

- IF (66) Ibn al-Faradī, *Ta'riḥ 'ulamā' al-Andalus* (ed. El Cairo, 1966)
 IF (Ab) Ibn al-Faradī, *Ta'riḥ 'ulamā' al-Andalus* (ed. al-Abyārī)
 IZ Ibn al-Zubayr, *Ṣilat al-Ṣila* (ed. Rabat, 1937)
 IZ3 Ibn al-Zubayr, *Ṣilat al-Ṣila (al-qism al-tālīt)*
 TM 'Iyād, *Tartīb al-madārik* (ed. Rabat)
 TMB 'Iyād, *Tartīb al-madārik* (ed. Beirut)

DULCES, VINO Y OPOSICIÓN POLÍTICA: UN ESTUDIO BIOGRÁFICO DE ÉPOCA ALMOHADE

Manuela MARÍN
 C.S.I.C., Madrid

1. Introducción

Una de las cuestiones que más se repiten en el análisis del género biográfico árabe es la que plantea la existencia o no de una voluntad de definición del individuo en tanto que sujeto del material biográfico. Esta cuestión suele responderse de modo negativo en el caso concreto de los diccionarios o *kutub al-tarāyim*, que forman, por otro lado, la aportación biográfica más significativa de la cultura árabe, tanto en calidad como en cantidad. Del autor de una de estas enormes compilaciones se ha dicho que, en común con todos los demás, "he is concerned more with the person than with personality"¹, es decir, que el biógrafo trata, principalmente, de definir el objeto de su interés -el biografiado- en función de las normas de comportamiento del grupo al que pertenece². De este modo, lo que en principio puede parecer como "el triunfo de una concepción netamente individualista de la Historia [se convierte] en la mejor ayuda de que disponemos para conocer la sociedad en su conjunto"³.

La lectura de los diccionarios biográficos árabes invita indudablemente a extraer esa conclusión a que acabo de referirme, es decir, a la consideración de la biografía como marco definitorio de la pertenencia a un grupo (poetas, jueces, ulemas...), marco que tiene sus propias reglas formales y cuyo elevado contenido documental puede

¹ M.J.L. Young, "The biographical content of Ibn Abī Ya'ī's *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah*", *Actas XVI Congreso U.E.A.I.* (Salamanca, 1995), 569-575 (esp. p. 569).

² Cfr. el trabajo de F. R. Mediano en este mismo volumen. Véase también D. Madelénat, *La biographie*, Paris, 1984, p. 32-33.

³ L. Molina, "Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el *Ta'riḥ* de Ibn al-Faradī", *E.O.B.A. I* (Madrid, 1988), p. 585.

explotarse, utilizando diversas técnicas, para un mejor conocimiento de la actividad intelectual y de otros aspectos de la sociedad que los produce⁴. En esta ocasión, sin embargo, pretendo realizar un análisis que vaya en sentido opuesto: en lugar de partir del análisis cuantitativo de los datos como medio de encontrar constantes sociales, me propongo estudiar un único caso biográfico a modo de ejemplo que refleje la existencia de unas normas sociales de comportamiento. Intento mostrar, así, cómo las peculiaridades individuales que se presentan en un texto biográfico pueden explicarse por el contraste que suponen con lo socialmente aceptado en un momento dado⁵. Por ello mismo y desde su particularidad expresa, pueden llegar a constituir un documento inapreciable sobre determinados modos de actuación e interacción social, tanto por lo que suponen de transgresión a las normas -revelando así su existencia, no siempre evidente- como de adecuación, ejemplar y ejemplarizante, a ellas.

El texto elegido para este ejercicio de interpretación biográfica tiene como protagonista a un sabio cordobés afincado en Marrakech, llamado Abū l-'Abbās Aḥmad b. Yahyà b. Aḥmad b. Su'ūd al-'Abdarī (m. 599/1202). Su biografía viene recogida por Ibn 'Abd al-Malik al-Marrākuṣī⁶ y ello explica, en buena parte, que me haya sido posible su utilización en el sentido que acabo de indicar. En efecto, y como es bien sabido, los autores norteafricanos dedican al material anecdótico, en sus compilaciones biográficas, una atención y un espacio relativamente importantes sobre todo si se les compara con los autores andalusíes, mucho más parcos a ese respecto⁷. La presencia repetida de pequeños relatos, escenas o situaciones diversas, en fin, todo lo que suele denominarse como "anécdotas", se ha considerado como el verdadero y más auténtico material biográfico de este tipo de textos,

⁴ Cfr., en este mismo volumen, M. L. Ávila, "El género biográfico en al-Andalus". Sobre las posibilidades que ofrece el material biográfico, véase L. Molina, "El estudio de familias de ulemas como fuente para la historia social de al-Andalus", *Saber religioso y poder político en el Islam* (Madrid, 1994), 161-173.

⁵ Cfr. G. Levi, "Les usages de la biographie", *Annales E.S.C.*, XLIV (1989), 1325-1336.

⁶ DT, I, n° 871.

⁷ Véase M. L. Ávila, *op. cit.* Buena prueba de ello es, precisamente, la biografía que Ibn al-Abbār (IA (BCh), n° 243) dedica a Aḥmad b. Yahyà, y en la que no aparece el material anecdótico recogido por al-Marrākuṣī.

aquél a través del cual puede recomponerse la actitud vital del personaje biografiado, tan a menudo oculta bajo la simple enumeración de hechos esquematizados y seriados⁸. Pero no hay que olvidar que, para el autor del diccionario biográfico, la inclusión de anécdotas no tenía como fin principal el de mostrar a sus lectores el perfil psicológico de los biografiados. Ciertamente es que en muchos de estos relatos puede apreciarse con intensidad el carácter y las reacciones de sus protagonistas, lo que los convierte en inestimables retratos personales. Ahora bien, para los recopiladores de estos textos, tenían sobre todo y principalmente una función ejemplar. Las anécdotas de los diccionarios biográficos sirven, en general, para subrayar los rasgos positivos de la descripción de un personaje; para mostrar, mediante la escenificación de unos hechos, la piedad de un asceta o la severidad de un juez o, finalmente, para definir lo normativo y lo que a ello se opone. Ocurre incluso que las anécdotas se repiten y las vemos aparecer en la literatura biográfica aplicadas a personajes de épocas y lugares diferentes, convirtiéndose así en un recurso eficaz -por ser conocido y aceptado- para la construcción literaria de los caracteres biografiados. Es sobre todo en los textos de carácter hagiográfico donde esa tendencia cristaliza con mayor frecuencia, presentando de forma reiterada escenas que, con escasas variaciones y siguiendo patrones análogos, se aplican a diferentes individuos⁹. La evidente ahistoricidad de los hechos relatados no altera su función principal, que es la de permitir al lector su aceptación

⁸ H.E. Fāhndrich, "The *Wafayāt al-A'yān* of Ibn Khallikān: A new approach". *J.A.O.S.*, 93 (1973), 432-445. Sobre las anécdotas en la literatura árabe clásica, cfr. A.F.L. Beeston, "Al-Hamadhānī, al-Ḥarīrī and the *maqāmāt* genre", *Abbasid Belles-Lettres*, en *The Cambridge History of Arabic Literature* (Cambridge, 1990), p. 125.

