimientos de los imperios africanos almorávide y almohade en el siglo XI.⁵³

Sendas comunidades contaban con estructuras sociales paralelas que van a acabar desdibujándose paulatinamente a principios del siglo XI, a medida fueron perdiendo la referencia jerárquica de un poder central. Ejemplo de ello son los judíos, que ya en el siglo siguiente contarían con gran poder en centros urbanos como Lucena en Córdoba, llegando a ser económicamente más poderosos que los musulmanes de su comunidad⁵⁴, que tradicionalmente llevaba siendo un foco comercial patroneado por los sefardíes desde el siglo X.

La estratificación social por antonomasia desde el siglo VII hasta finales del XI, sin embargo, había sido la que dividía la sociedad en los grupos de hombres libres, libertos y esclavos, segregada en dos grandes categorías, la de la *jassa* (aristocracia) y *'ammā* (pueblo). Cabe puntualizar que se encuentran eslabones intermedios ficticios entre ambos dependiendo de la condición jurídica del hombre, a la que se suma el factor de tener más o menos accesibilidad a cargos de poder dependiendo de la etnia y, sobre todo, la religión⁵⁵. La aristocracia se constituyó hasta el siglo X principalmente de etnias de ascendencia árabe, miembros de las familias reinantes, todos ellos dignatarios de pensiones llamadas *diwān*, que percibían en metálico y

⁵² Me extiendo más en el apartado 5.2 (pp. 55-56), dedicado al estudio de caso de la Taifa de Granada.

⁵³ Martínez Díez, 2011, p. 101

⁵⁴ Fragmento de al-Idrisi citado por Martínez Enamorado y Torremocha Silva, 2001, pp. 109-110.

⁵⁵ Vallvé Bermejo, 1999, p. 119.

en especie, además de contar con propiedades rurales y residencias dirigidas a través de funcionarios y servidores. También el resto de las familias orientales de árabes, sirios y baladíes consiguieron perpetuarse en importantes cargos, emparentándose entre sí y acaparando honores hasta las reformas de la dictadura amirí. No fue hasta finales del siglo X cuando emergió la clase de los libertos *saqaliba* y se establecen en la aristocracia palatina *jassa*, un grupo con grandes ambiciones de promocionarse social y económicamente, cuyos miembros se organizaron en un escalafón que los diferenciaba; *mawla*, *sani'a* (beneficiado), *fatá* (junior/joven) y *jalifa* (lugarteniente del califa en un ministerio o servicio determinado). Inmediatamente contigua a la aristocracia «de sangre» y palatina, existe una clase intermedia *a'yan* («los notables»), en la que figuran los alfaquíes, cadíes, funcionarios públicos y comerciantes acomodados. Llegaban a estar presentes en auditorías palaciegas, siendo una clase homologable a la burguesía que emerge en la baja Edad Media cristiana, con un gran papel en el desarrollo político, intelectual y socioeconómico en las urbes.⁵⁶

Finalmente, completando la última escala social se encuentra la clase baja *'amma*, formada por jornaleros y artesanos en las ciudades, y siervos de gleba adscritos a la tierra, así como pequeños propietarios libres, cuya condición no variaba en exceso de la época visigoda. Se comprendían en esta clase toda raza y condición, a excepción de los excesos de influencia que llegaron a obtener ciertos magnates judíos y algunos mozárabes en momentos puntuales. Estos proletariados urbanos y rurales eran la gran masa de población, llegando a encabezar motines como el del Arrabal de Córdoba (818/203H.) y la rebelión en contra de Sanchuelo, la llamada Revolución de Córdoba (1009/400H.) según alguna historiografía, aunque sirvieran con fervor «nacionalista» a los intereses de la familia omeya.⁵⁷

Por otro lado, está el estado social de las mujeres en la sociedad musulmana de al-Ándalus, que como numerosos estudios sobre la mujer en las sociedades feudales y anteriores trasladan, se ve obstaculizado por la escasez y dispersión de los datos referidos a ellas⁵⁸. El modelo social islámico, fuertemente patriarcal y

⁵⁶ *Íbidem.*, pp. 221-222.

⁵⁷ *Íbidem.*, pp. 222-223.

⁵⁸ Martínez Núñez, 2006, p. 298.

agnaticio, favorece que el papel de la mujer quede relegado muy estrictamente a lo doméstico y familiar, restringiendo su movilidad hasta el punto de ser consideradas las sociedades árabe-musulmanas como endógamas. Según observa Guichard, existen diferencias en cuanto a la concepción de la mujer entre el islam occidental andalusí y el oriental, siendo el primero algo más afín a un mayor grado de exogamia que el segundo.

La mentalidad árabe, heredera del mundo clásico-oriental, es desde sus inicios fuertemente misógina, trasladándose al Corán en sucesivas aleyas del segundo y cuarto sura⁵⁹, que en algunos casos expresan explícitamente la supremacía masculina:

«Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Alá ha dado a unos más que a otros y de los bienes que gastan. Las mujeres virtuosas son devotas y cuidan, en ausencia de sus maridos, de lo que Alá manda que cuiden. ¡Amonestad a aquéllas de quienes temáis que se rebelen, dejadlas solas en el lecho, pegadles! Si os obedecen, no os metáis más con ellas. Alá es excelso, grande.»⁶⁰

Además, su valor es considerado la mitad que el de un hombre, viéndose como tal en todo lo referente a herencias, testimonio y la *diyya* (compensación por la muerte). Con ello, la única condición en que la mujer era igual al hombre era en la fe y en la posibilidad de la salvación, pero era una fe privada, pues no era deseable su presencia en reuniones de culto público. Incluso a nivel social, se perjudicaba más allá de lo que las disposiciones teóricas coránicas dictaban, por ejemplo, en cuanto al estatuto económico femenino que les permitía administrar personalmente sus bienes heredados por sucesión o viudedad, se solía declarar esos bienes como habices o directamente eran desheredados en favor del grupo agnático⁶¹. Estas resistencias a los mandamientos islámicos son una constante en las sociedades musulmanas y sobre todo en lo referente a la mujer, habiendo autores como Germaine Tillion y André Miquel que relacionan la degradación del estatuto de la mujer con la urbanización, ya que favorecía al enclaustramiento en vistas de preservar la intimidad y la honra. Guichard pone el acento en la práctica

⁵⁹ *Corán*, 2:221-237, 4:11-34.

⁶⁰ *Corán*, 4:34.

⁶¹ Guichard, 1998, pp. 110-112.

esclavizadora islámica, que, combinada con el afán comercial y la poligamia y el concubinato de las altas esferas, convirtió a la mujer en más deseable como esclava y mercancía.

Era preferible para las clases dirigentes contar con un harén poblado para asegurarse una fácil sucesión del linaje, siendo este mismo espacio un hervidero de intrigas políticas protagonizado por las esposas y concubinas del soberano, que tratarían de conseguir el máximo favor posible del marido para promover la figura de su hijo frente a la de cualquier otro pretendiente al trono. Así, numerosos registros epigráficos, desde epitafios hasta dádivas, contienen los nombres de las esposas favoritas del califa, pero también epígrafes conmemorativos en favor de fundaciones impulsadas por mujeres con influencia suficiente para ordenar las obras. En algunas de estas inscripciones, los mensajes se dirigen a la mujer en cuestión con honores similares a los que se reservan para el califa («Dios la beneficie», «Dios la asista» ...) ⁶². Este sería el caso de Subh, de quien se ha visto ya en el apartado anterior que tuvo un breve espacio en el poder junto a Ibn Abi ‘Amir, cuyo ejemplo sigue Itimad en tiempos de al-Mu’tamid Ibn ‘Abbād, de la taifa de Sevilla, a la hora de sufragar fundaciones. Ambas fueron *yawārī* (esclavas concubinas) con los derechos conyugales que expedía la doctrina *mālikī*, pudiendo desempeñar una vida social y política con mujeres libres y nobles, gozando de un espacio limitado pero esencial para ejercer poder político a través de estas acciones bajo el estatuto de *umm walad* (madre del príncipe), en un contexto muy dado a la propaganda del poder. ⁶³

En cualquier caso, estos eran casos excepcionales que poco representan la realidad oscura que vivía la mujer en el resto de los sectores sociales. La representación de la mujer en la relación amorosa en la literatura andalusí era casi siempre de condición esclava, ante la que se humillaba el amante, una concepción que poco distaba de la tradición cristiana y del amor cortés que florecía en Francia en estos tiempos. Guichard, a la par que otros autores que cita, no descarta la posible influencia de elementos occidentales inherentes a la sociedad indígena hispánica que contaran con su continuidad en la mentalidad islamizada peninsular,

⁶² Martínez Núñez, 2006, pp. 294-301.

⁶³ *Íbidem.*, p. 305.

pero aboga por una visión de la mujer como amante y como integrante familiar mucho más influida por oriente.⁶⁴

⁶⁴ Guichard, 1998, pp. 152-159 y p. 178.

