

V

PROBLEMAS Y REFLEXIONES SOBRE EL CALIFATO EN AL-ANDALUS

*Al profesor Al-Ahwani,
investigador egipcio
de historia de Al-Andalus*

Ambicioso sería tratar en pocas páginas de los abundantes aspectos del califato y de sus problemas, a diversos niveles, ya desde los inicios del Islam¹. Pero en la historia islámica de Al-Andalus el tema del califato se presenta a veces en unas situaciones que pueden calificarse de curiosas, de extrañas a veces. Estudiadas, como se ha hecho a menudo, como situaciones aisladas, no siempre resultan claras. Vamos a situarlas aquí en una misma óptica: la función del califato en la

1. Nos remitimos, como bibliografía general, al artículo *Khalifa*, de la *Encyclopédie de l'Islam*, 2.^a edición, vol. IV, pp. 970-985, redactado por D. SOURDEL (parte histórica), A. K. S. LAMBTON (teoría política), F. DE JONG (relaciones con la mística) y P. M. HOLT (en el movimiento mahdí del Sudán). Los manuales al uso sobre historia islámica también suelen tratar de los aspectos doctrinales político-religiosos, pero con notable superficialidad ideológica, centrándose casi exclusivamente en los aspectos dinásticos y de poder supremo del califato, que son los dos aspectos que vamos a completar aquí (para la bibliografía en castellano, hasta 1975, ver M. DE EPALZA, *Los nombres del Profeta en la teología musulmana*, «Miscelánea Comillas», Madrid, XXXIII, núm. 63, pp. 149-203 (especialmente pp. 165-168), además de la traducción del libro de E. I. J. ROSENTHAL, *El pensamiento político en el Islam medieval*, Madrid, Revista de Occidente 1967). El último estudio especializado sobre el califato en Al-Andalus, a pesar de ser limitado al tema en el teólogo pro-omeya y conservador Ibn Hazm, es el de A. TURKI, *L'engagement politique et la théorie du califat d'Ibn Hazm* (384/994-456/1064), «Bulletin d'Etudes Orientales», Damasco, XXX, 1978, páginas 221-251. Para cada período, remitirse a las bibliografías de los textos más importantes de historia de Al-Andalus que —repito— son muy deficientes en lo que toca al análisis político: se limitan a reproducir los textos originales árabes, más o menos bien traducidos o interpretados, pero mal analizados sin su contexto ideológico medieval. La bibliografía árabe moderna es algo dispersiva pero muy interesante, tanto en libros de teología como de política y de exaltación socio-religiosa (los libros de historia suelen ser casi tan deficientes como los europeos en la materia, aunque al menos utilizan una terminología cuyo contenido es más conocido en el área cultural islámica). En castellano, presentación del punto de vista árabe sobre la historia de España, en M. DE EPALZA, M. BENALI, A. GAFSI, *Producción tunecina y argelina sobre historia de España desde la independencia* (1956 y 1972), «Índice Histórico Español», Barcelona vol. XV, núm. 56 bis, 1969 (1975), pp. XI-LXII; M. DE EPALZA, *España y su historia vista a través de los textos de enseñanza media de Siria*, «Almenara», Madrid, 2, 1972, 52-108.

sociedad islámica. Así veremos que esas situaciones extrañas pueden tener una explicación conjunta.

En efecto, el califato es una institución política y ha de analizarse con categorías políticas, además de sus otras connotaciones religiosas y culturales, legislativas o jurídicas, militares y fiscales. Ahora bien, se ha mirado sobre todo el sentido dinástico y la función de poder supremo en la comunidad de los creyentes musulmanes. Son aspectos importantes, pero no los únicos. El problema dinástico es muy importante, sea cual fuere el modo de elección del titular del califato o sus cualidades personales, entre las que puede contarse su parentesco con el Profeta. El problema del poder supremo de la comunidad lleva consigo también la idea de la unidad o unicidad de su titular, unicidad que en principio parece se opone a una multiplicidad de ese poder, como no sea por delegación.

Aquí se pretende presentar otro aspecto del poder político califal, que no excluye siempre el carácter dinástico o el de poder supremo o único, pero que puede dominar a los dos aspectos precedentes. Es el problema político de su eficacia en su función principal, que es la de defender a la comunidad y dirigirla eficazmente en el camino recto del Islam. Es defensa contra el peligro exterior e interior, para que logre su perfección siguiendo el Corán y el ejemplo vivo del Profeta.