⁹ Por ejemplo, el milagro de la redención milagrosa de un cautivo musulmán en tierras cristianas, atribuido indistintamente a Ibrāhīm b. Muḥammad b. Bāz y a Baqī b. Majlad (cfr. el estudio introductorio (p. 72) a mi edición del *K. al-Mustagīn bi-llāh* de Ibn Baṣkuwāl (Madrid, 1991). Recientemente, P.S. Van Koningsveld ha llamado también la atención sobre este relato, en "Muslim Slaves and Captives in Western Europe during the Late Middle Ages", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 6 (1995), 5-23. El dominio de fieras, especialmente leones, es otro caso milagroso atribuido a muchos santos musulmanes (cfr. M5, trad. M^a J. Viguera y F. Corriente (Zaragoza, 1981), p. 42 y nota 6). Sobre la literatura hagiográfica islámica, cfr. D. Aigle (ed.), *Saints orientaux*, Paris, 1995.

inmediata como algo asimilado y reconocible en la definición de la santidad.

En el caso de que voy a ocuparme, sin embargo, el material anecdótico adquiere otra dimensión, que trataré de analizar y al que ya me he referido: el reflejo de las tensiones entre la aceptación social de unas normas de comportamiento y su transgresión. La biografía del cordobés Aḥmad b. Yaḥyà al-'Abdarī, tal como ha sido transmitida por al-Marrākuṣī, permite en este sentido comprobar, primero, la existencia de costumbres aceptadas socialmente (es decir, practicadas de forma general) aunque estuvieran censuradas por los guardianes de la ortodoxia; en segundo lugar, la transgresión de una norma religiosa y social en una actuación individual y, finalmente, la expresión de una cierta forma de oposición al poder establecido y las fórmulas que permiten realizarla dentro de unos límites «seguros» para su protagonista, situado en los límites de lo tolerable precisamente por tratarse no de un individuo cualquiera, sino de quien era aceptado por tratarse de una «persona» y no de una «personalidad». Estos tres aspectos serán tratados por separado, aunque lógicamente están íntimamente trabados, como intentaré demostrar en las conclusiones a este estudio.

2. El texto biográfico

Como ocurre en otras biografías recogidas por al-Marrākuṣī, el texto biográfico referido a Aḥmad b. Yaḥyà al-'Abdarī incluye dos tipos de materiales claramente diferenciables entre sí. En primer lugar, se nos ofrecen los datos habituales y bien tipificados sobre la formación y el carácter del sabio, repetidos de forma sistemática en miles y miles de biografías de ulemas. Junto a esta información de un carácter que podría calificarse de estadístico, el autor del *Dayl* incluye dos relatos anecdóticos que forman la base del estudio que aquí presento¹⁰. La

¹⁰ Hay que recordar que no se trata de un caso único; muchas de las biografías contenidas en este repertorio biográfico tienen una longitud notable y permiten, por la calidad de su contenido, un estudio pormenorizado de la vida de determinados personajes. Véase a este respecto mi estudio "El viaje a Oriente de Abū Marwān al-Bāyī (m. 635/1237)" (*E.O.B.A.*, VI (Madrid, 1994), 273-304), también basado en un texto de al-Marrākuṣī.

atención que dedico a este segundo tipo de material no debe hacer olvidar, sin embargo, un hecho fundamental: si estos relatos se han conservado y transmitido es, sobre todo, porque podían convertirse en texto escrito gracias a la existencia del primer tipo de datos. Es decir, que la introducción de un individuo cualquiera en una recopilación biográfica de ulemas precisa de una legitimización, equivalente en la actualidad a la posesión de un título de doctor o de cualquier otro sistema de reconocimiento de pertenencia al mundo académico.

La biografía de Aḥmad b. Yaḥya al-'Abdarī contiene los requisitos necesarios para ser aceptada dentro de cualquier diccionario biográfico de ulemas. Junto a su nombre completo¹¹ se nos ofrecen tres clases de datos que son indispensables para esa aceptación: 1) los nombres de sus maestros, 2) los nombres de sus discípulos y 3) su caracterización como sabio. Maestros y discípulos nos permiten incluir a Aḥmad b. Yaḥyà en una cadena genealógica de la ciencia que asegura su pertenencia a la tradición autoperpetuante de la transmisión. Sin ella, se carece de los «títulos de nobleza» necesarios para pasar del anonimato más total a la puesta por escrito de la información biográfica. Parece evidente que en ese proceso se establecieron criterios de selección que aún conocemos muy poco y que en ocasiones dejaban de lado personalidades que han llegado hasta nosotros por razones que tienen poco que ver con esos criterios. Lo que sí podemos afirmar es que, si no se estaba integrado en las redes de maestros-discípulos reconocidas en cada época concreta, no era posible incorporarse a la memoria colectiva del mundo de los ulemas, traducida en la producción de diccionarios biográficos.

En cuanto a la caracterización de Aḥmad b. Yaḥyà como sabio, al-Marrākuṣī le dedica unas líneas en las que lo define como "experto en diversas ciencias, tradicionista de *riwāya 'āliya*, *jaṭīb* ante los emires, partícipe en sus reuniones (*maḡālis*), apreciado por la *jāṣṣa* y la *'amma*, autor en verso y en prosa. Predominaba en él el *adab* y su conocimiento. Reunió *dafātir al-'ilm* que, a su muerte, fueron valorados

¹¹ En el que se incluyen sus dos posibles *kunyas*, Abū Ya'far y Abū l-'Abbās, y la discusión de su *nasab*. Como es habitual, al-Marrākuṣī discute y rectifica la cadena genealógica (Aḥmad b. Yaḥyà b. Ibrāhīm) propuesta por Ibn al-Abbār (IA (Bch), n° 243).

en 6.000 dinares o más¹². De este modo se obtiene una imagen inmediata de un personaje polifacético, interesado en temas muy diversos y con acceso a los centros del poder político como predicador¹³ y tertuliano, literato y tradicionista; además debía de poseer medios de fortuna propios que le permitieron satisfacer sus inclinaciones bibliófilas. Todo ello le confirió cierta notoriedad, puesto que se afirma que era apreciado por quienes estaban más cercanos al poder político (*jāṣṣa*)¹⁴ y por círculos más amplios, aunque no necesariamente equivalentes a lo que en la actualidad se entiende por «masas populares». Sin entrar a dilucidar esta cuestión, que supera con mucho los límites de este trabajo, sí conviene señalarla para evitar una distorsión del texto biográfico que trato de analizar aquí, y cuyas connotaciones sociales son de singular importancia. Aḥmad b. Yaḥyà, según los datos biográficos sistematizables que nos ofrece al-Marrākuṣī, se adecuaba al esquema establecido por los propios ulemas para ser incorporado a sus sistemas de legitimación. Había estudiado con los maestros más señalados de su tiempo, y a su vez había ejercido la necesaria labor de transmisión.

