

TESIS DOCTORAL

Entre las dos orillas:  
El viaje de exilio de Ibn al-Jaṭīb a través de su obra  
*Nufāḍat al-ŷirāb fī ‘ulālat al-igtirāb*

Doctoranda

Laila M. Jreis Navarro

Directora

Dr.<sup>a</sup> Celia del Moral Molina

Dpto. de Estudios Semíticos  
UNIVERSIDAD DE GRANADA



22 de junio de 2016

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales  
Autora: Laila Miriam Jreis Navarro  
ISBN: 978-84-9163-020-3  
URI: <http://hdl.handle.net/10481/44252>



## Índice general

<b>Presentación</b>	<b>7</b>
<b>Introducción</b>	<b>11</b>
Las piedras del camino . . . . .	14
Decisión metodológica . . . . .	16
Fuentes y estudios previos . . . . .	21
Contenido del estudio . . . . .	24
<b>I Contextos de emplazamiento de autor y obra</b>	<b>33</b>
<b>1. Contexto Político: tiempo de conflictos</b>	<b>35</b>
1.1. <i>La crisis del s. XIV</i> . . . . .	35
1.1.1. La guerra de los Pedros en el contexto del Occidente Islámico . . . . .	38
1.2. <i>La debilidad del Occidente Islámico</i> . . . . .	41
1.2.1. La intervención política entre nazaríes y meriníes . . . . .	42
1.2.1.1. Campañas y plazas meriníes en al-Andalus . . . . .	42
1.2.1.2. Los <i>šuyūj al-guzāt</i> . . . . .	43
1.2.1.3. Interferencias mutuas . . . . .	47
1.2.2. Centralismo y desmembramiento del reino meriní . . . . .	48
1.2.3. Las disputas dinásticas y el poder del visirato . . . . .	51
<b>2. Contexto Social: tribalismo frente a urbanismo</b>	<b>55</b>
2.1. <i>Arabidad y urbanidad andalusí</i> . . . . .	55
2.2. <i>Berberismo y tribalismo magrebí</i> . . . . .	58
2.2.1. Las tribus árabes de Tāmasnā . . . . .	60
2.2.2. Los Hintāta de Marraquech . . . . .	62
<b>3. Contexto Intelectual: el esplendor de la decadencia</b>	<b>65</b>
3.1. <i>Conservadurismo y espiritualidad: ortodoxia, misticismo y lengua árabe</i> . . . . .	68
3.1.1. Un mālikismo moderado . . . . .	68
3.1.2. Poesía y preciosismo prosístico . . . . .	70
3.1.3. El sufismo institucionalizado . . . . .	73
3.2. <i>Intelectuales con el poder. Intelectuales en movimiento</i> . . . . .	77

<b>II</b>	<b>La <i>Nufāda</i> y su idiosincrasia</b>	<b>81</b>
<b>4.</b>	<b>Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb: un sujeto entre líneas</b>	<b>83</b>
4.1.	<i>En la brecha del Occidente Islámico</i> . . . . .	91
<b>5.</b>	<b>Estructura y Contenido de la obra</b>	<b>95</b>
5.1.	<i>Estructura de la <i>Nufāda</i></i> . . . . .	95
5.2.	<i>La historia narrada: entre las dos orillas (1359-1362)</i> . . . . .	100
5.3.	<i>La producción insertada</i> . . . . .	110
5.3.1.	Objetos y destinatarios de la correspondencia personal . . . . .	110
5.3.2.	Temática y depositarios de los versos . . . . .	115
5.3.3.	Decretos oficiales públicos y privados . . . . .	119
5.3.4.	Obras escritas durante el exilio . . . . .	120
5.4.	<i>Los viajes de Ibn al-Jaṭīb por el Magreb</i> . . . . .	121
5.4.1.	Etapas y movimientos . . . . .	122
5.4.1.1.	Primer viaje . . . . .	123
5.4.1.2.	Segundo viaje . . . . .	129
5.4.1.3.	Vuelta a Granada . . . . .	133
5.4.2.	Relatos y motivaciones . . . . .	135
5.4.2.1.	Una comparativa . . . . .	135
5.4.2.2.	¿Retiro intelectual o política encubierta? . . . . .	137
<b>6.</b>	<b>Entre la <i>riḥla</i> y las “memorias”</b>	<b>145</b>
6.1.	<i>El libro de la <i>riḥla</i></i> . . . . .	146
6.2.	<i>Escritos de autoexpresión</i> . . . . .	152
6.2.1.	En los márgenes de la convención . . . . .	154
6.2.2.	Textos, Lectores y Contextos . . . . .	166
6.2.2.1.	Dentro de la <i>Nufāda</i> . . . . .	171
6.2.2.2.	Ampliando la percepción . . . . .	174
<b>III</b>	<b>Ibn al-Jaṭīb textual: viajes de exilio</b>	<b>183</b>
<b>7.</b>	<b>Texto traducido y anotado de las dos <i>riḥla</i>-s</b>	<b>185</b>
7.1.	<i>Primer viaje al sur</i> . . . . .	186
	Subida al monte de los Hintāta (trad. Viguera) . . . . .	186
	Etapas de Agmāt . . . . .	197
	Etapas de Marraquech . . . . .	201
	Partida de Marraquech hacia Safí . . . . .	217
	Etapas de Safí . . . . .	219
	Partida de Safí hacia Ānfā (Casablanca) . . . . .	227
7.2.	<i>Viaje por Tāmasnā</i> . . . . .	238

<b>8. Análisis contextual de contenido y forma</b>	<b>249</b>
8.1. <i>El yo y el otro: entre viajero y visir exiliado</i> . . . . .	256
8.2. <i>El Magreb urbano y rural</i> . . . . .	260
8.2.1. Construcciones y restos . . . . .	261
8.2.2. Centros de peregrinación y acogida . . . . .	265
8.3. <i>El Magreb tribal</i> . . . . .	268
8.4. <i>Poderosos e intelectuales</i> . . . . .	271
8.5. <i>La realidad observada y su proyección en el texto</i> . . . . .	278
8.6. <i>La lengua jaṭībiana: anquilosamiento o renovación</i> . . . . .	285
8.6.1. Una prosa viva . . . . .	290
<b>Conclusiones: La Innovación Jaṭībiana</b>	<b>299</b>
<b>Apéndice: Contenido de la <i>Nufāda</i></b>	<b>311</b>
<b>Apoyo visual</b>	<b>327</b>
<b>Índice Onomástico</b>	<b>341</b>
<b>Índice Toponímico</b>	<b>351</b>
<b>Índice de Términos</b>	<b>355</b>
<b>Índice de Imágenes</b>	<b>359</b>
<b>Fuentes y Bibliografía</b>	<b>361</b>



## Presentación

El intelectual y político andalusí Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb ha sido objeto de interés por parte de los estudiosos tanto en el mundo árabe como en Europa, especialmente en los países limítrofes en torno al Estrecho de Gibraltar, Marruecos y España, donde su obra cobra más significado, trascendiendo recientemente los tres continentes del Mediterráneo y cruzando el Atlántico hacia las dos Américas.

Nuestro interés en su persona y en su obra de exilio *Nufāḍat al-ŷirāb* nace del incipiente trabajo de investigación que realizamos para culminar nuestros estudios de posgrado en el Máster Oficial ‘Culturas Árabe y Hebrea: Pasado y Presente’ coordinado por el Departamento de Estudios Semíticos, en sus dos áreas de Estudios Árabes e Islámicos y Hebreos y Arameos, de la Universidad de Granada, donde también nos licenciarnos en Filología Árabe a mediados del 2010. Desde entonces, nuestra carrera investigadora ha estado supervisada por la Catedrática de Literatura Andalusí, la Dr.<sup>a</sup> y profesora Celia del Moral Molina, que pacientemente nos ha guiado por este largo camino con continuo acierto. Sin su tenaz respaldo y sabio consejo, este estudio no habría visto la luz.

El punto de partida del trabajo cuyos resultados tenemos entre manos consistió en profundizar en el contenido de la *Nufāḍa*, que había sido objeto de numerosos estudios parciales, sin que ninguno la hubiese abordado en su totalidad. Su importancia se basa en el hecho de constituir una obra que se debate entre ambas orillas, ni andalusí ni magrebí sino un híbrido, un producto de los contactos en torno al Estrecho y de la experiencia de exilio de un visir granadino al norte de África en un momento en el que la otra ‘*udwa* suponía la única esperanza para el Islam peninsular. La intención inicial fue ahondar en su relevancia para una mejor comprensión de las relaciones entre las dos orillas del Es-

---

trecho a mediados del s. XIV, además de proceder a la traducción al castellano de los relatos de viaje en esta contenidos por considerarlos de suma relevancia para reconstruir la experiencia africana de este gran intelectual andalusí, haciéndola más accesible a los estudiosos.

Desde el principio las características particulares de la obra nos suscitaron numerosas incógnitas, que al abordarlas abrieron ante nosotras<sup>1</sup> un amplio panorama de producción cultural en torno al Estrecho en plena crisis hegemónica, que resultó clarificador en muchos sentidos. A través de la *Nufāda*, y en conexión con el resto de la producción de su autor y de la de sus contemporáneos y conformantes de su tradición, hemos podido visualizar el punto de transición que supuso la apertura de la brecha en el Occidente Islámico de finales del medievo. Hemos comprendido la importante labor de renovación que trataba de llevar a cabo este gran personaje para conciliar los polos contra viento y marea, en un al-Andalus que se debatía entre una Europa a punto de renacer y un Magreb agitado por el tribalismo; al igual que hemos sido conscientes de la significancia de su persona y de sus restos textuales para conciliar en la actualidad nuestro legado común, que conecta hoy en día con identidades en continua fluctuación y diálogo.\*

En Granada, a 1 de mayo de 2016

---

1. En este estudio empleamos el pronombre plural femenino de primera persona en equivalencia del singular, a excepción de la traducción y de las citas.

\*. Nuestra labor a lo largo de estos años de formación e investigación, que arrancaron en la bella e histórica ciudad de Granada al inicio del curso académico 2005-2006, se puede apreciar a través de nuestro [currículum](#) que figura en la web de CABEI y de nuestra producción que se puede consultar en [Academia.edu](#).

*Nuestro más profundo agradecimiento a David Bordonaba Plou, licenciado y pronto doctor en filosofía, por iluminarlo todo; a la familia, por su incondicional amor y obstinada fe, y a los buenos amigos, por su continuo explorar.*

*Especial agradecimiento al Departamento de Estudios Semíticos y al Grupo de Investigación Ciudades Andaluzas bajo el Islam, por enseñarnos tanto y ofrecernos siempre su soporte.*

*Agradecemos también al Dr. Diego Melo Carrasco y al Dr. Josef Ženka por su generosidad accediendo a evaluar esta tesis en calidad de expertos para la obtención de la mención de doctorado internacional, así como a los miembros del tribunal por su disponibilidad y buena voluntad. Esperamos las constructivas críticas de todos ellos con un permanente ánimo por mejorar.*





## Introducción

Esta investigación se inicia con nuestra formación de posgrado, que comenzamos sacando gran provecho de los conocimientos de nuestras profesoras y profesores en el Departamento de Estudios Semíticos, así como de los importantes fondos bibliográficos relacionados con nuestro objeto de estudio que se encuentran en su biblioteca. A lo largo de estos años ha resultado inspiradora la actividad académica que se agita en las numerosas facultades de la Universidad de Granada, y han sido muy útiles los fondos de sus distintas bibliotecas, sumados a las facilidades que ha ofrecido esta en los préstamos interbibliotecarios dentro del territorio nacional<sup>2</sup>. A esto habríamos de sumar dentro de España nuestra consulta de los fondos de la Biblioteca de la Escuela de Estudios Árabes de Granada (EEA), perteneciente al Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), y de la Biblioteca Islámica de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID) en Madrid.

Nuestra experiencia investigadora internacional arranca con una primera estancia, que tuvo lugar en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Mohammed V de Rabat, bajo la supervisión de la Catedrática de Literatura Andalusí, la Dr.<sup>a</sup> y profesora Fatima Tahtah, cuya financiación fue posible gracias a la concesión de una Beca MAEC-AECID para la realización del trabajo de fin de máster en centros de enseñanza superior en países de ayuda oficial al desarrollo. Durante esta estancia aprovechamos la actividad académica del centro, los fondos de su biblioteca y las publicaciones de su editorial. Además, pudimos hacer gran acopio de estudios realizados en lengua árabe que se

---

2. Agradecemos la diligencia y eficiencia de Margarita Leyva, bibliotecaria de nuestra facultad, por sus numerosas gestiones de préstamos y adquisiciones de manuscritos; igualmente a la Universidad de Granada por financiar los primeros y al Grupo CABEI por hacerlo con los segundos.

hallaban en la Biblioteca Nacional, donde obtuvimos asimismo una copia del manuscrito más completo de la tercera parte de la *Nufāda*, y en la Biblioteca de la Fundación del Rey Abdul-Aziz Al Saoud para los Estudios Islámicos y las Ciencias Humanas en Casablanca. A todo ello añadimos una importante adquisición de libros en las más importantes librerías del país.

Esta labor fue fundamental para poder reflejar en nuestro estudio una pequeña parte del gran esfuerzo de investigación sobre el Occidente Islámico que se lleva a cabo en nuestro vecino Reino de Marruecos y en otros países árabes. Durante este tiempo entramos igualmente en contacto con el territorio en el que se desarrolló el exilio de nuestro visir y con los testigos arquitectónicos del esplendor cultural meriní.

Dos años más tarde, llevamos a cabo una segunda estancia de investigación, en este caso en la Facultad de Letras y de Artes de la Universidad de Orán bajo la supervisión del Dr. Abdelkader Boubaya, especialista en historia de al-Andalus y el Magreb. Gracias a esta estancia entramos en contacto con la actividad académica en otro país vecino, aunque menos conocido para nosotras. Pudimos ahondar en las fuentes y en los estudios sobre tribus beréberes y del Magreb; consultar los fondos del Departamento de Historia, de la Biblioteca Regional de Orán, emplazada en la que fue anteriormente Catedral del Sagrado Corazón, y del Centro de Documentación en Ciencias Humanas y Sociales Sophia de Orán; y adquirir numerosos libros editados y publicados en este país; además de conocer la importancia de esta ciudad en las relaciones hispano-argelinas, el legado histórico de la ciudad de Tremecén y la lucha identitaria postcolonial argelina.

La tercera y última estancia tuvo lugar ese mismo año en la School of Oriental and African Studies (SOAS) de la Universidad de Londres, bajo la supervisión del Dr. Hugh N. Kennedy, especialista en historia árabe clásica. En esta pudimos también acercarnos a la actividad académica del Departamento de Lenguas y Culturas del Próximo y Medio Oriente; mejorar las competencias en lengua inglesa; consultar los fondos de la biblioteca del SOAS; consultar la tesis de Warburton, donde estudia y edita la segunda parte de la

*Nufāda*, que se halla en la biblioteca de la Universidad de Cambridge; y hacernos con el marco metodológico en el que hemos desarrollado nuestro estudio<sup>3</sup>.

A estas grandes experiencias que contribuyeron a un crecimiento académico y personal que tratamos de hacer palpable a lo largo de este estudio, habría que sumar el gran aprendizaje que ha supuesto para nosotras nuestra actividad docente en los últimos años. Durante este tiempo hemos impartido en el tercer curso del Grado en Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Granada las interesantes asignaturas teórico-prácticas de ‘Textos Literarios Árabes Clásicos’ y de ‘Literatura Andalusí’, bajo la supervisión de nuestra directora la Dr.<sup>a</sup> Celia del Moral, que nos han permitido profundizar en la historia y literatura árabe clásica, oriental y andalusí, y tomar el pulso a los intereses actuales del estudiantado en nuestro campo de estudio.

Queremos señalar que aunque traducimos en este trabajo los viajes de Ibn al-Jaṭīb en el Magreb, que relata en la *Nufāda*, hemos optado en el título por ‘viaje de exilio’ en singular al tratar en él de abordar la experiencia que este exilio supuso en su totalidad para el autor, no como viajero sino como importante intelectual y político del Occidente Islámico.

Hemos de decir que aunque somos conscientes de que se ha dicho ya mucho sobre este autor, hecho que ha producido tedio en algunos sectores respecto a la insistencia sobre su persona y su producción habiendo una inmensidad de áreas temáticas disponibles y por descubrir en nuestro legado andalusí, nos preguntamos hasta qué punto podríamos decir lo mismo sobre Cervantes, a quien de sobra creemos comparable, sin que nadie se atreva a considerar que esté todo dicho o que no merezca una continua revisita y reinterpretación al compás de nuestros avances y desarrollo. A esto habría que sumar la gran labor de profundización en su inmensa obra que, a pesar de los grandes esfuerzos hechos hasta la fecha, todavía resta por hacer en este país. Tal vez los nuevos medios tecnológicos<sup>4</sup>

---

3. Véase el apartado ‘Decisión metodológica’ más adelante.

4. Hemos realizado por nuestra parte un esfuerzo de renovación en este sentido, no solo a través de una formación incipiente en las Humanidades Digitales, que se han puesto en boga en los últimos tiempos, sino también a través de una edición digital de calidad de este trabajo con el procesador de textos científicos LaTeX. Un sistema de edición que, a pesar de su pronunciada curva de aprendizaje y de sus obstáculos en la transcripción y citación por no estar todavía acondicionado a nuestro campo de estudio, nos ha allanado

faciliten con el tiempo esta labor y contribuyan a que no se agote nunca el interés en explorar este campo.

Ibn al-Jaṭīb es el gran genio andalusí, pensador e innovador en todas las materias que trató, corroborado por numerosos especialistas que abordaron su producción en historia, política, literatura, mística o medicina. Admirable además en su empeño individual por soportar el peso del destino del último enclave musulmán en suelo peninsular, a pesar de la ignorancia y arrogancia de muchos de quienes compartieron con él este destino. Por todo ello manifestamos aquí que su esfuerzo intelectual ha de tratarse con mayor justicia en pos de nuestra propia coherencia, pues su obra es la condensación de al-Andalus y una clave para el entendimiento entre las dos orillas.

### **Las piedras del camino**

Hemos de destacar aquí principalmente los recortes en materia de financiación de la investigación, especialmente en Humanidades, que el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte ha llevado a cabo durante la X legislatura de España, como respuesta a la crisis económica y a las políticas de austeridad impuestas por la Unión Europea. A pesar de este lamentable estado de las cosas, el Grupo de Investigación CABEI ha realizado numerosos esfuerzos económicos para soportar nuestra actividad investigadora, que se han sumado a la dedicación de nuestros propios recursos a la cuestión. Ha sido fundamental en este sentido la Beca/Contrato de Formación de Profesorado Universitario (FPU) que nos fue concedida por un periodo de cuatro años por el mencionado Ministerio, que nos negó por otra parte la financiación de una estancia en la Universidad de California en Santa Bárbara bajo la supervisión del Dr. Dwight Reynolds, especialista en el género autobiográfico en literatura árabe, por considerar infructuoso de antemano cualquier esfuerzo por nuestra parte para generar relaciones académicas en este campo entre esta universidad estadou-

---

el camino en numerosos aspectos de la redacción y nos ha permitido ofrecer una versión digital de fácil manejo, además del evidente acabado final.

nidense y la de Granada. En todo caso fue de gran ayuda el Premio Nacional de Fin de Carrera de Educación Universitaria que también nos concedió el MECD en el 2013.

Otro punto a destacar es el alto precio de las reproducciones digitales de los manuscritos en bibliotecas como la de la Universidad de Leiden, no siendo así en el caso de los fondos de El Escorial, donde adquirimos con el apoyo económico de CABEI la copia del manuscrito de la segunda parte de la *Nufāḍa*, o de la Biblioteca Nacional de Rabat, aunque hemos de decir que la calidad de la digitalización de la primera es muy superior. Esto guarda relación con el manuscrito de Leiden de la tercera parte, cuya obtención vino de la mano del Dr. Josef Ženka de la Universidad de Praga, que en su continua exploración de manuscritos pudo facilitarnos generosamente una copia de este, por la que le transmitimos aquí nuestro más sincero agradecimiento.

Queremos destacar la necesidad imperativa de que los manuscritos se hagan más accesibles a los investigadores en versión digital, sacándolos de las tendencias de lucro y de avidez por el prestigio que tratan de poseer el conocimiento y de hacerlo vedado e inaccesible para muchos. La falta de digitalización fue una de las razones por las que nos fue imposible acceder al manuscrito de la *Nufāḍa* que se encuentra en Mauritania<sup>5</sup>.

El tema de las ediciones, es también un punto que conviene mencionar. En relación a nuestra obra, aunque agradecemos el gran trabajo que llevó a cabo al-‘Abbādī en la edición de la segunda parte, consideramos que esta tiene numerosas deficiencias, errores de edición respecto al texto del manuscrito y descuidos en el aparato crítico. Hemos tratado de comprobar su edición con la de Warburton con atención al propio manuscrito, y comprobar toda la información en las notas a pie de la que nos hemos servido en este estudio. Hemos de señalar que las ediciones de Warburton y de Fāgiya de la segunda y tercera parte, respectivamente, son más fieles a los manuscritos.<sup>6</sup>

---

5. Sobre los manuscritos y ediciones de la obra, véase el apartado: ‘Estructura de la *Nufāḍa*’ en la segunda parte de este estudio.

6. Otro ejemplo de los problemas que puede causar una edición poco fiel al texto manuscrito lo hemos encontrado en una de la *Muqaddima* de Ibn Jaldūn, donde hemos comprobado al consultar el capítulo sobre sufismo que a la edición de al-Šaddādī le faltan fragmentos fundamentales (Ibn Jaldūn, *Muqaddima* 219-223), a pesar del amplio aparato crítico que la caracteriza. En todo caso, se ha recurrido al primer volumen

## Decisión metodológica

Durante los primeros pasos en la *Nufāda*, explorando especialmente las motivaciones del autor implícitas en sus movimientos durante el exilio, se produjo un momento de crisis de la verdad. Sucedió en el tercero de los cinco años de elaboración de este estudio. La crisis consistía en que por mucho que se pudiesen aducir razones para la demostración de una hipótesis dada sobre las intenciones de Ibn al-Jaṭīb en función de los datos conservados, nunca esta constituiría una verdad definitiva que se pudiese asentar dando valor real al conocimiento ofrecido. Hasta ese momento nuestra labor había consistido en un estudio descriptivo del contenido de la obra que despuntaba algunas suposiciones que ya destacados estudiosos habían señalado en otros campos.

A partir de ese momento, y a través de un estudio recomendado muy acertadamente por nuestra directora de tesis<sup>7</sup>, junto con el hallazgo de un interesante estudio relacionado durante nuestra estancia en el SOAS<sup>8</sup>, pudimos iniciar el camino que nos llevó a explorar una metodología que aunaba la historiografía con la crítica literaria, ya que si algo ocurría con la *Nufāda* es que abarcaba tantas disciplinas que resultaba difícil dar con una perspectiva adecuada para enfocar su estudio.

Nos dimos cuenta de que nuestra labor no consistía en ofrecer verdades positivistas y universales. A parte de los datos objetivos que podamos encontrar en las fuentes – muchos de ellos igualmente cuestionables por constituir la historia de los vencedores o por haber recorrido un largo camino de transmisión –, todo lo que podemos ofrecer son interpretaciones con mayor o menor acogida, defendidas con distintos grados de acierto. Construir un marco metodológico para contemplar la obra y su autor era, en nuestra opinión, lo que daba valor y sentido a nuestra investigación, pues supondría un avance en el conocimiento ya que añadiría un milímetro más a la ventana desde la cual contemplamos nuestro pasa-

---

de la edición de Šaḥāda del *Tārīj* (Ibn Jaldūn, *Tārīj*), que no se aqueja de esa ausencia, a pesar del reducido aparato crítico, y a la reciente traducción al castellano (Ibn Jaldūn, *Introducción a la historia universal*).

7. Reynolds, *Interpreting the Self*.

8. Se trata de la tesis del Dr. Konrad Hirschler, miembro del Departamento de Historia en la School of Oriental and African Studies de la Universidad de Londres, especialista en historia medieval de Oriente Medio (Hirschler, *Medieval Arabic Historiography*).

do, sin restarle valor alguno al estudio de la obra y a la traducción parcial realizada, que hacían más accesible un conocimiento de algún modo encriptado.

Partimos así de las teorías estructuralistas que determinan un mundo construido a través del lenguaje, entendido este como un sistema de conceptos que se definen en relación a otros, produciendo la realidad que nos rodea en lugar de una herramienta descriptiva de esencias independientes; una conceptualización que lleva a percibir cada lenguaje como una forma nueva de ver y entender<sup>9</sup>. Esta perspectiva propone una multiplicidad de percepciones que desafían la concepción de un único sistema estable común a todos los seres humanos, y se basa en la no existencia de una realidad independientemente del lenguaje, pues todo se construye a través de este. Se trata del llamado ‘giro lingüístico’. Esta percepción de un sistema que determina la realidad lleva a postestructuralistas como Roland Barthes a afirmar la muerte del autor<sup>10</sup>, pues siguiendo las teorías estructuralistas la literatura no está escrita por autores individuales sino por un sistema de escritura que determina la producción de estos, y además, una vez que el autor escribe las palabras, estas adquieren independencia haciendo irrelevante al sujeto que las produce.

Esta percepción plantea un determinismo que anula al sujeto como agente activo pues lo relega a un mero transmisor de productos que emanan de una supraestructura en la que este no puede intervenir, negando así su capacidad de acción ante un sistema dado. El punto positivo de esta percepción, que da lugar posteriormente al deconstructivismo de Derrida – por ello concebido también como postestructuralismo – es que al no corresponder los significantes del mundo a un significado esencial sino a múltiples significados, anula el sentido unificado de estos significantes que supuestamente constituyen el mundo, dejando solo multiplicidad e inestabilidad. En esta concepción, el sentido metafórico del lenguaje resta valor a su sentido literal multiplicando sus posibilidades más allá de un sistema organizado y estructurado, por lo que el sentido figurativo rompe cualquier unidad de significado<sup>11</sup>. Esta multiplicidad de diferencias libera al mismo tiempo al sujeto

9. Parker, *How to Interpret Literature*, 45.

10. Barthes, *Image-Music-Text*, 142-148.

11. Parker, *How to Interpret Literature*, 80.

---

de una percepción simplista del mundo, pues este no está constituido por esencias eternas a las que nos vamos aproximando a través del conocimiento, sino que paradójicamente permite percibirlo en una infinidad de diferencias perceptivas que arrebatan poder a un esencialismo que limita nuestra exploración e intervención.

Se echan así por tierra las verdades únicas y definitivas agazapadas detrás del texto, dando libertad de interpretación al multiplicarse las posibilidades. Aceptado esto, asalta irremediabilmente la enorme problemática que unas teorías como estas pueden suponer en la exégesis de textos con valores considerados fundamentales.

Las teorías postestructuralistas y deconstructivistas no solo se aplican a los textos literarios sino también a los históricos, surgiendo el llamado 'Nuevo Historicismo', impulsado por las ideas de Michel Foucault principalmente. La historia desde esta perspectiva pierde su definición como conjunto de hechos seguros y estables, acercándose en este sentido la historia a la literatura, y convirtiéndola en dependiente de otras variables en lugar de percibirse como absoluta o esencial. Al aproximar la historia a la literatura no solo se contempla una multiplicidad de interpretaciones del texto histórico dependiendo de los factores sociales o culturales contemplados para su valoración, sino que se recupera la contextualización social y cultural del texto literario, sacando el texto de su mera concepción formal. En esta reconexión del texto con su cultura rescatándolo de su percepción postestructuralista como un mero juego del lenguaje, es donde se han centrado los estudios culturales de marcado carácter anglosajón.

¿Dónde queda el sujeto en este panorama? Foucault plantea, y en cierta medida esto es lo que reproduce Edward Said en su *Orientalismo*, que nuestro conocimiento está determinado por el discurso cultural dominante, es decir, que el sujeto está determinado por el poder de ese discurso al asimilarlo y reproducirlo como propio, relegándolo a un producto de este discurso sin llegar a negar claramente la imposibilidad de resistencia<sup>12</sup>. En estos términos muchos estudiosos de los textos árabes clásicos negaron la posibilidad de indi-

---

12. Parker, *How to Interpret Literature*, 231.



vidualismo y autoexpresión del sujeto en estos por constituir, en función de un discurso occidentalista, cualidades inherentes al sistema de pensamiento moderno occidental<sup>13</sup>.

Hemos optado en este estudio por los planteamientos de Spiegel<sup>14</sup> que ofrecen una posición intermedia (Theory of the Middle Ground) que pretende salvar a la historia de la incertidumbre que proyecta el deconstructivismo sobre el pasado. Su lógica social del texto (The Social Logic of the text) emplaza el texto con su carácter discursivo en su lugar de articulación, es decir, el contexto de relaciones sociales y políticas en el que es elaborado. En sus teorías se ve forzada a situarse en un lugar intermedio, pues ese mismo contexto en el que se sitúa el texto no deja de estar conformado por otros textos, volviendo a las teorías deconstructivistas según las cuales en la multiplicidad de significados se hace imposible aferrarse a una verdad. Así, ella defiende mantener la perspectiva discursiva planteada hasta el momento y que nos aleja del positivismo, que al fin y al cabo es una interpretación que lleva al engaño por plantearse como verdad definitiva, y al mismo tiempo retener una noción de cierto significado trascendental en el lenguaje que nos permite darle un sentido práctico en conexión con la realidad social que representa. No pretende con esto fijar un sistema perfilado de interpretación de los textos sino un espacio de estudio en el que se puedan contemplar los textos como usos contextualizados del lenguaje.

Planteándolo llanamente, ella reconoce que tras los planteamientos postestructuralistas se hace imposible volver a sostener la existencia de una realidad histórica más allá de los textos, algo que pone en evidencia hasta qué punto los textos medievales se pueden concebir como fuentes de verdad, pero al mismo tiempo se niega a que perdamos nuestro pasado en la incertidumbre de la multiplicidad de significados del lenguaje silenciando la posibilidad de recuperar de algún modo lo que los escritores quisieron de forma consciente o inconsciente transmitir a través del lenguaje en la particularidad de su contexto socio-político e intelectual. Esta es la razón por la cual no plantearemos aquí la *Nufāda* como obra histórica o fuente de verdad, sino como una expresión concreta de su autor,

13. Véase el apartado 'Escritos de autoexpresión' en la segunda parte de este estudio.

14. Véase sus planteamientos teórico-prácticos en: Spiegel, *Past as text*; y una ampliación práctica posterior de su perspectiva en esta obra colectiva: Spiegel, *Practicing History*. Véase el planteamiento de su idea fundamental para el caso concreto de nuestro estudio en el apartado anteriormente mencionado.

un uso particular del lenguaje y de la convención literaria que conocía respondiendo a su contexto de exilio. La propia evolución de los géneros constata que aunque las obras están ampliamente determinadas por una tradición previa, los sujetos producen paulatinamente innovaciones en estos en un continuo proceso creativo que ha de ser situado en su contexto de evolución. Las obras que contemplamos como excepcionales son a menudo aquellas que ofrecen una nueva perspectiva para contemplar el mundo.

Si aceptamos que el mundo es una mera construcción de lenguajes sistematizados, lo que estamos haciendo es negar al sujeto la posibilidad de intervención. Es evidente que existen supraestructuras y discursos dominantes que determinan en gran medida nuestro ámbito de acción, pero eso no niega la posibilidad de que un sujeto determinado ejerza un cambio en la estructura. Es en todo caso un camino de ida y vuelta. Ahora bien, pretender determinar a través de un texto a su autor como realidad independiente no deja de suponer una vuelta al positivismo, por lo que ese significado transcendental que defiende Spiegel no deja de estar sujeto a la interpretación de un lector determinado, porque de otro modo volveríamos a caer en el esencialismo. La perspectiva postmodernista que nos sitúa en la incertidumbre de la multiplicidad de significados, incapaces de aferrarnos a una base estable no impide la multiplicidad de lecturas. Es decir, que nosotras como lectoras, sin pretender asentar ninguna verdad como definitiva y universal podemos plantear nuestra interpretación sobre el pasado dentro de nuestro propio contexto y de nuestra idiosincrasia particular. Así, un texto medieval en lugar de constituir una fuente de verdad se convierte en un campo de exploración donde cada lector puede aportar un fragmento de una visión en caleidoscopio de ese texto. El conocimiento para nosotras no es esencial, sino que lo forjan los seres humanos con sus interpretaciones y proyecciones, tampoco se acumula en una línea temporal, sino que se agita, yendo y volviendo sobre sí mismo, en continuo dinamismo.

En definitiva, en este estudio no pretendemos alcanzar ninguna verdad sobre el autor o su obra sino ofrecer una forma de contemplarlos que se sume al conocimiento aceptado en un momento y en un contexto concretos. No trataremos de circunscribir este objeto de

estudio a una disciplina determinada, pues en él se puede palpar claramente la interrelación entre historia, literatura y lingüística, sino a un uso contextualizado, histórica, social e intelectualmente, del lenguaje contemplado desde una perspectiva convincente.

### **Fuentes y estudios previos**

En primer lugar hemos de agradecer la valiosísima labor de edición de obras manuscritas conservadas del legado de las dos orillas que han llevado a cabo los estudiosos, tanto europeos como árabes, especialmente destacable en este sentido la de los segundos. A esta se suma sin menoscabo la correspondiente a los incontables estudios que sobre este y otros temas relacionados con al-Andalus y el Magreb han realizado los especialistas durante el pasado siglo y el que corre. Sin su trabajo, que ha consumido con dedicación tantas vidas, ningún estudio ni traducción habría llegado a su término, y por supuesto este habría sido imposible.

En cuanto a las fuentes, aunque al final de este estudio se podrá apreciar un largo listado de estas, hemos de decir que son menos numerosas las que resultaron fundamentales para este estudio. Principalmente tenemos la inmensa producción del autor, de la que destacamos sobre cualquier otra su obra la *Ihāṭa*, seguida por la *Rayḥāna*, sus *A'māl* y la *Lamḥa*, aunque por supuesto, ha sido necesario consultar algunas otras. El siguiente autor cuya producción ha estado al mismo nivel de importancia que la del mismo Ibn al-Jaṭīb es obviamente Ibn Jaldūn. No solo su *Tārīj* fue absolutamente necesario para completar los datos históricos de muchos acontecimientos citados por el visir granadino en su *Nufāda*, así como para visualizar el panorama tribal magrebí, o su *Ta'rīf* para ampliar las biografías de ambos, sino que sobre todo ha sido su imprescindible *Muqaddima* la que nos ha dado la clave para contextualizar su periodo, pues ha sumado a nuestra proyección contemporánea de este la conceptualización general y muy completa de alguien que la vivió de primera mano y con gran reflexión.

A la producción de estos dos autores, excepcionales para comprender la historia y cultura de las dos orillas en este siglo, se suman las de Ibn Marzūq, Ibn al-Aḥmar, al-

---

Maqqarī, o al-Nāṣirī. Todos ellos de sobra conocidos. El resto de las fuentes se podrían dividir en dos grupos: por un lado, las que han sido necesarias para conectar la *Nufāda* con su tradición intelectual andalusí, magrebí y oriental – añadiendo alguna obra aragonesa y castellana –, especialmente en relación a su concepción como *riḥla* (relato de viaje) y obra de autoexpresión; y por otro, las que se han empleado en la traducción del texto, entre las que han destacado sobre otras los diccionarios bio-bibliográficos y las antologías, que han servido para identificar las personalidades citadas por el autor a lo largo de sus relatos, pero también obras lexicográficas y divanes, entre otras.

En lo que se refiere a los estudios, fuimos conscientes desde el inicio de este estudio del mar de esfuerzo intelectual que se ha realizado en este campo, del que no alcanzaríamos con nuestro modesto trabajo más que a dominar algunas olas. De nuevo insistimos en que en muchos casos las obras citadas han sido consultadas para aportar una opinión, dato fiable o fragmento ya traducido. También se comprobará que otras se mencionan con el ánimo de situar al lector en el panorama de estudios sobre un tema concreto. En todo caso, se apreciará a lo largo del trabajo el grado de profundización, pues tratamos en lo posible, cuando se trata de obras que consideramos de calado, de aportar nuestras opiniones respecto a estas o de destacar algunas de sus ideas principales. Conviene señalar que los estudios abarcan varias áreas temáticas que se tocan en nuestra investigación: los estudios sobre historia, cultura y sociedad de al-Andalus y el Magreb, en conexión muchas veces con Oriente, junto con los que versan sobre autobiografía y crítica literaria y que se salen de nuestro ámbito concreto de estudio.

No obstante hemos de mencionar algunos autores cuya producción se ha hecho notar de forma prominente por abarcar gran parte del objeto de nuestro estudio y de sus ramificaciones, sin tratar con ello de restar valor a los demás estudios, pues en más de una ocasión nos han aportado de forma tangencial ideas y reflexiones que han pasado a ser fundamentales. Destacamos así en orden alfabético los trabajos de los siguientes estudiosos que han sentado bases sólidas para esta investigación: al-‘Abbādī, Arié, ‘Azzāwī, Ben

Šaqrūn, Damaj, Fromherz, García Gómez, Kably, Manzano Rodríguez, Molina López, Del Moral, Reynolds, Šāhidī, Shatzmiller, Spiegel, Vidal Castro, Viguera y Ŷubrān.

No creemos necesario, teniendo ya el listado final, abordar aquí el historial de estudios que sobre Ibn al-Jaṭīb se lleva desarrollando desde el pasado siglo, y en el que destacan, además de los mencionados investigadores, otros de la talla de Bosch Vilá, Hoenerbach, Gaspar Remiro o ‘Inān. Sí resulta conveniente hacer referencia a la extensa y minuciosa biografía que se le dedica en la *Biblioteca de al-Andalus*, y destacar la gran labor que ha llevado a cabo el Grupo de Investigación ‘Ciudades Andaluzas bajo el Islam’ de la Universidad de Granada<sup>15</sup>, del que formo parte desde el inicio de mi carrera investigadora, y que ha producido en los últimos años dos valiosas obras colectivas y monográficas sobre Ibn al-Jaṭīb<sup>16</sup>, que reflejan el interés que este polígrafo andalusí sigue suscitando en distintos campos de estudio, así como el esfuerzo inagotable de seguir defendiendo la relevancia de su figura en el legado andalusí español. La primera se titula *Ibn al-Jaṭīb y su tiempo*<sup>17</sup>, y la segunda *Saber y poder en al-Andalus. Ibn al-Jaṭīb (siglo XIV)*<sup>18</sup>; se han citado en este estudio numerosos trabajos de ambos. A estos dos trabajos colectivos queremos sumar las *Actas del Ier Coloquio Internacional sobre Ibn al-Jatib*<sup>19</sup>. Hacemos constar además que hace dos años se celebró el *Coloquio Internacional: Ibn al-Jaṭīb y el Patrimonio Común Andalusí-Magrebí. Diálogos*, impulsado en Córdoba por la Biblioteca Viva de al-Andalus, cuyas actas no han sido publicadas.<sup>20</sup>

15. Para más información sobre las líneas de investigación, miembros y producción del grupo, consúltese su [web oficial](#).

16. Fruto del Proyecto de Investigación I+D ‘Ibn al-Jaṭīb y su tiempo’, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y desarrollado durante los años 2009-2011.

17. Editada por Celia del Moral y Fernando Velázquez, y publicada en el 2012 por la Editorial de la Universidad de Granada.

18. Editada por M<sup>a</sup> Dolores Rodríguez, Antonio Peláez y Bárbara Boloix, y publicada en el 2014 por Ediciones El Almendro.

19. Editadas por Juan Alonso Sánchez y Mustafa Akalay, y publicadas en el 2007 por la Fundación Ibn al-Jatib de Estudios y Cooperación Cultural.

20. Terminamos este recorrido señalando la importancia del listado bibliográfico que figura al final de la parte de la Historia de España de Menéndez Pidal correspondiente al reino nazarí, coordinada por Viguera; así como estas minuciosas recopilaciones comentadas de fuentes y estudios: Warāglī, *Lisān al-Dīn b. al-Jaṭīb fī āṭār al-dārisīn*; Peláez Rovira, “Balance historiográfico”; y Būbāyā, *Al-Mu’nis fī maṣādir tāriḥ al-Magrib wa-l-Andalus*.

No nos olvidamos aquí del gran apoyo que han supuesto para nuestro estudio la *Historia de España* de Menéndez Pidal<sup>21</sup>, la *Enciclopedia del Islam*<sup>22</sup> o la *Biblioteca de al-Andalus*<sup>23</sup>. Igualmente relevantes han sido las bibliotecas de obras digitalizadas, que con sus inmensos fondos han ampliado de forma importante nuestras posibilidades de consulta y de investigación<sup>24</sup>. También queremos señalar la gran actividad cultural en lengua árabe que se desarrolla en la web, incluidos los foros<sup>25</sup>, que en numerosos casos nos han hecho accesibles opiniones, explicaciones, referencias y listados bibliográficos muy útiles para nuestro estudio.

Finalmente, en relación a la traducción, hemos echado mano de numerosos diccionarios y suplementos, impresos y digitalizados – tanto en imagen como en versión electrónica –, especialmente los de Corriente, Kazimirski y Dozy, además de *Lisān al-‘Arab*, *Tāy al-‘Arūs*, entre otros, y la grandísima ayuda que ha supuesto *al-Bāḥiṭ al-‘Arabī*<sup>26</sup>.

## Contenido del estudio

Hemos dividido este estudio en tres partes. La primera corresponde a la contextualización, en la segunda presentamos al autor y profundizamos en la *Nufāḍa*, y en la tercera traducimos los relatos de sus viajes y analizamos su contenido. Terminamos aportando

21. Especialmente en sus dos tomos correspondientes al reino nazarí de Granada: Viguera Molins, *El reino nazarí de Granada (1232-1492). Política, Instituciones, Espacio y Economía*; y Viguera Molins, *El reino nazarí de Granada (1232-1492). Sociedad, Vida y Cultura*.

22. Hemos empleado la versión en línea de Brill en todas las consultas a través de nuestro acceso identificado de la Universidad de Granada (“[Encyclopedia of Islam](#)”). Queremos también señalar la utilidad de la *Encyclopédie Berbère* en edición abierta en línea (“[Encyclopédie Berbère](#)”).

23. Lirola Delgado y Puerta Vélchez, *Biblioteca de al-Andalus*. Manifestamos aquí la necesidad de una edición en línea de la BA, al igual que lo está la EI, para hacerla más accesible y cumplir mejor con su propósito.

24. De estas destacamos: “[Internet Archive](#)”, “[al-Warrāq](#)”, “[al-Maktaba al-Waqfiyya](#)”, “[al-Maktaba al-Šāmīla](#)” y “[Maktabat al-Muṣṭafā al-Iliktrūniyya](#)”. Defendemos igualmente iniciativas que nos han hecho accesible mucho conocimiento vedado por la mentalidad de mercado, sin estas nuestro estudio se habría empobrecido por la falta de recursos económicos para su adquisición, principalmente: [Library Genesis](#) y [BookZZ](#) (avisamos que sus URL-s son inestables).

25. Destacamos por ejemplo, [Multaqā Ahl al-Ḥadīṭ](#), habiéndolo muchos más.

26. Se trata de una plataforma en la que se han volcado importantes diccionarios de la lengua árabe para agilizar una búsqueda transversal (“[al-Bāḥiṭ al-‘Arabī](#)”). Agradecemos al profesor Akram Jawad su recomendación, y a quienes han invertido esfuerzo en hacer todos estos diccionarios tan manejables y accesibles.

las conclusiones generales a las que nos ha llevado el recorrido previo. Para facilitar la labor en posibles estudios posteriores, hemos añadido un apéndice en el que desglosamos el contenido de la obra, y tres índices: uno onomástico, en el que se han obviado nombres habituales en el estudio como Ibn al-Jaṭīb o Muḥammad V para evitar una dilatación poco útil, otro toponímico, del que se han excluido topónimos frecuentes como Granada o Fez, y uno tercero de términos. El listado bibliográfico, que se divide entre fuentes y bibliografía general<sup>27</sup>, contiene exclusivamente las referencias citadas a lo largo del estudio. Dada su extensión, hemos obviado las citas completas en primera instancia en el aparato crítico a pie de página para aligerar la lectura y reducir sus dimensiones, pudiéndose consultar completas al final o haciendo clic en los hipervínculos de la versión digital.

En la primera parte, que hemos titulado ‘Contextos de emplazamiento de autor y obra’, desplegamos el espacio en el que ha tenido lugar la obra jaṭībiana contemplado desde sus tres vertientes: política, social e intelectual.

En el espacio político tratamos de reconstruir los acontecimientos partiendo de una visión global en torno al Estrecho, y avanzando desde esta hacia las particularidades de los dos reinos entre los cuales se movió el autor, cuyos encuentros y desencuentros a través de su trayectoria vital tuvieron como fruto la *Nufāḍa*. Nos centramos en la crisis que marcó el siglo XIV con un enfrentamiento general de los reinos cristianos y musulmanes en ambas orillas por la hegemonía, que llevará al re-fortalecimiento cristiano y al debilitamiento definitivo del Occidente Islámico. Destacamos los puntos más significativos de la política del momento: la guerra de los Pedros que condicionó el desarrollo de los principales reinos musulmanes, nazarí y meriní; las intervenciones políticas mutuas de estos últimos en sus diversas manifestaciones que acabarán abriendo una brecha insalvable que terminará con la caída de Granada; el intento de centralismo meriní a mediados del siglo que llevará a la disputa dinástica y división del reino; y finalmente el síntoma

---

27. Hemos añadido un listado final de obras de referencia, donde figuran los diccionarios empleados para la traducción, las enciclopedias, cuyas referencias específicas figuran en el listado bibliográfico previo, y las páginas web más relevantes que hemos consultado para este estudio.

del debilitamiento de la soberanía monárquica, el control de los visires tras su fachada nominal.

En el ámbito social destacamos las diferencias fundamentales entre al-Andalus y el norte de África que Ibn al-Jaṭīb trató de explorar durante sus viajes de exilio en busca de una solución de continuidad para el Islam peninsular. El marcado carácter tribal del reino meriní contrastaba con la urbanidad nazarí y su destacada arabidad, en un al-Andalus cuyos lazos tribales se habían debilitado durante los siglos. Este tribalismo africano, especialmente beréber, albergaba un potencial guerrero poderoso en la centralización y destructivo en la debilidad del Estado, y condicionaba ampliamente la historia del Occidente Islámico a ambos lados del Estrecho desde tiempos califales. En territorio meriní, las distintas tribus árabes y beréberes, a cuyo frente se encontraban los Julṭ y los Hintāta respectivamente, condicionaban fuertemente la estabilidad y hegemonía del poder central de Fez.

En cuanto al contexto intelectual, tratamos el desarrollo de la cultura entre magrebíes y andalusíes que culmina en estos últimos siglos del bajo Medievo con una unidad que venía fraguándose desde las conquistas beréberes. Una cultura común que se caracteriza por tres puntos clave: la vuelta a un conservadurismo mālikí moderado por la ideas almohades; la preponderancia de la lengua árabe que se aprecia en una revitalización del cultivo de la poesía y de una prosa que casi roza el verso por su pronunciado estilismo; y un sufismo que toma impulso desde las clases populares amenazando la autoridad del Estado, que será controlado por distintas vías. A esto se suma el gran movimiento de intelectuales entre las dos orillas que avivará el intercambio cultural a la par que su intervencionismo político.

En la segunda parte centramos nuestra atención en la obra objeto de este estudio, la *Nufāḍa* de Ibn al-Jaṭīb. Allanaremos en primer lugar el camino hablando de su autor, y situándolo en el centro del contexto político y cultural del momento, sin atender a las particularidades de su biografía, de sobra conocida. Tratamos algunos aspectos de su persona y de su pensamiento, así como sus relaciones con los grandes intelectuales de su tiempo



en relación a la brecha que se abrió a mediados del s. XIV en el Occidente Islámico. Posteriormente, entramos en la obra propiamente dicha: mencionamos los manuscritos que se han conservado de esta, sus ediciones y sus posibles partes; ofrecemos un resumen de los acontecimientos históricos que en esta se narran; y desplegamos un estudio pormenorizado de los distintos materiales, que detallamos en el apéndice de contenido. Nos centramos aquí en los relatos de los dos viajes que el visir llevó a cabo en el Magreb, cuya traducción aportamos en la tercera parte, añadiendo información sobre el fragmento traducido por Viguera del primero, así como sobre sus viajes de inicio de exilio y de vuelta a Granada. Situamos en este punto los dos viajes en su contexto concreto, y seguimos su trascurso ofreciendo un resumen del relato en sus distintas etapas, acompañado de datos sobre los lugares visitados que no figuran en el aparato crítico de la traducción. Finalmente, comparamos las características comunes y las divergencias entre ambos, y defendemos la hipótesis de intervencionismo político directo del exiliado visir e intelectual en la política magrebí como motivación de sus movimientos, con la intención de favorecer la reunificación del Occidente Islámico.

En el último capítulo de la segunda parte abordamos la gran pregunta de este estudio: ¿Qué es la *Nufāda* y qué significa? En primer lugar planteamos su idiosincrasia en comparación con otros relatos de viaje que guardan con ella alguna característica común, puesto que su autor la percibía como *riḥla*, para darnos cuenta de que esta perspectiva es insuficiente para comprender su particularidad. Así pasamos a emplazarla dentro de un corpus de textos andalusíes en los que los autores hablaron con intimidad de sí mismos, y observamos que forma parte de un fenómeno literario en el que los autores transgredían los límites genéricos o requerimientos formales para expresarse.

En este punto vemos necesario el plantear nuestra posición en la crítica textual respecto a la posibilidad de alcanzar la subjetividad del autor en un texto dado, puesta en tela de juicio por las teorías postestructuralistas. Concluimos en que cualquier información que extraemos del discurso forma parte de la interpretación del lector que se forja bajo su contexto concreto, dando lugar a multiplicidad de posibilidades, aceptables en función

del consenso sobre sus argumentos; siendo así capaces de alcanzar nuestra propia versión del autor reconstruyendo su propio contexto político, social e intelectual, y analizando sus estrategias textuales, pues es su uso particular del lenguaje, intencionada o inintencionadamente, lo que lo hace presente para nosotras a pesar de la distancia temporal.

A partir de aquí volvemos a la *Nufāda* para situarla como parte del recorrido que se puede hacer a través de la producción de Ibn al-Jaṭīb para reconstruir lo que en términos modernos llamaríamos ‘autobiografía’, y que por la ausencia del género en la tradición del autor hemos preferido hablar de ‘escritos de autoexpresión’. Nos adentramos posteriormente en la obra para dar muestras de su presencia textual continua. Por último ampliamos la percepción a la producción contemporánea, tanto magrebí como aragonesa y castellana, para apreciar que los intelectuales del momento reaccionaron al estado de crisis y transición que marcó el s. XIV, que constituía su contexto particular, para producir obras excepcionales de intimidad cuasi moderna. Este estado de crisis, que se materializa en el caso de nuestra obra con el exilio, es el que da sentido último a la salida de esta hacia los márgenes y sobrepasando el género de la *riḥla*, dando lugar a una obra única e irrepetible donde se da cabida a la traumática experiencia de este personaje. Asumimos asimismo, para concluir, que esta no es más que nuestra lectura personal, compatible por ello con tantas visiones que de esta se hayan proyectado o se puedan proyectar en el futuro.

La tercera y última parte del estudio se centra en la traducción de los dos relatos de viaje que el autor llevó a cabo en territorio meriní. El texto cuya traducción aportamos en este estudio comienza donde termina la labor de Viguera<sup>28</sup>, por lo que hemos decidido hacerlo preceder de la parte del relato traducida por ella para poner a disposición del lector la totalidad del relato conservado. Nuestra traducción al castellano de los textos viene acompañada de un apartado crítico en el que reflejamos las cuestiones lingüísticas y retóricas que nos ha suscitado; además de las correcciones y variaciones de las ediciones árabes, de la inclusión de textos que figuran en los márgenes de uno de los manuscritos, traduciéndolos, y de la identificación de los personajes y tribus mencionadas, y de los

---

28. Viguera Molins, “[Ibn al-Jaṭīb visita el monte de los Hintāta](#)”.

autores de los versos citados y de sus metros<sup>29</sup>; junto con otros comentarios pertinentes, como aquellos necesarios para contextualizar determinadas expresiones empleadas.

El primero de los dos viajes transcurre por el sur magrebí, desde Marraquech hasta Safí, pasando por la costa atlántica hasta alcanzar Salé; y el segundo se desarrolla en la provincia central de Tāmasnā, entre Fez y Marraquech.

El segundo capítulo de esta parte, último del estudio, consiste en una aplicación práctica, acotada en el texto de los dos relatos, de lo defendido en la parte anterior sobre la contextualización de las estrategias discursivas para ahondar en el discurso. En primer lugar nos planteamos la percepción identitaria con la que pudo partir el exiliado andalusí antes de alejarse de la capital meriní y adentrarse en las profundidades del Magreb, dando sentido a través de esta a algunas actitudes que tuvo Ibn al-Jaṭīb a lo largo de su viaje. Posteriormente tratamos de reconstruir el Magreb visto por el autor a través de sus referencias textuales, atendiendo por un lado a su vertiente urbana y rural, en relación a las edificaciones y ruinas descritas en el relato, y por otro al tribal, cuya complejidad alcanza a reflejar de forma dispersa. Abordamos asimismo las imágenes que dibuja de las personalidades con las que se encuentra, tanto del ámbito político-administrativo como cultural, cuya actividad desarrollan lejos del control centralizador de Fez. Para concluir con su visión, realizamos un barrido de sus apreciaciones generales que nos permite tomar el pulso al estado real del Magreb meriní en el momento convulso en el que se llevaron a cabo los viajes, destacando el gran ojo analítico del visir, que continuamente, con pequeñas referencias y guiños, nos va desplegando un cuadro detallado de la otra orilla. La realidad social que observa y despliega Ibn al-Jaṭīb en sus relatos de viaje constituye el reflejo de los acontecimientos políticos que describe de forma impersonal en la narración histórica.

Finalmente, hemos creído conveniente analizar la propia lengua del autor, en la que hemos tenido la oportunidad de profundizar a través de la lectura reiterada de la *Nuḡāḍa* y de la consulta y lectura parcial de otras obras suyas, y con la que nos hemos adentrado de

---

29. Identificamos el metro de los versos incluidos en el primer relato, y nos hacemos eco del trabajo de la editora en este sentido en el caso del segundo.

lleno a través de la traducción. En primer lugar, definimos su estilo prosístico en relación a la tradición del momento, mostrando argumentos a favor y en contra de su anquilosamiento, y después aportamos muestras de su vitalidad que hemos detectado a lo largo de nuestra labor de traducción, cerrando con ello este estudio.