4. MENTALIDAD Y ECONOMÍA ISLÁMICA

4.1 EL COMERCIO: TRATADOS *ḤISBA*, REGULACIÓN DE ZOCOS.

El islam nace en un contexto donde el comercio es de especial relevancia, pues aparece reglado en el mismo texto sagrado que sirve de ley para todos los musulmanes⁶⁵, apareciendo hasta en una decena de aleyas y con diferentes significados, entre los que destaca el que lo vincula a la buena salud social⁶⁶. Por ello, conocer las actividades económicas de intercambio es esencial para entender el crisol de sociedades que engloba el mundo islámico en su mayor etapa de expansión.

Remontándonos a los orígenes del islam, vemos que el pueblo arábigo que lo concibe se vertebra en dos polos; el sedentario y el nómada beduino. Ambos están unidos por un elemento central como es el comercio que, al menos en el caso del nómada, supone el único modo de vida que conoce, el de la caravana mercantil que abastece al sedentario. No es extraño, pues, que en cierta forma sea parte del Corán, sabiendo que Mahoma fue comerciante, y que, por tanto, formó parte de ambos mundos, del nómada de joven y del sedentario una vez contrajo matrimonio con Jadiya en La Meca.

Son varias las escuelas de *ulemas* que apelan a la austeridad, entre ellas la que predominaba en occidente en el siglo XI, la malikí. Se ve por ejemplo en los postulados del líder beréber Gudala de la Confederación Mauritana Yahyā Ibn Ibrāhīm y del alfaquí ‘Abd Allāh Ibn Yāsīn, que criticaban los excesos opulentos y la extravagancia del occidente islámico tras su peregrinación a La Meca, estructurándose en torno a éstos el movimiento almorávide, que poco más de medio siglo después anexionó gran parte de la Península Ibérica a su Imperio con Yūsuf Ibn Tasfīn y su hijo⁶⁷. La conquista de al-Ándalus por parte de Yūsuf y ‘Alī fue avalada por el califato ‘abbasī desde oriente, bajo la condición de que sometieran el territorio acorde a la doctrina ortodoxa del islam, ganándose los *laqāb* de «emir de los musulmanes» y «defensor de la religión» que aparecen en

⁶⁵ *Corán*, 2:275

⁶⁶ *Corán*, 14:31

⁶⁷ Marcos Cobaledo, 2018, pp. 686-689.

acuñaciones del siglo XII⁶⁸. Se volvería a repetir el mismo proceso con la llegada del movimiento de los almohades, cuya base ideológica tenía un motivo más teológico, buscando la unción con Dios a través de la pureza y del *yihad* (en su acepción de esfuerzo), otra vuelta a la ortodoxia.

Con el advenimiento almorávide, la integración como provincia en un imperio islámico con capital en Marrakech y la supuesta sumisión a los modelos orientales ‘abbasīes podrían interpretarse como una ruptura con el modelo anterior y una vuelta a los tiempos del emirato. Sin embargo, como apunta María Marcos, se observa una continuidad a través de los cargos de poder en las ciudades más importantes, donde antiguos secretarios y ministros de época taifa continuaron sus labores de gobierno durante el siglo XII. Los *qādīs* (cadíes) y alfaquíes, respectivamente, jueces principales y expertos en jurisprudencia que los asesoraban, a quienes correspondía encargarse de cuestiones relativas a lo religioso y político, desempeñaron un papel importante en el mantenimiento de las estructuras políticas y sociales en sus lugares. Tuvieron, a través de la regulación, una función relevante en lo económico, siendo encargados de la recaudación de impuestos, tanto canónicos como extraordinarios. Siendo, además, poderosos catalizadores del desarrollo de las artes y la arquitectura por su papel de mecenazgo.

Según los testimonios documentales de Ibn Bassām en su *Dajīra* y de Ibn ‘Idārī en su *Bayān*, se intentaron impulsar sin éxito unas reformas de mano de ‘Abd al-Rahmān V en 1023/414H., asesorado por un importante cuerpo de poetas y literatos que quisieron reorganizar la estructura de los servicios públicos y así salvar el tesoro real. Entre los puntos destacados cabe mencionar el registro de una reforma fiscal y de la contabilidad que se llevaba a cabo desde las mezquitas, ajustar los favores a ciertas categorías o grados de la nobleza, tesorería de ingresos y gastos, tesorería para el desarrollo de la medicina y la ciencia, administración de los mercados...⁶⁹. Al no llevarse a cabo, los cadíes y otros funcionarios aprovecharon para regentar gobiernos, sacar partido de la ausencia de una autoridad tangible y beneficiarse de las instituciones que dirigían, haciéndose con favores y bienes

⁶⁸ *Íbidem.*, p. 695.

⁶⁹ Vallvé Bermejo, 1999, pp. 246-247.

habices. Esta situación fue vista como un peligro y los soberanos de las taifas respondieron, en algunos casos como el de Córdoba, mediante la militarización de los comerciantes. Generalmente se endureció la política fiscal y su recaudación, a veces por medio de la violencia o de las apropiaciones de alquerías que agudizaban la polarización social⁷⁰.

El código por el que se regían estos altos funcionarios para administrar la jurisprudencia figuraba en los tratados *ḥisba*, que según García Sanjuán ha ido dotándose de distintas acepciones a lo largo del tiempo y que a la altura del siglo XI y XII, ya contaba con connotaciones morales vinculadas al Corán y que, ligada al precepto coránico de «ordenar el bien y prohibir el mal», la *ḥisba* acabó siendo destinada al buen gobierno de los zocos⁷¹, aunque también se ve extendida su influencia a la producción agraria, como veremos más adelante. Esta moralidad que impregna estos tratados y epístolas tiene su origen en varios mandamientos que tratan de corregir las conductas fraudulentas y corruptas del hombre, entre los que destaca la usura, que es contraria al pilar básico del islam, que es el *zākāt* (azaque o limosna)⁷². No es desacertada la búsqueda de riqueza según las interpretaciones del Corán, en la que figuran términos como *baraka* (bendición) y riqueza que puestos en común respaldan la búsqueda de beneficio económico, a diferencia del cristianismo⁷³, que desestima los bienes terrenales y tiene una visión a priori peyorativa de los comerciantes por ser expulsados del templo de Jesucristo. Por un lado, *baraka* es un término que se interpreta en términos de incremento, es decir, la búsqueda de la bendición (*at-tabarruk*) justifica que alguien ambicione el progreso en el sentido positivo de propiedad, riqueza, salud o descendencia⁷⁴. En cuanto a la riqueza, referido a la acumulación de dinero o posesiones materiales, la actitud del Corán es que es equiparable a la salud, el estatus, el bienestar de las amistades y la familia, ya que todo son recompensas con las que Alá obsequia a sus creyentes. Hay sesenta y nueve versículos referentes a los aguinaldos divinos, así

⁷⁰ *Íbidem.*, pp. 248-249.

⁷¹ Escartín González, 2006, pp. 24-27. Y García Sanjuán, 1995, p. 59 (en su tesis)

⁷² *Corán*, 2:275-277, 30:39.

⁷³ *Mateo* 6:24. «Ninguno puede servir a dos señores; porque o aborrecerá al uno y amará al otro, o estimará al uno y menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas.». En <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Mateo+6&version=RVR1960#es-RVR1960-23308> [18/05/2021]

⁷⁴ Leaman, 2006: "Baraka" p. 109.

como los hay que aconsejan al musulmán en qué invertirlos. La riqueza es uno de los requisitos indispensables para cumplir con el islam, ya que permite practicar el *zākāt* y el *hajj* (peregrinación a La Meca), siempre que sea adquirida honestamente y no se derroche en antojos y desvaríos, como podría ser la extravagancia. También advierte el Corán que no es deseable caer esclavo del dinero, sino tratarlo para cubrir lo necesario en un ejercicio de balance entre la austeridad y la comodidad⁷⁵.