Dentro de ese esquema, Aḥmad b. Yaḥyà al-'Abdarī es presentado por su biógrafo como un personaje con características especiales pero de ningún modo excepcionales: se trata de un bibliófilo que participa en las tertulias literarias organizadas desde el poder político de la época en que le ha tocado vivir y cuya fama ha trascendido el círculo íntimo del príncipe. Nada se nos dice -y ello no debe sorprendernos- sobre las circunstancias que le llevaron a esta situación, tan documentada en otros lugares y épocas. Todo el material biográfico que hasta este momento nos presenta al-Marrākuṣī es perfectamente reconocible y tiene como objeto la inserción del personaje en un paradigma biográfico, de acuerdo con un canon que recoge únicamente las informaciones útiles y significativas para el grupo social que las define como tales.

¹² DT, *loc. cit.*

¹³ Sobre este tema, cfr. M^a J. Viguera, "Los predicadores de la corte", *Saber religioso y poder político en el Islam* (Madrid, 1994), 319-332 (p. 325-26, acerca de los predicadores de la corte almohade).

¹⁴ Cfr. E.I. ², s.v. *al-Khāṣṣa wa-l-'amma* (M.A.J. Beg).

Por su parte, los dos relatos incluidos en el texto biográfico tienen como objetivo inmediato presentar la actuación de Aḥmad b. Yaḥyà en la tertulia de los príncipes almohades. Glosan, por tanto, la caracterización del personaje a la que me he referido con anterioridad, en una prolongación natural de su contenido. El desarrollo de las dos anécdotas, como se verá a continuación, está dominado por el carácter ejemplificador que suelen tener estas unidades narrativas. A ello se añade su valor testimonial, que documenta hechos, costumbres y actitudes.

3. Dulces para las fiestas

La primera de las dos anécdotas protagonizadas por Aḥmad b. Yaḥyà es relatada así por su biógrafo¹⁵:

"Con frecuencia se atrevía contra los príncipes de la familia de 'Abd al-Mu'min, insistiendo en sus quejas hacia ellos y en la denuncia de su comportamiento. Llegó un momento en que esto les afectó y se les hizo insoportable. A este respecto se conservan anécdotas de su rudeza, como la siguiente. Abū Yūsuf al-Manṣūr había nombrado gobernadores a sus hijos, hermanos menores, primos y otros parientes, con la intención de que se formaran, se hiciera pública la consideración en que los tenía y se advirtiera la posición de que gozaban. Sucedió esto en la parte más calurosa del verano. Este Abū l-'Abbās lo desaprobó, o puede que uno de los principales señores de la dinastía, en desacuerdo con ello, le insinuase o le solicitase un ardid para deshacer estos nombramientos. Abū l-'Abbās se procuró entonces vestidos de los que suelen llevar las gentes acomodadas en los días más fríos, como pellizas, trajes guateados, *qabāṭi*¹⁶ y albornoces. Tomó gran cantidad de estas ropas y se las puso una encima de la otra, presentándose así

¹⁵ DT, I, p. 565-66.

¹⁶ Plural de *qibtīya*. Los diccionarios recogen el sentido de *ṭiyāb qibtīya*, telas finas de lino fabricadas en Egipto; Dozy, *Supplément*, s.v., cita el *Vocabulista in arabico*, cuya equivalencia se halla en Alcalá traducida por "vestidura remendada". Esta acepción, sin embargo, no se corresponde con el contexto de "ropa de gente acomodada" de que aquí se trata. Tampoco parece que las telas finas de lino sean apropiadas para el invierno. La *qibtīya* aparece (en un texto ya señalado por Dozy) en la distribución de ropa al ejército almohade en 561/1165-66 (ISS, p. 215), sin que se den explicaciones sobre su exacto significado.

ataviado en la reunión, en el palacio de gobierno (*dār al-imāra*), de los *ṭalaba* más notables, que se asombraron al verle así vestido en aquella estación y se temieron que se tratase de una de sus calamitosas ocurrencias y del preludio de alguna de sus rarezas. Al ser preguntado por qué aparecía envuelto en aquellos trajes en la estación en que estaban, cuando nadie podía llevar ni uno solo de todos ellos, contestó:

- Pues yo estaba creído de que era tiempo de fuerte frío y que estábamos en el mes de *yannayr* en lengua de los *rūm*, *kānūn al-ājar* en siríaco o *tūba* en copto.

- ¿Qué te ha llevado a tal convencimiento? -le replicaron.

- He visto -contestó- las ciudades repartidas entre jóvenes y niños, que se divierten con ellas, las rompen y luego se las comen.

Con esto aludía a las ciudades que se hacen en al-Andalus y el Mágreb en el *nayrūz*¹⁷, confeccionadas con una masa de harina de flor (*ḥuwwāri*) mezclada con aceite y agua, con la que se hacen panes finos (*ragīf*), sueltos, por pares o por tríos, como se quiera. Se moldean y se hacen con ellos figuras de masa que se mezclan con huevo [batido] coloreado de rojo, verde u otro color, según el gusto. Después se cubren con azafrán, se hacen en el horno y se les añaden toda clase de frutas. La gente disfruta escogiéndolas, esmerándose en su confección y rivalizando en gastar en ellas según los medios de que disponen y su grado de interés. Todo ello se da a los niños pequeños como muestra de alegría, deseo de buena ventura y prosperidad para el año y augurios de que les sea propicio. Los niños se alegran, su regocijo se confirma y presumen del tamaño de cada una, continuando [falta aquí alguna palabra, por deterioro del ms.] varios días, según sean muchas o pocas. Después terminan por comérselas, separándolas de los regalos y frutas que las acompañaban.

Lo que hizo Abū l-'Abbās entonces fue causa de la anulación de los nombramientos y del alejamiento de aquellos jóvenes de los gobiernos del país".

Dos son los temas sobre los que se articula este relato: el rechazo al nombramiento de miembros de la familia del califa almohade al-Manṣūr para altos cargos de su gobierno, y la escenificación de la

¹⁷ Sobre el origen de esta fiesta y su celebración en Oriente (especialmente en Egipto), cfr. B. Shoshan, *Popular Culture in Medieval Cairo* (Cambridge, 1993), 40-51.

protesta por parte de Aḥmad b. Yaḥyà, lo que da ocasión a al-Marrākuṣī para ofrecer un animado retrato de las fiestas de *nayrūz* en el Occidente islámico. Aunque para un lector actual esta segunda parte tiene un interés que no es necesario subrayar, dada la escasez de información que sobre estos temas suelen ofrecer las fuentes árabes, es evidente que para el biógrafo de Aḥmad b. Yaḥyà servía únicamente como ilustración o comentario del asunto principal: la censura hacia el comportamiento del príncipe.