Esta función de «defensa eficaz» me parece muy importante en algunos de los problemas que se dan en Al-Andalus alrededor del califato. Sin pretender agotar todos los aspectos de esta función califal, vamos a intentar iluminar algunos de esos problemas a la luz de la función suprema califal, que es la «defensa eficaz» de la comunidad política musulmana.

Del punto de vista terminológico, deberíamos advertir que la función del *califa* es semejante a la del *imám*, el «guía» o «conductor», «el que va delante», y que este título tiene una gama de aplicaciones y de resonancias político-religiosas en el Islam mucho más rica que las del título de califa. Pero el título califal es el más conocido políticamente por los historiadores españoles, y por eso lo tomamos como objeto de nuestro análisis, indicando solamente que el análisis del título islámico de imam completaría e iluminaría aún más las reflexiones sobre el califato que van a seguir.

1) *La sucesión dentro de la familia gobernante*

Es sabido que la sucesión en el poder no pasa siempre por una rigurosa ley de primogenitura, tanto entre los gobernantes de Al-Andalus, como en otras dinastías magrebíes u orientales. Se ha hecho resaltar que la herencia política viene otorgada unas veces por el gobernante, que designa a su sucesor, o por la fuerza de las armas que

decide en la lucha por la sucesión. Estos elementos son ciertamente elementos que influyen en la designación del sucesor, pero no explican el principio mismo de que hay cierta libertad o pluralidad de opciones para la designación del jefe o gobernante de la comunidad.

El principio que subyace a esa opcionalidad en la designación es precisamente el de la «eficaz defensa» de la comunidad islámica concreta.

En efecto, si no hay una designación automática, como sería la primogenitura, es porque se supone que el gobernante ha de poseer unas cualidades personales para un eficaz gobierno. Es el principio fundamental del jarichismo o del zaidismo, que los partidarios del sunnismo dominante en Al-Andalus supieron conservar dentro de unos límites dinásticos amplios. Este principio de exigencia de cualidades de gobierno eficaz en el gobernante se opone radicalmente a la designación automática del sucesor por primogenitura, o también a la herencia del poder por un menor de edad.

El nombramiento de un sucesor supone un discernimiento y elección entre varios posibles candidatos, sea por el gobernante en funciones que designa a un heredero político, sea por las fuerzas políticas más potentes que deciden en favor de un candidato, sea por la fuerza misma del candidato que se impone. La experiencia histórica de Al-Andalus muestra que los tres factores suelen actuar conjuntamente

Esta racionalidad política en la exigencia de las cualidades de mando ha sido a veces considerada como fuente de inestabilidad en el poder político supremo, ya que quien dice deliberación no excluye obcecación y partidismo, frente a la sucesión automática por primogenitura. Pero por otra parte conlleva una exigencia de cualidades, muy útil en ese puesto político supremo, y una debida preparación al mando para el que es candidato. El ejemplo de la designación de Abd Al-Rahmán III por su abuelo, frente a la posible candidatura de sus tíos, primos y hermanos, ilustra meridianamente esta forma de sucesión típicamente islámica.

Aquí, el principio funcional del poder político, de su «eficacia», explica —tanto en el califato propiamente dicho, como en cualquier sucesión política— el a veces extraño proceso de sucesión en Al-Andalus.

2) *Del emirato al califato omeya*

Se ha atribuido a causas muy subjetivas el hecho de que los primeros omeyas de Al-Andalus no tomaran el título califal, que los Abbasíes de Bagdad habían arrebatado a sus parientes omeyas de Damasco. También se ha atribuido a orgullo de Abd Al-Rahmán III al que se autodesignara califa, después de que se hubiera roto la unci-

dad califal de Bagdad con la autodesignación de los califas fatimíes en el norte de Africa. Sin excluir éstas y otras razones, hay que estudiar estos dos hechos políticos de los omeyas de Al-Andalus con una visión más profunda de la función califal, que es ante todo «eficaz defensa» de la comunidad, aspecto que puede dominar sobre el dinástico o de unicidad de poder supremo.