Terminamos concluyendo, a través de numerosas señales que hemos recogido en el transcurso de nuestra investigación, que Ibn al-Jaṭīb fue uno de los grandes innovadores de su tiempo, cuyo esfuerzo por impulsar una modernidad incipiente a todos los niveles en el Occidente Islámico se vio contrarrestado por la falta de visión aguda de muchos de sus contemporáneos. Así, fue incapaz de rellenar la brecha que se abría entre las dos orillas, pagando por su atrevimiento con su vida y unos prejuicios negativos sobre su persona que se prolongan hasta nuestros días.

Como colofón, hemos añadido una galería de imágenes que hemos tomado en el transcurso de nuestros propios viajes, siguiendo las huellas de Ibn al-Jaṭīb, como apoyo visual que consideramos complementa nuestras palabras<sup>30</sup>. Igualmente hemos confeccionado dos mapas: uno sobre la fundamental *fitna* de 1361 narrada en la obra, con el ánimo de ofrecer un impacto visual de su significancia facilitando un esquema de los acontecimientos, y otro de las rutas seguidas en sus viajes durante su primer exilio. Por último, añadimos el mapa de al-Idrīsī para no olvidar la imagen del mundo que configuraba la perspectiva de las mujeres y hombres de ese tiempo. Todas las imágenes se hallan agrupadas al final en un índice de figuras.

Hemos seguido en el desarrollo de este estudio y en su estructuración las preguntas que nos iban surgiendo y que consideramos necesarias para entender el objeto de estudio. Muchas vías se abrieron por el camino que tuvieron que ser capadas para zanjar esta fase de investigación. Creemos haber logrado una profundidad en la obra sin descuidar los amplios contextos en los que se inserta, atendiendo a esta etapa fundamental de la vida de su autor, tras la cual hubo un antes y un después que marcó un gran punto de

---

30. No solo hemos pretendido mostrar imágenes de lugares estrictamente relacionados con Ibn al-Jaṭīb sino también de aquellos que configuran su imaginario y el de sus contemporáneos.

inflexión, no solo en su presencia textual sino en la misma historia del Occidente Islámico y especialmente en la del Islam Ibérico.

En todo caso, nos disculpamos de antemano por las carencias que se puedan encontrar en nuestro estudio, pues no hemos pretendido con este más que iniciar con nuestro mejor esfuerzo un largo camino de aprendizaje. Así, hemos tratado de abarcar los conocimientos que se han alcanzado hasta el momento sobre los distintos contextos de la obra, de una forma lo más amplia posible, conocer la extensa producción de este prolijo autor, profundizar en la labor de traducción, adquiriendo un buen conocimiento en gramática, estilística y métrica, trabajar la perspectiva historiográfica y de crítica literaria, y poner todo ello en práctica para llegar a conclusiones específicas y de largo alcance, resultando todo ello, desde nuestra percepción, en un estudio diversificado y concentrado.

Igualmente somos conscientes de que nuestras traducciones habrán incurrido en numerosas incorrecciones o mejorables interpretaciones, las hemos llevado a cabo con nuestro mayor rigor y conocimiento contextual, y el lenguaje jaṭībiano es un océano de posibilidades. Por todo ello, deseamos ser depositarios de todas las críticas y enmiendas que los especialistas tengan a bien aportar para seguir creciendo en nuestro trabajo.



## **Parte I**

### **Contextos de emplazamiento de autor y obra**





# Capítulo 1

## Contexto Político: tiempo de conflictos

### 1.1. *La crisis del s. XIV*

El siglo XIV estuvo marcado por una crisis generalizada a todos los niveles que se tradujo en guerras permanentes, peste, hambre y violentos conflictos sociales y políticos<sup>31</sup>. Conflictos sociales, entre señores y campesinos; y políticos, tanto a nivel interno por las luchas dinásticas, como externo entre estados por la hegemonía ibérica, mediterránea o europea, que acabará alcanzando al mismo papado, sujeto primero a la tutela francesa y sumido después en el cisma al final del siglo.

En el Estrecho de Gibraltar, los principios del siglo se caracterizaron por la actitud bélica de los monarcas más poderosos en su disputa por el control de la comunicación marítima entre el Mediterráneo y el Atlántico. Ya desde finales del s. XII el Mediterráneo había dejado de ser para los reinos cristianos peninsulares un límite a la “reconquista”, y a finales del XIII, con el tratado de Monteagudo (1291)<sup>32</sup>, empezaron a manifestar aspiraciones en el norte de África. Estas aspiraciones se desarrollaron en paralelo con el avance hacia las Canarias. Sin embargo este impulso tuvo un freno durante la segunda mitad del siglo XIV por el surgimiento de conflictos entre ellos<sup>33</sup>. Lo que procuraban

---

31. Se puede ver la magnitud de las calamidades que marcaron este siglo a nivel europeo en: Tuchman, *A Distant Mirror*; también se ofrece una amplia panorámica del siglo en: Viguera Molins, *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el siglo XIV*; y para un acercamiento al espíritu cristiano y europeo del bajo medievo, un clásico: Huizinga, *El Otoño de la Edad Media*.

32. También llamado ‘convención de Soria’, establecido entre Sancho IV de Castilla y Jaime II de Aragón en el que acordaron un reparto del norte de África.

33. Sobre algunas características de las relaciones ibero-magrebíes durante el s. XIV remitimos al trabajo de Dufourcq que, aunque antiguo, plantea un interesante recorrido por cuestiones destacables de los ámbi-

los reinos cristianos desde el s. XIII era ‘desplazar el centro de la contienda al norte de África’. Muy significativa resulta en este sentido la campaña de Salé de Alfonso X de Castilla con la pretensión de lograr hegemonías económicas a través del control sobre las rutas comerciales. Estas rutas eran dos: la Este-Oeste, que recorría el Mediterráneo, y las Norte-Sur, principalmente de oro, esclavos y lana, ‘que hundían sus raíces en el continente africano, para alcanzar el mar, a través de puertos magrebíes, que desde el siglo XV empezarán a ser ocupados por Estados europeos, culminándose así el proceso iniciado en el siglo XIII’<sup>34</sup>.

Dentro de la Península Ibérica la expansión catalanoaragonesa se cerraba definitivamente en 1304 tras la sentencia arbitral de Torrellas por la que se repartía el reino de Murcia entre las coronas de Castilla y Aragón. La corona de Aragón se quedaba sin frontera directa con el Islam, y aunque eso no impedía los saqueos de los almogávares en el reino de Granada, la anexión militar y política quedaba reservada a Castilla. Por esta razón la expansión catalanoaragonesa se encauzaría hacia las islas del Mediterráneo occidental experimentando durante este siglo un importante desarrollo político, institucional y económico. Fue el gran siglo de su expansión mediterránea convirtiéndose su hegemonía política y mercantil en un verdadero imperio sobre el mar. Esta expansión le permitió mantener su autonomía frente a Castilla, ostentadora de la hegemonía peninsular.<sup>35</sup>

En Castilla, Alfonso XI (1312-1350) tenía como gran proyecto relanzar la ‘guerra divinal’<sup>36</sup> contra los musulmanes de Granada con el objetivo de ocupar la zona del Estrecho, y para ello pacta con Aragón<sup>37</sup>. Esta actitud belicista chocará con los intereses del sultán

---

tos diplomático y militar, comercial y humano en este contexto: Dufourcq, “*Les relations de la Péninsule Ibérique et l’Afrique du Nord au XIVe siècle*”. También conviene tener en cuenta otra de sus obras: Dufourcq, *L’Espagne catalane et le Maghrib aux XIIIe et XIVe siècles*, que presta especial interés al contexto económico de esta región del Mediterráneo y que termina con unas interesantes conclusiones.

34. Viguera Molins, “*La intervención de los benimerines en al-Andalus*”, 242-3.

35. Furió, “*La corona de Aragón en la crisis del siglo XIV*”.

36. Este término hace referencia a la lucha que mantuvieron los cristianos ibéricos contra los musulmanes andalusíes. Sobre las relaciones de este concepto con el del *jihād* o ‘guerra santa’ musulmana véase: Maíllo Salgado, “*La guerra santa según el derecho máliki*”.

37. Valdeón Baroque, “*La Corona de Castilla*”, 274.

meriní Abū l-Ḥasan<sup>38</sup> y llevará en 1340 al encuentro de los bandos cristianos y musulmanes en la Batalla del Río Salado (*Wāqī‘at Ṭarīf*), donde la escuadra meriní con refuerzo ḥafṣí destruye la flota naval cristiana en Algeciras entrando posteriormente en la ciudad y asediando Tarifa. Esta batalla terminó con la derrota de los musulmanes representados también por el nazarí Yūsuf I. Con ella Alfonso XI, que había contado con la ayuda de su cuñado Alfonso IV, rey de Portugal, conseguía alejar a los meriníes definitivamente de la Península. La pérdida de esta batalla supuso la pérdida de la última de las “grandes batallas de la Reconquista”<sup>39</sup>. Cuatro años tras el encuentro, Castilla, con apoyo aragonés y genovés, se hace con Algeciras, y prosigue su avance hacia Gibraltar, pero en 1350, Alfonso XI muere en su asedio, víctima de la gran peste negra de 1348 que marcó este siglo de crisis.

A Alfonso XI le sucede en el trono de Castilla su hijo Pedro I (1350-1369) que, a diferencia de su padre, entrará en pugna con el rey de Aragón Pedro IV en la llamada ‘guerra de los dos Pedros’. La rivalidad entre ambos reinos por la hegemonía peninsular estalló en 1356 con una guerra que duró más de diez años y que tuvo sus consecuencias sobre Granada y el Magreb. El conflicto se internacionalizó en el contexto de la guerra de los Cien Años, contando ambos, castellanos y aragoneses, con el auxilio de mercenarios ingleses y franceses respectivamente. El reinado de Pedro I supuso un respiro para los nazaríes de Granada, pues sus acciones rompían con la unidad del frente cristiano que había logrado su padre y a la que volverá su hermanastro, Enrique de Trastámara, tras arrebatárle el trono con el apoyo de Aragón y Francia y acabar con su vida. Una contienda en la que Pedro I fue acusado de proteger a los moros y a los judíos<sup>40</sup>. Durante el conflicto de los Pedros, los estados musulmanes de ambos lados del Estrecho entraron en el juego de alianzas en los dos bandos de la contienda cristiana.

38. Sobre este litigio, véase: García Fernández, *Andalucía en tiempos de Alfonso XI*; y García Fernández, “Las relaciones castellano-meriníes”.

39. Viguera Molins, “El Ejército”, 436.

40. Valdeón Baruque, “La Corona de Castilla”, 276.

### 1.1.1. La guerra de los Pedros en el contexto del Occidente Islámico

A partir de 1350 se rompe el precario equilibrio de fuerzas peninsulares con la muerte de Alfonso XI y la subida al trono de Castilla de Pedro I que iniciará una etapa de hostilidad hacia la corona de Aragón que desembocó 6 años más tarde en la mencionada guerra por la hegemonía peninsular. En esta guerra entró en juego un complejo sistema de alianzas y de política internacional para asegurarse el apoyo o la neutralidad de los demás estados fronterizos. El reino de Portugal se alineó con Castilla mientras Navarra mantenía una política ambigua.<sup>41</sup>

En el Magreb meriní esta nueva etapa coincidía con la muerte en 1351 del sultán Abū l-Ḥasan, que, tras la pérdida de Algeciras frente a los cristianos, había intentado expandir su territorio por el Magreb oriental terminando su campaña en fracaso y siendo derrocado por su hijo Abū ‘Inān.

Con el inicio de la guerra Pedro IV trató de establecer una alianza militar anticastellana con Granada y Fez. En 1357 se estableció un acuerdo entre Pedro IV y Abū ‘Inān, al que se unirían Granada y Sicilia, sin intervención militar directa en el conflicto. El monarca nazarí Muḥammad V, vasallo de Castilla, mantenía una política equilibrada entre ambos bandos cristianos<sup>42</sup>, y Abū ‘Inān estaba ocupado en recuperar los territorios del Magreb oriental. La muerte de Abū ‘Inān en 1358 significará el final de la etapa de apogeo iniciada por su padre y el inicio de un periodo de disensiones internas en el Magreb meriní en la que los visires tomarán las riendas del poder real. Esta situación política del gobierno de Fez era una reflexión del conflicto global por la hegemonía peninsular y del Mediterráneo, en el que las distintas facciones (‘Abd l-Wādīes, nazaríes, castellanos, genoveses y catalanoaragoneses) intervenían en los asuntos internos de las cortes, en este caso de la meriní, para inclinar el lado de la balanza a favor de sus intereses.

Durante el gobierno del nuevo sultán magrebí, un hijo del anterior de tan solo cinco años, se trató de renovar el tratado que había quedado invalidado por la muerte del previo,

41. López Pérez, *La corona de Aragón y el Magreb*, 96-110.

42. Becerra Hormigo, “Las relaciones diplomáticas entre la Corona de Aragón y Granada”.

pero en 1359, Abū Sālīm, un hermano de Abū 'Inān, se hacía con el trono de Fez con apoyo castellano acabando con la tentativa de coalición militar pretendida por Pedro IV, aunque la situación política por la que atravesaban ambos estados mantenía su interés por establecer relaciones pacíficas.

Esta situación tuvo igualmente sus consecuencias en Granada con el derrocamiento de Muḥammad V en 1359 por su hermanastro Ismā'īl II, que aplicó inmediatamente una política procastellana y declaradamente beligerante contra la corona de Aragón, rompiendo con la equilibrada política de Muḥammad V.

Ismā'īl II pronto será derrocado por su primo Muḥammad VI que se hará con el trono granadino e iniciará una política favorable a la corona de Aragón. Pedro I se verá obligado a firmar la paz con Pedro IV en 1361, y reaccionará erigiéndose en defensor del poder legítimo de Muḥammad V, exiliado en Fez, que con el apoyo también de Abū Sālīm y de Castilla vuelve a la Península a recuperar su trono.

Se cree que la Corona de Aragón intervino en el derrocamiento de Ismā'īl II, pues Pedro IV no podía poner en riesgo sus intereses económicos en el reino de Granada ni hacerle frente al poder militar castellano, por lo que optó por la vía diplomática ante la declaración de guerra del monarca nazarí. Si los mercaderes catalanes debilitaban o abandonaban sus posiciones en las plazas granadinas, la fuerte competencia de otras colonias, especialmente la genovesa, haría imposible recuperar la actividad anterior. Además, esos mercaderes actuaban como informadores de la corona de Aragón sobre la política exterior del reino granadino. Estas medidas diplomáticas tenían como objetivo el cambio de las alianzas exteriores de Granada, apoyando la disidencia interna y buscando aliados entre los mercenarios musulmanes que estaban a su servicio, como podría ser el caso de Idrīs Ibn Abī l-'Ulà. La situación del conflicto peninsular y la conveniencia de apoyar a un bando o a otro podría haber sido un factor político en las luchas dinásticas granadinas. Esto se apoya en el hecho de que se firmase una alianza entre Granada y Aragón nada más subir Muḥammad VI al trono y por la presencia de Idrīs en Granada desempeñando cargos de confianza. Según Becerra, teniendo en cuenta que el Bermejo era el verdade-

ro ostentador del poder en Granada tras el derrocamiento de Muḥammad V, incluso en tiempos de Ismā‘īl II (política procastellana); la derrota castellana en Araviana (finales de septiembre de 1359) ante el ejército de Enrique de Trastámara; y los intentos de insurrección interna en Castilla; se puede deducir que los granadinos (la facción del Bermejo) interpretaran apresuradamente los acontecimientos posicionándose de forma errónea contra Castilla (pues Enrique fue derrotado en Nájera un año más tarde, y los intentos de insurrección fracasaron). Queda claro entonces que en este contexto la política equilibrada de Muḥammad V era la más adecuada para resultar lo menos perjudicado posible en el conflicto dada la fragilidad de la situación granadina. A pesar de que Abū ‘Inān se sorprendiera de que Muḥammad V no intentara sacar provecho de la crisis castellana.<sup>43</sup>

A mediados de 1361 Abū Sālim también es derrocado sucediéndole un hijo de Abū I-Ḥasan, que a finales de ese mismo año es derrocado por uno de sus sobrinos, Abū Zayyān, que se encontraba en la Península y volvía a Fez con apoyo castellano. A mediados de 1362, Muḥammad V recupera el trono de Granada con apoyo meriní y castellano, y en septiembre de ese mismo año se reanudan las hostilidades entre Castilla y Aragón, tras quedar Fez y Granada estrechamente dependientes de Castilla.

El tratado conjunto de Aragón-Fez-Granada que tuvo lugar en 1357 en tiempos del meriní Abū ‘Inān, se intentará reanudar diez años más tarde, en 1367, en tiempos de Abū Fāris, que asciende al trono de Fez el año previo, sin hacer en este caso mención de una coalición contra Castilla, pero dicho tratado no llegó a entrar en vigor.

En 1369 muere Pedro I y es entronizado en Castilla Enrique I de Trastámara. El conflicto entre ambas coronas no concluye hasta 1375 con la firma del tratado de Almazán. El fin de los conflictos entre los reinos cristianos volverá a situar a la Granada musulmana en el punto de mira.

---

43. Becerra Hormigo, “[La conexión catalana en el derrocamiento de Ismail II](#)”.

## **1.2. *La debilidad del Occidente Islámico***

Tras el desmoronamiento del imperio almohade de los beréberes Maṣmūda que supuso la última reunificación del Occidente Islámico después de la parcialmente lograda por los almorávides (sin Ifrīqiya), este queda dividido en cuatro reinos musulmanes a ambos lados del Estrecho: uno andalusí gobernado por una dinastía árabe (que traerá con su arabidad reminiscencias de la época del califato omeya y de los ‘abbādīs de la taifa Sevillana): el nazarí de Granada fundado en 1232; y tres beréberes en la otra orilla: en 1229 se separa Ifrīqiya (actual Túnez) bajo el gobierno de la dinastía Ḥafṣī (beréberes Maṣmūda como los almohades, entroncados con los Hintāta, que supondrán una especie de continuación del imperio almohade); en 1235 se produce la autonomía del Magreb central cuando la tribu beréber zanāta de los Banū ‘Abd al-Wād, los zayyānīs, se hace con Tremecén; y finalmente, en 1248, otra tribu beréber zanāta, los Banū Marīn (benimerines o merinīs), se apodera de Fez donde asentará su capitalidad, y se hará con Marraquech, la capital almohade, en 1268. Ninguna de estas dinastías conseguirá imponerse a las otras y unificar de nuevo el Occidente Islámico, aunque los merinīs llegarán a dominar temporalmente a las otras.

Las dinastías más destacables de las cuatro, la árabe andalusí nazarí, y la magrebí beréber meriní mantendrán durante los siglos XIII al XV una historia y cultura compartida, con una tendencia meriní con reminiscencias de reunificación del Occidente Islámico, y una nazarí de lucha por su autonomía frente a merinīs y castellanos, siendo los andalusīs vasallos de los segundos. Compartirán igualmente el espacio temporal en el que tendrán lugar sus etapas de apogeo: de 1331 a 1358 en el caso meriní con los reinados de Abū l-Ḥasan y de su hijo Abū ‘Inān que le usurpó el trono en 1348; y de 1333 a 1408 en el caso nazarí, especialmente con los reinados de Yūsuf I (que termina en 1354) y de su hijo Muḥammad V (que termina en 1391, siendo destronado entre 1359 y 1362), y continuando con los de Yūsuf II y Muḥammad VII hasta la subida al trono de Yūsuf III

con el que se inicia el largo proceso de debilitamiento que acabará con el reino y por ende con la entidad política andalusí<sup>44</sup>.

### 1.2.1. La intervención política entre nazaríes y meriníes

Las intervenciones entre meriníes y nazaríes en el ámbito político-militar se llevaron a cabo por cuatro vías<sup>45</sup>: la intervención militar directa de los meriníes en el territorio andalusí a través de expediciones y campañas militares en apoyo a los nazaríes frente a los cristianos; la presencia militar meriní en al-Andalus con el cuerpo de combatientes llamados ‘*guzāt*’ o ‘voluntarios por la fe’<sup>46</sup>; la intervención militar directa de los nazaríes en territorio magrebí; y las intromisiones o interferencias mutuas en la política interior y dinástica del otro.<sup>47</sup>

#### 1.2.1.1. Campañas y plazas meriníes en al-Andalus

La intervención de los meriníes en sucesivas campañas en la Península fue uno de los factores que favorecieron el mantenimiento del reino nazarí a pesar de la presión cristiana y de su vasallaje a los castellanos. Esta intervención se sumó a las favorables condiciones geográficas de Granada, su hábil diplomacia, los conflictos internos de Castilla y la falta de repoblación cristiana frente al potencial demográfico y económico de los nazaríes.<sup>48</sup>

Las tropas meriníes estuvieron presentes en la Península desde 1263, en los comienzos del reino nazarí para contrapesar su vasallaje castellano, y hasta 1374 ocupando plazas como Algeciras, Gibraltar y Ronda. Tres etapas se pueden señalar en esta intervención

44. En el reino nazarí se sucedieron 34 periodos para 24 sultanes debido a la abundancia de casos de sultanes que reinaron varias veces con intercalaciones y reposiciones (Vidal Castro, “Historia Política”).

45. Vidal Castro, “Nazaríes y Meriníes, caminos entrecruzados”.

46. Sobre esta institución véase: Manzano Rodríguez, *La intervención de los benimerines en la Península Ibérica*; y Manzano Rodríguez, “Apuntes sobre una institución”.

47. Sobre este aspecto remitimos a los siguientes estudios: Arié, *L’Espagne musulmane*; Arié, *El Reino Naṣrī de Granada*; Arié, “Les relations entre Grenade et la Berbérie au XVe siècle”; Arié, “Les relations entre le Royaume Naṣride de Grenade et le Maghreb de 1340 à 1391”; Arié, *L’Occident Musulman*; Viguera Molins, “La intervención de los benimerines en al-Andalus”; Vidal Castro, “Al-Andalus y Marruecos en la Baja Edad Media”; Manzano Rodríguez, “La Península Ibérica y el norte de África”; y Melo Carrasco, “Al-Andalus y el Magreb: nazaríes y benimerines; notas en torno a una “historia paralela””.

48. Vidal Castro, “Historia Política”, 51-3.



militar directa de los meriníes en la Península<sup>49</sup>: una primera etapa en la que los sultanes intervienen con sus tropas para defender las fronteras terrestres granadinas y retrasar el avance cristiano; en la segunda etapa se produce la pugna de Abū l-Ḥasan contra Alfonso XI por la posesión del Estrecho, ahora en el espacio marítimo, y que termina con la derrota del Salado (1340); y en la tercera ya no vuelve ningún soberano meriní a la Península, Alfonso XI ocupa Algeciras en 1344 y muere cercando Gibraltar en 1350, y los meriníes entregan Ronda a los granadinos y en 1374 Gibraltar liquidando así su intervención.

La intervención directa en la Península, que correspondería a las fases primera y segunda obedecía a un discurso de legitimación de los meriníes para suplantar a los almohades en el poder mediante el cual los sultanes magrebíes se convertían en fervorosos defensores del Islam más ortodoxo<sup>50</sup>. Este proceso de legitimación emprendido especialmente por el primer sultán meriní Abū Yūsuf (1258-1286), dio prestigio a la dinastía y le permitió asumir el título de *amīr al-muslimīn* (Príncipe de los musulmanes)<sup>51</sup>, el mismo que habían ostentado los almorávides, que equivalía a proclamar las intenciones de extender el dominio territorial de Fez hacia el norte de África y al-Andalus, sometiendo o conquistando los restantes sultanatos post-almohades. Hasta el gobierno de su nieto Abū l-Ḥasan se sigue insistiendo en las excelencias de la yihad<sup>52</sup> de Abū Yūsuf como factor de legitimación, siendo Abū l-Ḥasan el último sultán meriní en lograr la unificación del norte de África sin descuidar la intervención en al-Andalus.

### 1.2.1.2. Los *šuyūj al-guzāt*

El Estado andalusí se aquejaba de una limitada militarización que se venía arrastrando desde la época de Almanzor, pues prefería contratar mercenarios extranjeros antes que

49. Viguera Molins, “El Ejército”, 436.

50. Sobre este tema remitimos a: Manzano Rodríguez, “Del trasfondo religioso”; Manzano Rodríguez, “Onomástica Benimerín”; y Viguera Molins, “Religión y política de los Benimerines”.

51. Distinto al de *amīr al-mu’imīn* (Príncipe de los creyentes) que ostentaban los califas como en el caso almohade.

52. El término *ḡihād*, que designamos con el arabismo de género femenino ‘yihad’ (DRAE), hace aquí referencia al combate contra los no musulmanes. Sobre la amplitud de implicaciones del término véase: Paradela, “Belicismo y espiritualidad”. Sobre el desarrollo del concepto en al-Andalus, véase: Melo Carrasco, “Algunos Aspectos en relación con el desarrollo jurídico del concepto Yihad”.

desarrollarla. Por ello, la sociedad granadina del reino nazarí no estaba organizada para la guerra al contrario que la cristiana y esto llevó a su dependencia durante el final del s. XIII y algo más de la primera mitad del s. XIV de los combatientes y la ayuda militar principalmente meriní. Esta dependencia venía acompañada de los acuerdos y treguas con los reinos cristianos establecidas a través del pago de costosas parias. Y cuando se suspendieron los pagos de las tropas foráneas y de la paz, Granada se encontró militarmente vencida.<sup>53</sup>

El ejército nazarí era por consiguiente de dos clases: andalusí y beréber (voluntarios de la Fe)<sup>54</sup>. Las tropas beréberes estaban bajo la jefatura de un personaje escogido entre los grandes de las tribus meriníes y pariente del rey del Magreb denominado: ‘jeque de los expedicionarios magrebíes’ (*šayj al-guzāt al-magāriba*) situados a veces en disidencias respecto a los sultanes de Fez.

Debido a las disputas dinásticas en Fez, hubo una gran cantidad de príncipes meriníes que cruzaron el Estrecho buscando alternativas y encontrando refugio en Granada. El emirato nazarí, con el fin de integrar a estos príncipes disidentes, constituyó la institución de la *šiyāja*, “jefatura”, cuyo responsable máximo era *šayj al-guzāt*, ‘Jefe de los Voluntarios de la Fe’. Las motivaciones que llevan al surgimiento de los Voluntarios de la Fe derivan de la crisis de sucesión que tuvo lugar en el Magreb meriní entre 1286 y 1351, en la que subieron al trono cinco sultanes, el último de los cuales fue Abū l-Ḥasan. Las múltiples intrigas urdidas por los príncipes contrarios al régimen llevaron al *majzan* (gobierno o sistema fiscal y administrativo en el Magreb) a canalizar las revueltas alejándolos del propio territorio, justificando su traslado como una contribución solidaria para mantener la yihad contra el enemigo cristiano en suelo andalusí, pues esta se estaba llevando a cabo en el territorio por los soldados norteafricanos desde comienzos del s. XI. Un modo de legitimar su lucha por el control del Estrecho y de sus puertos con el fin de obtener beneficios económicos. El sultanato nazarí por su parte, se valió de los *šuyūj al-guzāt* para sus intereses políticos y para reforzar su ejército, pero estos príncipes meri-

53. Viguera Molins, “El Ejército”, 431-2.

54. Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa*, 64; e Ibn al-Jaṭīb, *Historia de los Reyes de la Alhambra*, 127.

nies consiguieron escapar al control de ambos estados gozando de cierta independencia y por lo tanto de capacidad para la actuación política. Una vez se establecían los *guzāt* en la Península dejaban de pertenecer a la administración del *majzan* del Magreb para estar bajo la autoridad del gobierno nazarí.

De este modo Fez no podía mantener el sistema centralizado cuyo poder se ejercía sobre al-Andalus, como ocurrió en tiempos de almorávides y almohades. El grupo disidente, a pesar de gozar por ello de cierta libertad de movimiento al estar lejos de la autoridad del sultán magrebí, no abandonó en ningún momento la idea de volver a su propio territorio. Los soldados magrebíes llegaban a Granada con sus familias completas, y buscaban el apoyo de otras dinastías enemigas de los meriníes que se servían de ellos para mantener la inestabilidad y el desorden en la política de Fez. Así lo hacía el reino de Granada, y los *guzāt* a cambio iban cobrando fuerza política, más de la que pudieron sospechar los nazaríes.<sup>55</sup>

Sus intromisiones en la política interna del reino nazarí fueron en ocasiones tan graves que Muḥammad V encarcela al último de estos jeques en 1363 (Yahyà b. ‘Umar b. Raḥḥū) para terminar 10 años más tarde con esta intervención meriní, quedando Granada prácticamente sin auxilio externo.<sup>56</sup>

Un ejemplo del intervencionismo y del importante papel que llevaron a cabo los *šuyūj al-guzāt* en el juego político nazarí, se puede apreciar a través de la figura de uno de estos jefes durante el destronamiento de Muḥammad V en 1359. Se trata de Abū Zakariyyā Yahyà b. ‘Umar b. Raḥḥū, nombrado *šayj al-guzāt* por Yūsuf I poco después de su investidura tras expulsar de su reino a los Banū Abī l-‘Ulà que habían intervenido en el asesinato de su hermano y predecesor Muḥammad IV<sup>57</sup>. Este *šayj* permaneció en su puesto en el

55. Las líneas hereditarias de los Banū Abī l-‘Ulà y de sus rivales los Banū Raḥḥū deben tenerse en cuenta para comprender el papel que jugaron los *šuyūj al-guzāt* dentro de las luchas dinásticas y el poder que tuvieron en la Granada nazarí. Para una visión de conjunto y un recorrido histórico a través de las figuras más relevantes de estos jefes magrebíes véase: Garrido Clemente, “La actitud nazarí ante las expediciones benimerines”; y Garrido Clemente, *La injerencia granadina en el Magreb*, 47-78.

56. Ibn Jaldūn dedica un capítulo a los *šuyūj al-guzāt* en su *Kitāb al-‘Ibar* donde incluye muchas de sus biografías (Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 7, 485-502).

57. Los Banū Abī l-‘Ulà, descontentos por la alianza del sultán granadino Muḥammad IV con el meriní Abū l-Ḥasan para la recuperación de Gibraltar en 1333, tramaron un complot que condujo al asesinato del

momento en el que se produjo la conspiración que derrocó a Muḥammad V tras prestar juramento de fidelidad al nuevo sultán Ismā‘īl II. A pesar de este acatamiento del jefe de los Voluntarios de la Fe a la transición de sultanes granadinos las luchas internas no tardaron en manifestarse, y los propios artífices de la conspiración determinaron encarcelar a Abū Zakariyyā y nombrar en su lugar a un miembro de la familia rival de *guzāt*, Idrīs b. ‘Uṭmān b. Abī l-‘Ulā<sup>58</sup>, obligando al primero a huir de Granada perseguido por su sucesor en la *šiyāja* bajo órdenes del sultán granadino. Tras pasar por la corte castellana de Pedro I terminó refugiándose en Fez en la corte del sultán meriní Abū Sālim<sup>59</sup>. Abū Sālim había acordado un pacto con Muḥammad VI según el cual este metería en prisión a los príncipes meriníes disidentes que se hallaban en la Península, y a cambio, el sultán magrebí impediría que Muḥammad V cruzara el Estrecho para recuperar su trono, aunque según Ibn Jaldūn tal pacto no se llevó a cabo finalmente<sup>60</sup>.

Cuando Muḥammad V recupera el trono con ayuda castellana en 1362, restituye a Abū Zakariyyā en su antiguo puesto y nombra a su hijo consejero, aunque no duraron mucho en su nueva situación pues se las tuvieron que ver con la oposición del gran visir granadino Ibn al-Jaṭīb, que viendo la confianza depositada en ellos por el sultán, convenció al mismo para que ordenara su encarcelamiento. Permanecieron en prisión por dos años y pasado ese tiempo fueron liberados volviendo de nuevo a la corte de Fez. En 1364 Muḥammad V nombra a Idrīs b. ‘Uṭmān b. Abī l-‘Ulā como *šayj al-guzāt* en Málaga, que había estado ocupando ese puesto en Granada en tiempos de los usurpadores al trono y se había refugiado en el reino granadino tras ser liberado de la cárcel sevillana donde había ido a parar tras la derrota de Muḥammad VI y su asesinato por orden de Pedro I. En Granada en cambio, y tras la subida al trono por segunda vez de Muḥammad V, no se volvió a nombrar a ningún *šayj al-guzāt* hasta 1365. El monarca se decidió por un fiel seguidor suyo durante su derrocamiento y su exilio magrebí, y este penúltimo *šayj* no pertenecerá

primero en ese mismo año mientras volvía de Gibraltar a Granada. Véase: Arié, *El Reino Naṣrī de Granada*, 39-40; y Vidal Castro, “El asesinato político en al-Andalus”, 364-366.

58. Véase la biografía de este personaje en: Manzano Rodríguez, “Los Banū Abī l-‘Ulā”, 220-224.

59. Ibn al-Jaṭīb, *Nuḫḫa II*, 179.

60. Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 7, 419.

a ninguna de las dos ramas rivales de los *guzāt*. Así empieza la supresión de la institución de la *šiyāja*, que tendrá lugar en 1382 con la muerte de ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Ifullūsān ‘Alī, tras casi un siglo de permanencia.

Esta política de Muhammad V forma parte de las nuevas directrices que puso en práctica tras su recuperación del trono en 1362, entre las que también figuraban: la amistad con Castilla; las relaciones con Aragón, dependiendo de las castellano-aragonesas puesto que el reino granadino era vasallo de Castilla; el debilitamiento del poder meriní<sup>61</sup>; la amistad con Tremecén; y las relaciones con Túnez y Egipto<sup>62</sup>. Los nazaríes se quedan aislados después de que cesara la intervención de los meriníes en la segunda mitad del s. XIV<sup>63</sup>. Esta independencia nazarí de los meriníes fue la que, entre otros factores, contribuyó a la caída en desgracia del visir Ibn al-Jaṭīb y el aislamiento que, como ya se ha señalado, llevará a al-Andalus paulatinamente a su final.

### 1.2.1.3. Interferencias mutuas

Granada también intervino de forma directa en el territorio meriní, centrándose principalmente en la conquista de la ciudad de Ceuta, importante centro comercial. Hubo un intento por parte de Muḥammad I sin éxito, pues la ciudad le hacía la competencia a los puertos nazaríes; posteriormente Muḥammad III lo logra desde 1306 hasta 1309, perdida por la alianza de Castilla, Aragón y Fez; y finalmente Muḥammad V se la arrebató a los meriníes por otros 3 años, desde 1382-83 hasta 1386.

Los reinos nazarí y meriní además interferían mutuamente en la política interior y dinástica del otro. De la multitud de ejemplos en este sentido cabe señalar: el apoyo de Abū Yūsuf a los Banū Ašqīlūla, o el de los nazaríes a príncipes disidentes del gobierno de Fez nombrándolos *šayj al-guzāt*. Es interesante igualmente el apoyo que Yūsuf I brinda a Abū l-Faḍl para derrocar a su hermano el sultán meriní Abū ‘Inān; y en tiempos de Muḥammad V, con la intervención de su visir Ibn al-Jaṭīb, los nazaríes llegan a condicio-

61. Sobre este aspecto véase: Garrido Clemente, “El Final de la Hegemonía Benimerín en al-Andalus”; y Garrido Clemente, *La injerencia granadina en el Magreb*.

62. ‘Abbādī, *El Reino de Granada*, 55. Véase también: Arié, “Les relations diplomatiques et culturelles”.

63. Viguera Molins, “Prólogo”, 15.

nar y determinar las decisiones de Fez. Cuando los meriníes se ven incapaces de actuar directamente en al-Andalus, recurren a agentes políticos para asesinar y envenenar a los emires nazaríes, como ocurrió con Yūsuf I y Muḥammad VII.

### 1.2.2. Centralismo y desmembramiento del reino meriní

En los fundamentos de la constitución del Estado meriní podemos encontrar una de las causas principales de su debilitamiento y disolución final. Se trata de la división del territorio entre las tribus que apoyaron al fundador de la dinastía durante su lucha por sustituir a los almohades<sup>64</sup>. Esta división se hará patente especialmente al final de la época de apogeo de la dinastía marcada por los reinados de Abū l-Ḥasan y de su hijo Abū ‘Inān. Básicamente los meriníes sustituyeron el sistema jerárquico almohade, en el que se excluía a los no almohades, por otro asociacionista donde coexistían todos los reacios a la fusión bajo una autoridad centralizadora<sup>65</sup>. Lo cierto es que los meriníes tuvieron que asumir este contexto de partida al carecer de una ideología, a diferencia de los almohades, que habían conseguido aglutinar gracias a esta a las tribus magrebíes y unificar el Occidente Islámico, al igual que lo había hecho en su momento el profeta Mahoma en la Península de Arabia. Los meriníes solo pudieron en este sentido erigirse como defensores del Islam sunní ortodoxo, al igual que lo hicieron los almorávides, en contraposición a la doctrina anti-malikí almohade.

A mediados del s. XIV esta realidad subyacente se hace palpable en conflictos entre las distintas partes, como podrían ser los propios Banū Marīn, los Banū Ḥafṣ de Ifrīqiya o los árabes Julṭ y Sufyān. A esta situación se había llegado tras el centralismo y autoritarismo impuesto por Abū l-Ḥasan y su hijo Abū ‘Inān durante la primera mitad de ese siglo, que pretendía aglutinar esas divisiones subyacentes a través de distintas estrategias<sup>66</sup>. Es-

64. Obviamente esta división implicaba el usufructo del territorio asignado a través de los impuestos, llevando en periodos de debilidad central a un despotismo que se ejemplificará más adelante cuando se aborde el contenido de la *Nufāda*.

65. Kably, *Société, pouvoir et religion au Maroc*, 179.

66. Este aglutinamiento llevaba consigo una limitación de los privilegios y abusos que las tribus ejercían en sus respectivos territorios. Véase algunas medidas adoptadas por el sultán Abū l-Ḥasan en este sentido en: Ibn Marzūq, *Musnad*, 284.

ta tendencia aglutinante se contraponía al acuerdo establecido en la constitución de su dinastía, en la que el fundador ostentaba un liderazgo propio de la política beduina, una especie de jeque entre jeques asistido por un consejo y alejado del totalitarismo posterior. Esta dinámica por lo tanto irá cambiando hacia la sucesión lineal que será impuesta en un momento dado a los jeques meriníes<sup>67</sup>.

Así pues, las expediciones hacia la Península Ibérica constituían una de esas estrategias que tenderían hacia el totalitarismo y la sumisión de las partes bajo el pretexto de campaña por la yihad. La figura de Abū l-Ḥasan es fundamental en ese paso hacia el centralismo estatal de Fez y sus posteriores y nefastas consecuencias para la dinastía. Las aspiraciones califales de este sultán le llevaron a marcar la historia de las dos orillas en su pretensión de unificación del Occidente Islámico siguiendo la estela almohade e intentando una unificación interior del reino para lograr un avance firme hacia los reinos vecinos. Su fórmula consistía en arrebatar el poder a las facciones para sumarlo al poder soberano del sultanato, presentándose como defensor de la justicia y de la religión, restringiendo las prerrogativas de los demás jeques y restando preponderancia a su valor militar dándole más poder a la élite clerical, a los alfaquíes.<sup>68</sup>

Estas acciones de centralización en cuya línea seguirá su hijo, y usurpador de su trono, Abū 'Inān, llevarán tras la muerte de este último a la revancha de la oligarquía, dando fin así a la etapa de esplendor de la dinastía meriní y entrando en la etapa de facciones, debilitamiento del poder del sultanato y la consecuente dominación de los visires, como los Banū Fūdūd o los Banū Yābān. En otras palabras, la siguiente etapa consistirá en una domesticación del Estado por parte de las distintas facciones, la mengua de su autoridad

67. Kably, *Société, pouvoir et religion au Maroc*, 181-187.

68. Sobre la grandeza de este sultán véase: 'Umarī, *Masālik al-abṣār*, 188-192, 214-222 (traducido parcialmente al francés en: 'Umarī, *L'Afrique*. Algunos fragmentos de esta obra correspondientes a la descripción del Magreb en tiempos de este sultán están editados en: Mannūnī, *Waraqāt*, 543-569); Ibn Marzūq, *Musnad* (y su traducción: Ibn Marzūq, *Hechos memorables de Abū l-Ḥasan*); Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 7, 334-380 (y su traducción parcial al francés: Ibn Jaldūn, *Histoire des Berbères* vol. 4, 221-292); Ben Šarīfa, *Mal'abat al-Kaṣf al-Zarhūnī* (un interesante Zéjel estudiado y traducido por Emilio García Gómez: García Gómez, "El gran Zéjel Marroquí del Ciego de Zarhūn"; y García Gómez, "El gran Zéjel Marroquí del Ciego de Zarhūn (continuación)"); y Viguera Molins, "'Vida ejemplar' de Abu l-Hasan".

y la división del territorio<sup>69</sup>, por lo que la comprensión del contexto socio-político del Magreb depende, en palabras de Kably, del concepto que se tiene de ‘territorio’ y de ‘Estado’, y de la existencia o ausencia de la noción unitaria en esta parte limitada del Magreb<sup>70</sup>.

Es importante tener en cuenta que estas agitaciones que se produjeron en el Magreb tras la caída del imperio almohade y especialmente durante el siglo XIV tenían también su reflejo y causa en la cada vez más empeorada situación económica del reino meriní<sup>71</sup>. Concretamente en el debilitamiento de su comercio saharauí con el reino de Malí, que en las primeras décadas del siglo comenzaba ya a mirar al Egipto Mameluco en busca de unas vías seguras de contacto comercial. Tras la caída en desgracia del sultán Abū l-Ḥasan, que todavía mantenía esas relaciones con cierta estabilidad, estas se ven interrumpidas durante el reinado de su hijo. Abū ‘Inān había aprovechado el fracaso del intento de su padre de apoderarse del norte de África y de sus enclaves comerciales, para debilitar su posición y hacerse con el control del Magreb al-Aqṣà, por lo que la decadencia en la que este entra tras su muerte es también debida a la crisis económica que debilitaba al gobierno. En relación a esto se ha querido ver en el viaje de Ibn Baṭṭūṭa al reino de Malí una misión oficial encomendada por el sultán Abū ‘Inān al viajero para recuperar de algún modo esos contactos comerciales con el sur del Sáhara y mantener así el lucrativo intercambio de sal por oro subsahariano que se mantenía desde hacía siglos. El viajero en su relato no expone este posible móvil de forma explícita por lo que se baraja también que se le hubiese encomendado la tarea de recoger información, poniendo en juego sus habilidades como experimentado viajero, sobre la situación del comercio en dicho reino. De hecho, Ibn Baṭṭūṭa pone de manifiesto la actitud distante del sultán de Malí hacia su persona,

---

69. Kably, *Société, pouvoir et religion au Maroc*, 200.

70. *Ibidem*, 174.

71. Conviene señalar aquí el interesante estudio de Maya Shatzmiller sobre la economía meriní en el que demuestra, contra la opinión establecida sobre el declive de su economía, el desarrollo de una economía racional propia de un imperio que este reino magrebí llevó a cabo con sus políticas expansionistas, véase: Shatzmiller, “Islam and the ‘Great Divergence’”.



probablemente síntoma del cambio y de que empezaban a soplar otros vientos para el Magreb meriní.<sup>72</sup>

### 1.2.3. Las disputas dinásticas y el poder del visirato

En al-Andalus, ya desde el debilitamiento del califato omeya de Córdoba, la figura del *ḥāyib* (chambelán) comenzó a tomar fuerza con Ŷa‘far al-Muṣḥafī en tiempos de al-Ḥakam II, haciéndose finalmente con el poder absoluto con Almanzor y su descendencia en tiempos de su hijo Hišām II y dejando el califato en su aspecto nominal.

En la Granada nazarí, los visires pertenecían normalmente o bien a las grandes familias nobles andalusíes de antaño, que se unían a los Banū Naṣr mediante lazos matrimoniales, o bien procedían de su clientela o círculo íntimo, o de la gente de saber y conocimiento<sup>73</sup>. Durante el periodo de esplendor del reino, y tras el asesinato del sultán Yūsuf I, sube al trono su hijo Muḥammad V con 16 años de edad que tendrá dos reinados separados por un periodo de destronamiento. Durante su primer reinado el poder estará en manos del *ḥāyib* o primer ministro Abū l-Nu‘aym Riḍwān b. ‘Abd Allāh Venegas, antiguo ministro de su padre, secundado por el visir Ibn al-Jaṭīb y por el *šayj al-guzāt* Yaḥyà b. ‘Umar b. Raḥḥū. El golpe de Estado urdido por su hermanastro Ismā‘īl II y por el cuñado de este, el futuro Muḥammad VI, acabará con la vida de Riḍwān y enviará a Muḥammad V y a Ibn al-Jaṭīb a un exilio en el Magreb meriní de más de dos años. Cuando Muḥammad V retoma el trono e inicia su segundo reinado nombra a Ibn al-Jaṭīb visir con plenas potestades ocupando de este modo el lugar del difunto *ḥāyib* Riḍwān. Ibn al-Jaṭīb acaparó el poder del sultán durante este segundo reinado aunque él se defiende en sus escritos con que fue el sultán el que, desinteresado en los entresijos del gobierno, arrojó todas las responsabilidades de este en sus manos. Su control del poder nazarí le llevó a hacerse con numerosos enemigos ganándose finalmente la animadversión del sultán y exiliándose al

72. Sobre estas hipótesis véase: Fāsī, “*Mawqī’ riḥlat Ibn Baṭṭūṭa*”; y Ḥāfizī ‘Alawī, “*Alāqat al-Magrib al-Aqṣà bi-Mālī*”. Sobre Ibn Baṭṭūṭa y la crisis del comercio del Sáhara véase también: Šarīf, *Al-Garb al-Islāmī*, 111-123.

73. Véase el capítulo “*Al-wizāra wa-l-ḥiyāba fī l-Magrib wa-l-Andalus*” en: ‘Abbādī, *Dirāsāt fī tārij al-Magrib wa-l-Andalus*, 134-245.

Magreb meriní de nuevo, donde tanto Muḥammad V como los enemigos del visir en la corte nazarí harán lo posible por acabar con él. Su política pro-meriní era un peligro para la autonomía de Granada y Muḥammad V tenía gran empeño en alejarse de la influencia del norte de África y de controlar la política del Occidente Islámico a su favor.

En el Magreb meriní, el visirato fue desempeñado por miembros de familias de las tribus meriníes. Tras la muerte de Abū ‘Inān y el inicio de la decadencia de la dinastía, una familia de visires tomará el poder reduciendo el sultanato a su nominalidad. Se trata de los Banū Fūdūd, entroncados con los meriníes y cuyos miembros ejercieron de visires desde los primeros tiempos de la dinastía. Fue al-Ḥasan b. ‘Umar al-Fūdūdī el que aprovechó la coyuntura de desencanto ante el absolutismo de los anteriores sultanes para tomar las riendas del poder evitando la subida al trono del sucesor designado por Abū ‘Inān y apoyando el nombramiento de al-Sa‘īd I (1358-1359). A partir de este momento el Magreb meriní quedará sometido al poder de los visires de esta y otras familias. Este papel del visir como regente requería del apoyo de otros visires y notables, y fundamentalmente de los jeques meriníes. El caso de al-Ḥasan b. ‘Umar es significativo porque su caída en desgracia a manos del siguiente sultán Abū Sālim (1359-1361) fue presenciada por Ibn Jaldūn, Ibn al-Jaṭīb y Muḥammad V – los dos últimos se encontraban en Fez tras el destronamiento del sultán nazarí<sup>74</sup> –.

En tiempos de Abū Sālim será otro visir el que se haga con el poder ante la debilidad del sultán. Se trata de Ibn Marzūq, autor de *al-Musnad*, obra en la que se exaltan las cualidades de su padre el difunto sultán Abū l-Ḥasan. Este personaje tenía una relación de amistad con el visir granadino Ibn al-Jaṭīb parte de cuyo exilio con su sultán nazarí Muḥammad V transcurrió durante el reinado de Abū Sālim. El poder que este sultán meriní depositó en manos de su visir despertó las envidias de sus adversarios llevando a su destronamiento y asesinato a manos de otro visir, un miembro de los Banū Yābān, ‘Umar b. ‘Abd Allāh.

---

74. Véase: Ibn Jaldūn, *Tārīḥ* vol. 7, 410; e Ibn al-Jaṭīb, *Nuḥḍa II*, 259-266. Sobre el poder de los visires en el Magreb, véase: Manzano Rodríguez, “El Mágreb bajo el poder de los visires”.

Al-Yābānī ejercerá de forma despótica el poder poniendo en el trono a un hijo de Abū l-Ḥasan que tenía el sobrenombre de *al-Muwaswas* (el tarado), y cuando ya no pudo hacerle frente a la oposición de los jeques meriníes lo depuso haciendo traer a otro pretendiente desde la corte de Castilla por mediación de Muḥammad V que se encontraba en su proceso de recuperación del trono granadino. Su política llevó a la división del reino en tres Estados independientes, y cuando el nuevo sultán, Abū Zayyān, trató de recuperar el poder, también cayó asesinado a sus manos. Su sucesor, ‘Abd al-‘Azīz, otro hijo del difunto Abū l-Ḥasan, será más hábil y acabará con el visir y sus aliados, restaurando por un breve tiempo el poder al sultanato. Bajo su protección se exiliará el visir granadino Ibn al-Jaṭīb por segunda y última vez al Magreb. ‘Abd al-‘Azīz morirá joven y le sucederá su hijo Muḥammad al-Sa‘īd, un niño bajo la regencia de un nuevo visir, Abū Bakr b. Gāzī, cuya oposición a los deseos del nazarí Muḥammad V, que quería controlar los asuntos meriníes a toda costa, hará que este último apoye la subida al trono de Fez de un hijo de Abū Sālim, Abū l-‘Abbās, que también se someterá al despotismo del visir que le lanzó al poder con ayuda nazarí, Muḥammad b. ‘Uṭmān. De este modo es finalmente el soberano granadino el que se hace con las riendas del poder en el Magreb meriní debilitado y dividido por las disputas dinásticas, y es cuando conseguirá alcanzar al allí refugiado Ibn al-Jaṭīb y acabar con él.<sup>75</sup>

Esta tendencia de regencia sobre sultanes jóvenes queda reflejada en *A‘māl al-a‘lām*, donde Ibn al-Jaṭīb relata noticias de monarcas musulmanes proclamados durante su minoría de edad bajo la tutela de un regente; obra que dedica al mencionado al-Sa‘īd, sultán meriní e hijo de ‘Abd al-‘Azīz, escrita a instancias de su regente. Ibn Jaldūn menciona también este estado de gobierno en su *Muqaddima*<sup>76</sup>, especifica que sucede cuando es proclamado un infante o un adulto débil de la familia reinante, que es introducido por el regente en un ambiente de placeres y lujos haciéndole olvidar los asuntos del sultanato; y contempla la posibilidad de que un sultán apartado de sus funciones cobre conciencia sobre su estado e intente salir de este, pero afirma que suele ocurrir en pocos casos.

75. Sobre la etapa de despotismo de los visires y la caída del reino meriní véase: Ḥarīrī, *Tārīj al-Magrib al-islāmī*, 155-200.

76. Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 1, 232-233.



## Capítulo 2

### Contexto Social: tribalismo frente a urbanismo

Para entender las diferencias a nivel social que existían entre la sociedad andalusí nazarí<sup>77</sup> y la magrebí bajo gobierno meriní es necesario describir los rasgos diferenciales de estas dos sociedades. La primera representante de la arabidad, la urbanidad y la civilización en el Occidente Islámico, en contraposición a la segunda, principalmente beréber, de carácter marcadamente beduino, con importantes centros urbanos y heredera de la civilización oriental y luego de la floreciente andalusí.

Ibn Jaldūn en su *Muqaddima* compara el esplendor de la civilización andalusí prolongada en el tiempo desde los visigodos y continuada por los omeyas, con el berberismo y tribalismo del Magreb e Ifrīqiya. Según este pensador, la civilización en estas zonas ha estado en manos de los beréberes, pues los árabes siempre han sido una minoría, y solo a manos de los almohades se pudo traspasar gran parte de la civilización andalusí a esas tierras, pero tras el término de su imperio el Magreb vuelve a lo que era de tribalismo y rudeza.<sup>78</sup>

#### 2.1. Arabidad y urbanidad andalusí

A lo largo de la *Muqaddima* de Ibn Jaldūn se puede apreciar una idea que con toda seguridad compartían sus contemporáneos, y es que la soberanía del mundo islámico

---

77. Para una visión general sobre la sociedad andalusí en este contexto remitimos a: Viguera Molins, “Componentes y estructura de la población”; Tūjī, *Maṣāhir al-ḥadāra*, 69-149; y ‘Abbādī, *El Reino de Granada*, 137-167.

78. Ibn Jaldūn, *Tārīḥ* vol. 1, 461-464.

ostentado por los árabes en tiempos pasados se había perdido frente a los extranjeros, sean persas, turcos o beréberes. Considera que los árabes andalusíes perdieron el sentimiento de cohesión tribal (*‘aṣabiyya*)<sup>79</sup> que impulsa el auge de cualquier Estado con la caída del Califato de Córdoba, aunque tuvo su continuidad con los ‘abbādíes de Sevilla en tiempos de taifas, y tras las invasiones tribales beréberes, que arrasaron al-Andalus precisamente por tener estos muy vivo ese sentimiento, vuelve a tener su reflejo árabe con la caída del imperio almohade a través de Ibn Hūd, Ibn al-Aḥmar (fundador de la dinastía nazarí en Granada) e Ibn Mardanīš.<sup>80</sup>

Para Viguera, la desaparición de este espíritu de clan o *‘aṣabiyya* en al-Andalus señalada por Ibn Jaldūn hace referencia a la inexistencia de *‘aṣabiyya* política en al-Andalus y no a la inexistencia de rasgos tribales en la sociedad andalusí. Ibn Jaldūn afirma que el poder de Almanzor y posteriormente, en tiempo de taifas, de los ‘abbādíes de Sevilla, proviene de su *‘aṣabiyya* con los Omeyas, pero que eso queda muy lejos de los andalusíes del s. XIV. Dice en la *Muqaddima*:

[..] ya que en su tierra, y desde hace siglos, han perdido el vínculo tribal de la *‘aṣabiyya*, al extinguirse allí [el poder político de] los árabes y su dinastía [omeya] y al salir, luego, de los vínculos tribales de los [imperios, de Almorávides y Almohades] beréberes. Siguen conservando sus genealogías árabes, pero han perdido la solidaridad y el recurso a la *‘aṣabiyya* para tener el poder [..]. Pero a quien contempla [en cambio] la situación de las tribus, de la cohesión de la *‘aṣabiyya* y [la pujanza de] sus dinastías en el Magreb, y cómo dominan grupos y clanes, poca confusión le cabe ni yerra al interpretarlo.