Según Lévi-Provençal, los zocos lucían de la siguiente manera:

«El zoco –compuesto exclusivamente por tiendas (*dukkan* o *hanut*) a ras de tierra– se componía de un laberinto de angostas callejuelas, cada una de las cuales estaba reservada a un gremio, cuyo nombre llevaba. Acá y allá, en ciertas encrucijadas, algunas placetas cuadradas (*rahba* o *tarbi'a*), [...] ofrecían un espacio algo mayor. Los comercios de lujo se agrupaban en bazares llamados *qaisariyyas* (en español, alcaicerías), patios bastantes amplios rodeados de pórticos en que se abrían exiguos establecimientos, y a los que daba acceso un pasaje cubierto. El mercado de ropas presentaba análoga disposición, y se le designaba en España por el nombre romance de *marqatal* (del diminutivo del bajo latín: *mercatellus*), vivo todavía en Fez. En las tiendecillas del zoco o de sus anejos de los barrios no se hacían por lo común más que las ventas al por menor. El comercio al por mayor o el intermedio estaba casi monopolizado por negociantes especializados en este género de tráfico, como vendedores en comisión (*challas*), que recibían de los fabricantes o de los importadores los objetos manufacturados y los vendían por su cuenta, utilizando los servicios de corredores-subastadores (*dallal*)»⁷⁶

En lo referente al *Tratado de Ibn Abdún*, se presentan una serie de ordenanzas para regir el funcionamiento de los zocos, que suponía una de las arterias principales de las urbes musulmana, en torno a la cual se desarrolla la vida cotidiana, ya que muchos estaban situados justo en las inmediaciones de la mezquita. A diferencia de lo que veremos en el medio rural, en el medio urbano, la propiedad privada es la ley bajo la que rige el régimen jurídico, así como la distribución de bienes mediante el intercambio, ambas características se asumen desde los albores del modelo civil islámico⁷⁷. De hecho, es reseñable que el esplendor de las ciudades fue en gran parte debido al crecimiento de las estructuras económicas. Con el

⁷⁵ Yasien, 2006, “Wealth”, pp. 693-695.

⁷⁶ Lévi-Provençal, 1957, pp. 178-181.

⁷⁷ Escartín González, 2006, p. 142.

comercio como elemento central, se aviva la interacción social en los zocos y el intercambio de productos. La competencia entre comerciantes, a veces más allá de los productos, simbolizaba una rivalidad entre las comunidades que componían estas poblaciones de tan elevada diversidad. Este sería el ejemplo de Córdoba, Zaragoza, Sevilla y Valencia, pues todas tuvieron un crecimiento extramuros traducido en lo que más adelante fueron denominados *Arrabales*, donde solían situar sus principales industrias y que permitían la masificación de las ciudades y marcaban la vía de desarrollo hacia la ciudad moderna.

El caso de Sevilla es el que más se va a tratar en este apartado, sin embargo, puede ser perfectamente extensible a las ciudades anteriores. Había una gran especialización y diversificación de la producción que se trasladaba a los mercados y tiendas que se repartían dentro y en las inmediaciones de la ciudad. Los mercados eran zonas muy concurridas, por lo que era usual que se aprovecharan los templos para ejercer el comercio, y era algo con lo que Ibn Abdún se muestra consciente y permisivo, evitando que la normativa afectara la actividad comercial. Permitía que se posaran en el atrio de la mezquita mientras no obstaculizaran la oración del mediodía del viernes, y prohibía hacerse con las partes dedicadas a la oración de los muertos y con los poyos de la fachada que estorbaban a los fieles que rezaban en ellos⁷⁸. Es decir, no cesa la actividad de los mercados, sino que, según Escartín González, se ponía orden en vistas a evitar que la suciedad invadiera la aljama y se convirtiera en un foco de enfermedades, evitando que los vendedores se asentaran en sitios fijos que pudieran ser objeto de disputa con otros mercaderes. Asimismo, se recomendaría el uso de lugares especiales para los animales igual que para otras actividades como la prostitución, totalmente excluidas del zoco, donde las mujeres que ejercían eran conocidas como «bordadoras»⁷⁹.

El aseo de los musulmanes es esencial para entender la gran mayoría de las regulaciones que afectan al entorno comercial. Por ejemplo, no se puede comerciar con haces de leña, cal ni otros productos que puedan manchar, rasgar o estropear las vestiduras de los transeúntes, por lo que estas mercancías contaban con un lugar fijo y los compradores iban allí a buscarla, generalmente a orillas del río, donde

⁷⁸ Ibn Abdún en la ordenanza número 40 que marca Escartín González en *Íbidem.*, p. 153

⁷⁹ *Íbidem.*, p. 154.

también se vendía el carbón. Asimismo, no se podían verter las vísceras de los animales en las calles estrechas, ni se podía llevar al animal abierto en canal por el zoco, ni exponer la carne fuera de las tablas habilitadas para su presentación, para evitar que el goteo de la sangre manche a los clientes. La carne tenía un seguimiento y una regulación muy concreta, no se permitía la venta de la carne de una res sacrificada fuera del zoco, a modo de verificar que el animal era de la propiedad del vendedor y no había sido robado. Además, si se quería sacrificar a un animal dentro del zoco se tenía que realizar de forma escrupulosa, dentro de cubas y deshaciéndose de la sangre y tripas lejos del recinto comercial.

La salubridad destaca como la principal preocupación de Ibn Abdún, por ello se prohibía la venta de animales cuyo consumo se interpretaba como nocivo, como en el caso de la carne de gato o paloma. Por la misma razón se prohíbe el asentamiento de vendedores y fruteros en calles estrechas, por ser la fruta verde dañina. Los mercados al aire libre, situados extramuros, debían contar con especial vigilancia para evitar los robos, para lo que era fundamental la administración del cadí y el asesoramiento de los alfaqués. El mismo juez era el que debía delegar a su criterio en un *muhtasib* (almotacén) la labor de mantener el orden dentro del zoco. Este debía actuar como mediador en caso de discusiones entre personas, vigilar la procedencia de la piel y carne de los animales, averiguar los dueños de las mercancías, garantizar la legitimidad de las ventas y detectar a los ladrones. Entre los mercados situados fuera del recinto amurallado, destaca el que se asentaba entre las tumbas del cementerio, que en opinión de Ibn Abdún tenía que ser erradicado, porque extendía en el suelo objetos sucios.

La regulación de los mercados a través de estos funcionarios se trasmite al orden social, pues, por ejemplo, en el comercio de ropas, el comerciante debía advertir al posible comprador de la procedencia de éstas cuando habían pertenecido a un fiel de otra religión, pues el propio autor equipara a los judíos con leproso. A propósito de esta discriminación, Abdún ya regula en el mismo tratado que la venta de carne debía realizarse en espacios diferenciados para musulmanes, cristianos y judíos, norma que justifica con motivos de salubridad pública. En este aspecto ahonda mucho más el autor de la tesis, en un apartado en el que analiza la importancia de la discriminación en el consumo de carne y cómo en este aspecto Ibn

Abdún iba en contra de la escuela malikí, que en ocasiones consideraba lícito el consumo de carne de las reses sacrificadas por las gentes del Libro (*dihmmies*) si era de necesidad⁸⁰. La prohibición del cerdo para los seguidores de la religión musulmana pasa por varias razones, la primera fue la creencia de que los porcinos expandían la enfermedad de la triquinosis, la segunda, ya analizada por Marvin Harris en *Bueno para comer*, que el cerdo es un animal que requiere de una ingente cantidad de alimentos que no crecen naturales en el ámbito desértico de Arabia, por lo que no era rentable, y ello, por tanto, hacía indeseable su crianza. A esto añade Abdún una tercera razón circunstancial, la económica, para extender la prohibición sobre el consumo de carne a cualquier res buena para la labranza o para la reproducción.

En cuanto a comercio exterior, cabe destacar el rol central que protagonizaron en el intercambio de larga distancia las comunidades judías a lo largo de la vida de al-Ándalus y durante los periodos de Taifas y Almorávides, ya que los comerciantes musulmanes, ante los intercambios con culturas limítrofes de sus territorios preferían desempeñar el intercambio mudo y así evitar contactos más allá de lo necesario⁸¹. Guichard argumenta este «monopolio» de las relaciones comerciales de al-Ándalus con el resto de la Europa latina por parte de los judíos aludiendo a su movilidad en las comunidades, su dote de gentes y lenguas (a menudo dado por ser embajadores desde ambos lados) y la constricción menor a la hora de manejar la riqueza en comparación a la de los cristianos y musulmanes⁸². Es recurrente encontrar en los estudios recientes referencias al periodo taifa como una especie de «siglo de oro» para la producción y comercio musulmán⁸³. Esto se confirma en las fuentes documentales a través de al-Idrīsī, quien nos da una idea en

⁸⁰ *Íbidem.*, pp. 83-89.

⁸¹ Chalmeta Gendrán, 2010

⁸² Guichard, 2020, pp. 257-258.

⁸³ Me remito al título del epígrafe que inicia en la página 257 del trabajo citado en la nota anterior «The Golden age of commerce and agricultura under the Taifa kingdoms and the Almoravids», la Tesis Doctoral de Lavesa Martín-Serrano citada en la nota nº 1. Mientras que en trabajos anteriores como el de Vallvé Bermejo, citando clásicos de José María Lacarra y Antonio Prieto y Vives, incide poco en la estructuración económica en su capítulo dedicado a “España Musulmana en el siglo XI: aspectos económicos”, trayendo afirmaciones como «la situación económica era ya insostenible...» (p. 246), «la miseria cundía en el pueblo» (p. 249), pero a la vez afirma un florecimiento industrial en casi todos los reinos taifas (p. 250), por lo que podemos considerar cierta ambigüedad a la hora de posicionarse.

su *Kitāb Nuzhat al-mustāq fī jtrāq al-afāq* (traducido al francés por Dozy y Goeje como *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrisi*) de la prosperidad de la industria y el comercio urbano, así como de las conexiones de las que gozaban puertos como el de Almería con Siria y Alejandría⁸⁴. De estas relaciones con el mundo norteafricano se verá más en el siguiente apartado dedicado a los estudios de caso de Denia y Granada.