No deja de llamar la atención el modo en que se ejerce esta labor admonitoria, tal como la presenta el texto biográfico. Parece claro que se nos quiere ofrecer la imagen de un personaje pintoresco, inclinado a la exageración y las actitudes estrambóticas. El potencial opositor de su censura queda de este modo devaluado y se ofrece al lector como muestra de una rareza de comportamiento. Lo jocoso del caso enmascara y diluye los elementos de oposición hacia la política del poder almohade, decidido a mantener el control de los asuntos públicos dentro de los límites de la familia inmediata del califa. Rebajando a su protagonista a la categoría del payaso de corte cuyas ocurrencias se toleran, por más que sobrepasen los límites de lo permitido, se vacía en parte de contenido la dura crítica que contienen. Hay que señalar, con todo, las frases en que el biógrafo indica que la actuación de Aḥmad b. Yaḥyà no fue espontánea, sino que le fue sugerida por uno de los «principales señores de la dinastía», en desacuerdo con la actuación de al-Manṣūr. Ello vendría a confirmar el papel representado por Aḥmad b. Yaḥyà, como único posible actor del papel que se le asigna. La censura del bufón no tiene consecuencias; se admite como parte del sistema, que la asimila y destruye a través de la risa que provoca. Pero la de Aḥmad b. Yaḥyà, tal como la presenta su biógrafo, fue efectiva. Se afirma que por ella se anularon los nombramientos que tanto escándalo habían suscitado, nombramientos que las fuentes cronísticas documentan sobradamente a lo largo de la historia del imperio almohade¹⁸.

Cabe preguntarse si el cordobés afincado en Marrakech tuvo realmente éxito en su pretensión de censurar el comportamiento del

¹⁸ Cfr. M^a J. Viguera, *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes* (Madrid, 1992), p. 299 y H. Ferhat, *Sabta des origines au XIVe siècle* (Rabat, 1993), p. 170-171.

poder político o si estamos ante una elaboración de los hechos que conviene particularmente a las intenciones del biógrafo¹⁹ para su retrato de un momento histórico determinado. Considero que, con independencia de esas motivaciones, está claro que Aḥmad b. Yaḥyà representa un papel tradicionalmente adjudicado al ulema: el del sabio que vigila la corrección del comportamiento del poder. Situado en los márgenes de ese núcleo de actividad, el sabio interviene decisivamente en la imagen escrita -y por tanto, transmitible a la posteridad- de la actuación política. El sabio, consejero y censor, se presenta así, de modo inevitable, como fiel de la medida. A él le corresponde marcar los límites de la actuación del poder político y señalar sus incorrecciones y desviaciones²⁰. Como dueños de la transmisión de la palabra escrita, los ulemas proponen un modelo de sociedad en el cual sólo a ellos les toca sancionar la corrección del comportamiento. Pueden permitirse, en ese sentido, extravagancias similares a las relatadas a propósito de Aḥmad b. Yaḥyà; si sus pares les aceptan como miembros del grupo, ello les otorga la capacidad de erigirse en portavoces de un sistema ideológico que se pretende inmutable e inaccesible a los cambios políticos. El ulema como conocedor de la verdad normativa se sitúa fuera de las contingencias históricas y puede, por tanto, reclamar un papel ahistórico que va más allá de sus circunstancias biográficas personales. En los diccionarios biográficos no es difícil encontrar anécdotas o relatos en los cuales los sabios desdeñan las apariencias del poder: hacen esperar a los mensajeros del príncipe, obligan a éste a compartir la modesta comida de sus discípulos o le hacen esperar mientras reciben a humildes solicitantes de sus conocimientos. Todo ello forma parte de una construcción ideológica elaborada por quienes pretenden que el poder político respete la función de los sabios como guardianes de la ortodoxia; situados así al margen, pero también por encima de la acción del poder, su crítica, que no socava las bases del sistema, sirve esencialmente para corregir sus posibles imperfecciones.

¹⁹ Cfr. *infra*, apartado 5.

²⁰ Cfr. L. Marlow, "Kings, Prophets and the 'Ulamā' in Mediaeval Islamic Advice Literature", *Studia Islamica*, 81 (1995), 101-120.

El largo comentario de al-Marrākuṣī sobre los dulces que se consumían en las fiestas de *nayrūz* contiene una de las descripciones más detalladas que se conservan sobre su confección. Estas «ciudades» comestibles aparecen ya documentadas en el siglo V/XI, cuando el poeta Abū 'Imrān Mūsà b. 'Alī, de Triana, les dedica unos versos recogidos por Ibn Sa'īd, que lo había conocido en Alcazarquivir (Qaṣr 'Abd al-Karīm), donde residía²¹. La tradición continuaba tiempo después, como atestiguan la biografía de Aḥmad b. Yaḥyà y el texto de al-'Azafī editado y estudiado por F. de la Granja²², y se considera costumbre común a las dos orillas del Estrecho. Conviene recordar que se trataba de un tipo de repostería reservado a las capas más acomodadas de la población, tal como advierte al-Maqqarī en las frases previas a su cita de los versos del poeta de Triana:

"Cuando entró el día de *nayrūz* a casa de un gran señor, de aquéllos que tenían por costumbre, en tal día, hacer ciudades de dulce de hermoso aspecto, vió una de estas ciudades que le gustó, y le dijo el que presidía la tertulia: descríbela y podrás llevártela".

En las fiestas de *nayrūz*, que en el Occidente islámico se celebraban en el mes de enero, el común de las gentes consumía los frutos propios de la estación, que se vendían en puestos callejeros cantados por Ibn Quzmān²³. Las recetas que se conocen de las «ciudades» de dulce parecen indicar la existencia de dos versiones diferentes en su confección. La primera, recogida por al-Marrākuṣī en la biografía de Aḥmad b. Yaḥyà, debía de corresponder a la más popular, ya que se trata de una masa de harina, aceite y agua, mezclada con huevo batido. Las recetas que contiene el anónimo *Kitāb al-Ṭabīj* editado por A. Huici²⁴, aunque no se refieren específicamente a la

²¹ IS, I, n° 210 (p. 294) y QM, p. 202. Los versos fueron también recogidos por NT (A), IV, 63 (n° 7) y 131 (n° 608) y traducidos por F. de la Granja, "Fiestas cristianas en al-Andalus (materiales para su estudio). I: «al-Durr al-munazzam» de al-'Azafī", *Al-Andalus*, XXXIV (1969), p. 34 (nota 2).

²² *Op. cit.*, p. 20 y 34.

²³ Cfr. E. García Gómez, *Todo Ben Quzmān* (Madrid, 1972), n° 72. La traducción de F. Corriente (*El cancionero hispanoárabe* (Madrid, 1984) del primer verso de ese zéjel dice: "El rosco se amasa, se venden «gacelas»", término glosado en nota como "sin duda, figuritas de animales, probablemente de mazapán". Cfr. F. de la Granja, *op. cit.*, p. 21 y 35.

