

Las biografías del poder o la pretensión de un modelo: el caso del Magreb bajomedieval

Miguel Ángel Manzano Rodríguez
IEMyR – Universidad de Salamanca

Las biografías de los gobernantes y las fuentes árabes

La relevancia que la literatura biográfica tiene en la cultura araboislámica puede sintetizarse en la acertadísima sentencia de M. Cooperson (XI): “If poetry is the archive of the Arabs, biography is the archive of the Muslims”. Los diccionarios biográficos, habitualmente centrados en los ulemas, han abarcado a lo largo de su historia otros grupos o categorías profesionales característicos de las sociedades musulmanas. Tal vez no podía ser de otro modo, ya que mediante la escritura de las biografías se proyecta un modelo de vida que preserva las costumbres, la tradición y los valores propios del grupo. Dicho de otro modo, el género biográfico cimenta y moldea la identidad propia de la comunidad musulmana que se ve reflejada y perpetuada en sus aspectos formales e ideológicos a través del tiempo.

Sin embargo, la cuestión se hace distinta si se aborda el caso general de los gobernantes. Salvo algunas obras modernas o escritas en un contexto histórico específico (como, por ejemplo, la obra de Ibn al-Qāḍī, *Ġaḍwat al-Iqtibās*, que menciona algunas autoridades políticas por estar ligadas a la ciudad de Fez), no hay diccionarios biográficos específicos de sultanes, emires, reyes¹ o califas. Otro tanto sucede con los relatos autobiográficos de los soberanos musulmanes, que resultan inexistentes si se exceptúa algún caso aislado, como las *Memorias* de ‘Abd Allāh (s. XI; Ibn Bulūqqīn 1955 y 1980).

Por otra parte, no es necesario insistir en que la biografía de los dirigentes musulmanes puede conocerse relativamente bien en numerosas ocasiones, porque aparece ligada a los hechos más significativos de su gobierno. Como ha señalado M. Marín (2011, 274), “la biografía del monarca se convierte así en la historia del tiempo que le ha tocado vivir”; una historia en la que él interviene activamente, protagonizando hechos que afectan a la comunidad dirigida por él mismo.

En cualquier caso, estas consideraciones plantean asimismo otra idea que conviene tener presente. En la elaboración de las biografías árabes se asume que el lector tiene conocimiento del contexto histórico –y por ello se destacan los méritos colectivos–, mientras que en las fuentes narrativas prevalece el conocimiento de este contexto histórico protagonizado por ciertos individuos o grupos que interesan menos desde el punto de vista biográfico –porque representan patrones personales o circunstanciales y no necesariamente los valores identitarios (Cooperson, 18-23). De todo ello podrá deducirse que la distinción historiográfica habitual entre las obras de تراجم *tarāḡim* y أخبار *ajbār* o تاريخ *ta’rīḡ*² carece de sentido al tratarse de los gobernantes musulmanes. Como ya se ha dicho, sus actos y decisiones pertenecen a sus vidas, pero estas vidas han de redundar en beneficio de la comunidad que tienen a su cargo y constituir en ella una garantía para el desarrollo de los valores eternos del Islam.

Con todos estos parámetros resulta fácilmente comprensible la configuración de un

¹ Acerca el uso y aceptación del título de rey entre los Estados islámicos bajomedievales, véase R. Brunschvig (12-47), y asimismo J. Dakhliā (1998, 34-47). Este estudio es, por lo demás, una obra de referencia para cualquier trabajo relacionado con las biografías o imágenes de los gobernantes musulmanes.

² La bibliografía sobre diccionarios biográficos y obras históricas es muy abundante y no puede resumirse en unas líneas. Con todo, bastará señalar algunas referencias, a partir de las cuales podrá profundizarse en ellas: T. Khalidi, M. Abiad, W. al-Qāḍī, F. Rodríguez Mediano, C. Cahen y K. Hirschler.

modelo historiográfico que proyecta una imagen representativa de los gobernantes musulmanes. En las siguientes páginas me centraré brevemente en este modelo y estas imágenes relacionadas con los sultanes del Magreb bajomedieval, al cual habrá de añadirse un componente más: la legitimidad política tras la caída del califato almohade, cuya plenitud y herencia se disputaron las dinastías resultantes sin conseguirlo (Manzano 2007a; 2012).

Sobre este punto volveré más adelante en las siguientes páginas. Ahora es importante resaltar una cuestión formal que atañe a las biografías de los sultanes magrebíes. Me refiero a una estructura característica de las fuentes árabes del período medieval para presentar los datos, la cual aparece muy frecuentemente con independencia de la dinastía que se esté abordando. M. Marín (2011, 275-276) la ha estudiado en el relato historiográfico que Ibn ‘Iḍārī hace de los soberanos omeyas, y la ha denominado acertadamente el “esquema biográfico” o la “ficha biográfica”. Pero se trata de un paradigma que siguen, con ciertas variaciones, otros autores coetáneos al ocuparse de las dinastías norteafricanas (Manzano 1997, 251-252). Estos historiadores suelen empezar a hablar de los sultanes presentando sus datos personales en una serie de campos específicos que, *grosso modo*, son los siguientes (y no necesariamente en este orden): el nombre completo, con su *kunya* y *laqab* o título honorífico; la filiación genealógica, en la que se enumeran sus antepasados varones y también se menciona el nombre de su madre; las fechas y lugares más relevantes en su vida, esto es, la de su nacimiento y muerte, la de su *bay‘a*, y asimismo la duración de su mandato; su descripción física (*ṣifatu-hu*), y en algunos casos su condición moral o sus virtudes (*ḥālu-hu* / مناقبه *manāqibu-hu* / كان *wa-kāna*); la mención de hijos varones y, en ocasiones, también la de sus hijas; y finalmente la relación de los principales cuadros que integraron su gobierno: visires, secretarios, chambelanes y cadíes.