Aunque la independencia de los territorios dejaba una mayor libertad a los reyes y sus delegados a la hora de promover su economía, la fragmentación política fue un fenómeno generalizado en todo el *dār al-islām*, que trató de mantenerse en un sistema legal y de formalidades (como monedas y pesos) más o menos homogéneo, por el que el comercio se erguía como un nexo de unidad ficticia. Sí es cierto que la política de los reinos Taifa ante la presión cristiana y el pago de parias drenó las arcas de oro, aunque es difícil conocer las consecuencias reales que esto tuvo sobre la economía andalusí⁸⁵. Se empezaron a realizar aleaciones que incluían metales más pobres en las monedas emitidas por las numerosas cecas inauguradas a principios del siglo XI, en vistas a legitimar el mandato de las facciones nuevas, la llamada «cuestión de los metales» que expone Sébastien Gasc o la «silver crisis» de Thomas Noonan. Al mismo tiempo se efectuaba la práctica de fragmentación de monedas ya en circulación, cuya proporción en metal precioso era alta en handusés para compensar la escasez de monedas de cobre (*feluses*). Como explica Miquel Barceló en *El sol que salió por Occidente*: «Puede decirse que al-Ándalus es una sociedad intensamente monetizada, para poder tributar y no por unas inexplicadas exigencias de circulación de mercancías. Sin embargo, los intercambios debieron beneficiarse de esta monetización». Y como acaba por deducir Gasc, se ve que esta crisis en la emisión monetaria del primer tercio del siglo XI es un paréntesis a la espera de que se formasen nuevos poderes y cecas que reactivaran la circulación monetaria, eso sí, con materiales más pobres, pero con la misma finalidad⁸⁶.

La llegada de los almorávides supuso una reactivación del uso del oro en la economía, al aportar suplemento áureo de las minas saharianas, que tuvo sus

⁸⁴ *Íbidem.*, p. 258.

⁸⁵ *Íbidem.*, p. 259.

⁸⁶ Gasc, 2018, pp. 72-84.

primeras apariciones en dinares del *Sharq al-Andalus*, las taifas de Denia, Almería y Valencia, que tuvieron una fuerte presencia comercial mediterránea. Según Guichard y Olivia Remie Constable, fue gracias a este aporte de oro en las monedas, en un panorama de «revolución comercial» en Europa, que las taifas costeras de al-Ándalus gozaron de una proyección de tal calibre, aunque también supusiera el fortalecimiento del comercio cristiano en el Mediterráneo⁸⁷.

⁸⁷ Guichard, 2020, p. 259.

4.2 EL MEDIO RURAL: TRATADOS AGRÓNOMOS

Para justificar la también importante cuestión del espacio rural que comprende la agricultura, la ganadería y la obtención de recursos esenciales para el desarrollo de las sociedades medievales, traigo a colación de nuevo la epístola de Ibn Abdún. El tratado de *hisba* que figura en el anterior apartado contempla una regulación totalmente transversal en lo económico y social en el al-Ándalus de finales del siglo XI. Más aún, al hacer referencia al sector primario, alega que la agricultura era la base de la economía y el fundamento de la sociedad y civilización. Aquí, despunta la producción cerealística de trigo, característica común a lo largo de todo el historial agrario de la Península Ibérica. Sobre este cultivo registra numerosas regulaciones, sobre todo en relación con los panaderos y hornos comunales; instrucciones sanitarias, de uso, etc. Esto pone de relevancia, según Escartín González, que la repercusión económica de este cultivo era muy relevante, originando multitud de oficios y poniendo en sintonía desde el artesano hasta el comerciante, pasando por el intermediario⁸⁸.

Abdún incide en la vital importancia que supone el buen aprovisionamiento de trigo, basando en él la estabilidad del reino y la organización de la sociedad, teniendo presentes los episodios de hambre que hicieron tambalearse a los soberanos anteriormente, como en el 750, cuando fue la «causa de que millares de beréberes regresaran al norte de África»⁸⁹. No es desdeñable la priorización que hace, situando los cultivos en orden de más a menos importantes: cereales, vid y olivo, frutas en general (donde destacan los higos) y hortalizas. Además de la recolección de frutos (bellotas y castañas), una mención general a las especias, con relevancia al azafrán y pimienta, y al cultivo de plantas forrajeras. Aparte, también menciona la importancia del cultivo de materias primas para la artesanía textil, como el lino, algodón, seda (por las moreras), cáñamo y esparto, estos últimos para la confección de productos «de los que las gentes tienen necesidad ineludible y de la que no se puede prescindir». Sobre todo, por reportar ingentes beneficios fiscales y comerciales, a través de cultivos como el olivo, llegando a registrarse

⁸⁸ Escartín González, 2006, pp. 119-120.

⁸⁹ Lévi-Provençal, 1957, en la traducción de la epístola que usa el autor de la tesis.

referencias de su calidad en la propia península, pero también en el Magreb, Túnez, El Cairo, Alejandría y Yemen⁹⁰.

Estas observaciones por parte del andalusí demuestran que era consciente de la interdependencia que presentaban ambos polos de la sociedad, el propietario y el agricultor, así como las variables económicas que alteraban el flujo de la renta, además de ligar el medio rural con el urbano al destacar la importancia de los cultivos industriales. Basar el origen de la civilización en la agricultura encuadra al autor en un movimiento cultural y económico de tradición grecorromana que enlaza con los fisiócratas del siglo XVIII, hasta el punto de que algunos autores llegan a compararlo con Adam Smith, al diferenciarse de los fisiócratas en cuestiones de abundancia y asequibilidad de los productos⁹¹. A este mismo respecto podremos adentrarnos en la estructura de la propiedad que se observa en estos momentos en el campo andalusí, anunciado por los estudios de Guichard en conjunción con Bazzana, Sénac y Cressier además de otros autores españoles. Así, la propiedad parece tomar una deriva comunal, que se registra en las *fatwas* malikíes de estos siglos, como la de Ibn Rushd (abuelo del célebre Averroes), que menciona catorce villas del *Sharq al-Ándalus* constituidas en una sola entidad. Estas eran autónomas y en sus decisiones no tomaba parte ninguna figura de poder relevante, sino que era este mismo comunio rural el que, en la oración conjunta del viernes, consultaba directamente a las autoridades para determinadas directrices y litigios por apropiaciones de sus bienes, tales como el agua para el riego⁹². Aquellas se encuentran descritas en los textos geográficos de al-Idrīsī como «villas prósperas» y con «mercados activos» de «alta reputación» entre los numerosos asentamientos del Mediterráneo.

Este periodo, siguiendo la dinámica expuesta en el subapartado anterior, también experimenta un «siglo de oro» o como apunta Mònica Rius-Piniés, la llegada de los musulmanes a la Península Ibérica les hizo partícipes de unas estructuras desarrolladas durante la tradición latina y visigótica, que desarrollaron basándose en fuentes orientales. Con el Califato de Córdoba emergió una «escuela agrónoma

⁹⁰ Escartín González, 2006, pp. 115-118.

⁹¹ *Íbidem.*, p. 113.

⁹² Guichard, 2020, p. 260.

andalusí» bajo tutela de los omeyas, que, más tarde, se desplazó a Sevilla. No obstante, fue en el periodo de Taifas cuando la escuela agronómica alcanzó el cénit, provocando una «revolución de la agricultura». Durante los siglos XI y XII, al-Ándalus conoció la actividad de autores prolíficos y brillantes, entre ellos el probable autor de *Majmū' fī 'l-filāha* (Compendio de Agricultura) Ibn Wāfid; Ibn Bāssal, quien posiblemente siguiera al anterior a Toledo y se reubicara en Sevilla una vez fue tomado el reino de al-Ma'mūn por Alfonso VI en 1085/478H, y basara su libro en las experiencias que allí vivió; y, probablemente, se convirtió en maestro de Abū 'l-Khayr al-Isbīlī, autor sevillano que continuó la tradición con varios libros de agronomía entre los que se incluye un tratado dedicado a la botánica para fines médicos⁹³.