²⁴ *Kitāb al-Ṭabīj fī l-Magrib wa-l-Andalus fī 'aṣr al-muwahḥidīn* (ed. A. Huici

confección de ciudades, sí deben tener relación con ellas, puesto que indican la forma en que han de hacerse las diferentes figuras y frutos que las adornaban. Estas dos recetas difieren claramente de la contenida en la biografía de Aḥmad b. Yaḥyà. Sus ingredientes principales no son harina y huevo, sino azúcar, agua de rosas y almendras. Éstas debían de ser, probablemente, las obras maestras de la repostería que adornaban las casas principales, y de tanto valor por la calidad de sus ingredientes y la dificultad de su confección, que merecían ser premio de poetas como el trianero Abū 'Imrān, en recompensa a su habilidad improvisadora. Para la mayoría de la población, sin embargo, este signo distintivo de la fiesta del invierno se elaboraba con elementos de precio más asequible y dejaba de ser un símbolo de prestigio y ornato para transformarse en juguete infantil.

Modestos dulces de harina o refinadas mezclas de azúcar y agua de rosas, las figuritas que componen las «ciudades» del *nayrūz* en al-Andalus y el Mágreb comparten una característica común: pertenecen a las costumbres aceptadas socialmente y que se practican fuera del ámbito normativo establecido por la religión. La fiesta de *yannayr*, como la del *mahraḡān* o '*anṣara* y alguna otra²⁵, no pertenecían al calendario festivo musulmán, sino que seguían el ciclo de las estaciones del año e incorporaban, en algún caso, celebraciones cristianas. Todo ello las convertía en «innovaciones» censurables en sí mismas; en el caso de los dulces de *nayrūz*, a la celebración de una fiesta no canónica se añadía la siempre condenable representación de figuras. No es difícil, por tanto, hallar textos en los que se reprueba esta costumbre²⁶, cuya práctica se atribuye a la contaminación de costumbres cristianas: "... el motivo que ha llevado a los andaluces a este estado de cosas no es otro

Miranda, Madrid, 1965), p. 232; Traducción española de un manuscrito anónimo del siglo XIII sobre la cocina hispano-magribī (Madrid, 1966), p. 264-65.

²⁵ Cfr. el artículo citado de F. de la Granja y su continuación ("Fiestas cristianas en al-Andalus (materiales para su estudio). II: Textos de Ṭurtūšī, el cadí 'Iyāḡ y Wanṣarīšī", *Al-Andalus*, XXXV (1970), 119-142).

²⁶ Por ejemplo, y junto a la obra de al-'Azafī citada anteriormente, una conocida fetua de Ibn Ruṣḡ al-Yadd condenando la fabricación y venta de juguetes (*malā'ib*) durante la fiesta de *nayrūz*, y en la que podría también aludirse a los dulces con forma de figuras diversas (V. Lagardère, "La haute judicature à l'époque almoravide en al-Andalus", *Al-Qantara*, VII (1986), p. 157 y *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Age* (Madrid, 1995) p. 176 (nº 290).

que su vecindad con los cristianos (Dios aniquile tales vecinos), bien porque traten con los que de ellos se dedican al comercio o por lo que han aprendido al sufrir cautiverio entre ellos"²⁷.

La biografía de Aḥmad b. Yaḥyà, sin embargo, no refleja en absoluto la existencia de esa censura hacia la celebración de una fiesta no canónica y el consumo de unos dulces especiales en esas fechas. El texto de al-Marrākuṣī es, simplemente, explicativo, por si se diera el caso de que sus lectores no alcanzaran a comprender el significado de la actuación del protagonista. Cabe también la posibilidad de que, en la época en que escribía al-Marrākuṣī (m. en 703/1303-04), ya no se practicase tan ampliamente esta costumbre festiva, lo que habría obligado al autor del *Ḍayl* a introducir una glosa necesaria para el entendimiento del texto. En cualquier caso, parece evidente que no hay en él rastro alguno de reprobación hacia los musulmanes que disfrutaban con la invención y confección de sus «ciudades»; por el contrario, el texto traduce vívidamente un ambiente de alegría compartida por chicos y grandes que rara vez se encuentra en esta clase de literatura. Podemos por tanto afirmar que, al hilo de la actuación de Aḥmad b. Yaḥyà en la corte almohade, se nos ofrece el testimonio inequívoco de la aceptación social de unas prácticas que carecen de sanción religiosa. Es curioso que este testimonio aparezca dentro de un relato destinado a mostrar una censura hacia la conducta del príncipe y que, además, esta práctica condenada por otros autores sea la utilizada como argumento dentro de esa censura.

4. El consumo de vino y su castigo

El segundo relato protagonizado por Aḥmad b. Yaḥyà dice así:

"Se cuentan de él otros sucesos semejantes con los emires, que llegaron a considerarlo extremado e insoportable. A pesar de ello no dejó de frecuentar a los *ṭalaba* en la tertulia privada que con ellos

²⁷ Al-'Azafī, en trad. de F. de la Granja, *Al-Andalus*, XXXIV (1969), p. 36. Ibn Jaldūn (*Al-Muqaddima*, ed. J. Šahāda, Beirut, 1981, p. 184 y trad. V. Monteil, Beirut, 1967, I, p. 292) también atribuirá a los andalusíes, como característica de su imitación de los cristianos de la Península, el pintar imágenes en el interior de sus casas.

mantenía al-Mansūr, siendo apreciado, mirado con consideración y respetado por su avanzada edad y la amplitud de sus conocimientos, hasta que un día se le halló, en el *maʿylis* de al-Mansūr, oliendo a alcohol. Se aseguró el hecho con certidumbre oliendo su aliento y entonces ordenó al-Mansūr que se le aplicara la pena correspondiente y que fuese azotado en su presencia. Una vez que hubo recibido cuarenta azotes, Abū l-ʿAbbās hizo señas de que parasen y se apresuró a vestirse de nuevo, diciendo a al-Mansūr:

- Yo soy uno de tus siervos y por tanto sólo me corresponden cuarenta azotes, que hasta ahí llega el castigo para el siervo o esclavo.

Al-Mansūr le aceptó este argumento aun observando que contenía una crítica en contra suya. En efecto, se refería Abū l-ʿAbbās al convencimiento de la familia de ʿAbd al-Muʿmin y su grupo, antigua y modernamente, de que todos los que se apartasen (*kullu man jaraʿa ʿan*) de sus tribus creyentes en la misión del *mahdī* y en su impecabilidad, eran siervos y esclavos suyos. Al-Mansūr le envió a su casa, manteniéndolo alejado y prohibiéndole el acceso a su *maʿylis*²⁸.

Al igual que sucedía en el primero de los dos relatos aquí analizados, en este segundo la crítica al poder manifestada por Aḥmad b. Yaḥyà se inserta en un contexto de prácticas de consumo. Ahora bien, en el primer caso se trataba de una costumbre festiva que sólo los moralistas más estrictos consideraban condenable, y que el propio autor del texto reproduce sin comentario reprobador alguno. En el segundo relato, por el contrario, se trata del consumo de una sustancia expresamente prohibida en el Corán y sobre la cual existe un amplio consenso entre las diferentes escuelas jurídicas²⁹. La transgresión de la norma religiosa que lleva a cabo Aḥmad b. Yaḥyà, al presentarse en el *maʿylis* del califa después de haber bebido vino requiere, por tanto, el castigo inmediato que allí se le impone.