Primeramente, al establecerse los emires omeyas en Al-Andalus, no podían pretender el defender eficazmente el mundo musulmán, teóricamente unificado desde el Océano a más allá del Golfo, al menos en la conciencia política de los musulmanes de mediados del siglo VIII° (II° H.). Este es el argumento mayor que impidió a los omeyas cordobeses el tomar el título de califa. Abd Al-Rahmán I podía sentirse heredero dinástico de los omeyas de Damasco, pero no de la función califal, que la suerte de las armas había transferido a los abbasíes de Bagdad, infinitamente mejor situados y dotados que él para la «defensa eficaz» de la comunidad islámica (insisto en la noción de «defensa» y no tanto en la de «gobierno», porque aquélla es una categoría muy radical en el pensamiento político musulmán, hasta nuestros días).

En cambio, cuando Abd Al-Rahmán III asume el título de califa, no lo hace principalmente por razones dinásticas, sino por sentirse obligado y capaz de ejercer la función califal de «defensa eficaz» de la comunidad musulmana, al menos de la de Al-Andalus.

Se siente obligado a asumir la función califal por el inmenso peligro que representa para el Islam el auge del califato fatimí en el Mágreb (y luego en Egipto y Oriente), considerado como herético. Se siente obligado también al ver que el califa abbasí de Bagdad no puede asumir la «eficaz defensa» de la comunidad islámica ante ese peligro político-religioso.

Se siente capaz, porque ha probado ya, en diecisiete años de gobierno, su eficaz poder de unificar a la comunidad con un gobierno fuerte y de defenderla con campañas militares victoriosas.

Pero también ese paso demuestra una madurez, más o menos consciente, del pensamiento político islámico frente al problema del califato. Se dará preponderancia, al menos en la práctica, a la «eficaz defensa» sobre la unicidad de la persona encargada de esa defensa. Sin renunciar a la unidad de acción, se concibe ya que haya varias personas que ejerzan la función de «defensa eficaz». La amplitud del mundo musulmán y su incapacidad de gobernarse por una sola persona física es ya un hecho político asimilado en el siglo X°/IV°: sin renunciar a una doctrina teórica del califato único, se realiza en la práctica un fraccionamiento de la unicidad de su titular, en función de una acción política local. El poder supremo del califato está, para cada parte del mundo musulmán, en aquél que en realidad la defiende y gobierna «en el camino recto».

Aquí vemos también que predomina la función de la «eficaz defensa», tanto sobre el principio dinástico de los omeyas exiliados, como en el momento de asumir el emir de Al-Andalus el título califal.

3) *La pretensión califal del amirí Abd Al-Rahmán Sanchuelo*

Se ha atribuido también a engreimiento del hijo segundo de Al-Manzor Ibn Abi Amir el que deseara ser nombrado sucesor en el título califal del omeya Hisham II. También en este caso hay que considerar las razones más profundas que podía tener el gobernante cordobés para esa pretensión al título califal.

En realidad, el título de califa podía ser visto entonces como una función y no tanto como un título dinástico, a pesar de los numerosos textos áulicos que alaban a los antecesores orientales de los soberanos cordobeses o las tradicionales defensas pro-árabes de teólogos como Ibn Hazm de Córdoba, nostálgico del califato o imamato de otras épocas. En realidad, los omeyas de Al-Andalus sólo habían llevado el título califal durante unos 80 años, después de unos 170 años de gobierno sin ser califas en Al-Andalus. El tercer titular del califato andalusí, el inútil de Hisham II, había mostrado suficientemente su incapacidad de asumir la función de «defensa eficaz» como para que pretendiera suplantarle el detentor real del poder, que eran los *háchib*, Almanzor y sus hijos.

El pretender al título califal por parte del gobernante amirí fue quizá un error político, que levantó envidias acumuladas por otras razones, pero que se atribuyó luego a la pretensión califal. Quizá hubo en el amirí poca fundamentación teológica de un traspase del califato fuera de la familia omeya. En realidad, las circunstancias de la caída de Abd Al-Rahmán «Sanchuelo», justo cuando iba de expedición militar a confirmar su papel de «defensor eficaz», son lo suficientemente confusas como para que no podamos afirmarnos rotundamente en pro o en contra de esas hipótesis. Los historiadores ulteriores, generalmente pro-omeyas o pro-almohades, pudieron ennegrecer las tintas sobre la personalidad del pretendiente a califa.

