

«EL TÍTULO DE AMĪR AL-MU`MINĪN NO TIENE SENTIDO»: LA LEGITIMACIÓN DE LOS GOBERNANTES EN AUSENCIA DEL CALIFA

«The Title of Amīr al-Mu`minīn has no meaning»: Legitimising Rulers in the Absence of the Caliph

ALEJANDRO PELÁEZ MARTÍN¹

Universität Konstanz

alejandro.pelaez-martin@uni-konstanz.de

ORCID ID: 0000-0003-4908-2804

RESUMEN

Históricamente, la institución califal fue central en la doctrina política islámica. El califa era el encargado de aplicar la Ley divina y velar por su cumplimiento, siendo el resto de los gobernantes sus delegados. Pero ¿cómo podía llevarse a cabo todo esto en ausencia del califa, o sin su apoyo? En este artículo se exponen y analizan las numerosas y variopintas respuestas que esta problemática recibió por parte de los musulmanes sunníes de la Edad Media. Los casos considerados, el siglo v/xi en al-Andalus, el colapso del poder almorávide (mediados del siglo vi/xii), la desintegración del califato almohade (inicios del siglo vii/xiii) y la aniquilación del califato ‘abbāsī de Bagdad (656/1258), dieron lugar al desarrollo de nuevos modelos y articulaciones ideológicas que permitieron a distintas dinastías justificar su posición y legitimidad al margen o en sintonía con la institución califal. El artículo ofrece una visión de cómo se legitimaba el poder cuando la autoridad del califato estaba ausente, extinta o disminuida.

Palabras clave: Autoridad, Califato, Al-Andalus, Magreb, Bagdad, Mongoles, Legitimación del Poder.

¹ Este artículo ha sido financiado por el Proyecto DFG-AHRC “Interreligious Communication in and between the Latin-Christian and the Arabic-Islamic Sphere: Macro-theories and Micro-settings”, dirigido por Daniel G. König (Universität Konstanz) y Theresa Jäckh (University of Durham/Tübingen). Me gustaría dar las gracias a James Wilson y Hossameldin Ali por su ayuda con las traducciones y sus valiosos comentarios.

Fecha de recepción: 31 de octubre de 2024

Fecha de admisión: 03 de diciembre de 2024

RESUM

Històricament, la institució califal va ser central en la doctrina política islàmica. El califa era l'encarregat d'aplicar la Llei divina i vetllar pel seu compliment, sent la resta dels seus governants els delegats. Però com es podia fer tot això en absència del califa, o sense el seu suport? En aquest article s'exposen i s'analitzen les nombroses i diverses respostes que aquesta problemàtica va rebre per part dels musulmans sunnites de l'Edat Mitjana. Els casos considerats, el segle v/xi a al-Andalus, el col·lapse del poder almoràvit (mitjans del segle vi/xii), la desintegració del califat almohade (inicis del segle vii/xiii) i l'aniquilació del califat 'abbàsi de Bagdad (656/1258), van donar lloc al desenvolupament de nous models i articulacions ideològiques que van permetre a diferents dinasties justificar la seva posició i legitimitat al marge o en sintonia amb la institució califal. L'article ofereix una visió de com es legitimava el poder quan l'autoritat del califat era absent, extinta o disminuïda.

Paraules clau: Autoritat, Califat, Al-Andalus, Magrib, Bagdad, Mongoles, Legitimació del Poder.

ABSTRACT

Historically, the caliphal institution was central to Islamic political doctrine. The caliph who was responsible for applying the divine Law and overseeing its fulfilment, with the rest of the rulers being his delegates. But how could all this be carried out in the absence of the caliph, or without his support? This article discusses and analyses the many and varied responses to this problem by Sunnī Muslims in the Middle Ages. The cases considered –the 5th/11th century in al-Andalus, the collapse of Almoravid power (mid-6th/12th century), the disintegration of the Almohad caliphate (early 7th/13th century) and the downfall of the 'Abbāsid caliphate of Baghdad (656/1258)– saw the development of new models and ideological articulations that enabled various dynasties to justify their position and legitimacy outside of, or in relation to, the caliphal institution. The article provides insight into how power was legitimised when the caliphate's authority was absent, defunct or diminished.

Keywords: Authority, Caliphate, Al-Andalus, Maghrib, Baghdad, Mongols, Legitimation of Power.

ALEJANDRO PELÁEZ MARTÍN. Es doctor en Estudios Hispánicos. Lengua, Literatura, Historia y Pensamiento por la Universidad Autónoma de Madrid (2022). Actualmente es investigador postdoctoral en la Universidad de Constanza (Alemania), donde participa en un proyecto dedicado a la comunicación interreligiosa entre la esfera latino-cristiana y la arabo-islámica. Entre sus aportaciones destacan la monografía *El califa ausente. Cuestiones de autoridad en al-Andalus durante el siglo XI*, editada por La Ergástula (2018), y los artículos publicados en *Medievalismo*, *Transmediterranean History*, *Hesperia culturas del Mediterráneo* y *Revista Historia Autónoma*. Asimismo, ha participado en publicaciones editadas por Ausonius Éditions, la Asociación Marroquí de Estudios Andalusíes, Brill y la Universidad de Granada.



El califa omeya Hišām al-Mu‘tadd (r. 418/1027–422/1031), una vez asentado en Córdoba, envió a uno de sus visires, Fa‘iz b. al-Mugīra, al gobernante de Tortosa, Muqātil (c. 420/1029).² Allí, el delegado califal encontró al poeta Abū l-Rabī‘a Sulaymān b. Aḥmad al-Quḍā‘ī, a quien dijo que, si acudía a Córdoba, sería también visir como él. El poeta respondió recitando los siguientes versos:

«Digamos que eres visir como proclamas, ¿de quién eres visir, oh visir? ¡[Juro] por Dios que el [título de] *Amīr [al-Mu‘minīn]* no tiene sentido ¿cuál sería entonces el del “visir del *Amīr [al-Mu‘minīn]*”?»

Estas palabras hablan del descrédito en el que, a inicios del siglo V/XI en al-Andalus, había caído la institución califal, una entidad vacía de contenido real para Abū l-Rabī‘a. No obstante, incluso en una centuria tan incierta en lo que a esta cuestión se refiere, no faltaron eruditos que escribieran sobre el califato, como hizo el cordobés Ibn Ḥazm (m. 456/1064)³ en su tratado de política, *Kitāb al-siyāsa*:

«Puesto que el califato viene de Dios, por vía de su Profeta, y es el soporte de los preceptos religiosos, necesitan las gentes de quien haga entre ellos las voces de su Profeta –bendiga y sálvelo Dios–, porque al temerle se atemperen las pasiones desatadas y al respetarle se concilien los corazones desunidos y por su poder se aquieten las manos que pugnan unas contra otras y por reverenciarle se sometan los ánimos rebeldes, pues el afán de lucha y poderío que por naturaleza existe en el género humano es tal que solo renuncian a él si hay alguien lo bastante fuerte que lo impida y mantenga a raya. Visto así por los compañeros

² ‘Abbās, 1997: III 514. Traducción propia.

³ Turki, 1982: 221–51.

del Profeta y los [primeros] creyentes, conformes en ello todos, sensatos musulmanes, tuvieron que aunarse en torno a un *imām* que guardase la religión de cambios y adiciones y exhortara a cumplirla sin descuidos, apartase de la comunidad a los enemigos de la fe, colonizase los países, sacando partido de sus riquezas naturales y roturando sus vías y caminos y administrase los bienes conseguidos por los musulmanes, según las normas religiosas, sin cometer fraude al tomarlos o al darlos como prebenda».⁴

El pasaje se centra en la conceptualización de la institución, sus orígenes y sus funciones. Se trata de una postura clásica, dejando clara la procedencia y fundamentos divinos del califato. Esta conexión entre el califato y Dios había sido establecida a través del profeta Muḥammad, Su enviado. Por tanto, la institución se había erigido sobre la base del legado profético, ya que era a esta figura a la que reemplazaba, desde el punto de vista sunní, para tal y como señala Ibn Ḥazm, templar “las pasiones desatadas” y propiciar el acuerdo entre “los corazones desunidos”. Al argumento espiritual se añade el que tiene que ver con la naturaleza del ser humano, combativa en el ansia de poder por encima de todo. Es por ello por lo resulta del todo necesario que alguien con fortaleza sea puesto al frente, para que el orden y la unidad imperen frente al caos y la rebelión. A estos razonamientos, se añade la apelación a los precedentes establecidos por los primeros musulmanes, que se habían reunido, tras el fallecimiento del Profeta, en torno a un *imām*, un guía capaz de determinar el camino que se debía seguir. Por último, el jurisconsulto añade cuáles eran los principales cometidos del califa: preservar la religión a salvo de cambios y desviaciones, proteger a la *umma* de sus enemigos, expandir el islam por el mundo y organizar y disponer de sus bienes, de acuerdo con la ley divina.

Tras examinar ambas posturas, la pregunta es: ¿cómo conciliar la “tradicional” de Ibn Ḥazm con la realista del poeta Abū l-Rabī`a? No se puede negar que la dinámica histórica del siglo v/xi peninsular resultó compleja. El gobierno central, sostenido durante casi tres siglos por los Omeyas, se vino abajo, fragmentándose el territorio en numerosas entidades políticas conocidas como reinos de taifas. En el año 422/1031, de acuerdo con el historiador Ibn Ḥayyān (m. 469/1076), los notables cordobeses “pregonaron la total abolición de del califato, por no ser conveniente (*wa-hatafū bi-ibṭāli l-hilāfa ġumlat^{am} li-`adam al-šākila*), y la expulsión de los Marwānīes, y así volvió Córdoba a la tutela de los visires”.⁵ Se trató de una consecuencia de las guerras civiles que habían asolado al-Andalus durante la *fitna* (399–422/1009–1031). Con todo, no dejó de ser una decisión sin precedentes en la historia premoderna de las sociedades islámicas y no fue, de hecho, hasta 1342/1924, en un contexto muy distinto, cuando tuvo lugar una nueva abolición de la institución califal, en este caso, por parte de la Asamblea Nacional de Turquía tras el colapso del Imperio otomano. El suceso tuvo un importante impacto entre diferentes sec-

⁴ Traducción de F. de la Granja, reproducido en Viguera Molíns, 1990: 354.

⁵ Ma`rūf y `Awwād, 2013: II 409, Maillo Salgado, 1993: 130.

tores de la comunidad musulmana, especialmente en los círculos intelectuales de Egipto, en los de la India colonial británica y en los del Sudeste Asiático, obligando a repensar el lugar de la institución en el mundo moderno.⁶

Tras la muerte de Muḥammad, la profecía había terminado y, desde la perspectiva sunní, fueron sus sucesores, los califas los encargados de preservar la religión, defender y aplicar la Ley Sagrada y ejercer las funciones administrativas, financieras, militares y judiciales necesarias para el gobierno de la *umma*. En teoría, la comunidad seguía siendo la reserva de legitimidad, aunque la fuente última de soberanía era Dios. Para cumplir esos cometidos, el califa debía ser, en teoría, un varón adulto de la tribu de Qurayš y estar en buenas condiciones físicas, dotado de probidad y con un buen conocimiento de la Ley, cuya interpretación correspondía a los jurisconsultos. Esta formulación teórica, desarrollada por los ulemas, es la que podría considerarse el planteamiento clásico en torno al califato o *imāmato*, un sistema nomocrático que garantizaba el mantenimiento político-religioso de la comunidad musulmana a partir de la figura del califa. Sin embargo, la unidad imperial pronto se fue resquebrajando, al desarrollarse, en las diversas regiones, dinastías de gobernadores prácticamente autónomos. Se trataba de personajes que habían logrado el poder efectivo por medio de la fuerza militar. Eran necesarias soluciones que permitieran gobernar legalmente los territorios sin renunciar a la idea canónica que encarnaba la institución califal como única depositaria de la legitimidad político-religiosa. Los juristas resolvieron el problema convirtiendo a estos gobernantes provinciales en delegados del califa que acuñaban moneda a su nombre y lo mencionaban en el sermón del viernes (*ḥuṭba*). Emires, reyes y sultanes buscaron el reconocimiento califal para sancionar su gobierno independiente, convirtiendo a los califas en hacedores de reyes, una suerte de iconos sagrados.⁷ Se manifestaba así una clara distinción entre dos principios: poder y autoridad. G. Makdisi ya señaló esta problemática, citando a J. Maritain para distinguir ambos conceptos. De acuerdo con esa propuesta, el poder es la fuerza por la que se obliga a obedecer, mientras que la autoridad sería el derecho a dirigir y mandar, a que el resto escuche y obedezca. Autoridad implica poder y poder, a su vez, implica autoridad. Ambos se buscan mutuamente en una magnética atracción. Es la autoridad la que hace que el poder sea legítimo y no se visto como una tiranía.⁸ Este marco sirve para definir las relaciones entre califas, sultanes, reyes y emires.

En cualquier caso, con este *modus operandi* se imponía, en la perspectiva sunní, el principio de la necesidad, bien expuesto en las palabras del célebre teólogo oriental al-Ġazālī (m. 505/1111):

⁶ Qureshi, 1999; Hassan, 2016: 142–252; Pankhurst, 2013. Para el caso andalusí y su comparación con situaciones similares a lo largo de la historia del mundo islámico, véase el análisis y reflexiones contenidas en Wasserstein, 1993: 146–61.

⁷ Lambton, 1981; Crone, 2004; Fierro Bello, 1994a: 150–1 y 154; Woods, 1999: 3–10; Mauder, 2021: I 862–904; Al-Azmeh, 1997; François Clément, 1997: 21–66; Peláez Martín, 2018: 109–119; Siddiqui, 2019; Moin, 2015: 467–496.

⁸ Véase Makdisi, 1982: 117–26; Manzano Moreno, 2015: 128–31; Manzano Moreno, 2023: 26; Marsham, Hanne y Van Steenbergen, 2023: 343.

«Hay quienes sostienen que el *imāmato* está muerto, ya que carece de las cualificaciones necesarias. Pero no se le puede encontrar sustituto. ¿Entonces qué? ¿Debemos dejar de obedecer la Ley? ¿Destituiremos a los cadíes, declararemos que toda autoridad carece de valor, dejaremos de casarnos y declararemos inválidos en todos los puntos los actos de quienes ocupan altos cargos, dejando que la población viva en la «pecaminosidad»? ¿O seguiremos como hasta ahora, reconociendo que el *imāmato* existe realmente y que todos los actos de la administración son válidos, dadas las circunstancias del caso y las necesidades del momento? Las concesiones que hacemos no son espontáneas, pero la necesidad hace legal lo que está prohibido. Sabemos que no es legal alimentarse de un animal muerto. No obstante, es peor morir de hambre. A los que pretenden que el califato está muerto para siempre y que nada podría reemplazarlo, querríamos preguntarles ¿qué es preferible? ¿el caos y el fin de la vida social porque no hay autoridad constituida correctamente, o el reconocimiento del poder de hecho, sea el que fuere?».⁹

Las reglas, por consiguiente, estaban claras: la única autoridad constituida legamente y reconocida como legítima era la del califa. No se podía, por tanto, dejar de admitir la necesidad y el sentido del califato. No obstante, tampoco se podía negar la realidad en la que se vivía. Por ello, para Ibn Ḥazm, con una posición más utópica y tradicional, el califato no podía dejar de existir mientras que Abū l-Rabī`a hacía referencia al vacío real de poder, pero nada dice sobre la necesidad o no del mismo. La situación en al-Andalus, no obstante, era algo particular. Además, de las discrepancias en torno a quién debía colocarse al frente de la institución, se experimentó la ausencia del califa. El engranaje político-administrativo y socioeconómico podía seguir funcionando, pero cómo hacerlo, de forma legítima, si no existía un *imām* bajo cuyo mando se validaba la vida religiosa de la comunidad.¹⁰ Por tanto, la principal cuestión a resolver para los andalusíes fue la de cómo gobernar en ausencia de un califa efectivo.¹¹ Las soluciones puestas en marcha resultaron de una considerable diversidad, como se verá, pero, pese a la originalidad del caso andalusí, esta problemática también se produjo en otras regiones y momentos del mundo islámico. Casos interesantes en este sentido lo constituyen la crisis del poder almorávide a mediados del siglo VI/XII, la desintegración del califato almohade a inicios del siglo VII/XIII y la aniquilación del califato `abbásí de Bagdad a manos de los mongoles en 656/1258. Estos acontecimientos dieron lugar al surgimiento de nuevos modelos, alternativas y articulaciones ideológicas entre las distintas dinastías para justificar su posición y legitimidad al margen o en sintonía con el armazón de la autoridad califal.¹²

⁹ Traducción de Lambton, 1981: 110–1.

¹⁰ Bennison, 2016: 48–9.

¹¹ Tixier Du Mesnil, 2022: 163–73.

¹² Sicilia queda al margen dado que las fuentes son poco prolifas a la hora de detallar cómo legitimaron su poder los diferentes comandantes que asumieron el control de las diferentes regiones en que se fragmentó la isla.

En líneas generales, las respuestas se circunscribieron a los distintos tipos de legitimidad del gobernante musulmán descritos por H. Karateke y sintetizados por J. Ortega Ortega.¹³ De acuerdo con este modelo, la legitimidad era de dos tipos: formal o normativa y sustantiva o pragmática. En la primera se englobarían el derecho divino al gobierno (el califato o *imāmato*), pero también la legitimidad basada en el respeto a la ley sagrada y el sostenimiento del orden califal, así como la étnica, genealógica y dinástica. La legitimidad pragmática estaría más referida a la observancia de las tradiciones y a la exaltación de las virtudes personales del soberano, pero también a la creación de una generalizada percepción de bienestar por parte de la comunidad. Todos estos principios fueron las piezas de distintos mensajes y discursos esbozados por parte de las dinastías en esos momentos en que la autoridad califal estaba vacante o estaba en proceso de desvanecimiento.

El objetivo de este trabajo consiste en exponer estos procesos, así como las diferentes respuestas ofrecidas a la cuestión de cómo se legitimó el poder, entre las sociedades islámicas sunníes, cuando la autoridad califal se encontró ausente, extinta o en claro proceso de desaparición, empleando para ello los casos aludidos. Los resultados obtenidos a partir del análisis servirán para formular unas conclusiones y entender de qué forma se respondió a esos vacíos de autoridad y en qué medida afectó a las formulaciones teóricas en torno al califato.

422/1031: ABOLICIÓN DEL CALIFATO Y SOLUCIONES ANDALUSÍES¹⁴

Pese a que son varios autores, como al-Ḥumaydī (m. 488/1095), Ibn al-Aṭīr (m. 630/1233), Ibn Ḥaldūn (m. 808/1406) y al-Nuwayrī (m. 732/1332),¹⁵ los que no aluden a la abolición del califato en 422/1031, el hecho de que la noticia proceda de Ibn Ḥayyān (m. 469/1076), que vivió los hechos, merece ser tenido muy en cuenta. Probablemente, la situación debe ser contemplada del siguiente modo: deposición del califa omeya Hišām III y abolición del califato en un sentido inmediato y práctico, aunque no en su formulación teórica e ideológica. Lo cierto es que carecía de sentido proseguir con la ficción de un califa presente en la sede califal y aspirante a lograr el dominio de al-Andalus. Tras más de dos décadas de batallas, saqueos y asesinatos, lograr establecer a un candidato capaz de obtener el apoyo mayoritario de la comunidad resultaba una vana ilusión con un poder central desaparecido y un territorio fragmentado en numerosas entidades regionales, las llamadas taifas.¹⁶ Lo mejor, por ello, a ojos de las autoridades cordobesas, era acabar con el problema y con la inestabilidad. En consecuencia, decidieron poner fin al hecho de que

¹³ Karateke, 2005: 13–52; Ortega Ortega, 2018: 450–1.

