

**PROCLAMANDO AL SOBERANO: IBN ‘AMĪRA Y LA
MOVILIDAD DE LOS SECRETARIOS EN EL OCCIDENTE
ISLÁMICO DURANTE EL SIGLO VII/XIII***
**Proclaiming the Ruler: Ibn ‘Amīra and the Mobility of Secretaries in
the Islamic West in the Seventh/Thirteenth Century**

Alejandro PELÁEZ MARTÍN
University of Konstanz
alejandro.pelaez-martin@uni-konstanz.de
<https://orcid.org/0000-0003-4908-2804>

Recibido: 20/05/2024 **Aceptado:** 18/07/2024
DOI: <https://doi.org/10.30827/meaharabe.v74.30909>

Resumen: Este artículo pone el foco en la movilidad de los secretarios en el Magreb del siglo VII/XIII, durante el colapso del Imperio almohade y el surgimiento de los nuevos poderes dinásticos que terminaron por sustituirlo. Lo hace, en concreto, siguiendo la trayectoria profesional del célebre secretario Abū l-Muṭarrif b. ‘Amīra y los documentos de proclamación para los soberanos (*bay‘a*-s) que compuso. Los *kuttāb*, especialistas en la redacción de cartas y de toda la documentación necesaria para el adecuado funcionamiento de las cancillerías compartieron todo un abigarrado y complejo conjunto de imaginarios, así como de mecanismos retóricos y simbólicos. El planteamiento del que parte el estudio es el del surgimiento de un “arte de componer” común en el Occidente islámico tras el período de unidad representado por los almohades. De ahí que, pese a la multiplicidad de poderes surgidos y a su diferente orientación ideológica, la movilidad de estos eruditos andalusíes fue posible gracias a la existencia de un *continuum* cultural. Todo ello se observa al analizar los documentos de *bay‘a* elaborados por Ibn ‘Amīra para los hūdīs, los últimos califas mu‘minīs y los primeros soberanos ḥafṣīs. Esto habla de la idea de una representación simbólica compartida por todos ellos.

Abstract: This article focuses on the mobility of secretaries in the Maghrib in the seventh/thirteenth century, during the collapse of the Almohad Empire and the rise of the new dynastic powers that eventually replaced it. It does so, in particular, by following the career of the famous secretary Abū l-Muṭarrif b. ‘Amīra and the proclamation documents for the sovereigns (*bay‘a*-s) that he composed. The *kuttāb*, specialists in the writing of letters and all the documentation necessary for the proper functioning of the chancelleries, shared a complex and variegated set of imagery, as well as rhetorical and symbolic techniques. The starting point of the study is the emergence of a common ‘art of composition’ in the Islamic West after the period of unity represented by the Almohads. Hence, despite the multiplicity of powers that emerged and their different ideological orientation, the mo-

* Este trabajo ha sido posible gracias a la financiación del proyecto “Interreligious Communication in and between the Latin-Christian and the Arabic-Islamic Sphere: Macro-theories and Micro-settings”, liderado por Daniel G. König (Universität Konstanz) y Theresa Jäckh (University of Durham/Tübingen) y financiado por DFG-AHRC. No podemos dejar de agradecer a Maribel Fierro y a Luis Molina su infinita y generosa ayuda con los textos árabes.

bility of these Andalusī scholars was made possible by the existence of a cultural continuum. All this can be observed when analysing the *bay'a* documents produced by Ibn 'Amīra for the Hūdids, the last Mu'minid caliphs and the first Ḥafṣid rulers. This speaks to the idea of a symbolic representation shared by all of them.

Palabras clave: Secretarios. *Bay'a*. Ibn 'Amīra. al-Andalus. Magreb.

Key words: Secretaries. *Bay'a*. Ibn 'Amīra. al-Andalus. Maghrib.

1. INTRODUCCIÓN

En 650–651/1252–1253 el célebre Abū l-Muṭarrif b. 'Amīra compuso una *bay'a* para el califa ḥafṣī al-Mustanṣir desde Gabes (Qābis) o Lorbeus (al-Urbus), probablemente. Sería esta la última de las *bay'a*-s (textos de proclamación) redactadas por él de las que tenemos noticia, pues falleció ocho años después en Túnez. Su carrera había comenzado muy lejos de allí, como secretario (*kātib*) en Valencia en 607-608/1210-1212. A lo largo de ese tiempo, su trayectoria discurre entre la Península Ibérica y el norte de África, sirviendo a diferentes emires. Fue un testigo directo de la crisis y desintegración del poderío almohade y de la fragmentación territorial del Occidente islámico que ello supuso. Su vida representa la de una buena parte de las élites intelectuales andalusíes que tuvieron que emigrar al Magreb, especialmente a la corte tunecina, huyendo de la delicada situación que se vivía en al-Andalus.

Asimismo, sus composiciones confirman la existencia de lo que podría ser referido como un imaginario ideológico compartido por al-Andalus y el Magreb. La era almohade representó el primer y único período de unidad de la totalidad del Occidente islámico, algo que tuvo unas notables consecuencias políticas, ideológicas, administrativas, sociales, culturales y artísticas para todos los territorios que formaron parte del Imperio. Para observar esto, en esta ocasión, nos centraremos en examinar diversos documentos de proclamación (*bay'a*) compuestos por Ibn 'Amīra para los soberanos de la primera mitad del siglo VII/XIII. El estudio de estos textos nos permite analizar el entramado ideológico construido en torno a los emires y califas para fundamentar la legitimidad en esta compleja época de transición. El enfoque escogido hace posible seguir la intensa trayectoria itinerante de Ibn 'Amīra, de corte en corte, centrándose, además, en el relevante sector de los *kuttāb*, destacados burócratas de la administración, y en su formación. Esta contribución tiene el objetivo, por tanto, no solo de resaltar la movilidad de los secretarios durante el colapso del Imperio almohade, sino también de destacar su papel como artífices del ideario que sustentaba al poder.

2. LA BAY'A: LA CEREMONIA DEL PODER

La palabra *bay'a* procede de la raíz *bā'*, que significa “vender” o “comprar”. De ahí deriva el sentido “hacer un trato” y, también, “prestar juramento de leal-

tad”¹. Pese a que los orígenes del término no están claros, lo indiscutible es que a partir del profeta Muḥammad, los musulmanes lo consideraron el modo de reconocer a los sucesivos gobernantes de la comunidad (y a sus herederos)². Por tanto, *bay'a* terminó haciendo referencia al acto en el que se reconocía por medio de una promesa o juramento de lealtad al nuevo califa, emir o sultán. Como señala A. Marsham, en la historia islámica, la *bay'a* se convirtió en la ceremonia equivalente a la unción, entronización, coronación, aclamación, proclamación o investidura de los gobernantes musulmanes, aunque el término no se refiera estrictamente a todos esos elementos posibles³. Era un compromiso realizado bajo el pacto de Dios ('*ahd Allāh*)⁴, considerándose los califas sus representantes. Los soberanos insistieron en promover un discurso que hacía coincidir sus pactos con el pacto de Dios, buscando reflejar que quebrantar la *bay'a* era equivalente a situarse en la apostasía. El gobernante, en su calidad de *imām*, tenía el cometido de vigilar que las creencias de la gente no se desviaran del camino correcto, debiendo castigar a los que se apartaran del mismo y trataran de arrastrar al resto a la perdición. Además, esto reforzaba su imagen como dirigente legítimo que cumplía con sus obligaciones para con Dios y la comunidad⁵. Se establecieron una serie de penas para los infractores, que en casos puntuales fueron ejecutados, aunque lo habitual fue obligarlos a volver a hacer el juramento, renovando así su vínculo de obediencia (*ṭā'a*)⁶.

En la concepción jurídica sunní, la *bay'a* no era el mero acto jurídico que servía para proclamar al *imām* sino aquello que le revestía de legitimidad para ejer-

1. Landau-Tasserón. “The Religious Foundations”, p. 1; Tyan. “Bay'a”.

2. Véase Ka Ka Khel. “*Bay'a* and its Political Role”, pp. 227-238; Landau-Tasserón. “The Religious Foundations”, pp. 1-4; Marsham. *Rituals*, “Bay'a”, “Oath of Allegiance”, p. 401, y “Bay'a” (2018), p. 222; Tyan. *Institutions*, pp. 261-293; Tyan. “Bay'a”.

3. Marsham. *Rituals*, p. 2.

4. Este es el fundamento de la *bay'a* y se refiere a un pacto entre Dios y la humanidad, enmarcado en el que se había llevado a cabo entre Dios y Adán (Marsham. “The Architecture of Allegiance”, p. 88). Hay, no obstante, otro pacto según la tradición islámica. En Corán 7, 172 (utilizamos la versión de J. Cortés) se dice lo siguiente: “Y cuando tu Señor sacó de los riñones de los hijos de Adán a su descendencia y les hizo atestiguar contra sí mismos: «¿No soy yo vuestro Señor?» Dijeron: «¡Claro que sí, damos fe!» No sea que dijerais el día de la Resurrección: «No habíamos reparado en ello»”. La interpretación que se hace de esto es que los seres humanos han hecho un pacto con Dios y, tras esto, el Altísimo los ha devuelto a las entrañas de sus progenitores para que ningún elemento externo influyera en su promesa y para que llevaran la memoria de esta alianza cuando nacieran (véase el fascinante trabajo de al-Qadi. “The Primordial Covenant”, pp. 332-338. También es de gran interés O'Connor. “Qur'anic Covenants”, pp. 1-22).

5. Herrero Soto. *El perdón del gobernante*, pp. 360-361; Fierro. “El castigo de los herejes”, p. 314.

6. Marsham. “Oath of Allegiance”, p. 401, y “Public Execution”, pp. 101-136; Manzano Moreno. *Conquistadores, emires y califas*, p. 221.

cer el poder⁷. Según los juristas, por tanto, era un “contrato” entre el gobernante y la comunidad lo que constituía el imamato. El califa debía proteger y salvaguardar la religión, resguardar el islam y proveer una fiscalidad justa, entre otras obligaciones. A cambio la comunidad le debía obediencia. El choque o imposición de manos (*ṣafqa*) se convirtió en el gesto de la *bay'a* y el modo de ratificar el acuerdo. Lo que se buscaba con este planteamiento era mostrar que el soberano había sido “elegido” por la comunidad y no impuesto, que su dignidad no era algo reservado a una familia en exclusiva⁸.

La *bay'a*, en cualquier caso, constituía, ante todo, un ritual en el que participaban los representantes de los distintos sectores de la sociedad, una verdadera coreografía del poder. Como muy bien señala V. van Renterghem, era la oportunidad del poder para poner en escena un microcosmos social, en el que un número limitado de figuras eminentes representaba simbólicamente a la totalidad de la comunidad⁹. El modo de ejercer el poder, ciertamente, en las sociedades preindustriales se identifica mejor, como señala J. M. Ortega, al *negara* o “Estado-teatro” identificado por Clifford Geertz en el Bali del siglo XIX. La acción de gobierno descansaba en las ceremonias y ese poder escenográfico aspiraba a monopolizar la representación legítima del mundo. Los rituales, como la *bay'a*, estaban orientados a expresar qué era y qué debía ser el poder, es decir la realeza y sus relaciones con lo divino y lo humano. Todo ello presentaba al soberano como centro de un cosmos en torno al que giraban el resto de actores sociales, como si se tratara de planetas orbitando en torno a su estrella. Estas dramatizaciones mostraban al conjunto de la población que la estructura del gobierno se ajustaba a la voluntad divina y que la unidad era necesaria para mantener ese orden, evitando así el caos y la fragmentación¹⁰.

El acto constaba de dos partes: *bay'at al-jāṣṣa* y *bay'at al-āmma*. A la primera asistían únicamente las élites, la familia del gobernante, el personal administrativo y los comandantes de las tropas, que realizaban la *bay'a* de forma escalonada y organizada según su rango social. En la segunda ceremonia, la población en general debía presentarse ante los representantes del gobernante, normalmente en la mezquita aljama, y prestar juramento. En el transcurso de estas proclamaciones se leía el acta escrita de la *bay'a* o *kitāb al-bay'a*, documento que concentraba todo el mensaje ideológico que legitimaba al gobernante. Las provincias y ciudades

7. “Se le prestará la *bay'a* y, con esa *bay'a*, quedará convertido en *imām*. Todos los miembros de la *umma* se verán incursos en su *bay'a* y sometidos a su autoridad”. Al-Māwardī. *Aḥkām*, ed. pp. 25-26, y trad. p. 14; Crone. *God's Rule*, p. 227.

8. Manzano Moreno. *Conquistadores, emires y califas*, p. 224.

9. Van Renterghem. *Les élites bagdadiennes*, p. 332.

10. Ortega Ortega. *La dawla razīniyya*, pp. 117-119.

también procedían a enviar cartas con sus *bay'a*-s para mostrar su adhesión y sumisión al gobernante recién proclamado. Es en estos textos y sus contenidos en torno a los que girará este trabajo.