Lo que sí puede sospecharse es que la pretensión del háchib Abd Al-Rahmán de suceder al califa omeya no debía ser una *bid'a* o herejía inaceptable, cuando pocos años después muchos soberanos locales de Al-Andalus toman títulos califales o al menos se comportan como soberanos supremos en sus territorios, como veremos más adelante.

Lo que sí puede uno preguntarse es cuál fue el peso de las tradiciones orientales en este hecho político. En Oriente, desde hacía más de un siglo, los verdaderos gobernantes en Bagdad se contentaban con títulos honoríficos y eficaces de gobierno, que obtenían del califa, sin por ello despojarle del título califal ni pretender a ello. ¿Jugaría mayor

papel en Oriente que en Al-Andalus el principio dinástico de los familiares del profeta, frente a la siempre viva pretensión shíí en favor de los descendientes directos de Mahoma? ¿Influiría el que aquellos poderosos ministros persas o turcos no fueran de raza árabe ni pretendían serlo? ¿Qué peso tendrían esas dos razones en el ánimo de los háchib andalusíes que precedieron a Abd Al-Rahmán y en la pretensión de éste? ¿Contribuyeron o no a su fracaso político?

Estas y otras preguntas plantea la caída del tercer háchib amirí. Este hecho, algo oscuro, es fundamental en la historia política árabe de Al-Andalus. Va a provocar la disolución del poder central musulmán en la Península y la aparición a la luz del día de los poderes regionales que ya actuaban como tales bajo el centralismo cordobés, pero que ahora quedan promovidos a poderes supremos locales. Finalmente, las taifas suponen un intermedio de gran prosperidad económica, política y cultural en Al-Andalus, entre los dos grandes imperios centralizadores, con fuerte base militar y fiscal, de los omeyas de Córdoba y de los almorávides y almohades de Marrákech. No vamos a analizar ahora estos temas políticos, trascendentales para la comprensión recta de los siglos árabes de la Península —espero consagrarles un libro en breves fechas—, pero sí conviene subrayar que la pretensión califal del amirí no es un hecho aislado ni un capricho personal, sino que se inserta en una amplia evolución de la función califal, en el Islam en general y en Al-Andalus en particular.

4) *Las funciones califales de los reyes de Taifas*

Los historiadores medievales y modernos se han reído de los títulos y pretensiones califales de los reyes de taifas, aquéllos por anti-taifas al estar al servicio de almorávides y almohades, éstos por que las taifas rompen la armonía historiográfica de una dinastía centralizadora en Al-Andalus. Sin pretender explicar todos los aspectos políticos de tan intrincado problema, hay que mostrar al menos que esos títulos califales no eran usurpados, según la mentalidad de su tiempo. Para ello hay que volver a recordar el sentido de «defensa eficaz» que tiene la función califal: es la estrechez de medios de esa eficacia la que ironizan los historiadores, y no los títulos en sí. El ejemplo del emir Abd Allah Ibn ziri de Granada, consciente de su función califal de «eficaz defensa» de su territorio, aunque no ostente el título de califa, iluminará lo dicho.

Queda aún mucho por estudiar sobre la pretensión califal de algunos reyes de taifas, al atribuirse títulos califales, estudiados por Van Berchem. Estos títulos pueden considerarse quizá como los títulos sultaníes orientales, como los sultanes de Oriente que mantenían la figura califal y gobernaban en realidad su imperio o parte de sus te-

territorios con esos títulos concedidos. Lo que no puede negarse es que, tras un período de intentos de nombrar califas sumisos que justificaran su real independencia de gobierno, a imitación de los amiríes con los omeyas o de los sultanes orientales, cada soberano de taifa se consideró prácticamente gobernador supremo de su territorio, función primitivamente propia del califa y sólo delegable por éste. No lo justifican teóricamente, como deseáramos para nuestra historiografía moderna, pero sí lo practican con el acuerdo de todos. Los alfaquíes vigilantes de la ortodoxia islámica no reclaman tanto un califa contra los reyes de taifa, sino que reclaman eficacia en la defensa de los territorios musulmanes (después de la caída de Toledo) y contra los impuestos ilícitos que les exigían para pagar a las milicias cristianas.