¹⁴ Sobre este tema véase Wasserstein, 1993; Clément, 1997; Peláez Martín, 2018; Peláez Martín, 2020.

¹⁵ Ma`rūf y `Awwād, 2008: 47–9; Fagnan, 1989: 436, al-Qāḍī y Daqāqa, 1987: VIII 106–7; Šahāda y Zakkār, 2000: IV 196; Gaspar Remiro, 1917: I 84–5 (AR), Gaspar Remiro, 1917: I 81–3 (ESP).

¹⁶ Scales, 1994; Fierro Bello, 1996: 147–8.

su ciudad siguiera siendo la sede del califato y expulsando a la familia omeya, pero no pusieron fin a la idea del califato, algo que no estaba a su alcance. Córdoba pasaba a ser gobernada por un consejo, con Abū l-Ḥazm b. Ġahwar al frente, en busca de estabilidad.¹⁷

Pese a todo, una línea de califas siguió estando presente en al-Andalus, concretamente en Málaga y Algeciras, durante buena parte de esta centuria: los Ḥammūdīs.¹⁸ La dinastía poseía unas credenciales intachables al ser descendientes del Profeta por medio de su hija Fāṭima, casada con `Alī.¹⁹ Su procedencia también era idrīsī, familia que había gobernado el Magreb occidental, pero sin arrogarse nunca el título califal. Junto a esta prestigiosa genealogía, se presentaron como herederos de los Omeyas, a quienes disputaron el poder en Córdoba desde 407/1016. Asimismo, concedieron a Málaga el rango de sede califal, acuñando desde allí abundante numerario, sobre todo en oro para manifestar, con claridad, su derecho al califato.²⁰ Los Ḥammūdīs hicieron, por tanto, un importante esfuerzo por mostrarse como califas legítimos, siendo reconocidos como tales por parte de numerosos gobernantes a ambos lados del Estrecho. Probablemente, su proximidad al šī`ismo impidió que su gobierno resultara aceptable en al-Andalus de forma generalizada.²¹

Abolido el califato y con la opción ḥammūdī generando rechazo entre algunos gobernantes resultaba necesaria la búsqueda de otras opciones para resolver la cuestión de la legitimidad. En Sevilla surgió una alternativa realmente original de la mano de la dinastía `abbādī y consistió en “resucitar” al difunto califa omeya Hišām II. El soberano había fallecido durante la *fitna*, pero corría el rumor de que se había salvado escapando a Oriente, para regresar a la Península Ibérica en 424/1032–3. Otro relato señalaba que se había ocultado en Málaga, luego en Almería y, finalmente, en Calatrava.²² Sirviéndose de la popularidad de estas historias, el cadí Ibn `Abbād de Sevilla ordenó traer a la ciudad a un esterero que, según las fuentes, guardaba cierto parecido con el fallecido Hišām II, y le colocaron el atuendo califal, proclamando el regreso al trono del hijo de al-Ḥakam II en 427/1035–6.²³ El juez se convirtió en su *ḥāḡib*, asumiendo el poder como delegado

¹⁷ Ariza Armada, 2010: I 252. P. Guichard considera que los notables cordobeses no pudieron “suprimir el califato”, ya que eso no estaba en su mano, no estaban legitimados para ello, simplemente decidieron no reconocer a ningún califa (Guichard, 2015: 142–3). D. J. Wasserstein dice: «That an Islamic institution, one born, according to the theorists, of divine authority, might simply be abolished as a political action by the city fathers of Cordoba is startling in the extreme; it is, *prima facie*, a most unlikely sort of action, and, as the evidence, I believe, shows, it did not happen» (Wasserstein, 1993: 148).

¹⁸ Rosado Llamas, 2008; Ariza Armada, 2015; Ariza Armada, 2018: 169–200; Acién Almansa, 1998a.

¹⁹ Rosado Llamas, 2008: 101. Sin embargo, hay dudas sobre su impecable genealogía y su descendencia de `Alī. Algunos investigadores arrojan ciertas sospechas sobre el hecho de que Idrīs II fuera hijo de Idrīs I, véase Bencheqroun, 2014: 7–27.

²⁰ Ariza Armada, 2014: 115; Ariza Armada, 2018: 169–200; López Martínez de Marigorta, 2015: 75; Íñiguez Sánchez, 2018: 321–85.

²¹ Fierro Bello, 1994c: 435. Acuñar monedas a nombre de un califa como señal de que se gobernaba, en teoría, bajo su mando fue algo que también se puso en práctica en Sicilia por parte de los caudillos locales surgidos tras el ocaso de los Kalbīs (444/1052–3). Ibn al-Ṭumna (m. 454/1062), por ejemplo, aunque adoptó el título califal de *al-qādir bi-llāh* e hizo que su nombre fuera mencionado en el sermón del viernes, acuñó monedas reconociendo al califa fāṭimī al-Mustanṣir (r. 427–87/1036–94) (Gil, 2004: 570. Sobre la Sicilia islámica véase Amari, 1858; Metcalfe, 2009; Chiarelli, 2011).

²² Guichard y Soravia, 2005: 71; Gaspar Remiro, 1917: I 92–3 (AR), Gaspar Remiro, 1917: I 90–1 (ESP); Lévi-Provençal, 1930: 190 y 197; Maíllo Salgado, 1993: 162 y 167; Dozy, 1982: 30–1.

²³ Lévi-Provençal, 1956: 154–5; Bosch Vilá y Hoenerbach, 1983–6: 30.

del califa y comportándose como Almanzor había hecho con Hišām II.²⁴ De este modo, los ʿAbbādīs legitimaron su gobierno frente a los Ḥammūdīs. Curiosamente, fueron numerosas las taifas que decidieron sumarse a la invocación de este califa impostor en el sermón y en sus acuñaciones, mostrándose de este modo como sus delegados en los distintos gobiernos regionales.²⁵ Todo ello nos habla de lo necesario que seguía resultando el califato, al menos como marco teórico. De hecho, la estratagema se mantuvo hasta el año 451/1059–1060, cuando los ʿAbbādīs proclamaron el fallecimiento del “falso” Hišām II. Pese a ello, la mención a su nombre se mantuvo en el numerario hasta 460/1067–1068, justo al mismo tiempo que los últimos califas ḥammūdīs desaparecían de la Península. Con todo, la taifa de Zaragoza siguió acuñando moneda a nombre del fallecido por “segunda vez” Hišām, hasta 475/1082–3.

Colocar a un califa al frente del gobierno para asumir el poder en su nombre era algo que, en cualquier caso, ya había hecho Muḡāhid al-ʿĀmirī de Denia décadas antes, en 405/1014, con otro omeya. Sin embargo, la numismática taifa ofreció una alternativa más peculiar a la cuestión del califato: la mención al *imām ʿabd Allāh*, junto con otros epítetos honoríficos, en el espacio reservado para el califa. Se trataba de uno de los títulos califales y manifestaba la condición del soberano como “siervo de Dios”.²⁶ En las monedas del Occidente islámico no apareció hasta 410/1019–20 y se fue consolidando y generalizando a lo largo de la centuria.²⁷ Más difícil resulta, sin embargo, establecer a quién se estaba haciendo referencia por medio de la fórmula *ʿabd Allāh*. Una primera teoría, la llamada “hipótesis ʿabbāsī” considera que se trataba de una alusión a los califas de Bagdad, los únicos califas sunnīs “disponibles” en esos momentos.²⁸ La otra hipótesis, la de la *sede vacante*, plantea que *ʿabd Allāh* hacía referencia a un personaje ficticio, abstracto, el símbolo de la obediencia al principio califal. Es decir, la teoría dictaba que un califa debía aparecer en las acuñaciones, pero al carecer del mismo, la solución fue mantener sus titulaciones (*al-imām ʿabd Allāh amīr al-mu`minīn*), aunque omitiendo el nombre, para no comprometerse con ninguna dinastía en particular.²⁹ Resulta casi imposible precisar si la fórmula se refiere a los ʿAbbāsīs o algún soberano en concreto. Todo parece indicar que se trataría de un modo de mantenerse en una cómoda ambigüedad.³⁰

²⁴ Lévi-Provençal, 1930: 315, Maíllo Salgado, 1993: 73.

²⁵ Para más información sobre el falso Hišām y su reconocimiento por las diferentes taifas véase Peláez Martín, 2018: 51–75.

²⁶ Aparece en inscripciones, papiros, textiles, monedas, etc. Véanse ejemplos en Munt, 2014: 167; Martínez Núñez, 1995: 117–8; Martínez Núñez, 1999: 87; Calero, 1985: 542; Lavoix, 1896: 43; Nicol, 2006: 29, 71–2, 74–5, 110–2, 116–29, 180–5, 187–90, 229–30, 233, 237–8, 240–2, 327–8, 355, 364–5; Walker, 2009: 17, 21, 24, 97, 104, 109, 110, 122.

²⁷ Véanse las acuñaciones a nombre del *imām ʿabd Allāh* en el cuadro elaborado por Ariza Armada, 2014: 123.

²⁸ Wasserstein, 1993: 110; Codera y Zaidín, 1878: 27–8; Codera y Zaidín, 1879: 132; Ibrāhīm, 2015.

²⁹ Clément, 1997: 230, n. 1; Clément, 1994: 72–3; Wasserstein, 1993: 111–9; Fierro Bello, 1996: 148–50.

³⁰ Las estrategias seguidas en el Magreb para resolver la ausencia de la figura califal parecen haber sido muy similares a las adoptadas en al-Andalus tal y como muestra el trabajo de A. Montel, a quien agradezco que me haya permitido consultar el documento que compuso para su intervención en el workshop online *The Umayyads from West to East: New Perspectives*, 2021: Montel, 2021.

Las monedas de los *mulūk al-ṭawā`if* contienen, no obstante, una última alternativa a la cuestión: plasmar la ausencia de un *imām* unánimemente reconocido, acuñando monedas sin ninguna referencia califal. Se trata de una opción que se consolidó, sobre todo, en Toledo y Zaragoza, las taifas de los Banū Dī-l-Nūn y los Banū Hūd, territorios “acostumbrados” a la autonomía como cabezas de las marcas fronterizas desde tiempos del emirato omeya. Lo más impactante de esta solución al problema era que se estaba sancionando que el *sultān* podía existir sin necesidad de someterse de un modo explícito a la dirección califal. Es decir, se podía ejercer el poder sin asociarlo con la autoridad califal. Algo que, en cualquier caso, no dio lugar a una teorización contemporánea que sancionara su legalidad.³¹

Estas cuatro “opciones” fueron las que surgieron en el período taifa para abordar la cuestión relativa al califato y resolver los aspectos problemáticos que la legitimidad formal o normativa planteaba. A pesar de ello, hubo otras medidas relacionadas con lo que constituiría la legitimidad sustantiva o pragmática. Un buen ejemplo de esto lo constituyen los actos dirigidos a procurar el “bienestar de los musulmanes” (*maṣāliḥ al-muslimīn*): eliminación del bandidaje, control de los precios, promoción de las escuelas para estudiantes sin recursos, incentivos para la agricultura, (re)construcción de murallas urbanas, (re)organización de la red caminera (puentes, aljibes, etc.), ampliación o reforma de la mezquita aljama de la capital, etc.³² Buena parte de estos procedimientos, además, tenían una plasmación material evidente, constituyendo iniciativas populares y de prestigio que mostraban al gobernante como un piadoso y competente gestor de los asuntos de la comunidad, asumiendo el rol del califa como garante de la prosperidad de la *umma*.

Asimismo, el prestigio genealógico tribal árabe fue otra de las bazas empleadas por los soberanos. El pasado preislámico fue uno de los principales referentes culturales en al-Andalus y la lírica insistió en idealizar esa época. El remontar los linajes a esa edad dorada y a sus héroes constituía una forma de legitimar el poder que se ejercía. Es decir, si sus antepasados habían sido monarcas en el pasado, era natural que sus descendientes lo fueran ahora. Además, no se debe obviar que el acceso al califato era legitimado por medio de la pertenencia a la tribu del Profeta. Por ello, dinastías árabes como los ‘Abbadíes de Sevilla y los Hudíes de Zaragoza reivindicaron un origen árabe yemení, aunque también lo hicieron gobernantes bereberes, como los Aḥṣāsíes de Badajoz.³³ No obstante, el arabismo no fue el único recurso empleado como baza genealógica sino también, curiosamente, el parentesco con los cristianos del norte peninsular. ‘Abd al-Raḥmān b. Abī ‘Āmir, (apodado Sanchuelo), hijo del célebre Almanzor, era *ḥāḡib* del califa omeya Hišām II. Al igual que su padre y su hermano antes que él era el verdadero gobernante del califato cordobés, pero se atrevió a hacer algo que sus predecesores no habían hecho:

³¹ Retamero, 2006. Ejemplos pueden verse en Vives y Escudero, 1893: 173, 196–8 y 218.

³² Almagro Gorbea, Barranco Ribot y Gorbea, 2011: 245–6; Calvo Capilla, 2014: 117–25 y 496–500; Ortega Ortega, 2018: 450–1.

³³ Ramírez del Río, 2001: 109–25; Ramírez del Río, 2002: 193–206; Fierro Bello, 2008: 46.

reivindicar la sucesión califal tras la muerte del depositario de la institución. En 399/1008, mantuvo una entrevista privada con el desdichado Hišām y en ella aludió a su parentesco con el omeya por ser las madres de ambos de origen vascón, aspirando así a legitimar su acceso al califato pese a no ser qurayšī por la vía de su linaje materno.³⁴

La cuestión de los títulos adoptados por los *mulūk al-ṭawā`if* resulta un elemento muy destacado, ya que permite observar cómo los gobernantes de las taifas se situaron dentro o al margen de la institución califal. La mayoría, especialmente las titulaciones funcionales, como visir o *ḥāḡib* solo expresan un poder delegado del califa y en una posición subordinada. Hubo, con todo, diferencias entre las taifas más pujantes y los emiratos más modestos. En general, en las primeras abundaron los *laqabs* “pseudo-califales” (los epítetos que no contenían referencias a Dios), mientras que en las segundas se optó por los títulos sultánicos, aquellos que tenían como referencia al término *dawla* o dinastía. Si bien, algunos soberanos adoptaron sobrenombres teóforos califales, expresando así su aspiración a ejercer la soberanía plena, otros nunca lo hicieron y no los plasmaron en sus acuñaciones, lo que constituye un recuerdo de su posición delegada de un ente superior en la estructura político-institucional califal.³⁵

En esta construcción de una legitimidad alternativa a la califal otro de los procedimientos desarrollado por varias de las dinastías taifas, destacando por encima de todas la de los Banū Hūd, fue la defensa de las fronteras y la conducción del *ḡihād*, rescatando la figura del soberano-*ḡāzī* como un útil instrumento ideológico del antiguo poder central califal puesto en marcha en determinados momentos.³⁶

Una última alternativa desarrollada por los *mulūk al-ṭawā`if* fue la puesta en marcha del modelo platónico-farabiano del rey-filósofo, aquel en torno al cual el principal empeño del soberano era conducir a sus súbditos a través de la perfección en una sociedad estructurada en torno al mérito. Buena parte de los gobernantes de las taifas encarnaron con ahínco el arquetipo de la realeza sapiencial, promocionando activamente el cultivo de las ciencias y las letras.³⁷ Los ‘Abbādīs de Sevilla constituyeron, sin duda alguna, el mejor ejemplo de reyes-poetas mientras que los Banū al-Aṭṭas de Badajoz optaron por promover la historia, la filología y el *adab* (bellas letras).³⁸ En cambio, en Toledo, los Banū Dī l-Nūn favorecieron el estudio de la medicina, la literatura, la filosofía, la astronomía y las ciencias jurídicas.³⁹ Fue en Zaragoza, no obstante, donde los Banū Hūd, especialmente con al-Mu`ṭaman (r. 1046–1082), intentaron representar con más empeño la propuesta farabiana a través del estudio

³⁴ Scales, 1994: 40–2; Fierro Bello, 1996: 141.

³⁵ Clément, 1994: 73; Clément, 1997: 247–60; Guichard y Soravia, 2005: 120.

³⁶ Albarrán Iruela, 2020: 149–220.

³⁷ Forcada, 2011: 230.

Cruz Hernández, 2011, p. 38; Ramón Guerrero, 1991: 17; Tixier du Mesnil, 2022. Sobre la realeza sapiencial véase Rodríguez de la Peña, 2008.

³⁸ Lirola Delgado, 2011: 92; Lirola Delgado, 2012: 475–89; García Gómez, 1945: 15; Soravia, 1990, 182–3; Terrón Albarrán, 1991, 101; Guichard, Soravia y Benhima, 2009: 45; Lévi-Provençal, 1930: 236–7; Maíllo Salgado 1993: 197; al-‘Aryān y al-‘Alamī 1949: 75; Huici Miranda 1955: 69; ‘Abbās, 1968: III 190–1 y 194; García Gómez 1976: 50–1 y 58.

³⁹ Véase la síntesis de R. Izquierdo Benito y la bibliografía que menciona: Izquierdo Benito, 2018: 424–426; Ribera, 1896: 45.

de la filosofía y las matemáticas.⁴⁰ Era la búsqueda de una misma ideología legitimadora, aunque con distintos rostros, lo que se encontraba detrás de esta “preferencia” dinástica por la poesía, la ciencia y la filosofía. El cosmos era concebido como las “verdades” de la Creación divina. Alcanzar esa sabiduría verdadera, revelar la Verdad de Dios, implicaba el estudio de las disciplinas científicas e intelectuales. Es decir, el Altísimo era concebido como el supremo artesano de la Creación y solo desvelando sus productos y huellas, a través de la ciencia y de la filosofía, se podía llegar a Él como causa.⁴¹ El califato, en definitiva, no era necesario para acceder a Dios en este programa “metafísico”.

LA CRISIS ALMORÁVIDE Y LA BÚSQUEDA DE NUEVOS MODELOS DE AUTORIDAD EN EL OCCIDENTE ISLÁMICO (MEDIADOS SIGLO VI/XII)⁴²

Los norteafricanos almorávides, cuyo movimiento debe insertarse en el fenómeno de la “renovación sunní”, habían incorporado las taifas a su imperio entre 483/1090 y 508/1115, preservando la ambigua fórmula *al-imām ‘abd Allāh amīr al-mu`minīn* como forma de resolver la cuestión del *imāmato*. En este caso sí parece haber sido una referencia al califa ‘abbāsī, al menos desde el momento en que los emires lamtuna buscaron el reconocimiento efectivo de Bagdad como sus representantes en el gobierno de al-Andalus y el norte de África con el título de *amīr al-muslimīn*.⁴³ En Oriente, los turcos selgūqíes también establecieron un régimen con la ambición de restaurar la ortodoxia sunní como sultanes, un epíteto que expresaba su sumisión al califa, pero sobre todo su dominio. Ambos sustentaron sus regímenes sobre las mismas bases sociales, políticas e ideológicas (respeto a la autoridad califal y combate contra los enemigos del islam mediante la conducción del *ḡihād*), teorizadas en los planteamientos de al-Māwardī (m. 450/1058) y al-Ġazālī (m. 505/1111): reconocimiento del poder de un gobernante independiente por parte de la autoridad califal mediante la delegación. Espejos de príncipes como los del visir persa Nizām al-Mulk (m. 485/1092) o los de los andalusíes al-Murādī (m. 489/1096) y al-Ṭurṭūṣī (m. 520/1126) abogaron por poderosos soberanos ideales que defendieran a los musulmanes mientras establecían una fiscalidad justa y una administración eficaz bajo la supervisión de los ulemas.⁴⁴

⁴⁰ Forcada, 2011: 225–34; Forcada, 2023: 1–47; ‘Abbās, 1968: III 193; García Gómez, 1976: 55; Cheikho, 1912: 75; Llaveró Ruiz, 2000: 156; Lévi-Provençal, 1955: 78; Lévi-Provençal y García Gómez, 2010: 190; Djebbar, 2009: 601–4; Samsó, 2011: 134–6.