Estos manuales agrónomos, agregándose a ellos los tratados de *hisba*, suponen para al-Ándalus los dos pilares para su prosperidad agraria, según Guichard, quien también cita al sevillano Ibn Abdún como continuador de esta corriente de autores, a la par que al-Saqatī en Málaga, solo que éste fue un siglo posterior. Los preceptos de Abdún a la hora de clamar por la benevolencia y protección de los agricultores por parte de los soberanos a la hora de gravar las cosechas fueron desoídos, pero no ofrece información tan detallada como la de los zocos, por lo que la idea que nos queda de la situación social de los campesinos es difusa. A diferencia de lo anterior, los mercaderes del zoco son denunciados por al-Saqatī por sus prácticas fraudulentas, con las que presuntamente embelesaban al cliente, y ello queda reflejado en la rigurosa política de control de mercados y de policía del mercado (*muhtasib*) que llevan a cabo tanto él como Abdún en sus respectivos opúsculos, gracias a la cual nos hemos hecho una idea más precisa de la situación económica urbana.

Por esta parte, en el mundo rural, al acercarnos al concepto de modelo de producción tributario de las sociedades islámicas incurrimos necesariamente en una serie de debates en torno a la naturaleza de la estructura económica islámica de la Península Ibérica que se han desarrollado en los últimos treinta años del siglo pasado. A juicio de Alejandro García Sanjuán, la aceptación del «esquema tributario» que propuso Samir Amin en los años setenta, viene dada porque impera en obras de

⁹³ Rius-Piniés, 2020, pp. 261-262.

síntesis y divulgación, que agradan a la crítica e historiografía marxista que venía reivindicando una reinterpretación del llamado hasta entonces sistema productivo oriental⁹⁴.

Este debate sobre el concepto tributario, no obstante, supuso un salto cualitativo para los estudios andalusíes, causando una renovación historiográfica que extendió la asimilación de conceptos al medievalismo español. Este concepto, si lo tomamos estrictamente por lo que Amin plantea, se refiere a la presencia de diversos modos de producción dentro de una formación social compuesta de diferentes formaciones sociales menores, haciendo muy difícil la labor de concretar una definición para el sistema económico de al-Ándalus⁹⁵.

Por ello, a la hora de definir el sistema de propiedad y producción en el mundo rural deberíamos atenernos, en palabras de Manuel Acién, a la dialéctica impuesto/renta que diferencia a los modos de producción precapitalistas y a la ideología islámica. Y abandonar así las concepciones desfasadas que atribuían al esquema tributario una tendencia «feudalizadora»⁹⁶, ya que esta visión eurocentrista limita la profundización en el estudio de estructuras sociales y políticas andalusíes. También reporta esta dificultad Pierre Guichard a la hora de concretar los modelos de organización socioeconómica de los siglos X al XII, cuyos estudios abogan por dos definiciones contradictorias. Por un lado, los beréberes asentados lejos de Córdoba, de los que desconocemos su modo de vida, aunque seguramente trasladaran el modelo tribal magrebí a las zonas fronterizas, que en el levante fueron arabizadas y urbanizadas en los siglos X y XI, por lo que este modo de vida se abandonó⁹⁷. Y, por otro lado, grandes señoríos de orígenes visigóticos, cuyos dominios se mantuvieron y con ello su funcionamiento tradicional en tiempos previos al proyecto «islamizador» califal de principios del siglo X, entre los que podemos destacar el caso de Teodomiro de Murcia y la unión con los Banū l'Khattāb⁹⁸. Entre estos dos extremos, se estiman una infinidad de variantes organizativas de las que poco se conoce. Se especuló en el siglo pasado una

⁹⁴ García Sanjuán, 2006, pp. 81-82.

⁹⁵ Acién Almansa, 1998, p.919.

⁹⁶ García Sanjuán, 2006, pp. 88-90.

⁹⁷ Guichard, 2020, p. 256.

⁹⁸ *Íbidem*.

inspiración por parte de los modelos de propiedad basados en la aparcería bizantina, el sistema de *pronoia*, que fue desarrollándose en la coyuntura del siglo XI en un proceso de feudalización que culminaría dos siglos después⁹⁹, lo cual no sería desdeñable por las evidentes conexiones Occidente-Oriente.

Se contempla la posibilidad de que existiera una fragmentación de gran magnitud en la propiedad de la tierra que se conformaría como una diáspora de pequeñas y medias propiedades autosuficientes y sin tutela de un «señor», formando las llamadas *qaryas*, cuyo único vínculo con el Estado era mediante la tasación del diezmo coránico. Sería esto lo que daría la definición de «esquema tributario» que englobaría estas comunidades rurales y «señoriales», lo que implica una organización heterogénea sin un sistema fijo. Guichard respalda sus afirmaciones aludiendo a la obra de Ambrosio Huici, que estudia los hechos acontecidos en los primeros años de la Taifa de Valencia (1011/401H. – 1017/407H.) narrados por el cronista Ibn Ḥayyān. En aquel momento se implantaron una serie de impuestos extraordinarios a estas comunidades de campesinos libres que habrían forzado el abandono de estas tierras y un sucesivo apoderamiento de estos territorios por parte de la nueva élite dirigente, cuyos miembros aceptarían de vuelta a los campesinos como arrendatarios. La necesidad por parte de esta élite de hacerse con tierras indica la predominante proporción de la pequeña y mediana propiedad de campesinos libres ante los latifundios de los que la nueva aristocracia necesitaba percibir ingresos y así mantenerse en el poder.

Con este modelo dual de propiedad y la administración descentralizada del siglo XI, el campo andalusí estaría –cada vez más– bajo la tutela de centros de poder mucho más cercanos a los cultivos. Llegamos así a un momento de gran esplendor, gracias a la «hidráulica andalusí» y al «comunitarismo tribal»¹⁰⁰, en la agricultura de regadío, incentivado por intereses comerciales e industriales en forma de plantaciones, de las que destacan: las que proveían de materia prima para la industria textil de algodón y, sobre todo, seda; la arborícola frutera de cítricos y almendros; la diversificación de cultivos en materia de legumbres... Entre muchos

⁹⁹ Soriano Blasco, 2021

¹⁰⁰ Ambos términos son contribuciones de Miquel Barceló y que Guichard, en quien me apoyo para sintetizar la estructura de producción rural, asume en sus obras. En García Sanjuán, 2006, pp. 96-97.

otros avances técnicos de irrigación y utillaje que dejaron su huella en el argot agrario de las lenguas de la Península Ibérica.

5. DOS ESTUDIOS DE CASO

5.1 LA TAIFA DE DENIA

Denia es el ejemplo paradigmático de Taifa de tipo comercial que basa su poder político y económico en la actividad comercial marítima. Es, tomando el término empleado por Rafael Azuar, una «taifa talasocrática»¹⁰¹. Se trata de una de las taifas más conocidas, cuenta con varias monografías, así como con sucesivas excavaciones arqueológicas que se remontan al siglo XIX y han seguido a partir de los años 70 del siglo pasado. Sus vestigios se hallan expuestos en el Museo Arqueológico de Denia, y entre los análisis destacados destacan los estudios epigráficos de Carmen Barceló. Asimismo hay matices en proceso de ser concretados, como es la singladura de su ruta comercial hacia Alejandría¹⁰².

Para este dominio mediterráneo fue esencial la conquista de las Islas Baleares y Cerdeña por parte del primer soberano 'amirí Muyāhid Al 'Āmirí, quien se hizo con los recursos madereros de las Pitiusas y los astilleros mallorquines, dos enclaves geoestratégicos desde los que asegurar las rutas y competir contra el incipiente comercio cristiano de las repúblicas marítimas de la Península Itálica¹⁰³.

Denia era una ciudad compuesta de una alcazaba situada a lo alto de un turón dentro de la medina. Inmediatamente extramuros, se encontraba el gran arrabal de 12 hectáreas conocido como *El Fortí*, y finalmente, el recinto de la atarazana. En total, el asentamiento contaría con una fachada marítima de unos dos kilómetros y medio¹⁰⁴. Las excavaciones y la cultura material extraída de ellas vinculan a este territorio con una orientación comercial marítima y su nexos con el Oriente islámico. En el interior de la medina se identificó un edificio de planta cuadrada o rectangular, posiblemente un *funduq* (alhóndiga) con función de almacenamiento, junto a un gran complejo alfarero que funcionó durante parte del siglo X y todo el siglo XI. Además, en *El Fortí*, cuyo proyecto urbanístico ortogonalmente organizado rompe con el tópico tradición sinuosa del callejero musulmán, también cuenta con media docena de almacenes. Los astilleros del sur de la ciudad funcionaron gracias a la

¹⁰¹ Azuar Ruiz, 2018a, pp. 243-273.

¹⁰² Gisbert Santoja, 2018, p. 278.

¹⁰³ Cf. *Supra*. Nota 101, p. 248 e *Íbidem.*, p. 275.