El emir Abd Allah de Granada, al escribir su memorial, intenta justificar implícitamente la forma de gobierno de los taifas como supremo gobierno local. Y lo justifica siempre, frente a los almorávides, por su eficaz defensa de su territorio contra los ataques exteriores. Esta eficacia es el estribillo de su apología, porque es ya un hecho admitido en su tiempo que el gobierno islámico corresponde a todos los gobernantes, cada uno en su territorio y lo más coordinadamente posible entre ellos.

Esta ruptura de la unicidad del gobierno islámico, en pro de una mayor eficacia local pero con exigencia de esa eficacia, me parece un hecho admitido por los musulmanes del siglo XI^o/V^o, frente al hecho dinástico, o al mito unitario de la persona del califa único. Es también una idea muy moderna de la legitimidad política musulmana. A los taifas les destronan los almorávides por su ineficacia ante el enemigo y por su mal gobierno con ilícitos impuestos. Pero Abd Allah les responde veladamente que el cerco de Aledo —¡cuántas páginas le dedica en su libro!— fue un fracaso conjunto de taifas y almorávides, y que los excesivos impuestos se debieron precisamente a la duración de la expedición de Aledo y a los gastos que supuso, razón ésta legítima en el Islam para justificar presiones fiscales extraordinarias.

La imagen de los soberanos frente a Aledo me parece muy moderna, porque ilustra bien la co-responsabilidad política en el gobierno del Islam, cada uno en su territorio y todos juntos frente al enemigo exterior, con una cierta armonización de actuaciones política al interior de sus respectivos territorios. Es una situación muy actual, en las cumbres de jefes de estado islámicos, donde los problemas funcionales de este gobierno y defensa predominan sobre personalismos de tipo califal, o problemas dinásticos o de unicidad de gobierno.

Desde este punto de vista, la decisión almorávide de destronar a los reyes andalusíes no supone un planteamiento nuevo de la eficaz defensa y del eficaz gobierno islámicos. Es simplemente mostrar una pureza de gobierno y, sobre todo, una eficacia de poder militar ante los ataques cristianos. Esta es la última razón del derrocamiento de los reyes

de taifas. Los almorávides no acusarán a los reyes de taifas de usurpadores, ni tomarán ellos el título califal. La instauración del califato almohade, pocas décadas después, no es más que una manifestación más del carácter reformista y conservador del movimiento almohade.

5) *El califato almohade*

La creación del califato almohade por Abd Al-Mumin corresponde absolutamente a una evolución del califato, sobre todo en su vertiente práctica. Heredero del reformismo religioso de Ibn Tumart y torjador del mayor imperio islámico que conociera el Occidente musulmán (de Zaragoza a Trípoli, con una fuerte estructura administrativa y militar), el soberano almohade podía asumir el papel de «defensor eficaz» de la comunidad musulmana, en su doble vertiente, interior y exterior. Interiormente, la gobierna siguiendo la ley coránica y el ejemplo del Profeta, de una forma reformista y decididamente religiosa. Exteriormente, asumiendo una defensa eficaz del territorio musulmán a él confiado, contra los embistes cristianos. Y el fracaso final sorpresivo de Las Navas de Tolosa no tiene que hacer olvidar la eficacísima acción militar almohade en la Península y en el Mágreb, con sus terribles expediciones y con su formidable cordón de fortalezas defensivas

En esta restauración califal, el principio dinástico sólo se manifiesta al interior de la familia gobernante. Sus relaciones con el Profeta o las tribus árabes quraishíes son muy tenues. Tampoco pretende imponerse como único califato islámico. Simplemente asume la función de «eficaz defensa» junto con el título que tradicionalmente se daba al supremo gobernante y defensor eficaz. Pero se trata de nuevo de un puesto político local, no unicitario. Aquí se nota, por una parte, la consagración del principio que taifas y almorávides practicaron para legitimar su gobierno, la eficacia, y por otra parte se muestra el carácter reformista y restaurador del movimiento religioso almohade en todas sus vertientes.

6) *La función califal de los sultanatos post-almohades*

Disuelto el imperio almohade, heredan de sus territorios cuatro dinastías musulmanas (con capital en Túnez y sus dependencias, Tremecén, Fez y Granada) y unos soberanos cristianos que subvugan amplios núcleos de poblaciones musulmanas. Los sultanatos de Túnez y luego de Fez se atribuirán títulos califales en defensa del Islam, y a todos los soberanos musulmanes se dirigirán los musulmanes andalusíes sometidos a cristianos, en petición de ayuda y socorro.