La escena en que este castigo se ejecuta contiene algunos elementos significativos. En primer lugar, la comprobación del delito, que debe hacerse oliendo el aliento del acusado, según una fórmula documentada en otros textos biográficos. Un paralelo bien conocido

²⁸ DT, I, p. 566.

²⁹ Cfr. *E.I.*², s.v. *khamr* (A. J. Wensinck).

aparece en la biografía de Aḥmad b. Baqī (m. 324/935-36)³⁰, donde se da como ejemplo de su benevolencia en el ejercicio de la judicatura lo poco amigo que era de castigar a los bebedores de vino. Uno de los casos que se citan a este respecto tiene lugar en su propio tribunal, donde es llevado un hombre que olía a alcohol (*bi-hi rāʾiḥat al-šarāb*)³¹. Aḥmad b. Baqī ordenó al secretario del juzgado que oliese el aliento del acusado y su desagrado fue visible cuando aquél atestiguó los hechos (*šahada ʿalay-hi*), ante lo cual recurrió a otro de sus ayudantes, que certificó la existencia de un olor, pero no su procedencia de sustancia embriagadora alguna. Ello permitió al juez poner de inmediato en libertad al acusado.

Se ha especulado mucho con la tolerancia de los jueces andalusíes hacia este particular delito, tolerancia a la que se refiere Ibn Ḥārīt al-Jušanī en su historia de los cadíes cordobeses³² y que ha llegado a interpretarse como la inevitable adaptación de la ley hacia una costumbre tan generalizada como imposible de erradicar. La mayor parte de los testimonios escritos sobre el consumo de vino en al-Andalus proviene de textos biográficos o cronísticos cuyos protagonistas suelen ser poetas y literatos que frecuentan las tertulias cortesanas, donde, como en Oriente, el consumo de vino se había incorporado a los hábitos de relación social³³. Junto a este tipo de textos, hay que recordar los procedentes de las obras de censura de costumbres, que probarían la existencia de un consumo más generalizado de no ser por su propio carácter, inclinado de suyo a la descripción de las desviaciones y males que afectan, según sus autores, a toda la sociedad.

Unos con otros, estos textos, que no voy a detallar aquí³⁴, reflejan, si no un consumo generalizado a toda la población, sí una práctica admitida hasta cierto punto. Los niveles de tolerancia hacia ella

³⁰ M. Marín, "Nómina de sabios de al-Andalus (93-350/711-961)", *E.O.B.A.* I (Madrid, 1988), n.º 105.

³¹ QQ, p. 196; TM, V, p. 206.

³² QQ, p. 103.

³³ Cfr., en este mismo volumen, la descripción de uno de los *maʿylis* presididos por Almanzor en el artículo de C. de la Puente, "La caracterización de Almanzor".

³⁴ Para ejemplos de época almorávide y almohade, cfr. M. Marín, "La vida cotidiana", *Historia de España* dirigida por J. M.ª Jover, VIII/II, *El retroceso territorial de al-Andalus* (en prensa).

variaron según las circunstancias históricas, y es bien sabido que uno de los aspectos más característicos de la propaganda almohade consistía, precisamente, en la reforma de una serie de costumbres entre las que figuraba en lugar señalado el consumo de vino³⁵. Las biografías del *mahdī* Ibn Tūmart destacan su empeño, durante el viaje que le llevó desde Oriente al Mágreb, en la destrucción de recipientes y contenedores de vino, empeño en el que llega a arriesgar su vida³⁶. El ejemplo purificador de Ibn Tūmart se perpetúa en la acción de la dinastía almohade y en las cartas circulares dirigidas por los califas a todos sus súbditos se insiste regularmente en la prohibición de las bebidas embriagadoras. La aparición de Aḥmad b. Yaḥyà, oliendo a vino, en el *maylis* de al-Manṣūr supone por tanto una doble infracción: por un lado, a la ley derivada del texto coránico y, por otro, a una norma de la política religiosa de los almohades.

Una vez certificado, por medio de la comprobación de su aliento, como era costumbre, que Aḥmad b. Yaḥyà era culpable, el califa ordenó de inmediato que se le aplicara la pena correspondiente: ochenta azotes que debía recibir en el mismo *maylis*. Pero, tal como se indica en el texto reproducido más arriba, al llegar al número cuarenta, Aḥmad b. Yaḥyà reclamó para sí el estatuto de esclavo que limitaba a esa cantidad la pena por el consumo de vino³⁷. El argumento fue aceptado por el califa, a pesar de que contenía, de modo implícito, una crítica al poder almohade.

¿En qué consistía esa crítica? Aḥmad b. Yaḥyà declara ante el califa que es uno de sus esclavos (*anā aḥad 'ubdāni-kum*), pero esta afirmación requiere ser explicada por el autor de su biografía. En efecto, el cordobés se estaba refiriendo a la pretensión del poder almohade de considerar esclavos (*'abīd la-hum ariqqā*) a quienes no perteneciesen o se separasen de las tribus creyentes en la doctrina almohade. Al reclamar, de forma ficticia, ese mismo estatuto, Aḥmad

³⁵ Cfr. M. García-Arenal, "La práctica del precepto de *al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar* en la hagiografía magrebí", *Al-Qanṭara*, XIII (1992), p. 156-57.

³⁶ Véase, por ejemplo, Ibn al-Qattān, *Naẓm al-ḡumān*, ed. M. 'A. Makkī (Beirut, 1990), p. 92.

³⁷ En efecto, la opinión de Mālik, recogida por Saḥnūn, es que el castigo para el esclavo, en caso de *jamr*, *musakkar* o *firyā* (calumnia) es de 40 azotes (Saḥnūn, *al-Mudawwana al-kubrā* (El Cairo, 1905), IV (15), p. 52.

b. Yaḥyà consigue reducir su pena, pero recuerda al califa lo impropio de tal pretensión. De nuevo, y como en el primer relato, se censura la conducta de los príncipes de una forma oblicua, mediante la utilización de un recurso que si antes era jocoso, ahora se sirve de las normas del derecho musulmán, según las cuales las penas que se aplican al esclavo son, en ciertos casos, menores que las de las personas libres³⁸.