3. BAY'A Y CANCELLERÍA: SECRETARIOS Y MANUALES DE CORRESPONDENCIA

Antes de centrarse en la trayectoria vital de Ibn 'Amīra, es necesario ubicarlo en su contexto profesional y dedicar un espacio a los redactores de los documentos de *bay'a*: los secretarios o *kuttāb*.

Las tres fuentes principales que han conservado actas de proclamación son las crónicas, las antologías literarias y los conocidos como manuales para secretarios. La mayor parte de las *bay'a*-s relativas a la historia de al-Andalus y el Magreb se encuentran en corpus sobre el arte de redactar que reúnen cartas y escritos. Interesa, por ello, centrarse en definir un poco más este género de *adab al-kātib*, el que más información aporta sobre los *kuttāb* y su profesión. Estamos ante obras de referencia a las que acudir en caso de necesitar información sobre un tema en concreto. Se trata de composiciones con una clara finalidad didáctica: formar a los futuros secretarios poniendo a su disposición todos los conocimientos que necesitaban para desempeñar eficazmente su labor. Este es el motivo por el que estos manuales incluyen cartas no completas y documentos en los que no aparecen nombres, lugares ni fechas con la idea de que sirvieran de modelos a la hora de redactar las composiciones cancellerescas. No se pretendía, en consecuencia, tanto conservar el valor documental de los textos como mostrar de qué manera debían ser elaborados. Manuales de correspondencia han preservado, con estos objetivos, notables colecciones de cartas de las épocas almorávide, almohade y nazarí, por ejemplo *Kanz al-kuttāb wa-muntajab al-ādāb* del literato andalusí al-Būnasī (m. 651/1253) y *Rayḥānat al-kuttāb wa-naḡ'at al-muntāb* de Ibn al-Jaṭīb (m. 776/1375)¹¹. En el caso de nuestro secretario, Ibn 'Amīra, su pericia literaria condujo a que sus composiciones, incluidas sus *bay'a*-s, fueran reunidas por el poeta ceutí Abū 'Abd Allāh Ibn Hānī' al-Sabṭī (m. 733/1333) en un *dīwān* llamado *Buḡyat al-mustaṭraf wa-guḡyat al-mutaṭarraḡ min kalām imām al-kitāba Ibn 'Amīra Abī l-Muṭarrif*¹². En Oriente la obra de referencia es, sin duda, la gigantesca obra del secretario de época mameluca al-Qalqašandī (m. 821/1418): *Ṣubḡ al-a'ṣā fī ṣinā'at al-inṣā'*. En sus numerosos volúmenes se tratan temas muy diversos: desde medicina hasta métrica, pasando por geometría, astronomía, agricultura, álge-

11. Rodríguez Figueroa. "Al-Burnusī, Abū Ishāq", pp. 288-292; Lirola Delgado. "Ibn al-Jaṭīb, Lisān al-Dīn", p. 690; Romero Claudio. "La *Rayḥānat al-kuttāb*", pp. 841-856; Ramírez del Río. "Documentos", pp. 365-366; Soravia. "Les manuels à l'usage des fonctionnaires", p. 422.

12. Velázquez Basanta. "Ibn 'Amīra", p. 114.

bra, ética, política, gramática, derecho, ciencias legales, física, alquimia, agricultura, estilo, rima, caligrafía y astrología¹³.

Estar versado en todas estas materias resultaba fundamental para los *kuttāb*, a los que se les exigía un dominio del *adab* impecable en su faceta de código de conducta, pero también en las complejas y ritualizadas formas de exhibición literaria a las que iba unido. De ahí que en su instrucción girara en torno al estudio profundo de la poesía y la prosa clásicas, la contabilidad, el conocimiento de la historia y el aprendizaje del Libro de Dios y las ciencias religiosas. Los secretarios, con su maestría en la lengua árabe, participaban de esa búsqueda de lo lujoso, lo extraordinario y lo esplendoroso de las cortes. Su escritura había ido evolucionando hacia un estilo artificial que conduce a la criptografía, incrementándose la complejidad por el uso de la prosa rimada. Efectivamente, el estilo empleado se fue haciendo cada vez más recargado, refinado y retórico. Esto es, en parte, lógico pues, como resume muy adecuadamente P. Buresi, la claridad y lo simple no se encontraban entre los objetivos prioritarios del aparato cancelleresco. Es más, la búsqueda se dirigía hacia lo inaccesible, lo extraordinario y el hieratismo del poder. Además de todo ello, el lenguaje de este tipo de documentación obedecía a unas reglas y técnicas particulares que solo estaban a disposición de los secretarios y que se fundaban en el uso de todo un bagaje intelectual perfeccionado durante siglos. Lo que también se estaba defendiendo con esto era el destacado papel de una casta, la de los *kuttāb*¹⁴. Participaban, así, de la actividad ritual que tenía como objetivo proporcionar al gobernante la más elevada posición simbólica, consolidando su autoridad y creando, como señala J. M. Ortega, “sofisticadas y persuasivas figuraciones públicas de la gloria regia”¹⁵. Todo este profundo conocimiento genealógico, histórico, literario y religioso les permitía componer un potente mensaje ideológico que era volcado en el *kitāb al-bay‘a*.

En época almohade, de hecho, estas tendencias se reforzaron hasta alcanzar la máxima solemnidad por medio del abundantísimo uso de sofisticados artificios retóricos y de la despersonalización. Todo ello formaba parte del estilo del régimen, que tuvo en cuenta no solo las dotes poéticas y literarias de los secretarios, como había sido habitual hasta entonces, sino también sus conocimientos en la jurisprudencia islámica. Es lo que puede deducirse de los diccionarios biográficos, en los que se indica que estos *kuttāb* desempeñaban, con frecuencia, cargos jurídico-religiosos. Parece, por consiguiente, que los gobernantes almohades em-

13. Fierro. “El saber enciclopédico en el mundo islámico”, p. 98; Berkel. “The attitude towards knowledge in Mamluk Egypt”, pp. 159-168, y “A Well-Mannered Man of Letters”, pp. 87-95.

14. Al-Qadi. “The Myriad Sources of the Vocabulary”, pp. 207-302; Buresi. “Introduction”, pp. 199-202.

15. Ortega Ortega. *La dawla razīniyya*, pp. 454-455.

plearon cadíes y alfaquíes en la función de secretarios y viceversa, dando lugar a la versatilidad entre ambas profesiones. A fin de cuentas, se trataba de “funcionarios”, agentes al servicio del Estado, perfectamente integrados en los cuadros administrativos¹⁶. No resulta, por ende, insólito que Ibn 'Amīra prestara sus servicios a lo largo de su carrera política como cadí al mismo tiempo que secretario, tal y como se verá en el siguiente apartado.

4. DE CORTE EN CORTE: VIAJANDO CON IBN 'AMĪRA A TRAVÉS DE SUS BAY' A-S

La biografía completa del personaje ha sido objeto de varios estudios, destacando especialmente los que le ha dedicado M. Bencherifa¹⁷. El objetivo aquí no es tanto seguir su trayectoria vital como verla a través de los textos de proclamación que compuso y los soberanos para los que lo hizo.

Como se señalaba al inicio, Ibn 'Amīra había comenzado su carrera como alto funcionario, secretario en concreto, de la cancillería valenciana entre los años 607–608/1210–1212, durante el segundo gobierno sobre la ciudad del *sayyid* mu'minī Abū 'Abd Allāh b. Abī Ḥafṣ, nieto del primer califa almohade¹⁸. Sin embargo, unos años después (hacia 616/1217), estaba en Sevilla acompañando a su señor hasta su muerte en 619/1221. En 620/1223–1224 se hallaba de nuevo en Valencia, regida por el que sería el último gobernador almohade, el *sayyid* Abū Zayd. Unos años después (626/1229), el jefe de la caballería de Valencia, Zayyān b. Mardanīš, se rebeló contra el gobierno almohade en Onda, proclamando a los 'abbāsīes. Poco después, Zayyān entró en Valencia, siendo reconocido por sus habitantes, teniendo Abū Zayd que exiliarse a Aragón¹⁹. Ibn 'Amīra decidió permanecer allí como *kātib* del nuevo dirigente hasta 628/1230-1231.

A partir de esa fecha, el secretario, al parecer rechazando la escasa atención que Ibn Mardanīš dedicaba a los letrados y poetas, se puso a las órdenes del *ra'īs* de Alcira, Abū 'Abd Allāh b. Mardanīš, sobrino de Zayyān, que era vasallo de Muḥammad b. Yūsuf b. Hūd (625-635/1228-1238), el principal de los soberanos post-almohades del momento. Desde allí escribió una *bay'a* para el dirigente murciano y su hijo²⁰. Tres años después, fue nombrado cadí de Játiva, escribiendo

16. Al-'Allaoui y Burési. “La Chancellerie Almohade”, pp. 486, 488-489 y 491.

17. Bencherifa. “Relaciones”, pp. 87-98, y *Abū l-Muṭarrif*; al-Shammarī. *La correspondencia oficial*.

18. Se sigue aquí el detallado perfil biográfico trazado en Velázquez Basanta. “Ibn 'Amīra”, pp. 107-116; Carmona González. “Personajes levantinos post-almohades”, pp. 87-89. Véase también Guichard. *Al-Andalus frente a la conquista cristiana*, pp. 176-177 y 182-183; Ibn al-Jaṭīb. *Iḥāṭa*, vol. I, pp. 173-180; al-Maqqarī. *Nafh al-ṭīb*, vol. I, pp. 313-315.

19. Véase sobre ambos personajes Balbale. “Affiliation and Ideology”, pp. 1-18.

20. 'Azzāwī. *Rasā'il Ibn 'Amīra*, pp. 49-52.

un nuevo texto de proclamación para el dirigente hūdī y su heredero²¹. En 633/1235 fue llamado a Murcia para servir a su maestro y amigo, el ulema y letrado de renombre ‘Azīz b. Jaṭṭāb, antiguo gobernador de la urbe durante el mandato de Ibn Hūd. Tras el asesinato de este último (635/1238), la autoridad fue asumida por su hijo Abū Bakr b. Hūd al-Wāṭīq y, al ser menor, por su hermano, ‘Alī b. Yūsuf ‘Aḍud al-Dawla. A los siete meses fueron destronados por los murcianos, accediendo al poder ‘Azīz b. Jaṭṭāb. La *bay‘a* del nuevo gobernante fue compuesta por Ibn ‘Amīra²².

Breve, sin embargo, resultó el dominio de ‘Azīz b. Jaṭṭāb pues no llegó a un año. En 636/1239 las gentes de Murcia llamaron a Ibn Mardānīš, que acababa de rendir Valencia a Jaime I. El nuevo dirigente, que cambió la orientación ideológica del régimen murciano hacia los ḥafṣīes, ordenó ejecutar a ‘Azīz, pero mantuvo a Ibn ‘Amīra a su servicio tal y como se observa por las dos *bay‘a*-s que escribió para el emir ḥafṣī de Túnez, Abū Zakariyyā’ (636/1239)²³. No obstante, hay una *bay‘a* que está dirigida al califa almohade de aquel momento, ‘Abd al-Wāḥid al-Rašīd (633-640/1235-1242). El documento carece de fecha, pero la investigación lo ha situado a finales de 636 o inicios de 637/1239-1240²⁴. En cualquier caso, lo cierto es que Ibn ‘Amīra, decepcionado y sintiéndose en peligro, se trasladó a Granada ese mismo año y de allí partió a Ceuta, donde viajó hasta Salé. Tras contactar con el círculo del mu‘minī al-Rašīd, le acompañó en su viaje de regreso a Marrakech.

Brevemente sirvió como *kātib* en la cancillería del décimo califa almohade, ya que al poco fue nombrado cadí de Agmat-Haylāna y luego de Rabat-Salé. La muerte del soberano no impidió que se mantuviera, bajo su sucesor, su hermano al-Mu‘taḍid, en la administración como cadí de Mequínez. Con todo, la situación era muy inestable en aquel momento. Ḥafṣīes y almohades se disputaban el reconocimiento de las ciudades de al-Andalus y el Magreb. De hecho, en 643/1245, Mequínez envió una *bay‘a* al soberano de Túnez. Desencantado con la política de los últimos mu‘minīes, Ibn ‘Amīra se unió a una caravana con destino Ceuta. Tras pasar un breve tiempo en la ciudad, embarcó para Ifrīqiya. Ahí se puso a disposición de los ḥafṣīes, entrando en contacto con la amplia colonia de andalusíes bien acogida por la dinastía. Fue secretario en Bujía bajo el mandato de Abū Yaḥyà Zakariyyā’, desde donde se ocupó de redactar el reconocimiento de esta población al príncipe al-Mustansīr como heredero (*walī l-‘ahd*) en 646/1248²⁵.