Con posterioridad a esta presentación, los cronistas musulmanes se centran en los sucesos o detalles históricos propios de cada gobernante, bien siguiendo pautas historiográficas que entremezclan la narración de noticias con la datación de las mismas (*الخبر عن* *al-jabar ‘an* / في سنة *fī sana*), como hacen, por ejemplo, el autor de *al-Dajīra al-saniyya*, Ibn Abī Zar‘ o Yahyā Ibn Jaldūn, bien estableciendo apartados específicos. Es el caso sobradamente conocido de Ibn al-Jaṭīb, quien dedica a cada dirigente epígrafes diversos, entre los que pueden señalarse aquellos dedicados a su actuación militar (*ḡihādu-hu*), a otros soberanos contemporáneos (*man kāna ‘alā ‘ahdī-hi min al-mulūk*) o a hechos relevantes de su gobierno (*min al-ahdāt fī ayyāmi-hi*). Como cabría pensar a priori, esta disposición formal responde a una intencionalidad muy clara, apoyada asimismo por la tradición historiográfica. Aparte de que se transmite al lector la solidez de la dinastía, avalada por la descendencia y las élites y cuadros administrativos del gobierno que garantizaban la continuidad del majzén, las descripciones físicas y morales acercaban asimismo a este la figura de los sultanes, resaltando valores humanos propios de quienes ejercían el poder. Bastará tener en cuenta que esta prosopografía de los dirigentes musulmanes compensaba la ausencia real de retratos o imágenes físicas, y se remontaban a Aḥmad al-Ya‘qūbī (finales del siglo III H. / IX e.C.), “quizá porque así se seguía, de manera implícita, el modelo de las descripciones del aspecto físico del Profeta, del cual los califas eran sucesores” (Marín 2011, 277 y 279).

No es mi intención entrar en los detalles que ofrecen estas descripciones pormenorizadas, sobre las cuales ya me he ocupado en algún trabajo previo, tomando como referencias las obras de Ibn al-Aḥmar para los sultanes de Fez (Manzano 1997). Pero sí quiero recordar de pasada la variedad fisonómica de tales imágenes –con especial atención a la boca, los labios, la nariz, las mejillas, los ojos, las cejas y las barbas. Igualmente es importante tener presente que esta galería de retratos –tomando prestada la acertada expresión de M. Marín– reflejaba algunos rasgos que no necesariamente

implicaban belleza, aunque sí omitía ciertas cualidades o mitigaba taras para no dañar el potencial encanto de los soberanos. El caso del sultán Abū l-Ḥasan ‘Alī (731–752 H./1331–1351 e.C.), de quien no se dice que era negro, aunque su madre era una esclava abisinia llamada ‘Anbar (Ibn al-Aḥmar 1991, 35 y 1989, 48) es un ejemplo claro. Pero más notorio resulta la mención de una peculiaridad de Abū ‘Inān Fāris (749–759 H./1348–1358 e.C.) aparentemente irrelevante: “su voz era sonora, [si bien] su manera de hablar era rápida y entrecortada, por lo que apenas si se entendía lo que decía” (Ibn al-Aḥmar 1991, 38; 1989, 55; y 1992, 51).

Insistiré en lo de irrelevante, sobre todo, porque casi a renglón seguido se afirma que este sultán, a pesar de todo, era capaz de discutir con eminentes ulemas a los que ganaba sistemáticamente en los debates. Con todo, el defecto en cuestión, por más que Ibn al-Aḥmar lo atenuara, debió de ser un síntoma de un problema mayor que no habría sido revelado de no ser por un incidente que, desde luego, no figura en la historiografía oficial meriní. Gracias a una noticia ofrecida por la crónica sobre almohades y ḥafṣíes atribuida a al-Zarkašī, puede inferirse que Abū ‘Inān tal vez estuviese aquejado de una enfermedad grave del sistema nervioso. De acuerdo con ella, habría pedido la mano de una de las hijas del sultán de Túnez, Abū Yaḥyà Abū Bakr (718–747 H./1318–1346 e.C.), pero la princesa lo rechazó porque, según sus propias palabras, “me llegó la noticia de que tenía un temblor (قلق *qalaq*) que le impedía mantener relaciones sexuales” (al-Zarkašī 2002, 92; 1895, 143-144).

Este hecho –al que, por otra parte, habrá que concederle una credibilidad parcial, porque Abū ‘Inān sí tuvo descendencia– refleja, en cualquier caso, las distintas formas de proyectar la imagen de los sultanes, según se aborde desde perspectivas distintas.