Este período post-almohade plantea una serie de problemas com-

plejos, en el tema califal. No se pueden tratar aquí ni con toda la extensión que se merecen, ni con las matizaciones que un análisis a todos los niveles permitiría: análisis de textos concretos, análisis de situaciones políticas, análisis de comportamientos según las clases sociopolíticas, análisis de las diversas funciones del *califa-imám* de la comunidad o comunidades musulmanas, etc. Sólo quisiéramos señalar el carácter fundamentalmente conservador de las funciones califales en el Occidente musulmán, frente a la evolución modernizante que se inicia en Oriente y que dará origen a la práctica islámica moderna (sin dejar de notar que las nociones medievales siguen casi únicamente vigentes en el «occidental» reino de Marruecos, heredero de muchas tradiciones políticas andalusíes, entre ellas la divisa de los reyes nazaríes de Granada «No hay más Vencedor que Dios», profusamente esculpido en la Alhambra y en el mausoleo de Muhámmad V, en Rabat).

«Los últimos musulmanes de Al-Andalus» (denominación del egipcio Abdallah Inan, que hay que atribuir al mismo tiempo a granadinos, a mudéjares, a moriscos, a andalusíes en el Mágreb y a magrebíes en la Península, que no deberían nunca estudiarse separados sino coordinados, si no queremos deformar su realidad histórica fundamental, la árabe e islámica, entre el siglo XIII y el XVII) miraban las funciones del califa-imam con un aspecto conservador, pero muy certero. Es decir, que su noción es —a mi parecer— la de los andalusíes del mayor esplendor de Al-Andalus, el siglo XI°/V° H.

Sienten nostalgia de los grandes gobiernos centralistas de Al-Andalus (de la Córdoba omeya y de Marrákesch almohade) y hasta del califato de los sucesores del Profeta en Oriente. A ellos reservan el título de califa, aunque aplican a veces el de imam u otros títulos califales a los soberanos concretos que les gobiernan o de los que esperan avuda. En realidad, lo que esperan es un buen gobierno local y la defensa eficaz de sus intereses, sobre todo frente a los cristianos, invasores de los territorios musulmanes y atacantes por mar y tierra. Creen más o menos implícitamente en que el poder supremo es el poder islámico local, aunque el mito de un solo guía de todos los creyentes aparece y se manifiesta regularmente a cada triunfo militar de un soberano local. Y mantienen la herencia política dinástica dentro de una familia, tradicional sistema sucesorio en el Islam, como se ha visto.

En esto se manifiestan conservadores frente a la evolución que se acentúa en esta época en Oriente (especialmente con los mamelucos de Egipto) hacia una herencia del poder supremo en forma de «dinastías militares». Este concepto islámico de «democracia militar» requiere explicación, porque se opone a las dinastías familiares islámicas medievales y da paso al concepto de los Jefes de Estado modernos, en el Islam.

Resumiendo, el sistema de acceso al poder político supremo local

—el de Egipto de los mamelucos post-ayubíes, de 1250 a 1517— no se da entre miembros de una misma familia sino por méritos políticos en una misma casta militar. Los «*mamlúk*» («poseídos», servidores del Estado) empiezan jóvenes, de origen extranjero, generalmente cristiano nórdico, convertidos de muy jóvenes al Islam y educados esmeradamente para ser altos y eficaces funcionarios del Estado. Esta educación es eminentemente militar, jurídica, financiera, literaria y religiosa. Estos selectos administrativos van ascendiendo según sus méritos, en diversos puestos de gobierno, en la administración central, en el gobierno provincial y en el ejército, que no es sólo una institución bélica en el Islam medieval, sino también y sobre todo una institución fiscal y de control político. Así, por los méritos de eficacia administrativa y política —incluyendo la militar, decisiva— se van seleccionando los hombres más capaces para el gobierno, hasta que su habilidad final reside en su capacidad de heredar del poder supremo del Estado.