21. *Idem*, pp. 56-61.

22. *Idem*, pp. 82-84.

23. *Idem*, pp. 90-91 y 92-95.

24. *Idem*, pp. 87-89. También aparece en al-Qalqašandī. *Ṣubḥ al-a‘šā*, vol. IX, pp. 298-300.

25. ‘Azzāwī. *Rasā’il Ibn ‘Amīra*, pp. 141-145.

Desempeñó, en los años siguientes, el cadiazgo en varias poblaciones (Gabes, Lorbeus, Constantina) y escribió la *bay'a* califal del ya citado al-Mustanşir (650-651/1252-1253) hasta ser reclamado por este último para servir en su corte. En Túnez falleció, finalmente, en 657/1259.

Tras este rápido repaso por la trayectoria profesional de Ibn 'Amīra, se hace necesario presentar una lista más sistemática con todos los documentos de proclamación redactados por el secretario que han llegado hasta nosotros. Las *bay'a*s fueron las que siguen:

Bay'a de Alcira (Šuqr) a Ibn Hūd y a su hijo como heredero (*walī l-'ahd*) en 629/1232²⁶.

Renovación de la *bay'a* de Játiva a Ibn Hūd y a su heredero (*walī l-'ahd*) tras la recepción del *taqlīd* 'abbāsī en 631/1234²⁷.

Bay'a de Murcia a Ibn Jaṭṭāb en 636/1238²⁸.

Bay'a de Denia al califa almohade al-Rašīd, probablemente en 636-637/1239-1240²⁹.

Bay'a de Ibn Mardaniš de Murcia al emir ḥafşī Abū Zakariyyā' en 636/1239³⁰.

Bay'a de Murcia al emir ḥafşī Abū Zakariyyā' en 636/1239³¹.

Bay'a de Mequinez al emir ḥafşī en 643/1245³².

Bay'a de Bujía a al-Mustanşir como heredero (*walī l-'ahd*) en 646/1248³³.

Bay'a califal para el ḥafşī al-Mustanşir en 650-651/1252-1253³⁴.

Estos documentos de proclamación constituyen un testimonio de la agitada carrera de Ibn 'Amīra como *kātib*. Había comenzado su andadura en la administración almohade, donde se había formado, para pasar posteriormente a servir a los hūdīs y a la causa 'abbāsī. Luego tuvo que componer escritos para Zayyān b. Mardaniš y la doctrina almohade defendida por los ḥafşīs. En el norte de África sirvió a los mu'minīs antes de decidirse, tras tantos vaivenes, por el proyecto representado por los señores de Ifrīqiya.

Como se mencionaba al comienzo de este artículo, la hoja de servicios de Ibn 'Amīra no resulta excepcional, pues numerosos literatos, poetas, secretarios y eruditos andalusīs abandonaron sus pueblos y ciudades en esta época. Buena parte de ellos había iniciado su andadura durante los inicios del colapso almoha-

26. *Idem*, pp. 49-52.

27. *Idem*, pp. 56-61. También aparece en al-Qalqaşandī. *Šubḥ al-a'şā*, vol. IX, pp. 301-308.

28. 'Azzāwī. *Rasā'il Ibn 'Amīra*, pp. 82-84.

29. *Idem*, pp. 87-89. También aparece en al-Qalqaşandī. *Šubḥ al-a'şā*, vol. IX, pp. 298-300.

30. 'Azzāwī. *Rasā'il Ibn 'Amīra*, pp. 90-91.

31. *Idem*, pp. 92-95.

32. *Idem*, pp. 125-128.

33. *Idem*, pp. 141-145.

34. *Idem*, pp. 165-168.

de, colaborando con los diversos caudillos que se habían alzado durante el complejo período de las terceras taifas y los primeros nazaríes. Bajo el gobierno mu'ini se había mantenido el predominio andalusí en la *kitāba* y los nuevos gobernantes necesitaban de las dotes de los secretarios para sus cancillerías³⁵. Es por ello por lo que muchos terminaron sus días, tras varios periplos, en las cortes de las dinastías que se estaban instaurando en el norte de África. Son los casos, por citar solo algunos, del célebre polígrafo valenciano Ibn al-Abbār (m. 658/1260), el poeta, retórico y literato al-Qarṭāyannī (m. 684/1284), el *kātib* murciano Abū Bakr Muḥammad b. Jaṭṭāb (m. 686/1287), el secretario murciano Abū 'Abd Allāh b. al-Ŷannān (m. 650/1252-1253), el historiador Abū l-Ḥayyāy Yūsuf b. Muḥammad al-Anṣārī l-Bayāsī (m. 653/1256), el prolífico antólogo 'Alī b. Mūsā b. Sa'īd al-Magribī (m. 685/1286), el alfaquí Ibn Razīn al-Tuḡyībī l-Mursī (m. 692/1293), el ulema Abū l-'Abbās Aḥmad b. Muḥammad al-Garnāfī (m. 692/1292-93) y el literato murciano Abū 'Alī l-Ḥusayn b. 'Atīq Ibn Rašīq al-Taglibī l-Mursī (m. después de 694/1294-95). Particularmente destacado resulta el caso de los ḥafṣíes, poder convertido en verdadero foco de atracción para las élites andalusíes, cuya presencia resultó especialmente abrumadora en el ámbito de las ciudades³⁶.

No deja de ser interesante resaltar el periplo de algunos de estos cultos y versados emigrantes andalusíes.

Ibn al-Ŷannān (m. 650/1252-3) coincidió con Ibn 'Amīra en la cancillería de Ibn Hūd como *kātib*, siendo su mano la que redactó la *bay'a* para el hijo de este como heredero. En ese puesto se debió mantener pese a los cambios de gobierno que experimentó la ciudad de Murcia con la toma del poder por parte de Ibn Jaṭṭāb, primero, y Zayyān b. Mardaniš, después. Posteriormente, emigró a Orihuela y, en 644/1246, a Ceuta, llamado por su gobernador Ibn Jallāš al-Balansī, coincidiendo allí con su antiguo amigo y compañero Ibn 'Amīra. Su último destino fue Bujía, donde ya residían buena parte de sus colegas de profesión y numerosos sabios andalusíes³⁷.

Abū Bakr b. Jaṭṭāb (m. 686/1287), literato, poeta y versado en derecho y teología, destacó como secretario, conservándose sus escritos en una compilación titulada *Faṣl al-jīṭāb*. Es ahí donde se puede localizar una variedad importante de documentos cancelerescos, entre ellos las *bay'a*-s, y que son resultado de su tra-

35. Al-'Allaoui y Burési. "La Chancellerie Almohade", p. 489, nota 23.

36. Cano Ávila y Tawfiq. "Ibn Sa'īd", pp. 137-166; Carmona González. "Personajes levantinos post-almohades", pp. 79-80, 83-85, 87-90, y 92; Rouighi. *Making of a Mediterranean Emirate*, p. 151; Brunschvig. *La Berbérie orientale*, vol. II, pp. 384-385.

37. Bordes García. "Ibn al-Ŷannān", pp. 98-103; Carmona González. "Personajes levantinos post-almohades", pp. 89-90.

yectoria por al-Andalus y el Magreb. Su esmerada formación, sus amplios conocimientos y su dominio del arte de la escribanía (*kitāba*) le otorgaron un gran prestigio entre los distintos poderes a los que sirvió como *kātib*, empezando con los hūdīs, pasando luego a los nazarīs y volviendo a ponerse a las órdenes de los primeros en diferentes ocasiones. Finalmente, hacia 677/1278, lo hallamos exiliado en la corte de Tremecén, sede los emires zayyānīs, en busca de una mayor tranquilidad y estabilidad de las que había conocido en la Península. El sultán Abū Yahyà Yagmūrāsan b. Zayyān (633-81/1236-83), sabiendo que tenía ante sí a “un secretario excelente y un buen poeta” lo empleó como secretario, ocupándose de redactar las *bay'a*-s dirigidas a “los califas almohades de Marrakech y Túnez”³⁸. Ibn Jaṭṭāb disfrutó de este magnífico y respetable puesto en la cancillería hasta su muerte³⁹. Su trayectoria, por tanto, fue bastante similar a la de Ibn 'Amīra, con quien, por cierto, coincidió en Murcia, siendo un visitante asiduo de su casa.

También recibió enseñanzas de Ibn 'Amīra en Ceuta el alfaquí, literato y *kātib* murciano Ibn Razīn al-Tuḡyībī l-Mursī (m. 692/1293). A esa ciudad había acudido, en compañía de su tío, algún tiempo después de que Murcia cayera en manos cristianas y siendo muy joven. En Ceuta, a las órdenes del gobernador Ibn Jallāṣ, organizaba Ibn 'Amīra un contingente de exiliados andalusíes levantinos para instalarse en Rabat, a las órdenes de los califas almohades. Sin embargo, Ibn Razīn se dirigió a Bugía, bajo gobierno ḥafṣī, en 649/1251-2. Allí coincidió con Ibn al-Ŷannān, el valenciano Ibn al-Abbār (654/1256) y, de nuevo, en 655/1257 con el errabundo Ibn 'Amīra. Finalmente, se estableció en Túnez (657/1259), coincidiendo allí de nuevo con sus eminentes maestros Ibn al-Abbār e Ibn 'Amīra⁴⁰.

El más célebre de las personalidades instaladas allí fue, sin duda, el polifacético erudito valenciano Ibn al-Abbār (m. 658/1260), destacado poeta, literato y secretario. En 615/1218-9, siendo muy joven, ya había accedido a la cancillería valenciana, donde ya servía Ibn 'Amīra, trece años mayor que él. Recorrió al-Andalus estudiando con varios maestros, regresando pronto al Levante para continuar su actividad administrativa como *kātib* de los gobernadores almohades. Cuando Ibn Mardaniš se hizo con el poder en Valencia (626/1229), como luego veremos, Ibn al-Abbār siguió a su señor almohade Abū Zayd al exilio momentáneamente, regresando luego a su puesto de secretario a las órdenes de Ibn Mardaniš. Por este fue enviado a Túnez para solicitar ayuda a los ḥafṣīes y recuperar

38. Ibn Jaldūn. *Ta'rīḥ*, vol. 7, p. 106.

39. Boloix Gallardo. “Ibn Jaṭṭāb”, pp. 712-718; El-Ghailani, *Edición y estudio*; Carmona González. “Personajes levantinos post-almohades”, pp. 79-80.

40. Lirola Delgado. “Ibn Razīn al-Tuḡyībī”, pp. 469-473; Carmona González. “Personajes levantinos post-almohades”, p. 92.

Valencia, rendida ante Jaime I (636/1239). Tras su vuelta a la Península siguió a su soberano, Ibn Mardanīš, en su periplo por el Levante, marchando a Túnez en 637/1239 con su familia y equipaje. Fue muy bien acogido allí, gozando del puesto de secretario con la doble responsabilidad sobre la correspondencia y la divisa real. Su carácter problemático, no obstante, le condujo a caer en desgracia en varias ocasiones, siendo desterrado a Bujía y, aunque regresó a su posición en Túnez, terminó siendo ejecutado y quemado por orden del califa al-Mustanşir⁴¹.

Sin embargo, no todos los sabios andalusíes se asentaron en el Magreb oriental, bajo control ḥafşí, algunos se afincaron en Occidente. Son los casos de Abū l-Ḥasan al-Ru‘aynī (m. 666/1268) e Ibn Raşīq al-Taglibī (m. después de 694/1294-95). El primero fue un hombre de letras y, sobre todo, un elocuente secretario (*kātib balīg*), en palabras de sus biógrafos. Inició su actividad en la cancillería (*al-kitāba al-sulṭāniyya*) al servicio de Ibn Hūd, pero hacia 635/1238 pasó a trabajar en la incipiente cancillería de Ibn al-Aḥmar. De hecho, fue él quien redactó la *bay‘a* de Granada para el primer nazarí. Antes del año 640/1242-3 marchó a Ceuta, al igual que había hecho su amigo Ibn ‘Amīra. Es más, quizá este último, que servía en la administración almohade, pudo asegurarle un puesto como secretario al servicio del califa al-Raşīd. En Marrakech se mantuvo trabajando para los últimos soberanos almohades hasta su muerte⁴². Similar es el caso de Ibn Raşīq al-Taglibī (m. después de 694/1294-95). Sobresalió en Ceuta, a donde había emigrado su familia tras la incorporación definitiva de Murcia a la Corona de Castilla (1266), como secretario de uno de los emires azafíes, y en Fez a las órdenes del sultán meriní Abū Ya‘qūb Yūsuf (685-706/1208-1307)⁴³.