El modelo de gobernante ideal: el sultán entre los ulemas y los santos

Conviene tener presente, según lo ya dicho, que las contiendas entre los sultanatos postalmohades necesitaban armas ideológicas y propagandísticas que legitimaran no solo la propia dinastía sino el enfrentamiento con los otros rivales y la conquista de su territorio. Así se favoreció la elaboración de un arquetipo político que representara a la dinastía y al Estado. Dicho arquetipo proyectó la imagen de un musulmán que se convertía en el gobernante perfecto no solo por sus legítimos orígenes, sino por sus formas y actitudes ante la comunidad que dirigía. Como los rasgos y lugares comunes de esta recreación histórica han sido muy analizados (Dakhliā 1988; 1998; Manzano 1997, 261; 2007a, 15-17, 19-20) no será necesario detenerse ahora en ellos, ni tampoco en las figuras más destacadas del mismo que en algún caso aparecerán más adelante en este trabajo. Obviamente sí es oportuno recordar que fueron los cronistas pertenecientes a la élite los que se encargaron de dar forma a este patrón textual, el cual se vio reforzado por una circunstancia añadida: la movilidad de intelectuales funcionarios en el Occidente islámico fue una característica constante en esta época. Muchos de ellos estuvieron al servicio de las diversas administraciones y sultanes, lo que provocaría que la propaganda y el discurso político oficial se uniformaran enseguida, al menos desde la historiografía dinástica.

Tal vez por esta razón, determinados hechos políticos o situaciones particulares que a priori no siguieran las pautas del modelo señalado, pueden pasar desapercibidos o considerarse incluso ajenos a las biografías reales. Máxime si se hallan protagonizados por sultanes menos representativos, o sencillamente si están inmersos en la abultada relación de sucesos propios de cada gobierno en los que destacan sobremanera las actividades militares. Ahora bien, del mismo modo en que esta constante mención de la guerra tiene su función cronística –porque se transmite la idea de que el sultán ha de estar combatiendo

siempre para garantizar la paz en su territorio (Dakhliá 1988, 744)–, la narración de reformas o períodos de abundancia se encaminan en la misma dirección. De este modo, parece relevante la noticia de ciertos cambios políticos introducidos por Abū Ya‘qūb Yūsuf (685–706 H./1286-1307 e.C.) (Ibn Jaldūn 2000, VII, 378; 2012, 1094)³ desde el inicio mismo de su mandato, con vistas a ganarse el apoyo de la población magrebí. Pese a este intento –reflejado incluso en la numismática más legitimista y ortodoxa (El Hadri, 129-130)–, no parece que el sultán tuviera mucho éxito, habida cuenta de las numerosas revueltas y crisis de sucesión registradas durante su gobierno.

De igual modo, sorprende que un autor habitualmente crítico como Ibn Jaldūn afirme que en época de Abū l-Rabī‘ (708-719 H./1308-1310 e.C) se alcanzara uno de los mayores niveles de opulencia, paz y sosiego para los meriníes, hasta el punto de que muchas casas de Fez llegaran a venderse por mil dinares, y el propio sultán llegara a aburrirse en su retiro palaciego (Ibn Jaldūn 2000, VII, 414-415; 2012, 1142). Aunque el *Kitāb al-‘ibar* sea prácticamente la única fuente que proporcione noticias sobre este sultán, es sabido que la época de su reinado no fue especialmente tranquila (Manzano 1992, 176-192). Ello presupone una recreación a posteriori –y acomodada, por tanto, al modelo político idealizado de los sultanes–, la cual se filtró entre las fuentes del historiador tunecino sin que este la tamizara oportunamente.

En cualquier caso, volviendo al arquetipo de sultán ideal, y haciendo abstracción de lo puramente accesorio, es preciso tener presente que los dos pilares sobre los que este se asentaba fueron la relación del gobernante con los ulemas y su aproximación a los santos o sufíes. Ambas figuras estaban estrechamente ligadas a la idea de conocimiento que pervivirá en el Magreb durante muchísimo tiempo: de un lado, la teoría y práctica de la ciencia religiosa, cuya complejidad solo es accesible a los verdaderos sabios musulmanes; y de otro, un grado superior de sabiduría espiritual, capaz de trascender la materialidad y contingencia del mundo, igualmente limitada a un círculo reducido de creyentes, pero absolutamente receptora del afecto y la devoción populares. De la cohesión de ambas vías de conocimiento dan testimonio no solo las concepciones de Ibn Jaldūn (Tornero, 274-286), sino las propias fuentes árabes magrebíes de la época. Por ejemplo, la *Buġyat al-ruwwād* (Yaḥyà Ibn Jaldūn, 23-76, 31-95), antes de ocuparse de los distintos reyes de la dinastía ‘abd al-wādī, consigna una lista de 108 ulemas o santos (من العلماء والصلحين *min al-‘ulamā’ wa-l-ṣāliḥīn*) que nacieron o vivieron en Tremecén, y que dieron lustre a la capital argelina. Y todavía en el siglo XVII, Muḥammad Ibn Maryam (m. antes de 1028 H./1619 e.C.), escribiría su célebre obra sobre los santos y sabios de Tremecén, *al-Bustān fī dīkr al-awliyā’ wa-l-‘ulamā’ bi-Tilimsān*, cuyo título (*el jardín en recuerdo de los santos y ulemas de Tremecén*) resulta por sí solo muy expresivo. Cabría, por tanto, sintetizar aún más lo expuesto: gobernantes inspirados por el califato, ulemas y santos cierran el círculo de la teocracia estructural del islam (Dakhliá 1998, 11) y otorgan la legitimidad imprescindible al ejercicio del poder.