Este sistema de acceso al poder es muy tradicional en el Islam, pero no se le valora siempre como tal. Es más islámico que el de las dinastías familiares, porque es más conforme al igualitarismo islámico y se ajusta al principio de la más «eficaz defensa» de la comunidad musulmana, aunque difiera del principio familiar de los parientes del Profeta (los cuatro primeros califas fueron dos suegros y dos yernos de Mahoma, además de ser primos más o menos alejados suyos) o de los omeyas, abbasíes y demás dinastías familiares. Es tradicional, porque en muchos estados medievales, de Oriente y del Occidente islámicos, el poder efectivo estuvo en manos de gobernantes que habían accedido a puestos de confianza por su excelente formación administrativa juvenil y por sus dotes de gobierno y mando militar probadas. La fórmula de los mamelucos egipcios, que conservaron el teórico puesto de califa abbasí a un personaje simbólico, consiste en que asumen regularmente el poder supremo, durante casi tres siglos, una serie de militares que han sido formados para el gobierno y el mando eficaz.

En Al-Andalus, este sistema de acceso al poder se había dado en los poderosos gobiernos regionales —que se vieron promovidos a poder supremo local al caer los omeyas cordobeses— y, sobre todo, en la sucesión de omnipotentes *háchib* del siglo Xº/IVº que culminan en los tres amiríes, Almanzor y sus dos hijos. También se da al principio de la dinastía nazarí post-almohade, donde el poder recae sobre un gran gobernador y jefe militar que transforma su poder personal en herencia familiar, como lo habían hecho los Banu Gániya almorávides mallorquines, herederos familiares del poder militar de los grandes gobernadores almorávides.

Por eso hay que considerar a las dinastías post-almohades del Magreb y Al-Andalus como plasmación política de una teoría tradicional del poder supremo, con los caracteres ya citados: poder supremo local, poder eficaz y de guía, poder dinástico al menos al interior de una

familia. El carácter unicitario del califa se ha perdido en la realidad, y sólo se conserva en el recuerdo mítico, recuerdo que alimentarán aún los moriscos o «últimos musulmanes de Al-Andalus», sometidos a toda clase de presiones por parte del poder español.

7) *Los moriscos y el poder supremo otomano*

Hess, Cardaillac, Mercedes Sánchez y Temimi, entre otros, han tratado muy bien cómo aparece el Turco como suprema esperanza de los moriscos. Esta mitificación del turco podría parecer como reflejo hispanizador del mito político y hasta religioso y literario de los españoles del siglo XVI-XVII, magníficamente estudiado por Mas y otros, cuando en realidad hay que verlo en el contexto medieval islámico del poder político supremo, descrito en sus rasgos principales en las páginas precedentes. Es el último recurso que tiene este residuo de población musulmana, después de haber apelado sucesivamente a los soberanos musulmanes de Al-Andalus, del Magreb y de Egipto (recuérdense las misivas publicadas por Enan y las protestas mamelucas a los Reyes Católicos, en las embajadas de Pedro Mártir de Anglería) o apoyando regularmente las rebeliones de sus jefes locales, sobre todo en las montañas de la Andalucía meridional y del Levante peninsular.

En sus angustiosos llamamientos, los moriscos apenas hacen referencia al aspecto dinástico del poder musulmán, a pesar de las referencias muy tradicionales a descendientes del Profeta o a omeyas andalusíes. Reclaman ante todo eficacia a los sultanes de Istambul y a los gobernadores de Argel. Precisamente en esta época se instituye en el Magreb un doble sistema dinástico: el tradicional de los cherifes descendientes del Profeta en Marruecos y el progresista de las dinastías militares en Argel, Túnez y Trípoli (aunque en el XVIII se instalarán dinastías familiares de los husainíes tunecinos y de los karamanli tripolinos). Los moriscos sienten la nostalgia de un poder supremo único, justo y eficaz, pero le dan ante todo su carácter propio islámico fundamental: la «eficaz defensa» de la comunidad musulmana. Y hasta considerarán un triunfo otomano la expulsión definitiva, que les permitirá en adelante vivir como musulmanes, en tierras musulmanas, defendidos y libres de practicar el «Camino Recto» del Islam.

8) *Los musulmanes actuales, sin califa*

Una vista general sobre el conjunto de estados islámicos actuales nos da, a pesar de su diversidad y de influencias histórico-políticas diversas, una cierta fidelidad a los principios islámicos tradicionales, tal

y como lo hemos diseñado en nuestro rápido recorrido por la historia de Al-Andalus, alrededor del principio unificador de la «eficaz defensa» del gobierno islámico supremo. Del califato tradicional, han evacuado el título, el principio de su unicidad y el carácter hereditario y dinástico de los titulares del poder. Han mantenido los elementos fundamentales: la eficacia en la defensa exterior e interior de la comunidad, el justo y religioso modo islámico de gobierno, el ámbito local (nacional, se dice ahora) de la jurisdicción suprema. Estas nociones requieren cierta explicación.