Por lo que parece, continúa Viguera, algunos componentes clánicos pervivieron en la esfera social andalusí, y aunque la estructura estatal fue predominantemente “anti-tribal” hubo ciertas pervivencias clánicas mucho menores que las magrebíes como apunta Ibn Jaldūn.<sup>81</sup>

79. Para profundizar algo más en este concepto remitimos a: Manzano Rodríguez, “Sociedad, linajes y cohesión tribal”.

80. Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 1, 193-194.

81. Viguera Molins, “Componentes y estructura de la población”, 38. La traducción de la cita de la *Muqaddima* es de Viguera.

Por esta razón es importante señalar el discurso que erigieron los nazaríes en torno a sus orígenes árabes para la legitimación de su poder<sup>82</sup>, donde se remonta su estirpe a uno de los defensores (*anṣār*) del Profeta<sup>83</sup>, y su elevada significación especialmente palpable en el ‘canto a la arabidad’ que es la *Iḥāṭa* de Ibn al-Jaṭīb<sup>84</sup>, y que conecta con lo que Ibn Jaldūn señala acerca de la decadencia de la civilización árabe y el predominio de los extranjeros sobre lo que se entiende como legítimamente árabe.

Cuando Ibn al-Jaṭīb habla en la *Lamḥa* de los habitantes del reino nazarí de Granada dice que sus linajes son árabes pero que también hay beréberes y emigrados<sup>85</sup>, estos últimos provienen probablemente de los territorios peninsulares musulmanes conquistados por los cristianos. El visir granadino muestra así sus ideales arabizantes reflejando una arabización cultural y onomástica que pretende glorificar a Granada<sup>86</sup>. Los beréberes que menciona se dividirían entre viejos (andalusíes) asentados con anterioridad a la formación del reino de Granada y nuevos (magrebíes) venidos como *guzat*, la mayoría beréberes zanāta como los meriníes por razones obvias de su intervención en la Península.<sup>87</sup>

Respecto a estos beréberes y puesto que siempre han jugado un papel fundamental en la historia de al-Andalus, terminando precisamente su influencia en la Península a finales del s. XIV con el cambio de política exterior de Muḥammad V, conviene mencionar la problemática anti-beréber que tuvo lugar en al-Andalus. Problemática que comenzó tras la caída del califato a manos de estos - la llamada *fitna barbariyya* - y hasta el s. XIV, y que guarda relación con la mencionada falta de militarización andalusí<sup>88</sup> frente a la fuerza militar magrebí y con la hegemonía cultural de al-Andalus en el Occidente Islámico. El enfrentamiento entre árabes y beréberes que tuvo lugar en tiempos de taifas representa-

82. Véase: Fierro, “Ways of Connecting with the Past”; y Boloix Gallardo, “The Geneological Legitimation of the Naṣrid Dynasty”. Véase igualmente lo que dice Ibn al-Jaṭīb sobre estos orígenes en: Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa*, 57 (traducido en Ibn al-Jaṭīb, *Historia de los Reyes de la Alhambra*, 119).

83. Viguera Molins, “El soberano, visires y secretarios”, 320-1.

84. Viguera Molins, “Historiografía”, 23.

85. Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa*, 63 (traducido en Ibn al-Jaṭīb, *Historia de los Reyes de la Alhambra*, 126).

86. Viguera Molins, “Componentes y estructura de la población”, 20.

87. *Ibidem*, 26.

88. Ibn Buluqqīn, *Tibyān*, 18-19 (y en la traducción: Lévi-Provençal y García Gómez, *El siglo XI en 1ª persona*, 99).

do por las rivalidades entre la Sevilla ‘abbādī y la Granada zirī<sup>89</sup> fue acentuado por las invasiones de almorávides y almohades. Tanto Ibn Ḥayyān<sup>90</sup> como ‘Abd Allāh al-Zirī<sup>91</sup> hablan del fuerte sentimiento anti-beréber en su tiempo, y ese sentimiento continua en los siglos sucesivos como lo demuestran las obras de al-Šaqundī, al-Malzūzī e Ibn al-Jaṭīb<sup>92</sup>. Los beréberes viejos que habían entrado en la Península durante las primeras conquistas musulmanas fueron percibidos como un grupo étnico distinto dentro de la comunidad, aunque sí compartían la misma cultura<sup>93</sup>. Según Ibn al-Aḥmar<sup>94</sup>, en al-Andalus eran los árabes andalusíes los que ocupaban los altos puestos y las mejores labores, estas eran las más destacadas en educación, transmisión del saber, gobierno y administración, al contrario que ocurría con los beréberes.<sup>95</sup>

## 2.2. Berberismo y tribalismo magrebí

Esa ‘aṣabiyya ausente en al-Andalus, fue, según Ibn Jaldūn, la misma que retrasó el arraigo del Islam en el Magreb e Ifrīqiya, y dio fin a los sucesivos Estados que pretendieron gobernar esas tierras constituidos mayoritariamente por tribus beréberes<sup>96</sup>.

89. Un reflejo de la contraposición de ambas taifas se puede apreciar a través de su producción poética en: Moral Molina, “Un siglo de contrastes en la poesía andalusí”.

90. García Gómez, *Andalucía contra Berbería*, 19-41.

91. Ibn Buluqqīn, *Tibyān*, 20 (y en la traducción: Lévi-Provençal y García Gómez, *El siglo XI en 1ª persona*, 100).

92. Se trata de la *Risāla fī faḍl al-Andalus* (Epístola acerca de la superioridad de al-Andalus) de al-Šaqundī, la *Tuḥfat al-ẓarīf fī ahl al-Jazīra wa-Ṭarīf* (Novedad del elegante sobre los habitantes de Algeciras y Tarifa) de al-Malzūzī y *Mufājarat Māliqa wa-Salā* (Parangón entre Málaga y Salé) de Ibn al-Jaṭīb. Todas traducidas al castellano por Emilio García Gómez. La primera y tercera en: García Gómez, *Andalucía contra Berbería*; y la segunda en: García Gómez, “Un vejamen de Tarifa y Algeciras”.

93. Esta experiencia beréber andalusí llevará en el Magreb al surgimiento de una historiografía local centrada en los beréberes sin la expresión de una tensión étnica como en el género de la *šu‘ūbiyya*. Sobre este tema véase: Shatzmiller, “The legacy of the andalusian berbers in the 14th century Maghreb”. Algunos de los textos que los beréberes dejaron como defensa de su gloria y orígenes han sido editados previo estudio en: Ya‘la, *Tres textos árabes sobre beréberes en el Occidente Islámico*.

94. Ibn al-Aḥmar y col., *Buyūtāt Fās*, 23-24.

95. Sobre el contexto social andalusí véase: Guichard, *Al-Andalus. Estructura antropológica*.

96. Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 1, 206-208.



Esa prevalencia del tribalismo<sup>97</sup> en el Magreb reducía el número de súbditos sedentarios dóciles a una minoría en contraposición a la mayoría de obstinados y armados miembros de las tribus nómadas. El Magreb occidental no se expuso directamente al impulso universalizador del Islam hasta la llegada de los califatos fatimí de Ifrīqiya y omeya de Córdoba, que compitieron por la lealtad de las tribus beréberes, sin gran éxito. Y esto fue lo que dispuso las bases para el surgimiento de los grandes imperios magrebíes de almorávides y almohades, apreciándose más claramente en el caso meriní donde se buscó legitimación jerifiana a través de asociaciones genealógicas.<sup>98</sup>

El sistema tribal, concretamente la localización e identidad de las distintas tribus, ha determinado la concepción del espacio en el Magreb. A partir del s. XII, con la llegada de los almorávides, esta concepción se verá alterada con la introducción de estructuras estatales y de la noción de Estado. Se tenderá en lo sucesivo a transformar las tribus en circunscripciones militar-administrativas sobre las que se pudiesen obtener impuestos y exigir contingentes para el ejército. Al mismo tiempo, los soberanos intervendrán en la designación de los jeques de las tribus, e incluso desplazarán a las que se resistan a su poder, como hicieron los almohades con las tribus árabes de Banū Hilāl que mencionaremos más adelante. En este sentido confluirán por tanto dos fenómenos: por un lado, la territorialización, en el sentido de la identificación relativa y coyuntural de las tribus con un espacio específico, y por otro, su encuadramiento por la estructura estatal.<sup>99</sup>

Las estructuras nómadas y tribales, al menos en sus orígenes, de almorávides, almohades y meriníes, que hicieron su irrupción sucesiva en el ámbito del Islam occidental, urbanizante y estatal, contribuyeron a su reducción y crisis con la pérdida finalmente de la ‘iniciativa magrebí’ tras la retirada de los meriníes de la Península. ‘La interacción entre

97. Para un estudio de las distintas tribus del Magreb y su disposición territorial a lo largo de la historia, véase: Ben Manşūr, *Qabā'il al-Magrib*. Otros estudios de interés sobre el papel de las tribus beréberes en la historia del Magreb, aunque no guardan relación directa con nuestro objeto de estudio, son: Brunschvig, *La Berbérie Orientale sous les Hafsides*; Roger Idris, *La Berbérie orientale sous les Zirides*; 'Alawī al-Qāsimī, *Muštama'al-Magrib al-Aqṣā*; Ben 'Umayra, *Dawr Zanāta*; y Ṭammār, *al-Magrib al-Awsaṭ*.

98. Bennison, “Introduction”, 14-20.

99. Buresi y Ghourigate, *Histoire du Maghreb médiéval*, 148-149.

estas dos estructuras, urbanizante/nómada, clarifica muchas cuestiones de la Historia del Islam<sup>100</sup>.

En el contexto meriní, el gobierno de Fez se hallaba condicionado por este trasfondo tribal. Y las tribus, tanto árabes como beréberes, que ocupaban las zonas rurales del reino jugarán un papel fundamental en su política. Un papel que será más notorio en tiempos de debilidad del gobierno central. Especialmente destacarán aquí las tribus árabes que fueron forzadas por los almohades a ocupar los llanos centrales de Tāmasnā, y sobre todo las poderosas beréberes del sur, que tuvieron su preponderancia en tiempos almohades y que continuarán ejerciendo tras la desaparición de estos un importante polo de secesión del Estado meriní del norte.

### 2.2.1. Las tribus árabes de Tāmasnā

Tāmasnā es una palabra beréber que significa ‘la llanura vacía’ (*al-basīṭ al-jālī*), y que designa la región que se extiende entre los ríos Umm al-Rabī‘ y Abū Raqrāq, y desde el Océano Atlántico hasta Tādla<sup>101</sup>. Las tribus árabes de la provincia de Tāmasnā pertenecían a los Banū Hilāl que se establecieron en esa rica llanura por intervención almohade. Los almohades tratando de contrarrestar su poder devastador en las regiones orientales del Magreb, habían decidido dividirlos y desplazarlos hacia nuevas regiones donde pudiesen resultar más útiles a su política y menos dañinos a su hegemonía. Vinieron así a ocupar los llanos centrales del Magreb al-Aqṣā que habían quedado vacíos con las campañas que los almorávides habían llevado a cabo para acabar con las tribus Barguwāṭa de tendencias heréticas que las habitaban<sup>102</sup>. Fueron conocidos como Ŷušam, y se dividían en Sufyān, Julṭ y Banū Ŷābir, estando su jefatura en época almohade en Sufyān, y pasan-

100. Viguera Molins, “La intervención de los benimerines en al-Andalus”, 244.

101. Hay un capítulo dedicado a esta provincia en: Wazzān, *Descripción general del África*, 209-219.

102. Sobre el papel de las tribus árabes en el Magreb medieval remitimos a: Aguilar, “Antroponimia tribal árabe”; Aguilar, “Tribus árabes en el Magreb”; y Abū Ḍayf Aḥmad, *Aṭar al-qabā’il al-‘arabiyya*.

do posteriormente a los Julṭ en tiempos de los meriníes tras establecerse entre ellos lazos matrimoniales<sup>103</sup>.

Tanto almohades como meriníes trataron de utilizar estas tribus para controlar la región así como para contrarrestar el poder de las tribus beréberes circundantes. Otro aspecto que ayuda a comprender la relevancia de estas intensas relaciones que mantenían los meriníes con las tribus árabes del Magreb es su interés en reforzar el pretendido origen árabe de su genealogía<sup>104</sup>, que como ya se ha mencionado era parte de su discurso legitimista. Además de desposarse uno de los sultanes meriníes con una mujer de la tribu de los Julṭ, se enviaba a miembros de esta como mensajeros de Fez en la corte andalusí<sup>105</sup>.

La región de Tāmasnā era importante para los meriníes por ser una zona rica<sup>106</sup> y estratégica. Las tribus árabes de los Julṭ controlaban varias rutas que pasaban por este territorio. La más relevante de estas rutas era la que comunicaba Fez con el desierto, pues de allí se traía la sal y el oro. Además, el camino entre Safí y Ribāṭ al-Faṭḥ (Rabat) pasaba por Tāmasnā necesariamente, por lo que comunicaba el sur con el norte y el oeste con el este. Su riqueza consistía principalmente en sus pastos, en los que pacía el ganado meriní; y su importancia, en la necesidad que tenía el gobierno de sus tributos. Por todo ello los meriníes trataban de mantener buenas relaciones con los jeques de las tribus árabes de la zona<sup>107</sup>.

103. ‘Los Ŷušam ocuparon Tāmasnā, vasta planicie que se extiende entre Salé y Marraquech, en la parte central del Magreb al-Aqṣā [..]. El Atlas (Monte Daran) con sus altos picos la separa del desierto, y [los Ŷušam] dejaron de buscar pastos más allá de sus límites y de alejarse en sus nomadismos. Aquí se establecieron las tribus, dividiéndose en tres grupos: Julṭ, Sufyān y Banū Ŷābir [..] Los Benimerines emparentaron con los Julṭ por el matrimonio de una hija de los Banū Muḥalhil, que, desde entonces, se convirtieron en parte de su corte, participando con ellos de la lucha por el poder. La jefatura de los Ŷušam, que había estado en manos de los Sufyān en la época de los Almohades, se desplazó a los Julṭ, y concretamente a la rama de los Bint Muḥalhil [..]’ (Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 6, 37; traducido en: Aguilar, “Tribus árabes en el Magreb”, 574-5).

104. Abū Dayf Aḥmad, *Aṭar al-qabā’il al-‘arabiyya*, 170-171.

105. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 364; e Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 46.

106. ‘[...] las colinas y llanuras que caen entre dicho montes [de la costa de Berbería] y el Atlas son todas de excelentes tierras, con gran cantidad de grano y de óptimos frutos, y por todas ellas corren los ríos que nacen en el Atlas y van a la mar Mediterránea. En esta parte hay pocos bosques y son mejores las planicies entre el Atlas y el Océano, así la región de Marraquech, la provincia de Duccala, Tadla, Tamesna y Azgar, hasta el Estrecho gibraltareño.’ (Wazzān, *Descripción general del África*, 122).

107. En lo relativo a la importancia de esta zona para los meriníes, véase: Miftāḥ, “Ba’d Mazāhit Tāmasnā min jilāl riḥla”, 149-150.

Con el debilitamiento del poder meriní de Fez, estas tribus árabes comenzaron a oprimir a las poblaciones rurales de la región bajo su control de forma despótica con fuertes cargas fiscales<sup>108</sup>. Desde tiempos del sultán Abū ‘Inān la jefatura recaía en Mubārak b. Ibrāhīm, que jugó un papel fundamental en las luchas dinásticas posteriores del reino meriní hasta que subió al trono el sultán ‘Abd al-‘Azīz (1367-1372). Este sultán con pretensiones de recuperación del poder de su dinastía sobre el territorio magrebí, acabó con él después de tratar este de intervenir a favor de un pretendiente al trono que se hacía fuerte en Marraquech con apoyo de los beréberes Hintāta<sup>109</sup>. Tras su muerte las tribus árabes continuaron interviniendo a favor de uno y otro pretendiente al trono de Fez, sumándose a las tensiones ya existentes entre la capital y los otros polos de secesión: Marraquech y Siyilmāsa. Esta situación de caos fue en aumento hasta acabar finalmente con la dinastía meriní<sup>110</sup>.

### 2.2.2. Los Hintāta de Marraquech

Los almohades, originarios de las tribus beréberes Maṣmūda y considerados, a diferencia de los almorávides Ṣanhāya y de los meriníes Zanāta, como autóctonos del Magreb al-Aqṣā<sup>111</sup>, y los más numerosos entre los habitantes del territorio, representaron una unión social fuerte y llegaron a dominar al Occidente Islámico. Durante el reinado de la dinastía meriní, los Maṣmūda, divididos entre sí, se atrincheraron en las montañas. Los nuevos soberanos les apartaron de los puestos de confianza y de poder, pero siguieron jugando un papel político de gran importancia respecto al gobierno de Fez que trataron de debilitar a su favor, por lo que constituían una amenaza clara<sup>112</sup>.

108. Ḥarakāt, “Ma‘ālim min al-tārīj al-iḡtimā‘ī”, 227-228. También se puede apreciar esto en un fragmento sumamente interesante de la *Nufāḍa* (Jreis Navarro, “La *Riḥla jatibiana*”, 237-238).

109. Se trata de Abū l-Faḍl, hijo del difunto sultán Abū Sālim, que había sido entronizado por el jeque de los Hintāta al dividirse el reino meriní con el visir al-Yābānī (Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 6, 41; y vol. 7, 430).

110. Abū Ḍayf Aḥmad, *Aṭar al-qabā’il al-‘arabiyya*, 194-203.

111. Ben Ṣaqrūn, *Le milieu marocain*, 107. Véase también: Ben Manṣūr, *Qabā’il al-Magrib*, 340-341.

112. Ben Ṣaqrūn, *Le milieu marocain*, 108-109.

La tribu de los Hintāta<sup>113</sup> era una de las tribus beréberes Mašmūda que habitaban el Monte Daran (el conocido como Monte Hintāta). Fueron defensores del Islam en las montañas del Atlas hasta que se unieron a al-Mahdī Ibn Tūmart, ideólogo almohade. Posteriormente, descontentos con los almohades, tomaron partido a favor de los vencedores meriníes.

Uno de sus jeque más destacados, Abū Tābit ‘Āmir<sup>114</sup>, estaba en compañía del sultán meriní Abū l-Ḥasan cuando aconteció su derrota en Qayrawān (Ifriqiya). Fue además el encargado de proteger a sus mujeres tras el naufragio de la flota, desembarcando en Almería. El consecuente levantamiento de Abū ‘Inān en Fez, aprovechando el debilitamiento de su padre, lleva a Abū l-Ḥasan a refugiarse en el monte de los Hintāta bajo la protección de ‘Abd al-‘Azīz, hermano de ‘Āmir. A pesar de las presiones del nuevo sultán usurpador del trono, los Hintāta continuaron protegiendo a su padre hasta la muerte de este, tras la cual se congraciaron con Fez.

La tribu Hintāta mantenía su posición fuerte en el sur bajo el liderazgo de Abū Tābit, y jugó, al igual que las tribus árabes de Tāmasnā, un papel fundamental en las luchas dinásticas meriníes acogiendo a disidentes y pretendientes al trono de Fez. Tras el fallecimiento de Abū ‘Inān, Abū Tābit se desliga del candidato de Fez al trono, protegiendo en su montaña a un hijo del anterior sultán, llamado al-Mu‘tamid, dando la espalda a Abū Sālim, candidato de nazaríes y castellanos. Posteriormente, en tiempos de Abū Zayyān, entroniza a otro meriní, Abū l-Faḍl, como soberano de un reino prácticamente independiente de Fez en torno a Marraquech. La lista de refugiados meriníes en el sur magrebí controlado por los beréberes Hintāta continúa, ejerciendo siempre estos últimos una amenaza contra la hegemonía del poder central fecí, hasta que el sultán ‘Abd al-‘Azīz, dentro de su política de unificación y eliminación de los focos de rebeldía, captura al hintatí y acaba con su vida junto con al-Yābānī y Mubārak al-Julṭī. Cabezas todos ellos de disensión y división contra el poder y centralismo de Fez.

113. Ibn Jaldūn, *Tārīḥ* vol. 6, 298-305 y 360-4. Sobre los Hintāta consultar también: Cenival, “*Les émirs Hintata*”; y Viguera Molins, “*Hin Tata*”.

114. Para conocer algo más sobre este personaje véase el capítulo ‘Estructura y Contenido de la obra’. También viene reseñado en este clásico: Montagne, *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc*, 77-79; y biografiado por el propio Ibn al-Jaḥīb (Ibn al-Jaḥīb, *Iḥāta* vol. 4, 216-9).



## Capítulo 3

### Contexto Intelectual: el esplendor de la decadencia

Las relaciones culturales entre los reinos nazarí y meriní giraron en torno a una tradición bien arraigada en la civilización arabo-islámica, se trata del viaje científico-intelectual, *al-riḥla fī ṭalab al-‘ilm*, ‘el viaje en busca del saber’. Durante el sultanato nazarí los viajes a Oriente eran escasos, pues tras dos siglos de dominio almorávide y almohade resultaba una tendencia natural el viaje y el intercambio con el otro lado del Estrecho. Al igual que hicieron sus antecesores beréberes, los emires meriníes recibieron en su corte a los intelectuales andalusíes. También era usual la presencia de letrados y ulemas magrebíes en Granada, en misión oficial, para realizar actividades económicas, o para aprender y enseñar. Literatos, alfaquíes y médicos pasaban de una orilla a otra en busca del saber. De este modo Fez y Granada se constituyeron como focos de atracción e irradiación cultural, dando así mismo numerosos ejemplos de integración y asimilación entre las dos orillas, produciéndose un viaje de ida y vuelta de las influencias que siempre habían partido de al-Andalus. Así, el Magreb en época meriní culminó un largo proceso que acabó en la plena asimilación de la cultura andalusí.<sup>115</sup>

Desde época almorávide la cultura andalusí invadió intensamente la vida magrebí. En época meriní y nazarí, el Occidente Islámico compartía una cultura común con ciertas divergencias. Los magrebíes sobresalían en estudios sobre derecho islámico mientras que los nazaríes lo hacían en lengua, gramática y literatura, y ambos se mantenían al mismo

---

115. Sobre este tema véase: Mannūnī, “*Namādiy min al-takāmul al-ṭaqāfi*”; Rodríguez Gómez, *Las riberas nazarí y del Magreb*; y Cherif, “*Aspectos de la comunicación*”. Sobre la vida intelectual en el Magreb meriní, véase: Ben Šaqrūn, *La vie intellectuelle Marocaine*.

nivel en el resto de las ciencias del momento. Ibn Jaldūn se refiere en su *Muqaddima* a la supremacía de al-Andalus sobre el Magreb e Ifrīqiya en el aprendizaje y dominio de la lengua árabe y su tradición literaria, y halla una explicación del fenómeno en la dificultad que suponía para los beréberes ahondar en una lengua distinta a la propia<sup>116</sup>. Es interesante en este punto las diferencias que observa este tunecino entre al-Andalus y el Magreb en los primeros estadios de la enseñanza, estando centrada en el Magreb en torno a la memorización de El Corán, mientras que en al-Andalus sumaban a este la poesía, prosa, gramática y caligrafía. Esta restricción al aprendizaje de El Corán en el Magreb es para él una justificación más de las carencias en este territorio en el dominio de la lengua árabe, y al mismo tiempo manifiesta que la diversificación de la enseñanza en al-Andalus les hace destacar menos en los estudios religiosos<sup>117</sup>. En todo caso esto no debe entenderse como una separación en al-Andalus entre literatura y cultura religiosa, pues esta última, marcada en este caso por la escuela mālīkī, determinaba la práctica del saber. Así, el interés de los andalusíes por la gramática estaba directamente conectado con esta motivación religiosa, y por esa misma razón la filosofía raramente aparecía en los programas de estudios de la Granada nazarī<sup>118</sup>. Por lo que las diferencias entre ambas orillas en cuanto al grado de religiosidad que caracterizaba en esta época al Occidente Islámico no han de percibirse pronunciadas. En todo caso habría que atender, siguiendo las percepciones de Ibn Jaldūn, al elemento humano magrebí, fundamentalmente beréber, frente a un al-Andalus culturalmente arabizado a lo largo de siglos de tradición. E igualmente sería un error pensar en el Magreb como un campo yermo de producción literaria<sup>119</sup>, sino que se empequeñece frente al esplendor de la Granada y El Cairo del momento.

En cuanto al intercambio cultural, hubo un intenso intercambio de libros de estudio y de maestros entre las dos orillas, hecho palpable especialmente en las obras de *riḥla*, pues los viajes en busca de conocimiento desde el Magreb hacia los sabios andalusíes permanecieron hasta poco antes de la caída de Granada, y lo mismo ocurría en la direc-

116. Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 1, 779-780.

117. *Ibidem*, vol. 1, 740-743.

118. Véase: Chakor Alami, “*Formation et savoir*”.

119. Véase un compendio de su producción en: Ben Tāwīt, *al-Wāfi* vol. 2.



ción contraria. Hubo asimismo una activa correspondencia entre los intelectuales de las dos orillas informando de sus obras a sus correligionarios. Ibn al-Jaṭīb, a través de sus constantes e intensas relaciones con el Magreb, legó allí una escuela retórica imitadora de su estilo prosístico que se mantuvo hasta el s. XX, y la calidad de sus obras fue apreciada enormemente entre los magrebíes. Se estableció un movimiento artístico conjunto y unitario entre el norte de África y la Península dando lugar a una especie de rivalidad en cuanto a la belleza arquitectónica entre ambos. La música andalusí también tuvo gran influencia en la magrebí; y ambos destacaron en el arte del manuscrito, en el que había sobresalido al-Andalus hasta la constitución del reino de Granada. Copistas magrebíes y andalusíes se trasladaban de un lado a otro portando sus conocimientos y experiencia en la materia. En ambos lados tuvo lugar una gran producción de diccionarios bio-bibliográficos tratando personalidades tanto magrebíes como andalusíes, además de obras en las que se aporta información sobre la otra orilla. En cuanto a las llamadas *'ulūm 'aqliyya* (las ciencias racionales), los andalusíes continuaron destacando en las matemáticas, y de igual modo con la astronomía, beneficiándose los magrebíes de sus aportaciones y avances, y produciéndose asimismo discusiones entre ambos en lo que a la astrología se refiere.<sup>120</sup>

Es por tanto entre los siglos XIII al XV cuando culmina la unidad cultural del Occidente Islámico que venía cimentándose con Almorávides y Almohades<sup>121</sup>. Hay varios puntos que marcan el contexto intelectual de esta época y que merecen especial atención en este acotado campo de estudio: la participación activa de los intelectuales en la política; sus movimientos geográficos, voluntarios y forzados, y su producción consiguiente de relatos a la que ya se ha aludido y en la que se profundizará más adelante; la preponderancia que se le dio a la lengua árabe en comparación con las etapas inmediatamente anteriores; y las corrientes místicas que se extendieron tras la caída del califato almohade.

120. Mannūnī, “*Namāḍiyy min al-takāmul al-ṭaqāfi*”.

121. Viguera Molins, “*Cultura árabe y arabización*”, 330.

### 3.1. *Conservadurismo y espiritualidad: ortodoxia, misticismo y lengua árabe*

El estado de división y debilitamiento en el que se encontraba el Occidente Islámico tras la caída del califato almohade<sup>122</sup>, sumado a la amenaza cristiana, marcó un conservadurismo que se traducirá entre otras cosas en la ortodoxia religiosa y rigurosa, que encontrará su fórmula de escape espiritual en el sufismo, y en el fomento de la lengua árabe y su producción intelectual anquilosada, como herramienta identitaria que entronca con el esplendor ya pasado. Al-Andalus y el Magreb del s. XIV se complementarán en estos dos campos marcados por sus contextos socio-políticos locales.

#### 3.1.1. Un mālikismo moderado

La escuela jurídica mālikí<sup>123</sup>, que fue la predominante en ambas orillas, vuelve a cobrar fuerza tras las imposiciones almohades heterodoxas, más en el Magreb meriní que en la Granada nazarí. En esta última el mālikismo tuvo que adquirir mayor flexibilidad para adaptarse al contexto de un reino musulmán vasallo de los cristianos que se debilitaba progresivamente, con la consiguiente pérdida de territorio, hasta su desaparición final a manos de estos.<sup>124</sup>

A pesar de esta situación la Granada islámica demostró una clara ventaja en el terreno intelectual sobre la Fez meriní, aunque durante sus periodos de esplendor a mediados del s. XIV ambos reinos se afanaron en dar un impulso al conocimiento a través de la construcción de madrazas y el intercambio de maestros y alumnos, siempre con predominancia de al-Andalus sobre el Magreb en este terreno, a diferencia de lo sucedido en el militar como ya se ha visto. Este esplendor cultural de Granada que impulsaron los sulta-

122. El propio Ibn Jaldūn habla con énfasis de esta decadencia especialmente en estas regiones del mundo islámico y en general en la cultura árabe a lo largo de toda su *Muqaddima*. Es interesante en este sentido lo que comenta respecto al esplendor del pensamiento islámico en Asia Central y al renacimiento del pensamiento en la Europa del bajo medievo en contraposición con al-Andalus y el Magreb (Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 1, 633).

123. Para un breve recorrido por las distintas escuelas jurídicas y las diferentes teorías sobre la implantación de la escuela mālikí en al-Andalus, véase: Martos Quesada, “Islam y derecho: las escuelas jurídicas en al-Andalus”.

124. Arié, *L'Espagne musulmane*, 417-420; y Arié, *El Reino Naṣrī de Granada*, 251-255.

nes nazariés, a pesar de sus duras condiciones políticas y económicas, traía a la memoria el recuerdo de los tiempos del califato de Córdoba, convirtiéndose así en el foco de conocimiento del Occidente Islámico sin llegar al esplendor cultural de El Cairo mameluco<sup>125</sup>. ‘Así como el Oriente fue guía para Granada en lo referente a la cultura, Granada, en la época que nos ocupa, fue la maestra del Magreb en este mismo aspecto’<sup>126</sup>.

En el Magreb meriní en cambio, la vida estaba marcada más notablemente por la ortodoxia mālikí. Tras el ataque sufrido por los alfaquíes bajo el gobierno almohade, los meriníes legitiman su gobierno, además de con unos orígenes que se pretenden árabes y con su lucha contra los cristianos, presentándose como defensores de un Islam conservador que anhelaba el pueblo, devolviendo de este modo el estado de la cosas a los tiempos almorávides anteriores a la reforma almohade<sup>127</sup>. Los meriníes pusieron la religión al servicio de la política<sup>128</sup> ofreciendo la respuesta que sus súbditos buscaban tras las imposiciones heterodoxas de los precedentes gobernantes. La mayor parte de los libros que se compusieron durante este periodo versaron sobre exégesis, derecho islámico y tradición del Profeta. Especialmente proliferaron los comentarios, glosas y anotaciones. Junto a esta tendencia culta y teórica floreció un movimiento religioso popular y práctico representado por el sufismo, siendo la escuela šāḍilí la más extendida. Este carácter religioso de la sociedad magrebí sumado al tribal dio como resultado un fuerte conservadurismo a pesar de su contacto con la Península, a lo que hay que añadir una arabidad defendida por

125. Sobre las relaciones culturales del reino de Granada con los demás reinos y las ramas del saber allí desarrolladas véase: Tūjī, *Mazāhir al-ḥaḍāra*, 314-380.

126. ‘Abbādī, *El Reino de Granada*, 181.

127. Ben Šaqrūn, *Mazāhir al-ṭaqāfa al-magribiyya*, 50-51. Hay que decir que en este estudio Ben Šaqrūn defiende un renacimiento cultural en el Magreb meriní restando impulso a la teoría de su estancamiento y de la supremacía de al-Andalus sobre el norte de África en el ámbito cultural. Reconoce que este estaba marcado por un halo religioso conservador e inmovilista en cuanto a la visión de la religión en comparación con las corrientes más críticas de Oriente, pero al mismo tiempo reivindica los valores positivos de la actitud religiosa como inspiradoras de respeto, sobriedad y preponderancia de la colectividad frente a lo individual en contraposición a una mayor individualidad y descaro andalusíes. Ben Šaqrūn aborda igualmente la vida intelectual del Magreb meriní en un trabajo previo en lengua francesa (Ben Šaqrūn, *Le milieu marocain*) más analítico, descriptivo y objetivo que el anteriormente mencionado, pero falto de la visión general y crítica y de la reivindicación identitaria magrebí que años más tarde manifestará más abiertamente en su propia lengua.

128. *Ibidem*, 235.

el poder central<sup>129</sup>. Hay quien prefiere hablar en este caso de neoconservadurismo, pues ya no se trataba del mālīkismo defendido por los almorávides sino de uno transformado por la metodología de los fundamentos del derecho (*uṣūl al-fiqh*) implantada por los almohades<sup>130</sup>.

### 3.1.2. Poesía y preciosismo prosístico

El especial interés que se manifestó en el reino nazarí por la lengua árabe se puede apreciar a través del amplio cultivo de poesía en su rica temática, la forma más tradicional de producción artística en esta lengua. El interés por la poesía árabe, que llevaba una larga tradición en al-Andalus con un impulso más contenido durante las conquistas beréberes, se recupera en este periodo, aunque sin llegar al esplendor de la época de taifas. En el Magreb meriní esta no tendrá tanta relevancia preponderándose más la prosa en numerosas obras monumentales. Probablemente ese ambiente de religiosidad que imprimaba su sociedad tuvo mucho que ver en el escaso cultivo de temas profanos, habiendo mayor interés en los estudios religiosos que habían sufrido abandono en la etapa previa. Este mismo ambiente influyó en la proliferación de poesía en alabanza al Profeta, de marcado carácter espiritual y muy apoyada por los sultanes meriníes, a diferencia de lo que ocurría en otros entornos donde se daba gran valor a la poesía de alabanza al monarca reinante. Esto lleva a una menor expresión individual y personal en temas poéticos, propios de los poemas báquicos (*jamriyya*) o amorosos (*gazaliyya*), pues no tenían la aprobación del público. La poesía andalusí en cambio se caracteriza por una amplitud temática profana

129. Ben Šaqrūn, *Mazāhir al-taqāfa al-magribiyya*, 55.

130. La vuelta a los fundamentos del derecho islámico constituía una de las enseñanzas del teólogo y sufí oriental Abū Ḥāmid al-Gazālī (m. 1111), una postura más afín con la moderada escuela jurídica šāfi‘í. Su obra *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, que tuvo una gran repercusión en todo el mundo árabe-islámico, fue vehementemente atacada por la clase de los alfaquíes por defender, entre otras cosas, el derecho de cualquier sabio musulmán de representar a la comunidad. Sus ideas no tuvieron buena acogida en el imperio almorávide cuyo poder se apoyaba en el control religioso de los alfaquíes mālīkíes. Los almohades en cambio, a través de su ideólogo Ibn Tūmart, utilizarán sus enseñanzas para atacar los fundamentos religiosos de estos e implantar una metodología uṣūlī que casará muy bien con el sufismo asemejando sus prácticas a las del Profeta y los transmisores de su tradición (*al-salaf al-ṣāliḥ*). Esta metodología permanecerá en tiempos meriníes y nazaríes moderando al mālīkismo y aportando mayor legitimidad a las prácticas sufíes (Cornell, *Realm of the saint*, 17-18, 23-24 y 124).

que simboliza la diferencia entre el entorno conservador y espiritual meriní y el hedonista andalusí<sup>131</sup>. Un edonismo que no se debe entender en términos absolutos sino como una mayor relajación del rigor religioso y sobriedad magrebí.

Casi todos los sabios y literatos granadinos cultivaban la poesía, aunque no siempre era de buena calidad. Esta práctica les abría la posibilidad de trabajar como secretarios (*kuttāb*) en la cancillería real y les otorgaba prestigio<sup>132</sup>. Muḥammad V protegió a los poetas y literatos de su reino, y él mismo fue el eje central de la poesía de la época<sup>133</sup>. Además de los panegíricos al sultán (*sulṭāniyya-s*) compuestos por cortesanos como Ibn al-Jaṭīb e Ibn Zamrak, se cultivaba poesía amorosa; descriptiva de jardines, palacios y fiestas; religiosa (ascética y mística); epigráfica; *ijwāniyya-s*<sup>134</sup>; *mawlidiyya-s*<sup>135</sup> – al igual que en el Magreb –, *muwaššaha-s* y zéjeles. A lo que hay que sumar aquella compuesta con el fin del alarde retórico en el empleo de determinadas figuras estilísticas, en especial la *tawriya*<sup>136</sup>.

La prosa también tenía un lugar destacado en la Granada nazarí siendo en ella característico ‘su estilo rebuscado, donde se intenta hallar el adorno en la dicción, las palabras raras y rimadas como claramente puede verse en el estilo y la obra de Ibn al-Jaṭīb’<sup>137</sup>. Entre los escritos literarios en prosa destaca la correspondencia real y personal (*sulṭāniyyā-s* e *ijwāniyya-s*), epístolas literarias o *risāla-s*, *maqāma-s*, antologías poéticas, obras de *adab*, diccionarios biográficos, relatos de viajes o *riḥla-s* y tratados religiosos<sup>138</sup>.

131. Ben Šaqrūn, *Maṣāhir al-ṭaqāfa al-magribiyya*, 145-170.

132. ‘Abbādī, *El Reino de Granada*, 188-189.

133. *Ibidem*, 192-192.

134. Sobre este importante género poético y su función de comunicación social, véase: Moral Molina, “Función social de la poesía en el Reino Nazarí”; y Moral Molina, “Las Ijwāniyyāt, un género ignorado”.

135. Sobre estos poemas compuestos en ocasión de la fiesta de la natividad del Profeta, celebrada el 12 de *rabī’* I, véase: Salmi, “Le genre des poèmes de nativité”; Makkī, *al-Madā’ih al-nabawiyya*; Moral Molina y Velázquez Basanta, “La casida *mawlidiyya* de Abū l-Qāsim al-Barṭī”. Sobre la fiesta del *Mawlid* en el reino de Granada: ‘Abbādī, “Las fiestas profanas y religiosas en el reino de Granada”. Y en relación a la *Nufāda* y a la descripción en ella incluida del *Mawlid*, es fundamental este estudio en el que profundizaremos más adelante: García Gómez, *Foco de antigua luz*.

136. Sobre la presencia de este recurso en la poesía nazarí véase: Moral Molina, “Tawriyas en el Reino Nazarí”. Sobre poesía nazarí véase: Moral Molina, “La Littérature de l’époque naṣride”; Moral Molina, “La Literatura andalusí”; Moral Molina, “Notas para el estudio de la poesía árabe-granadina”; y Hammadi, *La poesía en el Reino Nazarí*.

137. ‘Abbādī, *El Reino de Granada*, 195.

138. Moral Molina, “La Literatura andalusí”, 122.

La literatura nazarí se define, según Del Moral, con tres términos: conservación, refundición y transmisión. La conservación del legado cultural andalusí como forma de defensa contra la agresión de los vecinos del norte, dedicando los esfuerzos a pulir y adornar las ya conocidas formas literarias, siendo conscientes de su aislamiento cultural y de su papel en la transmisión de este legado<sup>139</sup>. Viguera, caracteriza esta literatura como arcaica por la decadencia en la que se encontraba la cultura árabe en general en estos siglos, y por sus ‘pujos profundos de “arabidad”, y por ello su afán imitativo, que procuran dorar con un manierismo recargado y artificioso, que apenas sabe, quiere ni puede conectar con la “realidad”, en los idealismos de los dos primeros siglos nazaríes, hasta que el crítico siglo final, el XV, hace asomar algunas vivencias reales a los versos granadinos y a su prosa de *adab*’<sup>140</sup>. Pero a pesar de ese arcaísmo no puede definirse en términos de decadencia, pues hay que valorarla en su contexto siendo ‘el crisol donde se funden los seis siglos anteriores de cultura árabe-islámica’<sup>141</sup>. ‘La literatura nazarí, tanto en prosa como en verso, si bien no ofrece innovaciones en los temas, se caracteriza en cambio por el barroquismo literario y por la filigrana de sus versos y prosa rimada, al igual que las paredes de la Alhambra’<sup>142</sup>.

Este fenómeno forma parte de un panorama más amplio como señala Viguera, y así lo manifiesta Ibn Jaldūn en su *Muqaddima*, donde hace referencia, tanto en el Occidente Islámico y especialmente en el Oriente de su tiempo, a la obscuridad de la producción prosística y a la predilección por la prosa rimada acercándola al verso, hasta el punto de utilizarlo en registros donde no le son propios, como la correspondencia cancillerescas, aludiendo a que el uso de la prosa rimada (*saŷʿ*) en lugar de la simple (*tarassul*) en estos casos se debe al desconocimiento de la lengua y de sus registros adecuados, tratando así de ocultar con el adorno las carencias<sup>143</sup>.

139. Moral Molina, “La Littérature de l’époque naŷride”, 84.

140. Viguera Molins, “Cultura árabe y arabización”, 338.

141. Moral Molina, “La Literatura andalusí”, 118.

142. *Ibidem*, 129.

143. Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 1, 781-783.

En todo caso los estudios religiosos, que tanto se cultivaron en el Magreb, se caracterizaron, al igual que en al-Andalus de esta última etapa, por el inmovilismo y el conservadurismo, alejados de las corrientes de debate y crítica que habían surgido en Oriente siglos atrás, pues todos los esfuerzos se centraron en comentarios y enciclopedias de la exégesis previa<sup>144</sup>. En relación a esto último los estudios lingüísticos también gozaron de gran auge en época meriní, y obviamente el pensamiento filosófico no estuvo bien visto en el Occidente Islámico del bajo medievo. Esto se puede apreciar por ejemplo en la actitud de alejamiento que tomó Abū l-Ḥasan respecto a al-Īznā'ī<sup>145</sup>, y en las acusaciones de herejía que llevaron a Ibn al-Jatib a su trágico final. El pensamiento de Ibn Jaldūn en cambio fue menos arriesgado en este sentido<sup>146</sup>. Las matemáticas y la medicina sí gozaron del interés de los estudiosos por sus aplicaciones prácticas.

Un síntoma de esta actividad cultural a la que se ha hecho referencia es la importancia que se le dio, más en la Fez de este periodo que en Granada, a la institución de la madraza. Mientras en Granada solo estaba representada por la Yūsufiyya, fundada por Yūsuf I en 1349, en el Magreb los sultanes meriníes construyeron mayor número. Las madrazas meriníes tenían en su totalidad un carácter oficial, a diferencia de las orientales, y a través de ellas el Estado ejercía su control sobre el sistema educativo creando un modelo cultural representado por los ulemas mālikíes<sup>147</sup>.

### 3.1.3. El sufismo institucionalizado

Desde el s. X se difundió en al-Andalus un sufismo popular en torno a anacoretas y eremitas dedicados a la contemplación y a la práctica de las virtudes, que recibió una

144. Ben Šaqrūn, *Mazāhir al-ṭaqāfa al-magribiyya*, 200-203.

145. Se trata del sabio, filósofo, médico y destacado poeta magrebí Abū l-'Abbās b. Šu'ayb al-Īznā'ī al-Fāsī (m. 1348/9) (*ibidem*, 213). Se cuenta entre los intelectuales que acompañaron a Abū l-Ḥasan en su campaña a Ifrīqiya, donde murió de peste (Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 7, 527-528).

146. Ben Šaqrūn, *Mazāhir al-ṭaqāfa al-magribiyya*, 215.

147. Rodríguez Mediano, "The post-Almohad dynasties", 126-127. Este estudio ofrece una visión general del estado del Occidente Islámico tras la caída del califato almohade, y termina con la nómina de sultanes que ocuparon los tronos de distintos reinos. Remitimos también a este estudio con un interesante enfoque contextual sobre la ornamentación de una de estas madrazas: Emparán Fernández, "Elementos para una interpretación de los zillij de la madrasa merinida al-Attarin de Fez"

fuerte oposición del mālikismo en los últimos tiempos del califato sin llegar a frenar su evolución. Esta evolución culminará con la figura de Ibn ‘Arabi<sup>148</sup>, defensor de un sufismo monista que pronto tendrá una contrarreacción que partirá del s. XII hasta principios del XV y que dará lugar, entre otras, a la *ṭarīqa* (vía o hermandad sufí) *šādīlī*<sup>149</sup> fundada a mediados del s. XIII. Fue la *ṭarīqa* que más auge tuvo en el Islam medieval, y a cuya difusión por el Magreb y al-Andalus contribuyó ampliamente el andalusí Ibn ‘Abbād al-Rundi<sup>150</sup>, discípulo del maestro sufí Abū l-‘Abbās Ibn ‘Āšir<sup>151</sup>, un andalusí asentado en Salé con el que entrará en contacto Ibn al-Jaṭīb durante su estancia en la ciudad en su primer exilio.

En la Granada nazarí del s. XIV el sufismo había ganado impulso desde las clases populares alcanzando las altas esferas intelectuales<sup>152</sup>. Era una de las disciplinas formales que constituían la educación de las élites cultas del momento hasta el punto de configurarse una especie de “sufismo cortesano” que sultanes como Yūsuf I o Muḥammad V no dudaron en estimular<sup>153</sup>. Los sufíes habían aumentado gradualmente su poder en Granada, pues su piedad contrastaba fuertemente con el modo de vida aristocrático propio de los alfaquíes<sup>154</sup>. Sintomático de este fenómeno es que Muḥammad V, tras su recuperación del trono, invitará a su celebración del *mawlid* del Profeta en su nuevo mexuar de la Alhambra, a sufíes de cofradías locales y extranjeras<sup>155</sup>, y cerrará el evento con un ejercicio de *dīkr* (recitaciones y cánticos invocando a Dios)<sup>156</sup> realizado por la cofradía (*zāwiya*)

148. Para un acercamiento a la vida y doctrina de este gran místico se recomienda empezar con el clásico: Asín Palacios, *El Islam Cristianizado*.

149. Véase: Santiago Simón, *El polígrafo granadino Ibn al-Jaṭīb y el sufismo*, 24-32; y Asín Palacios, *Šādīlīs y Alumbrados*. Junto a la *ṭarīqa* de Abū l-Ḥasan al-Šādīlī tuvo gran difusión la de Abū Madyan, sevillano emigrado al Magreb cuyo mausoleo se halla actualmente cerca de Tremecén (Mannūnī, *Waraqāt*, 409-411); véase algunas imágenes en el apartado final ‘Apoyo visual’.

150. Véase: Nwyia, *Ibn ‘Abbād de Ronda*; y Honerkamp, “Ibn ‘Abbād of Ronda”. Sin olvidar: Asín Palacios, “Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz”.

151. Véase una breve biografía en: Mannūnī, *Waraqāt*, 415. Más información sobre este personaje en: Cornell, *Realm of the saint*, 142-144.

152. Santiago Simón, *El polígrafo granadino Ibn al-Jaṭīb y el sufismo*, 37.

153. Puerta Vílchez, “La peripecia política y mística”, 119-120.

154. Robinson y Zomeño, “On Muḥammad V, Ibn al-Khaṭīb and Sufism”, 161.

155. García Gómez, *Foco de antigua luz*, 37.

156. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāda III*, 279; y García Gómez, *Foco de antigua luz*, 155-156.



de los Banū Sīdī Būna<sup>157</sup>. Pero a pesar de ello Muḥammad V era consciente del poder que ejercían los sufíes sobre las clases populares y no dudará en alertar a su pueblo del peligro que estos podían suponer como guías espirituales<sup>158</sup>. Finalmente, tras empeorar las relaciones entre él y su visir Ibn al-Jaṭīb, publicará un edicto de expulsión de estos de su reino por considerarlos una amenaza política<sup>159</sup>, haciendo coincidir esta acción con el término de su dependencia militar con el norte de África que llevó a cabo durante su segundo reinado.

Este giro inicial de Muḥammad V hacia los sufíes tras su exilio en el Magreb se ha interpretado como un intento fracasado de su incorporación a la esfera política como una fuente más de legitimación, al igual que sucedía en las cortes magrebíes. En estas últimas el control que las poderosas clases políticas ejercían sobre los sufíes había resultado un éxito, pues posicionándose cerca de los sufíes el poder político meriní había adquirido una legitimidad piadosa adicional a través de la capitalización de gran parte de la popularidad de estas hermandades<sup>160</sup>. El prestigio que gozaban los sufíes entre el pueblo les convertía en intermediarios entre este y el sultán logrando una armonía entre la base popular y la cabeza del Estado<sup>161</sup>.

En relación a esta teoría de imitación de la piedad monárquica magrebí, piedad que se reflejaba como se ha señalado en el escaso cultivo del panegírico al monarca en la corte meriní, resulta relevante el hecho de que en la celebración del *Mawlid* de 1366, Muḥammad V aconsejara a sus poetas abandonar la exageración en la alabanza de su persona en detrimento de la más elevada categoría del Profeta cuyo nacimiento se festejaba<sup>162</sup>.

157. Puerta Vílchez, “La peripecia política y mística”, 120. Véase también: Calero Secall, “Los Banū Sīd Būna”; Franco Sánchez, “Andalusíes y magrebíes en torno a los Sīd Bono/a”; y Franco Sánchez, “Los Banū Sīd Bono/a”.

158. ‘Abbādī, *El Reino de Granada*, 158.

159. Véase: Ibn al-Jaṭīb, *Rayḥāna* vol. 2, 60-61; Puerta Vílchez, “La peripecia política y mística”, 120; y Boloix Gallardo, “*Tarīqas* y sufíes en la obra de Ibn al-Jaṭīb”, 139-140.

160. Robinson y Zomeño, “On Muḥammad V, Ibn al-Khaṭīb and Sufism”, 161.

161. Damaj, “Punto de vista del intelectual”, 101.

162. ‘Abbādī, *El Reino de Granada*, 159.

La institucionalización del sufismo en el Magreb<sup>163</sup> tuvo lugar entre los siglos XIII y XVI, iniciado, junto con el culto a los santos, entre los siglos XI y XII. Igual que sucedió en al-Andalus, lo que había comenzado como una expresión personal de piedad acabó tomando la forma de un movimiento organizado que fue institucionalizado en torno a hermandades místicas. Estas hermandades jugaron un importante papel en la historia del Magreb, no solo por lo que supusieron a nivel social, doctrinal y ritual, sino porque participaron igualmente en la administración económica del Estado, y en el escenario político como árbitros en las disputas tribales y como aliados u oponentes de los sultanes. La institucionalización del sufismo en el Magreb convirtió a estas organizaciones en una potente fuerza política y social, que ha de verse pareja a la institucionalización del sistema educativo a través de las madrazas<sup>164</sup> y bajo el dominio de la élite de alfaquíes<sup>165</sup>, como mecanismos de control del Estado.

Esta actitud que se percibe en los reinos del Occidente Islámico<sup>166</sup> que se fundaron tras la caída del califato almohade corresponde a la respuesta que tuvieron que dar sus gobernantes a los importantes cambios sociales que se dieron en semejante contexto. La propagación del sufismo como una forma de devoción popular les obligó a tener que acomodarse a una nueva realidad social, pues la adherencia popular a jeques urbanos y rurales amenazaba su autoridad, al igual que el cambio que ello conllevaba en la concepción de intervención divina en la vida diaria y a través de los gobernantes. Hasta este momento los ulemas y alfaquíes habían dominado la esfera religiosa apoyando al poder vigente. En este nuevo contexto los gobernantes necesitaban en cambio contar con el apoyo de juristas y sufíes, además de con el privilegiado grupo de los *šurafā'* (descendientes del Profeta)<sup>167</sup>. El propio Ibn Jaldūn en su *Muqaddima* hace una defensa moderada del su-

163. Un estudio de calidad sobre el sufismo magrebí se puede encontrar en: Cornell, *Realm of the saint*. Es de especial interés para nuestro estudio el capítulo titulado 'Moroccan Sufism in the Marinid Period'.

164. Véase el capítulo 'The Introduction of Madresas' en: Shatzmiller, *The Berbers and the Islamic State*, 85-93.

165. Rodríguez Mediano, "The post-Almohad dynasties", 127-128.

166. Sobre el tema del sufismo en el Occidente Islámico se remite también a: Fierro, "Opposition to Sufism in al-Andalus"; Cornell, "Faḳīh Versus Faḳīr in Marinid Morocco"; Hour, *Las sociedades del Magreb y al-Andalus*; y Jones, "Mystical Encounters".

167. Bennison, "Introduction", 19.

fismo frente a los alfaquíes, sin resistirse al mismo tiempo a poner ciertos límites a la experiencia mística<sup>168</sup>.

Dos ejemplos que podemos aportar de una y otra orilla sobre el poder que ostentaban algunos maestros de *ṭarīqa*-s sufíes ante el poder político son los casos de los andalusíes Abū Marwān al-Yuḥānisī en al-Andalus durante la configuración del reino nazarí, y el de Abū l-‘Abbās Ibn ‘Āšir, mencionado anteriormente, ante el sultán meriní Abū ‘Inān. Según su hagiografía parece que al-Yuḥānisī intervino en las disputas que tuvieron lugar tras la caída del califato almohade en al-Andalus favoreciendo a los Banū Naṣr contra los Banū Hūd, e incluso llegó a desplazarse hasta Fez para convencer al sultán meriní de ofrecer a los primeros apoyo militar contra los cristianos<sup>169</sup>. Abū l-‘Abbās Ibn ‘Āšir por su parte llegó a criticar abiertamente al sultán meriní Abū ‘Inān, usurpador del trono de su padre, y cuestionó la legitimidad de su gobierno denunciando su falta de justicia social<sup>170</sup>. Conviene no obstante tener en cuenta que no todos estaban interesados en intervenir en política, ni todos quedaban indemnes tras una crítica al sultán<sup>171</sup>.

Este acercamiento del poder gobernante hacia los sufíes guarda en cierto sentido relación con la imagen ideal del monarca piadoso y virtuoso que transmitieron a través de sus escritos grandes intelectuales del Occidente Islámico del momento, como Ibn al-Jaṭīb en su *Maqāma fī l-siyāsa*<sup>172</sup> o Ibn Marzūq en su *Musnad*<sup>173</sup>.