Por otra parte, la relación del sultán con los ulemas iba mucho más allá de lo puramente formal, no solo porque estos mantuvieran un contacto permanente con aquel y lo asesoraran en todos los sentidos, sino porque él mismo, en su educación, en sus manifestaciones externas, en sus inquietudes religiosas e intelectuales y, en suma, en la profesión de todos sus valores, quería comportarse como un ulema más y ser admitido en

³ Dichas reformas consistieron en una mejor distribución de la riqueza y el aumento de los donativos, la amnistía de prisioneros, la detención de los funcionarios corruptos, la supresión de las tasas sobre mercancías, la supresión de cargas para transitar por las rutas de las caravanas y la anulación del carácter obligatorio del azaque de la ruptura del ayuno (زكاة الفطر *zakāt al-fītr*) que fue introducido en el Magreb por los almohades.

su círculo más selecto (Manzano 2007b). Ello no suponía, además, impedimento alguno para seguir al frente del Estado y de la dinastía.

Pero el caso de los santos y sufíes era muy distinto. La actividad política de cualquier sultán le impedía adoptar la vía del *تصوف* *taṣawwuf* o aspirar a la santidad. De ahí la insistencia de la historiografía oficial en paliar esta carencia, reforzando, en la biografía de los sultanes, aquellos rasgos más próximos al ascetismo, la devoción o la espiritualidad, o insistiendo en las relaciones que ellos mismos mantuvieron con los santos. Una muestra de ello lo constituye el primer emir ḥafṣī, Abū Zakariyyā' Yaḥyā (625-647 H./1228-1249 e.C.) de quien que Ibn al-Šammā' afirma que

se contaba –¡Dios tenga misericordia de él!– entre los santos, los califas y los ulemas sólidos (من الصالحين، والخلفاء والعلماء المؤيدين) *min al-šāliḥīn, wa-l-julafā' wa-l-'ulamā' al-mu'ayyadīn* [...] era muy sobrio en su vestimenta, en su montura y en todo lo que concernía a su persona, pues con muchísima frecuencia vestía una aljuba y un cinturón de lana. (Ibn al-Šammā', 54 y 56)

Si se abordan los sultanes meriníes, sobrarán los ejemplos concretos. A la ponderada figura del epónimo de la dinastía, Abū Muḥammad 'Abd al-Ḥaqq Ibn Maḥyū (m. 614 H./1217 e.C.) –a quien, *sensu lato*, cabría la atribución de algunas *كرامات* *karāmāt*, a tenor de la información ofrecida por las fuentes⁴ (*al-Dajīra al-saniyya*, 30-34; Ibn Abī Zar' 1973, 284-287 y 1964, II, 543-548; Ibn al-Aḥmar, 1991, 24-25 y 1998, 22-24)–, y de su esposa Umm al-Yumn –reputada por su piedad y devoción, y fundadora de una rábita donde se congregaban otros santos magrebíes (al-Bādisī 1993, 92 y 1926, 79-80)–, cabe añadir la figura de Abū Yūsuf Ya'qūb, hijo de ambos, cuyo entendimiento con los santos, y cuyos méritos y desvelos en relación con el *جهاد* *ḡihād* fueron también muy valoradas en la historiografía oficial del sultanato de Fez (Manzano 2014, 49).

Con todo, el ejemplo más conocido es el del ya citado Abū l-Ḥasan, a quien Ibn Marzūq dedicara su *Musnad*, para convertirlo en el espejo máximo de virtud y perfección en el que deberían contemplarse los demás gobernantes magrebíes. Los capítulos dedicados a establecer sus vínculos con los santos (cap. VII, 155-165 y 135-143; cap. XIX, 251-255 y 207-211; y cap. LIV, 1981, 467-468 y 1977, 385-386; Viguera 1997, 416) serían suficientemente indicativos para ilustrar lo expuesto. Pero hay una referencia mucho más interesante desde mi punto de vista, hecha por Ibn al-Jaṭīb, en el que se mencionan las dos facetas fundamentales –proximidad a los ulemas y a la santidad– para este sultán. En su visita a la Montaña de los Hintāta y a la casa donde se refugió el sultán meriní Abū l-Ḥasan tras su derrocamiento, el prolífico autor granadino habría llamado a este último sultán santo (o santificado):

[...] Mucho se habló de la historia de aquel sitio, de lo que allí ocurrió; contóse cómo el santo (المقدس *al-muqaddas*) sultán Abū l-Ḥasan se retiró a devociones, a la égida de la defensa y fuerza de su asilo [...] Que Dios se apiade de él. El último rey justo que hubo, pues con él no se conoció perfidia y se desdeñaron los placeres. Su pro fue reverenciar a sus padres, consagrarse a copiar el Corán con su diestra⁵,

⁴ El bonete y los zaragüelles de este emir eran llevados a las embarazadas porque con ellos disminuían los dolores del parto.