⁴¹ Ahmed, 2016: 433; Lomba Fuentes, 2002: 175; Ación Almansa, 1998b: 956; Ación Almansa, 2001: 511. Véase también Tixier du Mesnil, 2022.

⁴² Viguera Molíns, 1992: 189–201; Viguera Molíns, 1997: 66–72; Codera y Zaidín, 2004; Kassis, 1990: 51–91.

⁴³ Fierro Bello, 2007a: 102–5. En cualquier caso, si quedaba alguna duda, esta fue despejada cuando la predicación almohade empezó a crecer y se añadió a la fórmula *al-imām ‘abd Allāh amīr al-mu`minīn* de las emisiones monetales el lema *al-‘abbāsī* (Kassis, 1997: 308–9).

⁴⁴ Guichard, 2001a: 342; Albarrán Iruela, 2020: 149–220; Lambton, 1954: 47–55; Bowen y Bosworth, 1995; Safi, 2006; Hallaq, 1984: 26–41; Hillebrand, 1988: 81–94; Hillebrand, 1995: 237–42; Hillebrand, 2007; Jurado, 1998: 173–8; Kassis, 1992: 84–94; Ould y Saison, 1987: 48–79; Bennison, 2016; Peacock, 2015; Viguera Molíns, 1977: 341–74; Lagardère, 1979:

Pese a que, en sus inicios, la dominación almorávide fue acogida con satisfacción por parte de los andalusíes debido al amenazador avance cristiano, pronto se empezó a sentir como “extranjera”. Asimismo, sus primeras derrotas frente a los cristianos deterioraron la reputación y el prestigio del régimen. Todo ello terminó contribuyendo a que un creciente malestar contra los almorávides se formara en al-Andalus durante la segunda década del siglo VI/XII, desembocando en tumultos, revueltas y movimientos de oposición en los años cuarenta de dicha centuria.⁴⁵ La legitimidad almorávide resultó, de este modo, cuestionada, surgiendo nuevamente el mismo debate sobre la autoridad que se había producido en el período de las primeras taifas.

La primera respuesta, muy vinculada con el espiritualismo sufí, se originó en las zonas rurales. A partir del siglo V/XI se había puesto en marcha un proceso de reforma religiosa que insistía en otorgar mayor contenido espiritual a las prácticas rituales, reconociendo que el acceso al conocimiento divino podía producirse por medio de distintos agentes como el santo o el amigo de Dios, el sufí y no solo por medio de la hermenéutica de los ulemas. Estos elementos se hallaban en la obra del ya mencionado jurista y sufí oriental al-Ġazālī (m. 505/1111). Su pensamiento llegó al Occidente islámico en el período almorávide, siendo recibido no sin tensiones por parte de algunos sectores jurídicos.⁴⁶ En este contexto político-religioso surgió, en 539/1144, en el Algarve, con centro en Mértola, una rebelión ascético-mística y antialmorávide.⁴⁷ Alrededor de un sufí de origen muladí, Ibn Qasī (m. 546/1151), se aglutinó el movimiento de los *murīdūn* (“iniciados”) que, influido por el ismā‘ilismo, proclamaba la reforma espiritual y moral en combinación con el militarismo. Ibn Qasī, que, de acuerdo con algunas fuentes, afirmaba obrar milagros, se proclamó y fue reconocido como *imām* y *mahdī*, acuñando monedas de plata con el título de *al-imām al-qā’im bi-amr Allāh* (“el guía que se alza por medio del mandato de Dios”) y recibiendo la adhesión de Niebla, Beja y Évora, tal y como se observa en las acuñaciones.⁴⁸ Se trataba de un liderazgo político-religioso de tipo salvacionista que concentraba en manos de un guía mesiánico tanto el poder como la autoridad, prescindiendo de referencia alguna a la institución califal.⁴⁹ Sin embargo, a partir de 540/1145–6, el movimiento empezó a perder fuerza. Los intentos de Ibn Qasī por expandirse al oeste no tuvieron éxito y no pudo mantener el control sobre sus comandantes y partidarios. En este contexto, se aproximó a los Almohades, cuyo movimiento también era resultado de la predicación de la figura cuasi-profética del *mahdī* Ibn Tūmart entre las tribus beréberes de las mon-

173–90; Lagardère, 1981: 47–61; Fierro Bello, 2012: 500–31.

⁴⁵ Guichard, 2001b: 118; García Fitz, 2002: 79–81; Guichard, 2015: 234.

⁴⁶ Fierro Bello, 2007a: 100–1; Fierro Bello, 1997: 459–500; Casewit, 2017; Ebstein, 2014. Sobre la quema de las obras de al-Ġazālī y el debate historiográfico véase Fierro Bello, 1999: 184–197.

⁴⁷ García Sanjuán, 2018: 315–39; Lagardère, 1983: 157–70; Fierro Bello, 1998: 171; Fierro Bello, 2000a: 254–7; Guichard, 2001b: 121; Ebstein, 2015: 196–232; El Hour, 2006: 365–71.

⁴⁸ Vives, 1893: 318–9; Delgado y Hernández, 2001: 297; Kassis, 1997: 316–7. Véase también Rodrigues Marinho, 1968: 177–96; Sidarus, 1992: 35–40; Telles Antunes y Sidarus, 1992: 221–3; Fierro Bello, 2000b: 107–24.

⁴⁹ Fierro Bello, 2006a: 464–7.

tañas del sur de Marrakech. Ibn Qasī renunció a sus pretensiones mahdistas y ayudó a estos últimos a ocupar el occidente andalusí. No obstante, circunstancias posteriores le forzaron a buscar una alianza con los cristianos, siendo asesinado por sus descontentos subordinados en 546/1151.

Distinto a este modelo político-religioso fue el conocido como régimen del cadí-*ra`īs*. Este sistema se implantó en las zonas más urbanizadas y donde existían unas estructuras estatales bien consolidadas: Córdoba, Jaén, Málaga, Granada, Murcia y Valencia.⁵⁰ Lo que se buscaba era establecer una figura que actuara como una especie de custodio del poder para “impedir los conflictos entre las gentes hasta que llegue alguien apto para ella”, es decir, digno de desempeñar el emirato, tal y como dijo el juez Ibn al-Ḥağğ de Murcia al asumir la *riyāsa* en 539/1145.⁵¹ Resulta comprensible que, ante el vacío de poder, la persona encargada de gestionar los asuntos del *sultān* fuera el cadí, el delegado del soberano y, como miembro del sector de los ulemas, también del Profeta. Para muchos, en consecuencia, solo los cadíes podían procurar la continuidad del aparato estatal y el mantenimiento del orden social. Con este principio en mente, se hicieron cargo de los nombramientos, del fisco, de la administración y de las tropas mientras se legitimaban acudiendo a una relación ficticia con una autoridad superior, ya fuera otro cadí o un distante y remoto califa. Con todo, buena parte de estos gobiernos pasaron de un liderazgo de tipo transitorio y efímero a uno más consolidado e independiente, el paso de *ra`īs* a emir (*amīr*).⁵² El caso más destacado es el del cadí Ibn Ḥamdīn, proclamado en Córdoba en *rağab-ša`bān* de 539/diciembre 1144-enero 1145. Se comportó como un califa: acuñó en oro con sus epítetos honoríficos y bajo la autoridad de *al-imām `abd Allāh amīr al-mu`minīn*, usó títulos califales (*al-Manşūr bi-llāh*, *al-Nāşir li-dīn Allāh*) y el pseudo-califal de *amīr al-muslimīn*, vivió en el palacio califal, organizó la cancillería y el fisco, se ocupó de las fuerzas armadas y obtuvo el reconocimiento de otros. Estos esfuerzos, además, por coordinar la *umma* andalusí indican que buscaba reunificar de forma legítima al-Andalus revistiéndose de un poder de tipo tradicional, como *ra`īs* de la antigua sede califal y no, simplemente, establecer un gobierno transitorio. Esto muestra que en la concepción de estos líderes no había todavía otra cosa más que la aspiración a una autoridad única amparada en el *imāmato* y el califato. Los actos respondían al intento por reestablecer un sistema socio-político continuista, en cierta medida, con la tradición almorávide y su ideario político “sultanista” frente a la ruptura que representaba el movimiento de Ibn Qasī, próximo al almohadismo. Con todo, el gobierno del cadí solo duró once meses.⁵³

⁵⁰ Guichard, 2001b: 122 y 125-7; Codera y Zaidín, 2004: 46-7, 55-7 y 81-4. A esta lista hay que añadir el caso del *Kitāb al-Şifā`* compuesto por el Qādī `Iyāḍ de Ceuta, donde se defiende que los ulemas son los herederos del Profeta. Véase Albarrán Iruela, 2015.

⁵¹ Ma`rūf, 2011: II 133.

⁵² Guichard, 2001b: 123-4 y 127; Fierro Bello, 1994b: 95-9 y 106-9; Fierro Bello, 2006a: 466.

⁵³ Guichard, 2001b: 122-4; Fierro Bello, 1994b: 91-3; Vives, 1893: 316-7 y 318; Kassis, 1997: 316.

Con todo, como indica M. Fierro, existían más delegados del *imām* que podían actuar en tiempos de crisis y fueron los gobernadores y comandantes militares los que pusieron en marcha la última de las alternativas esbozadas en este período.⁵⁴ Hay que distinguir, no obstante, entre los dirigentes sin más aspiraciones que las de hacerse cargo del poder ante el colapso almorávide y los líderes que establecieron gobiernos más duraderos y con perspectivas de unificar el territorio andalusí. Destaca entre los segundos Abū Ġa`far Aḥmad b. `Abd al-Malik (m. 540/1146), más conocido por su sobrenombre *Sayf al-Dawla* o “Espada de la dinastía” (castellanizado como Zafadola) descendiente del noble linaje de los Hūdīes.⁵⁵ En alianza con los cristianos, y con el prestigio de su “legitimidad” dinástica, logró ser reconocido en Córdoba, Granada, Jaén y Murcia, aunque solo pudo consolidar su poder en esta última y en Valencia. Su proyecto político se plasmó en sus dinares, con su *laqab* de *al-Mustanşir bi-Allāh* (“el que se ampara en Dios”) y bajo la autoridad de *al-imām `abd Allāh amīr al-mu`minīn*. Otras acuñaciones, en cambio, abandonan esta ambigua referencia, concediendo una soberanía mayor a Zafadola.⁵⁶ Sus pretensiones, sin embargo, se vieron frustradas cuando encontró la muerte a manos de sus aliados cristianos en el contexto de las cambiantes circunstancias que se vivían en aquellos momentos. Pese a ello, el este andalusí mantuvo la estabilidad hasta la conquista almohade bajo el mando de Muḥammad b. Sa`d b. Mardaniš (r. 542–67/1147–72) en el Levante y el de los Banū Ġāniya, descendientes del último gobernador almorávide de Sevilla, en las Baleares (r. 520–99/1126–1203). Ambos gobiernos presentaron su dominio en un sentido tradicional, semejante al almorávide. Las inscripciones de sus acuñaciones lo muestran con claridad: aparece el gobernante con el título de emir y se usa la recurrente fórmula *al-imām `abd Allāh amīr al-mu`minīn* como elemento de autoridad. Parece que el referente era el califa de Bagdad, nombrado en la *ḥuṭba*, tal y como se explicita en algunas monedas de Ibn Mardaniš. Estos elementos constituían muestras visibles de la plena alineación con el sunnismo frente a la creciente amenaza que suponían los Almohades, quienes terminaron por reunificar todo el conjunto andalusí.⁵⁷

⁵⁴ Fierro Bello, 1994b: 106–7 y 108.

⁵⁵ Véase sobre esta figura Viguera Molíns: <https://dbe.rah.es/biografias/5515/zafadola-sayf-al-dawla> (17/06/2024); Minnema, 2019: 1–19; Minnema, 2024; González Artigao, 2022; García Fitz, 2002: 89–98; García Fitz, 2004: 240; Guichard, 2001b: 113–44; Viguera Molíns, 1992: 189–201; Viguera Molíns, 1997: 66–72.

⁵⁶ Guichard 2001b: 128–9; Vives, 1893: 320–1.

⁵⁷ Vives, 1893: 323–9; Delgado y Hernández, 2001: 306–8; Balbale, 2023; Doménech-Belda y Grañeda Miñón, 2019: 140–6; Martínez Enamorado, 2019: 110–1; Doménech-Belda, 2019: 123–6; <http://www.andalustonegawa.5og.com/almoravids/c6.jpg> (17/09/2024); <https://ceres.mcu.es/pages/ResultSearch?Museo=MAN&txtSimpleSearch=Ishaq%20ibn%20Ganiya&simpleSearch=0&hipertextSearch=1&search=advanced&MuseumsSearch=MAN%7C&MuseumsRolSearch=9&> (17/09/2024); Kassis, 1990: 90; Baadj, 2015: 66.

NUEVAS SOLUCIONES ANTE EL OCASO DEL CALIFATO ALMOHADE (SIGLO VII/XIII)

Aunque tradicionalmente la batalla de las Navas de Tolosa (609/1212) ha sido considerada como el elemento decisivo del colapso del Imperio almohade, no fue, como ha señalado F. García Fitz, hasta 620/1224 cuando una serie de querellas intestinas condujeron a la disgregación de su dominio. Las disputas dinásticas impidieron a los califas ejercer su autoridad sobre un imperio muy heterogéneo, incapacitándolos para hacer frente a la expansión de tribus como los zanāta Banū Marīn (Merínies) hacia Taza, Mequíniz y Fez o la consolidación de los árabes hilālīs en las llanuras atlánticas. Al mismo tiempo, el colapso del poder central condujo a las grandes ciudades provinciales a una autonomía cada vez mayor. A este difícil panorama vino a sumarse la renuncia del califa al-Ma'mūn (r. 624-9/1227-32) a la doctrina almohade en 627/1230, decretando la supresión de la mención del *mahdī* Ibn Tūmart en las monedas, en la oración del viernes y en la correspondencia oficial. Se prohibió también hablar de la impecabilidad del *mahdī*, afirmando que la proclamación de Ibn Tūmart como *mahdī* fue errónea y que no hay más *Mahdī* que Jesús.⁵⁸ Esta iniciativa, en lugar de conciliar opiniones, convulsionó todavía más la situación. Entre 627/1230 y 668/1269, a pesar de que la sucesión califal se mantuvo entre los Mu'minīs, las constantes disputas condujeron a la fragmentación del Occidente islámico y a que se reabriera la cuestión califal y la legitimidad del poder.

Una primera opción era seguir reconociendo a estos últimos. De hecho, la corte de Marrakech, pese a las querellas intestinas, todavía dio muestras de fortaleza bajo califas como al-Rašīd (r. 630-40/1232-42), que restauró de nuevo el almohadismo como doctrina oficial, logrando el reconocimiento de Sevilla, Ceuta y del emir Muḥammad b. al-Aḥmar.⁵⁹ Esto tenía pocas implicaciones prácticas, pero resolvía la cuestión de la legitimidad, desarrollando la ficción de que en todos aquellos lugares, las autoridades actuaban como gobernadores de los Mu'minīs.⁶⁰ El califa al-Sa'īd (640-6/1242-8) también prosiguió con esta política para reestablecer el dominio mu'minī sobre el norte de África por medio de campañas militares. Lo logró con Siġilmāsa y tras varios intentos también con los Merínies, pero falleció en el enfrentamiento por someter a Yagmurāsan b. Zayyān y a los Banū 'Abd al-Wād de Tremecén en 646/1248.⁶¹ Hubo más califas en Marrakech, pero ya no fueron reconocidos fuera de la capital.

⁵⁸ García Fitz, 2002: 163, nota 7; Guichard, 2015: 267-8; Fierro Bello, 2006a: 461.

⁵⁹ Huici Miranda, 2000: II 481-521; Ma'rūf y 'Awwād, 2013: III 473-4, Huici Miranda, 1953: II 111-3; Boloix Gallardo, 2017: 96-7.

⁶⁰ Sobre Muḥammad b. al-Aḥmar cuenta Ibn 'Idārī que “aunque mostraba estar bajo la obediencia de al-Rašīd y de su gobierno y que era el restaurador del poder almohade (*li-l-dawla al-muwahhidīyya*) en al-Andalus. Esto era parte de su capacidad, su astucia y su inteligencia, pues él (Ibn al-Aḥmar) era muy listo y astuto. [Por estas razones mencionadas, el califa] al-Rašīd se contentaba con que lo mencionase en la *huḡba* y en la invocación” (Ma'rūf y 'Awwād, 2013: III 490).

⁶¹ Huici 2000: 528-40.

Frente al gobierno de Marrakech había surgido en la Península una fuerte tendencia antialmohade, materializada en el gobierno de Muḥammad b. Yūsuf b. Hūd (r. 625–35/1228–38) y sus sucesores en Murcia.⁶² Los emires hūdīs se proclamaron representantes de los ‘Abbāsīs, a los que invocaron como autoridad, siendo designados por estos como gobernadores de al-Andalus en su nombre. Pese a lo remoto que podía resultar este territorio desde la perspectiva bagdadí, parece que esta “reintegración” en la soberanía ‘abbāsī no fue un simple oportunismo. El reconocimiento a los califas orientales, de hecho, se mantuvo constante en las emisiones monetales,⁶³ en el sermón del viernes, en el intercambio de misivas y embajadas y en el apoyo y la simpatía de las élites y los círculos culturales murcianos. Por tanto, más allá de la idea de romper con el califato almohade y sus principios doctrinales, existió una especie de “programa político” que buscaba la creación de un poder andalusí fuerte y estable que fuera capaz de mantener a raya a los cristianos.⁶⁴ Otros dirigentes, si bien con una actitud más ventajista, también optaron por colocarse bajo la autoridad de Bagdad. Son los casos de Zayyān b. Mardaniš en Valencia (626/1229), Ibn Maḥfūz de Niebla y, entre 635/1238 y 637/1240, de Ibn al-Aḥmar.⁶⁵ Al fin y al cabo, esta invocación espiritual de los ‘Abbāsīs era la única alternativa al almohadismo. Al carecer de la legitimidad para proclamarse emires de los creyentes, colocarse bajo la soberanía teórica del califa sunní de Bagdad era la única opción a disposición de los gobernantes para justificar la asunción del poder al margen de la ideología almohade.