Las trayectorias de todos estos letrados andalusíes revelan un patrón común: esmerada formación en la Península o en ambientes andalusíes, trabajo para las diferentes cortes surgidas en al-Andalus ante la descomposición del gobierno almohade y exilio al Magreb, previo paso por Ceuta, para servir en las cancillerías de los últimos mu‘miníes o de los nuevos poderes que estaban emergiendo, especialmente en la zona oriental, bajo dominio ḥafşí. Si bien, es cierto que los sabios y literatos andalusíes estaban muy cotizados en el norte de África en esos momentos y que el horizonte parecía mucho más estable allí que en su tierra natal, incorporada a los reinos cristianos, esta diáspora andalusí no estuvo exenta de tragedias, incertidumbres y dificultades. Eran muchos los intelectuales que desde la Península arribaban a las costas magrebíes, creciendo las tensiones y los rece-

41. Lirola Delgado. “Ibn al-Abbār”, pp. 535-563; Carmona González. “Personajes levantinos post-almohades”, pp. 87-89; Bencherifa. “Relaciones”, pp. 87-98; Epalza y Huguet. *Ibn Al-Abbār*.

42. Boloix Gallardo. “al-Ru‘aynī”, pp. 173-179.

43. Velázquez Basanta. “Ibn Raşīq”, pp. 449-454; Carmona González. “Personajes levantinos post-almohades”, pp. 95-97.

los entre ellos mientras trataban de ganarse el favor de las distintas dinastías y de rehacer sus vidas.

Los soberanos norteafricanos se rodearon de un séquito compuesto por poetas y secretarios andalusíes. Los diferentes miembros de la dinastía ḥafṣí, por ejemplo, acogieron muy favorablemente a un número muy considerable de estos exiliados, patrocinándolos y colmándolos de honores y elevadas posiciones en sus cortes como secretarios, tesoreros, jueces, poetas, cronistas, gobernadores y eruditos religiosos. Pasaron así a constituir un sector importante de las élites, aportando su experiencia y su refinamiento cultural. Participaron plenamente en la vida del territorio, dominando las esferas literaria y administrativa, contribuyendo de forma decidida al florecimiento cultural en ciudades como Bujía y desempeñando un activo papel en la vida de los emiratos locales. Asimismo, resultaron determinantes en la escena intelectual y aportaron un considerable interés por la escritura de la historia, difundiendo el género en la región y gozando de gran popularidad en la corte para componer relatos sobre el pasado. Con ello, no obstante, también dieron forma a una visión que favorecía los intereses territoriales unitarios y homogeneizadores de la rama que gobernaba en Túnez. Esto se dejaría notar especialmente en el siglo IX/XIV, con eruditos como el célebre Ibn Jaldūn (m. 808/1406), que reivindicaba su herencia andalusí, y su historia universal titulada *Kitāb al-'Ibar*. De acuerdo con la sugerente propuesta de R. Rouighi, él fue uno de los principales miembros de lo que podría llamarse *intelligentsia* al servicio del régimen ḥafṣí, y uno de los que contribuyó a forjar la idea de Ifrīqiya conforme a la visión histórica teleológica que se sostenía en la corte de Túnez⁴⁴.

5. ENTRE EL EMIR DE LOS MUSULMANES (AMĪR AL-MUSLIMĪN) Y LA PRESENCIA SUBLIME (AL-ḤADRA AL-'ALIYYA): PROCLAMANDO AL SOBERANO EN AL-ĀNDALUS Y EL MAGREB EN EL SEGUNDO TERCIO DEL SIGLO VII/XIII

Antes de iniciar el análisis de los contenidos político-religiosos de estos textos conviene precisar la distinción entre dos conceptos que reaparecen constantemente en los mismos: poder y autoridad. El primero, tal y como lo definió el sociólogo alemán Max Weber, tiene que ver con la capacidad de los actores sociales para imponer sus designios independientemente de la resistencia que ello suponga o de la base social sobre la que todo ello se sustente. El segundo elemento, autoridad, se refiere a la misma idea de actores sociales imponiendo su voluntad, pero, esta

44. Lower. *The Tunis Crusade of 1270*, p. 46; Rouighi. *The Making of a Mediterranean Emirate*. Véanse también las reseñas que esta publicación recibió: Liuzzo Scorpo. "The Making of a Mediterranean Emirate", pp. 658-660; Francis. "Rouighi, Ramzi. *The Making of a Mediterranean Emirate*", pp. 264-266; Malezycki. "The Making of a Mediterranean Emirate", pp. 549-551; Catlos. "Rouighi"; Fromherz. "RAMZI ROUGHY", pp. 1338-1339.

vez, se hace con persuasión y argumentos de legitimidad, convenciendo e incorporando la aceptación por parte de los gobernados. Resumiendo, ‘poder’ expresa lo que se ejerce de hecho, mientras que ‘autoridad’ alude a lo que se ejerce de derecho. Es el segundo lo que legitima al primero⁴⁵.

5.1. Las bay‘a-s *hūdies*

Como ya se ha mencionado, Ibn ‘Amīra comenzó su carrera profesional en la administración almohade, pero los primeros documentos de proclamación que han llegado hasta nosotros de los que redactó son los que compuso para Ibn Hūd de Murcia. El armazón ideológico desarrollado en estas *bay‘a-s* se estructura en torno a tres figuras: el soberano ‘abbāsī, Muḥammad b. Yūsuf b. Hūd y su hijo Abū Bakr b. Hūd. Se establece así una distinción entre las dos esferas antes referidas: autoridad y poder. La primera viene representada por el califa, cuyo poder directo no superaba los límites de Bagdad, pero que, como sucesor del Profeta, representaba la autoridad legítima, constituyendo el símbolo de la unidad de la *umma*. En su nombre gobernaban los *hūdies*, en teoría sus subordinados y cuyo poder *de facto* era legitimado por el reconocimiento ‘abbāsī del mismo⁴⁶. Esta cosmovisión es plasmada con suma claridad en las *bay‘a-s* de Ibn ‘Amīra⁴⁷.

Los documentos dedican un espacio importante a vincular a los soberanos de Bagdad con el profeta Muḥammad y sus inmediatos sucesores, los *rāšidūn*, describiendo cómo “los ilustres de la noble casa de los Banū ‘Abbās”:

restauraron el esplendor del mandato, eliminando la impureza. Protegieron lo sagrado de los musulmanes, e hicieron prosperar la *sumna* de su primo, señor de los enviados. Los mandatos se hicieron correctos, las fronteras cercadas, los caminos tranquilos y los súbditos están sosegados a la sombra de la justicia y la seguridad. Antes de ellos la gente estaba inmersa en la humillación, padeciendo dificultades y sufriendo penurias. Confiaron en ellos al obedecerles⁴⁸.

45. Véase Manzano Moreno. “Islamic Medieval Institutions”, pp. 128-131, y *The Court of the Caliphate*, p. 26; Marsham; Hanne y Van Steenbergen. “The Islamic World”, p. 343.

46. E. Molina López ha mostrado que el reconocimiento hūdī del califato ‘abbāsī no se trató de un mero acto propagandístico que legitimara la ambición de un caudillo andalusí, sino que la trascendencia de este acto fue tal que afectó a las estructuras sociales, políticas, ideológicas y culturales del Levante andalusí: Molina López. “Murcia en el marco histórico”, pp. 192-263, y “De nuevo sobre el reconocimiento público del poder político”, pp. 793-812. Véase también Guichard. *Al-Andalus frente a la conquista cristiana*, pp. 165-202; Viguera Molins. “Taifas post-almohades”, pp. 113-123, y *Los Reinos de Taifas y las invasiones magrebíes*, pp. 329-347; Boloix Gallardo. *De la taifa de Arjona al reino nazarí de Granada, e Ibn al-Aḥmar. Vida y reinado*, pp. 50-51. Nuevas perspectivas sobre los Banū Hūd pueden encontrarse en la tesis de González Artigao: *De Zaragoza a Murcia*.

47. ‘Azzāwī. *Rasā’il Ibn ‘Amīra*, pp. 49-52 y 56-61.

48. *Idem*, p. 58. Traducción propia, al igual que la del resto de textos árabes.

El califa 'abbāsī del momento, al-Mustanşir (623-649/1226-1242), teórica fuente de poder de Ibn Hūd, es referido como “Comandante de los creyentes (*amīr al-mu'minīn*) y representante del Señor de los mundos (*jalīfat Rabb al-'ālamīn*) (...), el Ejecutor de la Disposición de Dios (*al-qā'im bi-amr Allāh*), nuestro señor y dueño, el califa, el *imām*, al-Mustanşir bi-llāh, Abū Ŷa'far, *amīr al-mu'minīn*”⁴⁹. Este había sido el modo característico mediante el cual habían aparecido los califas mu'minīs en sus *bay'a*-s: “nuestro señor y dueño, el *amīr al-mu'minīn*, el califa”⁵⁰. Es más, seguían haciéndolo como se observa en la respuesta a una *bay'a* enviada por Tremecén, y compuesta también por Ibn 'Amīra, al califa al-Rašīd (639/1241-1242): “La Presencia (*al-ḥaḍra*) de nuestro señor y dueño, el califa, el *imām* al-Rašīd bi-llāh, *al-mu'ayyad bi-amr Allāh*, el *amīr al-mu'minīn*”⁵¹.

No obstante, el soberano murciano y su hijo, que constituyen el verdadero foco de atención de los textos ya que es a ellos a los que se está proclamando, no se muestran con menor cantidad de títulos honoríficos:

El Emir de los Musulmanes y Defensor de la Religión (*amīr al-muslimīn wa-nāşir al-dīn*), el que glorifica y auxilia al islam, el afecto (*walī*) al *amīr al-mu'minīn* y su auxiliador, aquel cuya invocación ha de ser repetida incansablemente y a quien los estandartes de la felicidad nunca dejan de acompañar⁵².

(...) *muṣāhid al-dīn*, con la espada del *amīr al-mu'minīn*, hermosura del islam, gloria de los hombres, la corona propia del *imām*, orgullo de sus reyes, honor de sus emires, el que confía en Dios (*al-mutawakkil 'alā Allāh*) Altísimo, *amīr al-muslimīn*, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Yūsuf b. Hūd⁵³.

Este conjunto de epítetos no solo resalta las virtudes del gobernante andalusí (*amīr al-muslimīn wa-nāşir al-Dīn*, *muṣāhid al-dīn*), sino que también lo ubican bajo la dependencia del *imām* 'abbāsī (es su espada, su corona, su más leal servidor), convirtiéndolo en lo que M. Brett ha llamado una “Criatura del Califa”⁵⁴. En el caso de su hijo y heredero (*walī al-'ahd*), Abū Bakr b. Hūd al-Wāṭiq, este, a su vez, constituye una “criatura” del califa y de su padre, ya que en ellos reposa su legitimidad y futuro derecho al gobierno:

49. *Idem*, pp. 58-59.

50. Ibn Şāhib al-Şalāt. *Al-Mann*, ed., p. 259, y trad., p. 119.

51. 'Azzāwī. *Rasā'il Ibn 'Amīra*, p. 108.

52. *Idem*, p. 51.

53. *Idem*, pp. 58-59.

54. Brett. “The Diplomacy of Empire”, p. 153.

(...) el que confía en Dios (*al-wāṭiq bi-llāh*), el que se refugia en Él (*al-mu'taṣim bi-hi*), Abū Bakr Muḥammad b. Muḡāhid al-Dīn, espada del Comandante de los Creyentes (*sayf amīr al-mu'minīn*) con la condición de que sea su sucesor (*walī 'ahd*) mientras viva su padre —prolongue Dios su vida— y que sea su emir cuando llegue el plazo de su cumplimiento⁵⁵.

Esta especie de *horror vacui* en lo que a sobrenombres se refiere había sido característico de los textos de proclamación almohades como se verá a continuación. Parte, por tanto, de ese legado permanece ya que, pese a las rupturas y más allá de las lealtades personales, secretarios como Ibn 'Amīra se estaban moviendo en cortes que compartían un mismo imaginario cultural. Con todo, estas *bay'a*-s establecen una clara línea de autoridades que por medio del *imām* 'abbāsī, vinculado con el Profeta y con los primeros califas, conectan a los hūdīs con Dios, gobernando como sus legítimos representantes en al-Andalus.