⁵ La afición del sultán Abū l-Ḥasan a copiar el Corán tenía también una explicación relacionada con los usos caligráficos de su época. Quizá él mismo quisiera convertirse en un modelo a imitar, como ocurría con los santos y ulemas, ya que, a decir de Ibn Jaldūn: “Tal como en esta época se imita la grafía de un santo (ولي *walī*) o de un ulema (عالم *'ālim*) para obtener su baraca, y se reproducen sus trazos, sean erróneos o correctos.” (*apud.* Manzano 2008, 160).

cumplir los rezos, que mantenía de noche, darse a limosnas, a ayunos, a frecuentar a ulemas, interesado por sus súbditos, con los pobres solícito, activo con la espada por la Fe de Dios, en la adversidad paciente, ante el infortunio sereno, siempre de piedad revestido. (*apud.* Viguera 1995, 655-656; 1997, 419)

Obvio resulta añadir que se podrían citar aún más noticias, aunque será suficiente una última consideración relacionada con la exaltación de las virtudes científico-religiosas y hagiográficas de los sultanes. Esta tendencia no ha de limitarse exclusivamente a los sultanes posteriores la dinastía almohade. Porque incluso las fuentes de esta última reflejan en algún caso aislado la misma inclinación. Y ello a pesar de que la imagen habitual que transmiten estas crónicas de los califas mu'miníes es más bien despersonalizada y ejerciendo un poder inmaterial y trascendente, aunque siempre benefactor y beatífico (Marín 2005). En este sentido, el elogio que hace Ibn Šāḥib al-Šalāt del califa Abū Ya'qūb Yūsuf (558-580 H./ 1163-1184 e.C.) resulta muy elocuente:

conocía el Corán de memoria y las explicaciones sobre el abrogante y el abrogado [...] era un sabio (عالم 'ālim) en materia del الحديث *ḥadīṭ* del Profeta –¡Dios le bendiga y salve!– [...], un experto en las ciencias de la الشريعة *šarī'a* y los fundamentos, y un aventajado en su conocimiento del الإمام المهدي *Imām al-Mahdī* –¡Dios esté satisfecho de él!–, distinguiendo entre las distintas categorías, su ciencia, que él mismo dictó [como maestro] y de la que él mismo estudió [como discípulo...] En su ascetismo y sus escrúpulos (فهو زهده وورعه *fī zuhdi-hi wawara 'i-hi*), así como en su capacidad para dar justicia y defender la virtud, seguía el modelo de su padre el califa 'Abd al-Mu'min –¡del que Dios esté satisfecho!– (Ibn Šāḥib al-Šalāt, 165).

La antibiografía del gobernante rival: consideraciones finales

El paso siguiente en este acercamiento de los gobernantes a la figura de los santos fue la apropiación de la baraca y beneficios de estos últimos para sus propios fines, como la censura o crítica de los adversarios políticos. Con ello se entraría en otra categoría propia del género biográfico no menos interesante: la antibiografía. En el caso concreto del Magreb bajomedieval, la *Rawḍat al-nisrīn* de Ibn al-Aḥmar, ya mencionado anteriormente, es una de las obras más representativas en su propósito de desprestigiar a la dinastía zayyānī de Tremecén, frente al elogio permanente de los sultanes de Fez. El propio autor no disimula en ningún caso su proyecto, que considera necesario desde la perspectiva de historiador comprometido. Las consecuencias de esta pérdida de objetividad se aprecian ya desde la ruptura formal del paradigma historiográfico: la “ficha biográfica” queda intencionadamente incompleta (no siempre se menciona la *kunya* y jamás se ofrece el *laqab* honorífico, ni se habla de la descendencia) y, con el mismo fin, los cuadros administrativos no son mencionados, para dar la imagen desestructurada de un Estado débil y carente de continuidad. Por el contrario, las bajas cualidades morales de los emires de Tremecén ocupan buena parte de los contenidos de la *Rawḍa* (Manzano 1997, 260-264). Por esta razón, me parece oportuno comentar un hecho que retoma la idea apuntada de instrumentalización de los santos en favor del majzén. Según Ibn al-Aḥmar, el primer emir zayyānī, Yağmurāsan Ibn Zayyān (633–681 H./1236–1283 e.C.), hubo de ser enterrado dos veces, porque

Cuando murió y lo colocaron en su tumba, no quiso aceptarlo la tierra, que lo expulsó de su seno hasta que se le enterró frente a la tumba del santo jeque

Muḥammad Ibn Abī Bakr Ibn Marzūq al-‘Aḡṣī⁶. Entonces lo acogió la tierra y se le pudo enterrar. Se supo que esto fue merced a la baraca de aquel santo que estaba junto a él. (Ibn al-Aḥmar 1991, 56; 1989, 93)

La falsedad de la noticia es notoria, no solo por su carácter absurdo, sino porque puede comprobarse fácilmente que fue Yaḡmurāsan quien pidió ser enterrado junto a este santo (Yaḡyà Ibn Jaldūn, 48-49 y 61-62), que falleció unos meses antes que él –la tumba de ambos está en Dār al-Rāḡa en el viejo alcázar de Tremecén. Sin embargo, resulta sumamente interesante ver hasta qué punto el poder –conocedor de la devoción popular hacia los santos y sus prodigios– ejercía presión sobre los cronistas oficiales para que amoldaran la realidad al discurso dinástico.