El título califal ha sido suprimido con la destitución de su último titular otomano en 1924: la decisión levantó cierta polvareda, pero sólo en evocaciones histórico-religiosas se siente la necesidad de su restauración gloriosa. El mito de la unidad política de los creyentes musulmanes se mantiene vivo, pero no así el que esa unidad tenga que hacerse detrás de una sola persona concreta. Este mito se manifiesta en algunos mitos áulicos —los «poetas de corte» son ahora los *mass-media* y el aparato de los «partidos únicos»— alrededor de prestigiosos jefes de estado; pero después de Násir las pretensiones de liderazgo único árabe y aún más, islámico en general, son muy modestas: cada líder pretende guiar a la comunidad musulmana muy indirectamente o por coordinación con sus colegas jefes de estado, pero sólo ejercen este liderazgo directamente en su país. La unicidad de un gobierno centralizado y unipersonal es tan mítico ahora como lo podía ser en Al-Andalus del siglo Xº.

También el principio dinástico familiar, tan discutido ya al inicio del Islam, porque no cuadraba bien con el fundamental igualitarismo islámico, está prácticamente olvidado, al menos como fórmula estrictamente islámica. Aun en las pocas dinastías familiares que ejercen el poder supremo en algunos estados musulmanes (alawíes en Marruecos, saudíes en Arabia, hashimíes en Jordania, emiratos árabes diversos), se practica la tradicional política islámica de elección del futuro soberano entre los más capaces parientes del soberano reinante (y se niegan como siempre a nombrar heredero y más aún soberano a un menor de edad, por el solo hecho de primogenitura). Todos los demás estados, considerados al modo occidental como civiles o militares, explotan las virtualidades tradicionales del «creyente más capaz de defender y gobernar islámicamente la comunidad de creyentes», que hemos presentado en las «dinastías militares».

Pero la innegable tendencia a la unidad política de los pueblos y creyentes musulmanes (que tienen ritos tan cargados de sentido unitario como las cinco oraciones diarias y la peregrinación anual a La Meca con su fiesta final de la comida del cordero) tiene que encontrar hoy en día nuevas expresiones políticas públicas. Para que no se acuse a cada gobierno supremo local de ineficaz y de inmoral, y por tanto de ilegítimo, los jefes de estado musulmanes modernos multiplican sus

reuniones y sus organismos de concertación. En un proceso lento y complejo, pero cuya eficacia se observa objetivamente como un progreso muy real, van logrando dar de sí una imagen de unidad en la defensa (sobre todo contra Israel, símbolo de los ataques exteriores) y de un modo común relativamente unificado de gobierno islámico moderno. Los críticos exteriores al Islam y los musulmanes nostálgicos de tradicionalismos y/o de eficacia inmediata no perciben la real evolución de este proceso complejo de unificación. Pero es una realidad, a pesar de los conflictos vistosos que aparecen en la prensa diaria. La «alianza de Aledo», que hemos comentado al hablar de taifas y almorávides, resume bien el proceso de alianzas, que tienen que ser eficaces, si los gobernantes no quieren verse barrido por la tendencia unitaria, siempre fuerte en el Islam.

El problema político de los musulmanes actuales permite comprender mejor el de los andalusíes medievales: cómo asegurar una función califal sin un califa único.

Conclusión

Unas reflexiones no requieren conclusión final, sino que son abertura a nuevas reflexiones sobre el tema. El presentar problemas tan complejos como los evocados no puede pretender a una exhaustividad de tesis académica. La finalidad del presente trabajo es aportar unos elementos de situación a los problemas califales en Al-Andalus. Esencialmente, se trata de matizar su sentido dinástico y unicitario, objeto tradicional de su estudio en España, con las nociones de su funcionalidad, eficacia y regionalización, siempre presentes en el pensamiento y la realidad políticas islámicas, en Al-Andalus, en el Mágreb y el Oriente medievales y en el mundo islámico contemporáneo.

MÍKEL DE EPALZA

Profesor de Historia Árabe
Universidad de Alicante