5.2. La bay'a de Ibn Jaṭṭāb⁵⁶

El 4 de *muḡarram* 636/17 de agosto de 1238 fue proclamado en Murcia 'Azīz b. Jaṭṭāb (m. 636/1238), tras hacerse con el poder en la ciudad y deponer a los Banū Hūd. El encargado de redactar el documento fue Ibn 'Amīra, que era amigo y había sido discípulo del nuevo gobernante. La legitimidad del soberano descrita en esta *bay'a* se cimentó de forma muy distinta al modo en que Ibn Hūd había hecho. Las gentes de Murcia, no el califa ni ninguna otra autoridad, constituyen el fundamento sobre el que se apoya su autoridad. La legitimidad, por tanto, toma una dirección de abajo a arriba (de la comunidad al líder) y no al contrario como sucedía en los textos anteriores (del califa a sus teóricos representantes). No obstante, en lo que se refiere a los títulos y epítetos honoríficos en los que está envuelto Ibn Jaṭṭāb, la lista es más numerosa y de mayor calado que los adoptados por los hūdīs:

(...) y eligieron —Dios defienda su elección y recompense su premura y su decisión— para que se hiciera cargo de todos sus asuntos y para encargarse de los intereses de la *jāṣṣa* y del pueblo (*yumhūr*), al que es una autoridad (*huḡya*) en el Islam, lluvia abundante de la humanidad, belleza de las noches y de los días, luz de la Sunna y polo de la religión, lámpara de la comunidad que ha transitado por los caminos más nobles, temeroso de Dios —ensalzado sea! — en lo que hace y en lo que deja de hacer, que se engalana no con los distintivos de los reyes sino con las cualidades de los ángeles, heredero del honor de sus nobles antepasados y del saber de los enviados de Dios y de sus

55. 'Azzāwī. *Rasā'il Ibn 'Amīra*, p. 59.

56. Sobre esta figura, véase Molina López. "'Azīz b. Jaṭṭāb", pp. 65-86; al-Shammari y López López, "Dos documentos oficiales", pp. 1181-1208 y Carmona González. "Personajes levantinos post-almohades", pp. 72-75.

profetas, aquel que es el emir más sublime (*al-amīr al-aʿyall*), bendito (*al-mubārak*), feliz (*al-saʿīd*), apoyado [por Dios], el excelente (*al-afḍal*), puro (*al-ṭāhir*), limpio de corazón, humilde, arrepentido y penitente, el *imām* mejor guiado y el mejor encaminado (*al-imām al-arṣad al-ahdā*), la nube (*al-gamām*) más copiosa y provechosa, el señor de los musulmanes y el defensor del mundo y de la religión, modelo (*qudwā*) para los amigos de Dios y para los que lo temen, Abū Bakr hijo de *Dū l-Wizāratayn* (...) ⁵⁷.

El fragmento, atendiendo al tipo de titulación, podría ser dividido en dos partes. La primera se centra en asimilar al dirigente con la abundancia que la lluvia representa y el resplandor que la luz proporciona, vinculándolo así con la rectitud y el respetuoso temor a Dios. Su dignidad se eleva, además, por encima de la de los reyes al compararlo con seres celestiales y proféticos, destacando sus cualidades como jurista virtuoso (luz de la *sunna*, toda una autoridad en el islam). La segunda parte del pasaje constituye una extensa retahíla de elogios que subrayan sus cualidades como el más perfecto de los dirigentes. Con todo este armazón ideológico, Ibn Jaṭṭāb se colocaba como un poder propio, no reconociendo más autoridad que la suya, siguiendo el camino de los almohades y del emir ḥafṣī Abū Zakariyyāʿ, pero sin adoptar el título califal. De hecho, si lo comparamos con las *bayʿa*-s de los muʿminíes, encontramos un tono extraordinariamente similar:

Pedimos la invocación por nuestro señor, el califa, el *imām* bendito y único, el propicio (*al-maymūn*), el más feliz (*al-asʿad*) de la gente, de dignidades puras, de honores manifiestos (...) y de intención sincera (...) ⁵⁸.

La Presencia del *imām* eminente (*al-ḥaḍra al-imāmiyya al-ʿaliyya*), excelso, noble y elevado (*al-muʿazzama al-mukarrama al-saniyya*), puro y santo (*al-ṭāhira al-quḍsiyya*), elevador del faro del islam (*maʿliyat manār al-islām*) (...) ⁵⁹.

El soberano, por tanto, se hallaba envuelto en toda una amalgama de epítetos y atributos que buscaban magnificar su condición. El califa almohade, al igual que Ibn Jaṭṭāb, también era “el *imām* más justo y mejor guiado”, el “señor más sublime (*al-aʿyall*), único y perfecto (*al-akmal*), ascético y excelente (*al-afḍal*)”, “el *imām* mejor encaminado (*al-imām al-ahdā*), el califa más justo (*al-jalīfā al-aʿdal*)” ⁶⁰. No deberían tacharse las titulaciones universalistas del gobernante murciano como ilusorias y poco realistas. En nuestra opinión, al asumir sobrenombres

57. 'Azzāwī. *Rasāʿil Ibn 'Amīra*, p. 83. Se modifica ligeramente la traducción ofrecida en al-Shammari y López López, “Dos documentos oficiales”, p. 1194.

58. Al-Būnasī, *Kanz al-Kuttāb*, pp. 258-259.

59. 'Azzāwī. *Rasāʿil muwaḥḥidiyya*, vol. I, p. 196.

60. Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt. *Al-Mann*, ed., p. 263, y trad., p. 122; 'Azzāwī. *Rasāʿil dīwāniyya muwaḥḥidiyya*, p. 184.

como “el señor de los musulmanes y el defensor del mundo y de la religión” (*sayyid al-muslimīn wa-‘iṣma al-dunyā wa-l-dīn*), Ibn Jaṭṭāb solo buscaba expresar que no reconocía a ningún califa, emir o sultán por encima de sí mismo. Él es la nube blanca o abundante (*gamām*), un término coránico vinculado con el alimento que Dios proporciona al pueblo de Israel (Corán 2:57) y a la manifestación de la presencia divina, junto a los ángeles, para imponer el castigo a los pecadores (Corán 2:210). Es, en cualquier caso, un modo de referirse a la prosperidad que trae consigo el ascenso al poder del recién proclamado como portador del favor divino. Todo esto muestra, nuevamente, que más allá de las diferencias de orientación ideológica, entre los *kuttāb* se compartía un repertorio común de elementos simbólicos y conceptuales.

5.3. La bay‘a *mu‘mini*

Había sido en el período almohade cuando se había puesto en marcha una extensa terminología que trataba de subrayar la conexión entre el soberano y la dicha, la prosperidad y la justicia. El califa almohade, de quien Dios está satisfecho, es un modelo de gobernante bien encaminado, piadoso, virtuoso y que debe guiar a la comunidad en el camino de Dios por medio de la verdadera Ley divina. Sin él, la *umma* estaría desorientada, sin faro luminoso que la oriente y sin posibilidades de alcanzar la salvación. Estos elementos se pueden encontrar en un texto de proclamación relacionado con la ciudad de Denia y redactado por Ibn ‘Amīra, probablemente, en 636-637/1239-1240⁶¹. En ella el califa al-Rašīd es presentado de la siguiente forma:

(...) él es la luz que brilla para los perspicaces y los agudos. Vino el ascenso del día sobre el horizonte y sus días felices han sido reservados para alcanzar la gloria. Le fue entregado el califato y que se prolongue su cargo. Desempeñó el imamato como lo habían desempeñado los califas *rāšidūn*, sus predecesores. Él es el califa, el *imām*, el *amīr al-mu‘minīn*, al-Rašīd bi-llāh, el hijo de los califas *rāšidūn*, que Dios esté satisfecho de todos ellos, y que se eternice el imamato en su descendencia hasta el Día del Juicio, y él es el león poderoso, cuyo padre fue al-Ma‘mūn y su abuelo al-Manṣūr, arraigado en el califato, digno del imamato y de la sucesión. Reunió lo que estaba dividido, arregló y dispuso los asuntos e impidió que se estableciera el abuso y que la religión se dividiera o [que alguien] la separase (...) ⁶².

Este fragmento subraya el vínculo del soberano con sus ancestros (los califas al-Ma‘mūn y al-Manṣūr), a los que el autor pretende identificar con los califas

61. *Idem*, pp. 87-89. También aparece en al-Qalqašandī. *Ṣubḥ al-a‘šā*, vol. IX, pp. 298-300.

62. ‘Azzāwī. *Rasā‘il Ibn ‘Amīra*, p. 89.

rectamente guiados. Aunque, en este caso, la *bay'a* no se está refiriendo a los sucesores de Muḥammad, sino a los de Ibn Tūmart. El conjunto de califas mu'minies había pasado a ser calificado como *rāšidūn* de forma habitual en las *bay'a*-s de los últimos soberanos almohades. Teniendo en cuenta la búsqueda de una conexión constante por parte de los mu'minies con los tiempos del Profeta y de los primeros califas (la edad de oro previa a la degeneración que se había apoderado de la comunidad) no resulta extraña esta equiparación entre el califato almohade y el de los *rāšidūn*. 'Abd al-Mu'min y sus descendientes, en tanto que sucesores del *mahdī*, eran también califas bien guiados⁶³. Eso no significa, no obstante, que no se preste atención a los primeros líderes de la *umma*. De hecho, el texto recoge una referencia a cada uno de los cuatro primeros califas, Abū Bakr, 'Umar, 'Uṭmān y 'Alī, pero sin otorgarles el apelativo de *rāšidūn*, reservado para los mu'minies, predecesores directos del actual gobernante, que además llevaba el *laqab* de al-Rašīd. Él es la claridad del día (*nahār*), la luz (*nūr*) que restaura la religión e impide los males. Esa luminosidad, que tanto subrayan las *bay'a*-s almohades, había ido pasando de califa en califa desde que el *mahdī* Ibn Tūmart otorgara “los rayos de sus luces y la buena senda de sus huellas a su compañero, el grato”, es decir a 'Abd al-Mu'min, “la Lámpara de los almohades” (*sirāy al-muwahhidīn*)⁶⁴. El califa mu'miní era, en definitiva, un faro irradiador de luminosidad con la que guiaba a la comunidad por el sendero de la salvación⁶⁵.

5.4. Las *bay'a*-s *ḥaḥḥīes*

En la cuarta y última etapa de su carrera profesional, Ibn 'Amīra sirvió como secretario de dirigentes que reconocían a los *ḥaḥḥīes* como soberanos, inicialmente, y, finalmente, al servicio de la propia dinastía en Ifrīqiya.

Los primeros textos de proclamación que compuso en esta fase fueron dos *bay'a*-s (636/1239)⁶⁶ dirigidas al emir Abū Zakariyyā' (625-647/1228-1249) de parte del caudillo andalusí Zayyān b. Mardaniš, que había perdido Valencia frente a los cristianos (636/1238) y se había hecho con el poder en Murcia tras deponer a 'Azīz b. Jaṭṭāb (m. 636/1238)⁶⁷. En ellas se establece un sistema de poder y au-

63. Vega Martín; Peña Martín y Feria García. *El mensaje de las monedas almohades*, pp. 246-247; Al Aallaoui y Buresi. *Governing the Empire*, pp. 5-6; Martínez Núñez. “Epigrafía y propaganda almohades”, p. 441, e “Ideología y epigrafías almohades”, p. 23.

64. Al-Būnasī, *Kanz al-Kuttāb*, p. 263. Véase Brett. “The Lamp of the Almohads”, pp. 13-15; García-Arenal. *Messianism and Puritanical Reform*, pp. 182-184.

65. Véase Ibn Šāhib al-Šalāt. *Al-Mann*, ed., p. 260, y trad., p. 119; al-Būnasī, *Kanz al-kuttāb*, p. 256; Bencherifa. *Ibn Mugāwir al-Sātibī*, p. 136; 'Azzāwī. *Rasā'il muwahhidīyya*, vol. I, pp. 195 y 196.

66. 'Azzāwī. *Rasā'il Ibn 'Amīra*, pp. 90-95.

67. Véase Molina López. “El gobierno de Zayyān b. Mardaniš”, pp. 157-182, y “Por una cronología histórica”, pp. 39-55.

toridad que, pese a seguir una lógica similar a la que Ibn Hūd había establecido con los ‘abbāsies, resulta distinto:

La Presencia (*ḥaḍra*) del emir más sublime (*al-amīr al-aʿyall*) Abū Yaḥyā, hijo del emir excelso y protector (*al-amīr al-muʿazzam al-muʿayyid*), refugio de la religión y sostén de la gente de la *qibla*, Abū Zakariyyā, que Dios proteja su mandato, que exalte su poder, que guarde su gloria y exalte su mención; excelso sea su rango, sabedor de su gran importancia y su razón, Zayyān b. al-Šuhayd Abū l-Ḥamalāt hijo del *raʿīs* Abū l-Ḥayyāy b. Saʿd (...) ⁶⁸.