En cualquier caso, la obra de Ibn al-Aḥmar, sin mencionarlo explícitamente en su título, podría estar próxima a otro género historiográfico relacionado con المناقب *al-manāqib* (‘las virtudes’) –y sus variantes المآثر *al-ma’āṭir* (‘las hazañas’) / المفاخر *al-mafāḡir* (‘las gestas gloriosas’)– y المثالب *al-maṭālib* (‘defectos’), que tuvo asimismo una importante tradición escrita desde los primeros momentos del islam (Abiad, 12-13; Pellat 1991a y Pellat 1991b), si bien, con el paso del tiempo, tales obras fueron desapareciendo o restringiéndose a usos más especializados⁷. Teniendo presente esta idea, como colofón a este trabajo, me gustaría traer a colación una obra acaso poco conocida pero vinculada al contexto magrebí. Me refiero al libro del célebre cadí de los fatimíes, Nu‘mān Ibn Muḥammad Ibn Mansūr (m. 363 H./974 e.C.), titulada justamente *al-Manāqib wa-l-Maṭālib*, y cuya traducción más precisa habría de ser *Las virtudes de los Banū Hāšim y los defectos de los Banū Umayya*, pues está consagrada a estos dos grandes clanes. Al final de la misma dedica un apartado específico a los omeyas de al-Ándalus, y muy significativamente a ‘Abd al-Raḡmān III (300–350 H./912–961 e.C.), a quien atribuye toda suerte de vicios y corrupciones. Aunque se trata de una obra alejada del período bajomedieval, me parece interesante extraer de ella algunos fragmentos, por cuanto ejemplifican a la perfección la destrucción del arquetipo idealizado del gobernante. Destrucción que se realiza a manos de un jurista –aunque al servicio de una ideología–, que sabe cómo desacreditar moralmente a quien debería ser un ejemplo para toda la comunidad. Los modos y motivos empleados, también seguidos posteriormente por Ibn al-Aḥmar para algunos sultanes argelinos aunque sin tanta crudeza, revelan la fragilidad de este modelo construido desde la historiografía afín. Un modelo que era más bien una desiderata, una pretensión para sostener las necesidades legitimistas de cada dinastía.

He aquí los fragmentos aludidos de *al-Manāqib wa-l-Maṭālib* (Nu‘mān, 400-401; Herrero, 30-31):

[...] Todos estos (los omeyas) estuvieron entre los peores gobernantes, malvados en su forma de consolarse, viles en sus intenciones y bebedores de vino. Se complacían tocando instrumentos, se divertían con jovencitos, compartían su mesa con licenciosos, escuchaban a las esclavas cantoras, comían lo prohibido y transgredían las sentencias jurídicas del mismo modo que en el pasado lo hicieran sus antepasados. Todos se caracterizaban por ser emires sin pretender el califato o distinguirse con el imamato. Ni pronunciaron [a favor de nadie] las خطبة *juṭbas* en los almímbares de las mezquitas, ni nadie las pronunció reconociendo su autoridad. Sus nombres no se acuñaron en los dinares ni en los dírhamas, ni tampoco en los telares emirales o en los estandartes. Sus cecas acuñaban las

⁶ Sobre el mismo, véase la introducción a la obra de Ibn Marzūq (13).

⁷ Las obras de *al-manāqib*, por ejemplo, se reservaron con frecuencia a los sufíes.

monedas con el nombre del gobernador de Ifrīqiya, que era uno de los emires de los Banū l-‘Abbās. Y lo mismo sucedía con las tasas que recogían sus recaudadores: no era lícito su forma de transgredir aquello. Tampoco lo fueron las infracciones cometidas para abandonar las penas legales (حدود *hudūd*) de los antiguos gobernadores de las provincias, los cuales se sentaban con ellos en sus asambleas y se apropiaban de su lugar.

Así transcurrió todo hasta el comienzo de los días de gobierno de ‘Abd Al-Rahmān (III) Ibn Muḥammad, porque sus formas de quebrantar la ley y su manera de traspasar los límites llegaron hasta donde ninguno de sus antepasados lo había hecho [...]. Pero él, en sus pretensiones, fue llamado أمير المؤمنين *amīr al-mu‘minīn*, las cecas así lo grabaron y los telares emirales bordaron su nombre. Hasta sus amigos se distanciaban de él con hostilidad por su mala condición, su vileza de carácter e intenciones, y su pésima opinión. Su gran defecto fue que reunió, según lo hemos mencionado, los peores atributos de sus antepasados. Se convirtió en rehén de su alma, y estuvo condicionado por ello. No ocultaba sus maneras ni renunciaba a ellas, por si tal vez pudieran ser un argumento a su favor. Pero era algo conocido y notorio. Se valió de jóvenes que tenían [buena] piel y fuerza para mantener relaciones sexuales, uno tras otro. Se sabía, y era algo que lo calificaba, como lo hacía su aparición pública bebiendo vino, las audiciones de las esclavas cantoras o el tocar los tambores y laúdes. Quienes gustaban de estas diversiones venían a él desde las regiones más alejadas, y él los alojaba a su lado, en los lugares más próximos y los colmaba de regalos y beneficios. Luego aparecía el juego con los sodomitas (المردان *al-murdān*), siendo él con el que jugaban, sin ninguna duda. Pero él pretendía hacerlo con disimulo y vileza. Según sus pretensiones, creía ante sus súbditos que obraba bien, de manera que consideró lícitas estas perversiones y el abandono de toda reprobación hacia ellas, y vació de contenido lo que eran y lo que él creía sobre estas actitudes. Así [todos] se divertían con los jóvenes y actuaban con los sodomitas (الواط *al-lawwāṭ*), anunciándolo incluso [...]. Además, aceptaron abiertamente los vicios y el canto, comerciaron con el vino en sus mercados, pues a su lado se sentían seguros los canallas que los cometían abiertamente. Él se acostumbraba a todo eso con ellos, y se hablaba [incluso] de extranjeros entre las gentes de las distintas provincias que querían venir allí. Y él se enorgullecía de que lo desearan, si bien, si hubiera de estar orgulloso, sería por estar en contra [de todo eso] y no a favor [...].