### 3.2. *Intelectuales con el poder. Intelectuales en movimiento*

Muchos sabios e intelectuales de este periodo manifestaron conflictos internos y sociales externos al tratar de conciliar entre su colaboración con los gobernantes y el modelo ideal de monarca al que aspiraban. Un buen ejemplo de esto es el caso de Ibn al-Jaṭīb con el sultán nazarí Muḥammad V, que este autor expresará en numerosos escritos y que se

168. Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 1, 622-624.

169. Véase el estudio introductorio de Boloix en: Qaštālī, *Prodigios del maestro sufí Abū Marwān al-Yuḥānisī*, 61.

170. Cornell, *Realm of the saint*, 144; y Fromherz, “Writing History as a Political Act”, 56.

171. Véase el ejemplo de al-Bargwāṭī expuesto en: Damaj, “Punto de vista del intelectual”, 99-101.

172. Véase: Ibn al-Jaṭīb, *Rayḥāna* vol. 2, 328-333; y Dunlop, “A little-known work on politics”.

173. Viguera Molins, “‘Vida ejemplar’ de Abu l-Hasan”.

desarrollará más adelante<sup>174</sup>. Señala Ibn Jaldūn en la *Muqaddima* que los Estados en su estadio de esplendor preponderan la pluma sobre la espada, y que los intelectuales adquieren durante ese periodo mayor categoría y beneficios convirtiéndose en los más cercanos al sultán como instrumento de su gobierno<sup>175</sup>.

Tanto Ibn al-Jaṭīb en su *Maqāma fī l-siyāsa*<sup>176</sup>, como el malagueño afincado en la corte de Fez Abū l-Qāsim Ibn Riḍwān<sup>177</sup> en su *al-Šuḥub al-lāmi‘a*<sup>178</sup> insisten en la necesidad de que los soberanos a los que servían, Muḥammad V y Abū Sālim respectivamente, acerquen a los ulemas y sabios a sus cortes, pues es a través de ellos como se gobierna todo lo demás y es con su ayuda que se logra un lugar digno en la memoria.

En el Magreb, a mediados del s. XIV hubo una tendencia por parte de los sultanes meriníes de la etapa de esplendor, Abū l-Ḥasan y Abū ‘Inān, de contar con el apoyo y participación de sabios e intelectuales en los proyectos de unificación del territorio. De hecho ambos sultanes estuvieron acompañados de grupos de sabios en sus campañas militares hacia Ifrīqiya, que acabaron cobrando un carácter de campaña cultural<sup>179</sup>. De entre los sabios que acompañaron a estos sultanes en distintas campañas se podrían señalar a muchos andalusíes, en especial a Ibn al-Ḥāȳ al-Numayrī que viajó en compañía de ambos sultanes dejando anotaciones de sus viajes.

No todos los sabios e intelectuales del Occidente Islámico se movieron en torno a los soberanos del momento, otros realizaron viajes oficiales y personales distintos a los conocidos hacia Oriente motivados por la peregrinación y el aprendizaje. Los viajes perso-

174. Se puede ahondar en esta casuística en el siguiente estudio: Damaj, “Punto de vista del intelectual”.

175. Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 1, 318. Es curioso que termine este apartado diciendo lo siguiente: ‘Los visires, entonces, y la gente de armas son menos necesarios y se les mantiene apartados de la intimidad del sultán, procurando cuidarse de sus posibles prontos.’, y pone un ejemplo de los tiempos de Almanzor (Ibn Jaldūn, *Introducción a la historia universal*, 451).

176. Véase: Ibn al-Jaṭīb, *Rayḥāna* vol. 2, 329-330

177. “Ibn Riḍwān”.

178. Ibn Riḍwān al-Māliqī, *Šuḥub*, 421-422.

179. Kably, *Murāya‘āt ḥawl al-muštama‘ wa-l-taqāfa*, 18. Sobre este tema véase también: Naššāt, “Al-Ḥamalāt al-Marīniyya ‘alā bilād al-Magrib”.

nales no siempre eran voluntarios pues la inestabilidad del contexto socio-político forzaba a muchos al exilio, que a menudo era sin retorno.<sup>180</sup>

La propia idiosincrasia del contexto andalusí y de los vaivenes de su historia, especialmente aquella de la caída de su califato, marcará con el exilio a muchos de sus personajes más sobresalientes. Pero el esplendor que se produjo en el subsiguiente periodo de taifas no volvió a producirse tras la caída del Califato almohade que trajo consigo una pasajera desintegración literaria, pues las conquistas cristianas del territorio musulmán causaron una gran emigración de las élites cultas. Habrá que esperar a la consolidación del reino nazarí a comienzos del s. XIV para apreciar una recuperación de la producción literaria que será contemporánea a la de aquellas élites emigradas al Magreb y a Oriente<sup>181</sup>. Sin embargo el contexto de inestabilidad que marcó este siglo y el último andalusí no dejará de forzar a muchos a cruzar el Estrecho en busca de seguridad. Había un amplio movimiento de exiliados políticos especialmente entre las cortes nazarí y meriní que avivó el trasiego del conocimiento y de las influencias culturales entre ambas orillas<sup>182</sup>, a la par que las intervenciones políticas como se ha señalado previamente.

En este Occidente Islámico abandonado por Oriente, soportando a duras penas la presión de unos cristianos en vías de renacimiento, dividido entre un débil reducto andalusí que se aferra con desesperación a la gloria árabe pasada y un Magreb conservador, tribal y beréber cuya potencia ya no alcanza a cruzar el Estrecho, tiene lugar la vida y obra de Ibn al-Jaṭīb. Un esplendor en la decadencia que aprovechará el equilibrio suspendido y efímero de mediados del s. XIV para jugar sus cartas entre los distintos agentes del poder, entre ciudades esplendorosas, cortes inestables y tribus revueltas. Y dará una producción escrita que ejemplifica como ninguna las ciencias y artes del momento y el preciosismo de una lengua conservada como arma identitaria. A través de sus viajes de exilio que describe en la *Nufāḍa* veremos la actitud de un intelectual andalusí de gran poder y astucia que decide salvar el naufragado barco andalusí con el menor de los dos males.

---

180. Se ahondará en la casuística de la literatura de viaje (*riḥla*) generada en este contexto y en las consecuencias que tuvo el exilio sobre la producción literaria del momento en la siguiente parte.

181. Viguera Molins, “Cultura árabe y arabización”, 329.

182. Una muestra de la gran nómina de andalusíes que cruzaron el Estrecho hacia el Magreb la presenta Del Moral en este estudio donde se pueden apreciar los numerosos y destacados poetas nazaríes que se dirigieron a la corte de Fez en busca de honores, riquezas o asilo político: Moral Molina, “Poetas granadinos”.



## **Parte II**

### **La *Nufāda* y su idiosincrasia**





## Capítulo 4

### Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb: un sujeto entre líneas

La vida de este personaje andalusí engloba numerosas facetas y se desarrolla en tantos contextos distintos que resulta difícil dibujar un único cuadro de su vida si queremos ir más allá de los datos biográficos objetivos. Datos que él mismo ha transmitido en su propia biografía, a lo largo de su producción, y que han completado sus distintos biógrafos. No pretendemos en este estudio presentar una vez más su trayectoria vital, sus maestros, discípulos y producción, labor que se ha llevado a cabo magníficamente en numerosos estudios previos<sup>183</sup>. Aquí trataremos de destacar aquello que pueda ser relevante para comprender su contexto personal, tras haber planteado el político, el social y el intelectual, entre las dos orillas y en relación a su obra de primer exilio que es la *Nufāḍa*.

Es Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Abd Allāh Ibn al-Jaṭīb al-Salmānī al-Lawšī (Loja, 1313 - Fez, 1374/5), de origen árabe yemení (al-Salmānī), apodado ‘Lengua de la religión’ (Lisān al-Dīn), el de los dos visiratos (*ḍū l-wizāratayn*), el de las dos vidas (*ḍu l-‘umrayn*) y el de las dos tumbas (*ḍu l-qabrayn*). Un personaje polifacético, polígrafo, y de inmensa producción, gran parte conservada y otra perdida, que ha marcado su tiempo y los sucesivos con su pluma, y sobre quien no se agota la tinta de los estudiosos.

---

183. Sobre Ibn al-Jaṭīb se han producido una cantidad abrumadora de estudios. Remitiremos a las más conocidas y generales y salpicaremos el estudio con muchas más específicas en sus lugares correspondientes. Todas ellas figuran en el listado bibliográfico final. Destacamos como punto de partida: Tiṭwānī, *Ibn al-Jaṭīb min jilāl kutubihī*; ‘Inān, *Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*; Sā’ih, *Munawwa‘āt Ibn al-Jaṭīb*; Bosch Vilá, *Ben al-Jaṭīb y Granada*; Šak‘a, *Al-Magrib wa-l-Andalus*, 309-342; Ḍayf, *Min al-Mašriq wa-l-Magrib*, 231-251; Molina López, *Ibn al-Jaṭīb*; y Lirola Delgado y col., “Ibn al-Jaṭīb”.

El visir y polígrafo granadino del s. XIV fue un hombre polémico en su tiempo. Sus extensos conocimientos en todos los campos del saber y sus grandes dotes de expresión en lengua árabe le permitieron rivalizar con las más altas dignidades del Occidente Islámico, destacando como ninguno en la compleja vida política de mediados de siglo, y todo ello parece que le llevó a construir una elevada opinión sobre sí mismo. Él mismo legitima esa grandeza tan obvia en su legado cuando en la biografía que escribe sobre sí mismo al final de su *Iḥāṭa*<sup>184</sup> comienza hablando de la gran religiosidad, cultura y prestigio de su familia, una familia de origen árabe yemení, y de ahí su *nisba* al-Salmānī, establecida en Córdoba, y luego emigrada a Toledo y desde esta a Loja<sup>185</sup>. Destaca de sus antepasados las grandes dotes de recitación del primero de ellos, predicador de la mezquita de Loja, su muerte y la desgracia acaecida a su familia tras un ataque cristiano. A través de su abuelo se establecieron lazos de parentesco con la familia nazari<sup>186</sup>, aunque resalta con orgullo su gran humildad, generosidad y falta de adaptación a los privilegios de su nueva condición.

Su padre, según él, creció mimado por su viuda madre en una vida de lujo que no aprovechó para esforzarse. En la biografía que de él escribe en la misma *Iḥāṭa*<sup>187</sup> dice:

De hermosa figura, buen entendimiento, cubre en él la ceniza de la quietud la brasa de la actividad, apartado de la gente, de poca afabilidad, de buena caligrafía, y mediano de versificación [..].

Una trayectoria vital que contrasta con la dureza de la suya propia. Sin embargo destaca de él su lealtad a la casa real y su honorable muerte junto con uno de los hermanos de Ibn al-Jaṭīb en la Batalla del Salado. El visir confiesa haber heredado la posición que su padre le legó en la corte nazari y que ya se le encargaron prematuramente altas respon-

184. Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* 4, 438-634. En Molina López, *Ibn al-Jatib* vienen reproducidos numerosos pasajes de esta biografía tomados de la traducción que de estos se hizo en el magnífico estudio que precede a esta edición parcial de la obra: Hashshash, “Estudio sobre la *Iḥāṭa*” vol. 1.

185. Uno de sus antepasados había intervenido en la revuelta del Arrabal en el 818 contra al-Ḥakam I, y había tenido que salir de Córdoba, estableciéndose finalmente en Loja donde cambia el nombre de la familia de Banū l-Wazīr a Banū l-Jaṭīb (Ibn al-Jaṭīb, *A‘māl II*, 15).

186. Sobre la importancia de la *muṣāhara* y la debilidad de la posición familiar de Ibn al-Jaṭīb en la corte nazari, véase: Ženka, “The Great Ruling Family of the Fourteenth Century”.

187. Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 3, 435-439. También tiene su lugar en *al-Tāy al-Muḥallà*: Ibn al-Jaṭīb, *Rayḥāna* vol. 2, 392-393.

sabilidades de gobierno. Comenzando en el reinado de Yūsuf I y tras su asesinato en el de su hijo y heredero Muḥammad V que se convertía en sultán a muy tierna edad.

Parece que durante el primer reinado de Muḥammad V, Ibn al-Jaṭīb no ejercía efectivamente sus cargos pues el *ḥāyib* Riḍwān<sup>188</sup> había acaparado todo el poder para sí, y probablemente por eso cuando Muḥammad V fue destronado por su hermanastro Ismā‘īl II, el *ḥāyib* es asesinado mientras que a Ibn al-Jaṭīb se le restituyen por un tiempo los cargos que ocupaba a la muerte de Yūsuf I (la jefatura de la Secretaría Real y el visirato). Dice en *A‘māl al-a‘lām*:

Empezó [Ismā‘īl] su relación conmigo en el punto en el que lo había dejado su padre [Yūsuf I], pues vio el trato benigno que yo gozaba con él y el orgullo que me hizo abstenerme de los cargos oficiales durante la época de su hermano [Muḥammad V].<sup>189</sup>

Durante su primer exilio, al que se vio finalmente forzado tras el destronamiento, se distancia del monarca nazarí<sup>190</sup>, pero las circunstancias le obligan a volver a Granada cuando este retoma el trono, teniendo que hacerse cargo de las responsabilidades del gobierno, a pesar de que su ánimo se inclinaba al retiro espiritual y a la evasión de sus enemigos en la capital andalusí. El servicio que prestó a la dinastía desde tiempos de Yūsuf I, padre de Muḥammad V, le hizo gozar de los favores de ambos hasta su huida final, encarcelamiento y asesinato<sup>191</sup>.

Como visir granadino fue partidario de renunciar a las alianzas con los reinos cristianos, al contrario que su soberano Muḥammad V, porque soñaba con restaurar el poder de los califas cordobeses. Esa analogía que el visir granadino establecía en su imaginario entre el reino de Granada y el califato de Córdoba se puede ver patente cuando se compara a sí mismo con Ū‘far al-Muṣḥafī, el *ḥāyib* del califa omeya cordobés al-Ḥakam II, caído en desgracia a manos de Almanzor al hacerse este con el poder. El símil viene en

188. Sobre este personaje véase: Seco de Lucena, “El *Ḥāyib Riḍwān*”.

189. Hashshash, “Estudio sobre la *Iḥāṭa*” vol. 1, 60-61.

190. Sobre su estancia en Salé durante este exilio véase: Nāṣirī, *Ibn al-Jaṭīb bi-Salā*.

191. Para estudios específicos sobre su último exilio y su trágico final, véase: Calero Secall, “El proceso de Ibn al-Jaṭīb”; y Damaj, “El último viaje de Ibn al-Jaṭīb”.

su biografía cuando narra el destronamiento de Muḥammad V por su hermanastro Ismā‘īl II, momento en el que le confiscan a él sus propiedades y solo por intervención meriní y por debilidad del usurpador, un personaje muy alejado del añorado poderío árabe de Almanzor<sup>192</sup>, logra librarse de la prisión y exiliarse al Magreb. Dice tras dejar atrás lo que él valora de error:

Me libré de ella, una desgracia *muṣḥafiyya*,  
por faltarme Almanzor, del linaje de ‘Āmir<sup>193</sup>

El otro caso en que vuelve a resonar el sueño califal es cuando en su *A‘māl al-a‘lām* compara a Muḥammad VI El Bermejo, artífice real del destronamiento de Muḥammad V, con Muḥammad II al-Mahdī, acusado de causar la ruptura que llevó al fin del califato<sup>194</sup>.

El hecho de que Muḥammad V prefiriese una alianza con Castilla a una con el Magreb para recuperar su trono decepcionó profundamente al visir y echó por tierra sus planes, y aunque volvió para apoyar a su soberano en su segundo reinado, Muḥammad V ya había emprendido su nueva ruta de gobierno, cada vez más independiente de su tutela, aunque él siempre le llame *al-walad* (el niño), pues prácticamente había estado a su lado desde su infancia, en vida de su padre Yūsuf I<sup>195</sup>.

Su trágico final ha sido achacado siempre a sus ambiciones y numerosos enemigos, algo que podría aplicarse a muchos de sus contemporáneos. También se ha conectado con su obra mística por las acusaciones de herejía que, aunque se han interpretado como pretexto para acabar con su vida, tienen una significación de sumo interés para entender su pensamiento en esta última etapa del Islam peninsular.

192. Ibn al-Jaṭīb tenía una gran admiración por Almanzor como hombre resuelto y firme, pues en al-Andalus el jefe débil se enfrenta a una masa rebelde (Hoenerbach, “El historiador Ibn al-Jaṭīb”, 50).

193. Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 4, 444.

194. Bencheneb, “Mémoires, Tableau historiques et Portraits”, 63. Véase la biografía del primero en: Ibn al-Jaṭīb, *A‘māl II*, 308-309. Véase la del segundo en: Ibn ‘Idārī, *Bayān* vol. 3, 50; e Ibn al-Jaṭīb, *A‘māl II*, 109-114.

195. Bencheneb, “Mémoires, Tableau historiques et Portraits”, 77. En este estudio Bencheneb traduce la biografía de Muḥammad V que incluye Ibn al-Jaṭīb en su obra *A‘māl al-a‘lām*, producto de su segundo y último exilio, y que termina con sus propias memorias (*ibídem*, 64-77; que corresponde al original: Ibn al-Jaṭīb, *A‘māl II*, 309-321).

El misticismo de Ibn al-Jaṭīb ha dividido a los estudiosos entre los que ven en él una actitud conveniente de piedad y los que abogan por su sinceridad espiritual<sup>196</sup>. Su obra mística<sup>197</sup> fue compuesta en los años que transcurrieron tras su vuelta a Granada al fin de su primer exilio. Puerta Vílchez acierta a ver en ella una reflexión del visir sobre ‘la mudabilidad de lo terrenal’ y un ‘deseo de ordenar su interior’<sup>198</sup>, pues, como veremos, sucede algo semejante en los contextos de escritura autoexpresiva de intimidad personal, donde el tambaleo de un sistema estable lleva al cuestionamiento de lo convenido o, en este caso, de lo acostumbrado.

Las acusaciones de heterodoxia que llevaron a Ibn al-Jaṭīb a su trágico final<sup>199</sup> guardan relación con los escauceos conceptuales en torno al iluminismo y al sufismo existencial<sup>200</sup> que realiza el visir granadino en su obra *Rawḍat al-taʿrīf*. La filosofía lumínica se estructura sobre los presupuestos místicos de la Luz como entidad creadora y motriz<sup>201</sup>, y la Unidad de la Existencia (*waḥdat al-wuḥūd*) o Unidad Absoluta o Hipostásica (*al-waḥda al-muṭlaqa*) como supremo estadio de ascenso místico, defendida por místicos andalusíes como Ibn Ṭufayl o Ibn ‘Arabī. En torno a este último concepto que implica la encarnación (*ḥulūl*) de la esencia del Creador en lo creado haciendo que todo, es decir el conjunto de la multiplicidad, sea Él, y que no exista nada distinto a Él, giraron las acusaciones que se

196. En la primera posición podemos contar a Emilio García Gómez y en la segunda a Emilio de Santiago Simón (Puerta Vílchez, “La peripecia política y mística”, 128).

197. Consta de dos obras: *Rawḍat al-Taʿrīf bi-l-ḥubb al-šarīf* (Jardín de la definición del amor supremo), y *Istinzāl al-luṭf al-mawḥūd fī asr al-wuḥūd* (Invocación de la gracia presente en el cautiverio de la existencia).

198. Puerta Vílchez, “La peripecia política y mística”, 129.

199. Sobre los asuntos místicos en los que se le acusó de heterodoxia, véase: Santiago Simón, “Algunas calas en el desviacionismo herético de Ibn al-Jaṭīb”; y Santiago Simón, *El polígrafo granadino Ibn al-Jaṭīb y el sufismo*, 88-92. Para un breve recorrido por su obra mística, conectada con estas acusaciones y con su proceso judicial, véase: Puerta Vílchez, “La peripecia política y mística”. Para un recorrido detallado por el proceso judicial y sus entresijos, véase: Calero Secall, “El proceso de Ibn al-Jaṭīb”. Este último estudio lleva anexa la traducción, realizada por Nicolás Roser Nebot, de la carta que envía al-Nubāhī a Ibn al-Jaṭīb, que se hallaba en Tremecén tras su última huida de Granada hacia su segundo exilio.

200. Puerta Vílchez, “La peripecia política y mística”, 138.

201. Tanto Avicena como la *šīʿa* han analizado en relación a este concepto una aleya de la azora de la luz (El Corán, XXIV, 35), que también cita Ibn al-Jaṭīb en su obra (Santiago Simón, “Algunas calas en el desviacionismo herético de Ibn al-Jaṭīb”, 524). Tal vez esto esté conectado con la posible pretensión de relacionarle con la *šīʿa* al quemar su cadáver, pues no era una práctica aceptada por la *sunna*, y sí por algunas tradiciones de ‘Alī (Calero Secall, “El proceso de Ibn al-Jaṭīb”, 448).

le dirigieron al sabio granadino<sup>202</sup>. Pero aunque ciertamente entra en este concepto en su obra, lo califica de desviación herética, al igual que lo hace Ibn Jaldūn en su *Muqaddima*, abogando ambos por un misticismo moderado en la línea de al-Gazālī.

El visir granadino trataba de armonizar con esta obra el conjunto de saberes humanos y revelados con las tendencias místicas que se hallaban en boga en el Islam de su tiempo, sin desviacionismos racionalistas<sup>203</sup> o panteístas, pero al ahondar en la materia dio argumentos a sus detractores<sup>204</sup>.

Es interesante igualmente en este sentido el contenido que parece abordaba su otra obra mística, de la que solo se conserva un fragmento y escasas anotaciones, *Istinzāl al-lutf*, en la que trataría el tema del cautiverio de la existencia, pues enumera como sigue las cadenas (*quyūd*) que atenazan al ser humano, a saber: el carácter innato, el cumplimiento de los deberes religiosos impuestos por Dios y la Ley islámica, la política (*siyāsa*), los modos de subsistencia, las relaciones familiares, las relaciones sociales, el servicio al sultán y el cautiverio del alma en el cuerpo. Ciertamente esto último describiría el estado en el que podía sentir su alma, atrapada en la existencia. Es lamentable que se conserven tantos manuscritos de la primera y apenas algunos fragmentos poco reveladores de esta, que podría deberse a su falta de relevancia o a su contenido excesivamente transgresor.

Así pues Ibn al-Jaṭīb era un espíritu complejo de pensamiento profundo, percibido como un sujeto histórico lleno de contradicciones, pues ha supuesto una contradicción

202. Ibn Jaldūn aporta una buena explicación de este concepto de unidad en su *Muqaddima* remitiendo a la explicación de su maestro Abū l-Mahdī ‘Īsà b. al-Zayyāt, que según dice ha tomado de la *Rawḍa* de Ibn al-Jaṭīb porque aunque lo ha escuchado del maestro personalmente ha pasado mucho tiempo y el texto dará mejor cuenta de esta (véase: Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 1, 621-622; y su traducción: Ibn Jaldūn, *Introducción a la historia universal*, 912-915).

203. De hecho deja bien claro su distanciamiento del pensamiento de Averroes.

204. Puerta Vílchez, “La peripecia política y mística”, 136-138. Es interesante la comparación que se ha hecho entre el pensamiento místico de Ibn al-Jaṭīb y la ideología de al-Mahdī almohade, pues a través de ella se ha percibido que el visir granadino se desmarcó del pensamiento de Ibn Tūmart al limitar, a través de su árbol del amor divino, la razón con el corazón como vías para alcanzar el conocimiento (‘Asarī, “*Al-Jiṭāb al-‘Iqdī bayna Ibn Tūmart wa-Ibn al-Jaṭīb*”). Su misticismo se halla en la encrucijada de la línea ortodoxa propugnada por vías como la šādīlī o la qādirī y del monismo esencial de Ibn ‘Arabī (Santiago Simón, *El polígrafo granadino Ibn al-Jaṭīb y el sufismo*, 32). Remitimos igualmente, para una profundización en el pensamiento de Ibn al-Jaṭīb y en su sistema ético en relación a su contexto cultural, a su momento histórico y al pensamiento de sus contemporáneos, a este análisis lamentablemente empobrecido por su prácticamente inexistente aparato crítico: Ben ‘Abd Allāh, *Al-Falsafa wa-l-ajlāq ‘ind Ibn al-Jaṭīb*.

inoslayable para muchos el hecho de que aunase sus intereses mundanos con una aparentemente repentina espiritualidad<sup>205</sup>. Aquí no tratamos de juzgar a su persona sino de ofrecer interpretaciones de aquellos textos que nos han llegado sobre su persona. Y una característica de su personalidad que han señalado los estudiosos es ese contraste entre tristeza y humor que marcaron sus escritos<sup>206</sup>. Transmite insistentemente en estos, tanto en prosa como en verso, la imagen de un autor enjaulado en una realidad y consciente de haberla construido él mismo. Pero esa incapacidad de cambiar la realidad le lleva a la vez a desarrollar un espíritu cómico y burlesco.

Su sátira fue obviamente muy mal recibida por sus contemporáneos, pues la convirtió, como dicta la tradición, en su arma contra sus enemigos, ya que si algo controlaba Ibn al-Jaṭīb por encima de muchos de los intelectuales de su tiempo era la retórica. Es algo que le critican muchos de sus detractores: lo hace al-Nubāhī en la carta que le envía tras su huida de Granada hacia su segundo y último exilio<sup>207</sup>, e igualmente Ibn al-Aḥmar en la

205. Resulta clarificador aquí lo que dice Huizinga en su estudio sobre la Baja Edad Media, donde manifiesta que al acercarnos a esta época tenemos que aceptar la contradicción que nos parece casi inconcebible (Huizinga, *El Otoño de la Edad Media*, 238):

No hay que buscar en nada de esto apariencias de santidad o vanidosa beatería. Es una tensión entre dos polos espirituales que apenas es posible al espíritu moderno. Esta posibilidad es perfectamente compatible con el expreso dualismo que hay en la fe en un reino de Dios, al que se opone, separado por un abismo, el mundo del pecado. En el espíritu medieval son absorbidos por la religión los sentimientos más elevados y más puros, mientras que los impulsos naturales y sensibles son arrojados conscientemente y tienen que descender a la vida mundanal, despreciada como pecaminosa. En la conciencia del hombre medieval fórmanse y coexisten, por decirlo así, dos concepciones de la vida; la concepción piadosa y ascética ha atraído todos los sentimientos morales, pero tanto más desenfrenadamente se venga el sentido mundanal de la vida, abandonado por completo al diablo. Si una de las dos lo domina todo, tenemos delante al santo o al pecador desbocado; mas por lo regular se contrapesan mutuamente con grandes oscilaciones, y así vemos cómo los magníficos pecados de aquellos hombres apasionados hacen brotar a veces en ellos con tanta más vehemencia una religiosidad desbordante.

206. Se han realizado algunos trabajos centrados en estas facetas, especialmente en su producción poética. Sobre la nostalgia que transmite en su poesía, véase: Ṭaḥṭaḥ, “Ibn al-Jaṭīb: la obsesión por el viaje hacia la catarsis y la salvación” (una traducción del capítulo que dedica a Ibn al-Jaṭīb en: Ṭaḥṭaḥ, *Al-Gurba wa-l-ḥanīn*, 317-342). El contraste de la tristeza y el humor lo podemos ver en estos dos trabajos: Zahrani, “La queja y la elegía”; y Zahrani, “Lo cómico y lo burlesco”. Para un acercamiento al espíritu burlesco en su prosa, véase: Kannūn, “Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb: al-Kātib al-Sājir”.

207. Calero Secall, “El proceso de Ibn al-Jaṭīb”, 444-445.

biografía que le dedica en su *Naṭīr farā'id al-ŷumān*<sup>208</sup>. Y sigue suscitando críticas hasta nuestros días achacándola a una actitud descarada intrínsecamente andalusí<sup>209</sup>.

Su figura ha sido duramente juzgada en esta y en muchas otras facetas, especialmente en su falta de lealtad e inclinación por intereses económicos<sup>210</sup>. Y de falta de lealtad también fue acusado Ibn Jaldūn por su abandono de la corte ḥafṣí hacia la meriní, un ambiente político más seguro para desarrollar su carrera política, en base a una concepción moderna de patria que no corresponde al contexto del pensador<sup>211</sup>.

Ibn al-Jaṭīb como intelectual<sup>212</sup> construyó su vida en torno a la administración real ascendiendo al más alto rango, pero otros contemporáneos suyos veían en esa misma trayectoria la jaula de la que él mismo trató de escapar en más de una ocasión. De hecho su amigo Ibn Jātima huyó de la *Kitāba* (oficio de los secretarios de la cancillería real) en cuanto pudo, pues era para él una forma de esclavitud, y en sus versos no se encuentra el panegírico, aunque curiosamente trató de persuadir al visir granadino de su huida de la jaula cortesana nazarí dibujándolo como pilar político y literario de al-Andalus<sup>213</sup>.

Su trágico final, su vergonzosa ejecución y la quema posterior de su cuerpo desenterrado fue condenada por reyes musulmanes y cristianos y por numerosos amigos y conocidos que verán en ello una manifestación de la decadencia de su sociedad<sup>214</sup>.

208. Ibn al-Aḥmar, *Naṭīr farā'id al-ŷumān*, 243-244. Véase igualmente en el estudio y traducción que de esta biografía se ha hecho: Velázquez Basanta, “Ibn al-Aḥmar retrata al poeta Ibn al-Jaṭīb”, 196 y 200-201. A la que habría que sumar la otra biografía que hace de Ibn al-Jaṭīb en su obra *Buyūtāt Fās* (Ibn al-Aḥmar y col., *Buyūtāt Fās*, 61-63) en la que trata de forma algo simple de dejar una huella negativa en la memoria de este visir andalusí.

209. Ben Šaqrūn, *Mazāhir al-ṭaqāfa al-magribiyya*, 165-170.

210. Véase: ‘Abbādī, “Los móviles económicos”; García Gómez, *Foco de antigua luz*, 222-250 (“Apéndice 4º: Ibn al-Jatib, visto por el envés”); y este estudio de la editora de la tercera parte de la *Nufāḍa* donde insiste también ella en las contradicciones de Ibn al-Jaṭīb: Fāgiya, “Šajsiyyat Ibn al-Jaṭīb”.

211. Cheddadi, *Ibn Khaldūn*, 105-106. No obstante, nos preguntamos hasta qué punto esto no guarda relación con el despuntar de una nueva forma de lealtad que tenía lugar en los conflictos entre Inglaterra y Francia en este mismo siglo, una que se debía a la “nación”, aunque muy temprana todavía, como es lógico, como para desplazar a las establecidas de homenaje o de matrimonio dinástico (Tuchman, *A Distant Mirror*, 302).

212. Su faceta de intelectual ha sido desarrollada en: Damaj, “Ibn al-Jaṭīb: el intelectual”.

213. Véase el estudio que antecede Soledad Gibert a su traducción de: Ibn Jātima, *El Dīwān de Ibn Jātima*, 20-22.

214. Shatzmiller, *L'historiographie Mérinide*, 78.



#### 4.1. En la brecha del Occidente Islámico

Este Ibn al-Jaṭīb orgullosamente árabe, político nazarí de alta envergadura, pensador, nostálgico y satírico, veía al otro lado del Estrecho el remedio al empuje cristiano que en sus tiempos ofrecía una breve tregua al reducto andalusí. Y en este afán mantiene relaciones de amistad con dos de los intelectuales más destacados y con mayor intervención política del momento en la otra orilla. Obviamente, estamos hablando del tremecení Ibn Marzūq y del tunecino Ibn Jaldūn. Los tres compartieron las nefastas consecuencias del agitado e incierto panorama socio-político de mediados del XIV, y compartieron muchas actitudes como reacción al mismo medio así como reflexiones de desasosiego ante su incapacidad de ponerle freno a la inminente caída<sup>215</sup>.

Ibn al-Jaṭīb transmite en una carta a su amigo Ibn Marzūq<sup>216</sup> su pesimismo sobre la vida política, en la que expone los riesgos sin compensación que implica la colaboración del intelectual con un poder absolutista<sup>217</sup>. Estos riesgos fueron un obstáculo para implementar una reforma del Estado nazarí que pretendía abarcar la coordinación interna del gobierno, la seguridad exterior, el sistema de tributación, el uso de los medios pacíficos para resolver conflictos, la reforma social, el fortalecimiento del sistema educativo y la

215. Queremos señalar aquí también el caso de Ibn al-Aḥmar (m. 1404 / 1407-08), sobre quien no disponemos de mucha información pero que fue contemporáneo de estos, siendo miembro de la familia real nazarí tuvo que exiliarse de al-Andalus a edad muy temprana, estuvo ligado a la administración meriní y se puso del lado de los rebeldes a Fez tras el asesinato de Abū Sālim, marchando a Siyilmāsa para volver posteriormente a la corte de Fez hasta el final de sus días (véase el breve estudio introductorio de Manzano a su traducción de la *Rawḍa*: Ibn al-Aḥmar, *Rawḍat al-nisrīn*, xv; así como los acontecimientos de esta *fitna* que narra Ibn al-Jaṭīb en la *Nufāḍa* y que se detallan más adelante).

216. Ibn Marzūq (m. 1379) es un intelectual originario de Tremecén que entró al servicio de los meriníes en tiempos del sultán Abū l-Ḥasan. A la caída de este último emigró a al-Andalus, donde enseñará por un tiempo el sufismo en la madraza Yūsufiyya. Allí cultivará su amistad con Muḥammad V e Ibn al-Jaṭīb, e iniciará su relación con el futuro sultán Abū Sālim, hijo de Abū l-Ḥasan, a quien ayudará a subir al trono de Fez y ostentará por ello el más alto grado en su corte. A la caída de este último sultán es encarcelado por dos años tras los cuales huye a Túnez, donde escribe su *Musnad*, y desde allí emigra a Oriente, habiendo perdido la esperanza de volver a Fez tras la muerte repentina del sultán ‘Abd al-‘Azīz, que había acogido a Ibn al-Jaṭīb en su segundo exilio. Muere en El Cairo, igual que Ibn Jaldūn (véase una completa biografía de este personaje en el estudio que hace anteceder Viguera a la edición de su obra: Ibn Marzūq, *Musnad*, 22-32). Para profundizar en la relación de Ibn al-Jaṭīb con Ibn Marzūq, véase: Viguera Molins, “Ibn Marzūq según Ibn al-Jaṭīb”; y su continuación en relación a la desilusión del intelectual: Damaj, “Punto de vista del intelectual”, 113-117. Conviene mencionar aquí que Ibn al-Jaṭīb intervino para la salida de Ibn Marzūq de prisión y que la carta que aquí mencionamos viene incluida en la *Nufāḍa* (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 232-237).

217. Viguera Molins, “Ibn Marzūq según Ibn al-Jaṭīb”.

consolidación de los valores religiosos<sup>218</sup>. Él era un ‘eficaz político, en la práctica y en la teoría [...], y hombre de mundo, fue también hombre de espíritu y con una formación y una actuación sufí que no pudo armonizar en definitiva con la vida pública’<sup>219</sup>.

Ibn Marzūq había alcanzado en la corte de Abū Sālim una posición excepcional para un mero intelectual en el siglo XIV meriní, pues los visires en esta corte nunca eran hombres de letras sino jefes de tribus beréberes, todo lo contrario a lo que ocurría en la administración nazarí. Probablemente este sultán tras su vivencia granadina quiso reproducir algunos esquemas de gobierno andalusíes en el Magreb, pero la estructura tribal de este territorio no permitió el desarrollo de su proyecto<sup>220</sup>. Teniendo esto en cuenta, cobra mayor lógica la fructífera relación que se desarrolló entre este tremecení e Ibn al-Jaṭīb, pues ambos compartían un hacer de la política que se elevaba por encima de la realidad en la que querían intervenir como hombres de alto intelecto.

En cuanto a Ibn Jaldūn, se puede apreciar un desarrollo paralelo entre su vida y la de Ibn al-Jaṭīb – ambos de nobles familias árabes andalusíes, aunque la del segundo emigrada a Ifrīqiya – en cuanto a su lucha frente a los avatares del mundo que les tocó vivir. Esto se puede apreciar, en el caso del tunecino, en su enrolamiento en las filas del último poderoso sultán meriní con pretensiones de reunificación del Occidente Islámico, el sultán ‘Abd al-‘Azīz, a quien precisamente dedica su magna obra *Kitāb al-‘ibar*. El visir granadino, antes de su último exilio, le enviaba cartas de consuelo ante el panorama desolador que les unía como intelectuales de un mundo en declive<sup>221</sup>, una sensación que transmite bien Ibn Jaldūn a lo largo de su *Muqaddima*. Igualmente parece que Ibn Jaldūn trató de prestar ayuda a Ibn al-Jaṭīb durante su segunda estancia en al-Andalus mientras este último se encontraba encarcelado en Fez donde sería finalmente asesinado. Incluso

218. Damaj, “El concepto de Estado de Ibn al-Jaṭīb: ¿un reformador?”

219. Viguera Molins, “Ibn Marzūq según Ibn al-Jaṭīb”, 40.

220. Shatzmiller, *L’historiographie Mérinide*, 86.

221. Sobre las relaciones entre Ibn al-Jaṭīb e Ibn Jaldūn, véase un estudio de la correspondencia que intercambiaron en: Moral Molina, “Luces y sombras en las relaciones entre Ibn al-Jaṭīb e Ibn Jaldūn”; y la traducción de una *risāla ijwāniyya* (carta amistosa) que envió el primero al segundo en: Moral Molina y Velázquez Basanta, “La Risāla de Ibn al-Jaṭīb a Ibn Jaldūn”.

parecen coincidir en sus movimientos entre tribus del Magreb tratando de intervenir en el juego político que finalmente no les fue del todo favorable<sup>222</sup>.

Los tres intelectuales intentaron hasta el último momento intervenir en la decadente situación socio-política del Occidente Islámico, Ibn al-Jaṭīb, el más expuesto de ellos, pagará con su vida, y los dos magrebíes con el exilio a Oriente. De hecho Ibn Jaldūn acabará perdiendo la oportunidad de exiliarse a al-Andalus por la ayuda que trató de prestar a Ibn al-Jaṭīb antes de ser asesinado, y se exiliará a El Cairo<sup>223</sup>. Ibn Marzūq por su parte, permaneció en Túnez esperando una oportunidad de volver a la corte meriní, pero la inesperada muerte del sultán ‘Abd al-‘Azīz, protector de Ibn al-Jaṭīb y última esperanza de unificación del Occidente Islámico, le hizo perder toda expectativa y emigrar igualmente a Egipto, sin posibilidad de retorno para ambos. Probablemente la ineptitud de Abū Sālim, que acabó con su asesinato, y el despotismo posterior de al-Yābānī, sumados al afán de autonomía sin perspectiva de futuro de Muḥammad V, contribuyeron a la extinción de las esperanzas de los tres políticos intelectuales, y aunque renacieron con ‘Abd al-‘Azīz, pronto volvieron a apagarse sin remedio<sup>224</sup>.

El visir granadino fue un vínculo entre las dos orillas, a través de sus relaciones con estos intelectuales y sus actividades en las cuatro estancias que llevó a cabo en tierras meriníes<sup>225</sup>, dos embajadas y dos exilios. La primera de las dos exitosas embajadas que llevó a cabo en la corte meriní de Abū ‘Inān tuvo lugar en 1351, cuando fue enviado por Yūsuf I para expresarle al sultán magrebí las condolencias por la muerte de su padre Abū l-Ḥasan, a quien había usurpado el trono; tres años más tarde acudió por segunda vez en representación de Muḥammad V para mejorar las relaciones entre Granada y Fez que se habían enturbiado tras la acogida que había dispensado Yūsuf I a los príncipes meriníes disidentes Abū l-Faḍl y Abū Sālim. En cuanto a sus exilios, el primero transcurrió entre 1359 y 1362 tras el derrocamiento de Muḥammad V, que trataremos enseguida a través de la *Nufāḍa*; y el segundo sucederá en 1371, que acabará con su condena y muerte.

222. Hamami, “Ibn Jaldūn: vida y acción”, 310-311.

223. Moral Molina, “Luces y sombras en las relaciones entre Ibn al-Jaṭīb e Ibn Jaldūn”, 215-216.

224. En este sentido podría interpretarse el segundo de los viajes de Ibn al-Jaṭīb, que trataremos más adelante, como un intento desesperado de intervención en el caos tribal magrebí.

225. Sobre este punto véase: Molina López, *Ibn al-Jatib*; y Molina López, “Ibn al-Jaṭīb, vínculo vital, político e intelectual”.



## Capítulo 5

### Estructura y Contenido de la obra

*Nufādat al-ġirāb fī ‘ulālat al-igtirāb*<sup>226</sup> (Sacudida de alforjas para entretener el exilio) es en nuestra opinión, y así se tratará de exponer en esta segunda parte, la obra más personal de Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb.

#### 5.1. Estructura de la *Nufāda*

Se han conservado de la *Nufāda* los siguientes manuscritos correspondientes a su segunda y tercera parte: uno de la segunda parte en El Escorial (nº 1755), editado primero por al-‘Abbādī y después por E. A. Warburton en su tesis doctoral<sup>227</sup>; y tres de la tercera, dos de ellos en Rabat (nº 6593 de la Biblioteca Real, en muy mal estado; y nº 256-K de la Biblioteca General, completo y en buen estado, editado por Fāgiya<sup>228</sup>), y uno en la Universidad de Leiden (Códice 11(1) Gol. Fol. 1-49).<sup>229</sup>

226. Hemos publicado un estudio sobre la estructura y el contenido de la obra en: Jreis Navarro, “*Cartas y noticias*”, cuyo texto será desplegado a continuación con añadiduras. Señalamos igualmente otros estudios centrados en la obra: Fāgiya, “*Šajsiyyat Ibn al-Jaṭīb*”; y Ḥasan, “*Lisān al-Dīn b. al-Jaṭīb*”.

En este capítulo se hará referencia a los distintos materiales contenidos en las dos partes conservadas y editadas de la *Nufāda* de la siguiente manera: se presentará entre paréntesis el número de la parte (II o III) seguido del número o números de página de la edición en las que figura lo referido, en caso de que la información se repita en las dos partes se separarán por una barra (II, pp. / III, pp.).

227. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāda II*; y Warburton, “*Nufāda*”. Existe una tercera edición publicada recientemente, pero no merece gran mención pues carece prácticamente de aparato crítico y además le falta el último apartado con recopilación de producción del autor, común a los manuscritos completos de las dos partes conservadas: Ibn al-Jaṭīb, *Nufādat al-ġirāb*.

228. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāda III*.

229. La edición de la tercera parte no ha contado con el ms. de Leiden, excepto el texto correspondiente al *mawlid* editado y traducido por Emilio García Gómez en: García Gómez, *Foco de antigua luz*. Según afirma el autor, su edición del texto no es una edición crítica, considerando que ‘otros podrán mejorarlo’

Según menciona Fierro<sup>230</sup>, figura otro manuscrito de la obra en los fondos de Mauritania, pero lamentablemente no ha sido posible consultarlo.

El número de partes de las que constaba originalmente la obra ha sido objeto de discusión por la contradicción de la información que nos ofrece al respecto el autor, pues en la *Iḥāṭa* menciona que son cuatro<sup>231</sup> mientras que en la propia *Nufāḍa* afirma que son tres<sup>232</sup>, confirmando al final de la tercera parte que con ella la obra quedaba concluida<sup>233</sup>. Al-Maqqarī por su parte en *Azhār al-riyād*<sup>234</sup>, dice que, según Ibn al-Aḥmar, la obra constaba de cuatro partes y que este no lograba hacerse con ninguna de ellas a excepción de unas cuantas hojas sueltas; y confirma ese número en *Nafḥ al-ṭīb*<sup>235</sup>, apoyándose según dice, en la biografía que el visir escribió sobre sí mismo al final de su *Iḥāṭa*.

Al-Sa‘diyya Fāgiya, editora de la tercera parte de la obra, en su breve estudio introductorio al inicio de la edición<sup>236</sup>, apoya la hipótesis de que la obra consta de cuatro partes, por las siguientes razones: el valioso testimonio de un contemporáneo como Ibn al-Aḥmar; el hecho de que Ibn al-Jaṭīb, en las citas que hace de sus obras, aumenta con el tiempo el número de partes de que estas constan según va avanzando en su composición<sup>237</sup>; que el autor al final de la tercera parte, matiza el hecho de que la obra queda

---

(García Gómez, *Foco de antigua luz*, 112), e incluye una tabla de variantes (*ibídem*, 114-117) entre el texto editado por Fāgiya en su tesis (del ms. legible de Rabat), publicada un año después, que pudo consultar por estar en el tribunal, y el ms. de Leiden. Esta lista sólo contiene ‘las variaciones de importancia que afectan al sentido’. Antonio Fernández-Puertas, que ha realizado recientemente una traducción del texto del *mawlid* omitiendo los 11 poemas de la horas por no interesarle los textos poéticos para el cometido de su estudio (Fernández-Puertas, “El *mawlid* de 764/1362 de la Alhambra”), se ha tenido que valer de ambos mss. árabes (el de Rabat editado y el de Leiden), además de la edición y traducción de García Gómez, haciendo la traducción directamente y señalando todas las variantes. Es conveniente señalar igualmente que la parte del manuscrito que contiene la *Nufāḍa* está catalogada como perteneciente a la *Rayḥāna* (Witkam, *Inventory of the Oriental manuscripts* vol. 1, 18), y que el resto del manuscrito corresponde a la *riḥla* de al-‘Abdarī; uno de los editores de esta última señala la mala calidad de esta copia así como la ignorancia de su copista (‘Abdarī, *Riḥla*, 21).

230. Fierro, “Manuscritos en al-Andalus”, 500.

231. Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 4, 459.

232. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 368; y Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 48.

233. *Ibídem*, 327.

234. Maqqarī, *Azhār* vol. 1, 189.

235. Maqqarī, *Nafḥ* vol. 7, 98.

236. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 9.

237. Su obra *al-Iḥāṭa* es un buen ejemplo de esto. En la *Nufāḍa* (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 367; e Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 47-8), Ibn al-Jaṭīb menciona que consta de siete partes, y según ‘Inān (Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 4, 461), al-Maqqarī utiliza para su texto, en el que dice que consta de nueve (Maqqarī, *Nafḥ* vol. 7, 98), una

conclusa, con su intención de continuarla si tiene la oportunidad de peregrinar al Ḥiḡāz<sup>238</sup>, por lo que aunque no la tuvo, sí volvió al Magreb; y finalmente, en las últimas páginas de la *Iḡāta*<sup>239</sup>, incluye el copista dos poemas que dice que son de la *Nufāda* de Ibn al-Jaḡīb, obra, según él, que compuso durante su estancia en el Magreb al final de su vida, que no figuran en las dos partes conservadas, y que ‘Inān, por su temática, cree que fueron compuestas en la última etapa de la vida del autor, pudiendo el copista equivocarse al suponer que la obra fue escrita en su totalidad en esta etapa final.

Pareciendo lógico este argumento, no dejará de ser una mera hipótesis en espera de que tengamos la fortuna de dar con lo perdido, y en este sentido convendría consultar el manuscrito de Mauritania. Obviamente podemos afirmar que falta la primera parte, pues la segunda comienza a mitad del relato de su viaje hacia el sur magrebí, subiendo al monte de los Hintāta<sup>240</sup>. Si tenemos en cuenta el propio título de la obra, podemos afirmar que se trata de una especie de “memorias de exilio” en la que todo tiene cabida, y que por lo tanto tuvo comienzo con el movimiento forzoso de Ibn al-Jaḡīb y su monarca destronado y la llegada a Fez el jueves 6 de *muḡarram* de 761 (28 noviembre<sup>241</sup> 1359)<sup>242</sup>. La primera fecha que aparece en la segunda parte es el domingo 23 de *ḡumādā II*<sup>243</sup> de 761 (11 mayo 1360), año en el que viene fechada la primera carta que incluye Ibn al-Jaḡīb en su obra<sup>244</sup>, que dirige al sultán meriní Abū Sālim a su llegada a Chella (necrópolis meriní cerca de Salé), donde pone fin a su primer viaje.

---

copia de la *Iḡāta* anterior a la de El Escorial. Esta última copia fue en la que se apoyó ‘Inān para su edición, y en la que aumenta el número a quince (Ibn al-Jaḡīb, *Iḡāta* vol. 4, 459).

238. Emilio García Gómez en el apéndice 3º de su *Foco* (García Gómez, *Foco de antigua luz*, 219-220) cree que ‘concibió la idea de incluir el relato de su peregrinación [...] puesto que al fin y al cabo, el relato de la *riḡla ḡiḡāziyya* = expedición al Ḥiḡāz era un exilio, aunque voluntario y piadoso’. El arabista incluye la traducción del siguiente párrafo que sella la *Nufāda III*: ‘Ya es hora de que cierre este libro y lo acabe, hasta que Dios me conceda ir al Ḥiḡāz, con lo cual le añadiré un último suplemento, relacionado con ese asunto, para hablar de las tierras en que pare y de las noticias que encuentre, si Dios quiere. Se acabó el libro tercero, y con él termina este diván [= colección]. Alabado sea Dios, etc.’.

239. Ibn al-Jaḡīb, *Iḡāta* vol. 4, 637-640.

240. Véase el estudio y traducción de esta primera etapa del viaje en: Viguera Molins, “Ibn al-Jaḡīb visita el monte de los Hintāta”.

241. Octubre en: García Gómez, *Foco de antigua luz*, 225.

242. Ibn al-Jaḡīb, *Iḡāta* vol. 2, 28.

243. No se menciona año (Ibn al-Jaḡīb, *Nufāda II*, 68).

244. *Ibidem*, 85.

La tercera parte concluye con el *mawlid* celebrado en el recientemente construido mexuar (*mašwar*) de la Alhambra por Muḥammad V, el 12<sup>245</sup> de *rabī'* I de 764 (30 de diciembre de 1362). Es probable que comenzase la redacción de la obra en el Magreb y que la terminase en Granada después de la *Lamḥa*, cuya finalización fecha al término de la misma a finales de *muḥarram* de 765 (1363)<sup>246</sup>, remitiendo a su obra la *Nufāḍa* para mayor profundización<sup>247</sup>. Siendo lo último que menciona en la *Lamḥa*, la vuelta de Muḥammad V al trono de Granada, y la sublevación de al-Dalīl al-Burkī<sup>248</sup>, que tuvo lugar el mes de *Dū l-ḥiyya* de 763 (1362).

Emilio García Gómez lanza una hipótesis que podría ayudar a entender la estructura que nos ha llegado de esta obra, y es que al estudiar el manuscrito de Leiden de la tercera parte hallado por él<sup>249</sup>, le surge la idea de que pueda ser una versión anterior al del manuscrito de Rabat (256K). Contempla que Ibn al-Jaṭīb al quedarse retenido en Granada por su sultán durante su segundo mandato, mientras meditaba su fuga, pudo comenzar a rellenar el texto que ya había escrito de la *Nufāḍa* (3ª parte en este caso), con 'su «correo literario y político», sus crónicas y su producción poética de todo tipo, cosas que poco tenían que ver con las «alforjas del exilio»'<sup>250</sup>. Esto, según dice, no incluye los zéjeles (sobre todo los últimos<sup>251</sup>), ni la descripción del *mawlid* (truncada, pues el ms. de Lei-

245. El día exacto figura en la traducción pero no en el original: García Gómez, *Foco de antigua luz*, 51; e Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 275.

246. Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa*, 156.

247. En la *Lamḥa* remite en otras dos ocasiones a la *Nufāḍa* para ampliar información: página 129, cuando habla de los visires de Yūsuf I y de cómo acabó Ibn al-Jaṭīb siendo nombrado visir tras la muerte de Ibn al-Ŷayyāb; y página 151, al hablar del destronamiento de Muḥammad V, justo después de incluir la casida que recitó Ibn al-Jaṭīb al sultán Abū Sālim al llegar a Fez junto a su soberano (Estos escuetos datos que vienen en la *Lamḥa*, deben de estar ampliados en la primera parte perdida de la *Nufāḍa*).

248. Uno de los visires de Muḥammad V que se levantó contra él con el candidato al trono 'Alī b. 'Alī b. Aḥmad b. Naṣr, el *šayj al-zamīn*, 'el maestro desahuciado' (Ibn al-Jaṭīb, *Historia de los Reyes de la Alhambra*, 250). Esta revuelta viene mencionada en: Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa*, 154-5; Ibn al-Jaṭīb, *A'māl II*, 16-17; Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 2, 49 y 65-66; y viene ampliada esta información en Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 168-180. En las dos últimas obras Ibn al-Jaṭīb incluye tras la narración de los hechos una epístola en la que describe el derrocamiento de Muḥammad V y su recuperación del trono, así como el aplacamiento de esta revuelta.

249. Véase: García Gómez, *Foco de antigua luz*, 211-221; donde se encuentra el apéndice 3º que versa sobre el hallazgo y descripción del manuscrito de Leiden de la tercera parte, no utilizado por Fāgiya en su edición.

250. *Ibidem*, 220.

251. Uno lo compone recordando el Magreb y el otro en el camino de vuelta a Granada.



den termina poco antes de los poemas de las horas), por guardar ambos relación con el tema de la *Nufāda*; pero sí las *mawlidiyya*-s que sellan la obra (que obviamente faltan en este ms.), así como ‘los textos de relleno, lo cual no es una gran pérdida, pues se trata de piezas postizas que presentan menor novedad por estar reproducidas en otras obras’, disminuyendo ‘la diferencia de texto esencial entre los dos mss.’.

Aunque es cierto que este relleno al que hace referencia García Gómez, que figura tanto en la segunda parte como en la tercera, se repite en su mayor parte en otras obras de Ibn al-Jaṭīb o de contemporáneos y posteriores, eso no significa la totalidad de la obra, ni mucho menos. Conviene contemplar la *Nufāda* en su conjunto, pues es así como nos refleja un Ibn al-Jaṭīb más íntimo del que se manifiesta en otros trabajos suyos. No sólo inserta versos dirigidos a personalidades magrebíes que conoció, sino también otros que ellos le dedicaron o que quiso resaltar por su calidad junto con fragmentos de prosa. La correspondencia que incluye en esta obra es la más personal como se señalará más adelante, sin contar las *muwaššaha*-s y zéjeles, o su epístola *Qaṭ‘ al-falāt*, sobre los gobernadores magrebíes del estado meriní, fruto de su experiencia directa. Esto junto a lo que se podría considerar el grueso de la obra, que incluiría su *riḥla* por el sur magrebí y su narración de lo acontecido durante su exilio hacen un todo concebido por el autor, bien premeditadamente o bien sobre la marcha, que constituye una visión global de su experiencia magrebí.