¹⁰⁴ *Íbidem.*, p. 276.

madera de pino que se trasportaba por vía fluvial a través del Júcar desde la serranía de Cuenca. Estos estarían complementados por los astilleros de Alicante y Baleares, con lo que se constituiría una flota a base de grandes barcos mercantes *al-arāḳib al-safariyya* y brulotes *harāqīq* auxiliares capaces de transportar grandes cargamentos¹⁰⁵. Se conoce la apariencia de estas naves gracias a que están representadas en cerámicas de la segunda mitad del siglo XI procedentes de los alfares de Denia-Mallorca y localizadas en la iglesia de San Piero a Grado en Pisa, en concreto los ejemplares *Bacini* de la nave de Denia (anexo 1) y los ataifores de la producción cerámica en verde y manganeso característica de Mallorca (anexo 2).

Las mercancías que se fabricaban y exportaban desde los puertos pertenecientes a la Taifa de Denia se hallan esparcidos por numerosos enclaves mediterráneos, registrados en los documentos de la Geniza hebrea de El Cairo, que atestiguan las relaciones comerciales con la comunidad de mercaderes dianenses judíos¹⁰⁶, y en la cultura material de las repúblicas cristianas tirrenas de Italia¹⁰⁷. De las primeras relaciones hallamos bronce y lozas doradas fatimíes en la costa levantina, aunque su presencia por sí sola no implica una relación diplomática con los califas de Egipto¹⁰⁸, a diferencia de los Banū Hammād argelinos. Y de las segundas, algunas están vinculadas a posibles expolios realizados en campañas de saqueo en Baleares a principios del siglo XII, como puede ser el caso del Aguamanil de Cagliari (anexo 3). No obstante, previo a este momento de tensión, según Azuar, el silencio de las fuentes indicaría una etapa de relación comercial entre la costa itálica y Denia, entre los años 1045/436H. y 1076/468H., a excepción del ataque a Génova en el año 1056 propiciado por ‘Ali ‘Iqbal al-Dawla¹⁰⁹. En este contexto se encuadrarían otra serie de producciones con influencias norteafricanas vinculantes a la dinastía argelina de los Banū Hammād de Qal’a, quienes lograron ejerciendo de mediadores la liberación de al-Mu’izz ad-Dawla, hijo del último soberano de Denia, destronado en 1076/468H. por al-Muqtadir de Zaragoza. Estas relaciones afloraron gracias a los contactos comerciales que se remontan a principios del siglo XI, registrados en las fuentes árabes como el *Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik* de al-

¹⁰⁵ Azuar Ruiz, 2018a, pp. 251-255.

¹⁰⁶ Gisbert Santoja, 2018, pp. 278-279.

¹⁰⁷ Azuar Ruiz, 2018b, pp. 1-23.

¹⁰⁸ Azuar Ruiz, 2018a, p. 270.

¹⁰⁹ Cf. *Supra*. Nota 107. p. 11.

Bakrī¹¹⁰ y que prueban las series cerámicas de atafiores de pared quebrada, baja y borde en ala, halladas en las excavaciones realizadas en Alicante, Denia, Mallorca y Cartagena (anexo 4).

Así, las Baleares habrían actuado como continuadoras de la actividad que tuvo Denia una vez el emir al-Murtadā se declaró soberano independiente tras la caída de la taifa dianense en 1076/468H., a la luz de los hallazgos del último tercio del siglo XI y principios del XII de atafiores de perfil curvo, coincidiendo con los últimos años de vida de la Qal'a de los Banū Hammād. De este modo, las islas se habían convertido en centro redistribuidor de las cerámicas anteriormente citadas a diferentes territorios peninsulares cerca de la fachada atlántica como, por ejemplo, Mértola y Silves, donde los fragmentos hallados establecen un claro parentesco tipológico y ornamental con el bacino de la iglesia pisana de San Zeno (anexo 5). El final de esta etapa habría llegado de mano de la invasión de las islas por parte de la coalición catalano-pisana (1113/506H. – 1115/508H.) y la conquista por parte los almorávides inmediatamente después.

¹¹⁰ Azuar Ruiz, 2018a, pp. 262-265.

5.2 LA TAIFA DE GRANADA

Granada es otra entidad territorial de la que emanan ríos de tinta y que supone un perfecto ejemplo de pugna entre espacio rural y urbano. En su proceso de composición como ciudad industrial el centro de gravedad de la *kūra* (cora) a la que pertenecía estaba centrado en Madīnat Ilbīra (Elvira). Según indica A. Malpica Cuello, se deslizó éste hacia Granada en la coyuntura del siglo XI gracias al asentamiento de la tribu de beréberes norteafricanos de los Banū Zīrī, en consenso con los pobladores de Elvira como narran las *Memorias de 'Abd Allāh*, quienes desarrollarían el castro fortificado (*hiṣn*) que entonces era en una infraestructura superior gracias a la acción directa del poder real de los taifas. A partir de ahí surgiría un modelo centralizado en un poder urbano que administró la actividad económica de la vega ligado a la generalización de la irrigación¹¹¹.

Los ziríes eran una facción de un conglomerado de tribus extendido desde el Magreb occidental hasta Ifrīqiyya en Túnez, responsables de fundaciones importantes en todo este territorio y emparentados a los Banū Hammād referenciados en el estudio de Denia. Según las fuentes de la época, entraron en la península fruto de una migración iniciada desde Kairuán (Túnez) dirigida por Zāwī Ibn Zīrī en la primera década del siglo XI¹¹². Posiblemente se hallaron asentados en el arrabal de Sequnda en Córdoba y en Elvira mientras negociaban con los andalusíes locales en vistas a hacerse con un espacio propio, que acabó siendo Granada, y cuyo desarrollo y potencial produjo un trasvase desde Elvira en favor de la nueva fundación.

La proliferación de una ciudad poderosa en un contexto bélico en el que tuvo que hacer frente a reinos vecinos pujantes, como la Taifa de Sevilla, denota de nuevo la eficiencia del Estado zirí y de su sistema político tribal aplicado al próspero terreno granadino, rico en recursos mineros y agrarios. Con éxito lograron coordinar los diferentes contingentes étnicos y religiosos, entre los que destacan las comunidades mozárabe, cerca de la iglesia de la Puerta de Elvira, y judía, un grupo demográfica y políticamente importante dentro del territorio ya desde tiempos de la conquista, al ostentar puestos de poder que rodeaban al gobernante musulmán.

¹¹¹ Malpica Cuello, 2018, pp. 558-561.

¹¹² Sarr, 2018, pp. 565-557.

Tradicionalmente, se ha hablado de la Granada de los Judíos (*Garnāta al-yahūd*). Contra la que hubo episodios puntuales de crispación como el que se dio en contra los visires Ibn Nagrāla, que acumularon más poderes que los musulmanes granadinos estaban dispuestos a aceptar. Además, se acusó al visir de ser contrario al islam, entre más «traiciones» que hicieron saltar un violento «pogrom» en el 1066/425H.¹¹³.

Una importante comunidad judía de Granada, localizada en Lucena, será una de las más florecientes de al-Ándalus, en parte debido que fue un centro de castración y exportación de esclavos blancos, consiguiendo un estatuto especial que Sarr califica de «ciudad-ḍimmí», que permitía cierta autonomía de gobierno y legislación¹¹⁴. Los judíos fueron protagonistas del desarrollo urbano avanzado de Granada, por ejemplo, algunos cronistas vinculan a los visires judíos los proyectos de la *ḥiṣn al-Hamrā'* (Alhambra), como alcazaba defensiva ante una posible invasión almeriense¹¹⁵.

Según B. Sarr, la expansión urbana se realiza con el fin de optimizar el control de los recursos del territorio, la puesta en cultivo de zonas circundantes (gracias a la extensión de estructuras de abastecimiento hidráulico) y el gravamen de las nuevas explotaciones. El funcionamiento de este sistema irá destinado, en los últimos pasos de la Taifa zirí previos a la conquista almorávide, al pago de parias a Alfonso VI, que se hallaba hostigando también las taifas de Sevilla y Almería mediante una política de extorsión que las enfrentaban entre sí para debilitarlas. En este último cuarto de siglo, los dominios ziríes cambiaron de dueño intermitentemente y se sucedieron intentonas de conquista por parte de los almorávides de Ibn Tasufin. La presión fiscal se agudizó hasta el punto de provocar alzamientos en Lucena y parte del ejército en Granada que acabarían por desestabilizar las fuerzas de 'Abd Allāh, apresado en 1090/ H. durante la tercera incursión de Ibn Tasufin, lo que puso fin a la taifa zirí¹¹⁶.

¹¹³ *Íbidem.*, pp. 577-579.

¹¹⁴ *Íbidem.*, pp. 582-585.

¹¹⁵ Vílchez Vílchez, 2018, pp. 604-605.

¹¹⁶ Sarr, 2018, pp. 576-577.