La tercera alternativa a la crisis de autoridad la constituyeron los Ḥafṣīs de la región tunecina, Ifrīqiya. La dinastía había iniciado su autonomía en 627/1230, cuando el gobernador Abū Zakariyyā` (r. 627–47/1229–49), ante la renuncia de al-Ma`mūn (r. 624–9/1227–32) a la doctrina almohade, decidió no reconocer más a los Mu`minīs, ordenando hacer la *ḥuṭba* en nombre del *mahdī* Ibn Tūmart y de los califas rāšidūn y adoptando el título de *amīr* en su correspondencia. El ser descendiente del beréber hintāta Abū Ḥafṣ `Umar, uno de los principales compañeros y discípulos de Ibn Tūmart, le reportó un considerable prestigio y legitimidad como defensor del almohadismo. No obstante, una genealogía árabe fue creada para este epónimo de la dinastía, haciéndolo descendiente nada menos que del califa ortodoxo `Umar b. al-Ḥaṭṭāb (r. 13–23/634–44).⁶⁶ Con estas credenciales, el renombre de Abū Zakariyyā` no dejó de aumentar y hacia 629/1232 ya controlaba la mitad del Magreb, siendo proclamado como autoridad soberana por parte de varios gobernantes andalusīs: Muḥammad b. al-Aḥmar (hacia 629/1232), las autoridades de Sevilla y

⁶² Véase Molina López, 1995: 793–812.

⁶³ Vives, 1893: 364–9; Delgado y Hernández, 2001: 330–1.

⁶⁴ Molina López, 1980: 192–263; Molina López, 1981: 157–82; Molina López, 1986: 39–55; Guichard, 2001b: 165–74. La sumisión hacia los ‘Abbāsīs parece haberse mantenido durante el período de la conocida como *Wizāra` Iṣāmīyya* de Orihuela (desde 637/1239 hasta 647–9/1249–50), véase Molina López, 2014.

⁶⁵ Vives, 1893: 362; Delgado y Hernández, 2001: 336; Ibrāhīm, 1996: 301; Boloix Gallardo, 2005: 189; Boloix Gallardo, 2017: 96–7.

⁶⁶ Brunschvig, 1940: I 21; Garnier, 2018: 563–96; Garnier, 2022: 149–50.

Zayyān b. Mardaniš en Valencia (635/1238) y en Murcia (636–8/1239–41).⁶⁷ Siguiendo con esta política de consolidación, en 634/1236–7 Abū Zakariyyā' hizo que su nombre fuera pronunciado en el sermón del viernes y en 640/1242 sometió a los Zayyānīs al ocupar Tremecén.⁶⁸ Con la muerte del califa mu' minī al-Rašīd recibió más sumisiones: Ceuta, Tánger, Alcazarquivir, Siġilmāsa, Almería y los dominios de Ibn al-Aḥmar en 640/1242; Sevilla, Jerez y Tarifa al año siguiente; Mequínez y los Merinīs en 643/1245.⁶⁹ A ojos de muchos, los Ḥafšīs aparecían como la dinastía más pujante y con más posibilidades de prestar apoyo frente a la amenaza cristiana en al-Andalus. Poco pudieron hacer los califas de Marrakech, sumidos en sus propias disputas, frente a este desafío. La pugna ideológica se hizo más contundente en 650/1253, cuando Abū 'Abd Allāh Muḥammad (r. 647–75/1249–77), sucesor de Abū Zakariyyā', asumió el califato como *amīr al-mu' minīn* y con el *laqab* de *al-Mustanšir*, plasmados ambos elementos en sus monedas, y siendo reconocido por Zayyānīs, Merinīs y, brevemente, por el Ḥiġāz.⁷⁰

El fin de los Mu' minīs llegó con la toma de Marrakech por los Merinīs en 668/1269. Terminaba de este modo el Imperio almohade y no lo hacía derribado por un movimiento que buscara la reforma religiosa como en el caso de los propios Almohades o de sus predecesores almorávides, sino, como muy bien ha señalado M. A. Manzano, de la mano de agentes internos. Durante las luchas por el poder entre los descendientes de 'Abd al-Mu' min, varios de los grupos que formaban parte de la propia estructura imperial, como Merinīs y Zayyānīs, aprovecharon su condición de intermediarios entre la población y el gobierno para adquirir protagonismo y hacerse cada vez más autónomos, reconociendo a los califas almohades y, cuando esto ya no resultó necesario, a los Ḥafšīs.⁷¹ Pese a ello, las nuevas dinastías que emergieron eran conscientes de su inferioridad doctrinal respecto al proyecto mu' minī, ya que ni siquiera los Ḥafšīs, que se limitaron a reclamar la herencia almohade, contaban con uno propio. Por ello, resultó esencial justificar el acceso al poder de los nuevos dirigentes de manera convincente desde el principio, tal y como se observa en el proceso descrito sobre las soluciones adoptadas para resolver la problemática en torno al *imāmato* que el ocaso de los Mu' minīs planteó.

Más allá de estas alternativas, hubo otras que ya habían sido ensayadas en períodos anteriores. La más común fue la de adoptar las formas sultánicas ya usadas por los Almorávides y el título pseudocalifal de *amīr al-muslimīn* junto con sobrenombres hono-

⁶⁷ 'Inān, 1973–1977: II 95; 'Abbās, 1968: I 447; Ibrāhīm, 1913–1922: V 260; Boloix Gallardo, 2017: 50–1; Guichard, 2001b: 175–90; Molina López, 1980: 192–263; Molina López, 1981: 157–82; Molina López, 1986: 39–55. Una moneda, sin fecha, acuñada por el emir hispalense Aḥmad b. Muḥammad al-Bāġī al-Mu' taḍid bi-llāh (m. 631/1234) reza: *wa-Ibn 'Umar imāmunā*, es decir "Ibn 'Umar es nuestro *imām*". Probablemente se trata de una referencia a los Ḥafšīs que reivindicaron descender del segundo califa rāšidūn (Vives, 1893: 361; Delgado y Hernández, 2001: 336–7).

⁶⁸ Brunschvig, 1940: I 30–2.

⁶⁹ Ma' ruf y 'Awwād, 2013: III 490 y 496; Huici Miranda, 1953: II 143 y 153; Zakkār y Šaḥāda, 2000–2001: VI 393–7; Cheddadi, 2012: II 470–4; 'Azzāwī, 2008: 90–8 y 125–8; Hazard, 1952: 161.

⁷⁰ Lavoix, 1891: 413; Hazard, 1952: 163; Brunschvig, 1940: I 40–1 y 44–7; Garnier, 2022: 158–60; Ayalon, 1960: 41–59.

⁷¹ Laroui, 1994: 195–7; Manzano Rodríguez, 2007: 11–34.

ríficos.⁷² A pesar de ello, el dotarse de una genealogía árabe prestigiosa siguió siendo un recurso útil. Así lo hicieron Ḥafṣíes, Nazaríes y, si bien de forma más dubitativa, Meriníes y Zayyānías.⁷³ Fue esto lo que permitió a los Banū Ḥafṣ reclamar el título califal de acuerdo con la tradición sunní, preservando al mismo tiempo el mensaje almohade. Los Nazaríes también reivindicaron, aunque de forma más atenuada, el califato y el título de *amīr al-mu`minīn* al asociarse genealógicamente con Sa`d b. `Ubāda (m. 14/635), figura que aspiró al califato tras la muerte del Profeta.⁷⁴ El reclamo meriní y zayyānī del título califal, pese a producirse, no dejó de ser algo ocasional, momentáneo, y vinculado a momentos de auge y expansión territorial.

Con todo, las dinastías post-almohades hicieron uso de la idea del buen gobierno, el mecenazgo religioso y cultural para ganarse el apoyo de ulemas y sufíes, así como de otras herramientas de legitimación, envolviendo los relatos cronísticos la imagen de los soberanos en la piedad, el carisma místico y la santidad, y sus triunfos militares en la sacralidad. Como muy bien resume M. A. Manzano, “si a la legitimidad ético-moral se le sumaba la legitimidad militar, se obtenía como resultado la legitimidad histórica, y con ella se daba curso legal a cualquier proyecto hegemónico de expansión”.⁷⁵

656/1258, LA CAÍDA DE BAGDAD Y LAS SOLUCIONES AL VACÍO DE AUTORIDAD: ENTRE LA TRADICIÓN Y LA INNOVACIÓN (SIGLOS VII–X/XIII–XVI)

En 656/1258 las tropas mongolas comandadas por Hülegü conquistaron Bagdad y ejecutaron al califa al-Musta`šim (r. 640–56/1242–58). Su trágica muerte y la devastación de su sede fueron presentadas, en algunas fuentes contemporáneas, como una catástrofe que provocó la ira divina: desaparición de una estrella, incendios e inundaciones, terremotos en el Ḥiğāz. Este “vacío” produjo un “trauma cultural” que se reflejó en la poesía, la cronística, los diccionarios biográficos y los tratados escatológicos. Para muchos, el mundo sin califa era inimaginable y la destrucción de Bagdad solo podía ser vista como signo del inminente fin de los tiempos. No obstante, esta visión privilegia casi exclusivamente la voz de los ulemas, quizá más un lamento por los privilegios perdidos que la expresión de un trauma compartido por la totalidad de la *umma*. En realidad, las reacciones a la presencia mongola fueron desde la sumisión hasta el rechazo pasando por el estable-

⁷² Los títulos tradicionales asociados al gobierno también fueron utilizados. Por ejemplo, Sa`īd b. Ḥakam (m. 680/1231), que estableció una brillante corte literaria en la taifa de Menorca, empleó el título de *ra`īs Minurqa* (Barceló, 1981: 243; Rubiera Mata, 1984: 115; Molina López, 1982: 5–88; Marín, 2006: 95–113; Montel, 2023: 3).

⁷³ Vanz, 2019: 128–33; Manzano Rodríguez, 2007: 16. El culto a la familia del Profeta y el šarīfismo fueron muy relevantes como política de legitimación para los Meriníes. Véase Beck, 1989; Cornell, 1998; Cornell, 1999; Cory, 2014; Ferhat, 1993; García-Arenal, 1990, García-Arenal, 2006.

⁷⁴ Rubiera Mata, 2008: 293–305; Boloix Gallardo, 2014: 60–85; Fierro Bello, 2006b: 232–47.

⁷⁵ Manzano Rodríguez, 2007: 21; Manzano Rodríguez, 2016: 364–74; Vanz, 2019; Dhina, 1984; Dhina, 1985; Hajjat, 2011; Bennison, 2014. Sobre el uso del título califal por Meriníes y zayyānías véase Van Berchem, 1907: 245–335; Dhina, 1984; Khaneboubi, 1987: 42–3.

cimiento de un *modus vivendi*.⁷⁶ Eso no significa que la conquista de Bagdad no fuera un acontecimiento catastrófico, especialmente para sus habitantes, y que no tuviera un notable efecto en el resto del mundo islámico. De hecho, con la desaparición del califato, muchas dinastías se vieron privadas del referente de autoridad que les aportaba la legitimidad para ejercer el poder. Resultó por ello necesario elaborar distintas soluciones, que combinaban tradición con innovación, prueba de la confusión que se generó.

Una primera se basó en buscar fuentes de autoridad alternativas. Los gobernantes selgūqíes de Anatolia empezaron a acuñar monedas reemplazando el nombre del califa con las inscripciones *al-mulk li-llāh* (“la soberanía pertenece a Dios”), *al-minna li-llāh* (“la gracia pertenece a Dios”), *al-‘izza li-llāh* (“el poder pertenece a Dios”) y *al-‘azuma li-llāh* (“la majestad pertenece a Dios”). Los sultanes apelaban así directamente a Dios como fuente de autoridad sin hacer alusión a Su representante en la tierra, una forma de “pasar de puntillas” a lo que Í. Evrim Binbaş ha llamado “crisis constitucional” (*constitutional crisis*) y no admitiendo la ausencia del califa.⁷⁷ En línea con esta solución, había otras formas de hacer frente a este problema sin reconocer abiertamente que la sede califal se hallaba vacante. Algunos sultanes de Delhi, en India, emitieron moneda con sus tradicionales títulos de “mano derecha del califato” (*yamīn al-ḥilāfa*) y “auxiliar del emir de los creyentes” (*nāṣir amīr al-mu`minīn*), pero sin mencionar a ningún califa.⁷⁸ Actuaban así como fieles vasallos del califa, allá donde quiera que este se hallara.

Otra alternativa consistió en no asumir ese vacío, aferrándose a los vestigios legitimadores que acuñar a nombre del difunto califa al-Musta‘ṣim todavía podía ofrecer, prolongando la ficción califal más de tres décadas después de su funesto asesinato. Esto sucedió en el sultanato de Delhi y entre los gobernantes de Bengala, aunque no solo.⁷⁹ Las monedas yemeníes también siguieron invocando al último califa bagdadí hasta el siglo IX/XV, mientras en Anatolia aparecían patrones numismáticos particulares: referencias póstumas a al-Musta‘ṣim o a califas ficticios como al-Ma‘šūm bi-llāh (“el que es defendido por Dios”).⁸⁰

Una opción más fue proclamar un nuevo califato. El caso más destacado es el de los gobernantes mamelucos de Egipto y Siria (r. 648–923/1250–1517). Tras un periodo de resistencia en el norte de Siria, un miembro de la familia ‘abbāsī, que se había salvado de la destrucción de Bagdad, huyó al Cairo y fue proclamado califa con el título de al-Mustanṣir por Baybars (659/1261). Los califas ‘abbāsíes delegaron su poder efectivo en los sultanes mamelucos, por cuyo éxito rezaban, ocupándose de ejercicios piadosos y siendo incapaces de ejercer ningún poder militar, institucional o administrativo. No obstante, el

⁷⁶ Binbaş, 2018: 247–250.

⁷⁷ Binbaş, 2016b: 148–9; <https://www.davidmus.dk/islamic-art/the-seljuks-of-rum/coin/239?culture=en-us> (25/09/2024).

⁷⁸ <https://www.davidmus.dk/islamic-art/the-indian-sultanates/coin/312?culture=en-us> (25/09/2024); Lane-Poole, 1884: 38.

⁷⁹ Hassan, 2016: 95; <https://www.davidmus.dk/islamic-art/the-indian-sultanates/coin/311?culture=en-us> (25/09/2024); <https://www.davidmus.dk/islamic-art/the-indian-sultanates/coin/318?culture=en-us> (25/09/2024).

⁸⁰ Hassan, 2016: 95; <https://www.davidmus.dk/islamic-art/the-seljuks-of-rum/coin/238?culture=en-us> (25/09/2024); Heidemann, 1994; Amitai, 1996a: 487–94.

califa funcionó en ocasiones como árbitro y regente, pero habitualmente aventurarse en la arena política supuso el exilio. Las élites gobernantes y los ulemas, en general, trataron a los califas con deferencia ceremonial y veneración, reconociendo su autoridad política y religiosa, aunque no se le concedieran medios para ejercerla realmente. Todo un conjunto de eruditos, como Ibn Taymiyya (m. 728/1328), Šams al-Dīn Muḥammad al-Dahabī (m. 748/1348), Tāğ al-Dīn ‘Abd al-Wahhāb al-Subkī (m. ca. 771/ca. 1370), Šihāb al-Dīn Aḥmad al-Qalqašandī (m. 821/1418), ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī b. Aḥmad al-Širāzī (m. 861/1457) y Ġalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān al-Suyūtī (m. 911/1505), mostró en diferentes escritos su compromiso continuo con la idea del califato, admitiendo su primacía y reverenciándolo pese a la diversidad de sus planteamientos y el reconocimiento de que el poder efectivo había sido transferido a los sultanes. La pertenencia al renombrado linaje del tío del Profeta convirtió al califa en una especie de talismán o presencia portadora de santidad a los actos oficiales, festivos, rituales y a la propia ciudad de El Cairo. Con todo, no se trató de una figura marginal o una fachada y, pese a la indiferencia que recibieron en ocasiones por parte de los mamelucos, ningún sultán mameluco abolió la institución, la fuente de autoridad legítima.⁸¹

El ‘abbāsī fue el principal califato proclamado o “restaurado” en este tiempo, pero no el único. Ya se ha señalado que, en el Magreb, Ḥafšīes, Merinīes y los Banū ‘Abd al-Wād utilizaron abiertamente el título califal o reivindicaron su derecho a la plena soberanía asumiendo el califato. No deja, por tanto, de resultar lógico que la desaparición del califato ‘abbāsī de Bagdad tuviera una menor repercusión en el Occidente islámico, que contaba con una longeva tradición califal propia. Sin embargo, hubo otros gobernantes que también se proclamaron emires de los creyentes. Ġiyāṭ al-Dīn Kayḥusraw III construyó una madrasa en Sivas, Anatolia, en 670/1271, figurando en su inscripción como califa. Asimismo, algunos gobernantes de Delhi, como ‘Alā’ al-Dīn Muḥammad Šāh (r. 695–715/1296–1316) y su hijo, Quṭb al-Dīn Mubārak Šāh (r. 716–20/1316–20), también lo hicieron. Este último adoptó los epítetos *al-imām al-a‘ẓam* (“el imām supremo”), *ḥalīfa rabb al-‘ālamīn* (“califa del Señor de los mundos”), *ḥalīfat Allāh* (“califa de Dios”), y *amīr al-mu`minīn*, incluyéndolos en un elemento tan público como lo es la moneda, sin limitarse a la poesía cortesana como hizo su predecesor. Estos califatos estaban fundamentados en las victorias sobre los infieles y la eliminación de los disidentes, siendo el mantenimiento del orden religioso uno de los principales deberes vinculados con el *imāmato*.⁸²

Con todo, estas decisiones conllevaban sus riesgos. La audacia de Quṭb al-Dīn le hizo impopular entre sus súbditos y sus sucesores no prosiguieron con su política, regresando a títulos más modestos como “protector del emir de los creyentes” (*walī amīr al-mu`*

⁸¹ Holt, 1984: 502; Holt, 1975: 237–49; Hassan, 2016: 66–141; Banister, 2014–5: 219–45; Banister, 2020: 741–67; Banister, 2016: 98–117; Banister, 2021a; Banister, 2021b: 89–105.