Obras citadas

- Abiad, Malak. "Origine et développement des dictionnaires biographiques arabes." *Bulletin d'Études Orientales* 31 (1979): 7-15.
- al-Bādisī, 'Abd al-Ḥaqq Ibn Ismā'īl. G. S. Colin trad. *El-Maqṣad (Vies du Saints du Rīf) en Archives Marocaines*, XXVI. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1926.
- . Sa'īd I'rāb ed. *al-Maqṣad al-šarīf wa-l-manza' al-laṭīf fī l-ta'rīf bi-šulahā' al-Rīf*. Rabat, 1993 (2^a ed.).
- Brunschvig, Robert. *La Berbérie Orientale sous les Ḥafṣides des origines à la fin du XVe siècle*. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1947. 2 vols. Vol. II.
- Cahen, Claude. "L'historiographie arabe: des origines au VII^e s. H." *Arabica* 33.2 (1986): 193-198.
- Cooperson, Michael. *Classical Arabic Biography. The Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma'mūn*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Al-Dajīra al-saniyya fī tārij al-dawla al-marīniyya*. Abdelwahab Benmansour ed. Rabat: Dār al-Manṣūr, 1972.
- Dakhliya, Jocelyne. "Dans la mouvance du prince : la symbolique du pouvoir itinérant au Maghreb." *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 43 (1988): 735-760.
- . *Le Divan des Rois. Le politique et le religieux dans l'Islam*. Paris: Aubier, 1998.
- El Hadri, M. "Du dynastique au religieux: contributions de la numismatique à l'histoire de la transition politique entre les almohades et les mérinides." En Annliese Nef & Élise Voguet eds. *La légitimation du pouvoir ay Maghreb médiéval. De L'orientalisation à l'emancipation politique*. Madrid: Casa de Velázquez, 2011. 109-133.
- Herrero Arroyo, Alba. *Introducción al estudio de la obra del cadí Nu'mān (s. IV / X), al-Manāqib wa-l-Maṭālib*. Trabajo de Fin de Grado bajo la dirección de Maribel Fierro & Miguel Ángel Manzano. Universidad de Salamanca, 2015.
- Hirschler, Konrad. *Medieval Arabic Historiography. Authors as actors*. New York: Routledge, 2006.
- Ibn Abī Zar'. Abdelwahab Benmansour ed. *Al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirtās fī ajbār mulūk al-Mağrib wa-tārij madīnat Fās*. Rabat: Dār al-Manṣūr, 1973.
- . Ambrosio Huici Miranda trad. *Rawḍ al-Qirtas*. Valencia: Anubar, 1964. 2 vols.
- Ibn al-Aḥmar. Abdelwahab Benmansour ed. *Rawḍat al-nisrīn fī dawlat Banī Marīn*. Rabat: al-Maṭba'a al-Malakiyya, 1991 (2^a ed.).
- . Miguel Ángel Manzano Rodríguez trad. *Rawḍat al-nisrīn fī dawlat Banī Marīn. Introducción y traducción anotada*. Madrid: CSIC, 1989.
- . 'Adnān Muḥammad Āl Ṭu'ma ed. *Al-Nafḥa al-nisrīniyya wa-l-lamḥa al-marīniyya*. Damasco, 1992.
- Ibn al-Jaṭīb. Muḥammad Mas'ūd Ġibrān ed. *Al-Lamḥa al-badriyya fī l-dawla al-naṣriyya*. Tripoli: Dār al-Madār, 2009.
- Ibn al-Qāḍī. *Ġadwat al-Iqtibās fī dīkr man ḥalla min al-a'lām madīnat Fās*. Rabat: Dār al-Manṣūr, 1973.
- Ibn al-Šammā'. Al-Ṭāhir Ibn Muḥammad Al-Ma'mūrī ed. *Al-Adilla al-bayyina al-nūrāniyya fī mafājir al-dawla al-ḥafṣiyya*. Tunis: al-Dār al-Ġarbiyya li-l-Kitāb, 1984.
- Ibn Bulūqqīn. E. Lévi-Provençal ed. *Mudakkirāt al-amīr 'Abd Allāh, ājir mulūk Banī Zīrī bi-Ġarnāṭa*. El Cairo, 1955.