Tras la sucesión de los imperios islámicos africanos, Granada, esta vez bajo dominio de la dinastía de los Banū Naṣr, entró en una fase en la que su supervivencia dejaría de basarse únicamente en la agricultura, para centrarse también en ser un centro industrial y comercial¹¹⁷, de cara al interior peninsular como de cara al Mediterráneo con genoveses y demás italianos. Este dominio genovés dentro de los mercados nazaríes en el siglo XIII será tan solo un embrión de una constante que se desarrolló en la Edad Moderna¹¹⁸. Esta diversificación económica es una adaptación circunstancial que posibilitó la industrialización derivada de la agricultura productiva de seda, por ejemplo, material que se cotizó alto en los mercados cristianos y Orientales¹¹⁹. Como colofón, el vasallaje de un reino musulmán en su territorio fue fructífero para los reinos cristianos también, consiguiendo así que circularan monedas de oro sahariano, que escaseaba una vez se puso fin al dominio almohade.

¹¹⁷ Vidal-Castro, 2020, p. 157.

¹¹⁸ Girón Pascual, 2012, p. 4.

¹¹⁹ Navarro Espinach, 2002, pp. 287-302.

6. CONCLUSIÓN

A medida que nos adentremos en el siglo XI, saltará a la vista que, el conocimiento del mundo musulmán andalusí, destacado generalmente por representar una especie de siglo dorado medieval de la Península Ibérica, atesora no pocos debates y vacíos historiográficos plasmados en las últimas tres –si no más– décadas en el ámbito académico, todavía en a flor de piel. Esencialmente, la etapa musulmana peninsular se caracteriza por la dualidad: entre el espacio rural y el urbano; la propiedad comunal y la propiedad señorial; las religiones abrahámicas judía y cristiana contra la mahometana; el modelo sociopolítico de facciones o tribal basado en lazos de parentesco y el desarrollo de una superestructura estatal con una administración centralizada... Todos ellos hallan sus matices y derivan en derroteros que a simple vista pueden pasar por alto o se tienden a simplificar, más aún si se trata de una etapa fácilmente identificable como el principio del fin de una dominación.

El desarrollo urbano que propician los gobiernos islámicos queda más que patente en las expansiones que experimentan los perímetros urbanos, las estructuras de canalizaciones que abastecen y comunican los diferentes enclaves. Aunque no se haga mucha alusión al esplendor cultural, a la producción literaria e intelectual de la época, ésta supone un elemento característico *sine qua non* de la prosperidad de estos reinos y que hace posible mucho de lo esencial que se trata en este trabajo, como es la industria, el comercio y la agricultura. Haciendo caso de lo que varios historiadores citados en el desarrollo del ensayo, como Chalmeta y Barceló afirman, al-Andalus no es susceptible de ser descrita como una «civilización mercantil» de clases medias urbanas¹²⁰. En el sentido estricto del término, prácticamente ninguna civilización medieval puede intitularse como tal, pues el excedente procedente de la tasación agraria supera con creces en la mayoría de los casos a la comercial, por los modelos productivos que se dan. El objetivo principal de este estudio ha sido situar la actividad comercial en un plano principal atendiendo, en la medida de lo posible, a la mentalidad islámica.

¹²⁰ García Sanjuán, 2006, p. 93.

A través de Denia hemos podido ver cómo la talasocracia comercial funcionó hasta el punto de contar con una presencia naval que convirtiera una pequeña medina en una potencia mediterránea. Igualmente, Granada, de la que es evidente su preponderancia agraria, acabó derivando en un espacio de comercio internacional para asegurar su supervivencia, rodeada de vecinos más poderosos.

Como también hemos podido ver, estas dualidades de la realidad social andalusí no han seguido siempre un rumbo fijo, una progresión hacia la hegemonía de uno de los elementos, sino que sus partes han sido coexistentes y alternas. Como es el caso de la centralización llevada a cabo durante el Califato y el afloramiento de los poderes centrífugos que son las Taifas, más afines a la organización tribal en ciertos casos. Finalmente, podemos afirmar que la desintegración de al-Ándalus poco tiene que ver con la degeneración de las estructuras económicas, que demuestran que funcionaron incluso mejor que en época califal.

7. BIBLIOGRAFÍA

- ACIÉN ALMANSA, M. (1998) “Sobre el papel de la ideología en la caracterización de las formaciones sociales. La formación social islámica.”. En *Hispania*, Vol. LVIII/3, nº 30
- ARIZA ARMADA, A. (2014). “De la legitimidad hammūdī a la legitimidad almorávide: la moneda de Taifas (siglo V/XI)”. En Revista *OMNI Numismatic*, nº 7
- AZUAR RUIZ, R. (2018a) “Arqueología de la taifa talasocrática de Denia y el Mediterráneo”. En SARR, B. (ed.) (2018). *Tawa'if. Historia y Arqueología de los reinos de taifas [siglo XI]*. Granada, Salobreña Alhulia.
--- (2018b) “Arqueología de las relaciones entre las taifas de al-Ándalus y las repúblicas italianas en el siglo XI”. En *eHumanista*, nº 38.
- BARRERO GARCÍA, A. M. (1991). “Maulas”. En *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid, Ediciones Rialp.
- CHALMETA GENDRÓN, P. (1994): *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Ándalus*, Madrid, Fundación Mapfre.
--- (2019): Análisis económico: la actuación de al-Manṣūr, en *Anaquel de Estudios Árabes*, nº 30
--- (2010) “Comercio mudo / Silent Trade en el Islam”. En *Cuadernos de Madinat al-Zahra*, nº 7. [Consultado el 20 de enero de 2021] https://issuu.com/medinaazahara/docs/cuadernos_medina_azahara_07_23
- CLÉMENT, F. (1997). *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des taifas (Ve/XIe siècle). L'iman fictif*. París, L'Harmattan

- CORTÉS, J., ed. (2005). *El Sagrado Corán*. San Salvador, Biblioteca Islámica «Fátimah Az-Zahra».
- ESCARTÍN GONZÁLEZ, E. (2006) *Estudio económico sobre el tratado de Ibn Abdún: el vino y los gremios en al-Ándalus antes del siglo XII*. Tesis doctoral por la Universidad de Sevilla en 2004, Sevilla, Fundación El Monte.
- FIERRO BELLO, M. (2020) (Ed.) *The Routledge Handbook of Muslim Iberia*. London & New York, Routledge Taylor & Francis Group
- GASC, S. (2018) “La numismática como fuente para el estudio de las taifas”. En SARR, B. (ed.) (2018). *Tawa 'if. Historia y Arqueología de los reinos de taifas [siglo XI]*. Granada, Salobreña Alhulia.
- --- (2011). “Los que vinieron a Al-Ándalus”. 711. *Arqueología e Historia entre dos mundos*. Vol. I. [Exposición en] Museo Arqueológico Regional, Alcalá de Henares, Madrid del 16 de diciembre de 2011 al 1 de abril de 2012.
- GÓMEZ-MARTÍNEZ, S. (2018) “La epigrafía de las taifas andalusíes”. En Sarr, B. (ed.) (2018).
- GARCÍA SANJUÁN, A. (2006) “El concepto tributario y la caracterización de la sociedad andalusí: treinta años de debate historiográfico”. En GARCÍA SANJUÁN, A. (2006) (coord. y ed.) *Saber y sociedad en Al-Andalus: IV-V Jornadas de Cultura Islámica, Almonaster la Real (Huelva)*, Huelva, Universidad de Huelva.
- GIRÓN PASCUAL, R. (2012). *Las Indias de Génova. Mercaderes genoveses en el reino de Granada durante la Edad Moderna*. Tesis doctoral por la Universidad de Granada.
- GISBERT SANTOJA, J. A. (2018) “Cerámicas del siglo XI presentes en la Qal'a de los Banū Hammād (Argelia) y procedentes del entorno de Cairuán,

Sabra y Cartago (Túnez), en Denia y en al-Andalus. Grupos 1 y 2”. En SARR, B. (ed.) (2018) *Tawa'if. Historia y Arqueología de los reinos de taifas [siglo XI]*. Granada, Salobreña Alhulia.