⁸² Arnold, 1924: 116–7; Auer, 2012: 119–21; <https://www.davidmus.dk/islamic-art/the-indian-sultanates/coin/313?culture=en-us> (28/09/2024).

minān).⁸³ Los orígenes “esclavos” y turcos de los sultanes de Delhi los colocaban en una posición difícil a la hora de reclamar de forma convincente el rango califal, ya que no cumplían con el requisito de pertenecer a la familia del Profeta. Es por ello, por lo que atribuirse una genealogía de este tipo resultaba fundamental para proclamarse califa, tal y como hicieron los gobernantes de Bornu.⁸⁴ Además, para los gobernantes existía otra solución menos atrevida y que conllevaba notables ventajas a la hora de resolver el vacío de autoridad: reconocer como soberano a uno de los califas proclamados. Los Muzafaríes de Fārs y los propios gobernantes de Delhi lo hicieron. En 731/1331, Muḥammad b. Tuḡluq (r. 725–52/1325–51) envió mensajeros a Egipto solicitando que el califa ‘abbāsī al-Mustakfī (701–40/1302–40) lo designara como su lugarteniente, y se acuñaron monedas invocando el nombre del califa. Algunos años después, en 744/1343, este mismo sultán recibió, con gran ceremonia, la investidura del califa al-Ḥākīm II (741–53/1341–52). A partir de mediados del siglo VIII/XIV, los sultanatos de sur del Decán también buscaron la investidura formal del califa ‘abbāsī del Cairo para disuadir a los soberanos de Delhi de su conquista. Lo mismo hicieron los sultanes de Bengala, enviando obsequios a los mamelucos y presumiendo de su lealtad al califa como sus delegados en la India (*sulṭān al-Hind*), tal y como plasmaron en sus acuñaciones.⁸⁵ En otros lugares el reconocimiento a los ‘Abbāsīs, pese a no ser muy amplio fuera de las fronteras mamelucas, también se convirtió en una valiosa baza en el enfrentamiento por la preeminencia política y, además, era una forma de fortalecer las relaciones con el país del Nilo. En esta línea se inscribe el envío de preciosos regalos a Egipto, en 797/1394, por parte del primer sultán otomano Bayezid I (r. 791–804/1389–1402), solicitando ser nombrado gobernante delegado de Anatolia (*sulṭān al-rūm*), algo que obtuvo.⁸⁶

A una variante de esta forma de legitimar el poder recurrieron algunos soberanos, proclamando su califato con el aparente “permiso” de los ‘Abbāsīs. De acuerdo con un relato, uno de los gobernantes de la dinastía soninké de los Askia del Imperio Songhay (869–1000/1464–1591) en el occidente de África (al-Takrur) en el transcurso de la peregrinación recibió, de parte del califa o del jerife de La Meca, los títulos de *imām* y *ḥalīfa*, es decir su “delegado” o “representante” en el territorio que gobernaba. Se fusionaban así la dimensión jerifiana, es decir la descendencia del Profeta, junto con la legitimidad otorgada por las tierras islámicas centrales, ambas fuentes político-espirituales suficientes para otorgar credenciales islámicas de gobierno.⁸⁷

⁸³ <https://www.davidmus.dk/islamic-art/the-indian-sultanates/coin/314?culture=en-us> (28/09/2024).

⁸⁴ Dewièrè, 2017.

⁸⁵ Hassan, 2016: 95–7; Banister, 2014–5: 223.

⁸⁶ Kastritsis, 2007: 1, n. 1.

⁸⁷ Hunwick, 2003: 105 y 310; Gomez, 2018: 235.

LA ALTERNATIVA TURCO-MONGOLA Y EL CALIFATO MÍSTICO (SIGLOS VII-X/XIII-XVI)

No fueron estas las únicas estrategias a la hora de resolver la crisis de autoridad. Un nuevo planteamiento apareció en Oriente de la mano de los mongoles. Estos, al eliminar al califa sunní de Bagdad de la ecuación, establecieron un nuevo paradigma político-religioso de soberanía con tintes universalistas, mesiánicos y abierto al sufismo y al ši‘ísmo. Para ellos, incluso una vez islamizados, el acceso a la autoridad divina ya no se hacía a través del califato, sino que el soberano era, por sí mismo, fuente de autoridad en comunicación con la divinidad. Se fusionaron así la autoridad soberana y la política, creando una que era, a la vez, fuente y sujeto de la soberanía. Este nuevo modelo estaba articulado, fundamentalmente, sobre dos principios: la bendición del Cielo Eterno con el dominio universal para Chinggis Hān y su descendencia y la concesión del éxito y la buena fortuna en dicha misión. A esta teología política de derecho divino, los mongoles agregaron las tradiciones religiosas y los “recursos” espirituales de los pueblos conquistados, en este caso el islam. De este modo, se apropiaron, adaptaron y absorbieron instituciones y elementos que reforzaban sus pretensiones de autoridad sacra, dando la bienvenida a la “innovación asumiendo la continuidad”. Una nueva síntesis chinggísida-islámica fue creada en el Irán gobernado por los mongoles tras la conversión oficial de Ġāzān (694/1295).⁸⁸

El *ilhān* mongol era el gran soberano esperado por los eruditos religiosos y predicho por los astrólogos, el que aparecería hacia el año 690/1291. Su guía fortalecería el Islam y reviviría a la debilitada *umma*, restaurando la justicia en su calidad reformista de *mahdī*, el salvador espiritual, y “el que tiene la autoridad de la era” (*ūlī al-amr*). Los *ilhānes* eran los continuadores de las sucesivas misiones de los profetas abrahámicos, los monarcas enviados por Dios a los creyentes para restaurar la fe como *muğaddidūn* y deshacer los gobiernos corruptos y tiránicos. Eran ellos, en lugar de los califas y los ulemas, los verdaderos defensores de la ley islámica (la *šarī‘a*) en la era posterior a Muḥammad. El soberano mongol reclamaba así la jefatura de la comunidad como *pādšāh-i Islām* (“rey del Islam”), adoptando los estandartes negros, el color de los ‘Abbāsīs y disputando a los mamelucos el liderazgo de la peregrinación a las ciudades santas de Arabia. Asimismo, aunque veneraron a los ‘Alīs como descendientes del Profeta, no se subordinaron a ellos y reivindicaron el título de *imām* dadas sus cualidades sobrehumanas y poderes ocultos concedidos por Dios en su calidad de amigos o compañeros (*āwliyā’*) del Altísimo. Todas las conquistas logradas mostraban, además, que el *ilhān* era un rey santo dotado de buena fortuna, el *šāḥib-qirān* (“señor de la conjunción auspiciosa”) nacido bajo el auspicio de los cielos por ser descendiente de Chinggis Hān.⁸⁹

⁸⁸ Brack, 2021: 11–53; Brack, 2018: 1143–71; Morgan, 1986; Jackson, 2017.

⁸⁹ Brack, 2023; Hope, 2016; Melville, 1990: 159–77; Melville, 1992: 197–214; Aigle, 2006: 5–29; Amitai, 1996b: 1–10; Broadbridge, 2008.

La reivindicación *ilḥānī* del dominio supremo sobre el mundo islámico alcanzó nuevas cotas en el siglo IX/XV bajo el gobierno de sus sucesores, los Timuríes y los Aq Qoyunlu. En este contexto post-mongol, surgieron varias estrategias discursivas que profundizaron en el paradigma creado en Irán por los mongoles y que, al mismo tiempo, reutilizaron antiguos conceptos con nuevos usos, siendo uno de ellos el califato. Estas dinastías turco-mongolas, en su búsqueda de legitimidad, patrocinaron a un conjunto de pensadores que reformularon el modelo tradicional para que estuviera en consonancia con los reclamos de sus señores.⁹⁰ Todo giró en torno a la noción sufi del “Hombre Perfecto” o *insān-i kāmīl*, arquetipo del ser humano y del universo. El califa era su personificación, el auténtico representante de Dios en este mundo y de Sus nombres. Los gobernantes eran manifestaciones de la totalidad de los nombres divinos, siendo Sus sombras en lo que al nombre interno (*ism-i bāṭin*) se refería y Sus manifestaciones en lo que respectaba al nombre externo (*ism-i zāhir*). Esto se reflejaba en el propio soberano y en su doble personalidad: el sultán depositario del califato formal y temporal (*ḥilāfat-i sūrī*) y la persona a través de la cual se articulaba el califato interno y espiritual (*ḥilāfat-i bāṭin*). Otra forma de referirse a este último concepto fue a través del *ḥilāfat-i ilāhī* o califato divino, una manifestación del conocimiento divino que recaía en los elegidos e inspirados por el Altísimo, Sus califas o reyes-filósofos. En definitiva, el soberano ideal era el que velaba por la administración de la tradición sagrada (*ṣarīʿa*) y era sinónimo de la sombra del Altísimo, Su representante. Esta vicerregencia de Dios (*ḥalīfat al-raḥmān, ḥalīfa-yi ilāhī, ḥalīfa-yi insānī*) se producía a través del cultivo de las virtudes y la potencialidad humana, en concreto la del *ḥalīfat Allāh*, para encarnar los atributos divinos.⁹¹

Estas formulaciones eliminaron la obligación sunní de tener que pertenecer al linaje de Qurayš, haciendo posible que gobernantes no árabes reclamaran el título califal por medio de esta vía teosófica radicada en la numerología y la perfección espiritual. En el siglo X/XVI, Otomanos, Safavíes y Mogoles hicieron uso de este vocabulario y este discurso, con nuevas formulaciones, para reivindicar el dominio universal.

CONCLUSIONES

Muchos ulemas y pensadores bajo la órbita egipcia no podían dejar de reconocer la veneración y respeto que sentían hacia el califa cairota como fuente de autoridad legítima de todo el cuadro institucional del estado mameluco. Sin embargo, los tratados teóricos sobre la noción del *imāmato*, en realidad, trataron de legitimar la posición del sultán mameluco, ignorando por completo a los califas pese a ser conscientes de su presencia

⁹⁰ Algunos gobernantes, como fue el caso de Šāhruḥ (r. 807–50/1405–47), plasmaron el título califal en sus monedas (Binbaş, 2016a: 260).

⁹¹ Woods, 1999; Binbaş, 2014: 277–303; Binbaş, 2016a: 251–86; Markiewicz, 2019.

y reconocer, sutilmente, el lugar que ocupaba en la estructura jerárquica mameluca. Lo cierto es que lo que se certificaba plenamente era la autoridad y legitimidad del sultán mameluco que, en verdad, se había apoderado de la autoridad del califa como *imām*. Así pues, con el fin de garantizar la continuidad y estabilidad del sistema, los jurisconsultos transfirieron el discurso en torno al *imām* del califa al sultán con la transferencia de sus poderes ejecutivos por delegación exhaustiva.⁹²

Un buen ejemplo de esto lo constituye el planteamiento del juez šāfi`ī Badr al-Dīn Muḥammad b. Ğamā`a (m. 733/1333) en torno al *imāmato*. Ibn Ğamā`a mencionó que podía adquirirse de forma electiva o coercitiva. Para la primera, el candidato debía ser un varón musulmán adulto libre y qurayší, además de ser sabio, juicioso, justo, valiente y competente en la gestión de los asuntos estatales. Se podía conferir por medio del juramento de lealtad (*bay`a*) o por designación del predecesor y, la obediencia era obligatoria. Pero estas condiciones no se aplicaban cuando el titular del poder militar (*šāhib al-šawka*) se autoinvestía por la fuerza coercitiva (*al-bay`a al-qahriyya*) con el *imāmato* sin ningún otro requisito. Ibn Ğamā`a explicó que aunque el usurpador no fuera erudito o resultara ser impío, su *imāmato* se consideraba válido y era obligatorio obedecerle, al igual que si otro titular del poder militar se alzaba y asumía el poder. Lejos de limitarse a afirmar que el titular del poder coercitivo –bajo un califa nominal– ostentaba todas las autoridades del cargo de *imām*, Ibn Ğamā`a afirmó inequívocamente que el titular del poder coercitivo podía ser el propio *imām*. La principal contribución, por tanto, de este jurista fue negar la necesidad del califato. Para él, el *imāmato*, el sultanato y el califato eran instituciones distintas, bien delimitadas y con sus propios requisitos. El primero era esencial ya que concentraba los poderes necesarios para dirigir el Estado y el segundo podía asumir esos poderes por mandato del califa, pero también en ausencia del mismo, convirtiéndose así el sultán en el *imām* legítimo sin necesidad de delegación. Esta formulación teórica, al distinguir al califa del *imām*, resolvía el debate sobre la necesidad de un califa para justificar la existencia del Estado, a la vez que preservaba la naturaleza simbólica e impoluta del califato al mantener muy alto el listón del *imāmato* electivo mientras las condiciones para asumir el *imāmato* coercitivo eran casi inexistentes.⁹³

Un postulado tan rupturista respecto al modelo anterior fue el resultado de los cambios que se habían desatado en la cultura política del mundo islámico en el siglo VII/XIII. La desaparición del califato `abbāsī a manos de los mongoles, en 656/1258, removió los últimos atisbos teóricos en torno a un imperio universal islámico, emergiendo un nuevo contexto en el que numerosos sultanes reclamaron el título califal o reconocieron a alguno de los ya proclamados.⁹⁴ En cualquier caso, resultó clave para los sultanes resolver las cuestiones ligadas a la legitimidad del poder que habían asumido. Hasta ese momento,

⁹² Banister, 2014–5: 224; Hassan, 2016: 122.

⁹³ El-Merheb, 2022: 65–70.

⁹⁴ Bennison, 2014: 3.

los dirigentes habían gobernado manteniendo la ficción de que eran gobernadores de los califas bagdadíes, a los que reclamaban diplomas de investidura, mencionaban en el sermón del viernes y en sus acuñaciones. Si bien es cierto que los ‘Abbāsíes ejercían un escaso control militar o político sobre vastas extensiones del antiguo imperio, su prestigio simbólico sociocultural y religioso como líderes nominales de una comunidad musulmana suní universalmente concebida seguía intacto. Asimismo, el califato estaba inextricablemente ligado a la formulación y legitimidad de la jurisprudencia islámica y su existencia era esencial para que la Ley pudiera ser aplicada y que los musulmanes pudieran cumplir con sus obligaciones religiosas.⁹⁵ Sin embargo, desaparecido el califa, ¿cómo se podía seguir gobernando sin la fuente de autoridad que dotaba de legitimidad a todo el sistema?

En cualquier caso, el problema de cómo gobernar en un mundo sin califa ya había aparecido en el siglo V/XI en al-Andalus. Nuevas crisis en torno a la autoridad representada por el *imāmato* volvieron a surgir con el ocaso de los Almorávides a mediados del siglo VI/XII y el de los Almohades durante el VII/XIII. Las respuestas que se dieron a cómo regir a la *umma* de forma legal por parte de los gobernantes en Occidente y en Oriente fueron variadas, tal y como se ha mostrado en el desarrollo de este artículo, pero todas ellas se pueden agrupar en cinco.

Una de ellas fue la restauración del califato, un ideal para ulemas como Ibn Ḥazm, pero que condujo a la proclamación de un falso califa omeya por parte de los Banū ‘Abbād de Sevilla y de un resucitado, disminuido y sometido califato ‘abbāsí en El Cairo de los sultanes mamelucos.⁹⁶ Esta solución representaba una opción continuista y en sintonía con la tradición que se fundamentaba en la delegación del poder efectivo por parte del califa proclamado. Juristas orientales como al-Māwardī (m. 450/1058) y al-Ġazālī (m. 505/1111) legitimaron así la concesión de legalidad por parte del *imām* al poder efectivo poseído por el sultán.

Una segunda alternativa era proclamar un nuevo califato. A diferencia de la anterior no era continuista, ya que suponía sustituir la autoridad de los califatos anteriores por una nueva, se consideraran estos sus herederos o no. Son los casos de los proclamados por los Ḥammūdíes, los Ḥafṣíes, distintos soberanos de Delhi, de la Anatolia selġuqí, pero también de los Nazaríes, los Meriníes y los Zayyānías. Algunos soberanos africanos también lo hicieron, según los relatos de las fuentes, con la aquiescencia ‘abbāsí. Estos califatos estaban respaldados en el éxito y los triunfos militares, fundamentalmente, buscando llenar el vacío de autoridad generado. No obstante, en ocasiones, la ausencia de una genealogía qurayṣí resultó problemática para algunos de ellos, solución que varios resolvieron fabricándose una.

⁹⁵ Hussain, 2018: 880.

⁹⁶ Guichard y Soravia, 2005: 73.

Otra repuesta, una de las que gozó de mayor difusión y duración, fue la de solicitar el reconocimiento de uno de los califas disponibles, algo que hicieron los emires almorávides, los Banū Ġāniya, Ibn Mardaniš, los Muzafaríes de Fārs, algunos sultanes de Delhi, del Decán y de Bengala, los propios otomanos, los Nazaríes, los Meriníes, los Banū `Abd al-Wād y muchos gobernantes de las llamadas tercera taifas. Con todo, también se podía optar, simplemente, por reconocer la autoridad de uno ficticio o difunto. En esta solución se sitúan las invocaciones del último, y difunto, califa bagdadí en las monedas por parte de gobernantes de la India y de Yemen y, por supuesto, las referencias de los gobernantes de las primeras y las segundas taifas al enigmático y ambiguo *imām `abd Allāh amīr al-mu`minīn*, ya fuera con el añadido *al-`abbāsī* o sin él. Esta idea de gobierno delegado se plasmó también en la adopción de títulos funcionales, como el de visir o *ḥāǧib*, junto con *laqabs* de tipo sultánico (los que se apoyan en *dawla*), muy frecuentes ambos en tiempos de las primeras taifas y de los Ġaznavíes y los sultanes de Delhi.⁹⁷ En palabras de Eduardo Manzano: «(...) el territorio de al-Andalus se encontraba plagado de chambelanes que, aparte de asumir aparatosos títulos honoríficos, creaban sus propias dinastías, cual si fueran “almanzores” exportados desde Córdoba a las provincias. (...) Todos ellos se veían a sí mismos como servidores de un califa ausente y lejano, al que servían lealmente desde su ciudad o territorio».⁹⁸ No dejaba de ser un reconocimiento al principio califal sunní.⁹⁹

Una opción menos respetuosa con la tradición era la de reconocer la ausencia del califa. Las monedas de algunos de los *mulūk al-ṭawā`if* plasmaron la ausencia de un *imām* unánimemente reconocido, acuñando sin hacer referencia al mismo. Se sancionaba así que el gobernante podía gobernar sin vincularse de un modo explícito a la autoridad califal. Estos actos no contaron con un desarrollo teórico que los legitimara, al menos en Oriente hasta Ibn Ġamā`a en el siglo VIII/XIV, pero, sin embargo, asumía la realidad: se podía gobernar a la comunidad sin la presencia de un califa. En el Occidente islámico post-almohade, Nazaríes y Meriníes también emitieron numerario, en numerosas ocasiones, sin referencia alguna a la autoridad califal.¹⁰⁰

Existió una última respuesta, que implicó la búsqueda de fuentes alternativas de autoridad a la institución califal. En este apartado se podrían incluir numerosos recursos, muy diferentes entre sí. Uno de ellos fue, sin duda alguna, la adopción de títulos honoríficos de tipo califal y pseudo-califal, es decir, con y sin la coletilla *bi-llāh*, algo a lo que muchos reyes de taifas recurrieron como forma de asumir el pleno ejercicio de la soberanía y ocupar el espacio vacante de autoridad dejado por la ausencia califal.¹⁰¹ Había, no obstante, otros recursos útiles para cubrir ese hueco, como el mesianismo y el misticismo. Se trataba ante todo de una fórmula político-religiosa para crear un estado y volver a

⁹⁷ Auer, 2012: 118.

⁹⁸ Manzano Moreno, 2010: 286.

⁹⁹ Fierro Bello, 1994b: 105, n. 129.

¹⁰⁰ Lavoix, 1891: 440-65.