Ibn al-Jaṭīb se ha referido a esta obra como *Kitāb al-riḥla*<sup>252</sup>, por lo que hay que decir que esta es su característica esencial, ya que se trata de su experiencia fuera de su patria, y así quería continuarla con el relato de su peregrinación, que no tenía por qué ser insincera como sugiere García Gómez<sup>253</sup>. La narración de los hechos acontecidos sobre la restauración del trono de Muḥammad V y la descripción del *mawlid* parecen ciertamente formar parte de su experiencia, pues a lo largo de toda la obra va pasando de una a otra orilla en lo que a los acontecimientos históricos se refiere, y con la celebración de la natividad del Profeta en las nuevas construcciones de la Alhambra se pone punto y final a

252. Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 4, 217.

253. García Gómez, *Foco de antigua luz*, 219.

las agitaciones tras las cuales Ibn al-Jaṭīb pensaba partir de nuevo. Esto nos lleva a reforzar la idea de que de igual modo el derrocamiento fue descrito en la primera parte perdida.

La obra, tal y como nos ha llegado, es una miscelánea de todo tipo de géneros: *riḥla*, relato histórico, biografía, correspondencia oficial y personal (*dīwāniyya-s* e *ijwāniyya-s*), poesía (casidas, *muwašṣaḥa-s* y zéjeles) y epístola literaria (*risāla*). El autor va pasando a lo largo de la obra de un género a otro con una agilidad que a veces dificulta la visión de un hilo conductor, pero este hilo, subyacente a la gran diversidad de contenidos y géneros, se percibe más claramente cuanto más se profundiza en ella. Un ejemplo de esto es la forma en que incluyó los dos viajes que hizo al sur del Magreb: el primero de los cuales es un relato de viajes (*riḥla*) propiamente dicho, al estilo que nos han acostumbrado los viajeros (II, 43-81); el segundo en cambio está narrado dentro del género de la *risāla* (III, 87-92)<sup>254</sup>.

En relación al segundo de los dos viajes que realizó el visir, que analizaremos más adelante, conviene aquí señalar que el manuscrito de Leiden, correspondiente a la tercera parte de la *Nufāda* contiene una gran laguna que se corresponde con las planas 35-107 del manuscrito de Rabat<sup>255</sup>. Esta laguna comprende la narración de los hechos desde la partida del hintatí a Marraquech tras el entronamiento de Abū Zayyān hasta la llegada de Ibn al-Jaṭīb a Granada, incluyendo su relato de su segundo viaje.

## 5.2. *La historia narrada: entre las dos orillas (1359-1362)*

Los datos históricos constituyen el grueso de la obra en apartados intercalados por recopilaciones de escritos. Ibn al-Jaṭīb va avanzando en su narración según le llegaban las noticias desde la Península y desde Fez con los detalles de los acontecimientos, siendo testigo presencial de algunos de estos.<sup>256</sup>

254. El texto de este viaje figura también en: Ibn al-Jaṭīb, *Rayḥāna* vol. 2, 264-270.

255. García Gómez, *Foco de antigua luz*, 218; y así se ha comprobado en ambos manuscritos.

256. La narración histórica es de su autoría pues no señala fuentes, por lo que entendemos que le llegaba la información a través de correspondencia o se la transmitían de forma oral.

Probablemente la narración histórica de la primera parte perdida giraría en torno a los acontecimientos que llevaron al exilio<sup>257</sup>, y que arrancan con el derrocamiento de Muḥammad V por su hermanastro Ismā‘īl II con la ayuda del cuñado del último Abū ‘Abd Allāh Muḥammad, futuro Muḥammad VI El Bermejo, acontecido el 28 de *ramaḍān* del 760<sup>258</sup> (23 de agosto de 1359). El sultán destronado se ve forzado a huir de Granada refugiándose en Guadix e Ibn al-Jaṭīb es en un primer instante confirmado en sus funciones, aunque acaba encarcelado y sus propiedades confiscadas por instigación de sus enemigos. Hizo falta la intervención del sultán meriní Abū Sālim<sup>259</sup> para que monarca y visir pudiesen cruzar a la otra orilla y establecerse bajo su amparo. El abandono de ambos del territorio andalusí marca el inicio del viaje de exilio narrado en la *Nufāḍa*.

En la primavera del año siguiente a la llegada de Ibn al-Jaṭīb a Fez el visir granadino pide permiso a Abū Sālim para realizar su primer viaje por el sur magrebí, con cuyo ya iniciado relato comienza la segunda parte de la *Nufāḍa*, y al final del cual se establece en Salé lejos de la corte y de su derrocado soberano, consiguiendo un buen trato del sultán meriní que le otorga una serie de privilegios, además de mediar personalmente para recuperar sus propiedades andalusíes confiscadas.

Tras la narración de su primer viaje continúa con lo acontecido en la orilla andalusí, pues el reino sufría por segunda vez un derrocamiento, el de Ismā‘īl II por Muḥammad VI, El Bermejo<sup>260</sup>, verdadero artífice de la conspiración contra el soberano de Ibn al-Jaṭīb, Muḥammad V, que había sido derrocado por su hermanastro Ismā‘īl II.

257. Para obtener una panorámica general de estos acontecimientos se remite a la primera parte de este estudio, y para un mayor acopio de datos en las fuentes más relevantes véase: Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 7, 346-425; Ibn al-Jaṭīb, *A‘māl II*, 306-321; Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vols. 1/2/4, 398-404 y 523-532/13-91/438-447 respectivamente; Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa*, 138-156; Ibn al-Jaṭīb, *Historia de los Reyes de la Alhambra*, 226-252; Ibn al-Aḥmar, *Rawḍat al-nisrīn*, 35-43; y Nāṣirī al-Salāwī, *Iṣṭiqṣā* vols. 3 y 4, 134-208 y 3-51 respectivamente.

258. Ibn al-Jaṭīb, *A‘māl II*, 306; Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 2, 26; Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa*, 146; Ibn al-Jaṭīb, *Historia de los Reyes de la Alhambra*, 238; e Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 7, 405 (aunque dice que fue el 27 de *ramaḍān*).

259. Biografiado en la *Iḥāṭa* (Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 1, 303-310); una biografía que contrasta con el tono negativo de la incluida sobre él en la *Nufāḍa* (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 215-276).

260. Este derrocamiento tiene lugar el 27 de *ša‘bān* de 761 (13 de julio de 1360), véase: Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa*, 154.

Después hace mención de una serie de personalidades de la corte que se vieron forzados a emigrar de Granada hacia Castilla o el Magreb tras el derrocamiento.

Describe posteriormente la deplorable situación de Granada bajo el gobierno del Bermejo, y de la intervención de Pedro I para que Muḥammad V obtuviese permiso de Abū Sālim y pudiese cruzar el Estrecho desde Ceuta a la Península para recuperar su trono.<sup>261</sup>

El paso al lado magrebí se produce para narrar el asesinato del sultán meriní Abū Sālim llevado a cabo por su visir ‘Umar b. ‘Abd Allāh al-Yābānī<sup>262</sup>. Aquí realiza un retroceso en el tiempo, comenzando por el destierro de Abū Sālim a Granada por parte de su hermano, el anterior sultán Abū ‘Inān, que había arrebatado el trono a su padre Abū l-Ḥasan, y su partida de la Península para hacerse con el trono de Fez con apoyo castellano tras la negativa granadina a soportar su causa. El visir describe al joven sultán Abū Bakr al-Sa‘īd, que gobernaba entonces bajo la regencia del visir al-Ḥasan b. ‘Umar al-Fūdūdī<sup>263</sup>, así como la recuperación de Tremecén, y la rebelión de Manṣūr b. Sulaymān, otro aspirante al trono, su ataque a Fez, y la oportuna aparición de Abū Sālim en medio de las disputas. Abū Sālim intentó hacerse con el apoyo de las tribus del sur, incluidos los Hintāta, cerca de Māzīgān (al-Ŷadīda) sin conseguirlo<sup>264</sup>, hasta que finalmente se unieron

261. Véase un resumen de los acontecimientos en: ‘Abbādī, *El Reino de Granada*, 32-38 y 45.

262. Es interesante sobre este asunto destacar la reflexión de Shatzmiller sobre el derrocamiento de Abū Sālim, para quien tiene especial importancia por ser el primer golpe especialmente desastroso y decisivo para las estructuras del sistema político meriní llevado a cabo por visires. Supondrá un debilitamiento progresivo del poder y prestigio de la institución del sultanato que llevará a la escisión del sur. Un episodio que ocupó un lugar destacado en la historiografía meriní desarrollado en un breve periodo cuando todos los historiadores se hallaban en la capital: Ibn Marzūq, Ibn Jaldūn, Ibn al-Aḥmar, al-Ŷaznā’ī, e Ibn al-Jaṭīb en Salé. Los tres primeros tuvieron que huir de la capital como consecuencia, y solo Ibn Jaldūn e Ibn al-Jaṭīb narraron los hechos (Shatzmiller, *L’historiographie Mérinide*, 79). Sin embargo el análisis en la *Nufāḍa* de las causas del acontecimiento es mucho más profunda que el de *Kitāb al-‘Ibar*, algo comprensible dadas las universales pretensiones de la segunda y su monumental volumen. En todo caso, mientras el tunecino carga las culpas en la actitud despótica de Ibn Marzūq, el granadino aporta un complejo cuadro que demuestra su perfecta comprensión de la política magrebí, remitiendo a rencores familiares, descontentos de algunas tribus, empobrecimiento del pueblo por los elevados impuestos y la propia incompetencia del monarca (*ibídem*, 84-85).

263. El sultán Abū ‘Inān, segundo y último de la etapa dorada meriní, que le había arrebatado el trono a su padre el gran sultán Abū l-Ḥasan, moría dejando atrás a un hijo pequeño. El visir al-Ḥasan b. ‘Umar al-Fūdūdī ostentará el poder proclamando a este rey niño, al-Sa‘īd I, que permanecerá en el trono por un breve periodo de tiempo (1358-1359). Véase el apartado ‘Las disputas dinásticas y el poder del visirato’ en la primera parte de este estudio.

264. El propio Abū Tābit ‘Āmir al-Hintātī se negará a apoyar su causa, aunque más tarde irá a rendirle obediencia en Fez, permaneciendo a su lado hasta poco antes de su muerte (Ibn Jaldūn, *Tārīḥ* vol. 6, 362).

a su causa las tribus rebeldes de Gumāra que habitaban la cordillera de Rīf. A partir de ese momento comienza a ganar apoyos hasta que el propio al-Ḥasan b. ‘Umar le facilita, derrocando al rey niño, el acceso al trono<sup>265</sup>, siendo este visir apartado posteriormente a Marraquech y finalmente acusado de conspiración, apresado y ajusticiado en presencia de los recién llegados a Fez Muḥammad V e Ibn al-Jaṭīb<sup>266</sup>. Se narra igualmente cómo ordenó este sultán meriní ahogar a los aspirantes meriníes al trono, los abusos que se sucedieron durante su reinado, el control que ejerció Ibn Marzūq sobre el poder, y cómo acabó con su vida la conspiración de ‘Umar b. ‘Abd Allāh al-Yābānī<sup>267</sup>. Al-Yābānī proclamará a un hermano de Abū Sālim, Abū ‘Umar Tāšufīn, conocido como al-Muwaswas, el demente, el único que se encontraba en Fez después de la masacre, y se convierte en su visir haciéndose de forma despótica<sup>268</sup> con el poder. Tras esto, cae Ibn Marzūq en desgracia y se retira el apoyo de Fez a Muḥammad V, mientras Ibn al-Jaṭīb mantiene sus privilegios.<sup>269</sup>

La narración en este punto vuelve a al-Andalus donde Muḥammad V había cruzado de Ceuta a Gibraltar, había zanjado sus negociaciones con Pedro I que se prestaba desinteresadamente a apoyar su causa<sup>270</sup>, y se hallaba luchando contra El Bermejo cuando llega

265. La toma del trono tiene lugar a mediados de *ša‘bān* de 760 (11 de julio de 1359), véase: *ibídem*, vol. 7, 404. Ibn Jaldūn menciona en su *Ta‘rīf* que echó mano de su influencia sobre los jeques meriníes para apoyar a Abū Sālim en su entronización (*ibídem*, vol. 7, 540).

266. Este acontecimiento fue valorado negativamente tanto por Ibn Jaldūn como por Ibn al-Jaṭīb, que se ve obligado a recitar un poema para la ocasión por requerimiento de Abū Sālim (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 266-267; e Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 7, 410). Resulta curioso que el trágico final de este visir se asemeje al que le espera al granadino, pues ambos acaban en Bāb al-Maḥrūq por intervención de sus enemigos, y lo cierto es que el granadino declara que el joven príncipe a quien regentaba al-Fūdūdī prometía pero no tuvo el tiempo para madurar (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 218-219).

267. Abū Sālim es asesinado el 17 de *dhū l-qa‘da* de 762 (18 de septiembre de 1361). Véase: Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 7, 415. Según Ibn al-Jaṭīb, fue el 20 de ese mes (Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 1, 308).

268. Compara Ibn al-Jaṭīb su despotismo con el de Almanzor en tiempos califales (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 276).

269. Se pueden encontrar buenos estudios de estos acontecimientos en: Ḥarīrī, *Tārīj al-Magrib al-islāmī*, 157-163; Kably, *Société, pouvoir et religion au Maroc*, 204-212; y Manzano Rodríguez, “El Mágreb bajo el poder de los visires”, 408-413.

270. Respecto al pacto entre Pedro I y Muḥammad V para lograr el apoyo del castellano en la recuperación del trono de Granada, al-‘Abbādī sostiene que cabría darle algo de credibilidad en este asunto a las crónicas cristianas que aseguran que el granadino acordó con el rey castellano entregarle las ciudades que se tomaran por la fuerza, pero que tiene más sentido lo que afirma el visir respecto a que el castellano no exigió compensación por su apoyo (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 285). Aunque el estudioso trata de exculpar a Muḥammad V (‘Abbādī, *El Reino de Granada*, 46-47 y 51-52), nos parece que estas afirmaciones del

la noticia del asesinato de Abū Sālīm. Ibn al-Jaṭīb habla de cómo en este momento tuvo que rechazar la invitación de Muḥammad V para estar a su lado, prometiendo llevarle a su familia cuando se hiciese con el trono, con la intención de peregrinar posteriormente alejándose de la política y de sus responsabilidades.<sup>271</sup>

Los acontecimientos andalusíes tenían siempre su conexión magrebí, pues El Bermejo había reaccionado al permiso que había dado Abū Sālīm a Muḥammad V para cruzar el Estrecho con el envío de pretendientes al trono meriní, de los que destacaron los príncipes ‘Abd al-Ḥalīm y ‘Abd al-Mu’min, sobrinos del difunto Abū l-Ḥasan, que se instalaban en Tremecén con apoyo zayyānī. Al mismo tiempo, la pérdida de apoyo meriní con el golpe de estado de al-Yābānī obligaba a Muḥammad V a detener su lucha y retirarse bajo amparo castellano.

La narración vuelve aquí a los acontecimientos magrebíes, pues los jeques meriníes deciden dar la espalda a al-Yābānī y a su candidato al-Muwaswas, abriendo el camino a ‘Abd al-Ḥalīm que avanzaba desde Tremecén pasando por Taza. Al-Yābānī reacciona enviando a un hijo de Abū Sālīm junto con Mas‘ūd b. Raḥḥū, otro miembro de los Banū Fūdūd<sup>272</sup>, a Marraquech, solicitando la ayuda de sus aliados en la zona para venir en su apoyo si fuese necesario, entre estos aliados se encontraba principalmente Abū Ṭābit ‘Āmir al-Hintātī, sumándose posteriormente las tribus árabes a la conspiración con Mubārak b. Ibrāhīm al-Julṭī como máximo representante<sup>273</sup>. El visir describe el enfrentamiento de al-Yābānī y ‘Abd al-Ḥalīm en Fez y la victoria del primero viéndose el segundo

---

visir, que reitera más adelante (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 116-117), demuestran que una alianza con el infiel en estos términos no habría sido bien vista a ojos de los musulmanes, y consideramos que en caso de que fuese cierto tal acuerdo, la estrategia era buena, pues la amenaza castellana hacía más fácil a Muḥammad V avanzar por un territorio atemorizado con la aparente imagen del legítimo monarca que vuelve en defensa de los musulmanes que se hallaban en caos por las fechorías de un usurpador que estaba siendo hábilmente desacreditado. De hecho, como se verá más adelante, Muḥammad V será recibido con los brazos abiertos tras las conquistas castellanas, y entrará en Málaga prácticamente sin esfuerzo, y el visir especifica que habría sido fácil su conquista si hubiese llegado Pedro I en su lugar (*ibídem*, 122). Esto viene en justificación del desaliento que sentía el visir, pues el reducto del Islam peninsular se mantenía a duras penas.

271. Véase: ‘Abbādī, *El Reino de Granada*, 45-48; e Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 286-287.

272. Manzano Rodríguez, “El Mágreb bajo el poder de los visires”, 412-413.

273. Se trata de los ‘Āṣim, Julṭ, Sufyān, Yābir y Ḥarīṭ (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 305)



Imagen 5.1: Los movimientos político-estratégicos de pretendientes al trono meriní entre las dos orillas durante la *fitna* de 1361

obligado a retroceder hacia Taza<sup>274</sup>. También menciona la inclinación de Salé, donde se encontraba él, hacia el nuevo pretendiente, así como la situación de sequía en la que se hallaba el país, y el aprovechamiento de las tribus árabes de la *fitna* para ejercer su despotismo en sus dominios<sup>275</sup>.

Habiéndose hecho evidente la incapacidad de al-Muwaswas como sultán y la falta de apoyos meriníes a su investidura, al-Yābānī hace llamar a un nuevo pretendiente al trono

274. Según Ibn Jaldūn, el jeque de los meriníes Yaḥyà b. Raḥḥū, que había apoyado a 'Abd al-Ḥalīm en su ataque, huye tras la derrota con el jeque de los Julṭ Mubārak b. Ibrāhīm, por lo que parece que la posición de este último no estaba clara en el conflicto (Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 7, 420; véase también Ibn al-Jatīb, *Nuḡāda II*, 323).

275. *ibídem*, 319. Esto se ve claramente en el relato del segundo viaje.



que se hallaba en Castilla, se trata de Abū Zayyān Muḥammad<sup>276</sup>, un nieto del sultán Abū l-Ḥasan. Establece asimismo un pacto con al-Hintātī en función del cual le ofrecía plena potestad sobre los maṣmūda y sus territorios del sur a cambio de acudir en su auxilio con el hijo de Abū Sālīm en caso de que los rebeldes consiguieran impedir la llegada de Abū Zayyān a la capital<sup>277</sup>. Mientras tanto los rebeldes se hacen con Mequinez<sup>278</sup>, estableciéndose allí ‘Abd al-Mu’min, y ponen sitio a Salé<sup>279</sup>, siendo este descrito con detalle pues él mismo se hallaba allí<sup>280</sup>. Desde Salé se solicita ayuda a los árabes de Tāmasnā, hallándose cerca el ejército marraquechí con al-Hintātī a la cabeza. Mientras tanto llega Abū Zayyān a Ceuta y consigue entrar en Fez y ser proclamado sultán<sup>281</sup>, recuperando al-Yābānī Mequinez y poniéndose término al sitio de Salé.<sup>282</sup>

La historia narrada en la tercera parte de la *Nufāḍa* continúa en la orilla africana y describe el estado del Magreb en aquel momento, azotado por la sequía, apareciendo la peste en Mequinez, Fez y Taza, que se sumó a lo que había dejado en ellas la *fitna*. Finalmente vinieron las lluvias, haciendo bajar los precios que habían subido en previsión de la necesidad que parecía avecinarse. El sábado 24 de *rabī’* I de 763 (21 de enero de 1362) parte Ibn al-Jaṭīb hacia Fez para prestar obediencia al nuevo sultán, tras confirmarse

276. La biografía que le dedicó Ibn al-Jaṭīb en la *Iḥāṭa* se conserva con interesantes anotaciones de Ibn Marzūq y de un hijo del visir granadino en: Maqqarī, *Nafḥ* vol. 6, 7-12.

277. Véase: Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 319-321. Ibn Jaldūn especifica que se dividieron el reino y que el pretendiente del sur era Abū l-Faḍl (Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 7, 418).

278. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 324. Aquí señala Ibn al-Jaṭīb que tras la resistencia que había ofrecido a los almohades en tiempos almorávides la ciudad ya no se resistía apenas a ningún atacante y que se rindió sin tratar de defenderse siquiera.

279. El 9 de *muḥarram* de 763 (8 de noviembre de 1361).

280. El visir describe los acontecimientos como un historiador sin hablar directamente de su propia experiencia, aunque sí inserta tres versos de su composición en ocasión de la interrupción de las comunicaciones entre Salé y Fez a través de Mequinez.

281. Su subida al trono tuvo lugar el 21 de *ṣafar* de 763 (20 de diciembre de 1361), véase: Ibn al-Aḥmar, *Rawḍat al-nisrīn*, 43.

282. Ibn Jaldūn fue testigo presencial de estos hechos (Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 7, 421 y 545-546). El periodo de exilio de Muḥammad V y de Ibn al-Jaṭīb en el Magreb meriní coincide con la etapa de participación activa de Ibn Jaldūn en la política del Occidente Islámico, una etapa de menos de 10 años (1359-1368). En los acontecimientos que nos ocupan conviene destacar su intervención a favor del sultán meriní Abū Sālīm, y su ayuda al sultán nazarí Muḥammad V para la obtención de Ronda, una ayuda que le será recompensada durante su posterior y breve estancia en Granada tras la recuperación de este último de su trono. Sobre su entrada en política y los servicios que prestó en las distintas cortes del Occidente Islámico véase: Cheddadi, *Ibn Khaldūn*, 102-127.



la retirada del rebelde ‘Abd al-Ḥalīm y su establecimiento en Siḡilmāsa<sup>283</sup>. Estando en la capital describe el arresto de un hermano del rebelde que venía en su ayuda desde al-Andalus, así como la partida de al-Hintātī hacia el sur con su ejército tras reconocerse su independencia según lo pactado, acompañado de una princesa de Ifrīqiya con la que se acababa de desposar.

En cuanto a la política exterior del nuevo gobierno meriní, el visir hace mención del tratado llevado a cabo entre Abū Zayyān y Pedro I, según el cual se cortaban las relaciones con El Bermejo y se apoyaba a Muḥammad V en su lucha por su usurpado trono, cediéndole Ronda. En esta ciudad se establece Muḥammad V formando gobierno con ‘Alī b. Kumāša como visir, sobre quien Ibn al-Jaṭīb no desperdicia oportunidad para verter sus críticas, y Abū l-Ḥasan al-Nubāhī como secretario. También se hace referencia a la victoria del Bermejo sobre los castellanos en Guadix<sup>284</sup>.

En cuanto al Magreb, nos habla Ibn al-Jaṭīb del despotismo de al-Yābānī, comparando la nominalidad del nuevo sultán a la del abasí en Egipto, y menciona su nombramiento de Mas‘ūd b. Raḥḥū al-Fudūdī como visir<sup>285</sup>.

Tras obtener permiso para su viaje el visir granadino parte hacia Marraquech en su segundo viaje el sábado 23 de *rabī‘ II* de 763 (19 de febrero de 1362), un viaje en el que atraviesa la provincia de Tāmasnā, que se hallaba en caos y sometida a los abusos de las tribus árabes, pero su viaje queda truncado obligándole a volver a mitad de camino.

En el momento de la interrupción de su viaje, el jeque Mubārak al-Julṭī, con quien se había encontrado Ibn al-Jaṭīb justo antes de emprender la vuelta, partía a la cabeza de los árabes de Tāmasnā para encontrarse con el jeque de los beréberes Haskūra<sup>286</sup>,

283. Es interesante señalar aquí que esta ciudad destacaba por su actividad comercial con el oro subsahariano, véase la propia descripción del visir en: Ibn al-Jaṭīb, *Muṣāhadāt*, 113-114; e Ibn al-Jaṭīb, *Mi‘yār al-ijtiyār*, 157-158.

284. La fecha difiere de la aportada en: Ibn al-Jaṭīb, *A‘māl II*, 309. Sobre estos acontecimientos véase: ‘Abbādī, *El Reino de Granada*, 49-51.

285. Véase: Manzano Rodríguez, “El Mágreb bajo el poder de los visires”, 413.

286. Los Haskūra habitaban en las montañas que se extendían desde el monte Daran de los Hintāta hasta la región de Tādla. Aunque estuvieron entre las tribus que formaron el movimiento Almohade, muchos no los consideraban como tales por no haber prestado su soporte hasta después de la conquista de Marraquech, a diferencia de los Hintāta entre otros. Cuando los meriníes tomaron el poder, estos Haskūra se resistieron en primera instancia a someterse, prestando refugio a los rebeldes de las tribus árabes Ŷušam, hasta que

que habían mostrado inclinación al rebelde con la intención de rivalizar con al-Hintātī. El visir narra el encuentro, y cómo estos beréberes tendieron una trampa a los árabes masacrándolos y apresando a muchos de ellos en venganza por sus abusos. Mientras, al-Hintātī volvía a Marraquech tras perseguir al hermano y sobrino del rebelde que habían huido de Mequinez. Una vez llegado al-Hintātī a su capital pide obediencia al príncipe meriní Abū l-Faḍl, hijo de Abū Sālim, que se hallaba bajo su protección, con la condición de mantenerse supeditados a su primo el sultán de Fez, como señal de independencia del sur magrebí. Poco después el visir Mas‘ūd b. Raḥḥū partirá hacia Tāmasnā para poner orden en la provincia.<sup>287</sup>

A partir de aquí ya no se vuelve a hablar más de la situación en el Magreb. La narración de los acontecimientos en al-Andalus continúa con la devolución del Bermejo a Pedro I de los rehenes que había capturado en el enfrentamiento de Guadix. Posteriormente el visir describe cómo el rey castellano rompió con su promesa de ayudarlo desinteresadamente, y comenzó su avance por territorio musulmán. Ibn al-Jaṭīb insiste en la negativa de Muḥammad V a tomar parte en semejante empresa contra los intereses de los musulmanes, volviendo a Ronda y avanzando desde ahí tomando Málaga, con la que se hizo prácticamente sin resistencia. Al enterarse El Bermejo de la noticia, procedió a hacerse con todos los tesoros de la Alhambra, que describe el visir con detalle, y dirigiéndose hacia Castilla al amparo de Pedro I<sup>288</sup>. Dada la situación, se solicita desde Granada la vuelta de Muḥammad V, cuya entrada en la capital tiene lugar el sábado 20 de *ḡumādā* II de 763 (16 de abril de 1362)<sup>289</sup> con gran recibimiento. Termina el visir describiendo el

---

finalmente rindieron obediencia (Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 6, 271). Véase el mapa de: Wazzān, *Descripción general del África*, 143.

287. Meses después, entre *ša‘bān* y *ramaḍān* del mismo año, será cuando al-Yābānī salga al encuentro de ‘Abd al-Ḥalīm que permanecía en Siḡilmāsa con la intención de volver a atacar Fez, acabando el encuentro en tregua (Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 7, 423).

288. Es interesante en este punto lo que dice Ibn al-Jaṭīb sobre estos tesoros que habían confluído a Granada tras la caída del resto de territorio musulmán, además de los venidos desde Ceuta, y que era como si El Bermejo retornase a los cristianos lo que Musā b. Nuṣayr y Ṭāriq b. Ziyād habían tomado de ellos en tiempos de la conquista (Ibn al-Jaṭīb, *Nuḡāḍa III*, 121).

289. *ibídem*, 124; Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 2, 30; Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa*, 154; e Ibn al-Jaṭīb, *Historia de los Reyes de la Alhambra*, 250.

final del Bermejo asesinado por el mismo Pedro I, que ordena encerar su cabeza y las de sus acompañantes y mandárselas a Muḥammad V.<sup>290</sup>

Con la vuelta de Muḥammad V a Granada, Ibn al-Jaṭīb se ve obligado a volver a al-Andalus en compañía del hijo de este, el futuro Yūsuf II, que se encontraba en Fez.<sup>291</sup>

La narración se reanuda con lo acontecido a ‘Alī b. Kumāša<sup>292</sup> unos meses más tarde, pues se había dudado de su fidelidad tras fracasar en la empresa de traer de vuelta al príncipe desde Fez, cuando Muḥammad V todavía no había recuperado el trono, por adelantar sus intereses personales, y se sospechaba de sus conexiones con los cristianos, así que se ordenó su detención con su hijo y su exilio a Túnez<sup>293</sup>. En este punto el visir habla de su situación en Granada dejando claro que se alejó escarmentado de las responsabilidades del visirato, dándose a la vida ascética, y permaneciendo al lado del sultán como consejero<sup>294</sup>. Unos meses más tarde, el visir intervendrá personalmente en el aplacamiento de la revuelta de al-Dalīl al-Burkī, artífice de la derrota de los castellanos en Guadix, que llegará a proclamar a un pretendiente al trono en la propia capital sin lograr los apoyos suficientes. Tras describir los acontecimientos que llevaron finalmente al encarcelamiento de las cabezas del levantamiento, el visir aconseja a Muḥammad V extender el perdón sobre sus súbditos para apaciguar el reino tras la *fitna*<sup>295</sup>.

La tercera parte de la *Nuḫfāda* culmina con la valiosísima descripción que aporta Ibn al-Jaṭīb del nuevo mexuar construido por Muḥammad V en la Alhambra a su vuelta del exilio, y donde, aún sin terminar, fue celebrado el *mawlid* de finales de 1362, cuya celebración viene igualmente descrita con detalle, incluyendo el reloj que marcó en aquella singular ocasión el paso de las horas.

290. Véase: ‘Abbādī, *El Reino de Granada*, 51-53.

291. Se detallará este viaje de vuelta más adelante.

292. Véase su biografía en: Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 4, 74-77. El investigador Checo Josef Ženka promete en su trabajo sobre el nuevo manuscrito que descubre de *A‘māl al-a‘lām* un estudio sobre este personaje (Ženka, “Las terceras taifas en un nuevo manuscrito del *A‘māl*”, 186).

293. Véase: Ibn al-Jaṭīb, *Nuḫfāda III*, 121, 161-162 y 166

294. *ibídem*, 168. Véase la traducción de esta parte de la narración en: García Gómez, *Foco de antigua luz*, 232-234.

295. Resulta curioso que cuando el visir habla en su *A‘māl* de la revuelta del Arrabal contra al-Ḥakam I en la que intervino un antepasado suyo, la compara con esta revuelta (véase: Hoenerbach, “El historiador Ibn al-Jaṭīb”, 47-48; e Ibn al-Jaṭīb, *A‘māl II*, 16-17).

### 5.3. La producción insertada

#### 5.3.1. Objetos y destinatarios de la correspondencia personal

En lo que se refiere a la correspondencia<sup>296</sup> que salpica la obra, se puede encontrar incluida tanto en los apartados de narración histórica, los que inicia con *rayʿ al-tārīj* (vuelta a la historia), como en los que dedica a la recopilación de sus escritos en el Magreb. Como ya se ha mencionado, la mayoría de estas cartas figuran en otras obras, por lo que conviene apreciar, más allá de su falta de novedad, la intención que tuvo al incluirlas en la *Nufāda*.

Resulta difícil ofrecer una clasificación por temas de esta correspondencia<sup>297</sup> pues en muchos casos una carta ofrece más de una intención. Una muestra de esto, es la correspondencia entre Ibn al-Jaṭīb y el sultán meriní Abū Sālim a la vuelta de su primer viaje al sur magrebí. El visir granadino se establece en Chella desde donde se cartea con el sultán de Fez (II, 81-9)<sup>298</sup> pidiendo permiso para permanecer lejos de la corte y ayuda en la recuperación de sus propiedades andalusíes, mientras permanece en aquel lugar santificado, rezando y recitando El Corán ante la tumba de Abū l-Ḥasan, padre del sultán, para que Dios le conceda sus propósitos. Estas cartas tienen una intención clara y concreta, pero justo después, y con la ocasión de la toma de Tremecén por el mismo sultán, le envía otra carta (II, 91-101) para felicitarle por las buenas nuevas, sin dejar de recordarle al final su asunto pendiente.

296. Sobre la correspondencia de este autor véase: Gaspar Remiro, *Correspondencia diplomática entre Granada y Fez (siglo XIV)*; ‘Azzāwī, *Dirāsa tārijiyya li-dīwāniyyāt Rayḥānat al-kuttāb*; ‘Azzāwī, *Riṣāl al-idāra wa-l-a’yān fī l-‘aṣr al-marīnī*; Zabbāj, “Bunyāt al-ṣirā’ al-ḥaḍārī al-andalusī”; y Magrāwī, “al-Tawāṣul al-dīblūmāsī”.

297. Al-Harrūṭ ofrece una clasificación de la correspondencia jaṭībiana en: cancilleresca, *rasā’il dīwāniyya* (bélica, *ḥarbiyya*; política, *siyāsiyya*; social, *iṣtīmā’iyya*; y administrativa, *idāriyya*); religiosa, *rasā’il dīniyya* (dirigidas al sepulcro del Profeta, *ḍarīḥ al-rasūl*, o a los de santos y piadosos, *aḍriḥat al-awliyā’ wa-l-ṣāliḥīn*), fraternales y amistosas, *rasā’il ijwāniyya*, y por último las dirigidas a los hombres con poder e influencia, *rasā’il muwaṣṣaha ilā aṣḥāb al-sulṭa wa-l-nufūd* (Harrūṭ, *Al-Naṭr al-fannī ‘inda Lisān al-Dīn b. al-Jaṭīb*, 43-83).

298. Tanto al-Maqqarī (Maqqarī, *Nafḥ* vol. 6, 13-22; y Maqqarī, *Azhār* vol. 1, 277-286) como al-Nāṣirī (Nāṣirī al-Salāwī, *Iṣtiqṣā* vol. 4, 25-31) se hacen eco de estas tres cartas: la primera dirigida a Abū Sālim, su respuesta y la respuesta a esta última.

Al hilo de esto, se pueden encontrar algunos versos del visir. Dos poemillas dedicados al mismo monarca e incluidos en un apartado recopilatorio: el primero (II, 130), aunque no cronológicamente, en el que le da las gracias tras liberar sus propiedades confiscadas; y el segundo (II, 162-3), compuesto en Chella, pidiéndole, por la tumba de su padre, que no le deje partir decepcionado de allí:

¿Acaso es tolerable que parta de su morada decepcionado,  
mientras los almimbares del mundo claman tu nombre?

Este poema, además, viene seguido de otro dirigido a Ibn Marzūq en el que trata de hacer presión sobre el mismo tema.

Si nos centramos en sus intereses económicos<sup>299</sup> que se traslucen en esta correspondencia, podemos citar otras dos cartas<sup>300</sup>: una dirigida desde Salé al cadí de Tāmasnā, el conocido viajero Ibn Baṭṭūṭa<sup>301</sup> (II, 137-8), en la que le informa de haber comprado una tierra vecina a la suya; la compra, según dice, para que le asista ante los avatares de la fortuna, con la intención de cultivarla, y temiendo que suba su precio, por lo que otros intenten obtenerla con artimañas, y decidan en consecuencia sus dueños quedársela. La segunda carta, la envía al jerife Abū ‘Abd Allāh b. Nafīs, acompañada del precio de una vivienda que le había comprado (II, 139-140).

Otro tipo de correspondencia es la que se establece entre Ibn al-Jaṭīb y los sultanes del Occidente islámico en esta época, Abū Sālim, Muḥammad V y Abū Zayyān, a través de la cual se puede dilucidar la relación que tenía el autor con sus soberanos, independientemente de los intereses antes referidos. Ya hemos mencionado alguna, pero convendría destacar dos que mantuvo con su destronado soberano en un tono muy personal, a través de las cuales marca una clara tendencia a permanecer en el reino meriní: una (II, 147-8), escrita mientras Muḥammad V todavía estaba en Fez, felicitándole por haber podido reunirse con su hijo que acababa de llegar de al-Andalus, y disculpándose por no poder ir

299. Sobre este tema véase este conocido trabajo: ‘Abbādī, “Los móviles económicos”.

300. La primera carta aparece editada, aunque no íntegramente, en el artículo de al-‘Abbādī; y la segunda aparece en: Maqqarī, *Nafh* vol. 6, 41-42. Según al-‘Abbādī, ambas cartas demuestran que Ibn al-Jaṭīb ‘había hecho preparativos para instalarse definitivamente en Marruecos, principiando a comprar tierras y casas’.

301. Escuetamente biografiado en: Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāta* vol. 3, 273-4.

a visitarle desde Salé a causa de algunos impedimentos; la otra (III, 151-2), fue escrita tras la recuperación del trono granadino, con la intención, según dice, de sustituir con ella su presencia en Granada. Esta última la escribió porque pensaba que iba a permanecer en Salé, antes de saber que tenía que acompañar al príncipe granadino en su vuelta a al-Andalus. Al final del escrito, se puede apreciar a un visir paternalista aconsejando a su soberano que debía aprender de lo acontecido.

Los detalles sobre este mal entendido se pueden seguir a través de otras cuatro cartas: la primera (III, 147-150), es de Muḥammad V dirigida a Ibn al-Jaṭīb y escrita el miércoles 24 de *ḡumādā* II de 763 (20 de abril de 1362). Dice el visir granadino que la recibió pasadas ya dos etapas de su viaje hacia Granada, y que el monarca no sabía que él mismo acompañaba a su hijo, pues lo creía en Salé, donde afirma el visir que aún estaría si hubiese tenido la opción de elegir, y no se encontrase en manos del destino. Esta carta es ampliada con la noticia del trágico final de El Bermejo en Castilla, y de la recuperación de las propiedades de Ibn al-Jaṭīb en Granada a la espera de su vuelta. La segunda (III, 146-7) es del sultán meriní Abū Zayyān al recién entronizado Muḥammad V, escrita el 22 de *raḡab* de 763 (17 de mayo de 1362), comunicándole la partida de su hijo, el príncipe, hacia Granada en compañía de Ibn al-Jaṭīb. La respuesta de esta (III, 154-6) se enviará a Fez con el alfaquí Abū Yaḡyā b. Muḥammad b. Abī l-Qāsim b. Abī Madyan<sup>302</sup>, emisario meriní que acompañó al príncipe granadino en su vuelta a al-Andalus.

Lo que se puede deducir de esta correspondencia, es que fue decisión del soberano meriní, y no del granadino, el abandono de Ibn al-Jaṭīb de Salé y su partida hacia Granada en compañía del hijo de Muḥammad V. También, que el monarca granadino esperaba la vuelta de Ibn al-Jaṭīb a su servicio con todos los honores, pues en su carta no escatima en elogios al visir.

En relación a Muḥammad V y a su hijo, el futuro Yūsuf II que le sucederá, también se incluyen dos cartas: una del padre a su hijo en Fez (III, 118-9), fechada el 17 de *ḡumādā* II de 763 (13 de abril de 1362), con la noticia de su victoria en Málaga y la pronta recu-

302. Secretario del sultán meriní ‘Abd al-‘Azīz enviado a Granada para traer a la familia de Ibn al-Jaṭīb cuando el visir huyó al Magreb en 1371 (Nāṣirī al-Salāwī, *Iṣṭiqṣā* vol. 4, 59; y Ibn Jaldūn, *Tārīḡ* vol. 7, 445).

peración del trono de Granada<sup>303</sup>. La otra (III, 205-6), del hijo al padre, escrita por Ibn al-Jaṭīb y enviada desde Málaga a la capital granadina en la que se transmite el deseo del pronto reencuentro.

La obra contiene otras dos que envía el visir a título personal al sultán meriní Abū Zayyān: la primera de las cuales (II, 354-8 / III, 39-41)<sup>304</sup>, escrita tras su subida al trono y el término de la *fitna* que la había precedido, se la hace llegar con el propio al-Hintātī<sup>305</sup>, que había apoyado su causa. En ella le felicita por su victoria y le confirma su recitación de una alabanza en verso (III, 62-4) en la celebración que tendrá lugar en Fez<sup>306</sup>. La otra carta (III, 86-7) se la envía para informarle de la interrupción de su viaje a mitad del llano de Tāmasnā por enfermedad<sup>307</sup>, y su vuelta a Salé como consecuencia, señalando que tenía intención de dedicarle una descripción detallada de dicho viaje.

El resto de la correspondencia relacionada con sultanes, es del tipo cancilleresco (*dīwāniyya-s*), normalmente incluida en los capítulos dedicados a la narración de los acontecimientos militares y hechos históricos, de la que se pueden destacar: la carta enviada por el sultán meriní Abū Bakr al-Saʿīd<sup>308</sup> a Muḥammad V en Granada, con la noticia de la conquista de Tremecén (II, 221-4), seguida por la respuesta granadina; y otra de Abū Sālīm a Muḥammad V explicando los acontecimientos acaecidos hasta la obtención del trono magrebí del primero – a pesar de la falta de apoyo granadino – (II, 240-5), que desencadena tres cartas más<sup>309</sup>.

La correspondencia amistosa, *ijwāniyya-s*, que mantuvo el visir con los intelectuales y poderosos de su tiempo durante su estancia en el Magreb, tuvo muy variados propó-

303. La noticia llegó a Salé la tarde del jueves, 27 o 28 del mismo mes (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 118).

304. Estudiada en: ‘Azzāwī, *Riḡāl al-idāra wa-l-a‘yān fī l-‘aṣr al-marīnī*, 31-34.

305. Al-Hintātī, como jeque de los beréberes Hintāta del sur, se había movido con sus aliados árabes de los Julṭ en apoyo del visir al-Yābānī, haciendo retroceder a los partidarios de ‘Abd al-Ḥalīm que cercaban Salé impidiendo la llegada de Abū Zayyān a Fez para sustituir a al-Muwaswas.

306. Poco después, el visir irá a rendir obediencia a Fez personalmente (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 62).

307. Al-Ḥasan al-Šāhidī, duda de que esta sea la razón de la interrupción del viaje, además, basándose en esta carta, propone que este viaje haya podido ser oficial, por encargo del monarca meriní, ya para orar por él en los lugares santos, objetivo manifiesto, ya para cultivar sus relaciones con los jeques árabes de la zona en vistas a lograr mayor seguridad y estabilidad (Šāhidī, *Adab al-riḥla bi-l-Magrib* 480).

308. Hijo de Abū ‘Inān y antecesor de Abū Sālīm en el trono meriní.

309. La respuesta de Muḥammad V, otra de Abū Sālīm con un anexo en el que se cuenta la situación en la que acabó Maṣṣūr b. Sulaymān después de perder en la lucha por el trono, y la respuesta a esta última.

sitos que también son un síntoma del tipo de relaciones que mantenían los hombres de poder dentro de una red de amistades convenientes o sinceras. Así encontramos tres felicitaciones por el nacimiento de un hijo, una de ellas enviada a Abū Zayd Ibn Jaldūn<sup>310</sup> (II, 131-6)<sup>311</sup>; una por el ascenso a un nuevo puesto (II, 136-7), y otra comunicando su pesar por la degradación a un puesto inferior al caer en desgracia (II, 142); una carta de recomendación (II, 143); una felicitación por haber salido indemne de un malentendido con el sultán (II, 143-5); una con disculpas por faltar a una cita (II, 145); una propuesta de peregrinación conjunta (II, 148-150); una felicitación con el motivo de una boda (II, 151); tres con el propósito de la intercesión (*al-šafā'a*) (II, 196-7 y II, 198)<sup>312</sup>; una dirigida al visir magrebí 'Umar b. 'Abd Allāh (al-Yābānī)<sup>313</sup> en ocasión de un mal que tuvo en el ojo (III, 96-7); y otra enviada a Ibn Marzūq, tras llegarle la noticia de su salida de prisión y el fin de su desgracia (III, 232-7)<sup>314</sup>; entre otras.

Se trataba sobre todo de mantener los lazos de amistad en una red bien tejida de personajes con puestos de poder, como el gobernador de Marraquech (II, 197); el gobernador de Mequinez (II, 212-3); o el jeque meriní Yaḥyà b. Raḥḥū<sup>315</sup>, (II, 351-2 / III, 37), por añadir algunos a los ya citados.

Se incluyen asimismo algunas cartas con un tono más personal, como las dos que escribe en tono de humor en ocasión del casamiento con una esclava cantora (*qayna*), una de ellas dirigida a Ibn Jaldūn<sup>316</sup> (III, 210-6)<sup>317</sup>; o la enviada al cadí, alfaquí y literato Abū Ishāq Ibn al-Ḥāỵ al-Numayrī en la que le reprocha haber cortado la correspondencia

310. Le envía dos cartas más: Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 349; e Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 209.

311. Las otras dos figuran en: Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 146-7 y 193-4.

312. La tercera está dirigida a Abū Ṭābit 'Āmir b. Muḥammad al-Hintātī, a la que se hará referencia más adelante.

313. A quien escribe otras dos (II, 346-8 / III, 35-6) y (II, 358-9 / III, 42).

314. Figura igualmente, con variaciones, en la biografía de Ibn Marzūq en: Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 3, 118-126. Véase la traducción de algunos pasajes en: Viguera Molins, "Ibn Marzūq según Ibn al-Jaṭīb", 37-40.

315. Dice Ibn al-Jaṭīb que este personaje recibió de él un buen trato cuando fue a Granada – según al-'Abbādī, usa el nombre antiguo de la ciudad, es decir, 'Agarnāṭa', de Agarnāṭat al-Yaḥūd –, y que desde entonces guardan una relación íntima. Parece que en esta carta le pide que tenga en cuenta su situación en nombre de lo que le debía este jeque por su relación anterior en al-Andalus, pero no especifica.

316. Comentada por Celia del Moral (Moral Molina, "Luces y sombras en las relaciones entre Ibn al-Jaṭīb e Ibn Jaldūn", 216-221), traduciéndola a continuación, junto con Fernando Velázquez (Moral Molina y Velázquez Basanta, "La Risāla de Ibn al-Jaṭīb a Ibn Jaldūn").

317. La otra está en: Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 203-5.



con él y le dice que no cesará de mandarle escritos hasta que se digne a responderle (III, 217-9).

### 5.3.2. Temática y depositarios de los versos

La poesía<sup>318</sup> por su parte, se encuentra esparcida por toda la obra. Desde versos incluidos en la correspondencia, hasta largos poemas recitados en determinados acontecimientos históricos, o recopilaciones en los apartados correspondientes a su propia producción y de algunos de sus contemporáneos.

Si se hace un recorrido por los motivos que inspiran los versos de este visir durante su exilio, se encuentran en primer lugar las *mawlidiyya*-s compuestas en las dos orillas: desde la posiblemente recitada en el *mawlid* celebrado en Salé<sup>319</sup> (II, p. 123-6), y la enviada a la corte de Fez, de cuya recitación se encargaba su hijo que ahí se encontraba (II, 172-7), hasta las recitadas en 1362 en Granada por Ibn al-Jaṭīb y un elenco de literatos (III, 291-327)<sup>320</sup>.

Las alabanzas a los sultanes son abundantes, destacando a la cabeza las recitadas a Abū Sālim, seguido por Muḥammad V y finalmente Abū Zayyān. Los versos que dedica a Abū Sālim son de distintos motivos<sup>321</sup>: unos en los que le aconseja sobre la importancia de que todo rey esté acompañado de sabios (II, 164)<sup>322</sup>; dos *muwaššaha*-s<sup>323</sup> (II, 167-170) para variar en los medios de composición y poner a prueba su talento; un poema tras el castigo impuesto al visir al-Ḥasan b. ‘Umar al-Fūdūdī (II, 266-7); y otro pidiendo a su sultán una esclava cristiana (*min banāt al-rūm*), que estaba en su palacio (II, 282-3).

318. Sobre la poesía de Ibn al-Jaṭīb remitimos a: Zahrani, “La queja y la elegía”; Zahrani, “Lo cómico y lo burlesco”; y Zahrani, “Aspectos culturales e ideológicos a través del *Dīwān* de Ibn al-Jaṭīb”.

319. Según al-‘Abbādī (Ibn al-Jaṭīb, *Nuḫḍa II*, 122), puede también que haga referencia tanto al *mawlid* como a *laylat al-qadar*. Al-Maqqarī copia este poema (Maqqarī, *Nafḥ* vol. 6, 354-6) encabezando una epístola redactada en Granada en nombre del sultán Yūsuf I y dirigida al Profeta.

320. Es interesante señalar aquí la pequeña labor de crítica literaria que ejerce el visir al introducir cada uno de estos poemas, aportando su opinión sobre la calidad de este.

321. Ya se han mencionado dos poemas anteriormente relacionados con las propiedades andalusíes del visir.

322. Esta temática era un lugar común y estaba cargada de reminiscencias de tiempos de esplendor. Véase la sección ‘Intelectuales con el poder. Intelectuales en movimiento’ en el Contexto Intelectual de la primera parte de este estudio.

323. Sobre las *muwaššaha*-s que vienen en la *Nuḫḍa* véase: Benbabāli, “Ibn al-Jaṭīb y el arte del *Tawšīḥ*”.

A Muḥammad V dirige: un largo poema<sup>324</sup> en ocasión de su vuelta a al-Andalus para recuperar el trono (II, 287-297 / III, 151); versos de alabanza por algunas de sus obras pías, (III, 220); el poema referido por García Gómez como ‘epístola censoria’<sup>325</sup>; otros que adjuntó a un escrito en el que le pedía permiso para peregrinar (III, 223); y unos versos en respuesta a otro escrito que le mandó el sultán con su propia letra<sup>326</sup>, preguntando por su estado, pues se hallaba enfermo (III, 226).

Dedicado al sultán meriní Abū Zayyān, sólo se incluye un extenso poema al que ya se ha hecho referencia.

Al igual que mantenía una abundante correspondencia con los grandes personajes de su tiempo, también les dedicaba poemas de variada temática y extensión, de los que se pueden señalar dos en alabanza al visir magrebí ‘Umar b. ‘Abd Allāh al-Yābānī con el que le unía una amistad y algún encuentro en Salé (II, 281-2 y III, 65); unos versos dirigidos al caíd ‘Alī b. Kumāšša, hablando de su mal agüero (II, 361-2 / III, 44 y III, 72)<sup>327</sup>; y un interesante poema, en tono de humor, dirigido al titular de la rúbrica regia (*ṣāhib al-‘alāma*), Abū l-Qāsim Ibn Riḍwān<sup>328</sup> (III, 66).

No sólo componía poemas en vida de sus depositarios, sino también ante sus tumbas, como la elegía dedicada al difunto sultán meriní Abū l-Ḥasan en la necrópolis de Chella

324. Se trata de su conocido poema titulado ‘*al-Manḥ al-garīb fī l-faṭḥ al-qarīb*’, que viene completo en la segunda parte de la *Nufāḍa*, y se incluye el primer verso (*maṭla*‘) en la tercera parte al proceder a su recitación ante el propio soberano en su reencuentro en Granada tras su recuperación del trono. Ibn al-Jaṭīb afirma en la tercera parte haberlo compuesto hace tiempo en Salé presagiando la recuperación del trono granadino por el soberano nazarí. Según al-Maqqarī (Maqqarī, *Nafh* vol. 6, 478), que incluye 34 versos de este, el visir se lo mandó al derrocado sultán que se encontraba todavía en Ronda, y ya en Granada, se lo recitó cumpliendo con su voto. Afirma al-Maqqarī que el sultán nazarí ordenó que se inscribiese en sus palacios de la Alhambra de lo mucho que le agradó, y que, todavía en sus tiempos, tras la conquista cristiana, permanecía en su lugar. Este poema fue estudiado y traducido en: Continente Ferrer, “*La casida en lām de Ibn al-Jaṭīb*”.

325. La edición, traducción y comentario de este poema se encuentra en: García Gómez, *Foco de antigua luz*, 233-9 / Apéndice 4º.

326. Ibn al-Jaṭīb no incluye el mencionado escrito en la *Nufāḍa*.

327. En la *Nufāḍa* (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 72) y en la *Iḥāṭa* (Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 4, 76), a diferencia de lo que viene en la otras partes de la *Nufāḍa* (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 361-2; y Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 44), Ibn al-Jaṭīb dice que la autoría de estos versos no le corresponde, pues se los recitaron al sultán Muḥammad V en relación al papel nefasto que jugó Ibn Kumāšša en su recuperación del trono. El poema va seguido de otros de sátira al mismo personaje, uno de los cuales fue traducido por al-Zahrani (Zahrani, “*Lo cómico y lo burlesco*”, 290).

328. Sobre ese personaje véase: Puerta Vílchez, “*Ibn Riḍwān al-Māliqī, Abū l-Qāsim*”.

(II, 52-4); o el conocido poema recitado en Agmāt ante el sepulcro del rey sevillano al-Mu‘tamid Ibn ‘Abbād (II, 57)<sup>329</sup>; así como los dirigidos al jerife Abū l-‘Abbās al-Sabtī<sup>330</sup>, enterrado en Marraquech, puestos en boca de Muḥammad V que se encontraba entonces en Fez (II, 381).

A los miembros de su familia compone versos más íntimos: a su hijo ‘Abd Allāh, que le fue a visitar a Salé desde Fez, le dedica unos en relación a lo perdido en Granada (II, 164-5), otros ofreciéndole consejo (II, 165), y por último los que compone sintiendo su partida, la lejanía de la patria y la dispersión de la familia (II, 165-6); además de la famosa elegía que dedica a su esposa (II, 205)<sup>331</sup>, fallecida el 6 de *dū l-qa‘da* de 762 (7 de septiembre de 1361)<sup>332</sup>.

Abundan los versos compuestos en relación a ciudades o lugares del territorio magrebí que visita en sus viajes, como los dedicados a Mequinez (II, 373); o al aproximarse a Marraquech (II, 380), y al ver el mal estado de sus construcciones, palacios y alcazaba tras la derrota almohade (II, 380-1); al atravesar el llano de Tāmasnā (II, 381), y en relación a su inmensidad (III, 95); por la mala impresión que causó en él la ciudad de Māgūs (metrópoli de Tāmasnā); otros que tenía intención de fijarlos en el relato de su segunda

329. Traducido más adelante en la etapa de Agmāt correspondiente al relato del primer viaje de Ibn al-Jaṭīb por el Magreb.