- GUICHARD, P. (1998). *Al-Ándalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en occidente*. Granada, Universidad de Granada, 2ª Ed.
--- (2020). “Traders and peasants”. En FIERRO BELLO, M. (2020) (Ed.) *The Routledge Handbook of Muslim Iberia*. London & New York, Routledge Taylor & Francis Group.
- IZQUIERDO BENITO, R. (2018) “Toledo y su taifa”. En Sarr, B. (ed.) (2018). *Tawa'if. Historia y Arqueología de los reinos de taifas [siglo XI]*. Granada, Salobreña Alhulia.
- LEAMAN, O. (ed.) (2006). *The Qur'an: An Encyclopedia*. Nueva York, Routledge Taylor & Francis Group.
- LÉVI-PROVENÇAL, E. (1957) *Historie de l’Espagne Musulmane (711-1031): Institutions et vie sociale*. En MENÉNDEZ PIDAL, R. (1957) (coord.) *Historia de España*. Tomo V, Madrid, Espasa-Calpe S. A.
- MAÍLLO SALGADO, F. (2018) “Fuentes árabes escritas para historiar los reinos de taifas”. En SARR, B. (ed.) (2018). *Tawa'if. Historia y Arqueología de los reinos de taifas [siglo XI]*. Granada, Salobreña Alhulia.
- MALPICA CUELLO, A. (2018) “De una ciudad a otra. Madīnat Ilbīra y Madīnat Garnāta”. En SARR, B. (ed.) (2018). *Tawa'if. Historia y Arqueología de los reinos de taifas [siglo XI]*. Granada, Salobreña Alhulia.
- MANZANO MORENO, E. (2013) “Qurtuba: Algunas reflexiones críticas sobre el Califato de Córdoba y el mito de la convivencia”. En *AWRAQ*, nº 7.
--- (2021). “Pierre Guichard, la pasión por la historia de al-Ándalus”. En *El País*, 12 de abril de 2021. [Consultado el 21 de mayo]

<https://elpais.com/cultura/2021-04-12/pierre-guichard-la-pasion-por-la-historia-de-al-andalus.html>

- MARCOS COBALEDO, M. (2018) “Los almorávides y el fin de las taifas. Continuidad y/o ruptura”. En Sarr, B. (ed.) (2018). *Tawa'if. Historia y Arqueología de los reinos de taifas [siglo XI]*. Granada, Salobreña Alhulia.
- MARTÍNEZ DÍEZ, G. (2011) “La emigración mozárabe al Reino de León”. En *Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*. Nº 28, Universidad de Murcia
- MARTÍNEZ NÚÑEZ, M^a A. (2006). “Mujeres y Élités Sociales en Al-Ándalus a través de la documentación epigráfica”. En CALERO SECALL, M.I. y ARCAS CAMPOY, M. (edas.) (2006) *Mujeres y sociedad islámica: una visión plural*. Universidad de Málaga, Málaga
--- (2018) “La epigrafía de las taifas andalusíes”. En Sarr, B. (ed.) (2018). *Tawa'if. Historia y Arqueología de los reinos de taifas [siglo XI]*. Granada, Salobreña Alhulia.
- MARTÍNEZ ENAMORADO, V. y TORREMOCHA SILVA, A. (2001) *Almanzor y su época. Al-Ándalus en la segunda mitad del siglo X*. Málaga, Sarriá.
- NAVARRO ESPINACH, G. (2002) “Los musulmanes y la ruta de la seda entre oriente y occidente”. En Fernando Núñez (ed.) (2002) *La herencia árabe en la agricultura y el bienestar de occidente*, Fundación la Huella Árabe, Universidad Politècnica de València, Valencia.
- ORTEGA ORTEGA, J. M. (2018). “Una gobernanza poscalifal: Poder patrimonial y prácticas de consumo en el sultanato taifa de Albarracín”. En SARR, B. (ed.) (2018). *Tawa'if. Historia y Arqueología de los reinos de taifas [siglo XI]*. Granada, Salobreña Alhulia.

- SARR, B. (ed.) (2018). *Tawa'if. Historia y Arqueología de los reinos de taifas [siglo XI]*. Granada, Salobreña Alhulia.
--- (2018) “Del Magreb a al-Ándalus. Los ziríes y la fundación de Madīnat Garnāta”. En SARR, B. (ed.) (2018). *Tawa'if. Historia y Arqueología de los reinos de taifas [siglo XI]*. Granada, Salobreña Alhulia.
- SORIANO BLASCO, G. (2021). “El Feudalismo Bizantino (ss.IX-XII)”. En *Archivos de la Historia*. [Consultado el 18 de mayo de 2021] <https://archivohistoria.com/feudalismo-bizantino/>
- VALDÉS FERNÁNDEZ, F. (1991) “Aspectos comerciales de la economía peninsular durante el periodo de los Reinos Taifas” en *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, nº 17.
- VALLVÉ BERMEJO, J. (1999). *Al-Andalus: sociedad e instituciones*. Madrid, Real Academia de la Historia.
- VALOR PIECHOTTA, V. y LAFUENTE IBÁÑEZ, P. (2018). “La Sevilla ‘abbādī’”. En SARR, B. (ed.) (2018). *Tawa'if. Historia y Arqueología de los reinos de taifas [siglo XI]*. Granada, Salobreña Alhulia.
- VIDAL-CASTRO, F. (2020) “Resistance and Adaptation. The Nasrids”. n FIERRO, M. (2020) (Ed.) *The Routledge Handbook of Muslim Iberia*. London & New York, Routledge Taylor & Francis Group.
- VÍLCHEZ VÍLCHEZ, C. (2018) “La alcazaba zirí de la Alhambra: *Ḥiṣn al-Hamrā'*”. En SARR, B. (ed.) (2018). *Tawa'if. Historia y Arqueología de los reinos de taifas [siglo XI]*. Granada, Salobreña Alhulia.
- ZOZAYA STABEL-HANSEN, J. (2014) “Las necesarias revisiones en torno a la historia de los reinos de taifas. Adiciones a una tradición”. En ZOZAYA STABEL-HANSEN & KURTZ SCHAEFER, G. S. (eds.) (2014) *Bataliús III. Estudios sobre el Reino Aftasí*. Badajoz, Gobierno de Extremadura.

8. ANEXOS



(Anexo 1)

Bacini de la nave, de la iglesia de San Piero a Grado nº 19. [Extraído de] Azuar Ruiz, 2018b: p. 15.



(Anexo 2)

Bacini de la iglesia de San Piero a Grado, nº 53. [Extraído de] Azuar Ruiz, 2018b: p. 16.



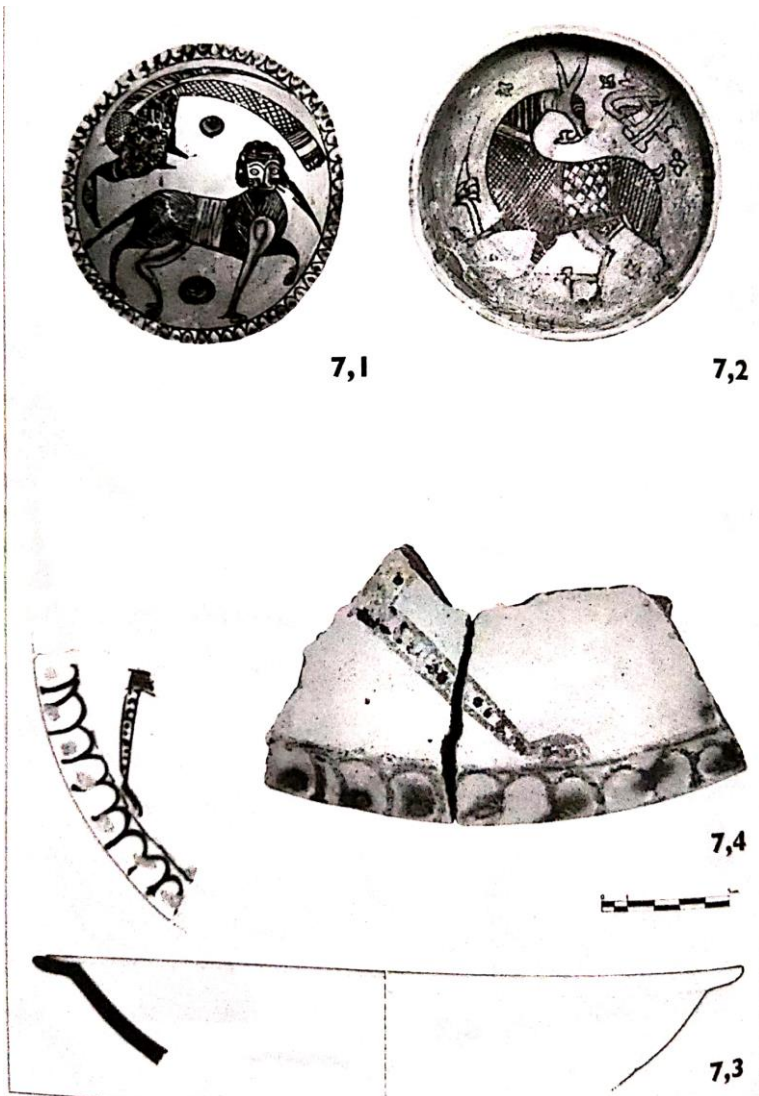
(Anexo 3)

Grifone del Duomo de Pisa. [Extraído de] Azuar Ruiz, 2018b: p. 14.



(Anexo 4)

Ataifor de paredes curvas de producción hammâdî. [Extraído de] Azuar Ruiz, 2018a: p. 264.



(Anexo 5)

Fragmentos de cerámicas halladas en Mértola y Silves (7,4), con iconografía similar a las cerámicas pisanas de San Zeno (7,1 y 7,2). [Extraído de] Gisbert Santoja, 2018: p. 312.