¹⁰¹ Guichard y Soravia, 2005: 120; Clément, 1997.

concentrar en una figura cuasi-profética la autoridad, algo muy recurrente en contextos tribales.¹⁰² Es el caso de movimientos como el de Ibn Qasī en el Algarve y los Almohades, pero el mahdismo y el sufismo también fueron utilizados por parte de los mongoles. Estos últimos fueron los responsables de crear un nuevo modelo de gobernante islámico que no necesitaba del califa para aspirar a desempeñar la máxima autoridad del islam. Esas novedades permitieron a las dinastías turcomanas de Irán y la India adoptar el título califal sin ser árabes, apoyándose en el discurso alternativo sobre el califato que diversos eruditos de la escuela de Ibn `Arabī en Irán y Asia Central a principios de la Edad Moderna. El saber, que siempre había desempeñado un papel central en la articulación del poder y la autoridad en las sociedades islámicas,¹⁰³ fue una de las claves de este nuevo modelo de soberanía. Una baza que ya había sido puesta en marcha por parte de numerosos *mulūk al-tawā`if*, buscando cumplir con la idea platónico-farabiana del rey-filósofo. Al fin y al cabo, en el mismo Corán (2:32-4) se nos cuenta que Dios, tras crear al primer ser humano, “enseñó a Adán los nombres de todos los seres”. Luego el Altísimo lo presentó ante los ángeles y les pidió a estos que dijeran los nombres, algo que desconocían dado que Dios solo se los había enseñado a Adán. Ante esto, el Altísimo indicó al primer ser humano que pronunciara los nombres y, tras ello, ordenó a los ángeles inclinarse ante Adán. El relato revela que Dios no sólo había nombrado a Adán virrey de los ángeles y las criaturas, sino que también había compartido con él sus conocimientos, nombrándolo maestro. La autoridad, por consiguiente, iba ligada al conocimiento, tal y como también se observa en figuras como el rey-profeta Salomón, y fue ese vínculo el que permitió a gobernantes timuríes como Mīrzā Iskandar b. `Umar-Šayḥ (m. 818/1415) de Fārs proclamarse califa de Dios en la tierra.¹⁰⁴ Era la sabiduría y no el califato lo que era necesario para acceder a la Verdad divina y, de hecho, lo segundo podía lograrse a partir de lo primero. Una buena solución, por tanto, era apelar a Dios como fuente de autoridad, tal como hicieron las monedas de varios gobernantes selḡūqíes de Anatolia tras el ocaso `abbāsí. Con todo, contar con una genealogía emparentada con el Profeta siguió siendo relevante para reivindicar el califato en el Occidente islámico, pero también disponer, en general, de una ascendencia árabe real o fabricada, tal como muestran los casos de las cortes taifas de Sevilla y Badajoz y su reivindicación de un glorioso pasado tribal preislámico del que se presentaban como herederos.¹⁰⁵ No obstante, existió un último recurso para legitimarse sin necesidad de recurrir al califa: la idea del buen gobierno. Es lo que J. Ortega Ortega acertadamente ha caracterizado como una suerte de *welfare state* pre-mo-

¹⁰² Fierro Bello, 2006a: 464-7; Fierro Bello, 2007b: 55.

¹⁰³ Los ulemas muestran, de manera muy clara, esa conexión. Al fin y al cabo, son los sabios especializados en el saber religioso, los que gestionan la palabra de Dios e interpretan las fuentes de la Revelación Divina. Véase Chamberlain, 1994.

¹⁰⁴ Binbaş, 2014: 277-303; Binbaş, 2016a: 272-4. Véase también Melvin-Koushki, 2024: 596-630 y, en general, Fierro Bello, Brentjes y Seidensticker, 2024.

¹⁰⁵ Ramírez del Río, 2002.

dero destinado a procurar el “bienestar de los musulmanes” (*maṣāliḥ al-muslimīn*).¹⁰⁶ La administración, como señala M. Fierro, constituía un medio de comunicación directo entre el gobernante y la población, ya que los impuestos y la aplicación de la justicia eran pruebas de la legalidad y moralidad de los soberanos.¹⁰⁷ En definitiva, una proclamación de que el gobernante respetaba la Ley divina con ayuda de los ulemas sin necesidad de la supervisión califal.

Por tanto, pese a que los problemas de legitimidad que la crisis del *imāmato* implicaba dio lugar, dentro de la variedad, a soluciones similares y comunes en Occidente y Oriente, los cambios en la cultura política islámica desatados a raíz de la crisis del califato almohade y la destrucción del bagdadí en el siglo VII/XIII supusieron la transformación del califato como institución. Hasta ese momento, se habían articulado entramados teóricos que venían a conciliar la toma del poder en las provincias por parte de los gobernadores con la posición nuclear del califa en la doctrina islámica en su papel de ejecutor de las leyes divinas y el que velaba por su cumplimiento por parte de la comunidad. Los actos religiosos y seculares de los creyentes eran ilegales si no estaban insertos en ese marco.¹⁰⁸ Esto fue lo que hizo que en el siglo V/XI todavía fuera necesario invocar a un califa para emitir dinares y situar el gobierno en un marco legítimo. La realidad era que ninguna dinastía podía presentarse como garante de la unidad de la comunidad y, mucho menos, presentar a un *imām* de impecable genealogía, es decir qurayší. Esto siguió siendo relevante en el Occidente islámico pese a la existencia de grupos con opiniones en torno a la selección del *imām* más ligadas a la excelencia que a la genealogía.¹⁰⁹ Esta cuestión quedó más resuelta en Oriente, donde los mongoles, al acabar con el califato, acabaron con el marco político y religioso del islam sunní, estableciendo un nuevo tipo de realeza que era asignada por intervención divina. Se eludían así las conceptualizaciones previas que restringían la transmisión de la autoridad y la legitimidad a la sucesión hereditaria del Profeta. Finalmente, los ulemas transigieron con el nuevo modelo, aceptando que el califato no era necesario para asumir el gobierno, tal y como se observa en el pensamiento de Ibn Ğamā‘a.

De todos modos, no se puede considerar que los gobernantes que ejercían el poder en estos períodos en los que la sede califal estaba vacante fueran rebeldes o ilegítimos. Se limitaron a preservar el funcionamiento de la maquinaria gubernativa cuando la sede califal colapsó. Eran muy conscientes de que debían contar con el apoyo de los jurisconsultos, pero también de que su legitimidad derivaba fundamentalmente de una realidad indiscutible: habían asumido el poder de facto. En muchos casos, la población asumió la

¹⁰⁶ Ortega Ortega, 2018: 450–1.

¹⁰⁷ Fierro Bello, 2011: 142.

¹⁰⁸ Fierro Bello, 1994c: 399; Kennedy, 2016: 217; Mouline, 2016: 162.

¹⁰⁹ Fierro Bello, 1987: 167–8; Fierro Bello, 1994c: 444; Fierro Bello, 1992: 125. Los Almohades reivindicaron una genealogía árabe, los Meriníes buscaron vincularse con los *šurafā’* y Sa‘díes y ‘Alawíes hicieron del jerifismo el principal factor de legitimidad a la hora de ejercer el poder (Fierro Bello, 2003: 77–107; Bennison, 2014: 20; Cory, 2008: 377–94; Cory, 2013; Cory, 2014: 107–24; García-Arenal, 1990: 233–56; García-Arenal, 2006; Mouline, 2009).

nueva situación sin presentar sentimientos de desamparo político, ya que los soberanos, aunque no fueran califas, se ocupaban de la gestión de los asuntos cotidianos. Es cierto que hasta la desaparición de los califatos “universalistas” de Almohades y ‘Abbāsies se mantuvo la necesidad de remitirse a una autoridad superior, pero para finales del período medieval y los inicios de la Modernidad, era una realidad que se podía acuñar mencionando solo el nombre del soberano sin remitirse a nadie más. Sin duda, numerosos reyes y sultanes de África, Oriente Próximo, Asia Central, la India y el Sudeste Asiático asumieron el título califal, obteniendo algunos el reconocimiento de otros, pero eso podría leerse más como una expresión de que aspiraban a ejercer la máxima soberanía en sus territorios sin someterse a ninguno de sus vecinos. Se trata del fenómeno que en el ámbito europeo vino a expresarse por medio de la frase: *rex est imperator in regno suo*. Es decir, todos podían ser califas en su imperio. *Amīr al-Mu' minīn* y *ḥalīfa* se convirtieron así en un elemento más en la titulación de los gobernantes, desprovistos, en parte, de la institución que los había amparado durante siglos.¹¹⁰ El califato se había convertido en una idea, pero, al contrario de lo que expresaba el poeta Abū l-Rabī‘a, siguió manteniendo su significado político-espiritual para todos aquellos delegados de Dios en la tierra que estuvieran dispuestos a asumirlo.



FUENTES

- ‘ABBĀS, Ihsān [ed.], *Nafḥal-ṭīb min ḡuṣn al-Andalus al-raṭīb*, Dār Ṣādir, Beirut, 8 vols., 1968.
- ‘ABBĀS, Ihsān [ed.], *al-Ḍaḥīra fī maḥāsīn ahl al-Ġazīra*, Dār al-Ṭaqāfa, Beirut, 4 vols. 1997.
- AL-‘ARYĀN, Muḥammad Sa’īd y AL-‘ALAMĪ, Muḥammad al-‘Arabī [ed.], *Kitāb al-Muḡ‘ib fī talḥīs aḥbār al-Maḡrib*, Maṭba‘at al-Istiqlāl, El Cairo, 1949.
- ‘AWWĀD, Muḥammad Baṣār [ed.], *al-Takmila al-Kitāb al-Ṣīla*, Dār al-Garb al-Islamī, Túnez, 4 vols., 2011.
- ‘AZZĀWĪ, Aḥmad [ed.], *Rasā’il Ibn ‘Amīra al-dīwāniyya*, Rabat, Editor, 2008.
- BOSCH VILÁ, Jacinto y HOENERBACH, Wilhelm [trad.], “Los taifas de la Andalucía islámica en la obra de Ibn al-Jaṭīb: los Banū ‘Abbād de Sevilla”, *Andalucía Islámica. Textos y Estudios*, 4–5, 1983–6, pp. 25–68.
- CHEDDADI, Abdesselam [trad.], *Le Livre des Exemples. II Histoire des Arabes et des Berbères du Maghreb*, Gallimard, París, vol. 2, 2012.
- CHEIKHO, Louis [ed.], *Kitāb Ṭabaqāt al-umam*, Imprimerie Catholique, Beirut, 1912.
- FAGNAN, Edmond [trad.], *Annales du Maghreb & de l’Espagne*, Alger, 1898.
- GARCÍA GÓMEZ, Emilio [trad.], *Elogio del Islam español por al-Ṣaqundī*, Maxtor, Valladolid, 2005 [1934].
- GASPAR REMIRO, Mariano [ed./trad.], *Historia de los musulmanes de España y Africa por en-Nuḡarī*, Granada, 2 vols., 1917.
- HUICI MIRANDA, Ambrosio [trad.], *Al-bayān al-muḡrib fī ijtisār ajbār mulūk al-Andalus wa-l-Maḡrib por Ibn ‘Iḍārī al-Marrākuṣī*, Editora marroquí, Tetuán, 2 vols., 1953.

¹¹⁰ Ahmed, 2016: 67–71.

- HUICI MIRANDA, Ambrosio [trad.], *Lo admirable en el resumen de las noticias del Magreb*, Editora marroquí, Tetuán, 1955.
- IBRĀHĪM, Muḥammad `Abd al-Rasūl [ed.], *Kitāb Ṣuḥḥal-a`šā*, al-Maṭba`a al-amīriyya, El Cairo, 14 vols., 1913-1922.
- INĀN, Muḥammad `Abd Allāh [ed.], *al-Iḥāta fī aḥbār Ġarnāta*, Cairo, 4 vols., 1973-1977.
- LLAVERO RUIZ, Eloísa [trad.], *Historia de la filosofía y de las ciencias o Libro de las categorías de las naciones [Kitāb Ṭabaqāt al-umam]*, Trotta, Madrid, 2000.
- LÉVI-PROVENÇAL, Évariste [ed.], *Al-Bayān al-Muḡrib fī aḥbār mulūk al-Andalus wa-l-Maḡrib li-Ibn al-`Abbas Ibn `Iqdārī l-Marrākuṣī. Al-ḡuz` al-tālīt*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, París, 1930.
- LÉVI-PROVENÇAL, Évariste [ed.], *Muḏakkirāt al-amīr `Abd Allāh*, Éditions al-Maaref, El Cairo, 1955.
- LÉVI-PROVENÇAL, Évariste [ed.], *Kitāb a`māl al-a`lām*, Beirut, 1956.
- LÉVI-PROVENÇAL, Évariste y GARCÍA GÓMEZ, Emilio [trad.], *El siglo XI en 1.ª persona: Las "Memorias" de `Abd Allāh, último rey zirí de Granada, destronado por los almorávides*, Alianza, Madrid, 2010 [1980].
- MAÍLLO SALGADO, Felipe [trad.], *La caída del Califato de Córdoba y los Reyes de Taifas (al-Bayān al-Muḡrib)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1993.
- MA`RŪF, Bašār `Awwād y `Awwād, Muḥammad Bašār [ed.], *Ġadwat al-muḡtabis fī tāriḥ ḏikr wulāt al-Andalus*, Dār al-Ġarb al-islāmī, Túnez, 2008.
- MA`RŪF, Bašār `Awwād y `Awwād, Muḥammad Bašār [ed.], *Kitāb al-Bayān al-muḡrib fī aḥbār mulūk al-Andalus wa-l-Maḡrib*, Dār al-Ġarb al-islāmī, Túnez, 4 vols., 2013.
- AL-QĀDĪ, Abū al-Fidā` `Abd Allāh y DAQĀQA, Muḥammad Yūsuf [ed.], *al-kāmil fī l-ta`riḥ*, Dār al-kutub al-`ilmiyya, Beirut, 11 vols., 1987.
- ZAKKĀR, Suhayl y Ṣaḥāda, Ḥalil [ed.], *Tāriḥ*, Dār al-fikr, Beirut, 8 vols., 2000-2001.

BIBLIOGRAFÍA

- AHMED, Shahab, *What is Islam? The importance of being Islamic*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2016.
- AIGLE, Denise, "La légitimité islamique des invasions de la Syrie par Ghazan Khan", *Eurasien Studies* 6/2, 2006, pp. 5-29.
- ALBARRÁN IRUELA, Javier, *Veneración y polémica. Muḥammad en la obra del Qāḏī Iyād*, La Ergástula, Madrid, 2015.
- ALBARRÁN IRUELA, Javier, *Ejércitos benditos. Yihad y memoria en al-Andalus (siglos X-XIII)*, Universidad de Granada, Granada, 2020.
- ALMAGRO GORBEA, Martín, BARRANCO RIBOT, José María y GORBEA, Markel, *Excavaciones en el claustro de la catedral de Toledo*, Real Academia de la Historia, Madrid, 2011.
- AMARI, Michele, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, Felice Le Monnier, Florencia, 1858-72, 3 vols.
- AMITAI, Reuven, "The Fall and Rise of the `Abbāsīd Caliphate", *Journal of the American Oriental Society* 116, 3, 1996a, pp. 487-494.
- AMITAI, Reuven, "Ghazan, Islam and Mongol Tradition: A View From the Mamlūk Sultanate", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 54, 1996b, pp. 1-10.
- ARNOLD, Thomas W., *The Caliphate*, Clarendon Press, Oxford, 1924.
- AUER, Blain H., *Symbols of Authority in Medieval Islam: History, Religion, and Muslim Legitimacy in the Delhi Sultanate*, I.B. Tauris, Londres-Nueva York, 2012.
- ACIÉN ALMANSA, Manuel, "Los ḥammūdīes, califas legítimos de Occidente en el siglo XI", en LALIENA CORBERA, Carlos y UTRILLA UTRILLA, Juan F., *De Toledo a Huesca: Sociedades Medievales en transición a finales del siglo XI (1080-1100)*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1998a, pp. 45-59.
- ACIÉN ALMANSA, Manuel, "Sobre el papel de la ideología en la caracterización de las formaciones sociales. La formación social islámica", *Hispania*, 58, 3, 200, 1998b, pp. 915-68.
- ACIÉN ALMANSA, Manuel, "Del Estado califal a los Estados taifas. La cultura material", en *Actas. V Congreso de Arqueología Medieval española (Valladolid, 22 a 27 de marzo de 1999)*, Valladolid, 2001, vol. 2, pp. 493-514.
- ARIZA ARMADA, Almudena, *Estudio sobre las monedas de los ḥammūdīes en al-Andalus (siglo V/XI)*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2010, 2 vols.
- ARIZA ARMADA, Almudena, "De la legitimidad ḥammūdī a la legitimidad almorávide. La moneda de Taifas (siglo V/XI)", *Revista Numismática OMNI* 1, 2014, pp. 115-132.
- ARIZA ARMADA, Almudena, *De Barcelona a Orán. Las emisiones monetales a nombre de los califas ḥammūdīes de al-Andalus*, Omni, Grenoble, 2015.
- ARIZA ARMADA, Almudena, "The Ḥammūdīd Caliphate: A New Look through the Lens of Numismatics", *Al-`Uṣūr al-Wuṣṭā* 26, 2018, pp. 169-200.
- AYALON, David, "Studies on the Transfer of the `Abbāsīd Caliphate from Baḡdād to Cairo", *Arabica* 7, 1, 1960, pp. 41-59.
- AL-AZMEH, Aziz, *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan polities*, I. B. Tauris, Londres, 1997.
- BAADJ, Amar S., *Saladin, the Almohads and the Banū Ghāniya. The Contest for North Africa (12th and 13th Centuries)*, Brill, Leiden-Boston, 2015.