330. Es Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Ŷa‘far al-Sabtī al-Jazraŷī (m. 601 h. (1204/5 d.c.)), santo ceutí enterrado en Marraquech. Era tan conocido que hasta los monarcas recurrían a él con sus ruegos e incluso se sellaban en torno a su tumba pactos políticos (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāda II*, 305). En la biografía que le dedica al-Maqqarī (Maqqarī, *Nafḥ* vol. 7, 266-279) se cita en dos ocasiones el texto de Ibn al-Jaṭīb sobre el santo y la descripción de su tumba afirmando el visir que la había visitado, aunque tal visita no figura mencionada en la *Nufāda* con lo que tal vez pertenezca a la primera parte perdida de la obra. De hecho al-Maqqarī menciona (*ibídem*, vol. 3, 100) una carta escrita por el visir en nombre de Muḥammad V al principio de su exilio mientras se encontraban todavía ambos en Fez, dirigida a la tumba de este santo rogándole por la recuperación de su trono, y afirma que la toma de la *Nufāda*, aunque no figura en las partes conservadas. En los anexos que añade al-‘Abbādī a su edición con fragmentos de lo perdido de la *Nufāda* esparcidos por otras obras solo vienen los versos que introducen la mencionada carta (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāda II*, 381).

331. Estudiada y traducida en: Zahrani, “La queja y la elegía”, 403-4.

332. Sobre su esposa Iqbāl dice el autor en la *Nufāda*, precediendo este poema, que es una mujer única en su género, llena de serenidad, paciencia y honradez, y que tuvo fama por estas cualidades en ambos países (Granada y el Magreb) dejando niños pequeños como polluelos en un lugar extranjero (Hashshash, “Estudio sobre la *Iḥāṭa*” vol. 1, 73). Según al-Hashshash los versos elegíacos que le dedica están faltos de verdadero sentimiento, pues en ellos se limita a hacer juegos de palabras para conseguir efectos retóricos. Un ejemplo de esto es el último verso en el que dice ‘Tu nombre vuelto del revés me muestra el futuro de mi vida, a modo de un presagio’, el juego de palabras se establece entre el nombre de su mujer ‘Iqbāl’ y la expresión ‘*lā baqā*’ (no hay vida), en el sentido de que no hay vida para él después de ella.

*riḥla* al ver asomarse, mientras se acercaba a Marraquech, el alminar de al-Kutubiyya (III, 95); y al contemplar la excesiva decadencia de las murallas de Mequinez y la suciedad de sus vías<sup>333</sup> (III, 96).

Especialmente son relevantes aquellos versos de temática curiosa, pertenecientes al género de las *ijwāniyya-s*<sup>334</sup>, que muestran facetas de la personalidad de su autor, y se manifiestan como más íntimos y mundanos, demostrando el hecho de que la poesía acompañaba al más insignificante acto de la vida cotidiana. En este sentido encontramos unos versos que envía Ibn al-Jaṭīb a Ibn Marzūq acompañando a un ataífor (II, 166-7); otros a aquellos compañeros suyos enfermos de lepra (la denominada *dā' al-asad*) (II, 194-5); o, en tono de humor, a un joven que trató de encontrarse con el visir, llegando en mal momento (II, 361 / III, 44); unos compuestos en algunas noches en las que se intensificó la sequía en el Magreb (III, 95), o celebrando el final de esta con abundantes lluvias (III, 61-2); también mostrando su cansancio en el camino hacia al-Burūḡ (donde estaba el jeque de la tribu de los Sufyān), mientras buscaban pasar la noche en lugares exentos de peste (III, 90)<sup>335</sup>; o describiendo las jaimas (III, 95); también se incluye un gracioso poema dirigido a Ibn Zamrak en relación a su glotonería (III, 223); o versos compuestos alternativamente por Ibn al-Jaṭīb y su maestro Abū l-Barakāt al-Balaḡīqī al llegarle al visir unas magníficas uvas, las primeras de la temporada, regalo de parte del sultán Muḥammad V, aprovechando ambos la ocasión para demostrar su talento (III, 224-5); talento que también ponía a prueba el visir compitiendo en algunos significados con compañeros suyos, según dice, en la costumbre propia de los secretarios y literatos (III, 225).

Pero Ibn al-Jaṭīb aún se revela más íntimamente manifestando su disconformidad en verso: se queja al chambelán (*ḥāyib*) magrebí Ibn Marzūq de Ibn al-Rabīb, encargado de la entrega de las pensiones, por no cumplir este con su deber (II, 129-130); y de quien no

333. Probablemente como resultado de la *fitna* que tuvo lugar antes de la subida de Abū Zayyān al trono, pues los rebeldes se habían hecho con la ciudad.

334. Celia del Moral estudia este género poético en: Moral Molina, “Las *Ijwāniyyāt*, un género ignorado”. Según la autora, es ‘un tipo de poesía pensada para ser escrita, no recitada’, cumpliendo la función de ‘vehículo de comunicación social’ con un mensaje de muy variados objetivos: temas relacionados con la salud del destinatario, felicitaciones, invitaciones, acompañamiento de obsequios, agradecimientos, reproches por la ausencia, peticiones y disculpas, y chanzas y alardes de ingenio.

335. Traducidos más adelante en el relato del segundo viaje.

ha cumplido con sus necesidades (II, 171); e incluso lo hace con humor a un alfaquí por retrasarse en recibirlo, siendo su retraso excusable (II, 378).

Su nostalgia también se desvela en un poema enviado desde Granada a Salé, donde todavía estaba su hijo y su gente (III, 226-8).

Su sabiduría, la manifiesta en el sentir del rápido paso del tiempo (II, 165), y en su decepción ante la vida y la incapacidad de alcanzar lo deseado antes de la muerte (III, 226).

Más convencionales en cambio son unos versos que compone en el tema del *gazal* (II, 130-1), o los que incluye en forma de *tawriya*<sup>336</sup> (II, 129, 171 y 328; III, 224). Mostrando su habilidad en contrapartida en sus siete zéjeles (III, 238-245), y en los conocidos poemas de las horas estudiados por García Gómez (III, 280-4).

También se puede apreciar su cultura a través de innumerables menciones a versos de poetas clásicos orientales, o de sus contemporáneos, de los que en ocasiones omite el nombre o incluye algún hemistiquio en su propia poesía.

### 5.3.3. Decretos oficiales públicos y privados

En la *Nufāda* también figuran cinco dahíres (*zahīr* pl. *zahā'ir*). Tres de ellos proclamados en público, que constituyen una ventana directa a los hechos narrados, pues son una muestra de la relación del poder con el pueblo de la que el granadino fue testigo o interventor: el primer dahír es del sultán Abū 'Umar Tāšufīn, dirigido a los habitantes de la ciudad de Salé y transmitido por el alimbar tras salir victorioso del primer enfrentamiento con su rival 'Abd al-Ḥalīm (II, 314)<sup>337</sup>; el segundo, del sultán Abū Zayyān a los habitantes de esa misma ciudad comunicándoles de nuevo el aplacamiento de la *fitna* (II, 340-2); y el tercero fue escrito por Ibn al-Jaṭīb en al-Andalus y proclamado tras el rezo del viernes, por recomendación del propio visir a su soberano tras el aplacamiento de la revuelta de al-Dalīl al-Burkī, para tranquilizar los ánimos y conciliarse con el pueblo

336. Sobre las particularidades del empleo de Ibn al-Jaṭīb de este recurso estilístico, véase: Šayj 'Āṭif, "*Zawāhir šādḍa min jilāl tawriyāt Ibn al-Jaṭīb*".

337. Es interesante que señale Ibn al-Jaṭīb la ausencia de *sa'y'* en el comunicado, pues estaba dirigido a todos los habitante de la ciudad.

(III, 179-180). Los otros dos fueron decretados por el sultán meriní Abū Zayyān para el visir granadino: uno tras su coronación con el que le renovaba en sus privilegios en Salé (III, 67); y el otro dándole permiso para partir en su segundo viaje hacia el sur magrebí y ordenando que se le recibiese allá adonde fuese con hospitalidad (III, 68-9).

El visir asimismo incluye una única licencia (*iḡāza*) emitida por él mismo al hijo de Abū l-Qāsim b. Riḍwān, a petición de su padre (II, 366-9 / III, 47-8)<sup>338</sup>.

#### 5.3.4. Obras escritas durante el exilio

Otro de los puntos significativos de la obra son las menciones que hace Ibn al-Jaṭīb a otras obras suyas compuestas durante su exilio magrebí. Muchos historiadores y especialistas han tratado de abarcar la obra jatibiana de muy distintas formas sin distinguir, según al-‘Abbādī<sup>339</sup>, entre su producción andalusí y la magrebí. Resulta un dato a tener en cuenta a la hora de abordar el estudio de cualquiera de sus trabajos el momento personal e histórico en el que fue escrito, ya que muchos de estos son producto de su experiencia como visir y hombre político.

La primera obra que menciona en la *Nufāḍa* como redactada en tiempos del primer exilio es *Raqm al-ḥulal fī naẓm al-duwal* (II, 121), una *urḡūza* histórica sobre la que volverá posteriormente varias veces añadiendo nuevos acontecimientos históricos, desde esta su primera versión hasta la última que se cree tuvo lugar en 1369; seguida por su conocida *maqāma* sobre la geografía andalusí y magrebí, *Mi‘yār al-ijtiyār fī dīkr al-ma‘āhid wa-l-diyār* (II, 122).

Incluye completa la epístola sobre los gobernadores magrebíes en tiempos de Abū Sālim, titulada *Qaṭ‘ al-falāt bi-ajbār al-wulāt* (II, 151-162), para seguir mencionando otras obras como: *al-Ḥulal al-marqūma fī l-luma‘ al-manẓūma* (II, 187), una *urḡūza* en mil versos sobre los fundamentos del derecho; *al-Urḡūza al-Ma‘lūma* (II, 188) sobre el tratamiento de los venenos; *Tajsīṣ al-riyāsa bi-taljīṣ al-siyāsa* (II, 188), un poema no

338. Este texto contiene al final una enumeración de varias obras de Ibn al-Jaṭīb, algunas de las cuales no nos han llegado, con el número de volúmenes que tenía cada una en el momento de emitir la licencia. En ella menciona la *Nufāḍa* en 3 volúmenes.

339. ‘Abbādī, “Mu‘allafāt Lisān al-Dīn”.

conservado de 600 versos de tema político; *Muṭlā al-ṭarīqa fī ḍamm al-waṭīqa*<sup>340</sup> (II, 188), una obra sobre la actividad notarial; y *al-Siḥr wa-l-ši‘r*<sup>341</sup> (II, 189), la antología poética que dedica a su hijo ‘Abd Allāh, que prestaba entonces sus servicios en la cancillería meriní.

A finales de la segunda parte de la obra hace mención a lo que él llama *raḡaz al-agḍiya* (II, 343), que cree el editor pueda tratarse de su poema acerca de los alimentos simples titulado *al-Mu‘tamida fī l-agḍiya al-mufrada*<sup>342</sup>; e incluye la introducción de la *Lamḡa* (II, 343-6; III, 33-5), con la que comienza el manuscrito rabatí de la tercera parte de la *Nuḡāda*, razón por la cual durante un tiempo se creyó copia de la *Lamḡa*.

Más adelante, en la tercera parte de la obra se hace referencia, al final del apartado en el que se describe el segundo viaje de Ibn al-Jaṭīb por Tāmasnā, a su obra en prosa rimada *al-Iṣāra ilā adab al-wizāra* (III, 97), también de tema político, sobre el visirato, a través de una fábula inspirada en *Kalīla wa-dimnā*.

Finalmente, el autor incluye una epístola completa, sin título, que también viene en la *Iḡāṭa*<sup>343</sup>, en la que describe el derrocamiento de Muḡammad V y su recuperación del trono, para pasar a hablar de la revuelta a la que se tuvo que enfrentar posteriormente y de su aplacamiento asentándose finalmente el poder del soberano granadino (III, 170-6).

#### 5.4. Los viajes de Ibn al-Jaṭīb por el Magreb

A pesar de todo, lo que realmente define la característica principal de esta obra miscelánea compuesta por el gran polígrafo granadino es el género más personal que en ella figura, la *riḡla*<sup>344</sup>. Como ya se ha mencionado antes, parece que el autor tenía intención de ampliar este trabajo, al igual que hizo con muchos otros, con el viaje de peregrinación

340. Véase un estudio reciente sobre esta obra en: Vidal Castro, “Sobre la faceta jurídica de Ibn al-Jaṭīb”.

341. Editada y traducida en: Ibn al-Jaṭīb, *Libro de la magia y de la poesía*.

342. Al-Tiṭwānī también apoya la idea de que este tipo de poemas los escribiera Ibn al-Jaṭīb durante su exilio en Salé (Tiṭwānī, *Ibn al-Jaṭīb min jilāl kutubihī* vol. 1, 139).

343. Ibn al-Jaṭīb, *Iḡāṭa* vol. 2, 66-77. La epístola viene en la *Iḡāṭa* tras la breve mención que se hace en esta obra de la revuelta de al-Dalīl al-Burkī. Existen variaciones entre las dos versiones de la epístola.

344. Ya se ha comentado que el propio visir la percibía de este modo al referirse a ella como *Kitāb al-riḡla* (el libro del viaje).



a Oriente que nunca pudo hacer. Por ello, las memorias de los dos viajes que llevó a cabo durante su exilio dentro del territorio magrebí, que sí nos han llegado incluidas en la segunda y tercera parte, tienen un incalculable valor. Este valor reside en sus impresiones personales, más allá de correspondencia interesada, poesía convencional y crónicas controladas. Lo más personal de nuestro autor en esta obra, su experiencia como viajero en un territorio agitado por los disturbios, sus impresiones de los lugares significativos que visita, el trato que recibe de los personajes relevantes que le hospedan, el intercambio cultural que se trasluce en sus contactos con los intelectuales del sur, los puntos de poder del reino que destaca como etapas relevantes en su trayecto, sus impresiones de las ruinas de glorias pasadas, sepulcros de santos y reyes, edificaciones, peste, sequía, inseguridad de determinados caminos, y un sinfín de detalles a cuyo estudio profundizado se procederá en la tercera parte de este estudio.\*

#### 5.4.1. Etapas y movimientos

Aunque no nos haya llegado la primera parte de la *Nufāda*, es de suponer que tuvo como punto de partida la narración de lo acontecido desde el derrocamiento de Muḥammad V el 23 de agosto de 1359, hecho que marca el inicio del viaje de exilio que narra Ibn al-Jaṭīb en esta obra<sup>345</sup>. Este viaje dio comienzo con la partida del visir desde Granada para reunirse con su soberano en Guadix, y la salida de ambos de esta localidad en compañía de los demás exiliados de la corte rumbo al Estrecho el 11 de *dū l-ḥiyyā* de 760<sup>346</sup> (3 de noviembre de 1359). Durante ese trayecto pasaron por Loja, Antequera y Coín en su camino a Marbella, desde donde embarcaron hacia Ceuta el día 24 de ese mismo mes<sup>347</sup>.

\*. Véase algunos estudios sobre los viajes de Ibn al-Jaṭīb que figuran en la *Nufāda*, así como la traducción del relato del segundo de estos en nuestras siguientes publicaciones: Jreis Navarro, “[Cartas y noticias](#)”; Jreis Navarro, “[La Rihla jatibiana](#)”; y Jreis Navarro, “[El extraño viaje de Ibn al-Jaṭīb](#)”.

345. Ibn al-Jaṭīb al hablar del derrocamiento de Muḥammad V en su obra *A‘māl al-a‘lām* (Ibn al-Jaṭīb, *A‘māl II*, 306), menciona a la *Iḥāṭa* y a la *Lamḥa* para ampliar los datos sobre los hechos, y en la *Lamḥa* remite a la *Nufāda* (Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa*, 151).

346. Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 2, 28; e Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa*, 147; Ibn al-Jaṭīb, *Historia de los Reyes de la Alhambra*, 239. Dice Ibn al-Jaṭīb que salen ‘*tānī ‘Īd al-Naḥr*’, es decir, el segundo día de la Fiesta del Sacrificio, que tiene comienzo el 10 de *dū l-ḥiyyā* por lo que el autor hace referencia al 11 de este mes. Al-‘Abbādī dice que fue el 12 de *dū l-ḥiyyā* (‘Abbādī, *El Reino de Granada*, 32).

347. Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 2, 28.



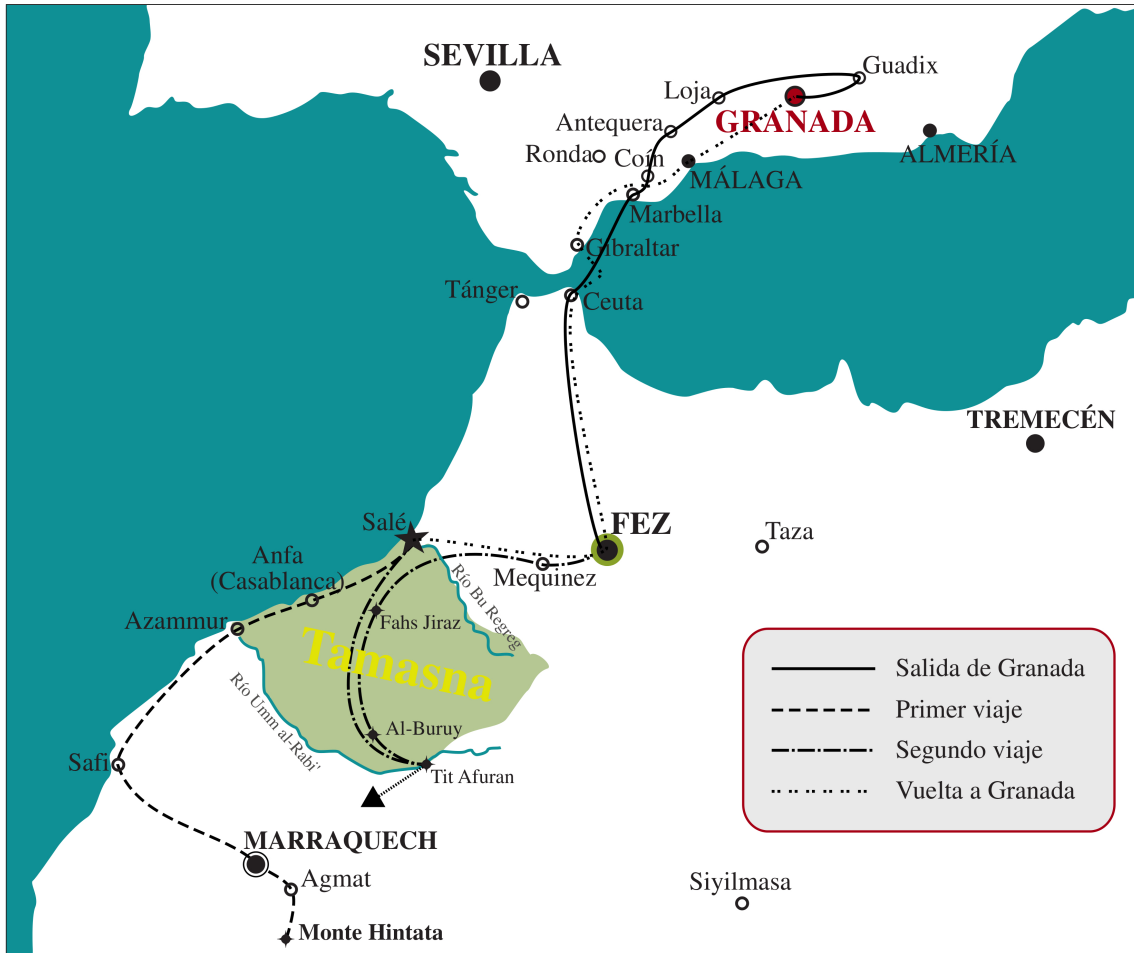


Imagen 5.2: Los viajes de Ibn al-Jaṭīb en su primer exilio

(16 de noviembre), llegando a Fez el jueves 6 de *muḥarram* de 761<sup>348</sup> (28 de noviembre), siendo recibidos por el sultán meriní Abū Sālim con todos los honores<sup>349</sup>.

#### 5.4.1.1. Primer viaje

La primera fecha que figura en la segunda parte de la obra es la de la salida de Ibn al-Jaṭīb de Marrakech hacia Safí el domingo 23 de *ḡumādā* II de 761 (11 de mayo de 1360)<sup>350</sup>. Se conserva el dahír que Abū Sālim emitió el 21 de *rabī'* II de 761 (11 de marzo de 1360), dando permiso al visir, que se encontraba en su corte, para visitar la necró-

348. *ibidem*, vol. 2, 28; e Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa*, 147; Ibn al-Jaṭīb, *Historia de los Reyes de la Alhambra*, 239.

349. Ibn Jaldūn, *Tārīḡ* vol. 7, 442-443.

350. Ibn al-Jaṭīb, *Nuḡāda II*, 68.

polis meriní de Chella, y para emprender su viaje hacia Marraquech con el objetivo de encontrarse con las personalidades de la zona, visitar los lugares santos y los restos que permanecen allí de tiempos pasados, especificando que le posibiliten la entrada a la alcazaba de la ciudad, y que se le proteja en su camino de vuelta a Fez<sup>351</sup>. Por lo tanto, se sobreentiende que partió de Fez y que se esperaba su vuelta a esta al fin de su viaje, aunque finalmente se quedó en Chella, cerca de Salé, como se mencionará posteriormente. Deduce ‘Inān, teniendo en cuenta la fecha en que está datado este dahír, que Ibn al-Jaṭīb emprendió su viaje desde Fez a finales de *rabī* II o principios de *ḡumādà* I<sup>352</sup>.

*Etapas (Inicio: Fez – final: Chella):*<sup>353</sup>

*Mequinez*<sup>354</sup> aunque el relato de este viaje está truncado, pues la segunda parte de la obra comienza con el visir en Marraquech, sí se conservan fragmentos de la primera parte perdida en obras de autores posteriores, como Ibn Gāzī, Ibn al-Qāḍī o al-Maqqarī<sup>355</sup>, que corresponden a su visita a la ciudad de Mequinez en este primer viaje. Ibn al-Jaṭīb nos ofrece una descripción de la ciudad, sus *zāwiya*-s<sup>356</sup>, su fonda y sus madrazas, así como de sus alrededores. También nos habla de una serie de cadíes, adules, literatos y notables con los que se encontró en dicha ciudad.

351. Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 4, 453-5. Probablemente también estaría incluido en la primera parte perdida de la obra, del mismo modo que lo hizo con el decreto de Abū Zayyān que le daba permiso para emprender el segundo viaje y que se conserva en la tercera parte (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 68-69).

352. ‘Inān, *Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*, 58.

353. Cabe señalar aquí que el orden de mención de las ciudades es el inverso al que plantea Ibn al-Jaṭīb en *Mi’yār al-ijtiyār*.

354. Véase: Ibn al-Jaṭīb, *Mušāhadāt*, 109; e Ibn al-Jaṭīb, *Mi’yār al-ijtiyār*, 153.

355. Al-‘Abbādī en su edición de la segunda parte incluye en unos anexos al final de esta los fragmentos de la *Nufāḍa* que se encuentran en dichas obras. La información sobre Mequinez corresponde a los anexos 1 y 2 (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 371-378).

356. Albergues institucionales para viajeros. Véase el análisis contextual al final de este estudio.

*Marraquech (comienzo del relato conservado)*<sup>357</sup>: Ibn al-Jaṭīb precede su llegada con una carta al jeque de los Hintāta, Abū Tābit ‘Āmir<sup>358</sup> en la que le anuncia su visita, y este le recibe con todos los honores.

*El Monte de los Hintāta*: El monte se encuentra en el Atlas occidental, dominado por el Toubkal, y toma su nombre de la tribu homónima que allí se había establecido. El visir granadino se dirige a este monte tras su primera parada en Marraquech, por hallarse allí dos lugares de gran relevancia: uno es la casa donde se estableció el sultán meriní Abū l-Ḥasan al final de su vida tras ser destronado por su hijo Abū ‘Inān; y el otro es la casa de al-Mahdī Ibn Tūmart, ideólogo almohade, así como su mezquita, su madraza y su cárcel.

El autor consideró esta visita como una peregrinación y a pesar de lo tortuoso que fue el camino hasta llegar allí, fue finalmente recibido con honores por el hermano de Abū Tābit, ‘Abd al-‘Azīz. Durante la velada que tuvo lugar tras el banquete<sup>359</sup> se habló de lo acontecido con el sultán Abū l-Ḥasan en aquel monte, y de cómo ‘Abd al-‘Azīz le dio asilo a pesar de las presiones de su hijo Abū ‘Inān.

*Agmāt*<sup>360</sup>: Después de descender Ibn al-Jaṭīb del monte Hintāta se dirige a Agmāt pasando antes por Agmāt Wurīka. Según él, la ciudad de Agmāt se encuentra sobre una amplia explanada, con abundante pasto y agua. Tiene una alcazaba, sus murallas son de tierra roja, y dentro de la ciudad hay una antigua mezquita con un minarete cónico único

357. Véase el estudio y la traducción del texto del relato correspondiente a estas dos primeras etapas, la llegada a Marraquech y la subida al monte de los Hintāta (Ibn al-Jaṭīb, *Nufaḍa II*, 43-54), en: Viguera Molins, “Ibn al-Jaṭīb visita el monte de los Hintāta”. El autor también aporta una interesante descripción de esta ciudad, haciendo mención de su importancia política, y añora su gloria pasada en: (Ibn al-Jaṭīb, *Muṣāhadāt*, 108; y Ibn al-Jaṭīb, *Mi‘yār al-ijtiyār*, 151-152).

358. Véase el apartado ‘Objetos y destinatarios de la correspondencia personal’ anteriormente desarrollado.

359. Véase: Fernández-Puertas, “Vida y objetos domésticos en el Magrib”.

360. Agmāt estaba dividida en dos: Agmāt Aylān y Agmāt Wurīka, la primera es la actual Agmāt y la segunda la actual Ourika, esta última Agmāt fue la que ocuparon los almorávides como capital provisional abandonándola tras la fundación de Marraquech (García Gómez, “El supuesto sepulcro de al-Mu‘tamīd de Sevilla en Agmat”, 408). El término ‘*agmāt*’ es de origen beréber y hace referencia a la muralla de la ciudad primitiva. Ibn al-Jaṭīb visitó Agmāt tras haber esta avanzado en su proceso de urbanización, pues se habían construido en cada de una de sus partes una alcazaba y una mezquita. El autor nos ofrece dos ejemplos de dos comunidades que comenzaron siendo dos tribus con sus respectivos cercados, y que emprendieron posteriormente el camino de una urbanización que no llega a completarse por dos razones: la enemistad entre ambas tribus y su cercanía a una ciudad tan destacada como Marraquech (Mu‘nis, “Al-Iṣārāt al-ḡurāfiyya fī kitābāt Ibn al-Jaṭīb”, 319-320). Véase: Ḥamawī, *Mu‘ṣam al-buldān* vol. 1, 225; Bakrī, *al-Mugrib*, 153-154; Wazzān, *Descripción general del África*, 172. Sin olvidar: Ibn al-Jaṭīb, *Muṣāhadāt*, 109; e Ibn al-Jaṭīb, *Mi‘yār al-ijtiyār*, 152-153.

en su forma. Nos habla de sus numerosos jardines, de la simpleza de su gente, y del estado ruinoso que había alcanzado a raíz de los tumultos<sup>361</sup>, conservando lujosas casas reales en estado de deterioro.

No podía abandonar la ciudad sin visitar la tumba del rey poeta de la taifa de Sevilla al-Mu‘tamid Ibn Abbād<sup>362</sup>, que tras haber sido destronado por los almorávides fue desterrado y encarcelado en ese lugar hasta su muerte, y dedicarle un poema recuperando la memoria histórica de su gloria literaria y política y sintiendo su trágico final. Menciona asimismo que al lado de su tumba se encontraban la de su mujer y amada I‘timād (la famosa Rumaykiyya), y las de algunos de sus hijos. El visir también hace mención del rey zirí de la taifa de Granada ‘Abd Allāh b. Buluqqīn, cuya obra *Kitāb al-tibyān*<sup>363</sup> pudo consultar durante su visita. También aprovecha la ocasión para visitar las tumbas de santos y piadosos allí enterrado.

*Marraquech (segunda parada)*: Tras el descenso del Monte y el paso por Agmāt, el visir granadino vuelve a Marraquech en su camino hacia Safí. Aprovecha la ocasión para hablar de las personalidades con las que se encontró en la ciudad: desde los que desempeñaban puestos de poder, como Abū Tābit al-Hintāī y su hermano entre otros, hasta los hombres de religión y literatos, incorporando una biografía completa del alfaquí y cadí Abū Muḥammad ‘Abd Allāh al-Zuqundarī<sup>364</sup>. Abandona la ciudad el domingo 23 de *ŷumādā* II de 761 (11 de mayo de 1360), una semana después de su llegada<sup>365</sup>, tras dificultarse la apertura de una de las puertas.

*Los aduares de los árabes Banū Ḥārīt y Banū Ŷābir*: Dice Ibn al-Jaṭīb que para pasar los aduares de estas dos tribus hacia la siguiente etapa en su camino a Safí, fueron acom-

361. Sobre la inseguridad de esta ciudad y la torpeza de su gente el autor vuelve a hacer mención en: Ibn al-Jaṭīb, *Mušāhadāt*, 109; e Ibn al-Jaṭīb, *Mi‘yār al-ijtiyār*, 153.

362. Sobre este personaje véase este último estudio: Lirola Delgado, *al-Mu‘tamid y los Abadíes*.

363. Ibn Buluqqīn, *Tibyān*; e Lévi-Provençal y García Gómez, *El siglo XI en 1ª persona*.

364. Véase la traducción del texto en la tercera parte de este estudio.

365. Dice que sube al monte un lunes al día siguiente de su llegada a Marraquech (Ibn al-Jaṭīb, *Nuḫada II*, 45).

pañados desde Marraquech por un grupo de jeques de la zona, de los beréberes Banū l-Warrā, que se encargaron de protegerlos, pues el camino era inseguro.<sup>366</sup>

*La población de los Banū Māqir*: Pasaron la noche al cobijo de sus murallas despidiéndose de sus protectores, aunque dice el visir que no se sentía seguro pues se respiraba el ambiente de *fitna*.

*Āsfī (Safī)*<sup>367</sup>: En esta ciudad le recibe Aḥmad b. Yūsuf, nieto del santo de Safī Abū Muḥammad Ṣāliḥ, a quien dirige una carta al llegar en la que le declara que su encuentro con él es el propósito de su marcha, aunque después el visir reprueba algunos comportamientos inmaduros de este personaje. Allí visita el *ribāʿ*<sup>368</sup> de Abū Muḥammad, que describe con detalle al igual que lo hace con la mezquita aljama, y menciona la existencia de una madraza y un hospital. Según Ibn al-Jaṭīb, Safī en aquel entonces era la última ciudad fortificada del Magreb en esa dirección<sup>369</sup>. Desde aquí emprende su camino de vuelta hacia el norte el sábado 25 del mismo mes (13 de mayo) para acabar el viaje en Chella (cerca de Salé).

*La hospedería de Abū Jaddū*.

*El cercado*<sup>370</sup> *de Mūsà (Provincia de Dukkāla)*<sup>371</sup>: Nos narra el autor brevemente la historia que llevó a la construcción de este cerco y sus torres. Comenta que sus habitantes vivían asediados por los Banū Ḥārīt, y que a las afueras del cerco se celebra con regularidad un mercado. También menciona algunas de las personalidades con las que se encuentra en esta etapa, teniendo un encontronazo con el cadí a quien envía en respuesta una carta cargada de sarcasmo.

*El fuerte de Asāyis (Dukkāla)*: Señala el autor su ruinoso estado al igual que todo lo anterior que había contemplado.

366. Para una identificación completa de estas tres tribus, véase el aparato crítico de la traducción del relato del viaje en la tercera parte de este estudio.

367. Véase: Ibn al-Jaṭīb, *Muṣāḥadāt*, 107; e Ibn al-Jaṭīb, *Mi'yār al-ijtiyār*, 150-151.

368. Véase el aparato crítico de la traducción.

369. También menciona este hecho en *Mi'yār al-ijtiyār*.

370. El término árabe utilizado es 'sūr', que consiste en este caso en un cercado dentro del cual la tribu deposita su cosecha, sus mujeres, su ganado y sus armas, y en ella se refugian los hombres en tiempos de guerra (Mu'nīs, "Al-Iṣārāt al-ŷugrāfiyya fī kitābāt Ibn al-Jaṭīb", 320).

371. Wazzān, *Descripción general del África*, 143 y 179-188.

*Askāwn*: un lugar en el que pasan la noche, hospedados por un sufí de lengua no árabe, mientras atraviesan el territorio de las tribus beréberes de los Ṣanhāya.

*Azammūr*<sup>372</sup>: Donde remarca el visir la buena acogida que les dispensaron.

*Ānfā* (actual Casablanca)<sup>373</sup>: El autor nombra a algunos de los hombres destacados que les recibieron con hospitalidad, incluyendo una breve biografía de su cadí.

*Šāla o Chella* (fin del viaje)<sup>374</sup>: desde ahí sale su primera carta hacia Fez para Abū Sālim el 11 de *raḡab* de 761 (28 de mayo de 1360)<sup>375</sup>.

*Salé* (retiro intelectual): Ibn al-Jaḡīb permanece un tiempo en Chella cerca de la tumba de Abū l-Ḥasan para trasladarse posteriormente a la vecina localidad de Salé<sup>376</sup>. Allí se aparta de su monarca derrocado dedicando su tiempo a cultivar sus relaciones con las personalidades importantes del Magreb meriní a través de una abundante correspondencia. Su retiro intelectual que transcurrió pacíficamente hasta la *fitna* magrebí de 1361, le permitió escribir las obras citadas anteriormente.

372. Su lengua era beréber según dice el autor en: Ibn al-Jaḡīb, *Mušāhadāt*, 106-107; e Ibn al-Jaḡīb, *Mi'yār al-ijtiyār*, 149-150.

373. El visir habla de su importancia como puerto en: Ibn al-Jaḡīb, *Mušāhadāt*, 106; e Ibn al-Jaḡīb, *Mi'yār al-ijtiyār*, 149. Recordemos que desde aquí supone al-Nāṣirī al-Salāwī que le envió el visir la carta a Mubārak, jeque de los Juḡ (Véase el apartado '¿Retiro intelectual o política encubierta?' más adelante).

374. Situada cerca de Salé, donde se hallaba – y todavía se pueden encontrar sus restos hoy en día – la necrópolis de la dinastía meriní. Allí se encuentra la tumba del difunto sultán Abū l-Ḥasan, padre del sultán meriní Abū Sālim que reinaba en aquel momento. El visir, nada más llegar allí poniendo fin a su primer viaje, envía una carta a Fez, escrita el 11 de *raḡab* de 761 (28 de mayo de 1360), pidiendo permiso para permanecer lejos de la corte y ayuda en la recuperación de sus propiedades andalusíes (véase el apartado 'Objetos y destinatarios de la correspondencia personal'). Según al-Tiṭwānī (Tiṭwānī, *Ibn al-Jaḡīb min jilāl kutubihī* vol. 2, 9-14), Ibn al-Jaḡīb se decide por este lugar como final de su viaje para ganarse el favor del sultán meriní y que este ejerza de intermediario con el rey granadino con el fin de que se le devuelvan sus propiedades. Tenía intención de establecerse allí alejado de la política directa, para llevar una vida intelectual de retiro, pero este tipo de vida requería un soporte económico digno de un visir y por ello hizo todo lo posible para recuperar sus propiedades confiscadas. La carta que envió al monarca magrebí hizo su efecto, pues Abū Sālim mandó inmediatamente una embajada a al-Andalus que consiguió levantar el embargo de gran parte de estas propiedades. Además de eso, Ibn al-Jaḡīb obtuvo permiso para permanecer en Chella, ser excluido del pago de cualquier tipo de impuesto, y que el joven rey magrebí le asignara a él y a su hijo un sueldo mensual que ascendía a quinientos dinares. La necrópolis de Chella ha sido estudiada en: Lévi-Provençal y Basset, *Chella: une nécropole mérinide*. Sobre Salé y Chella véase las descripciones del autor en: Ibn al-Jaḡīb, *Mušāhadāt*, 104-106; e Ibn al-Jaḡīb, *Mi'yār al-ijtiyār*, 148-149.

375. Ibn al-Jaḡīb, *Nuḡāda II*, 85.

376. 'Inān, *Lisān al-Dīn Ibn al-Jaḡīb*, 76.

#### 5.4.1.2. Segundo viaje

La *fitna* de 1361 acabó con la entronización de Abū Zayyān en Fez, e Ibn al-Jaṭīb viaja a la capital para prestar su obediencia al nuevo sultán meriní Abū Zayyān<sup>377</sup>. Parte de Salé el sábado 24 de *rabīʿ* I de 763 (21 de enero de 1362) y llega a Fez el viernes 30 del mismo mes (27 de enero).

Este primer movimiento fue muy tortuoso, pues el país estaba saliendo de una dura sequía con fuertes lluvias e inundaciones. En Fez fue acogido en el palacio del sultán, honor reservado a muy pocos privilegiados. El visir había preparado varios poemas de alabanza para la ocasión: uno dirigido al sultán, otro a su visir ‘Umar b. ‘Abd Allāh, y el tercero al titular de la rúbrica regia, Abū l-Qāsim b. Riḍwān. Todo esto surtió su efecto pues fue renovado en sus privilegios, e igualmente se le emite el *dahīr* con fecha de 6 de *rabīʿ* II de 763 (2 de febrero de 1362) autorizando su segundo desplazamiento por el territorio, al igual que había hecho Abū Sālīm para el primero, y ordenando que se le recibiese allá adonde fuese con hospitalidad<sup>378</sup>. El visir introduce este decreto declarando que quería visitar de nuevo los lugares santos, como lo había hecho en su anterior viaje, así como alejarse de los territorios de la *fitna*.

Ibn al-Jaṭīb parte<sup>379</sup> en su viaje hacia Marraquech el sábado 23 de *rabīʿ* II de 763 (19 de febrero de 1362). Nos comenta que la situación estaba todavía agitada y que su desplazamiento queda incompleto porque el país había cambiado:

[..] La gente se halla alborotada, entre el que se cree más de lo que es, aspirando a todo lo que esté al alcance de su vista, al que le fluyen [a causa] del miedo sus excrementos, el que presta su oído a la congregación del juicio final, y el pastor de borregos a quien solo le importa sí mismo; y los príncipes de los árabes (...) <sup>380</sup> el huésped, y la meta de los viajeros, nombres sin referente, y vocablos sin significado, fieras que viven en la abundancia de despojar a su gente. Se han enriquecido de los mares de su abolengo, y han succionado los huesos de sus tribus, no recurren en ellas

377. Ibn al-Jaṭīb, *Nuḥḍa III*, 62.

378. Véase el apartado ‘Decretos oficiales públicos y privados’.

379. Según Miftāḥ, en este segundo viaje Ibn al-Jaṭīb sigue “el camino de la yihad” (*sic*) que unía Rabat con Marraquech (Miftāḥ, “*Ba‘ḍ Maḏāhit Tāmasnā min jilāl riḥla*”, 147).

380. Laguna en el manuscrito.

a una política regulada, ni a una ley gobernante, ni a una honradez coercitiva, ni a un temor de Dios inhibitorio. Alinean sus zancas para montar, sus ovejas para vaciar sus ubres, su grano para el forraje y migar la sopa, y su manteca para comérsela con pan. Las presionan en los hatos de labranza, y el establecido impuesto y el oneroso tributo. Las ves embriagadas, y en pos del desahogo desconcertadas, se amontonan a sus puertas cual heridos que apelan a los cuervos y a sus graznidos. Contempla la viuda, cuyos enseres se hallan al descubierto, el andrajo de su vestidura sobre la espalda de la sirvienta del jeque, su harina en la fuente de su huésped, y su oveja, la querida a su corazón, mientras su pata está siendo mordisqueada y chupada entre las mandíbulas de su hija, con lo que se deja fluir en su hermoso griterío. No revela su multitud más que la broza de las varas que se quebrantan sobre coronillas y narices. Dios sabrá de la asistencia al oprimido, por mucho que se dilate el tiempo y se relaje la demora, no hay más dios que Él.<sup>381</sup>

Así, decide no atravesar aquellas tierras por no haber en ellas temor al sultán y por la inseguridad de sus caminos, habiendo tenido un desencuentro con el jeque de las tribus árabes de los Juṭṭ, Mubārak b. Ibrāhīm, que no pudo enmendar, así que resuelve volver a Salé. Desde allí le envía una carta al sultán meriní Abū Zayyān para informarle de la interrupción del viaje por enfermedad, a la espera de reanudarla cuando Dios lo propicie<sup>382</sup>, señalando que tenía intención de dedicarle una descripción detallada del desplazamiento<sup>383</sup>. Esta descripción que viene incluida en forma de epístola literaria tras la mencionada carta, y que también figura en su obra *Rayḥānat al-kuttāb*<sup>384</sup>, está obviamente incompleta, y el autor la acompaña en la *Nufāḍa* de una serie de versos<sup>385</sup> que pretendía incluir en el relato de las siguientes etapas si hubiese podido llevar su viaje a buen término. En esta epístola es donde relata Ibn al-Jaṭīb las primeras etapas de su viaje, que serán detalladas más adelante.

Tras la compilación de versos mencionada, el autor sigue con la narración histórica que comienza con lo siguiente:

381. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 85-86.

382. Creemos que la afirmación de Fāgiya, editora de esta parte de la *Nufāḍa*, de que Ibn al-Jaṭīb reanudó su viaje y llegó a Marrakech no cuadra con estos datos (*ibídem*, 18).

383. *ibídem*, 86-87.

384. *ibídem*, 87-92; e Ibn al-Jaṭīb, *Rayḥāna* vol. 2, 264-270.

385. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 92-96. Estos poemas no figuran en la versión de la *Rayḥāna*.



El jeque Mubārak b. Ibrāhīm se puso en marcha la mañana de aquel día, por una cita que tenía con sus vecinos árabes Ŷušamíes para hacerle frente a Manṣūr b. Muḥammad b. ‘Umar al-Haskūrī, el jeque de los Haskūra. [...] <sup>386</sup>

En el texto de la *Nufāḍa* correspondiente a lo narrado hasta el momento y que da comienzo con su salida hacia Marraquech, Ibn al-Jaṭīb cambia varias veces el registro de su lengua. Este párrafo aludido podría ser continuación del texto previo a la carta y la epístola. En tal caso, el día al que podría aludir el autor con ‘aquel día’ bien podría ser el de la noche en la que emprende su vuelta a Salé tras su desencuentro con Mubārak <sup>387</sup>.

*Etapas (Inicio: Fez – final: Salé):*

*Fez* <sup>388</sup>: el autor describe brevemente la ciudad antes de partir.

*La aldea de al-Buwayyir* (cerca de Fez).

*Mequinez* <sup>389</sup>: Según el relato, emprenden el camino por la zona poblada en dirección a esta ciudad, y no se especifica si se detienen en ella. Sí concreta que al llegar al límite de esa zona despiden a sus acompañantes y se adentran por caminos poco claros.

*Al-Ramal*: Una zona de pastoreo al norte de Tāmasnā <sup>390</sup> de abundante ganado, donde el autor señala el emplazamiento del recaudador de impuestos <sup>391</sup>.

*‘Ayn al-Ša‘rā’*: Donde hacen noche apartados de su ruinoso fortaleza, a pesar de los leones y fieras que los rondaban.

*La zanja de Hārūn (Campaña de Jirāz)*: Una zona de enfrentamientos tribales donde debían tomar precauciones.

386. *Ibidem*, 107.

387. *Ibidem*, 86.

388. En la epístola, Ibn al-Jaṭīb pone a Fez como punto de partida de su viaje tras rendir obediencia al recién entronizado sultán. Véase la descripción que hace el autor de esta ciudad en: Ibn al-Jaṭīb, *Mušāhadāt*, 110-113; e Ibn al-Jaṭīb, *Mi‘yār al-ijtiyār*, 154-156.

389. Probablemente Ibn al-Jaṭīb haya tomado este mismo camino en su primer viaje, según el fragmento que se ha conservado sobre su paso por esta ciudad y que correspondería a la parte perdida de la *Nufāḍa*.

390. Queremos señalar aquí las imágenes sobre esta provincia que tomadas de relatos de viajeros han sido recogidas en: Miftāḥ, “*Šuwar min Tāmasnā fī mir’āt riḥla*”.

391. Ya se ha señalado la importancia de esta zona para los meriníes por sus impuestos y como lugar estratégico, era donde pastaba su ganado, y por todo ello trataban de mantener buenas relaciones con las tribus árabes que allí habitaban desde tiempos almohades (véase el apartado ‘Las tribus árabes de Tāmasnā’ en la primera parte de este estudio).

*La aldea de Makūl*: una aldea que estaba deshabitado y devastada por los beduinos así que pasan sin detenerse.

*La aldea de Māgūs*: Dice Ibn al-Jaṭīb que era la urbe de la provincia de Tāmasnā, conocida por su *zāwiya*, una parada en el camino de las caravanas, donde se encontraba el cadí, pero que no había llegado a ella la mano de la civilización. Sabían guardar bien su grano, sin embargo el alminar de la mezquita estaba incompleto por falta de medios, y sus defensas no eran resistentes.

*El poblado de los Sufyān*<sup>392</sup>: Se hallaba en esos momentos azotado por la peste. El autor describe la situación de sus habitantes y dice que evitaron acercarse para prevenir el contagio, apresurándose en alcanzar la etapa siguiente.

*Al-Burūy*: Donde se encontraba el campamento del jeque de la tribu de los Sufyān, alejado de la epidemia. El visir aporta una interesante descripción del lugar, así como del jefe de la tribu que les da una buena bienvenida. Cuando al partir este jeque les pregunta por su destino, le responden que van en busca del jeque de los Julṭ, pues su encuentro es uno de los objetivos del viaje.

*El refugio de Mahdī b. Mūsà*: Ibn al-Jaṭīb dice que evitaron adentrarse en él y da a entender que se sentía la inseguridad del lugar. Partieron del lugar al amanecer, y se enteraron por el camino de que Mubārak estaba más cerca de lo que pensaban en un encuentro entre tribus que se estaba llevando a cabo. Ibn al-Jaṭīb le envía un breve poema en el que se disculpa por haber visitado a los Sufyān en primer lugar, pues él era a quien anhelaba ver.

*La aldea de al-Zāwiya*: Donde se encontraba la tumba de un imán que, según el autor, la protegía de la peste e inseguridad que la rodeaban, y donde fueron bien recibidos. Es la última etapa antes de su encuentro con el jeque de los Julṭ.

*Tūṭ Afūrān*<sup>393</sup>: Una gran población de amplia pradera atravesada por un río, con un palacio elevado rodeado de numerosas casas, por la que pasaban los caminos y en cuyas

392. Sobre esta tribu árabe, véase el apartado correspondiente en la contextualización.

393. Era donde se encontraban dos caminos: el de la yihad, seguido por Ibn al-Jaṭīb como ya se ha mencionado, y el del cobre (Miftāḥ, “Ba‘ḍ Mazāḥit Tāmasnā min jilāl riḥla”, 146-147).

cercanías se celebraba un mercado. Ibn al-Jaṭīb dedica unos versos en alabanza del lugar y de la hospitalidad de los Julṭ y de su jeque.

La narración del viaje se detiene bruscamente. Al no poder seguir el camino hasta Marraquech, tampoco pudo terminar el relato. Así, decide finalizar con el borrador que tenía para dicho propósito que incluye un poema y una serie de versos sueltos<sup>394</sup>.

#### 5.4.1.3. Vuelta a Granada

Tras el fin de su segundo viaje, el visir granadino permanecerá poco tiempo en Salé. El 16 de abril de 1362, Muḥammad V recupera el trono de Granada, y al mes siguiente, el 14 de *raḡab* de 763 (9 de mayo de 1362)<sup>395</sup>, Ibn al-Jaṭīb parte de Salé a Fez, para iniciar pocos días después, miércoles 20 del mismo mes (15 de mayo)<sup>396</sup>, su viaje de retorno a al-Andalus acompañando al príncipe nazarí, el futuro Yūsuf II<sup>397</sup>.

Desde la capital meriní inicia el último movimiento, que supondrá el final de su primer exilio magrebí, dirigiéndose a Ceuta donde tuvieron que esperar a la flota andalusí que cruzaría con ellos el Estrecho hacia Málaga. Durante la travesía se encontraron con las aguas agitadas teniendo que tomar tierra en Gibraltar el miércoles 11 de *ša‘bān*, llegando de ahí a Málaga tres días más tarde<sup>398</sup>, donde permanecen algo más de una semana, para emprender su última etapa. Tras más de dos años y medio de ausencia de la patria<sup>399</sup>, Ibn al-Jaṭīb hace su entrada en la capital nazarí formando parte de la comitiva del príncipe heredero el sábado 20 de *ša‘bān* (14 de junio)<sup>400</sup>, siendo recibidos con honores por el nuevamente entronizado sultán.

394. Véase el anexo con el contenido de la *Nuḡāḏa*.

395. Ibn al-Jaṭīb, *Nuḡāḏa III*, 145.

396. *Ibidem*, 147.

397. El príncipe había recibido en Fez una carta de su padre, fechada el 17 de *ḡumādā* II de 763 (13 de abril de 1362), con la noticia de su victoria en Málaga y la pronta recuperación del trono de Granada. La noticia llegó a Salé la tarde del jueves, 27 o 28 del mismo mes (*ibidem*, 118-119).

398. *Ibidem*, 150.

399. Emprende su viaje desde Guadix el 3 de noviembre de 1359, como ya se ha mencionado.

400. Ibn al-Jaṭīb, *Nuḡāḏa III*, 151.

El autor afirma en la biografía que escribe sobre sí mismo en la *Iḥāṭa*<sup>401</sup> que tuvo que abandonar forzosamente su retiro en Salé para volver a Granada con el hijo de Muḥammad V en cumplimiento de una promesa que le había hecho anteriormente, promesa mencionada en la *Nuḫāda*<sup>402</sup> y que le hizo al abandonar este el Magreb para recuperar su trono andalusí. Sin embargo, el visir al narrar en esta última obra su viaje de retorno, da a entender que tuvo que salir de Salé a consecuencia de unas conversaciones que había tenido previamente por carta con el visir magrebí al-Yābānī<sup>403</sup>. Muḥammad V creía que todavía estaba en Salé cuando le escribió la carta que recibió camino a Ceuta, pasadas ya dos etapas del viaje<sup>404</sup>. Ibn al-Jaṭīb afirma que aún estaría allí si hubiese tenido la opción de elegir, y si no se encontrase en manos del destino. En la carta, Muḥammad V le comunica las buenas nuevas sin escatimar en sus elogios al visir y le informa de que ha procedido de inmediato a la restitución de sus propiedades andalusíes que permanecerán a buen recaudo a la espera de su vuelta.

A esto se suma el hecho de que dos días después de su salida de Fez hacia Granada, el sultán meriní Abū Zayyān envía una carta al recién entronizado Muḥammad V, comunicándole su decisión de enviar a su hijo, el príncipe, hacia Granada en compañía de Ibn al-Jaṭīb, con la intención de agradarle con este gesto, pues conocían el aprecio que tenía por su visir<sup>405</sup>. Se puede deducir por ello que el regreso de Ibn al-Jaṭīb no tuvo como único móvil el cumplimiento de su palabra dada al monarca, sino que también fue forzado a ello dentro del mismo contexto político magrebí y de las relaciones de Fez con la otra orilla.

---

401. Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 4, 444-445.

402. Ibn al-Jaṭīb, *Nuḫāda II*, 286. También viene esta mención en su biografía (Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 4, 444)

403. Ibn al-Jaṭīb, *Nuḫāda III*, 145.

404. *Ibidem*, 147-150.

405. *Ibidem*, 146-147.

## 5.4.2. Relatos y motivaciones

### 5.4.2.1. Una comparativa

Resumiendo lo expuesto anteriormente podemos ver algunos puntos de encuentro y desencuentro entre ambos relatos de viaje. Los dos desplazamientos se llevan a cabo contando con un dahír del sultán meriní, el primero de Abū Sālim, poco tiempo después de la llegada del visir con su soberano a Fez, y el segundo de Abū Zayyān, tras su subida al trono. En los dos se autoriza a Ibn al-Jaṭīb a visitar los lugares santos del sur. En ambas ocasiones el visir pretende entablar contacto con el jeque de los Hintāta, señores del sur, o con el de los Julṭ, señores de Tāmasnā. Tanto unos como otros jugaban un papel decisivo en la estabilidad del poder meriní en Fez, con cuyo apoyo debían contar los aspirantes al trono para mantener su hegemonía en el territorio del Magreb al-Aqṣà.

Los desencuentros entre ambos relatos se aprecian tanto en la forma como en el contenido. El primero es un relato de viaje propiamente dicho, una *riḥla*. El lenguaje es fresco, espontáneo, y se detiene en las descripciones de los lugares que visita, sus gentes, los encuentros con destacadas personalidades, el camino, los contratiempos, e incluso incluye algunas anécdotas y biografías. Se aprecia el primer impacto, una especie de emoción por la novedad, independientemente de sus pretensiones al entablar relaciones con los poderosos.

El segundo viaje está narrado en forma de epístola literaria, escrito en prosa rimada, un lenguaje abigarrado y concentrado. Su visión es más negativa, como la de aquel que se ve forzado a algo que no es de su agrado. Habla de lugares abandonados, peste, inseguridad, y falta de hospitalidad. Además, como ya se ha dicho, queda inconcluso, y da la sensación de una redacción apresurada.

Así, el primero constituye una rica fuente de información de todo tipo, como su descripción del banquete que se celebró en su honor en el monte Hintāta, y de la casa del difunto sultán meriní que allí se encontraba, o de las ciudades de Mequinez, Agmāt y Safí, y de las distintas construcciones con las que se topó por el camino. Es especialmente relevante su mención del elenco de personalidades con las que se encuentra primero

en Mequinez y después en Marraquech (poderosos, hombres de religión y literatos), por constituir una muestra de la vida intelectual magrebí de entonces fuera de la capital. En el segundo nos habla de los ricos pastos y abundante ganado de Tāmasnā, de la deteriorada Māgūs y de la floreciente Tiṭ Afūrān, y sobre todo nos transmite la visión de una zona tribal apenas urbanizada, donde los hombres de poder son los jeques de las tribus árabes, y en la que no se encuentra con intelectual alguno. Nos ofrece la descripción de una población que padecía los males de la peste, y la de una región en plena agitación y disturbios, pues el poder central no se había asentado todavía y las distintas tribus aún andaban definiendo sus lealtades.