Este «convencimiento» (*mu'taqad*) de los almohades a que aludía Aḥmad b. Yaḥyà es difícil de rastrear en las fuentes históricas, o al menos yo no he podido encontrar hasta ahora sino otro texto en el que se menciona esta creencia, aunque con alguna diferencia notable sobre el recogido por al-Marrākuṣī. En las «Memorias» de al-Bayḍāq editadas y traducidas por E. Lévi-Provençal se incluye el siguiente episodio, que reproduzo en su traducción francesa:

"C'est là qu'Ibrāhīm vint trouver son frère le Calife Émir des Croyants pour embrasser le parti almohade. Le Calife lui donna des chevaux, des esclaves noirs et une tente, et le fit camper sur l'emplacement réservé à Muḥammad b. Abī Bakr Ibn Yīgīt. Ibrāhīm, le frère du Calife, et Muḥammad b. Abī Bakr Ibn Yīgīt, ayant conçu de la jalousie l'un pour l'autre, ce dernier le tua, et c'est depuis que les secteurs du camp furent partagés suivant les étendards. Le Calife, irrité du meurtre de son frère, dit: "Qu'Ibn Yīgīt soit mis à mort!". Mais Abū Ḥafṣ et Abu 'l-Ḥasan Yūgūt b. Wāggāg vinrent le trouver et lui dirent: "Le Mahdī n'a-t-il pas déclaré que les gens de la *ḡamā'a* et leurs enfants, tous ceux qui sont sur terre sont leurs esclaves?" [*a-lam yaqul al-Mahdī bi-anna ahl al-ḡamā'a wa-ṣubiyāna-hum 'abīdu-hum kull man fī l-dunyā*] A ces mots, le Calife garda le silence"³⁹.

Como puede observarse, en este texto, que corresponde al reinado de 'Abd al-Mu'min, se utiliza el mismo argumento que tiempo después Aḥmad b. Yaḥyà emplearía para reducir el número de azotes que le correspondían. Al reivindicar al estatuto de esclavo, se permite al homicida escapar a la condena a muerte pronunciada por el califa que, como más tarde al-Manṣūr, reconoce la existencia de una pretensión que en este caso se atribuye al propio Ibn Tūmart. Ahora bien, a

³⁸ Cfr. *E.I.*², s.v. 'abd (R. Brunschvig).

³⁹ E. Lévi-Provençal, *Documents inédits d'histoire almohade: Fragments manuscrits du «Legajo» 1919 du fonds arabe de l'Escurial* (Paris, 1928), p. 93/151-52.

diferencia de lo que ocurría cuando Aḥmad b. Yaḥyà utilizó este argumento, los *'abīd* a que se refiere el texto de al-Bayḍaq son el grupo más escogido de la jerarquía almohade: los *ahl al-ḡamā'a*, también llamados «los diez», y al que pertenecía el propio 'Abd al-Mu'min, junto con Abū Bakr b. Yīgīt, padre del condenado a muerte por el asesinato del hermano del califa. Al segundo grupo de esa jerarquía, «los cincuenta», pertenecía uno de los valedores de Muḥammad b. Abī Bakr, Yūgūt b. Wāggāg⁴⁰. Se trata de personajes que tuvieron, todos ellos, un papel importante en los primeros tiempos del movimiento almohade; el autor que recoge los hechos, por su parte, es bien conocido como ardiente partidario de ese movimiento, y no es de suponer que recogiera este episodio con ánimo de crítica hacia la conducta del califa. Todo hace pensar, por tanto, que al-Bayḍaq está reflejando unos hechos reales.

Por otra parte, el término *'abīd* se registra con relativa frecuencia en la correspondencia oficial almohade, en la que parece tener unas veces el sentido general de «súbditos», mientras que en otras ocasiones se identifica con los grupos almohades dirigentes establecidos en determinadas ciudades. Como ejemplo de este segundo uso, citaré una carta enviada a al-Manṣūr desde Córdoba, recibida en 588/1192, y en la que los *'abīd* de la ciudad andalusí informan al califa de haberse proclamado allí al heredero Abū 'Abd Allāh Muḥammad⁴¹. Los redactores de la carta se definen a sí mismos como *'abīd al-ḥaḍra al-imāmīya al-'ulyā* en Córdoba; son ellos los que se adelantan a divulgar la noticia del nombramiento del heredero y quienes toman juramento al resto de los almohades, "los árabes, los caides, los soldados (*aḡnād*) y el resto de las *ṭabaqāt* de la gente, ya de la *jāṣṣa*, ya de la *'amma*"⁴².

¿Cómo explicar que, durante este mismo reinado de al-Manṣūr, se hubiera difundido una versión tan distinta -la invocada por Aḥmad b. Yaḥyà- de la creencia del poder almohade sobre quiénes eran sus *'abīd*? En lo que respecta al texto biográfico recogido por al-

⁴⁰ Al-Bayḍaq, *op. cit.*, p. 33-34/50-51. Sobre la jerarquía almohade, cfr. J.F.P. Hopkins, *Medieval Muslim Government in Barbary until the Sixth Century of the Hijra* (London, 1958), 87-90.

⁴¹ *Rasā'il muwaḥḥidīya: maḡmū'a ḡadīda*, ed. A. 'Azzāwī (Al-Qunayṭra, 1995), p. 196 (nº 41).

⁴² *Ibidem*, p. 198.

Marrākuṣī, parece evidente que la actitud de su protagonista deja traslucir una oposición al poder almohade que censura sus aspectos más personalistas. Probablemente Aḥmad b. Yaḥyà no era el único en considerar de ese modo las prácticas que reprueba y aunque, hasta donde yo sé, no hay más datos sobre esta cuestión, no sería de extrañar que la primitiva consideración de *'abīd* referida al círculo más cercano al Maḥdī de los almohades se hubiera ido transformando, entre quienes no estaban de acuerdo con la nueva ideología, en una fórmula de exclusión. Si en tiempos del Maḥdī, sus inmediatos seguidores podían con orgullo considerarse sus esclavos, puesto que ello reforzaba los lazos personales que les unían a él, en época del tercer califa almohade hay ya quienes, al adoptar ese estatuto, señalan con ello su postura marginal al poder político dominante.

5. Conclusiones

Los dos relatos que se encuentran en la biografía de Aḥmad b. Yaḥyà al-'Abdarī tienen un final muy diferente. El primero, como se ha indicado más arriba, concede a su protagonista un papel eficaz en la expresión de su protesta, puesto que, según dice el texto, los nombramientos efectuados por el califa se anularon tras su intervención. Por el contrario, el segundo relato termina con una condena de reclusión:

"Al-Manṣūr lo envió a su casa, manteniéndolo alejado y prohibiéndole el acceso a su *maḡlis*. Muerto al-Manṣūr, su hijo y sucesor al-Nāṣir, molesto con él por lo que había sucedido al final del reinado de su padre, prescindió de él, aunque le permitió ocuparse de sus asuntos y tener contacto con las personas que quisiese, cosa que le había impedido hacer al-Manṣūr. Abū l-'Abbās llevó una vida retirada hasta su muerte, a edad avanzada, el día de 'āṣūrā' de 599 [29.9.1202]".