La autoridad aquí está representada por el emir ḥafṣí, envuelto en una considerable cantidad de epítetos honoríficos que resaltan su condición como protector de la religión, principal sostén de los musulmanes. Sigue, además, el planteamiento almohade en torno a la despersonalización del propio soberano, ya que pese a mencionar su nombre también aparece el término *ḥaḍra* o “presencia”. Había sido la forma habitual para referirse al poder muʿminí, un concepto que se refería al mismo tiempo al cuerpo del soberano y a una abstracción de la autoridad ⁶⁹. Ibn Mardanīš, por su parte, reconoce aquí su poder delegado, pero sin estar revestido por el ambicioso y panislámico título de *amīr al-muslimīn* que los hūdies habían portado. Tampoco aparecen epítetos que lo vinculen de una forma tan clara con el *imām* tunecino (no es su espada ni su corona, por ejemplo), algo que sí ocurría en el caso hūdí con los califas de Bagdad. Abū Zakariyyā es presentado, ante todo, como un instrumento divino para hacer “que desapareciera la penuria, y se aclarase el error del asunto”, haciendo “que surgiera una luz en Oriente que había desaparecido en Occidente”, una luz “que persiguió a las tinieblas y las hizo desvanecerse” ⁷⁰. Él es el salvador victorioso de los musulmanes, quien los unió cuando estaban desunidos, “levantando la moral que estaba deprimida” y protegiendo “a la comunidad cuando estaba abatida” y lanzando a las “tropas y el ejército por todo el territorio” siguiendo los pasos del califa ‘Umar, figura con la que la dinastía trató de vincularse genealógicamente ⁷¹. Todas estas cualidades están representadas en el protocolo con el que aparece mencionado Abū Zakariyyā:

Este es el emir más sublime (*al-amīr al-aʿyall*), bendito, el héroe, el excelente, el protector, el feliz, el afortunado, el excelso, el iluminado, el más glorioso, el más puro, el

68. *Idem*, p. 90.

69. Al Aallaoui y Buresi. *Governing the Empire*, p. 163.

70. ‘Azzāwī. *Rasāʾil Ibn ‘Amīra*, p. 93.

71. *Idem*, p. 94. Véase Garnier. “Perched on the Shoulders of Giants?”, pp. 566-567, y *Histoires haf-sides*, pp. 263-264.

más ilustre, el más completo y más perfecto, Abū Zakariyyā' (...) es el protector, el victorioso, el león feroz, la enorme sombra protectora para la humanidad, la nube (*gamām*) que derrama agua abundante para el islam, (...) ⁷².

Zayyān b. Mardaniš, en cambio, se muestra en los documentos como la humilde fuerza que implora esa ayuda victoriosa que emerge del soberano ḥafṣī, al que suplica adherirse a su pacto (*'ahd*). Así, frente a la “Presencia” (*al-ḥaḍra*), Ibn Mardaniš se presenta sin sobrenombres honoríficos y, simplemente, como *ra'īs* ⁷³.

La *bay'a* que tuvo que redactar en Mequínez (643/1245), ante la presión meriní, utiliza unos recursos de legitimación diferentes ⁷⁴. El documento comienza aludiendo a Dios, al Profeta y su misión y al gobernante ḥafṣī. Tras eso se alude a la necesidad de contar con los soberanos más adecuados para que la comunidad sea correctamente guiada “por el camino de la salvación”. En un contexto en el que los musulmanes se han visto rodeados por los infieles, ha surgido “la alegría por Occidente”, es decir Abū Zakariyyā'. A ella se ha adherido la ciudad de Mequínez, entrando por “esta puerta”. Por ello, “estuvieron de acuerdo los sabios (*al-'ulamā'*) y los piadosos (*al-ṣūlahā'*), los jeques y los notables y los que dan buenos consejos (*al-nuṣaḥā'*), los jefes de las tribus y de los ejércitos y todas las categorías de la gente, tanto los del campo (*al-bādī*) como los de la ciudad (*al-ḥādir*), en hacer la *bay'a* al *imām*” ḥafṣī.

No obstante, el almohade al-Sa'īd logró derrotar a los merinies y recuperar el reconocimiento de Mequínez (643/1246). Sin embargo, el califa pereció luchando contra Yagmurāsān (646/1248) e Ibn 'Amīra terminó refugiándose en Ifrīqiya. Desde Bujía, al servicio de uno de los miembros de la dinastía ḥafṣī, el príncipe Abū Yahyā Zakariyyā' b. Abī Zakariyyā' (m. 647/1249), escribió una *bay'a* para el hijo de Abū Zakariyyā' como heredero (646/1248) ⁷⁵. El acta, como viene siendo habitual en las que ya hemos comentado, establece una marcada jerarquía de autoridades, comenzando con Dios y con los protagonistas del pacto, que son el emir y su hijo y heredero:

Nuestro señor el emir más sublime, bendito, protector, victorioso, triunfador, el más dichoso, el más excelso, el más satisfecho, el que extiende la mano eminente, el regulador del asunto de la religión y de lo terrenal, Abū Zakariyyā', hijo del jeque más sublime, excelso, santo, *mu'yāhid*, Abū Muḥammad, hijo del jeque excelso y santo Abū

72. 'Azzāwī. *Rasā'il Ibn 'Amīra*, pp. 93-94.

73. Guichard. *Al-Andalus frente a la conquista cristiana*, p. 192.

74. *Idem*, pp. 125-128. Para el contexto histórico véase Bencherifa. *Abū l-Muṭarrif*, pp. 134-138; 'Azzāwī. *Rasā'il Ibn 'Amīra*, pp. 21-22.

75. 'Azzāwī. *Rasā'il Ibn 'Amīra*, pp. 141-145.

Hafş (...). [También roguemos] por el *walī* de su *'ahd*, el descendiente de su gloria, (...) el emir más sublime, feliz, bendito, puro, el elevado, el piadoso, el perfecto, Abū 'Abd Allāh⁷⁶.

Ambos se presentan rodeados por un sinfín de elogios y títulos honoríficos que ya hemos visto en otras *bay'a*-s, pero lo importante es que expresan dos planteamientos. El primero es que la legitimidad de Abū 'Abd Allāh depende de la de su padre. Está siendo proclamado heredero porque es hijo del emir y este, a su vez, cuenta con una genealogía impecable. Todo ello, junto con los epítetos, hace que su gobierno sea lícito. El *walī l-'ahd*, al igual que sucedía con Ibn Hūd y su hijo, es una “criatura” del *imām* y, como tal, tiene derecho a adoptar los mismos sobrenombres que porta su padre. Una vez establecido este principio, la *bay'a* regresa a la historia de la salvación por medio del profeta Muḥammad y los primeros califas para pasar, justo después, a mencionar de nuevo a ambas figuras con sus sobrenombres. Esta estructura repetitiva facilita que el mensaje sea transmitido con claridad.

Finalmente, en 650-651/1252-1253 Ibn 'Amīra escribió su última *bay'a*, en este caso califal, para el ḥafşī al-Mustanşir (647-675/1249-1277), al que acabamos de referirnos como heredero⁷⁷. En este caso, ya no hay dos soberanos a los que haya que legitimar, solo uno y, además, este es elevado a la máxima categoría de jefatura en el ámbito islámico: el califato. El secretario despliega, por ello, todas sus dotes para representar el acceso de Abū 'Abd Allāh al-Mustanşir como algo lícito. Dos veces se repite la estructura siguiente: Dios, el Profeta, los califas *rāšidūn*, el *mahdī* y su discípulo Abū Ḥafş, el ancestro de la dinastía que servía para mostrar el vínculo con Ibn Tūmart, ya que “las ramas de su árbol son elevadas y su familia es la poseedora de esa excelencia eminente”. Tras ellos, se sitúa a al-Mustanşir, aunque sin mencionarlo por su nombre:

Dios mío, auxilia a tu siervo, el que ejecuta tu divina disposición, que solo lo emprenden quienes son aptos y piadosos. [Él es quien] auxilia a tu religión hasta hacer desistir a los enemigos malvados. Tu califa, quien aplica lo que han dictaminado los *imām*-es y seguido los califas⁷⁸.

El proceso de transferencia de la autoridad va de arriba hacia abajo, en modo descendente. Este planteamiento es reforzado en diferentes momentos del documento cuando se resalta su condición de elegido por Dios para el gobierno: “Dios

76. *Idem*, pp. 141-142.

77. *Idem*, pp. 165-168.

78. *Idem*, p. 165.

concedió una gracia a los creyentes al elegir para Su califato al fuerte y fiel”. En consecuencia, la comunidad le hizo la *bay'a* como califa, “de cuyo cinto fue investido por Dios”⁷⁹. El acceso a ese orden divino, virtuoso y plagado de gracias se hacía a través de la *bay'a*, ya que se indica que “cuando derramó sobre ellos su nube blanca y les fue recitado su colofón (*'alāma*), observaron mediante ello el brillo de las estrellas resplandecientes”⁸⁰. De esta forma, se construye un referente visual y metafórico: el soberano trae la fertilidad a sus súbditos a través del agua abundante que derrama. De hecho, él mismo es la personificación de la prodigalidad. Además, es un modo de mostrar la conexión de este con Dios, a quien se implora que conceda al dirigente la nube generosa.

Con todo, y pese a los distintos tonos empleados para legitimar a los *ḥafṣīes* en sus proclamaciones, la proximidad hacia los almohades es más evidente que en casos anteriores. Al fin y al cabo, la nueva dinastía que se erigió en Túnez, lo hizo con el argumento de defender la doctrina almohade. Es por ello lógico que Ibn 'Amīra despliegue elementos similares a los que los *mu'minīes* habían usado en sus *bay'a-s*, siendo además como eran recursos que estaban en circulación entre los distintos secretarios andalusíes que servían en las cortes del Occidente islámico.

6. CONCLUSIONES

Lo que es más interesante destacar del recorrido profesional de Abū l-Muṭarrif b. 'Amīra es, sin duda alguna, su capacidad de adaptación a la hora de servir a los intereses de distintos soberanos de al-Andalus y el norte de África. P. Guichard ya señaló, en su momento, la dificultad de poner en relación su hoja de servicios político-administrativos con las tendencias ideológicas. No obstante, él mismo apuntaba a la necesidad de hallar cierta coherencia entre los comportamientos exhibidos por las grandes figuras políticas del período y las proclamaciones oficiales⁸¹. El trabajo aquí presentado intenta contribuir a esta línea planteada por el insigne historiador.

Para empezar, el constante tránsito de Ibn 'Amīra, semejante a la de otros *kuttāb*, sirviendo a la causa de una considerable variedad de construcciones políticas de diferente orientación, fue posible gracias a que todos ellos, en su oficio, se movían en un *continuum* cultural. Eso explicaría la colaboración con regímenes muy distintos y, aparentemente, en completa oposición ideológica. Efectivamente había notables diferencias entre todos ellos. Ibn Hūd, por su parte, erigió su

79. *Idem*, p. 167.

80. *Ibidem*.

81. Guichard. *Al-Andalus frente a la conquista cristiana*, pp. 188-189.

legitimidad oponiéndose a los almohades con la única autoridad a la que podía acudir y que ya antes había sido empleada en la historia andalusí: los ‘abbāsies. Esta vía, que hacía legítimo su gobierno y el de sus sucesores, le permitía presentarse como el representante del califa de Bagdad tal y como evocaban sus titulaciones. Evitaba así tener que recurrir a las complejidades genealógicas que el parentesco con el Profeta implicaba. Semejante a este modo de legitimar el poder, pero también opuesto al mismo, se hallaba el *modus operandi* de Zayyān b. Mardanīš. Este caudillo se afilió al proyecto almohade representado por los ḥafšies buscando su ayuda como potencia más pujante del Occidente islámico en esos desesperados momentos para al-Andalus. Por ello reconoció como su soberano al emir Abū Zakariyyā’, pero, a diferencia de Ibn Hūd, lo hizo sin adoptar ningún *laqab*. Frente a estos modelos se hallaban los de los califas mu’minies de Marrakech, que habían vuelto a adherirse al dogma almohade, y los ḥafšies de Túnez, emires primero y califas después, que se erigieron como los auténticos defensores del mensaje de Ibn Tūmart. Finalmente, en una posición que no se vinculaba con ninguna de las anteriores se encontraba el ulema murciano ‘Azīz b. Jaṭṭāb.

Este complicado panorama puede dar la impresión de que nos hallamos ante paradigmas ideológicos excluyentes entre sí⁸². Sin embargo, las *bay’a*-s de Ibn ‘Amīra aportan una perspectiva nueva a este escenario. Para empezar, si miramos más allá, por ejemplo, del tipo de sobrenombre, universalista o localista, empleado por estos líderes o si declaraban su lealtad a un poder o a otro, lo cierto es que había un punto en común: el deseo de expresar que su gobierno era tanto o más legítimo que el de su vecino. Es decir, el reconocimiento de Ibn Hūd hacia los ‘abbāsies hizo posible declarar lícito su poder frente a los almohades del mismo modo que las *bay’a*-s de Ibn Mardanīš a los ḥafšies le permitieron justificar su oposición a reconocer a Ibn Hūd. Asimismo, la férrea defensa del almohadismo por parte de los señores de Túnez les permitió erigirse en alternativa ideológica a los últimos califas de Marrakech. Frente a todo ello, lo que podría leerse como vacuas y pomposas titulaciones de ‘Azīz b. Jaṭṭāb, en realidad constituían una manifestación de su negativa a someterse a ninguna autoridad que no fuera la suya.