Queda claro en una comparativa entre ambos viajes que el primero transcurre por dominios tribales beréberes, en el sur en torno a Marraquech y la costa atlántica, y el segundo por dominios árabes, en la provincia de Tāmasnā, corazón del Magreb meriní.

Además de estas generalidades conviene llamar la atención sobre el lugar que ocupan ambos en la propia obra. Ambos están situados en su lugar correspondiente dentro de la línea temporal de la narración histórica. Al no disponer del material previo al primer viaje no podemos emplazarlo adecuadamente, aunque sí decir que al no estar el relato en prosa rimada se integra completamente en la obra, mientras que el segundo, al tener forma epistolaria, queda como un relato inserto dentro de otro relato, y es así hasta el punto de que el propio autor decide incluirlo de forma independiente en otra obra.

El texto del segundo viaje figura con ciertas variantes en su obra *Rayḥānat al-Kuttāb*<sup>406</sup> incluido entre un grupo de epístolas literarias, sin carta ni borradores finales. Esta selección de epístolas comienza con una que dedica a Abū ‘Inān, fechada el 9 de *muḥarram* de 756 (14 de enero de 1355) y escrita en Ceuta antes de hacerse a la mar, probablemente tras su famosa embajada. En ella hace alarde de sus artes retóricas incluyendo la letra *Sīn* en cada una de las palabras del texto. Después se incluye su *Jaṭrat al-ṭayf wa-riḥlat al-šitā’ wa-l-ṣayf*, el relato del viaje que realiza en la primavera de 1347 acompañando al sultán nazarí Yūsuf I en su inspección de la frontera oriental del reino. Posteriormente viene el

406. Ibn al-Jaṭīb, *Rayḥāna* vol. 2, 264-70.

texto de nuestra *riḥla* sucedida por su epístola sobre los gobernadores magrebíes en tiempos de Abū Sālim *Qaṭ‘ al-falāt bi-ajbār al-wulāt* que también viene en la *Nufāḍa*<sup>407</sup>. Y finalmente su *maqāma* (epístola literaria en prosa rimada) sobre la geografía andalusí y magrebí *Mi‘yār al-ijtiyāṣr fī dīkr al-ma‘āhid wa-l-diyār*<sup>408</sup>. Estas dos últimas también las escribió durante su exilio. Una selección nada gratuita, pues todas están relacionadas con viajes que realizó por al-Andalus y el Magreb.

#### 5.4.2.2. ¿Retiro intelectual o política encubierta?

El visir granadino, hombre de estado del que dependía el soberano nazarí, y gran interventor en el equilibrio de poder entre al-Andalus y el Magreb de su tiempo, que había perdido a su padre y a su hermano en la batalla del Salado, se ve obligado a abandonar la tierra de sus antepasados a causa de las luchas dinásticas, que tanto cristianos como magrebíes no dudaban en avivar para debilitar el reino. En la otra orilla, la situación era igualmente incierta, una dinastía, que, al igual que la nazarí, se prestaba a pactar contra sus correligionarios para mantener su propia soberanía, entronizaba y destronaba a soberanos con la misma ligereza. Los visires eran quienes tomaban el pulso de la decadencia de la monarquía en una y otra orilla, convirtiéndose en los verdaderos ostentadores del poder.

En el Magreb, la debilidad de la dinastía meriní generaba tal tensión entre Fez y el gran poder del sur en torno a Marraquech, que llegará este último a alcanzar su independencia. Los apoyos, tanto el de los beréberes Hintāta, señores del sur, como el de las tribus árabes de la fértil provincia central de Tāmasnā, eran fundamentales para la hegemonía del poder de Fez en todo el territorio, y el posicionamiento de estos a favor de uno u otro candidato al trono podía ser decisiva. Ibn al-Jaṭīb había mantenido relación en la capital nazarí tanto con los disidentes meriníes allí refugiados como con señores de las tribus árabes magrebíes que habían llegado allí a través de alguna embajada<sup>409</sup>, así como con

407. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 151-162.

408. *Ibidem*, 122.

409. Su padre había mantenido relación con un tío materno del sultán meriní que había ido a Granada como embajador, y que pertenecía a los Julṭ, que ostentaban la jefatura de las tribus árabes en el reino meriní (*ibídem*, 364-5).

intelectuales que habían alcanzado importantes puestos de poder en la cancillería de Fez. Era un buen conocedor de la situación política de su tiempo y de la historia en general, un experimentado en las luchas de poder.

Cuando llegó desposeído de poder y propiedades, tras haber sido encarcelado, era ya consciente de la precariedad de la situación en ambos reinos musulmanes, y probablemente de la necesidad de aprovechar su propia experiencia y relaciones para salir a flote y mantener sus privilegios. Nada más rendir obediencia a Abū Sālim, su primer anfitrión en el exilio, inicia el primer viaje al sur. El segundo viaje lo hace tras la subida al trono de Abū Zayyān, a través de la provincia de Tāmasnā, que probablemente atravesó en el primero, y con la intención de un segundo encuentro con Abū Tābit ‘Āmir al-Hintātī que no se lleva a cabo. El país se halla agitado por la *fitna* causada por las luchas dinásticas, y el viaje queda interrumpido tras establecer contacto con algunos jeques de las tribus árabes de la zona.

La *Nufāḍa* está salpicada por continuas muestras de afecto al jeque de los Hintāta. Este interés por su persona se puede entender a través del escrito encabezado por un breve poema de alabanza (II, 44-5), que le dirige el autor nada más llegar al monte Hintāta:

[..] En situación candente, imposible arreglar los jirones del Estado de al-Andalus, que trocóse en yermo inhabitable, vino tu invitación a mejorar mi suerte; entonces mi propósito creció, aunque nunca fue tibio, y por ti decidí este viaje [..]<sup>410</sup>

Más adelante incluye una carta que le envía dándole el pésame por la muerte de su hermano ‘Abd al-‘Azīz que ocupaba el puesto de liderazgo en su ausencia (II, 206-9); otra con el propósito de interceder por un caíd que buscaba refugio bajo su protección, dirigiéndose por primera vez a él como jefe del distrito marraquechí (*‘amīd al-ḡiḥa al-marrākuṣiyya*)<sup>411</sup>, (II, 350-1 / III, 36-7); y por último, una que le envía desde Salé tras la victoria de al-Yābānī sobre los opositores de Abū Zayyān, en la que se refiere a él como

410. Viguera Molins, “Ibn al-Jaṭīb visita el monte de los Hintāta”, 652. Veremos en la tercera parte de este estudio que esta declaración, aunque no deja de estar cargada de intención, también se podría interpretar como una fórmula de cortesía, pues la reitera con otros personajes menos importantes.

411. La carta fue posterior al acuerdo que llevó a cabo con el visir de Fez sobre la división del reino (‘Azzāwī, *Riḡāl al-idāra wa-l-a’yān fī l-‘aṣr al-marīnī*, 131).



arráez (II, 359-360 / III, 42-3). La enviaba en respuesta a otra de al-Hintātī que le había mandado antes de su llegada en apoyo del visir de Fez. En ella Ibn al-Jaṭīb se disculpa por no poder compartir con él las etapas del viaje por estar indispuesto, dejando los detalles para el encuentro<sup>412</sup>.

Además de las cartas hay dos poemas muy significativos: el primero (III, 71) lo recitó Ibn al-Jaṭīb la noche de la salida de Abū Tābit de Fez, tras la celebración de la entronización de Abū Zayyān, de vuelta al sur, a la cabeza del ejército marraquechí, acompañado de una princesa de Ifriqiya con la que se acababa de desposar<sup>413</sup>; el segundo (III, 92-4), mucho más largo, lo compuso durante las etapas de su segundo viaje con la intención de recitárselo en el encuentro que finalmente no tuvo lugar.

Asimismo, hay distintas muestras de acercamiento al jeque de las tribus árabes Mubārak b. Ibrāhīm al-Julṭī, que lideraba la privilegiada tribu de los Julṭ: estando Ibn al-Jaṭīb en Ānfā (Casablanca) o alrededores, durante su primer viaje<sup>414</sup>, le envía una carta (II, 363-5 / III, 45-6) en la que le pide a él también que acoja a un caíd que buscaba su refugio, prometiendo ir él mismo cuando se estabilizase la situación; y posteriormente, en el transcurso de su segundo viaje, se dirige a él con unos versos (III, 91)<sup>415</sup> en los que se disculpa por visitar a la tribu de Sufyān antes que a los Julṭ.

Teniendo en cuenta estos y otros contactos que establece con hombres del Estado meriní e intelectuales de gran relevancia, además de sus movimientos, cabe pensar en una intencionalidad al establecer sus redes sociales, y en otras motivaciones para sus viajes

412. En relación a esto se debe recordar la carta que envía a través de él al sultán Abū Zayyān mencionada anteriormente (II, 354-8 / III, 39-41).

413. Es interesante en este punto la descripción que ofrece el autor de la propia comitiva de la novia, así como de los componentes del ejército que lideraba al-Hintātī (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāda III*, 70-1).

414. Según al-Nāṣirī al-Salāwī (Nāṣirī al-Salāwī, *Iṣṭiqṣā* vol. 4, 13), estando Ibn al-Jaṭīb por esta zona le envía esta carta al jeque de los Julṭ, en la que le pide que acoja a un caíd que buscaba su refugio. En dicha carta, le recuerda sus reuniones con él en la corte, la relación entre su padre y un pariente de Mubārak, tío del sultán meriní por parte de madre, que había sido enviado a al-Andalus como mensajero, y la buena acogida que el mencionado jeque había dado en una ocasión al hijo de Ibn al-Jaṭīb. Termina el escrito mostrándole su anhelo de ir a su encuentro, haciéndose preceder por el honorable caíd, hasta que él siga su ejemplo cuando la situación se estabilice, para poder así expresar con su lengua lo que su fuero interno alberga. Se sobreentiende de lo dicho que el encuentro entre ambos no se produce en este primer viaje, aunque sí un desencuentro en el segundo.

415. Véase su traducción en la parte correspondiente de la tercera parte de este estudio.

más allá de hacer turismo<sup>416</sup>. García Gómez nos habla de sus pretensiones de permanecer en la orilla africana al amparo meriní, y Viguera de que su acercamiento a los Hintāta pudiese ser para ‘solicitar su protección y acaso hasta de instalarse bajo su directo patronazgo’, estableciendo una comparación entre las posibles pretensiones del visir ‘y la acogida de los Hintāta al sultán caído Abū l-Ḥasan’<sup>417</sup>. Al-Jaz‘alī, por el contrario, cree que el visir granadino buscaba con esta visita el apoyo de los Hintāta para volver a al-Andalus tras peligrar su posición allí, pues era el lugar del que había partido en primer lugar el movimiento almohade que acabó conquistando al-Andalus<sup>418</sup>, y por lo tanto, el punto de retorno para empezar de nuevo<sup>419</sup>. Su simpatía con los almohades se manifiesta en el relato de su visita a la casa de al-Mahdī durante el primer viaje. Ciertamente, mientras se profundiza en la *Nufāḍa* se encuentra mayor sentido a los movimientos cautelosos pero significativos que llevó el visir en tierras de exilio.

Ibn al-Jaṭīb había perdido, tras su primer encarcelamiento y confiscación de bienes, la esperanza en Granada como ente independiente que pudiera hacer frente a la presión cristiana en la Península, recomendando a su hijo posesiones movibles y haciéndose con fértiles tierras magrebíes. En el exilio se aleja de su sultán destronado y de la corte de Fez, dejando a su primogénito al servicio del monarca meriní, ese del que dijo García Gómez que ‘fue siempre más marroquí que español’<sup>420</sup>. Si añadimos a esto la abundante correspondencia que se ha mostrado con amigos y poderosos, y lo conveniente de las etapas y encuentros de sus dos viajes, no resulta difícil respaldar la idea de unas pretensiones políticas de gran envergadura, ya para sustentarse en un mundo que le parecía incierto e inestable, ya por ambición de poder.

Su posterior acercamiento al sultán meriní ‘Abd al-‘Azīz durante su segundo exilio, que no sólo reunificará su reino, sino que arrebatará Algeciras a los cristianos y se hará con

416. García Gómez, *Foco de antigua luz*, 225-226.

417. Viguera Molins, “Ibn al-Jaṭīb visita el monte de los Hintāta”, 648-9.

418. ‘*Al-ufuq allaḍī ṭala‘at minh l-hidāya*’; de la carta antes mencionada que envía Ibn al-Jaṭīb a Abū Tābit cuando se acerca a Marraquech en su primer viaje, véase: Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 45. Creemos que aún es más claro en este sentido en otra carta que le envía a este personaje donde desea que preserve en su gente la palabra de la unicidad (*yubqī kalimat al-tawḥīd*), véase: *ibídem*, 350; e Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 36.

419. Jaz‘alī, “*Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb wa-adab al-riḥla*”.

420. García Gómez, *Foco de antigua luz*, 223.

Tremecén, y el ser acusado de incitarlo a apoderarse de al-Andalus<sup>421</sup>, vienen en apoyo de la hipótesis sobre su pretensión de una reunificación del Occidente Islámico. Zagal, en su escueto acercamiento al primer exilio de Ibn al-Jaṭīb, lanza la idea, sin matizar, pues la plantea como punto de partida para el estudio, de que el visir deseaba liberar a al-Andalus de su debilidad, o yendo más allá, hacer un llamamiento para una unificación islámica que reviviera la gloria de las victorias, desvanecida tras almorávides y almohades<sup>422</sup>. Es de lamentar que dejara inconclusa su obra *A ‘māl al-a ‘lām*, dedicada al hijo de este monarca meriní, pues los datos que hubiese aportado sobre almohades y meriníes habrían sido de gran ayuda en esta incertidumbre.

Si en el caso del primer viaje la hipótesis de intervencionismo se pueda confundir con la posibilidad de un mero movimiento de reconocimiento del reino en el que pretendía establecerse definitivamente (*riḥla istiṭlā‘iyya*), el segundo hace resurgir con más insistencia las incógnitas.

Ibn al-Jaṭīb realiza su viaje por los llanos de Tāmasnā en pleno invierno, en medio de la guerra civil y la peste, un viaje que no llega a su término. Las claves para comprender su inconclusión vienen al comienzo del apartado de la *Nufāḍa* en el que está inserto su relato, y en dos versiones muy distintas entre sí. Según la versión oficial, que es la que ofrece al sultán Abū Zayyān en la carta<sup>423</sup> que le envía a su vuelta del viaje y en la que le menciona la elaboración del relato de la *riḥla* dedicado a su persona: a mitad del llano de Tāmasnā Ibn al-Jaṭīb cae enfermo y se ve obligado a volver con la intención de reanudar la marcha en mejores condiciones. Pero la verdadera razón por la que tuvo que volver a mitad de camino fue otra. El autor precede esta carta con la auténtica explicación de los hechos: el territorio que atravesaba se hallaba agitado y la gente se encontraba en un estado deplorable, sometida a los abusos de los jeques árabes que aprovechaban el vacío de poder causado por la *fitna*<sup>424</sup>. Confiesa posteriormente Ibn al-Jaṭīb que se negó

421. Nāṣirī al-Salāwī, *Iṣtiqṣā* vol. 4, 62.

422. Zagal, *Sulṭat al-muṭaqqaf*, 127.

423. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 86-87. Esta carta viene estudiada en: ‘Azzāwī, *Riṣāl al-idāra wa-l-a‘yān fī l-‘aṣr al-marīnī*, 35-6.

424. Ya se ha traducido este párrafo anteriormente.

a atravesar sus inseguras fronteras pues parecía que habían perdido el temor al soberano. Decide por ello ponerle fin al viaje y lo hace mientras está a la espera de que Mubārak al-Julṭī le conceda audiencia, una audiencia que se retrasaba por lo que resuelve huir de noche. Y aunque al enterarse Mubārak manda en busca del visir alegando la gran ofensa que a su honor eso suponía, el granadino se niega a retroceder y continúa su marcha hasta Salé<sup>425</sup>. Y es justo después de este desencuentro que Mubārak se dirige con las tribus árabes a su encuentro con los Haskūra<sup>426</sup>. Poco después, la revuelta de ‘Abd al-Ḥalīm, que se hallaba en estos momentos en Siḡilmāsa, en la que se encuadra el conflicto entre las tribus árabes donde parece tratar de intervenir el visir granadino, termina en una tregua con Fez.

De haber continuado el viaje, el siguiente encuentro habría sido con al-Hintātī, que se acababa de independizar en Marraquech. Entre los materiales dispersos que Ibn al-Jaṭīb incluye tras el inacabado relato, y que tenía la intención de incluir en este de haber llegado a su destino en el sur, figura un largo poema que iba a recitar a al-Hintātī en su encuentro.

Este movimiento del visir en medio del conflicto magrebí recuerda al retorno de Ibn Baṭṭūṭa al Magreb y su posterior viaje al reino de Malí emprendido en 1352<sup>427</sup>. El viajero tunecino en su retorno de su largo viaje se encuentra con los dos reyes de la disputa dinástico meriní de aquel entonces: Abū l-Ḥasan, que se encontraba en Ifrīqiya, y su hijo Abū ‘Inān que había usurpado su trono en Fez. Por ello se ha supuesto su papel de contacto entre ambos y de informador de Abū ‘Inān sobre la situación de los territorios del norte de África durante este conflicto. A esto habría que sumar la posible misión oficial encomendada por Abū ‘Inān para restablecer los contactos comerciales con el reino de Malí. Estos se habían interrumpido tras la caída en desgracia de Abū l-Ḥasan, y por ello resulta muy significativo que cuando Ibn Baṭṭūṭa visitó el reino, el sultán Mansà Sulaymān celebrase una ceremonia para rezar por el difunto sultán<sup>428</sup>, pues gracias a la estabilidad

425. Ibn al-Jaṭīb, *Nuḡāḍa III*, 86.

426. *ibidem*, 107. Véase el apartado ‘La historia narrada: entre las dos orillas (1359-1362)’.

427. Sobre su viaje a Malí véase el apartado ‘Centralismo y desmembramiento del reino meriní’ de la primera parte de este estudio.

428. Ibn Baṭṭūṭa, *Tuḡfa* vol. 4, 255.

de su reinado todavía se mantenían en sus días las relaciones comerciales entre ambos reinos.

Ibn al-Jaṭīb durante su exilio y sus viajes, especialmente el segundo, no está muy alejado del contexto descrito para el tangerino, y no se descarta que igualmente se haya movilizado en situación tan agitada hacia el foco del conflicto de su momento por encargo de al-Yābānī<sup>429</sup>, aprovechando su aparente imparcialidad en las disputas, su excepcional habilidad de gobierno y su amplia experiencia política. Igualmente le enviará Muḥammad V a aplacar la revuelta de al-Dalīl al-Burkī al inicio de su segundo reinado, y su intervención resulta todo un éxito. Es lógico pensar que el gobierno de Fez en semejante coyuntura necesitaba estabilizar la situación en la zona cuanto antes y así poder recaudar de nuevo los tributos necesarios con el fin de recuperar su posición de autoridad. En la misma *Nufāda*, cuando habla el visir de los enfrentamientos entre árabes y beréberes en medio de la *fitna* y de la independencia de al-Hintātī en el sur, comenta que el visir Mas‘ūd b. Raḥḥū se encaminó tras estos sucesos hacia Tāmasnā para poner orden, pues sus habitantes habían rechazado a los mensajeros, se habían negado a la recaudación de impuestos y habían sembrado la inseguridad en los caminos<sup>430</sup>. La actitud de al-Hintātī de aprovechar la agitación para fortalecer su posición independiente en el sur no le hacía ningún bien a la soberanía de la capital a pesar del acuerdo de apoyo mutuo, pues las lealtades de las distintas tribus eran inciertas y su economía se tambaleaba mientras el pueblo sufría las consecuencias de la guerra civil.

Conviene tener en cuenta también la visita del visir durante su primer viaje del lugar donde murió el sultán Abū l-Ḥasan en el monte de los Hintāta, donde se había refugiado tras perder el trono, los elogios que le dedica refiriéndose a él como ‘el último rey justo que hubo’<sup>431</sup>, y la elegía que le compone, así como su visita a su tumba en Chella al fin del viaje, y las conversaciones que mantiene con el difunto y que reproduce en las cartas que le envía a su hijo Abū Sālim<sup>432</sup>. Sobre todo considerando que la memoria de

429. Al-Šāhidī propone la hipótesis de que este viaje haya podido ser un encargo del monarca meriní, ya para orar por él en los lugares santos ya para cultivar sus relaciones con los jeques árabes de la zona en vistas a lograr mayor seguridad y estabilidad (Šāhidī, *Adab al-riḥla bi-l-Magrib* vol. 2, 461).

430. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāda III*, 109.

431. Viguera Molins, “Ibn al-Jaṭīb visita el monte de los Hintāta”, 655.

432. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāda II*, 82-83 y 93-94.

Abū l-Ḥasan fue silenciada durante el reinado de Abū ‘Inān hasta el punto de prohibir la composición de elegías sobre él<sup>433</sup>. Por lo que Ibn al-Jaṭīb se manifiesta como defensor de la causa de este sultán traicionado por su hijo, así como lo habían hecho los Hintāta. Abū l-Ḥasan<sup>434</sup> en definitiva era el símbolo de la unificación de las fuerzas del Islam Occidental frente a los cristianos, que no habían logrado recuperarse tras su fracaso. Un momento que probablemente producía en el visir granadino exiliado nostalgia de glorias echadas a perder por ambiciones dinásticas faltas de perspectiva.

No deja de ser significativo en este sentido el encuentro de Ibn al-Jaṭīb en Salé con el místico Abū l-‘Abbās b. ‘Āšir<sup>435</sup>, quien había tenido el coraje de manifestar al sultán Abū ‘Inān la falta de legitimidad de su reinado, y en quien aprecia el visir un apartamiento y aislamiento del mundo producto de su dura experiencia vital.

Se podría concluir con todo esto que el visir era partidario del centralismo del poder y de la unificación de territorios, así como de la necesidad para ello de un monarca fuerte, y probablemente tan despótico como fue percibido Abū l-Ḥasan por sus súbditos, pues era la única forma, y así lo había demostrado la historia, de hacerle frente al tribalismo magrebí, a la debilidad andalusí y al avance cristiano. Por ello manifiesta continuamente su desaliento cuando un soberano es derrocado, sea cual fuere este soberano, hasta tal punto que nos pueda parecer contradictorio criticando a quien luego ensalza, pues su lealtad se debía más al territorio del Islam. De ahí que permaneciese en Granada tras el derrocamiento de Muḥammad V, que se alejase de él durante el exilio, o que le confirmase su lealtad a Abū Zayyān en una carta que le envía tras su vuelta a Granada<sup>436</sup>. Por lo que su acusación de traición y de incierta lealtad merece revisión<sup>437</sup>.

433. Véase: Viguera Molins, “‘Vida ejemplar’ de Abu l-Hasan”, 55; Viguera Molins, “La exaltación biográfica de Abu l-Hasan”; Naššāt, “Al-Ḥamalāt al-Marīniyya ‘alā bilād al-Magrib”, 168-169; y Ben Šarīfa, *Mal‘abat al-Kaṭīf al-Zarhūnī*, 173-204, donde se hace un estudio de la presencia del sultán Abū l-Ḥasan en la producción de Ibn al-Jaṭīb.

434. Para contextualizar estas afirmaciones remitimos a la contextualización en la primera parte de este estudio, especialmente al apartado ‘Centralismo y desmembramiento del reino meriní’.

435. Ibn al-Jaṭīb, *Nuḡāḍa II*, 379. Sobre este personaje y su contexto, véase el apartado ‘El sufismo institucionalizado’ en la primera parte de este estudio.

436. Ibn al-Jaṭīb, *Nuḡāḍa III*, 206-207. En esta carta le confiesa que había hecho del Magreb su verdadero hogar, y le confirma su labor de intercesión por él ante Muhammad V, especialmente tras haberle retirado al-Yābānī el apoyo en su recuperación del trono a raíz del asesinato de Abū Sālim.

437. Volveremos sobre los juicios a los que se ha sometido a este personaje en las conclusiones.

## Capítulo 6

### Entre la *riḥla* y las “memorias”

El viaje en el ámbito árabe-islámico se vio impulsado desde sus comienzos por el fundamento religioso de la peregrinación a los lugares santos de la Península de Arabia y por la búsqueda del saber recomendada por el propio Profeta. Sin embargo, la expansión del estado islámico fue la que marcó en tiempos de los abasíes el inicio de la literatura de viaje en lengua árabe a mediados del s. IX, favorecida por la actividad comercial en lugares lejanos<sup>438</sup>. La gran extensión del imperio contribuyó asimismo a la necesidad de viajar promovida desde el gobierno central con la finalidad de obtener información sobre los nuevos territorios conquistados, allanada por las rutas establecidas para un eficiente sistema de comunicaciones que permitiesen un mayor control sobre los márgenes. No obstante, la literatura de viaje propiamente dicha, tardará unos siglos en aparecer como relatos registrados en obras independientes en los que el viajero expresa su propia experiencia a través de la narración de su periplo, conocidos como *riḥla*<sup>439</sup>.

Es en el Occidente Islámico, unificado por Almorávides y Almohades, donde aparece a partir del s. XII el género literario de la *riḥla* o relación de viaje, como producto de un movimiento necesario propulsado por el deseo de cumplir con el precepto islámico de la peregrinación hacia La Meca y Medina, que a menudo se unía a la búsqueda del saber en los centros culturales de Oriente, y que en ocasiones excedía los límites de tiempo y territorio propios de estos viajes, abarcando lugares poco conocidos para el viajero común

---

438. Véase: Kowalska, “From facts to literary fiction”; y Ramos, “Literatura fantástica y geografía árabe”.

439. Ramaḍān Aḥmad, *Al-riḥla wa-l-raḥḥāla al-muslimūn*, 7-20.

y prolongándose en casos excepcionales durante décadas<sup>440</sup>. A estos viajes se sumaron otros interiores, de magrebíes y andalusíes dentro de sus propios territorios e incluso pasando de una orilla a otra del Estrecho.\*

Abordaremos aquí una serie de obras incluidas en este género que por sus características presentan peculiaridades que nos ayudarán a entender mejor la *Nufāda* y en qué sentido la concibió su autor como *riḥla*.

### 6.1. *El libro de la riḥla*

Las obras pertenecientes al género de la *riḥla* contemplan una variedad formal y de contenido que hace de este un género en continua evolución y reinención, y es por eso que nos interesa entender la *Nufāda* en cuanto a su calificación de ‘libro de la *riḥla*’ por su mismo autor. Las obras más conocidas de este género son aquellas que aunaron el propósito de cumplir con el precepto de la peregrinación y la búsqueda del saber en los centros y maestros orientales. En este sentido los relatos conservados, aunque tienen la misma motivación, varían en la visión de su autor y en los datos considerados relevantes para quedar registrados. Esto se puede ver incluso en dos obras fundamentales que cumplen con las características que más definen esta obra: la del valenciano Ibn Ūbayr (m. 1217) y la del tangerino Ibn Baṭṭūṭa, tan unidas entre sí que en la *Tuḥfa* se copia directamente de la *Tadkira*<sup>441</sup>. Sin embargo, la primera tiene una marcada perspectiva religiosa por la idiosincrasia de su autor y por ello se centra en el propio relato de la peregrinación, sin

440. Es mucho lo que se ha escrito sobre este tema, véase por ejemplo: Makkī, “*al-Raḥalāt bayn al-Magrib wa-l-Mašriq*”; Ḥusayn, *Adab al-riḥla ‘ind al-‘arab*; Eickelman y Piscatori, *Muslim Travellers*; Arié, “*Viajeros de Occidente a Oriente*”; M’ghirbi, *Les voyageurs de l’occident musulman*; Nawwāb, *al-Raḥalāt al-magribiyya wa-l-andalusiyya*; Šāhidī, *Adab al-riḥla bi-l-Magrib*; Roldán Castro, “*El viaje en el mundo araboislámico durante la Edad Media*”; Monferrer y Rodríguez Gómez, *Entre Oriente y Occidente. Ciudades y viajeros en la Edad Media*; Būgallā, *al-Riḥla al-andalusiyya*; Boloix Gallardo y Peláez Rovira, “*Viajes y viajeros entre los siglos XIV-XV*”; y Kurdī, *Adab al-riḥal fī l-Magrib wa-l-Andalus*. También queremos mencionar esta prometedora tesis doctoral de la que solo ha sido posible consultar una reseña realizada por el propio autor: Dejugnat, “*Le Voyage d’Occident et d’Orient des lettrés d’al-Andalus*”.

\*. Véase nuestra introducción al artículo: Jreis Navarro, “*Estereotipos femeninos*”.

441. La obra de Ibn Ūbayr lleva por título *al-Tadkira bi-l-ajbār ‘an ittifāqāt al-asfār* (Recordatorio de las noticias acerca de los sucesos de los viajes), y la de Ibn Baṭṭūṭa, *Tuḥfat al-nuẓẓār fī garā’ib al-amṣār wa-‘aṣā’ib al-asfār* (Tesoro de curiosos sobre cosas peregrinas en las ciudades y las maravillas de los viajes).



dejar de traer otro tipo de información, mientras la segunda, que por otra parte se prolonga mucho más en espacio y tiempo, tiene un interés geográfico y sociológico que la distingue claramente de la primera. En todo caso, ambas constituyen una narración continua del periplo.

El hilo narrativo suele ir salpicado de otros materiales, cuya abundancia varía de unas a otras. Estos abundan sobre todo en aquellos relatos cuyos autores tenían un especial interés en la parte intelectual de sus viajes. Curiosamente los primeros que se conocen, aunque no se conservan, y que se cree probablemente definieron el género antes que la afamada obra de Ibn ʿYubayr, son de este tipo. Podríamos contar con la *riḥla* de Ibn al-Qallās (m. 948), aunque no es seguro que llegase a registrarla a pesar de lo que se narra en su biografía<sup>442</sup>. Se considera que fue la obra de Abū Bakr Ibn al-ʿArabī (m. 1148), conservada solo a través de fragmentos, la que inició este género<sup>443</sup>. La redacción de su viaje estuvo impulsada por la demostración de la autenticidad de este ante sus detractores<sup>444</sup>. En ambos casos destaca la relación de los maestros de quienes se ha recibido conocimientos a lo largo del trayecto y de las materias aprendidas, mostrando que el interés de estos viajeros en su movimiento hacia Oriente iba mucho más allá de la peregrinación.

En este sentido es especialmente interesante la *riḥla* del ceutí Ibn Rušayd (m. 1321) titulada *Mil' al-ʿayba bi-mā ʿYumi' bi-ṭūl al-gayba fī l-wiḥha al-waḥītha ilā l-ḥaramayn Makka wa-Ṭayba* (Contenido del saco de lo que se reunió a lo largo de la ausencia en el distinguido trayecto hacia los lugares sagrados de La Meca y Ṭayba (Medina))<sup>445</sup>. Fue tal el interés de su autor por el lado intelectual de su viaje que en el relato se centra en su trayectoria de aprendizaje biografiando a gran número de sabios con los que se había encontrado a lo largo de su periplo, incluyendo muestras de su producción, por lo que esta

442. Véase: Marín, “*Riḥla y biografías de Ibn al-Qallās*”.

443. Kurdī, *Adab al-riḥal fī l-Magrib wa-l-Andalus*, 21-25.

444. Remitimos a la completa y ampliamente contextualizada biografía de este personaje en: Cano Ávila, García Sanjuán y Tawfiq, “*Ibn al-ʿArabī al-Maʿārifī, Abū Bakr*”.

445. Una obra en varios volúmenes cuyo número está en discusión, conservada parcialmente, y de la que se han editado sus partes segunda y tercera, véase: Ibn Rušayd, *Mil' al-ʿayba II*; Ibn Rušayd, *Mil' al-ʿayba III*; y Šāhidī, *Adab al-riḥla bi-l-Magrib* vol. 1, 141-172.

también fue designada como *barnāmaŷ* o *fahrasa ‘ilmiyya*<sup>446</sup>, destacando la escasez de descripción geográfica en comparación con los otros materiales que la constituyen.

Su título y estructura nos recuerdan en cierto sentido a los de la *Nufāda*, y de hecho Ibn al-Jaṭīb tuvo acceso a un resumen de esta durante su paso por Ceuta, y así lo hace constar en la biografía que le dedica a este viajero en la *Iḥāta* describiendo la gran heterogeneidad de materiales que esta contenía<sup>447</sup>. Lo cierto es que el viaje del visir granadino incluye tanta narración histórica, asemejándose a la obsesión del ceutí por las biografías, que un contemporáneo suyo también la confundió con otro género, calificándola Ibn al-Aḥmar de *tārīj* en la entrada que dedica en una de sus obras a Ibn al-Jaṭīb<sup>448</sup>.

El mismo Ibn Rušayd nos da una pista para entender su obra al explicar su forma de composición confesando que no pretendía seguir ningún orden concreto en la inclusión de los materiales, pues se trataban de anotaciones que había ido tomando a lo largo del viaje y que decidió reunir las en la obra sin ningún plan preconcebido sino tal y como venían al hilo del periplo<sup>449</sup>. Y esto es ciertamente revelador, y nos lleva directamente a hablar de las obras de al-Numayrī.

Los relatos de dos de los viajes que realizó el granadino Ibn al-Ḥāyŷ al-Numayrī (m.1383)<sup>450</sup> fueron legados por este en forma de anotaciones a las que no llegó a dar forma definitiva de una obra conclusa. Su sobrino empleó las anotaciones de uno de ellos para componer la obra conocida como *Fayḍ al-‘ubāb*<sup>451</sup>, que trata del relato de la campaña militar del sultán meriní Abū ‘Inān llevada a cabo en 1357 que culminó con la toma de Túnez, donde el centro de la narración es el propio monarca. Clasificada como *ḥaraka*

446. Un catálogo donde el autor da a conocer a sus maestros especificando los conocimientos que le transmitieron, como es el caso del *barnāmaŷ* del sevillano Ibn al-Fajjār al-Ru‘aynī (m. 1268). Véase la introducción de la edición: Ibn Rušayd, *Mil’ al-‘ayba II*, 32-33; así como: Kurdī, *Adab al-riḥal fī l-Magrib wa-l-Andalus*, 49-50; y Nawwāb, *al-Raḥalāt al-magribiyya wa-l-andalusiyya*, 72-74.

447. Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāta* vol. 3, 137.

448. Véase: Ibn al-Aḥmar, *Naṭīr farā’id al-šumān*, 245; y Šāhidī, *Adab al-riḥla bi-l-Magrib* 492.

449. Ibn Rušayd, *Mil’ al-‘ayba II*, vol. 1, 33.

450. Véase: Lirola Delgado y López y López, “Ibn al-Ḥāyŷ al-Numayrī, Abū Ishāq”.

451. El título completo es: *Fayḍ al-‘ubāb wa-ifādat qidāḥ al-ādāb fī l-ḥaraka al-sa’ida ilā Qusanṭīna wa-l-Zāb* (Desbordamiento de la arriada y prolijidad de suertes literarias, acerca de la feliz marcha a Constantina y el Zab). Obra editada por Ibn Šaqrūn (Numayrī, *Fayḍ al-‘Ubāb*).

(marcha) y única en su clase<sup>452</sup>. Esta obra recuerda a *Jaṭrat al-ṭayf*<sup>453</sup> de Ibn al-Jaṭīb, un relato en prosa rimada del viaje de reconocimiento de las fronteras orientales del Reino Nazarí llevado a cabo por el sultán Yūsuf I en el año 1347, y en el que le acompañó el visir, pero en este último la narración gira menos en torno al propio sultán, e incluso el autor se permite aparecer en primera persona saliendo con una anécdota del hilo de la narración<sup>454</sup>; algo que no podemos juzgar en *Fayḍ al-‘ubāb* por no haberla escrito el propio al-Numayrī<sup>455</sup>, aunque sí se podría decir que aparece continuamente como el siervo del sultán<sup>456</sup>.

Las otras anotaciones, corresponden a un viaje previo y se conservan en su forma original como *taqāyīd* o notas<sup>457</sup>. Una recopilación de apuntes de su viaje en 1344 en compañía del sultán meriní Abū l-Ḥasan<sup>458</sup>, en el que ejerció de secretario suyo y que aprovechó para ampliar sus estudios y obtener licencias docentes. Estas anotaciones están más cerca de una *fahrasa* al estilo de Ibn Ruṣayd que de la *ḥaraka* por centrarse en el proceso de aprendizaje que le permitió este viaje al autor<sup>459</sup>, incluyendo además fragmentos en prosa y verso, correspondencia, relatos y alguna descripción<sup>460</sup>.

Es relevante igualmente para nuestro análisis la *riḥla*<sup>461</sup> del tunecino Abū Muḥammad al-Tiḡānī (m. principios del s. XIV), en la que relata su viaje de Túnez a Trípoli en compañía del emir ḥafsí Abū Yaḥyà Zakariyyā al-Liḡyānī. En esta obra el relato del periplo

452. Būgallā, *al-Riḥla al-andalusīyya*, 11-12.

453. El título completo de la obra es: *Jaṭrat al-ṭayf wa-riḥlat al-ṣītā’ wa-l-ṣayf* (Aparición de la imagen soñada. Viaje de invierno y de verano). Esta obra está incluida en la *Rayḡāna* como ya se ha mencionado, y también en: Ibn al-Jaṭīb, *Muṣāḥadāt*, 25-53. Se han traducido algunos fragmentos en los siguientes estudios: Hoenerbach, “La Granadina”; y Bosch Vilá y Hoenerbach, “Un viaje oficial de la corte granadina”.

454. Ibn al-Jaṭīb, *Muṣāḥadāt*, 37; traducida en: Bosch Vilá y Hoenerbach, “Un viaje oficial de la corte granadina”, 43-45.

455. Véase por ejemplo: Numayrī, *Fayḍ al-‘Ubāb*, 215 y 241.

456. Véase: Šāhidī, *Adab al-riḥla bi-l-Magrib* vol. 2, 422-425.

457. Editadas y traducidas parcialmente en: Premare, *Maghreb et andalousie*. Existe también un estudio sobre un fragmento de esta obra en: Moral Molina, “Un conjuro mágico-religioso”.

458. Queremos hacer notar que parte de este viaje sigue la misma ruta entre Salé y Marrakech a través de la costa atlántica que siguió Ibn al-Jaṭīb en su vuelta del primero de sus dos viajes por el Magreb.

459. Šāhidī, *Adab al-riḥla bi-l-Magrib* vol. 2, 595-602.

460. Véase también el estudio que se les dedica con los manuscritos entre manos en: *ibidem*, vol. 2, 379-392.

461. Véase: Tiḡānī, *Riḥla*.

está salpicado por correspondencia personal del autor, poesía, así como documentos históricos y fragmentos de obras históricas cuyos textos originales copia, algo peculiar en las obras adscritas a este género. La inclusión de fragmentos de narración histórica nos recuerda a la *Nufāḍa*, teniendo además en cuenta la semejanza de la posición del tunecino a aquella de Ibn al-Jaṭīb en Granada, pero en esta última la narración es propia del autor, no necesita copiarla de otras obras, pues él mismo es el historiador de su tiempo en gran medida, y esa faceta queda así reflejada en la obra a través de la narración impersonal de los acontecimientos. En todo caso los textos históricos de la obra del tunecino se integran en el hilo narrativo del periplo, en lugar de acompañar a este de forma independiente.

Otra obra que también mezcla abundante historia con correspondencia además del relato del viaje es el *Taʿrīf* del también tunecino Ibn Jaldūn, que viene al final de su *Kitāb al-ʿIbar*<sup>462</sup>. Un relato que tiene la peculiaridad de estar iniciado con su propia biografía, y que narra su paso por los grandes centros de poder del Occidente Islámico, interviniendo activamente en los sucesos históricos, y que termina con su exilio a Egipto. Calificado por Viguera de ‘inusual autobiografía viajera’<sup>463</sup>. Sin embargo la narración histórica en este caso se entremezcla continuamente para situar a su autor en el centro de esta, hablando en primera persona sobre sí mismo haciendo de la narración su propio contexto. En este sentido también se distancia de la *Nufāḍa*<sup>464</sup>.

Por último queremos mencionar en este recorrido de pistas para entender la obra del granadino, la *riḥla* del cantoriano Abū l-Baqāʾ al-Balawī<sup>465</sup> (m. 1365) donde narra su viaje de peregrinación, que lleva por título *Tāy al-mafriq*<sup>466</sup> y también se centra en la

462. El título completo es: *al-Taʿrīf bi-Ibn Jaldūn muʿallif al-kitāb wa-riḥlatuhu garb-an wa-šarq-an* (Información sobre Ibn Jaldūn, el autor de este libro, y su viaje a Occidente y Oriente). Traducido al francés por Cheddadi (Ibn Jaldūn, *Autobiographie*).

463. Viguera Molins, “Historiografía”, 29.

464. Esto se puede apreciar por ejemplo cuando habla de su ocupación del puesto de secretario durante los reinados de Abū ʿInān y Abū Sālim: Ibn Jaldūn, *Riḥla*, 64-83.

465. Este personaje fue biografiado por Ibn al-Jaṭīb (Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 1, 500-502), y con él se encuentra durante su viaje narrado en *Jaṭrat al-ṭayf* pues era el cadí de Cantoria, ocasión que aprovecha el visir para ridiculizarlo (Ibn al-Jaṭīb, *Mušāhadāt*, 37; y Bosch Vilá y Hoenerbach, “Un viaje oficial de la corte granadina”, 43-45), e igualmente le acusará de plagio en su *riḥla*. Véase también: Lirola Delgado, “Al-Balawī, Jālid (El Abuelo)”.

466. El título completo de la obra es *Tāy al-mafriq fī taḥliyat ʿulamāʾ al-Mašriq* (La gran corona, que trata sobre la ponderación de los ulemas de Oriente). Editada por al-Ḥasan al-Sāʿiḥ: Balawī, *Tāy al-mafriq*.

enumeración de sabios al igual que la de Ibn Rušayd y menos en la descripción geográfica. Esta obra tiene la peculiaridad de estar en prosa rimada, al igual que *Jaṭrat al-ṭayf* o el segundo viaje narrado en la *Nufāḍa*.

Vemos así que las obras pertenecientes a este género guardan grandes diferencias entre sí, en forma y en contenido. Tanto es así que en ocasiones parece que lo único que las podría englobar en un único género no es formal sino temático, es decir, que tratan el relato de un viaje.

El hecho de que su discurso narrativo podía incluir otros discursos como el histórico o geográfico, y otras formas narrativas como las *ajbār* o noticias, las *ḥikāyāt* o cuentos, y las *siyar* o tradiciones, ha proporcionado a estas obras una capacidad de moldearse carente de rigidez en la forma, y de ahí la dificultad en su clasificación. La subjetividad es otra de sus características a destacar, pues ofrecen una visión personal del autor a través de su propia experiencia directa, y sus reflexiones y análisis, ya que su finalidad es dejar constancia de todo ello y transmitirlo.<sup>467</sup>

Esa apertura formal y expresión personal que caracteriza tanto estas obras nos hacen contemplar como restringido el emplazamiento de la *Nufāḍa* como *riḥla* aunque así lo concibiese su autor<sup>468</sup>, especialmente porque no se trata de un viaje de peregrinación o de aprendizaje a la usanza sino uno forzado por el exilio y centrado en él. Para entender esta obra es necesario integrarla en otro tipo de casuística que va más allá de la *riḥla istiṭlā‘iyya* (viaje de descubrimiento)<sup>469</sup> o *siyāḥiyya* (turístico)<sup>470</sup>, resulta bastante limitado contemplarla desde esa perspectiva pues es mucho más que eso, y así lo demostraremos centrándonos precisamente en su subjetividad<sup>471</sup>.

467. Būgallā, *al-Riḥla al-andalusīyya*, 18-19.

468. Ḥalīfī señala que Ibn al-Jaṭīb no quería con esta obra escribir un libro de *riḥla* al estilo clásico, sino verter sus pensamientos, memorias y visiones durante un viaje por varias ciudades magrebíes para aliviar la desgracia de su exilio y la incertidumbre que le rodeaba (Ḥalīfī, “*Adabiyat al-riḥla ‘ind Ibn al-Jaṭīb*”, 324).

469. Būgallā, *al-Riḥla al-andalusīyya*, 11.

470. Šāhidī, *Adab al-riḥla bi-l-Magrib* vol. 2, 441.

471. Véase una percepción de la singularidad de esta obra como relato de viaje y su proximidad a lo que llamaríamos en términos modernos ‘memorias personales’ en: Ḥalīfī, “*Adabiyat al-riḥla ‘ind Ibn al-Jaṭīb*”.

## 6.2. *Escritos de autoexpresión*

Comprobado ya que el hecho de que el mismo Ibn al-Jaṭīb haya definido su obra como *riḥla* no implica unas características determinadas de género, pasaremos a plantear una nueva interpretación de su idiosincrasia desde una perspectiva contemporánea. Las peculiaridades de su forma y contenido han permitido abrir un interesante campo de investigación en el que se plantea su percepción como una forma de autoexpresión de su autor en una salida de las convenciones de género empujado por su propio contexto.\*

Resulta importante señalar que a pesar de cómo percibía el autor su propia obra, los editores de sus dos partes la han calificado de ‘memorias personales’ (*Muḍakkirāt šajsiyya*)<sup>472</sup>, pues ni tal género existía en la tradición literaria árabe medieval ni posee esta unas características formales que hagan reconocer en ella el género moderno.

Escritos medievales de este tipo que se debaten entre la convención literaria del autor y su lectura moderna como textos autobiográficos<sup>473</sup> han generado gran discusión entre los especialistas. Los primeros juicios que se proyectaron sobre ellos defendían la ausencia de introspección del autor por carecer este del espíritu moderno y occidental de individualidad, personalidad e intimidad<sup>474</sup>. Una percepción que ha sido superada tras demostrar el uso en estos de estrategias discursivas de expresión distintas de las actuales, dando valor asimismo a las estructuras narrativas como reflejo de expresión autorial<sup>475</sup>.

\*. Este planteamiento, que se desarrollará en las próximas secciones hasta el final de esta segunda parte del estudio, lo hemos publicado recientemente en: Jreis Navarro, “Contextos de autoexpresión: voces andalusíes en el exilio de la convención”. Al texto del artículo añadiremos aquí algunos datos y explicaciones pertinentes.

472. Véase: Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 4; e Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 11. De hecho, como ya se ha mencionado, la editora de la tercera parte realizó un estudio de la personalidad del autor a través de la obra: Fāgiya, “Šajsiyyat Ibn al-Jaṭīb”; a la que podemos sumar en este sentido este breve estudio: Dākir, “Malāmiḥ siyar-dātiyya fī raḥalat “Nufāḍat al-ḡirāb””.

473. Se ha seguido en esta lectura la conocida definición de Lejeune del género según la cual la autobiografía es un “relato retrospectivo en prosa que una persona real hace de su propia existencia, poniendo énfasis en su vida individual y, en particular, en la historia de su personalidad” (Lejeune, *El pacto autobiográfico*, 50).

474. Kramer, *Middle Eastern Lives*, 2-3. Para ampliar sobre esta problemática remitimos a: Reynolds, *Interpreting the Self*, 17-35; y a Enderwitz, “Autobiography and ‘Islam’”.

475. Véase: Goitein, “Individualism and Conformity”; Brustad, “Imposing Order”; Reynolds, *Interpreting the Self*; y Reisman, “Medieval Arabic Medical Autobiography”; aunque en este último estudio se niegue la

Por todo ello, defenderemos aquí una concepción de autoexpresión textual del sujeto autor medieval que va más allá de las características formales del género literario autobiográfico moderno. Centrando el campo de estudio en la tradición andalusí, se presentarán una serie de textos pertenecientes a distintas convenciones o géneros a través de los cuales se transmite una expresión autorial que interpretamos como íntima. Se distinguen en esta interpretación dos planos contextuales que interaccionan entre sí: uno correspondiente al texto, su relación con otros textos contemporáneos o de la tradición y su emplazamiento dentro de la trayectoria vital conocida de su autor; y otro al lector, que con sus propias especificidades espacio-temporales proyecta irremediabilmente su percepción particular sobre el objeto de estudio.

Partiendo de esta interpretación se observa que la rigidez de una convención literaria dada, como podría ser el género biográfico profundamente arraigado en la tradición árabe medieval<sup>476</sup>, lleva a modos de autoexpresión tanto indirectos como directos. Los indirectos los podemos interpretar a través del uso de estrategias discursivas propias de la convención, como podría ser la selección que entendemos como intencionada por el autor de una serie de poemas en representación de su producción lírica. Los directos son aquellas expresiones cuya clave de intimidad resulta familiar al lector moderno y para las cuales sus autores no disponían dentro de su tradición de una vía convencional o de un género propio para su presentación.

En este último caso la expresión autorial se presenta en los márgenes de la convención, produciendo en algunos casos innovaciones en las características formales de la misma. Ese paso hacia los márgenes se interpreta, siguiendo los planteamientos de Spiegel<sup>477</sup>,

---

existencia de lo “únicamente personal” del autor en el texto analizado, constituyendo más una idealización de su persona siguiendo el modelo previo de Galeno.

476. Sobre el género biográfico en la tradición historiográfica árabe, véase: Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 88-94. Para obtener una buena panorámica sobre este género y su desarrollo en al-Andalus, remitimos a: Ávila y Marín, *Biografías y Género Biográfico en el Occidente Islámico (EOBA VIII)*; especialmente el capítulo de Fernando R. Mediano “El género biográfico árabe: apuntes teóricos” y el de María Luisa Ávila “El género biográfico en al-Andalus”. Para ver la relación de este género con la evolución del llamado género autobiográfico, remitimos al capítulo “The Origins of Arabic Autobiography” en: Reynolds, *Interpreting the Self*, 36-43.

477. Spiegel, *Past as text*.

como un uso particular del lenguaje producido por un contexto determinado. Bajo determinadas circunstancias el sujeto autor medieval genera un espacio textual en el que poder expresarse. En otras palabras, interviene de forma activa transformando el sistema tradicional de expresión para transmitir lo que un lector moderno entendería como un estado personal e íntimo.

Este planteamiento se aplicará finalmente al caso concreto de la *Nufāḍa* en conexión con otras obras del autor y con textos de su misma tradición y de la cristiana peninsular. Con ello conseguimos trascender las limitaciones de los géneros tanto medievales como modernos para alcanzar una autoexpresión de conjunto del sujeto autor que supera las limitaciones formales. Más aún, se observa que el tambaleo del sistema de valores, como puede ser una situación socio-política que lleva al exilio, favorece especialmente esa salida a los márgenes de la convención.

#### 6.2.1. En los márgenes de la convención

En la tradición literaria árabe medieval existen numerosos escritos que podríamos calificar de expresión personal<sup>478</sup>. A grandes rasgos se trata de biografías que los autores escribieron sobre sí mismos<sup>479</sup>, obras pertenecientes a diversos géneros en las que se autoexpresaron<sup>480</sup>, prefacios y correspondencia.

Las biografías escritas sobre uno mismo<sup>481</sup> seguían las convenciones del género biográfico fuertemente ligado a la disciplina de la historia. Cuando al-Suyūṭī (m. 1505) en la introducción de su obra *al-Taḥaddut bi-niʿmat Allāh* justifica el hecho de dedicar dicha obra a hablar de sí mismo, se apoya en una tradición previa configurada tanto por biografías dependientes, incluidas dentro de diccionarios bio-bibliográficos, como independientes:

478. Un amplio corpus de estos escritos está recogido en: Reynolds, *Interpreting the Self*, 255-288.

479. No nos referiremos en este estudio a este tipo de textos como 'autobiografía' por tratarse de una convención moderna (véase más adelante).

480. Evitaremos en ocasiones el uso del término 'autobiografía' para distanciar mentalmente al lector de sus implicaciones actuales.

481. Normalmente referidas en árabe con '*tarḡama li-nafsihi*' (se biografió a sí mismo).



Los sabios antigua y recientemente han escrito continuamente biografías para sí mismos (*yaktubūn li-anfusihim tarāʾim*). Y tienen en esto propósitos loables, de entre estos está el hablar de la gracia de Dios en agradecimiento, y está el dar a conocer sus circunstancias para que se siga su ejemplo en ellas y se beneficie de estas quien no las conoce, y se apoye en ellas quien quiera mencionarlos en una crónica (*tārīj*) o en una obra biográfica (*ṭabaqāt*). [...] He seguido en eso su ejemplo y he compuesto este libro para hablar de la gracia de Dios en agradecimiento, no por hipocresía, fama o jactancia<sup>482</sup>. A Dios pedimos ayuda y a Él nos encomendamos.<sup>483</sup>

Por tanto, todas estas biografías, según él, estaban motivadas por mostrar un agradecimiento a los favores divinos y darse a conocer para que se siga su ejemplo y constituyan la base de su mención en otras obras. De este modo la convención perfectamente definida servía a al-Suyūṭī de protección para autoexpresarse<sup>484</sup>. El esquema general de este género lo podemos ver en la propia biografía que Ibn al-Jaṭīb escribió sobre sí mismo<sup>485</sup>, y a la que nos hemos referido con anterioridad, que es además una de las biografías en las que se apoya al-Suyūṭī para su defensa. Comienza como sigue:

Dice el autor de esta obra – que Dios oculte su ligereza – en unas horas que desperdició, por un deseo de los caprichos de la lengua que obedeció y en un tiempo para ocuparse en lo que no le concierne que trocó por el esparcimiento cuando lo vendió: [...] Cuando terminé de escribir este libro, al que me ha llevado el excedente de mi energía, a pesar de la responsabilidad y la obligación de guardar la administración, me volví hacia él, y me agradó de él que fuera el depositario de las perlas<sup>486</sup> y el lugar en el que aparecen los luceros, se han immortalizado sus hazañas tras marcharse sus dueños, y se han difundido sus gestas pasado su tiempo. Rivalicé con ellos en precipitarse a aquellas puertas, y en vestir aquellos vestidos, y me contenté con reunirme con ellos, aunque sea en el libro. Procuré obtener de ellos cercanía, y tomé de su posteridad buenas maneras y afecto, y como quien dijo: ‘el que da de beber a la gente es el último en beber’, seguí su ejemplo en darse a conocer (*taʿrīf*), y les emulé en ello, en la categoría de la genealogía (*nasab*) y el linaje (*taṣrīf*), con el propósito

482. Conviene tener en mente respecto a esto que dice al-Suyūṭī la siguiente aleya: “¡No pongas mala cara a la gente, ni pises la tierra con insolencia! Dios no ama a nadie que sea presumido, jactancioso” (Corán 31:18).