- BALBALE, Abigail Krasner, *The Wolf King: Ibn Mardani and the Construction of Power in al-Andalus*, Cornell University Press, Ithaca NY, 2023.
- BANISTER, Mustafa, "Naught Remains to the Caliph but his Title": Revisiting Abbasid Authority in Mamluk Cairo, *Mamlūk Studies Review* 18, 2014-5, pp. 219-45, DOI: <https://doi.org/10.6082/M1SX6BCM>.
- BANISTER, Mustafa, "Casting the Caliph in a Cosmic Role: Examining al-Suyūṭī's Historical Vision", en GHERSETTI, Antonella ed., *Al-Suyūṭī, a polymath of the Mamlūk period*, Brill, Leiden, 2016, pp. 98-117.
- BANISTER, Mustafa, "The 'Ālim-Caliph: Reimagining the Caliph as a Man of Learning in Eighth/Fourteenth and Ninth/Fifteenth-Century Egypt", en GÜNTHER, Sebastian, *Knowledge and Education in Classical Islam: Religious Learning between Continuity and Change*, Brill, Leiden-Boston, 2020, vol. 1, pp. 741-67.
- BANISTER, Mustafa, *The Abbasid Caliphate of Cairo, 1261-1517. Out of the Shadows*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2021a.
- BANISTER, Mustafa, "The Trouble with Caliphs: Some Remarks on Sultan Barqūq and the Late Fourteenth-Century Caliph Office in Late Medieval Cairo", en WALKER, Bethany J. y AL-GHOUS, Abdelkader, *History and Society during the Mamluk Period (1250-1517) Studies of the Annemarie Schimmel Institute for Advanced Study III*, Bonn University Press y V&R unipress, Bonn, 2021b, pp. 89-105.
- BARCELÓ, Miquel, "El Tractat de Capdepera de 17 de juny de 1231 entre Jaume I i Abu Abd Allah b. Muhammad de Manurqa. Sobre la funció social i política dels fuqaha", *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* 38, 1981, pp. 233-49.
- BECK, Herman L., *L'image d'Idris II, ses descendants de Fās et la politique sharifiennne des sultans marinides, (656-869/1258-1465)*, Brill, Leiden, 1989.
- BENCHEKROUN, Chafik T., "Rašid et les Idrissides : l'histoire «originelle» du Maroc entre marginalisation et glorification", *Al-Qanṭara* 35, 1, 2014, pp. 7-27.
- BENNISON, Amira K., *The Articulation of Power in Medieval Iberia and the Maghrib*, Oxford University Press, Oxford, 2014.
- BENNISON, Amira K., *The Almoravid and Almohad Empires*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2016.
- BERCHEM, Max van, "Titres califiens d'Occident, à propos de quelques monnaies mérinides et ziyánides", *Journal Asiatique* 9, 1907, pp. 245-335.
- BINBAŞ, İlker Evrim, "Timurid Experimentation with Eschatological Absolutism: Mirzā Iskandar, Shāh Ni'matullāh Walī, and Sayyid Sharif Jurjāni in 815/1412", en MIR-KASIMOV, Orkhan, *Unity in Diversity. Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, Brill, Leiden, 2014, pp. 277-303.
- BINBAŞ, İlker Evrim, *Intellectual Networks in Timurid Iran: Sharaf al-Dīn 'Alī Yazdī and the Islamic Republic of Letters*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016a.
- BINBAŞ, İlker Evrim, "Did the Ḥurūfīs Mint Coins?: Articulation of Sacral Kingship in an Aqqoyunlu Coin Horde from Erzincan," en PEACOCK, Andrew y YILDIZ, Sara Nur, *Islamic Literature and Intellectual Life in 14th-15th Century Anatolia*, Ergon Verlag, Würzburg, 2016b, pp. 137-170.
- BINBAŞ, İlker Evrim, "Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History By Mona Hassan", *Journal of Islamic Studies* 30, 2, 2018, pp. 247-250.
- BOLOIX GALLARDO, Bárbara, *De la taifa de Arjona al reino nazarí de Granada (1232-1246). En torno a los orígenes de un estado y de una dinastía*, Instituto de Estudios Giennenses, Jaén, 2005.
- BOLOIX GALLARDO, Bárbara, "The Genealogical Legitimization of the Naṣrid Dynasty: The Alleged Anṣārī Origins of the Banū Naṣr", en BENNISON, Amira K., *The Articulation of Power in Medieval Iberia and the Maghrib*, Oxford University Press, Oxford, 2014, pp. 60-85.
- BOLOIX GALLARDO, Bárbara, *Ibn al-Aḥmar. Vida y reinado del primer sultán de Granada (1195-1273)*, Editorial Universidad de Granada y Patronato de la Alhambra y el Generalife, Granada, 2017.
- BOWEN, Harold y BOSWORTH, C. E., "Nizām al-Mulk", en: *Encyclopaedia of Islam. Second Edition* 8 (1995), pp. 69-73, DOI: https://doi.org/10.1163/1573-3912-islam_SIM_5942.
- BRACK, Jonathan, "Disenchanting Heaven: Interfaith Debate, Sacral Kingship, and Conversion to Islam in the Mongol Empire, 1260-1335", *Past & Present* 250, 1, 2021, pp. 11-53, DOI: <https://doi.org/10.1093/pastj/gtaa002>.
- BRACK, Jonathan, "Theologies of Auspicious Kingship: The Islamization of Chinggisid Sacral Kingship in the Islamic world," *Comparative Studies in Society and History* 60, 4, 2018, pp. 1143-71.
- BRACK, Jonathan Z., *An Afterlife for the Khan: Muslims, Buddhists, and Sacred Kingship in Mongol Iran and Eurasia*, University of California Press, Oakland, 2023.
- BROADBRIDGE, Anne F., *Kindship and Ideology in the Islamic and Mongol Worlds*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- BRUNSCHVIG, Robert, *La Berbérie orientale sous les Hafides, des origines à la fin du XVe siècle*, Maisonneuve, París, 2 vols., 1947.
- CALERO SECALL, María Isabel, "Un personaje clave en la conquista de la Málaga hammudi por los ziries", *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia* 8, 1985, pp. 535-48.
- CALVO CAPILLA, Susana, *Las mezquitas de al-Andalus*, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almería, 2014.
- CASEWIT, Yousef, *The Mystics of al-Andalus: Ibn Barrājān and Islamic Thought in the Twelfth Century*, Cambridge University Press, Nueva York, 2017.
- CHIARELLI, Leonard C., *A History of Muslim Sicily*, Midsea Books, Malta, 2011.
- CLÉMENT, François, *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des taifas (Ve/XIe siècle). L'imam fictif*, L'Harmattan, París, 1997.
- CLÉMENT, François, "L'apport de la numismatique pour l'étude des taifas andalouses du Ve/XIe siècle", *Archéologie islamique* 4, 1994, pp. 57-86.

- CODERA Y ZAIDÍN, Francisco, *Títulos y nombres propios en las monedas árabe-españolas*, Aribau, Madrid, 1878.
- CODERA Y ZAIDÍN, Francisco, *Tratado de Numismática Árabe-española*, Librería de M. Murillo, Madrid, 1879.
- CODERA Y ZAIDÍN, Francisco, *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, en VIGUERA MOLÍNS, María Jesús, Ugoito Editores, Pamplona, 2004 [1899].
- CORNELL, Vincent J., *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*, University of Texas, Austin, 1998.
- CORNELL, Vincent J., “Faḳīh versus faḳīr in Marinid Morocco: Epistemological dimensions of a polemic”, en DE JONG, Frederick y RADTKE, Bernd (ed.), *Islamic mysticism contested: Thirteen centuries of controversies and polemics*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 1999, pp. 207–24.
- CORY, Stephen, “Breaking the Khaldunian cycle? The rise of sharifianism as the basis for political legitimacy in early modern Morocco”, *The Journal of North African Studies* 13, 3, 2008, pp. 377–394. DOI: <https://doi.org/10.1080/13629380701844706>.
- CORY, Stephen, *Reviving the Islamic Caliphate in Early Modern Morocco*, Routledge, Londres-Nueva York, 2013.
- CORY, Stephen, “Honouring the Prophet’s Family: A Comparison of the Approaches to Political Legitimacy of Abū l-Ḥasan ‘Alī al-Marīnī and Aḥmad al-Manṣūr al-Sa‘dī”, en BENNISON, Amira K., *The Articulation of Power in Medieval Iberia and the Maghrib*, Oxford University Press, Oxford, 2014, pp. 107–24.
- CRONE, Patricia, *God’s rule. Government and Islam*, Columbia University Press, Nueva York, 2004.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, “Presentación”, en Manuel Alonso Alonso, *Abū Naṣr al-Fārābī, La Ciudad Ideal*, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 11–42.
- DELGADO Y HERNÁNDEZ, Antonio, *Estudios de numismática árabe-hispana: considerada como componente histórico de la dominación islámica de la península*, en CANTO GARCÍA, Alberto y IBRĀHĪM, Tawfīq, Real Academia de la Historia, Madrid, 2001.
- DEWIÈRE, Rémi, *Du Lac Tchad à la Mecque. Le sultanat du Borno et son monde (XVI^e-XVII^e siècle)*, Éditions de la Sorbonne, Paris, 2017.
- DHINA, Atallah, *Les états de l’Occident musulman aux XIII^e, XIV^e et XV^e siècles*, Office des Publications Universitaires ENAL, Argel, 1984.
- DHINA, Atallah, *Le royaume abdelouadide à l’époque d’Abou Hammou Moussa I^{er} et d’Abou Tachfin I^{er}*, Office des publications universitaires, ENAL, Argel, 1985.
- DJEBBAR, Ahmed, “Al-Mu’taman, Yūsuf”, en LIROLA DELGADO, Jorge, *Biblioteca de al-Andalus. De Ibn al-‘Abbāb a Nubḍat al-‘aṣr*, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almería, 2009, vol. 6, pp. 601–4.
- DOMÉNECH-BELDA, Carolina, “Moneda y poder en tiempos de Ibn Mardaniš”, en EIROA RODRÍGUEZ, Jorge Alejandro y GÓMEZ RÓDENAS, María Ángeles, *Rey Lobo. El legado de Ibn Mardaniš, 1147-1172*, Comunidad Autónoma de la Región de Murcia, Murcia, 2019, pp. 116–33.
- DOMÉNECH-BELDA, Carolina y GRAÑEDA MIÑÓN, Paula, “Catálogo, 3]–9]”, en EIROA RODRÍGUEZ, Jorge Alejandro y GÓMEZ RÓDENAS, María Ángeles, *Rey Lobo. El legado de Ibn Mardaniš, 1147-1172*, Comunidad Autónoma de la Región de Murcia, Murcia, 2019, pp. 140–6.
- DOZY, Reinhart P., *Historia de los musulmanes en España. Tomo IV, Los reyes de Taifas*, Turner, Madrid, 1982.
- EBSTEIN, Michael, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-‘Arabī and the Ismā‘īlī Tradition*, Brill, Leiden, 2014.
- EBSTEIN, Michael, “Was Ibn Qasī a Ṣūfī?”, *Studia islāmīca* 110, 2, 2015, pp. 196–232.
- EL-HOUR, Rachid, “Ibn Qasī, Abū l-Qasīm”, en LIROLA DELGADO, Jorge y PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel, *Biblioteca de al-Andalus. De Ibn al-Labbāna a Ibn al-Ruyūlī*, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almería, 2006, vol. 4, pp. 365–71.
- EL-MERHEB, Mohamad, *Political Thought in the Mamluk Period: The Unnecessary Caliphate*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2022.
- FERHAT, Halima, *La heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya*, Instituto Hispano Árabe de Cultura, Madrid, 1987.
- FIERRO BELLO, Maribel, *Le Maghreb aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles: Les siècles de la foi*, Wallada, Casablanca, 1993.
- FIERRO BELLO, Maribel, “El proceso contra Abū ‘Umar al-Ṭalamankī”, *Sharq Al-Andalus* 9, 1992, pp. 93–127.
- FIERRO BELLO, Maribel, “La legitimidad del poder en el Islam”, *Awraq* 15, 1994a, pp. 147–84.
- FIERRO BELLO, Maribel, “The qāḍī as ruler”, en *Saber religioso y poder político en el Islam. Actas del Simposio Internacional: (Granada, 15-18 octubre 1991)*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1994b, pp. 87–103.
- FIERRO BELLO, Maribel, “Unidad religiosa, prácticas y escuelas”, en VIGUERA MOLÍNS, María Jesús, *Historia de España de Ramón Menéndez Pidal, Los reinos de taifas. Al-Andalus en el siglo XI*, Espasa Calpe, Madrid, 1994c, vol. 8, pp. 399–422.
- FIERRO BELLO, Maribel, “On Political Legitimacy in al-Andalus. A Review Article”, *Islam* 73, 1996, pp. 138–50.
- FIERRO BELLO, Maribel, “La religión”, en VIGUERA MOLÍNS, María Jesús, *Historia de España de Ramón Menéndez Pidal, Almorávides y almohades. Siglos XI-XII*, Espasa Calpe, Madrid, 1997, vol. 8-2, pp. 435–546.
- FIERRO BELLO, Maribel, “Doctrinas y movimientos de tipo mesiánico en Al-Andalus”, en IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la, *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval: IX Semana Estudios medievales*, Instituto de Estudios Riojanos, Nájera, 1998, pp. 159–75.
- FIERRO BELLO, Maribel, “Opposition to Sufism in al-Andalus”, en DE JONG, Frederick y RADTKE, Bernd, *Islamic Mysticism contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Brill, Leiden, 1999, pp. 174–206.
- FIERRO BELLO, Maribel, “Spiritual Alienation and Political Activism: The *ḡurabā’* in al-Andalus during the Sixth/Twelfth Century”, *Arabica* 47, 2, 2000a, pp. 230–60.

- FIERRO BELLO, Maribel, "Le mahdi Ibn Tūmart et al-Andalus: l'élaboration de la légitimité almohade", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 91-94, 2000b, pp. 107-24.
- FIERRO BELLO, Maribel, "Las genealogías de 'Abd al-Mu'min, primer califa Almohade", *Al-Qanṭara* 24, 2003, pp. 77-108.
- FIERRO BELLO, Maribel, "Sobre monedas de época almohade: I. El dinar del cadí 'Iyad que nunca existió. II. Cuándo se acuñaron las primeras monedas almohades y la cuestión de la licitud de acuñar moneda", *Al-Qanṭara* 27, 2, 2006a, pp. 457-76.
- FIERRO BELLO, Maribel, "The Anṣārīs, Nāṣir al-Dīn, and the Naṣrīds in al-Andalus", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 31, 2006b, pp. 232-47.
- FIERRO BELLO, Maribel, "Entre el Magreb y al-Andalus: La autoridad política y religiosa en época almorávide", en SABATÉ CURULL, Flocel, *Balaguer*, 1105: *Cruilla de civilitzacions*, Pages editors, Lérida, 2007a, pp. 99-120.
- FIERRO BELLO, Maribel, "Os Ulemas de Lisboa", en KRUS, Luís, FONTES, João Luís y OLIVEIRA, Luís Filipe (eds.), *Lisboa medieval. Os rostos da Cidade*, Livros Horizonte, Lisboa, 2007b, pp. 37-63.
- FIERRO BELLO, Maribel, "Genealogies of Power in Al-Andalus. Politics, Religion and Ethnicity during the Second/Eighth-Fifth/Eleventh Centuries", *Anales Islamologiques* 42, 2008, pp. 29-55.
- FIERRO BELLO, Maribel, "Ulemas en las ciudades andalusíes: religión, política y prácticas sociales, en MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio, *I Congreso Internacional Escenarios Urbanos de al-Andalus y el Occidente Musulmán: Vélez-Málaga, 16-18 de junio de 2010*, Ayuntamiento de Vélez-Málaga, Málaga, 2011, pp. 137-67.
- FIERRO BELLO, Maribel, "al-Ṭurṭūṣī, Abū Bakr", en LIROLA DELGADO, Jorge y PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel, *Biblioteca de al-Andalus. De al-Qabrīrī a Zumurrud*, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almería, 2012, vol. 7, pp. 500-31.
- FIERRO BELLO, Maribel, BRENTJES, Sonja y SEIDENSTICKER, Tilman, *Rulers as Authors in the Islamic World. Knowledge, Authority and Legitimacy*, Brill, Leiden, 2024.
- FORCADA, Miquel, *Ética e ideología de la Ciencia. El médico-filósofo en al-Andalus (siglos X-XII)*, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almería, 2011.
- FORCADA, Miquel, "Al-Mu'taman ibn Hūd in Context: Kingship and Philosophy in al-Andalus (10th-11th Centuries)", *Studia Islamica* 118, 1, 2023, pp. 1-47. DOI: <https://doi.org/10.1163/19585705-12341474>.
- GARCÍA-ARENAL, Mercedes, "La conjonction du ṣūfisme et sharīfisme au Maroc: le Mahdī comme sauveur". *REMMM*, 55-6, 1990, pp. 233-256.
- GARCÍA-ARENAL, Mercedes, *Messianism and Puritanical Reform: Mahdis of the Muslim West*, Brill, Leiden, 2006.
- GARCÍA GÓMEZ, Emilio, *Un eclipse de la poesía en Sevilla. La época almorávide. Discurso leído el día 22 de noviembre de 1945 en su recepción pública por el Excmo. Sr. D. Emilio García Gómez y contestación del Excmo. Sr. D. Ángel González Palencia*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1945.
- GARCÍA FITZ, Francisco, *Relaciones políticas y guerra. La experiencia castellano-leonesa frente al Islam. Siglos XI-XIII*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2002.
- GARCÍA FITZ, Francisco, "¿Una España musulmana, sometida y tributaria?", *Historia. Instituciones. Documentos* 31, 2004, pp. 227-248.
- GARCÍA SANJUÁN, Alejandro, "Mística y yihād en al-Andalus en el siglo XII. Ibn Qasī y la revuelta de los murīdīn", en AYALA MARTÍNEZ, Carlos de y PALACIOS ONTALVA, J. Santiago, *Hombres de religión y guerra. Cruzada y guerra santa en la Edad Media peninsular*, Sílex, Madrid, 2018, pp. 315-39.
- GARNIER, Sébastien, "Perched on the Shoulders of Giants? Looking at the Almohad Empire in the Hafsid Chronicles", *Arabica* 65, 5-6, 2018, pp. 563-96.
- GARNIER, Sébastien, *Histoires hafsides. Pouvoir et idéologie*, Brill, Leiden-Boston, 2022.
- GONZÁLEZ ARTIGAO, Aurora, *De Zaragoza a Murcia y Damasco: perspectivas ampliadas sobre los Banū Hūd (ss. XI-XIII)* [Tesis doctoral inédita], Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2022.
- GIL, Moshe, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, Brill, Leiden-Boston, 2004.
- GOMEZ, Michael A., *African Dominion: A New History of Empire in Early and Medieval West Africa*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 2018.
- GUICHARD, Pierre, "Orientalidad y especificidad del poder en al-Andalus", en RIBOT GARCÍA, Luis Antonio, VILLARES PAZ, Ramón y VALDEÓN BARUQUE, Julio, *Año mil, año dos mil: dos milenios en la Historia de España*, Sociedad Estatal España Nuevo Milenio, Vol. 1, 2001a, vol. 1, pp. 329-46.
- GUICHARD, Pierre, *Al-Andalus frente a la conquista cristiana*, Biblioteca Nueva Universitat de València, Valencia, 2001b.
- GUICHARD, Pierre, *Esplendor y fragilidad de al-Andalus*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2015.
- GUICHARD, Pierre y SORAVIA, Bruna, *Los reinos de taifas. Fragmentación política y esplendor cultural*, Sarriá, Málaga, 2005.
- GUICHARD, Pierre, con la colaboración de SORAVIA, Bruna y BENHIMA, Yassir, "Ibn al-Afṭas, 'Umar al-Mutawakkil", en LIROLA DELGADO, Jorge y PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel, *Biblioteca de al-Andalus. De Ibn Aḍḥā a Ibn Buṣrā*, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almería, 2009, vol. 2, pp. 44-7.
- HAIJAT, Abdelhamid, *Le Maghreb central sous le règne du sultan ziyānide Abou H'ammou Mousā II: 760-91/1359-89*, Argel, Errached, 2011.
- HALLAQ, Wael B., "Caliphs, Jurists and Saljūqs in the Political Thought of al-Juwaynī", *Muslim World* 74, 1, 1984, pp. 26-41.
- HASSAN, Mona, *Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2016.
- HAZARD, Harry W., *The Numismatic History of Late Medieval North Africa*, The American Numismatic Society, Nueva York, 1952.