Termina así un recorrido biográfico ciertamente ejemplar en muchos aspectos, pero que consiste, esencialmente, en el retrato individual de un personaje. Ello se consigue utilizando los recursos clásicos de la biografía árabe: la caracterización del biografado como miembro de un grupo social bien definido y, en su caso -como aquí sucede- las particularidades de un comportamiento que choca o vulnera

algunas de las normas de ese grupo⁴³. A lo largo de la biografía de Aḥmad b. Yaḥyà, su autor pone especial cuidado en señalar la extensión y profundidad de sus conocimientos, razón que, precisamente, justifica que se toleren las peculiaridades de su actuación incluso por aquéllos contra los que va dirigida. Gracias, por otra parte, a la información proporcionada en las anécdotas protagonizadas por Aḥmad b. Yaḥyà, es posible determinar, tal como se ha ido viendo a lo largo de estas páginas, la existencia de usos sociales admitidos de forma general, así como una transgresión a la ley religiosa que, de hacerse pública, no puede ser tolerada. En su papel de ulema vigilante de los excesos del poder político, Aḥmad b. Yaḥyà tiene éxito, al menos supuestamente, en el primero de los dos relatos; en el segundo, al situarse su conducta fuera de los límites que legitiman su papel social, no sólo es castigado de inmediato, sino que su censura pierde toda validez y termina siendo expulsado del círculo íntimo del califa.

El autor de *al-Dayl wa-l-takmila* insiste también en que ha seleccionado únicamente dos ejemplos de los muchos casos en que Aḥmad b. Yaḥyà mostró su desacuerdo con la acción del poder almohade, como miembro del *maʿyilis* califal⁴⁴. Cabe preguntarse por qué Ibn 'Abd al-Malik eligió estos dos casos y no otros. Una primera y evidente respuesta reside en su calidad intrínseca; no sólo se trata de pequeñas joyas narrativas, sino que sirven magníficamente el propósito del biógrafo para definir el carácter de un sabio enojoso, atrabiliario y pintoresco, que sabe utilizar con agudeza, en su beneficio o en el de la comunidad, los recursos a su alcance. Pero también podría darse el caso de que al-Marrākušī hubiera seleccionado, conscientemente, dos ejemplos concretos de censura hacia los almohades, por considerarlos especialmente significativos en ese sentido. Naturalmente, entramos aquí en el terreno de las hipótesis y nada prueba que ello haya sido así. Llama la atención, con todo, que en los dos relatos se lanza una crítica

⁴³ Cfr. S.D. Goitein, "Individualism and conformity in classical Islam". *Individualism and Conformity in Classical Islam* (ed. A. Banani y S. Vryonis, Wiesbaden, 1977), 3-17.

⁴⁴ Ver su descripción en 'Abd al-Wāḥid al-Marrākušī, *Al-Mu'ayib fī taljīs ajbār al-Magrib* (ed. M. S. al-'Aryān y M. al-'Arabī al-'Alamī, Casablanca, 1978), p. 484.

contra la utilización abusiva de las relaciones interpersonales desde el núcleo de poder.

En su estudio introductorio a la edición del volumen VIII del *Dayl*, M. Ibn Šarīfa subrayó en su día⁴⁵ una serie de noticias sobre los almohades dispersas en los volúmenes conservados de la obra y que no transmite ningún otro autor, así como su verosímil veracidad, producto de los contactos personales de al-Marrākušī con personajes vinculados a la dinastía y de su consulta de documentos procedentes de la cancillería califal. Una de esas noticias se refiere también a una actitud propia de los almohades, a quienes desagradaba que sus súbditos llevaran los nombres o *kunyas* característicos de su dinastía. Por esta razón, afirma al-Marrākušī⁴⁶, Aḥmad b. 'Abd al-Mu'min al-Šarīsī, comentador de las *Maqāmāt*, era conocido en su lugar de origen como «Ibn Mu'min», en lugar de «Ibn 'Abd al-Mu'min», para escapar de este modo al manifiesto recelo de la familia en el poder. Muchos, añade, al-Marrākušī, cambiaron por la misma razón sus nombres, *kunyas*, *šuhras* e incluso cadenas genealógicas.

No eran los almohades los primeros en considerar a una serie de nombres como privativos de su dinastía y, por tanto, excluidos del uso común. Entre los omeyas andalusíes -que, incidentalmente, parecen haber sido el modelo de un cierto número de actuaciones de los almohades- también se dio este fenómeno⁴⁷. Al-Marrākušī lo explica por la resistencia de los descendientes de 'Abd al-Mu'min a que otros pudieran reivindicar una "fama" que sólo a ellos pertenecía. La exclusividad de la legitimación genealógica y, por ende, la vinculación de los lazos familiares al ejercicio del poder están también en el fondo de la crítica que Aḥmad b. Yaḥyà dirige a al-Manšūr en su *maʿyilis*, tanto en el primero de los dos relatos como en el segundo, en el que de forma implícita se rechaza el «absolutismo» de una pretensión que establece, entre el príncipe y sus súbditos, una relación personal de posesión.

La biografía de Aḥmad b. Yaḥyà permite contrastar la existencia de un carácter individual dibujado sobre el fondo común del retrato-tipo

⁴⁵ Rabat, 1984, I, p. 82-83.

⁴⁶ DT, I, n° 349. Ibn Šarīfa, *op. cit.*, p. 82.

⁴⁷ Véase el texto de M2, p. 50, que cito en mi artículo "La arabización de al-Andalus: aspectos sociales y culturales" (Madrid, Casa de Velázquez, en prensa).

del ulema. La transmisión de su personalidad, a través de la reconstrucción de dos escenas singulares, sirve asimismo para insertarla en la vida social de su tiempo. El tema que subyace en ambas es el de la resistencia a la imposición de unas determinadas formas de actuación del poder político y que sólo encuentra posibilidades de expresión gracias, precisamente, a la personalidad discordante de su protagonista.

Fuentes

- DT: Al-Marrākušī, *Al-Dayl wa-l-takmila*. I, ed. M. Ibn Šarīfa, Beirut, s. a.; VIII, ed. M. Ibn Šarīfa, Rabat, 1984 (2 v.).
- IA (Bch): Ibn al-Abbār, *Al-Takmila li-kitāb al-Šila*. Ed. A. Bel y M. Ben Cheneb. Argel, 1920.
- IS: Ibn Sa'īd, *Al-Mugrib fī ḥulā l-Magrib*. Ed. Š. Dayf. El Cairo, 1953-55. 2 v.
- ISS: Ibn Šāhib al-šalāt, *Ta'rīj al-mann bi-l-imāma*. Ed. 'A.H. Tāzī, Beirut, 1964.
- M5: Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabas V*. Ed. P. Chalmeta, F. Corriente, M. Sobh. Madrid, 1979.
- NT (A): al-Maqqarī, *Nafḥ al-tīb*. Ed. I. 'Abbās. Beirut, 1968. 8 v.
- QM: Ibn Sa'īd, *Ijtisār al-qidḥ al-mu'allā*. Ed. I. al-Abyārī. El Cairo-Beirut, 1980.
- QQ: Ibn Ḥārīt al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*. Ed. y trad. J. Ribera. Madrid, 1914.
- TM: 'Iyād, *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik li-ma'rifat a'lām madḥab Mālik*. Varios editores. Rabat, s. a.-1983. 8 v.

LA BIOGRAFÍA DEL GRUPO