Estos objetivos comunes, pese a las diferencias, se ponían de manifiesto en las actas de proclamación. El estilo de todas ellas es el mismo: la compleja prosa ri-

82. Merece la pena destacar en esta etapa el influjo del sufismo, especialmente en la etapa post-almohade, y la emergencia de un fenómeno nuevo, el šarīfismo. Véase, entre otras referencias, Bellver. “Ascetics and Sufis”; Cano Dard. “Mística y religiosidad”; Cornell. *Realm*, y “Faḳīh versus faḳīr”; Cory. “Honouring the Prophet’s Family”; Ferhat. *Le Maghreb aux XIIème et XIIIème siècles*; García-Arenal. “La conjunction”, y *Messianism and Puritanical Reform*; Rodríguez Mañas. “Encore sur la controverse”.

mada propia de las composiciones oficiales que tan característica había sido del régimen administrativo almohade. No se trata, simplemente, de un estilo florido y hueco, como lo definía P. Guichard, sino de la verdadera lengua del poder⁸³. Los *kuttāb* buscaban plasmar en sus textos el halo sacro y solemne que envolvía al gobernante. Si tenemos en cuenta que, en muchos casos y particularmente en el de las *bay'a*-s, estas actas eran recitadas en público, esto da idea de la importancia de su lenguaje, capaz de impresionar y deslumbrar a la audiencia a la par que conectaba al soberano con el origen de su poder, ya fuera alguno de los califas disponibles o la misma divinidad. El documento, por tanto, y su contenido no eran triviales, ya que constituían una especie de “programa”, con el entramado legitimador construido en torno al gobernante.

Independientemente, por tanto, de las lógicas diferencias que implicaba escoger alguna de las distintas propuestas ideológicas que circulaban por el Occidente islámico de la primera mitad del siglo VII/XIII, estos textos constituyen una prueba de que el vocabulario con el que se expresaban todas ellas era, de algún modo, el mismo pues era heredero del almohade. Había sido en aquel momento cuando el soberano había adquirido probablemente una dimensión casi soteriológica, integrando varios conceptos ideológicos (como la escatología, el mesianismo, el *yihād*, la genealogía, los primeros califas, etc.) que confluían en la *bay'a*. De ahí que, pese a sus diferencias, todos estos *kuttāb* transitaban en esa entidad cultural común en la que se había convertido el Occidente islámico tras el gobierno almohade. Eso explica que las titulaciones honoríficas escogidas y el abigarrado modo de presentarlas fuera muy semejante al que habían exhibido los mu'minies en sus textos de proclamación. El lenguaje utilizado buscaba, al igual que bajo el dominio almohade, dejar claro que la salvación y la prosperidad dependían de la obediencia y lealtad al gobernante. Incluso el recurrir a la historia de la salvación, con sus auges y ocasos⁸⁴, empezando con Muḥammad y siguiendo con sus sucesores, los califas bien guiados, para terminar con el soberano al que se estaba proclamando, también había sido un elemento puesto en práctica en la época almohade.

Al fin y al cabo, todos los dirigentes de este momento, y especialmente los ḥafṣies, utilizaron secretarios que se habían formado en los cuadros administrativos almohades, particularmente andalusíes. Ellos, por su parte, desplegaron sus dotes al servicio de los diferentes señores, pero recogiendo todo el ambiente ideológico y cultural desarrollado en el período mu'miní, perpetuando así las herramientas discursivas en torno al poder y la autoridad que habían puesto en marcha

83. *Idem*, p. 195.

84. Fierro. “La legitimidad del poder”, p. 154.

los almohades. Este imaginario elaborado por los *kuttāb* terminó traspasando los límites del Occidente islámico, ya que varias de las *bay'a*-s compuestas por Ibn 'Amīra fueron incluidas en la voluminosa compilación enciclopédica del secretario de época mameluca al-Qalqašandī (m. 821/1418), como ejemplos a tener en cuenta a la hora de redactar un escrito de estas características.

7. BIBLIOGRAFÍA

- AL AALLAOUI, Hicham y BURESI, Pascal. “La Chancellerie Almohade”. En Patrice CRESSIER *et al.* (eds.). *Los almohades: problemas y perspectivas*. Madrid: CSIC-Casa de Velázquez, 2005, vol. 2, pp. 477-503.
- . *Governing the Empire: Provincial Administration in the Almohad Caliphate (1224-1269). Critical Edition, Translation, and Study of Manuscript 4752 of the Ḥasaniyya Library in Rabat*. Leiden: Brill, 2013 [2012].
- ‘AZZĀWĪ, Aḥmad. *Rasā'il Ibn 'Amīra al-dīwāniyya*. Rabat: Editor, 2008.
- . *Rasā'il muwaḥḥidiyya. Ma'yū'a yādīda*. Kenitra: Editor, 1995.
- . *Rasā'il dīwāniyya muwaḥḥidiyya*. Rabat: Maṭba'at Ribāt Nīt, 2006.
- BALBALE, Abigail K. “Affiliation and Ideology at the End of the Almohad Caliphate”. *Al-Masāq*, (2018), pp. 1-18. DOI: <https://doi.org/10.1080/09503110.2018.1525241>
- BELLVER, José. “Ascetics and Sufis”. En Maribel FIERRO (ed.). *Routledge Handbook of Muslim Iberia*. Nueva York: Routledge, 2020, pp. 318-343.
- BENCHERIFA, Muhammad. *Abū l-Muṭarrif Aḥmad b. 'Amīra al-Majzūmī, ḥayātu-hu wa-āṭāru-hu*. Rabat, 1966.
- . “Relaciones entre Ibn al-Abbār e Ibn 'Amīra de Alzira”. *Ibn al-Abbar. Polític i escriptor àrab valencià*. Valencia: Generalitat Valenciana, 1990, pp. 87-98.
- . *Ibn Mugāwir al-Šātībī; ḥayātu-hu wa-āṭāru-hu*. Casablanca: Maṭba'at al-Na'yāḥ al-Ŷadīda, 1994.
- BERKEL, Maaike van. “The Attitude Towards Knowledge in Mamluk Egypt: Organisation and Structure of the *Šubḥ al-A'shā* by al-Qalqašandī (1355-1418)”. En Peter BINLEY (ed.). *Pre-Modern Encyclopaedic Texts. Proceedings of the Second COMERS Congress, Groningen, 1-4 July 1996*. Leiden: Brill, 1997, pp. 159-168.
- . “A Well-Mannered Man of Letters or a Cunning Accountant: al-Qalqašandī and the Historical Position of the *Kātib*”. *Al-Masāq*, 13 (2001), pp. 87-95.

- BOLOIX GALLARDO, Bárbara. "Ibn Jaṭṭāb, Abū Bakr Muḥammad". En Jorge LIROLA DELGADO y José Miguel PUERTA VÍLCHEZ (dirs. y eds.). *Biblioteca de al-Andalus. De Ibn al-Dabbāg a Ibn Kurz*, Almería: Ibn Tufayl, 2004, vol. 3, pp. 712-718.
- . *De la taifa de Arjona al reino nazarí de Granada (1232-1246). En torno a los orígenes de un estado y de una dinastía*. Jaén: Instituto de Estudios Giennenses, 2005.
- . "Al-Ru'aynī, Abū l-Ḥasan". En Jorge LIROLA DELGADO (dir. y ed.). *Biblioteca de al-Andalus. De al-Qabrīrī a Zumurrud*, Almería: Ibn Tufayl, 2012, vol. 7, pp. 173-179.
- . *Ibn al-Aḥmar. Vida y reinado del primer sultán de Granada (1195-1273)*. Granada: Editorial Universidad de Granada y Patronato de la Alhambra y el Generalife, 2017.
- BORDES GARCÍA, José Javier. "Ibn al-Ŷannān al-Anṣārī, Abū 'Abd Allāh". En Jorge LIROLA DELGADO (dir. y ed.). *Biblioteca de al-Andalus. De Ibn al-Ŷabbāb a Nubdat al-'aṣr*, Almería: Ibn Tufayl, 2009, vol. 6, pp. 98-103.
- BRETT, Michael. "The Lamp of the Almohads: Illumination as a Political Idea in Twelfth Century Morocco". En Michael BRETT (ed.), *Ibn Khaldun and the Medieval Maghrib*. Aldershot: Ashgate, 1999, pp. 1-27.
- . "The Diplomacy of Empire: Fatimids and Zirids, 990-1062". *BSOAS*, 78 (2015), pp. 149-159.
- BRUNSCHVIG, Robert. *La Berbérie orientale sous les Hafides, des origines à la fin du XV^e siècle*. París: Maisonneuve, 1947.
- AL-BŪNASĪ. *Kanz al-kuttāb wa-muntaḥab al-ādāb*. Ed. Ḥayāt Qāra. Abu Dabi: Manṣurāt al-Maŷmū' al-Ṭaqāfī, 2004.
- BURESI, Pascal y Hicham EL AALLAOUI. *Governing the Empire: Provincial Administration in the Almohad Caliphate (1224-1269). Critical Edition, Translation, and Study of Manuscript 4752 of the Ḥasaniyya Library in Rabat*. Leiden: Brill, 2013 [2012].
- . "Introduction: les documents de chancellerie au prisme de l'historicité dans l'Islam médiéval". *Arabica*, 66 (2019), pp. 199-202.
- CANO ÁVILA, Pedro y Aly TAWFIQ. "Ibn Sa'īd". En Jorge LIROLA DELGADO (ed.), *Biblioteca de al-Andalus. De Ibn Sa'āda a Ibn Wuhayb*, vol. 5. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2007, pp. 137-166.

- CANO DARD, Beatriz Elvira. “Mística y religiosidad en la corte nazarí. Una aproximación del Salón del Trono de Yūsuf I a la luz del sufismo”. *Revista del CEHGR*, 34 (2022), pp. 63-86.
- CARMONA GONZÁLEZ, Alfonso. “Personajes levantinos post-almohades”. En Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA (ed.). *Biografías mudéjares o La experiencia de ser minoría: biografías en la España cristiana*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008, pp. 59-98.
- CATLOS, Brian A. “Rouighi, The Making of a Mediterranean Emirate”. *The Medieval Review*, (2011). <https://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/tmr/article/view/17404/23522>
- El Corán*. Ed. y trad. Julio CORTÉS. Barcelona: Editorial Herder, 1986.
- CORNELL, Vincent J. *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin: University of Texas, 1998.
- . “Faḳīh Versus Faḳīr in Marinid Morocco: Epistemological Dimensions of a Polemic”. En Frederick DE JONG et al. (ed.). *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden, Boston y Cologne, 1999, pp. 207-224.
- CORY, Stephen. “Honouring the Prophet’s Family: A Comparison of the Approaches to Political Legitimacy of Abū’lḤasan ‘Alī al-Marīnī and Aḥmad al-Manṣūr al-Sa’dī”. En Amira K. BENNISON (ed.). *The Articulation of Power in Medieval Iberia and the Maghrib*. Oxford: British Academy, Oxford University Press, 2014, pp. 107-124.
- CRONE, Patricia. *God’s Rule. Government and Islam*. Nueva York: Columbia University Press, 2004.
- EPALZA, Mikel y Jesús HUGUET (eds.). *Ibn Al-Abbār, polític i escriptor àrab valencià, Actes del Congrés Internacional “Ibn al-‘Abbar i el seu Temps”, Onda, 20-22 febrer, 1989*. Valencia: Conselleria de Cultura, Educació i Ciència 1990.
- FERHAT Halima. *Le Maghreb aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles: Les siècles de la foi*, Casablanca: Wallada, 1993.
- FRANCIS, Edgar W. “Rouighi, Ramzi. The Making of a Mediterranean Emirate: Ifriqiya and Its Andalusis, 1200-1400”. *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 44 (2012), pp. 264-266.
- FIERRO, Maribel. “La legitimidad del poder en el Islam”. *Awraq*, 15 (1994), pp. 147-184.