- HEIDEMANN, Stefan, *Das Aleppiner Kalifat (A.D. 1261): Vom Ende des Kalifates in Bagdad über Aleppo zu den Restaurationen in Kairo*, Brill, Leiden, 1994.
- HILLEBRAND, Carole, "Islamic Orthodoxy or Realpolitik? Al-Ghazālī's Views on Government", *Journal of Persian Studies* 26, 1988, pp. 81–94.
- HILLEBRAND, Carole, "Ibn al-'Adīm's biography of the Seljuq Sultan, Alp Arslan", MANZANO RODRÍGUEZ, Miguel Ángel y VÁZQUEZ DE BENITO, M^a Concepción, *Actas XVI Congreso Unión Européenne d'Arabistas et d'Islamisants*, CSIC, Unión Européenne d'Arabistas et d'Islamisants, Madrid, 1995, pp. 237–42.
- HILLEBRAND, Carole, *Turkish Myth and Muslim Symbol: The Battle of Manzikert*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2007.
- HOLT, Peter M., "The position and power of the Mamlūk Sultan", *Bulletin of the School for Oriental and African Studies* 38, 2, 1975, pp. 237–49.
- HOLT, Peter M., "Some Observations on the 'Abbāsīd Caliphate of Cairo", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47, 3, 1984, pp. 501–7.
- HUICI MIRANDA, Ambrosio, *Historia política del Imperio almohade*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2000 [1956], 2 vols.
- HUNWICK, John O., *Timbuktu and the Songhay Empire: Al-Sadi's Tarikh al-Sudan down to 1613 and other contemporary documents*, Brill, Leiden, 2003.
- HUSSAIN, Khurram, "Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History. By Mona Hassan". *Journal of the American Academy of Religion*, 2018, pp. 878–81.
- IBRĀHĪM, Tawfiq, "Miscelánea de numismática andalusí", *Numisma* 237, 1996, pp. 291–306.
- IBRĀHĪM, Tawfiq, "The use of the generic "Abd Allah" on the coinage of Al-Andalus and Al-Maghrib al-Aqsa during 11th-13th centuries", *XV Congresso Internazionale di Numismatica*, Messina/Taormina, 2015.
- Íñiguez Sánchez, M^a Carmen, "Arqueología de los ḥammūdīes. Un califato entre taifas", en SARR, Bilal, *Ṭawā'if. Historia y Arqueología de los reinos de taifas [siglo XI]*, Ahulia, Granada, 2018, pp. 321–85.
- IZQUIERDO BENITO, Ricardo, "Toledo y su taifa", en SARR, Bilal, *Ṭawā'if. Historia y Arqueología de los reinos de taifas [siglo XI]*, Ahulia, Granada, 2018, pp. 411–46.
- JACKSON, Peter, *The Mongols and the Islamic World: From Conquest to Conversion*, Yale University Press, New Haven, Conn., 2017.
- JURADO ACEITUNO, Antonio, "The Seljuk *jihād* against Fatimid Shi'ism: an observation on the Sunni revival", *Essays on Ottoman civilization: Proceedings of the XIIth Congress of the Comité International d'Études Pré-Ottomanes et Ottomanes, Praha 1996*, Academy of Sciences of the Czech Republic, Oriental Institute, Praga, 1998, pp. 173–8.
- KARATEKE, Hakan, "Legitimizing the Ottoman Sultanate: A Framework for Historical Analysis," en KARATEKE, Hakan y REINKOWSKI, Maurus, *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, Brill, Leiden, 2005, pp. 13–52.
- KASSIS, Hanna E., "Les taifas almorávides", en *Jornades d'estudi del II Jarique de numismàtica hispano-àrab, Lleida, 1988*, Instituto de Estudios Leridenses, Lérida, 1990, pp. 51–91.
- KASSIS, Hanna E., "A fifth/eleventh century Maghrebi treatise on the conduct of the ideal ruler", *The Magreb Review* 17, 1992, pp. 84–94.
- KASSIS, Hanna E., "Las monedas, pesos y medidas", en VIGUERA MOLÍNS, María Jesús, *Historia de España de Ramón Menéndez Pidal, El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII*, Espasa Calpe, Madrid, 1997, vol. 8-2, pp. 303–37.
- KASTRITSIS, Dimitris J, *The Sons of Bayezid. Empire Building and Representation in the Ottoman Civil War of 1402-1413*, Brill, Leiden-Boston, 2007.
- KENNEDY, Hugh N., *The Caliphate*, Pelikan Books, London, 2016.
- KHANEBOUBI, Ahmed, *Les premiers sultans mérinides, 1269-1331. Histoire politique et sociale*, L'Harmattan, Paris, 1987.
- LAGARDÈRE, Vincent, "Al-Turtūshī, unificateur du malikisme aux xie et xiie siècles", *Revue des Études Islamiques* 47, 1979, pp. 173–90;
- LAGARDÈRE, Vincent, "L'unificateur du malikisme oriental et occidental à Alexandrie: Abū Bakr at-Turtūshī", *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* 31, 1981, pp. 47–61.
- LAGARDÈRE, Vincent, "La tariqa et la révolte des Murīdūn en 539 H / 1144 en Andalus", *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 35, 1983, pp. 157–70.
- LAMBTON, Ann K. S., "The Theory of Kingship in the *Nasīhat-ul-mulūk* of Ghazālī", *Islamic Quarterly* 1, 1954, pp. 47–55.
- LAMBTON, Ann K. S., *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: the jurists*, Routledge, Londres-Nueva York, 1991 [1981].
- LAVOIX, Henri, *Catalogue des monnaies musulmanes de la Bibliothèque Nationale: Espagne et Afrique*, Imprimerie Nationale, Paris, 1891.
- LAROUÏ, Abdallah, *Historia del Magreb. Desde los orígenes hasta el despertar magrebi. Un ensayo interpretativo*, Editorial Mapfre, Madrid, 1994.
- LIROLA DELGADO, Pilar, *Al-Mu'tamid y los Abadīes. El esplendor del reino de Sevilla (s. XI)*, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almería, 2011.
- LIROLA DELGADO, Pilar, "Ibn 'Abbād, al-Mu'taḍid", en LIROLA DELGADO, Jorge y PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel, *Biblioteca de al-Andalus. De al-'Abbādiya a Ibn Abyaḍ*, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almería, 2012, vol. 1, pp. 475–89.
- LOMBA FUENTES, Joaquín, *El Ebro: Puente de Europa. Pensamiento musulmán y judío*, Mira Editores, Zaragoza, 2002.
- LÓPEZ MARTÍNEZ DE MARIGORTA, Eneko, "Acuñaciones monetarias de al-Andalus en la primera mitad del siglo V/XI: fin de un modelo, consolidación de las emisiones regionales", *Al-Qanṭara* 36, 1, 2015, pp. 69–106.

- MAKDISI, George, "Authority in the Islamic community", en MAKDISI, George, SOURDEL, Dominique y SOURDEL-THOMINE, Janine, *La Notion d'autorité au Moyen Âge: Islam, Byzance, Occident*, Presses Universitaires de France, París, 1982, pp. 117-26.
- MANZANO MORENO, Eduardo, *Épocas medievales. Historia de España*, Crítica-Marcial Pons, Barcelona, 2010.
- MANZANO MORENO, Eduardo, "Why Did Islamic Medieval Institutions Become so Different from Western Medieval Institutions?", *Medieval Worlds* 1, 2015, pp. 118-137.
- MANZANO MORENO, Eduardo, *The Court of the Caliphate of al-Andalus. Four Years in Umayyad Córdoba*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2023 [2019].
- MANZANO RODRÍGUEZ, Miguel Ángel, "Notas sobre legitimidad, hegemonía y poder político en Alandalús y el Magreb durante los siglos XIII y XIV", *Res Publica* 18, 2007, pp. 11-34.
- MANZANO RODRÍGUEZ, Miguel Ángel, "Las biografías del poder o la pretensión de un modelo: el caso del Magreb bajomedieval", *eHumanista/IVITRA* 10, 2016, pp. 364-74.
- MARÍN, Manuela, "Sa`īd b. Ḥakam (601-680/1205-1282). Una reconsideración biográfica", *Publicacions des Born* 15-16, 2006, pp. 95-113.
- MARKIEWICZ, Christopher, *The Crisis of Kingship in Late Medieval Islam. Persian Emigres and the Making of Ottoman Sovereignty*, Cambridge University Press, Cambridge, 2019.
- MARTÍNEZ NÚÑEZ, M^a Antonia, "La epigrafía del Salón de 'Abd al-Rahmān III", en VALLEJO TRIANO, Antonio, *Madīnat al-Zahrā'. El Salón de 'Abd al-Rahmān III*, Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, Córdoba, 1995, pp. 107-152.
- MARTÍNEZ NÚÑEZ, M^a Antonia, "Epígrafes a nombre de al-Ḥakam en Madīnat al-Zahrā'", *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, 4, Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, Córdoba, 1999, pp. 83-104.
- MARSHAM, Andrew, HANNE, Eric y VAN STEENBERGEN, Jo, "The Islamic world: Community, Leadership and Contested Patterns of Continuity", en HOLMES, Catherine, SHEPARD, Jonathan, VAN STEENBERGEN, Jo y WEILER, Björn (eds.), *Political Culture in the Latin West, Byzantium and the Islamic World, c.700-c.1500*, Cambridge University Press, Cambridge, 2023, pp. 330-486.
- MAUDER, Christian, *In the Sultan's Salon: Learning, Religion, and Rulership at the Mamlūk Court of Qāniṣawh al-Ghawrī (r. 1501-1516)*, Brill, Leiden, 2021, 2 vols.
- MELVILLE, Charles, "Padshah-i Islam: the conversion of Sultan Mahmud Ghazan Khan", *Pembroke Papers*, 1 1990, pp. 159-77.
- MELVILLE, Charles, "The Year of the Elephant: Mamluk-Mongol rivalry in the Hejaz in the reign of Abu Sa`īd (1317-1335)", *Studia Iranica* 21, 1992, pp. 197-214.
- MELVIN-KOUSHKI, Matthew, "Timurid-Mughal Philosopher-Kings as Sultan-Scientists", en FIERRO BELLO, Maribel, BRENTJES, Sonja y SEIDENSTICKER, Tilman, *Rulers as Authors in the Islamic World. Knowledge, Authority and Legitimacy*, Brill, Leiden, 2024, pp. 596-630.
- METCALFE, Alex, *The Muslims of medieval Italy*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2009.
- MORGAN, David, *The Mongols*, Blackwell, Oxford, 1986.
- MINNEMA, Anthony, "A Ṭā`ifa in Exile: Sayf al-Dawla and the Survival of the Banū Hūd", *Al-Masāq* 31, 1, 2019, 1-19.
- MINNEMA, Anthony, *The Last Ṭā`ifa: The Banu Hud and the Struggle for Andalusí Political Legitimacy*, Cornell University Press, Ithaca [Nueva York], 2024.
- MOIN, A. Azfar, "Sovereign Violence: Temple Destruction in India and Shrine Desecration in Iran and Central Asia", *Comparative Studies in Society and History* 57, 2015, pp. 467-96.
- MOLINA LÓPEZ, Emilio, "Murcia en el marco histórico del segundo tercio del siglo XIII (1212-1258)", *Historia de la Región Murciana*, Ediciones Mediterráneo, S. A., Murcia, 1980, vol. 3, pp. 192-263.
- MOLINA LÓPEZ, Emilio, "El gobierno de Zayyān b. Mardaniš en Murcia (1239-1241)", *Miscelánea Medieval Murciana*, 1981, pp. 157-82.
- MOLINA LÓPEZ, Emilio, "El gobierno independiente de Menorca y sus relaciones con al-Andalus e Ifrīqiya (El *Kitāb lubāb al-albāb*, una nueva fuente para la historia del Occidente musulmán)", *Revista de Menorca* 73, 1982, pp. 5-88.
- MOLINA LÓPEZ, Emilio, "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*, Universidad de Granada, Granada, 1995, vol. 2, pp. 793-812.
- MOLINA LÓPEZ, Emilio, *La Wizara Isamiyya de Orihuela en el siglo XIII. Paradigma de un enclave político y cultural independiente en tiempos de crisis*, Ayuntamiento de Orihuela, Orihuela, Cuadernos de temas oriolanos 5, 2014.
- MONTEL, Aurélien, "Can the Maghrebi Princes of the 11th Century be Considered as 'Party-Kings'", en *The Umayyads from West to East: New Perspectives*, International Online Workshop organizado por Javier ALBARRÁN IRUELA, Elsa CARDOSO, Antonia BOSANQUET e Isabel TORAL-NIEHOFF (22-23 marzo, 2021).
- MONTEL, Aurélien, "De la biblioteca de Ibn Ḥakam de Menorca a la de la ṭarīqa al-Sanūsīyya: a propósito de un manuscrito del siglo XIII conservado en Bengasi (Libia) (Manuscripta libica I)", *Al-Qanṭara* 44, 1, 2023, eo4. <https://doi.org/10.3989/alqantara.2023.004>.
- MOULINE, Nabil, *Le califat imaginaire d'Ahmad al-Mansur*, Presses Universitaires de France, París, 2009.
- MOULINE, Nabil, *Le Califat. Histoire politique de l'Islam*, Champs histoire, Flammarion, París, 2016.
- MUNT, Harry, *The Holy City of Medina. Sacred Space in Early Islamic Arabia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.
- NICOL, Norman D., *A Corpus of Fāṭimid Coins*, G. Bernardi, Trieste, 2006.
- ORTEGA ORTEGA, Julián M., "Torre y peón contra rey. Poder, fortificaciones y legitimidad en el tablero taifa de

- santa María de Oriente”, en GARCÍA PORRAS, Alberto y FÁBREGAS GARCÍA, Adela (eds.), *Poder y comunidades campesinas en el Islam occidental (siglos XII-XV)*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2020, pp. 141-70.
- OULD, Abdel W. y SAISON, Bernard, “Vie(s) et mort(s) de al-Imām al-Ḥaḍramī. Autour de la posterité saharienne du mouvement almorávide (XIe-XVIIe s.)”, *Arabica* 34, 1987, pp. 48-79.
- PANKHURST, Reza, *The Inevitable Caliphate? A History of the Struggle for Global Islamic Union, 1924 to the Present*, Hurst Publishers, Londres, 2013.
- PEACOCK, Andrew C.S., *The Great Seljuk Empire*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2015.
- PELÁEZ MARTÍN, Alejandro, *El califa ausente. Cuestiones de autoridad en al-Andalus durante el siglo XI*, La Ergástula, Madrid, 2018.
- PELÁEZ MARTÍN, Alejandro, “¿Desapareció el Califato en el 1031? Los Reinos Taifas y la cuestión califal en al-Andalus: siglo XI”, en DÍAZ-PLAZA, Adrián, ESCUDERO, Gonzalo y VILLARROEL, Óscar, *Caída y ascenso de las estructuras de poder en la Alta Edad Media*, La Ergástula, Madrid, 2020, pp. 179-201.
- QURESHI, M. Naeem, *Pan-Islam in British Indian Politics: A Study of the Khilafat Movement, 1918-1924*, Brill, Leiden-Boston, 1999.
- TIXIER DU MESNIL, Emmanuelle, *Savoir et pouvoir en al-Andalus au XIe siècle*, Seuil, París, 2022.
- RAMÍREZ DEL RÍO, José, “La *Yāhiliyya* y la legitimidad del poder en al-Andalus”, *Qurṭuba* 6, 2001, pp. 109-25.
- RAMÍREZ DEL RÍO, José, *La Orientalización de al-Andalus. Los días de los árabes en la península Ibérica*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2002.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael, “Textos de al-Fārābī en una obra andalusí del siglo XI: «Gāyat al-ḥakīm» de Abū Maslama al-Maḡrībī”, *Al-Qanṭara* 12, 1, 1991, pp. 3-17.
- RETAMERO, Félix, “La formalización del poder en las monedas de los *mulūk* de Denia (siglo V/XI d. C.)”, *Al-Qanṭara* 27, 2, 2006, pp. 417-445.
- RIBERA, Julián, *Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana*, Tipografía de la Derecha, Zaragoza, 1896.
- RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, Manuel Alejandro, *Los reyes sabios. Cultura y poder en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Editorial Actas, Madrid, 2008.
- RODRÍGUEZ LORENTE, Juan José, *Numística nasrī*, Artergraf, Madrid, 1983.
- RODRIGUES MARINHO, José, 1968, *Moedas muçulmanas de Beja e Silves. Um achado monetário no Concelho de Sesimbra*, Sesimbra, 1985. “Moedas de Ahmad ibn Qasi batidas em Silve”, *O Arqueólogo Português* 4, 3, 1985, pp. 177-96.
- ROSADO LLAMAS, M.ª Dolores, *La dinastía hammūdī y el califato en el siglo XI*, Servicio de Publicaciones, Málaga, 2008.
- RUBIERA MATA, M.ª Jesús, “La corte literaria de Ibn Sa‘īd de Menorca”, *Revista de Menorca* 75, 1984, pp. 105-138.
- RUBIERA MATA, M.ª Jesús, “El Califato Nazarī”, *Al-Qanṭara* 29, 2, 2008, pp. 293-305.
- SAFI, Omid, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2006.
- SAMSÓ, Julio, *Las Ciencias de los Antiguos en al-Andalus*, Fundación Ibn Tufayl, Almería, 2011.
- SCALES, Peter C., *The Fall of the Caliphate of Córdoba. Berbers and Andalusis in Conflict*, Brill, Leiden-Nueva York-Köln, 1994.
- SIDARUS, Adel, “Novos dados sobre Ibn Qasi de Silves e as taifas almorávidas no Gharb al-Andalus”, *I Jornadas de Silves Actas. Silves (3 e 4 de Setembro 1992)*, Silves, 1992, pp. 35-40.
- SORAVIA, Bruna, “Ibn Ḥayyān, historien du siècle des taifas. Une relecture de *Ḍaḥīra*, 1/2, 573-602”, *Al-Qanṭara* 20, 1999, pp. 99-117.
- SIDDIQUI, Sohaira Z. M., *Law and Politics under the Abbasids: An Intellectual Portrait of al-Juwaynī*, Cambridge University Press, Cambridge, 2019.
- TELLES ANTUNES, Miguel y SIDARUS, Adel, “Mais um quirate cunhado em Beja em nome de Ibn Qasi e Abu Talib al-Zuhri”, *Arqueologia Medieval* 1, 1992, 221-3.
- TERRÓN ALBARRÁN, Manuel, *Extremadura musulmana. Badajoz 713-1248*, Real Academia de Historia de Extremadura, Badajoz, 1991.
- TURKI, Abdel-Magid, “L’engagement politique et la théorie du califat d’Ibn Ḥazm (384/456-994/1063)”, *Bulletin d’études orientales* 30, 1978, pp. 221-251.
- VANZ, Jennifer, *L’invention d’une capitale. Tlemcen (VIIe-XIIIe/Xe-XVe siècle)*, Éditions de la Sorbonne, París, 2019.
- VIGUERA MOLÍNS, María Jesús, “Las cartas de al-Gazālī y al-Ṭurṭūšī al soberano almorávide Yūsuf b. Tāšufīn”, *Al-Andalus* 47, 1977, pp. 341-74.
- VIGUERA MOLÍNS, María Jesús, “El mundo islámico”, en VALLESPÍN, Fernando, *Historia de la teoría política*, Alianza, Madrid, 1990, vol. 1, pp. 325-69.
- VIGUERA MOLÍNS, María Jesús, *Los Reinos de Taifas y las invasiones magrebies (Al-Andalus del XI al XIII)*, Mapfre, Madrid, 1992.
- VIGUERA MOLÍNS, María Jesús, “Taifas post-almorávidas”, en VIGUERA MOLÍNS, María Jesús, *Historia de España de Ramón Menéndez Pidal, Almorávidas y almohades. Siglos XI-XIII*, Espasa Calpe, Madrid, 1997, vol. 8-2, pp. 66-72.
- VIGUERA MOLÍNS, María Jesús, “Zafadola (Sayf al-Dawla):” <https://dbe.rah.es/biografias/5515/zafadola-sayf-al-dawla> (17/06/2024).
- VIVES Y ESCUDERO, Antonio, *Monedas de las dinastías árabe-españolas*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1893.
- WALKER, Paul E., *Orations of the Fatimid Caliphs. Festival Sermons of the Ismaili Imams, An Edition of the Arabic Texts and English Translation of Fatimid *khutbas**, I.B. Tauris, Londres-Nueva York, 2009.
- WASSERSTEIN, David J., *The Caliphate in the West. An Islamic Political Institution in the Iberian Peninsula*, Clarendon Press, Oxford, 1993.
- WOODS, John E., *The Aqquyunlu: Clan, Confederation, Empire*, University of Utah Press, Salt Lake City, UT, 1999 (rev. and exp. edition 1976).