- . E. Lévi-Provençal & E. García Gómez trad. esp. *El Siglo XI en 1ª persona. Las "memorias" de 'Abd Allāh, último rey zirí de Granada destronado por los almorávides (1090)*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- Ibn Jaldūn, 'Abd al-Raḥmān. Jalīl Šaḥāda & Suhayl Zakār eds. *Kitāb al-'ibar wa-dīwān al-mubtada' wa-l-jabar fī ayyām al-'arab wa-l-'aḡam wa-l-barbar wa-man 'āšara-hu min dawī l-sulṭān al-akbar*. Beirut: Dār al-Fikr, 2000. 8 vols.
- . 'Abd al-Raḥmān. Abdselem Cheddadi trad. *Le Livre des Exemples. II. Histoire des Arabes et des Berbères du Maghreb (Kitāb al-'ibar)*. París: Gallimard, 2012.
- . Yaḥyà. Alfred Bel ed. y trad. *Buḡyat al-ruwwād fī dīkr al-mulūk min Banī Zayyān. Histoire des Beni 'Abd el-Wād rois de Tlemcen jusqu'au règne d'Abou H'ammou Moūsa II*. Argel: Imprimerie Orientale Pierre Fontana, 1903.
- Ibn Maryam. 'Abd al-Qādir Būbāya ed. *al-Bustān fī dīkr al-awliyā' wa-l-'ulamā' bi-Tilimsān*. Argel: Maktabat al-Rašād li-l-Ṭibā'a wa-l-Našr wa-l-Tawzī', 2011.
- Ibn Marzūq, Muḥammad. María Jesús Viguera ed. *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-ḥasan fī ma'āṭir mawlānā Abī l-Ḥasan*. Argel: SNED, 1981.
- . Muḥammad. María Jesús Viguera trad. *El Musnad. Hechos memorables de Abū l-Ḥasan, sultán de los Benimerines*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1977.
- Ibn Šāhib al-Šalāt, 'Abd al-Malik. 'Abd al-Hādī al-Tāzī ed. *Al-Mann bi-l-imāma*. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1987 (3ª ed.).
- Khalidi, Tarif. "Islamic Biographical Dictionaries: a Preliminary Assessment." *The Muslim World* 63.1 (1973): 53-65.
- Manzano Rodríguez, Miguel Ángel. *La intervención de los Benimerines en la Península Ibérica*. Madrid: CSIC, 1992.
- . "Biografías y poder político: la imagen de los sultanes magrebíes en la Baja Edad Media." En Mª Luisa Ávila & M. Marín eds. *Biografías y género biográfico en el Occidente Islámico (EOBA, VIII)*. Madrid: CSIC, 1997. 249-265.
- . "Notas sobre legitimidad, hegemonía y poder político en Alandalús y el Magreb durante los siglos XIII y XIV." *Res Publica* 18 (2007): 11-33.
- . "Notes on The Education, Training and Performance of a Sultan: Maghribi Values and Patterns in the Late Middle Ages." En François Georgeon & Klaus Kreiser eds. *Enfance et jeunesse dans le monde musulmane*. París: ESF-Maisonneuve & Larose, 2007. 73-86.
- . "El sultán y el Corán: notas sobre algunas referencias en la historiografía magrebí medieval." En Miguel Hernando de Larramendi & Salvador Peña eds. *El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el islam. Estudios en honor al profesor Julio Cortés*. Córdoba: Berenice, 2008. 155-166.
- . "La Península Ibérica y el norte de África en los inicios del bajo Medievo: relaciones políticas y apuntes historiográficos." En Maribel Fierro, et al. eds. *711-1616: de árabes a moriscos. Una parte de la historia de España*. Córdoba: Al-Babtain Foundation, 2012. 67-86.
- . "De nuevo sobre la invasión de los meriníes en la península Ibérica: precisiones e ideas." En José Sánchez Herrero & Manuel González Giménez eds. *750 aniversario de la incorporación de Jerez a la Corona de Castilla: 1264 – 2014*. Jerez: Ayuntamiento de Jerez, 2014. 47-63.
- Marín, Manuela. "El califa almohade: una presencia activa y benéfica." En Patrice Cressier, Maribel Fierro & Luis Molina eds. *Los Almohades: Problemas y Perspectivas*. Madrid: CSIC, 2005. 2 vols. Vol. II: 451-476.

- . "Una galería de retratos reales: los soberanos omeyas de al-Ándalus (siglos II/VIII-IV/X) en la cronística árabe." *Anuario de Estudios Medievales* 41/1 (2011): 273-290.
- Nu'mān, al-Qāḍī. Māḡid Ibn Aḡmad al-'Atīyya ed. *al-Manāqib wa-l-Maṭālib*. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī li-l-Maṭbū'āt, 2002.
- Pellat, Charles. "Manāqib." In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: Brill, 1991. Vol. VI: 349a-357b.
- . "Mathālib." In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: Brill, 1991. Vol. VI: 828a-829b.
- Al-Qāḍī, Wādād. "Biographical Dictionaries: Inner Structure and Cultural Significance." En George N. Atiyeh ed. *The Book in the Islamic World*. Albany: SUNY Press, 1995. 93-122.
- Rodríguez Mediano, Fernando. "El género biográfico árabe: apuntes teóricos." En M^a Luisa Ávila & Manuela Marín eds. *Biografías y género biográfico en el Occidente Islámico (EOBA VIII)*. Madrid: CSIC, 1997. 17-34.
- Tornero, Emilio. "Filosofía y sufismo en Ibn Jaldūn." En José Luis Garrot & Juan Martos eds. *Miradas españolas sobre Ibn Jaldūn*. Madrid: Ibersaf, 2008. 269-290.
- Viguera Molíns, María Jesús. "Ibn al-Jaṭīb visita el monte de los Hintāta." En Concepción Castillo & Inmanculada Cortés eds. *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*. Granada: Universidad, 1995. 2 vols. Vol. I: 645-659.
- . "La exaltación biográfica de Abū l-Ḥasan, sultán de los Benimerines." En M^a Luisa Ávila & M. Marín eds. *Biografías y género biográfico en el Occidente Islámico (EOBA, VIII)*. Madrid: CSIC, 1997. 403-423.
- Al-Zarkaṣī. Edmond Fagnan trad. *Chronique des almohades & des Hafṣides*. Constantina: Imprimerie Adolphe Braham, 1895.
- . Muḡammad Māḡūr ed. *Ta'rīj al-dawlatayn al-muwaḡḡidiyya wa-l-ḡaṣṣiyya*. Alejandría: al-Maktaba al-'Atīqa, 2002.