

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

José Escudero Aranda y M.^a Dolores Baena Alcántara

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

El Emirato

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5 *Ibidem*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El Califato

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

19 *Ibidem*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Las taifas del siglo XI

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Los Imperios africanos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

BIOGRAFÍA DE LOS AUTORES

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

M^a Dolores Baena Alcántara es funcionaria del Cuerpo Superior Facultativo, Conservador de Museos, de la Junta de Andalucía. Conservadora del Museo Arqueológico de Córdoba desde 1990, y del Museo de Huelva (2001). Directora del Museo Arqueológico de Córdoba desde Febrero de 2002. Directora de 14 intervenciones

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

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

Arqueológicas de urgencia en Córdoba. Ponente en más de 50 jornadas y cursos sobre arqueología y museología, tiene 56 publicaciones entre artículos y libros sobre Arqueología, museología, museografía, patrimonio arqueológico; Comisaria de II exposiciones temporales, etc. Coordina y dirige el Proyecto de Ampliación y Reforma del Museo. Miembro de diferentes grupos de investigación de la Universidad de Córdoba desde 1989, de la Comisión Andaluza de Museos (2002-2004), del Consejo de redacción de la revista *mus-A* (Junta de Andalucía, 2002-2010), y del Consejo de redacción de la revista *museos.es* (Ministerio de Cultura) desde 2012, también es Vocal del Patronato del Museo Arqueológico Nacional desde 2006 y Académica correspondiente de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Artes y Nobles Letras.

RESUMEN

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

PALABRAS CLAVE

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

ABSTRACT

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

KEYWORDS

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

المخلص

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

الكلمات المفتاحية

الأندلس، قرطبة، كوردوبا، الثقافة المادية، الخزافة.