- FIERRO, Maribel. “El castigo de los herejes y su relación con las formas del poder político y religioso en al-Andalus (ss. II/VIII-VII/XIII)”. En Maribel FIERRO y Francisco GARCÍA FITZ (eds.). *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008, pp. 283-318.
- . “El saber enciclopédico en el mundo islámico”. En Alfredo ALVAR EZQUERRA (ed.). *Las Enciclopedias en España antes de l'Encyclopédie*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009, pp. 83-104.
- FROMHERZ, Allen. “RAMZI ROUGH. The Making of a Mediterranean Emirate: Ifriqiya and Its Andalusis, 1200-1400”. *The American Historical Review*, 117, 4 (2012), pp. 1338-1339. DOI. <https://doi.org/10.1093/ahr/117.4.1338>
- GARCÍA-ARENAL, Mercedes. “La conjonction du šūfisme et sharīfisme au Maroc: le Mahdī comme sauveur”. *REMMM*, 55-6 (1990), pp. 233-256.
- . *Messianism and Puritanical Reform: Mahdis of the Muslim West*. Leiden: Brill, 2006.
- GARNIER, Sébastien. “Perched on the Shoulders of Giants? Looking at the Al-mohad Empire in the Hafsid Chronicles”. *Arabica*, 65, 5-6 (2018), pp. 563-596.
- . *Histoires hafsides. Pouvoir et idéologie*. Leiden: Brill, 2022.
- EL-GHAILANI, Hassan. *Edición y estudio del “Fasl Al-Jitab” de Abu Bakr Ibn Jattab Al-Mursi*. Tesis Doctoral inédita. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2002.
- GONZÁLEZ ARTIGAO, Aurora. *De Zaragoza a Murcia y Damasco: perspectivas ampliadas sobre los Banū Hūd (ss. XI-XIII)*. Tesis Doctoral inédita. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2022.
- GUICHARD, Pierre. *Al-Andalus frente a la conquista cristiana*. Valencia: Biblioteca Nueva Universitat de València, 2001.
- HERRERO SOTO, Omayra. *El perdón del gobernante (al-Andalus, ss. II-V/VIII-XI)*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2016.
- IBN JALDŪN. *Ta' rīj*. Ed. Suhayl Zakkār y Jalīl Šaḥāda. Beirut: Dār al-Fikr, 2000-2001.
- IBN AL-JAṬĪB. *al-Iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa*. Ed. Muḥammad ‘Abd Allāh ‘Inān. El Cairo: Maktabat al-Jāniyī, 1975.
- IBN ŠAḤĪB AL-ŠALĀT. *Al-Mann bi-l-imāma*. Ed. ‘Abd al-Hādī l-Tāzī. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1964.

- IBN ŠĀḤIB AL-ŠALĀT. *Al-Mann bil-imāma*. Trad. Ambrosio Huici Miranda. Valencia: Anubar, 1969.
- KA KA KHEL, Muhammad N. “Bay‘a and its Political Role in the Early Islamic State”. *Islamic Studies*, 20, 3 (1981), pp. 227-238.
- LANDAU-TASSERON, Ella. “The Religious Foundations of the Bay‘a in Pre-modern Islam”. *Research Monographs on the Muslim World*, 2, 4 (2010), pp. 1-44.
- LIROLA DELGADO, Jorge. “Ibn al-Jaṭīb, Lisān al-Dīn”. En Jorge LIROLA DELGADO y José Miguel PUERTA VÍLCHEZ (eds.). *Biblioteca de al-Andalus. De Ibn al-Dabbāg a Ibn Kurz*. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2004, vol. 3, pp. 643-698.
- . “Ibn Razīn al-Tuḡībī, Abū l-Ḥasan”. En Jorge LIROLA DELGADO (ed.). *Biblioteca de al-Andalus. Ibn al-Labbāna a Ibn al-Ruyūlī*, Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2006, vol. 4, pp. 469-473.
- . “Ibn al-Abbār al-Qudā‘ī, Abū ‘Abd Allāh”. En Jorge LIROLA DELGADO y José Miguel PUERTA VÍLCHEZ (eds.). *Biblioteca de al-Andalus. De al-‘Abbādīya a Ibn Abyaḍ*, Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2012, vol. 1, pp. 535-563.
- LIUZZO SCORPO, Antonella. “The Making of a Mediterranean Emirate: Ifrīqiyā and its Andalusis, 1200-1400, by Ramzi Rouighi”. *The English Historical Review*, 128, 532 (2013), pp. 658-660. DOI: <https://doi.org/10.1093/ehr/cet060>
- LOWER, Michael. *The Tunis Crusade of 1270: A Mediterranean History*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- MALCZYCKI, W. Matt. “The Making of a Mediterranean Emirate: Ifrīqiyā and its Andalusis, 1200-1400, by Ramzi Rouighi”. *The Historian*, (2013), pp. 549-551.
- MANZANO MORENO, Eduardo. *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus*. Barcelona: Crítica, 2011 [2006].
- . “Why Did Islamic Medieval Institutions Become so Different from Western Medieval Institutions?”. *Medieval Worlds*, 1 (2015), pp. 118-137.
- . *The Court of the Caliphate of al-Andalus. Four Years in Umayyad Córdoba*. Edinburgo: Edinburgo University Press, 2023 [2019].
- AL-MAQQARĪ. *Nafḥ al-ṭīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb wa-ḍikr wazīri-hā Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*. Ed. Iḥsān ‘Abbās, Beirut: Dār Šādir, 1988.
- MARSHAM, Andrew. “Bay‘a”. En Kate FLEET et al. (eds.). *Encyclopaedia of Islam, THREE*. DOI: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_24878

- MARSHAM, Andrew. *Rituals of Islamic Monarchy. Accession and Succession in the First Muslim Empire*. Edinburgo: Edinburgh University Press, 2009.
- . “Oath of Allegiance”. En Gerhard BOWERING et al. (eds.). *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2012, p. 401.
- . “The Architecture of Allegiance in Early Islamic Late Antiquity: The Accession of Mu‘āwiya in Jerusalem, ca. 661 CE”. En Alexander BEIHAMMER et al. (eds.). *Court and Rituals of Power in Byzantium and the Medieval Mediterranean: Comparative Perspectives*. Leiden: Brill, 2013, pp. 87-112.
- . “Public Execution in the Umayyad Period: Early Islamic Punitive Practice and its Late Antique Context”. *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 11 (2017), pp. 101-136.
- . “Bay‘a”. En Oliver NICHOLSON (ed.). *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2018, vol. I, p. 222.
- ; HANNE, Eric y Jo VAN STEENBERGEN. “The Islamic World. Community, Leadership and Contested Patterns of Continuity”. En Catherine HOLMES et al. (eds.), *Political Culture in the Latin West, Byzantium and the Islamic World, c. 700 – c. 1500. A Framework for Comparing Three Spheres*. Cambridge: Cambridge University Press 2021, pp. 330-364.
- MARTÍNEZ NÚÑEZ, María Antonia. “Epigrafía y propaganda almohades”. *Al-Qantara*, 18, 2 (1997), pp. 415-445.
- . “Ideología y epigrafías almohades”. En Patrice CRESSIER et al. (eds.). *Los almohades: problemas y perspectivas*. Madrid: CSIC, 2005, vol. I, pp. 5-52.
- AL-MĀWARDĪ. *Al-Ahkam al-Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance*. Trad. Asadullah YATE. Londres: Ta-Ha Publishers Ltd., 1996.
- . *AL-Aḥkām al-sulṭāniyya*. Ed. Aḥmad ŶĀD. El Cairo: Dār al-Kadī, 2006.
- MOLINA LÓPEZ, Emilio. “‘Azīz b. Jaṭṭāb, destacada personalidad política, científica y literaria murciana del siglo XIII”. *Miscelánea Medieval Murciana*, (1978), pp. 65-86.
- . “Murcia en el marco histórico del segundo tercio del siglo XIII (1212-1258)”. En *Historia de la Región Murciana*. Murcia: Ediciones Mediterráneo, S. A., 1980, vol. III, pp. 192-263.
- . “El gobierno de Zayyān b. Mardaniš en Murcia (1239-1241)”. *Miscelánea Medieval Murciana*, (1981), pp. 157-182.
- . “Por una cronología histórica sobre el Šarq al-Andalus”. *Sharq al-Andalus*, 3 (1986), pp. 39-55.

- MOLINA LÓPEZ, Emilio. “De nuevo sobre el reconocimiento público del poder político. La adhesión ‘abbāsī en al-Andalus (siglo XIII)”. En *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*. Granada: Universidad de Granada, 1995, vol. II, pp. 793-812.
- O’CONNOR, Andrew J. “Qur’anic Covenants Reconsidered: *Mūthāq* and ‘*Ahd* in Polemical Context. *Islam and Christian–Muslim Relations*, 30 (2019), pp. 1-22.
- ORTEGA ORTEGA, Julián M. *La dawla razīniyya. Súbditos y soberanos en la taifa de Santa María de Oriente, siglo V.H/XI.dC*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2015.
- AL-QADI, Wadad. “The Primordial Covenant and Human Nature in the Qur’an”. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 147, 4 (2003), pp. 332-338.
- . “The Myriad Sources of the Vocabulary of ‘Abd al-Ḥamīd al-Kātib (d. 132/750)”. *Arabica*, 66 (2019), pp. 207-302.
- AL-QALQAŠANDĪ. *Ṣubḥ al-a‘šā*. Ed. Muḥammad ‘Abd al-Rasūl Ibrāhīm. El Cairo: Maṭba‘at Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1913-1922.
- RAMÍREZ DEL RÍO, José. “Documentos sobre el papel de los árabes hilālīs en el al-Andalus almohade: traducción y análisis”. *Al-Qanṭara*, 35, 2 (2014), pp. 359-396.
- RODRÍGUEZ FIGUEROA, A., “[87] Al-Burnusī, Abū Ishāq”. En Jorge LIROLA DELGADO et al. (dir. y ed.). *Biblioteca de al-Andalus. De al-‘Abbādīya a Ibn Abyad*. Almería: Ibn Tufayl, 2012, vol. 1, pp. 288-292.
- RODRÍGUEZ MAÑAS, Francisco. “Encore sur la controverse entre soufis et juristes au moyen âge: Critiques des mécanismes de financement des confréries soufies”. *Arabica* 43 (1996), pp. 406-421.
- ROMERO CLAUDIO, Carmen Romero. “La *Rayḥānat al-kuttāb* de Ibn al-Jaṭīb: análisis de su contenido y problemática de su composición”. En *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*. Granada: Universidad de Granada, 1995, vol. II, pp. 841-856.
- ROUIGHI, Ramzi. *The Making of a Mediterranean Emirate: Ifrīqiyyā and its Andalusis, 1200-1400*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2011.
- AL-SHAMMARI, Zaher M. Kh. B. *La correspondencia oficial de Ibn ‘Amīra al-Majzūmī relativa a Al-Andalus (s. XIII)*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 2014.
- y LÓPEZ LÓPEZ, Ángel C. “Dos documentos oficiales redactados por Abū l-Muṭarrif Ibn ‘Amīra en nombre de Abū Bakr ‘Azīz Ibn Jaṭṭāb, cuando reinó

- en Murcia durante las Terceras Taifas (s. XIII)". *Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencias Medievales*, 18 (2016), pp. 1181-1208.
- SORAVIA, Bruna. "Les manuels à l'usage des fonctionnaires de l'administration (*adab al-kātib*) dans l'Islam classique". *Arabica*, 52 (2005), pp. 417-436.
- TYAN, Émile. "Bay'a". En Hamilton A. R. GIBB, et al. (eds.). *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1986, vol. pp. 1113-1114. DOI: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0107
- . *Institutions du droit public musulman*, Centre d'études des droits du monde arabe, Université Saint-Joseph, Faculté de Droit et des Sciences Politiques, 1999 [1956].
- VAN RENTERGHEM, Vanessa. *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides. Étude d'histoire sociale*. Beirut: Presses de l'Ifpo, 2016.
- VEGA MARTÍN, Miguel; PEÑA MARTÍN, Salvador y FERIA GARCÍA, Manuel C. *El mensaje de las monedas almohades. Numismática, traducción y pensamiento islámico*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002.
- VELÁZQUEZ BASANTA, Fernando Nicolás. "Ibn Rašīq al-Taglibī, Abū 'Alī". En Jorge LIROLA DELGADO (ed.). *Biblioteca de al-Andalus. Ibn al-Labbāna a Ibn al-Ruyūlī*, Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2006, vol. 4, pp. 449-454.
- . "Ibn 'Amīra, Abū l-Muṭarrif". En Jorge LIROLA DELGADO y José Miguel PUERTA VÍLCHEZ (eds.). *Biblioteca de al-Andalus. De Ibn Aḍḥā a Ibn Bušrā*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2009, vol. 2, pp. 107-116.
- VIGUERA MOLÍNS, María Jesús. "Taifas post-almohades". En María Jesús VIGUERA MOLÍNS, (coord.). *Historia de España de Ramón Menéndez Pidal, Almorávides y almohades. Siglos XI-XIII*. Madrid: Espasa Calpe, 1997, vol. VIII-II, pp. 113-123.
- . *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes (al-Andalus del XI al XIII)*. Madrid: Mapfre, 1992.