483. Suyūṭī, *Tahaddut*, 3-4.

484. Resulta curioso que suceda algo similar en la tradición china: Wu, *Confucian's Progress*, 3.

485. Ibn al-Jaṭīb, *Ihāta* vol. 4, 438-634.

486. Habitualmente ‘las perlas’ es una metáfora acuñada que hace referencia a los versos.

del homenaje. ¡Que Dios no me prive con ellos de quien se pare y diga ‘que Dios tenga piedad de él!’ [...] ¡Que Dios nos haga de quienes fue bueno su recuerdo, y [de quienes] para procurar su opinión se detengan, con su benevolencia!

Tras esta introducción Ibn al-Jaṭīb comienza a exponer los componentes que cualquier lector de su época esperaba encontrar, con ciertas variables, en un texto perteneciente a la convención: su nombre completo, sus antepasados, una breve biografía sobre su trayectoria profesional – política en este caso<sup>487</sup> y por ello acompañada de los decretos oficiales (dahíres) que le dirigieron distintos sultanes de ambos lados del Estrecho – sus maestros, sus obras, una amplia muestra de su poesía y prosa, incluyendo en esta última una pequeña selección de correspondencia oficial y personal y una epístola literaria de reflexión política.

Otros sabios andalusíes también escribieron sobre sí mismos biografías que incluyeron en sus diccionarios. La más destacable es la que, según al-Maqqarī, incluye el granadino Ibn Sa‘īd al-Magribī (m. 1286-7) en su obra *al-Mugrib fī ḥulà al-Magrib*<sup>488</sup>, y en la que también se apoya en una tradición, en este caso andalusí, para justificar el acto<sup>489</sup>. Hubo asimismo una biografía independiente que al-Suyūṭī menciona. Se trata de *al-Nuḍār fī-l-maslāt ‘an Nuḍār*, obra perdida que Abū Ḥayyān al-Garnāṭī (m. 1344) escribe exiliado en Egipto y que dedica a su difunta hija Nuḍār. En ella narra sus inicios, ocupaciones, maestros y su partida de Granada<sup>490</sup>.

487. En esta parte explica someramente sus avatares como agente del poder nazarí presentándose como víctima de los acontecimientos y de los odios ajenos.

488. Esta biografía que escribe Ibn Sa‘īd sobre sí mismo no se conserva en el texto que nos ha llegado de *al-Mugrib*, pero viene en una buena parte de ella en la biografía que escribe al-Maqqarī de este personaje (Maqqarī, *Nafh* vol. 2, 262-370).

489. Ibn Sa‘īd menciona a Abū ‘Amr Ibn al-Imām al-Šilbī (m. 1164-74) que se biografio a sí mismo en su obra *Simṭ al-šumān wa-siqṭ al-adhān* y a Abū Muḥammad al-Ḥiṭārī (s. XII) que lo hizo en su *al-Muḥib fī ḥulà il-garā’ib al-Magrib*. Todos ellos lo menciona Reynolds añadiendo algunos andalusíes más, como ‘Uṭmān b. Sa‘īd al-Dānī (m. 1053), Abū l-Aṣṣbag ‘Īsā b. Sahl al-Asadī (m. 1093) que se biografio a sí mismo al principio de su obra *al-I‘lām bi-nawāzil al-aḥkām* (Abū Zayd, *Al-Nazā’ir*, 34), y Abū l-Rabī‘ al-Māliqī (m. ¿1289?). A todos ellos añadimos la biografía que el médico cordobés Ibn ŸulŸul (m. 982) incluye sobre sí mismo en su obra *Ṭabaqāt al-aṭibbā’ wa-l-ḥukamā’* y que no figura en el manuscrito que se conserva de esta (*ibídem*, 31), y la que incluye Abū l-Walīd Ismā‘īl Ibn al-Aḥmar en su *Naṭīr al-šumān* (Ibn al-Aḥmar, *Naṭīr al-šumān*, 84-95).

490. Suyūṭī, *Bugya* vol.1, 281.

Más allá de estas biografías de clara convención existe, al igual que en la *riḥla*, una inmensa casuística mucho más difícil de clasificar. Con la definición de un género autobiográfico dentro de la tradición literaria occidental moderna, que sigue a pesar de la cercanía temporal planteando problemas de interpretación<sup>491</sup>, los estudiosos de estos textos árabes medievales vieron la necesidad de alcanzar una definición de género satisfactoria en función de la cual se pudiesen agrupar y clasificar<sup>492</sup>.

Reynolds y sus colegas fueron conscientes de lo restrictivos que habían sido los límites fijados sobre el género en lo que ellos refieren como ‘tradición literaria árabe pre-moderna’, y deciden ampliar la definición del término y por ende el corpus de obras así reconocidas borrando las diferencias entre autobiografía y memorias<sup>493</sup>. El punto clave de este avance fue determinar que lo que realmente definía la “autobiografía” en esta tradición era el acto de escribir el relato de la propia vida y no las características formales del texto resultante, tal y como lo entendía al-Suyūṭī<sup>494</sup>. El acto autobiográfico superaba las características formales específicas que determinan un género y los autores se sentían libres de interpretar estas para acomodarlas a sus necesidades y deseos<sup>495</sup>.

Uno de los factores fundamentales que contribuyen a la problemática es el hecho de aplicarles el término ‘autobiografía’, pues lleva implícitas unas características que los textos han de cumplir sobre sinceridad, intimidad, intencionalidad del autor de hablar de sí mismo, y una estructura narrativa diacrónica y cohesionada. Si dejamos de lado las mencionadas biografías que escribieron los autores sobre sí mismos, nos encontramos con que los primeros textos andalusíes de autoexpresión son una carta y una epístola literaria (*risāla*), ambas escritas tras la caída del califato de Córdoba. La carta la dirige el literato Ibn Šuhayd (m. 1035) solicitando ayuda al gobernador de Valencia, un nieto de

491. Paul de Man, heredero del deconstructivismo derridiano, planteaba la cuestión de que damos por hecho que es la vida la que produce la autobiografía y no al revés, siendo que el autor al escribir sobre su vida está sujeto al medio que determina su retrato escrito, es decir a las demandas formales del lenguaje propio de este tipo de escritos (Man, “Autobiography as De-facement”).

492. Los estudios más destacados en este sentido son: Dayf, *Al-Tarḡama al-šajṣiyya*; ‘Abbās, *Fann al-Sīra*; ‘Abd al-Dāyīm, *al-Tarḡama al-dāṭiyya*; y Ghamdi, “Autobiography in classical Arabic literature”.

493. Reynolds, *Interpreting the Self*, 9.

494. *Ibídem*, 2.

495. *Ibídem*, 59.

Almanzor, en la que recuerda la buena relación entre su familia y los ‘Āmiríes contando historias de su infancia en la corte<sup>496</sup>. La epístola literaria es *El collar de la paloma* (*Ṭawq al-ḥamāma*) de Ibn Ḥazm (m. 1063), un tratado sobre el amor en el que el autor incluye su propia experiencia y algunos poemas<sup>497</sup>.

Otra obra que las sigue de cerca es *Kitāb al-Tibyān* del emir de la taifa zirí de Granada ‘Abd Allāh Ibn Buluqqīn, que escribió en el Magreb durante su exilio forzado por los almorávides. Una obra calificada por sus traductores como ‘memorias’<sup>498</sup> pero que pertenece al género de la crónica histórica (*tārīj*), confirmado por Ibn al-Jaṭīb unos siglos más tarde<sup>499</sup>. En ella el destronado rey narra la historia de su dinastía y la caída de su reinado e incluye un capítulo final de reflexión vital.

Estos tres ejemplos ponen en evidencia la conveniencia de aplicar términos como ‘autobiografía’ o ‘memorias’ a textos que pertenecen claramente a otras convenciones literarias. Ninguno de ellos fue concebido con el autor como centro de la narración, y sin embargo a nuestra percepción no hay más centro que él. Otros casos implican la contemplación de fragmentos de obras que no poseen un carácter autoexpresivo general. Hablamos del caso de fragmentos dispersos en antologías y prefacios, entre otros.

Escribe el poeta valenciano Ibn Jafāyā (m. 1138) en un retazo de papel:

Si me hubiera movido el afán de lucro, no habría regateado esfuerzos, no me habrían arredrado los obstáculos que vencer ni el camino que recorrer, pero en mi pecho latía un corazón de gran dignidad para el que la constancia era el más seguro compañero y la sobriedad el más generoso de los amigos. Para qué comprometerse y humillarse cuando el mundo no es sino una nube de verano que bien pronto va a disiparse.<sup>500</sup>

496. Ibn Šuhayd, *Dīwān Ibn Šyhayd*, 156-161.

497. Editado en: Ibn Ḥazm, *Ṭawq*; y traducido en: Ibn Ḥazm, *Collar*.

498. Véase: Lévi-Provençal y García Gómez, *El siglo XI en 1ª persona*; e Ibn Buluqqīn, *The Tibyān: Memoirs*.

499. Ibn al-Jaṭīb durante su mencionado primer exilio pasa por Agmāt, donde estuvo exiliado Ibn Buluqqīn, y allí se encuentra con su obra (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 56). Véase el texto traducido del viaje en la tercera parte de este estudio.

500. Ḥaṣṣāyī, *Vida y obra de Ibn Jafāyā*, 27. Este fragmento figura en un apéndice en el que el editor recoge la producción del poeta que viene citada en otras obras y que no está incluida en su diván (Ibn Jafāyā, *Dīwān*, 329).

Este pequeño fragmento no fue seleccionado por el poeta cuando al final de su vida decide reunir en una obra sus poemas incluyendo muestras de su prosa. En el valioso prefacio al diván (*dīwān*)<sup>501</sup> confiesa que su pretensión incluyendo prosa en él, algo impropio de la convención, es la de aligerar su lectura, pero dando muestras de su correspondencia<sup>502</sup> encontramos lo siguiente:

[..] El que vea disminuir sus fuerzas, su cuerpo presto a derrumbarse, desaparecer a sus amigos, escapar de él la vida, debe por fuerza meditar, con los ojos llenos de lágrimas, y gemir de dolor hasta debilitarse de aflicción o morir de desesperación.[..]<sup>503</sup>

Expresiones de este calibre no se encuentran ni en sus mejores trenos. Así pues, si tomamos como punto de partida que para él la mentira le estaba permitida al poeta pero no al prosista<sup>504</sup>, ¿dónde encontramos a Ibn Jafāyā si lo queremos buscar? ¿En aquel retazo que Ibn Bassām<sup>505</sup> tuvo el buen hacer de recoger? ¿En sus cartas, su prefacio o algunos poemas? ¿O acaso podríamos afirmar que su diván tiene carácter autobiográfico?

En el prefacio de la polémica obra *Tuṛūmān al-ašwāq* el místico murciano Ibn ‘Arabī (m. 1240) dedica sus versos a Nizām, la bella mujer que le arrebató el espíritu en su primera estancia en La Meca. La descripción que hace de ella<sup>506</sup> unida a la información que ofrece sobre esa etapa de su vida y la aclaración que tuvo que incluir en respuesta a los alfaquíes que no alcanzaron a entender su amor casto (‘*udrī*) en clave sufí de amor divino<sup>507</sup>, otorgan a este pequeño texto que precede esta colección de poemas un valor casi independiente<sup>508</sup>.

501. En él habla de sus etapas vitales como poeta y hace una crítica literaria favorable a su producción.

502. Forma parte de una carta que envía a un amigo exiliado al norte de África.

503. Ḥaŷŷaŷī, *Vida y obra de Ibn Jafāyā*, 45; e Ibn Jafāyā, *Dīwān*, 65.

504. Ḥaŷŷaŷī, *Vida y obra de Ibn Jafāyā*, 46; e Ibn Jafāyā, *Dīwān*, 10-11.

505. Ibn Bassām, *Dajīra* vol. 3, 548.

506. Ibn ‘Arabī, *Intérprete de los Deseos*, 99; e Ibn ‘Arabī, *Tarjumán*, 12.

507. Ver la polémica sobre los tres prefacios distintos de los manuscritos en: *ibídem*, 1-9.

508. Evans propone considerar estos textos dentro y fuera de la obra al mismo tiempo. Relacionados con el texto que introducen pero a la vez textos con identidad propia (Evans, “An Afterword on the Prologue”). Véase por ejemplo el prólogo de Ibn al-Aḥmar a su obra *Naṭīr al-šumān*, en la que además de incluir crítica literaria a la antología habla de sí mismo y curiosamente incluye unos versos de Ibn al-Jaṭīb sobre el exilio (Ibn al-Aḥmar, *Naṭīr al-šumān*, 24-25). En el caso de Ibn al-Jaṭīb podemos destacar dos de sus prólogos más interesantes y personales: el de la *Iḥāṭa* y el de *Rawḍat al-ta’rīf*.

Otros fragmentos de autoexpresión se hallan dispersos en obras de historiadores, geógrafos y viajeros<sup>509</sup>. Las obras pertenecientes al género de los relatos de viaje (*riḥla*), que hemos tratado anteriormente, han planteado dudas respecto a su naturaleza a los estudiosos de los escritos autobiográficos<sup>510</sup>, pues el carácter autoexpresivo no se trasluce en todas con la misma claridad. Y además, a aquellos fragmentos claramente reconocibles<sup>511</sup> cabría añadir igualmente los estereotipos que configuran los viajeros a través de sus narraciones, valoraciones y opiniones, perfectamente considerables como una forma de hablar de uno mismo apelando a sus estrategias discursivas contextualizadas<sup>512</sup>. ¿Y qué consideración nos merecen aquellos relatos que claramente se salen del género?

El caso de la *Nufāda* es muy particular pues no se trata, como ya se ha señalado, de una obra con un hilo narrativo continuo a través del cual se relata un periplo, emprendido con una o varias motivaciones, en el que se introducen distintos materiales. En esta obra el hilo narrativo está dominado por el exilio, y de ahí su título. Con ese pretexto en mente el autor emplea distintos registros, no solo en su narración impersonal de los acontecimientos históricos, sino en los mismos relatos de sus viajes que figuran de forma independiente en distintos volúmenes de la obra separados por narraciones históricas, correspondencia y poesía, y que constituyen además una pequeña parte de la obra conservada, razón por la cual, como ya se ha mencionado, se ha considerado en ocasiones como obra histórica. Se ha propuesto la hipótesis de que la *Nufāda* sea una compilación de materiales privada del autor a modo de anotaciones que no llegaron a cobrar la forma de una obra concluida<sup>513</sup>, semejante a las mencionadas de al-Numayrī, pero lo cierto es que remite a ella para la con-

509. Pouzet, “Remarques sur l’autobiographie”, 102-104.

510. Los estudiosos han divergido sobre la interpretación apropiada para estas obras. Mientras unos las descartan de su clasificación de escritos autobiográficos (Ghamdi, “Autobiography in classical Arabic literature”, 15), otros con perspectivas más amplias las consideran claramente dentro del corpus (‘Abbās, *Fann al-Sīra*, 114). Según Moudden, los viajeros medievales no eran unos observadores distantes, sino que estaban en estrecha conexión con las situaciones que describían en sus *riḥla*-s, y por ello deberían contemplarse estos relatos como autobiografías (Moudden, “The ambivalence of *riḥla*”, 74).

511. Véase cómo expresa Ibn Ŷubayr desesperación y regocijo: Ibn Ŷubayr, *A través del Oriente*, 374 y 399-400; e Ibn Ŷubayr, *Riḥla*, 294 y 317.

512. Véase nuestro trabajo citado con anterioridad: Jreis Navarro, “Estereotipos femeninos”.

513. Warburton, “Nufāda”, 74.

sulta desde otras obras<sup>514</sup>. Cabría preguntarse entonces qué llevó al autor a moverse en los márgenes del género, y si se podría considerar intervención y por lo tanto autoexpresión que así lo hiciese bajo un contexto determinado.

Si le damos valor a los fragmentos autoexpresivos dispersos, a la selección de materiales en una obra, a las imágenes y eventos narrados<sup>515</sup>, y al movimiento de los autores en los márgenes de la convención para hablar de sí mismos, las barreras de género se tambalean<sup>516</sup>. Es lo que Gilmore llama ‘la marca de la autobiografía’ que indica una ruptura en el género, una irrupción o interrupción de la auto-representación en géneros en los que no ha sido legitimada previamente<sup>517</sup>.

La inestabilidad del género autobiográfico, palpable en textos medievales<sup>518</sup>, ha llevado a algunos estudiosos al uso del neologismo ‘autografía’ para referirse a distintas formas de escribir sobre uno mismo como cartas, prefacios, narraciones ficticias, poemarios, entre otros, y así se han interpretado algunas de las obras de Dante, Chaucer o Petrarca<sup>519</sup>. Otros, especialmente historiadores, han tratado de salvar el bache del género con términos como ‘egodocumentos’ y ‘auto-escritura’<sup>520</sup>. Lo cierto es que la necesidad de aplicarlos ya demuestra que algunos escritos poseen una idiosincrasia que no logramos definir de forma convincente. Aplicando estos términos genéricos se pierde de algún modo la característica principal y propia de cada uno de ellos. Pero la clasificación compartimentada tampoco parece la solución, pues los géneros siempre están interrelacionados en constan-

514. Como por ejemplo en: Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa*, 129 y 151.

515. Brustad, en su estudio de *al-Taḥadduṭ* de al-Suyūṭī, demuestra cómo estas imágenes y eventos narrados por el autor desencadenaban emociones a través de asociaciones culturales compartidas entre el autor y sus contemporáneos logrando así una conexión con el lector similar a la que alcanzan los textos autobiográficos modernos por otros medios (Brustad, “Imposing Order”).

516. Kilpatrick observaba algo similar al analizar fragmentos de carácter autobiográfico en *Kitāb al-aḡānī* (Kilpatrick, “Autobiography and Classical Arabic Literature”, 18).

517. Gilmore, “The Mark of Autobiography”, 7.

518. Loureiro, “Autobiografía”, 148.

519. Fleming, “Medieval European Autobiography”, 42.

520. Véase: Dekker, “Egodocuments in the Study of History”; y Amelang, “Autobiografía moderna”.

te combinación y cambio, sujetos además a la ‘distancia histórica’<sup>521</sup> que bien podríamos llamar contexto de lectura.

Al percibir las barreras de género más permeables somos capaces de atravesar incluso la frontera entre ‘verdad’ y ‘ficción’ hacia nuevas percepciones. De esta manera algunas obras medievales de ficción se han querido interpretar como autoexpresión del autor a través del personaje principal de la narración aplicándoles el término ‘pseudo-autobiografía’<sup>522</sup>. Se trata de una forma de leer que se desplaza entre leer un texto como ‘verdadero’, ‘histórico’ o ‘autobiográfico’ y leerlo de acuerdo a unos conocidos modos de ficción, que en el caso andalusí serían fábulas y ‘*maqāma-s*’<sup>523</sup>.

En este sentido se podría entender la obra de Ibn Ṭufayl (m. 1185) *Risālat Ḥayy b. Yazān*, una epístola literaria de marco cuentístico y contenido filosófico y místico, como su ‘biografía intelectual y espiritual’<sup>524</sup>. Y qué nos impediría dado ese paso entender el tratado filosófico de Ibn Bāyḥa (m. 1139) *Tadbīr al-mutawahḥid* (El régimen del solitario) como la postura vital del autor ante su tiempo. Una postura orgullosa ante una sociedad que le lleva irremediamente y contra su naturaleza hacia la soledad y de ahí a su unión mística y espiritual al Intelecto Agente<sup>525</sup>. De igual modo cabría interpretar la *maqāma*

521. La ‘distancia histórica’ es una combinación de elementos formales, afectivos, ideológicos y cognitivos que configuran la percepción de compromiso del lector con el pasado (Phillips, “*Histories, Micro- and Literary*”, 212-213).

522. Es especialmente interesante en este sentido el trabajo de De Looze, donde analiza en este marco a Juan Ruiz, Guillaume de Machaut – que curiosamente se refirió a una de sus obras como ‘livre ou je met toutes mes choses’ –, Jean Froissart y Geoffrey Chaucer. Según él, la “crisis de verdad” detectada en el s. XIV, que llevó a la ruptura de patrones de orden y autoridad propiciando que los autores vivieran en un mundo con dos perspectivas contrapuestas percibidas ambas como verdad, pudo haber contribuido a la composición de este tipo de obras. En nuestro contexto, la lucha entre Pedro I y Enrique de Trastámara pudo haber generado esa crisis al perder la verdad su unicidad. Enlaza además en su planteamiento con el pensamiento que Ockham desarrolló en ese mismo momento sobre los universales, pues lo que él defendía a muy grandes rasgos era que estos eran un producto de la mente humana, con todo lo que esto podía suponer a quien creía en la existencia de verdades fuera de esta (De Looze, *Pseudo-autobiography*, 11-19).

523. Epístolas literarias en prosa rimada en las que se expone un asunto a través de un marco narrativo ficticio.

524. Véase el análisis que de ella hace Arkoun en su capítulo “Présentation d’Ibn Ṭufayl” en: Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, 333-334.

525. Véase el estudio de Lomba de la obra: Ibn Bāyḥa, *El régimen del solitario*, 68. Los estudiosos de los escritos árabes llamados “autobiográficos” han tomado posiciones a favor (‘Abd al-Dāyīm, *al-Tarḥama al-dāṭiyya*, 37-38) y en contra (Ghamdi, “*Autobiography in classical Arabic literature*”, 22) de la inclusión de estos escritos místicos y filosóficos en el corpus.



de Ibn al-Jaṭīb *al-Iṣāra ilà adab al-wizāra*<sup>526</sup> en la que a través de una fábula reflexiona sobre el cargo de visir, un cargo que él mismo desempeñó gran parte de su vida.

Atravesando esta última barrera en la que no tenemos certeza alguna sobre la intención del autor, debemos plantearnos si esa certeza es algo estático que se alcanza o una visión en constante cambio. Las teorías postestructuralistas nos han legado la incertidumbre de un mundo definido por el lenguaje en el que ninguna verdad, ni siquiera histórica, podría alcanzarse. Se le daba así muerte al autor y nacimiento al lector<sup>527</sup>, desposeyendo al sujeto de su papel de creador y convirtiéndolo en una función variable y compleja del discurso, en un producto ideológico<sup>528</sup>. Nuevas vías se abrieron como reacción a este silencio impuesto sobre el sujeto por el medio de expresión. Aceptando que los textos son un reflejo de convenciones textuales, Spiegel defiende que las circunstancias contextuales pueden a su vez influir en los autores para producir, utilizando esas mismas convenciones, un nuevo uso del lenguaje. Se alcanza así lo que ella llama ‘la lógica social del texto’ (The social logic of the text) a través de sus realidades sociales y lingüísticas<sup>529</sup> volviendo al contexto social y político del texto para entenderlo como un ‘uso situado del lenguaje’<sup>530</sup>. Y para situar textos en esos términos debemos reconocer la presencia activa de la conciencia del autor sin afirmar que el autor es totalmente consciente de todas sus intenciones y significados cuando escribe<sup>531</sup>. El planteamiento teórico de Spiegel ha sido aplicado para interpretar agencia<sup>532</sup> en textos históricos árabes analizando sus distintos discursos y situándolos en sus contextos sociales e intelectuales<sup>533</sup>, así como en la interpretación como

526. Recordemos que esta obra la escribe durante su primer exilio. En la misma *Nufāda* la menciona y dice que la escribió al modo de la obra de Ibn al-Muqaffā ‘*Kalīla wa-Dimna* (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāda III*, 97).

527. Barthes, *Image-Music-Text*, 142-148.

528. Foucault, *The Reader*, 118-119.

529. Spiegel, *Past as text*, xviii.

530. *Ibidem*, 27-28.

531. *Ibidem*, 35.

532. Entendida como la capacidad de algunos actores sociales de apropiarse, reproducir e innovar sobre categorías culturales y condiciones de acción recibidas de acuerdo a sus ideales, intereses y compromisos personales (Hirschler, *Medieval Arabic Historiography*, 1).

533. Hirschler centra su trabajo en dos obras: *Kitāb al-rawḍatayn* de Abū Šāma (m. 1268) y *Mufarriḡ al-kurūb* de Ibn Wāṣil (m. 1298).

autobiográficos de una serie de textos históricos cristianos del Medievo peninsular<sup>534</sup>. Se trata en definitiva de aplicar la crítica literaria en la historiografía a través de un análisis contextualizado del lenguaje.

Estos sucesivos pasos que se han dado en la crítica textual nos llevan a configurar una perspectiva multidimensional al contemplar un texto concreto. Hemos de ser conscientes de las convenciones a las que perteneció en el momento de su gestación y que se imprimaron en el lenguaje del discurso a través del autor y su bagaje cultural. Y también del contexto del lector, pues la lectura no es un proceso pasivo donde los textos crean significado por sí mismos<sup>535</sup>, sino que lo crean los lectores en su interacción con el texto, de ahí que aceptemos la posibilidad de la multiplicidad de lecturas e interpretaciones. En el proceso de lectura e interpretación se amplía el contexto del texto definiendo su dimensión socio-política e intelectual, construyendo así una visión de caleidoscopio a través de la cual todo forma parte del objeto de estudio. El texto se vuelve tan múltiple como sus contextos de interpretación, abandonando la necesidad de una verdad asentada de forma definitiva y la ansiedad del silencio impuesto por su ausencia.

En otras palabras, resulta imposible definir quién es el autor de un texto como si este fuese una verdad alcanzable por los lectores, pero esto no significa que el texto se convierta en mero lenguaje, donde el sujeto autor sea incapaz de transmitirnos su consciencia individual y su expresión íntima, su autoexpresión. Tenemos la posibilidad de interpretar al sujeto autor tanto en su empleo de la primera persona como en las estrategias discursivas que emplea consciente o inconscientemente para expresarse o comunicarse con el lector. Un ejemplo de esto último lo podemos ver cuando en algunos textos árabes el autor salta de la prosa al verso para expresar un sentimiento personal en un contexto formal, un mecanismo que puede formar parte de la convención escrita de este y de sus contemporáneos para autoexpresarse, o puede ser un reflejo de su necesidad de escape

---

534. Aurell aplica este criterio a obras consideradas históricas como el *Llibre dels fets* de Jaime I, la *Crònica* de Ramon Muntaner o el *Llibre* de Pedro IV. Resulta interesante el análisis que hace este autor de obras clave de la historiografía catalanoaragonesa desde una perspectiva literaria, dentro de la tradición o tradiciones en las que se emplearon, y desde una perspectiva autorial (Aurell, *Authoring the Past*).

535. Esto está relacionado con la llamada 'respuesta del lector' (Reader Response). Véase: Parker, *How to Interpret Literature*, 278-286.

a esta convención para hablar de sí mismo hacia unos márgenes que no contradigan lo establecido pero sí desafíen sus límites definidos. Entendemos además que no podemos descontextualizar el texto de su autor, ni tampoco su autor de su contexto socio-político al tratar de acercarnos al texto, y que al mismo tiempo esa definición que hacemos del contexto en el caso medieval, se realiza a través de más interpretaciones de otros textos. Por ello, lo que se pueda decir respecto a la expresión directa o indirecta del autor no deja de ser una percepción del lector emplazada en su contexto particular, esta percepción por no ser definitiva añade riqueza a las posibilidades del texto, una apertura que puede percibirse como confusión si lo que se pretende es enjaular los textos en géneros definitivos en lugar de tenerlos moviéndose entre corpus generando nuevos significados.

Consiste en no entender el lenguaje como una codificación de verdades únicas accesibles a todos por igual y de forma última, sino que este corresponde al contexto en el que se desarrolla, donde se determina gran parte de lo que se quiere transmitir a través de él, y a las claves aplicadas al recibirlo para interpretar lo que el autor y su tiempo plasmaron en palabras. De este modo no contemplamos en los textos verdades que se alcanzan con mejor o peor habilidad, sino interpretaciones que se plantean con argumentos más o menos convincentes.

Esto es especialmente relevante en los textos medievales que en ocasiones plantean dudas hasta sobre los datos que se presentan en ellos como objetivos. La historia no queda silenciada por no albergar sus textos conservados verdades esenciales y alcanzables, pues al fin y al cabo estos reflejan lo que se quiso transmitir en su momento de escritura, sino que gana riqueza porque tenemos la libertad de reinterpretarla mientras avanzamos en el conocimiento de sus vestigios. Esto también permite que no percibamos los textos históricos como únicos dispensadores de conocimiento “real” sobre nosotras mismas, elevando así la relevancia de los artísticos o literarios en este sentido.

## 6.2.2. Textos, Lectores y Contextos

Como lectores modernos, herederos del legado andalusí<sup>536</sup>, defendemos el carácter autoexpresivo de la *Nufāda* de Ibn al Jaṭīb, no solo en su contenido sino en su propia estructura e idiosincrasia. A través de una selección de textos la situaremos en una serie de contextos posibles, que permitirán percibir su salida a los márgenes de la convención literaria como reacción de su autor ante el tambaleo de su sistema socio-político. Ya algunos estudiosos rescataron en ella pasajes de clara expresión personal<sup>537</sup>, y apreciaron que a pesar de su aparente abigarramiento ‘concilian sus temas los propósitos internos de su autor, adivinables pero muy poco explícitos’<sup>538</sup>. Y lo cierto es que no solo se expresa el autor claramente en algunos fragmentos, sino que la propia selección de materiales incluidos, como ya hemos visto, y algunas estrategias discursivas de sus relatos de viajes aportan mucho sobre su figura.

Si como lectores modernosuviésemos que hablar de “autobiografía” en el caso de Ibn al-Jaṭīb, más que esa biografía sobre sí mismo que referíamos al principio tendríamos que atravesar toda su producción en multitud de géneros para poder leerla aquí y allá en la diversidad de facetas que desempeñó a lo largo de su vida<sup>539</sup>

536. Sobre nuestro contexto de lectura remitimos a: Arigita, “Spain–The al-Andalus Legacy”. Excede las pretensiones de este estudio profundizar en este ámbito sin duda fundamental. Tal vez sea interesante en este sentido emprender el camino con estos trabajos: Viguera Molins, “Al-Andalus como interferencia”; Marín, *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste*; y ‘Asarī, *Al-Islam fī taṣawwurāt al-istiṣrāq al-isbānī*.

537. En ellos el visir dirige duras críticas a su soberano Muḥammad V (García Gómez, *Foco de antigua luz*, 222-250)

538. Viguera Molins, “Ibn al-Jaṭīb visita el monte de los Hintāta”, 745.

539. Nos referimos tanto a su producción en prosa como en poesía. En relación a esta última resultan reveladoras las palabras de Continente en el estudio y traducción de la casida *al-Manḥ al-garīb* que dedica Ibn al-Jaṭīb a Muḥammad V en vistas de su recuperación del trono granadino (Continente Ferrer, “La casida en *lām* de Ibn al-Jaṭīb”, 89-90):

[..] voy a referirme a las alusiones que por designarlas de algún modo denomino autobiográficas, aunque, tal vez con más propiedad, se podrían definir como sencillamente personales en cuanto que describen más el estado de ánimo de Ibn al-Jaṭīb que su propio discurso vital. El tema es tan antiguo como la propia poesía árabe, pues frente a aquellos que puedan pensar que este tipo de alusiones no existen en dicho contexto cultural ha de señalarse que ya poetas como al-A‘ṣā Maymūn b. Qays o el omeya Yārīr (en algunos de sus panegíricos dirigidos a Hišām ibn ‘Abd al-Malik) incluyen alusiones personales en las que advertimos claros apuntes subjetivos.

En el verso 157 nos dice Ibn al-Jaṭīb:

Ya he perdonado a mi destino todas sus faltas  
hasta esta canicie cuya ignominia  
no puede ser omitida

[..] Y en el verso 193 dice con profundo dolor:

Durante su primer exilio, que marcó un antes y un después en su trayectoria vital, no permaneció pasivo ante su nuevo entorno. Huía de una Granada agitada por las disputas dinásticas y amenazada por los cristianos y se encontraba en un Magreb decadente en plena *fitna*. Empezó a pesar de ello dos viajes durante los cuales entró en contacto con grandes jefes tribales que manejaban el destino de la dinastía meriní. En sus relatos transmite, aunque no de forma directa y en ocasiones se vale del verso para ello, las impresiones personales que le provocan sus observaciones y encuentros. He aquí un ejemplo tomado del relato del primer viaje que traduciremos en la tercera y última parte de este estudio. Sucede durante su visita a Safí en su vuelta de Marraquech a Salé, en ella tiene un encuentro con el nieto de un reconocido santo de la ciudad, y así de afilado se pronuncia ante lo que él considera una ofensa a su grandeza y temor a su penetrante mirada:

En cuanto llegamos se retiró de nuestra [presencia] el jeque Abū l-‘Abbās, el gallo (*ṣurdūk*)<sup>540</sup> de la colina. Estaba ocupado, [según] dicen, con el contrato de matrimonio con una virgen con la que jugueteaba y ella jugueteaba con él, en cuyo banquete no ha hecho Dios al huésped partícipe. Escatimó su compañía y su frecuentación, así que intuimos que aquello era para preservarse a sí mismo de lo que revela la tertulia sobre una situación en la que estiraría Abū Ḥanīfa sus piernas. Pensé durante mi camino dirigirle un reproche que comenzase con unos versos, el primero de los cuales sería:

Si no te ha educado la paternidad y la peregrinación,  
tú eres, a pesar de pasarse [el tiempo de] la recolección, un fruto inmaduro.<sup>541</sup>

Observamos que, además de utilizar lo que parece un préstamo léxico de connotaciones despectivas para referirse al insolente jeque, sigue con sarcasmo haciendo referencia al dicho y termina con un insulto directo pasando de la prosa al verso. La reiteración de desencuentros semejantes durante sus viajes hace pensar que por alguna razón no era

---

Aquí me tienes, sólo con fino pulmón cubierto,  
como los polluelos del qatā que únicamente viven  
gracias a la dorada espiga y al agua.

540. Véase el aparato crítico del texto traducción más adelante.

541. Ibn al-Jaṭīb, *Nuḫāda II*, 72.

bien recibido por determinados personajes destacados en ciertas etapas. Siempre permanece suspendida sobre el relato una verdad a medias en la que se narran situaciones a las que les falta un amplio contexto. En algunos casos ese contexto es reconstruible.

En su biografía, entre la selección de cartas que adjuntó como muestra de su producción, nos encontramos con una que envía a sus hijos<sup>542</sup> desde Granada en la que se queja con amargura del peso del Estado:

[..] juro por el Dios de la Kaaba, y por el que dispone la sublime gracia, que he alcanzado con vuestra generosidad, al ver vuestra respuesta, lo deseado, así que no me preocupo, después de esta, por la muerte. [..]

Y disculpad oh queridos, oh pureza sin tacha, por el deterioro de la edad y la vejez, y la mella de la rememoración y el escarmiento que al tomar a hurtadillas importunó el alboroto ordenado, pues la gente son como huesos de cráneo que se abaten sobre mis ruinas, y el estiércol de los mensajeros de los francos (*firanî*) ha cubierto las casas, y les han ladrado al atardecer sus semejantes, y las consultas se aquejan de demora, y los recaudadores se llenan de intriga y perfidia.

Y si fuese una sola pena la hubiese llorado,  
pero es una pena y una segunda y una tercera.

Y Dios, honrado y venerable sea, deja disfrutar de vuestra compañía a quien está privado del disfrute de otras, y [a quien] ha reducido a esta la ramificación de su amor [..]<sup>543</sup>

En este caso se expresa abiertamente y con una intimidad casi moderna. La expresión está clara pero más importante es que no encontremos algo semejante a esto en el propio texto de la biografía a la que se han referido los estudiosos como “autobiografía”. Elige en cambio el apartado de producción para incluir precisamente esta carta como muestra de su mejor retórica epistolar. De este modo opta por los márgenes del género biográfico para expresar su estado anímico en la protección del contexto privado que constituye la

542. Ibn al-Jaṭīb ofrece en su biografía una breve selección de cartas, oficiales y personales. Los destinatarios de las personales son: sus amigos Ibn Marzūq, Ibn Jaldūn y Abū Zakariyyā, hermano de este último, sus hijos ‘Abd Allāh y ‘Alī, y dos nobles. La carta que dirige a sus hijos la escoge de entre toda su correspondencia ampliamente representada en su obra *Rayḥānat al-kuttāb* a la que remite para más degustación de su arte epistolar.

543. Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāta* vol. 4, 608-610; e Ibn al-Jaṭīb, *Rayḥāna* vol. 2, 214-215.

carta a sus hijos. Un estado que transmite abatimiento ante la situación de un reino nazarí, del que tuvo que responsabilizarse tras su vuelta del exilio, y que se alejaba políticamente del norte de África en una trayectoria que para él anunciaba su fin.

El ideal que tenía de su función política se puede traslucir en su concepto de visir que describe en *al-Išāra ilà adab al-wizāra*, pero la dimensión personal que implicaba ese papel la encontramos en el íntimo discurso que incluye al final de la segunda parte de *A‘māl al-a‘lām*, obra histórica inconclusa que escribió durante su segundo exilio poco antes de ser asesinado<sup>544</sup>. En ella al llegar en el relato de los acontecimientos andalusíes al momento del derrocamiento de su monarca y su primer exilio, Ibn al-Jaṭīb incluye un texto con un marcado carácter confesional<sup>545</sup>. En él, con un tono que pretende transmitir sinceridad, narra en primera persona lo sucedido hasta caer en desgracia y verse forzado a huir de Granada. Se transmite en él el estado emocional de un hombre que ha perdido la esperanza en su tiempo. Esta estructura recuerda inevitablemente al *Tibyān* del emir ‘Abd Allāh, obra que como hemos señalado el visir conocía, y en la que también tras narrar los hechos históricos, el autor trata de ejercer su autoridad como agente activo en ellos sobre la memoria que de él se lega a la posteridad<sup>546</sup>. Ambos fueron granadinos exiliados: el primero, un rey destronado en la caída de los reinos de taifas, y el segundo, un visir sometido a los avatares de las disputas dinásticas en un Occidente Islámico debilitado.

544. Esta obra es el producto del segundo exilio igual que lo fue la *Nufāda* del primero. Los motivos de su composición, declarados por el autor en el prólogo, era el relato de la noticias de aquellos reyes del Islam que habían subido al trono en su minoría de edad y bajo regencia, entre los que incluye al propio Muḥammad V.

545. En esta obra también encontramos reflexiones personales y anécdotas que enlazan con acontecimientos de suma relevancia en la historia de al-Andalus. Un ejemplo de esto es la clasificación que aporta el autor de la gente en tiempos del califa Hišām II, afirmando que se podría aplicar a cualquier momento histórico (Ibn al-Jaṭīb, *A‘māl II*, 44-48), y que se ha percibido como marca de su método analítico y personal al abordar la historia (Zanbīr, “Ibn al-Jaṭīb wa-l-taḥdīd”, 118-120). Otro, es una anécdota que narra con tono de humor y que comparte con Ibn Zamrak inserta en la parte dedicada a Almanzor (Ibn al-Jaṭīb, *A‘māl II*, 78-80).

546. Dice el emir zirí en sus “memorias” (Lévi-Provençal y García Gómez, *El siglo XI en 1ª persona*, 328; y Ibn Buluqqīn, *Tibyān*, 200):

[...] mi interés derivó hacia la composición de este libro, que, por vida mía, ha de serme como un hijo que hace perdurar en el mundo la memoria de su padre. En él quise explicar aquellos aspectos de mi conducta (*l-nubayyin bi-hi ‘an anfusinā*) que pueden resultar dudosos para una persona que los ignore y que se haya hecho eco de las maledicencias que, según mis detractores, provocaron mi caída [...]

Un Occidente cuyos enemigos granadinos le acusaron de intentar reunificar desde Fez a expensas del poder andalusí. En sus últimos años en Granada se sentía rodeado de estos:

En todo momento e instante, y durante todo aislamiento y retiro, después de que crecieron los hijos y descansó la mente de la preocupación de su cuidado, hablo conmigo mismo y digo (*ujāṭibu naḥsī fa-naqūlu la-hā*): ¡Oh desgraciado! ¿Acaso no sientes lo que te ha venido encima? Has cargado con todo esto a pesar de tu debilidad, y has dado cabida a todo este alboroto en tu pensamiento, [...] te enemistas con la familia, los parientes y los hijos por prohibir las manos, renunciar a los deseos y bloquear las puertas de las intercesiones, te enemistas con los íntimos del sultán por apartarte con él, te enemistas con los reyes vecinos por retrasarte en sus intereses de difícil satisfacción y cuya conclusión perjudica al Estado, te enemistas con los hijos del sultán y su favorita, pues cada uno de ellos tiene su propia demanda y la gente como tú está lejos de que se le ataque y perjudicar al dueño de la casa, y te enemistas con el sultán por hacerle renunciar a los deseos, por interponerte entre él y muchos intereses, contrariar al subordinado que se congracia con él según el capricho, y reprobarle en lo que a desperdiciar la fortuna se refiere [...]. Y todo esto es algo de un todo y poco de mucho [...]<sup>547</sup>

No es de extrañar que con semejante peso se acabase proyectando a sí mismo al final de su obra mística y de su vida como un pájaro que canta sobre el árbol del amor<sup>548</sup>.

Juntando muchos de los fragmentos en los que Ibn al-Jaṭīb habla de sí mismo con la intención de ser leído por la posteridad, como en su *Iḥāṭa* y sus *A'māl*<sup>549</sup>, percibimos al autor presentándose como víctima de los acontecimientos de su vida, atrapado por las circunstancias, odiado por sus numerosos rivales y enemigos, y en soledad. Muchos de sus estudiosos le han juzgado duramente en base a sus contradicciones<sup>550</sup>, pues ofrece

547. Ibn al-Jaṭīb, *A'māl II*, 315-316. Hemos descubierto con posterioridad a la traducción que ofrecemos aquí la realizada al francés en: Bencheneb, “*Mémoires, Tableau historiques et Portraits*”, 70-71; y al castellano en: Damaj, “*El último viaje de Ibn al-Jaṭīb*”, 114.

548. Ibn al-Jaṭīb, *Rawḍat al-ta'rīf*, 698. Una obra en cuya introducción el autor se explaya en primera persona (*ibídem*, 83-86 y 93-96). Para una aproximación al simbolismo místico del pájaro remitimos al comentario de Corbin sobre ‘El relato del pájaro’ aviceniano en: Corbin, *Avicena y el relato visionario*, 171-206.

549. Para Bencheneb los escritos históricos de Ibn al-Jaṭīb son algo más que eso, pues están salpicados de todo tipo de informaciones, declaraciones, confidencias y confesiones. Su carácter personal y parcial ha conservado en la historia las complejidades y contradicciones de la vida (Bencheneb, “*Mémoires, Tableau historiques et Portraits*”, 61-62).

550. Este es el caso de Emilio García Gómez, de Aḥmad Muḥtār al-‘Abbādī, y de al-Sa'diyya Fāgiya, entre otros (véanse las conclusiones).



una imagen de sí mismo que, contemplada dentro de un sistema de valores moderno, contradice en ocasiones su modo de proceder. Nosotras entendemos estos juicios como una lectura más de su presencia textual.

### 6.2.2.1. Dentro de la *Nufāda*

Si miramos con esta perspectiva dentro de la *Nufāda* y tratamos de abstraernos como lectores de sus disrupciones formales<sup>551</sup>, vemos a través de los distintos registros y discursos un hilo cronológico general del exilio en el que de vez en cuando el autor irrumpe directamente en primera persona y en clave moderna cuando menos se le espera. Lo hace tanto en los relatos históricos impersonales como en las frías recopilaciones de producción. He aquí algunos ejemplos:

- Cuando habla de la muerte de su mujer en medio de una recopilación de escritos<sup>552</sup>.
- Cuando irrumpe en primera persona en el relato de la situación de Granada a la vuelta, hablando de su renuncia a la política y de su ascetismo<sup>553</sup>.
- Cuando lo hace en el relato de la revuelta de al-Burkī, porque él es el protagonista de la historia, pues hace salir al rebelde de su fuerte, aconseja al sultán extender el perdón para aplacar el ambiente y tranquilizar a la gente tras la *fitna*, y lee él mismo en el almimbar el discurso del perdón<sup>554</sup>.
- Cuando tras aplacarse la revuelta incluye en la última recopilación de escritos su ‘epístola censoria’ y su deseo de peregrinación<sup>555</sup>.
- Cuando incluye la carta que le envía a Ibn Jātima, que trataba de convencerle de quedarse en al-Andalus, pues es él quien lleva las riendas de su gobierno y de él

551. Tal vez sea útil para ello contemplarla desde los manuscritos en lugar de las ediciones, pues de este modo se percibe una continuidad mayor entre las distintas partes y la disrupción se difumina.

552. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāda II*, 205.

553. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāda III*, 168.

554. *Ibidem*, 178-179.

555. *Ibidem*, 222-223.

dependen todos, en la que el visir transmite su desconfianza en la estabilidad de Granada tras el destronamiento y además confiesa su falta de confianza en sí mismo de no volver a su perdición en la materialidad de la vida teniendo la tentación, en caso de que Granada volviese a lo que era antes. Insiste además en su deseo de abandonar al-Andalus y emprender la peregrinación<sup>556</sup>.

- Cuando incluye la carta que le envía a Ibn Marzuq, tras salir este de la cárcel, en la que aconseja a su amigo con dureza y se desahoga, pues todo nace de su propia experiencia, hablando de la ingratitud de estar al servicio de los gobernantes y de la insignificancia de aspirar a ostentar el poder, y transmite su propio escarmiento y su renuncia al mundo material en aras del encuentro con Dios, hasta tal punto que en algunas partes el visir habla íntimamente de sí mismo en primera persona<sup>557</sup>.
- Cuando incluye un fragmento de *fajr* (autoalabanza) en un poema que le compone a Abū Sālim<sup>558</sup>.

Y aunque Ibn al-Jaṭīb no narra en primera persona los acontecimientos históricos, sí se aprecia su subjetividad en multitud de momentos de forma indirecta a través de sus estrategias discursivas:

- Cuando describe a los personajes que intervienen en los acontecimientos.
- Cuando valora las situaciones rechazando las traiciones, el despotismo y las injusticias.
- Cuando aparece recitando un poema tras el ajusticiamiento del visir al-Fundūdī y dice que lo hace obedeciendo al sultán, dando a entender que no lo hacía por voluntad propia<sup>559</sup>.

556. Ibn al-Jaṭīb, *Nuḡāḍa III*, 228-231.

557. *Ibidem*, 232-237.

558. Ibn al-Jaṭīb, *Nuḡāḍa II*, 100-101.

559. *Ibidem*, 226.

- Cuando valora negativamente el asesinato ordenado por Abū Sālim de los aspirantes al trono ahogados en el mar que se lo cuenta de primera mano el encargado de cumplir con la orden<sup>560</sup>.
- Cuando narra el sitio de Salé por los rebeldes, estando él en la ciudad, y aunque describe como historiador de forma impersonal los hechos, se aprecia que era testigo ocular por la particular viveza y detalle de la narración. Al terminar no se resiste a incluir unos versos suyos con *tawriya*, que gustaron a la gente de la ciudad, en los que valora, con cierto humor, la situación de Mequinez que se había rendido a los rebeldes sin resistencia alguna<sup>561</sup>.

Hay asimismo dos ejemplos que demuestran además pretensiones de sinceridad de Ibn al-Jaṭīb en la *Nufāḍa*: los datos biográficos sobre el sultán meriní Abū Sālim, cuya biografía en la *Iḥāṭa*<sup>562</sup> contrasta con el tono negativo de la información incluida sobre él en la *Nufāḍa*<sup>563</sup>; y el hecho de eliminar en la *Nufāḍa*<sup>564</sup> el primer verso elogioso del poema que le dedicó al sultán nazarí Ismā‘īl II, usurpador del trono de Muḥammad V, mientras sí se incluye en su *Dīwān al-Ṣayyib wa-l-ŷihām*<sup>565</sup>, un poema por otra parte que también sugiere que la lealtad del visir en estos tiempos de crisis se dirigía a Granada y no a un sultán en concreto.

Probablemente tendríamos otra perspectiva de la obra si dispusiésemos de la primera parte perdida, pero con casi toda seguridad el visir hablaba en esta sobre el inicio de su carrera, pues cuando menciona su ocupación del puesto de visir al final de la biografía de Yūsuf I en la *Lamḥa* remite a la *Nufāḍa* para más información<sup>566</sup>.

Curiosamente es cuando vuelve a Granada que se oye en el relato de la obra su voz más clara que nunca, mientras se relegaba a observador y viajero en el exilio, y por eso el relato

560. *Ibidem*, 268.

561. *Ibidem*, 325-328.

562. Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 1, 303-310.

563. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 215-276.

564. *Ibidem*, 107.

565. Ibn al-Jaṭīb, *Dīwān* 134-135; y Damaj, “Poema político-exhortativo”, 55.

566. Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa*, 129.

permanecía en tercera persona incluso cuando fue sitiada Salé. Se percibe así en la *Nufāḍa* un pulso continuo entre el historiador exiliado en el Magreb que narra los acontecimientos con distancia, el viajero que observa, describe y valora, y el visir retornado a su antigua posición que toma parte en los acontecimientos, y por ello se le oye con mayor fuerza en esta parte de la narración histórica. También se aprecia una gran diferencia entre los versos y cartas recopilados en esta como producto de su actividad en el exilio y los que recopila al final de la tercera parte a su vuelta a Granada, pues estos últimos transmiten la imagen de un visir privilegiado por su monarca, que parecía esforzarse por mantenerlo satisfecho a su lado mientras él mostraba con vehemencia su deseo de abandonar su servicio. Es especialmente llamativo que al volver a Granada recupere su correspondencia el humor como ejercicio retórico en las tres cartas que envía a Ibn Jaldūn y a al-Numayrī<sup>567</sup>. Su producción magrebí presenta a un Ibn al-Jaṭīb mucho más serio y humilde. Probablemente durante el exilio se sintió más libre en sus relatos de viaje, lejos de las dos cortes, donde transmite sus impresiones y críticas sin miramientos, unas narraciones excepcionales que trataremos en la tercera parte de este estudio.

### 6.2.2.2. Ampliando la percepción

Si queremos interpretar la *Nufāḍa* como una obra de autoexpresión producto de la experiencia de exilio de su autor no solo conviene ahondar en ella, conectarla con el resto de su producción y tradición, y emplazarla en su trayectoria vital, sino también posicionarla en un amplio contexto intelectual y socio-político. De este modo podremos situarla dentro de una práctica que llevaron a cabo otros intelectuales del Occidente Islámico de su tiempo empujados a ello por la crisis política y en muchos casos por el exilio consecuente. En este sentido la principal obra que resuena es el *Ta'rif* de su contemporáneo Ibn Jaldūn mencionada anteriormente. Una biografía sobre sí mismo seguida del relato de sus viajes y de su propio exilio a Egipto que sellan su magna obra histórica. En ella menciona a Ibn al-Jaṭīb en más de una ocasión, y expresa, al igual que él, su frustración<sup>568</sup>.

567. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 210-219.

568. Fromherz, "Writing History as a Political Act", 57.

Fromherz hace una importante conexión entre el sello y la apertura de *Kitāb al-'Ibar*, percibiendo el *Ta'rīf* como un punto de arranque para entender la obra histórica, y especialmente su magnífica introducción conocida como la *Muqaddima*. Se refiere al *Ta'rīf* como la “autobiografía” de Ibn Jaldūn y afirma que siempre se ha entendido como un apéndice a la *Muqaddima*, pero que también es posible entender la historia en cierto sentido al servicio de la “autobiografía”. De este modo la *Muqaddima* para él está muy alejada de ser un estudio impersonal y “científico” de la historia humana. Es un relato de cómo su autor pensó que su mundo debería funcionar, una expresión de lo que la legitimidad política debería significar, un trabajo de idealismo en medio de una vida de escepticismo, auto-crítica y decepción. Igualmente se podría pensar que otros visires historiadores del Magreb medieval, como Ibn Marzūq, el propio Ibn al-Jaṭīb o el hermano de Ibn Jaldūn, escribieron historia para reflejar ciertas ideas o ambiciones políticas, aunque dichas ambiciones no fuesen expresadas de forma tan explícita. Fromherz muestra así su desacuerdo con lo que Rosenthal decía acerca de la imposibilidad de una lectura profunda de la “autobiografía” de Ibn Jaldūn, mereciendo esta la misma atención que el resto de su obra.<sup>569</sup>

Resulta interesante que García Gómez al estudiar y traducir el *Tibyān* de 'Abd Allāh afirmase que este tipo de “Memorias” alcanzó ‘cierta boga en el Occidente Islámico de la Edad Media’, mencionando la biografía de Ibn al-Jaṭīb en la *Iḥāṭa*, el *Ta'rīf* de Ibn Jaldūn y la obra de al-Bayḍāq titulada *Ajbār al-Mahdī ben Tūmart*<sup>570</sup>. Aunque continúa diciendo que la biografía del visir granadino no es más que ‘una amplia antología de su producción en prosa y verso’; que el tunecino se acerca más con su *Ta'rīf* a la autobiografía, pero ‘hay demasiado *curriculum* académico, demasiada laberíntica historia magrebí y oriental, demasiados textos incluidos, muchos de Ibn al-Jaṭīb, y falta total de motivaciones psicológicas’; y la obra de al-Bayḍāq constituye sus “Memorias” en el sentido de que al principio está narrada en primera persona, y es siempre un relato contemporáneo,

569. *ibídem*, 54. Sobre esta visión véase su libro: Fromherz, *Ibn Khaldun, Life and Times*.

570. Titulada *Ajbār al-Mahdī b. Tūmart wa-bidāyat dawlat al-muwahḥidīn*, que gira, como el propio título indica, sobre el ideólogo almohade y el inicio del imperio, y en la que interviene el propio autor por ser agente activo en los acontecimientos que describe.

pero no una “autobiografía”<sup>571</sup>. Sin embargo dice de un texto muy autoexpresivo de Ibn al-Jaṭīb que estudia en su *Foco* que es ‘un desahogo en prosa, una página íntima de su “diario”, confiada a la carpeta de la *Nufāḍa*’<sup>572</sup>. Suponemos de lo que dice que no percibía la *Nufāḍa* en sí como “diario” sino que parecían escaparse página de un “diario” en términos modernos entre sus pliegues. Con esto queda claro que el estudioso era consciente del corpus de textos con carácter personal que tenía lugar en el Occidente Islámico en esta época, que buscaba las pautas del género autobiográfico moderno en estos, y que las idiosincrasias de cada uno le planteaban la problemática que estamos abordando.

Otra obra también contemporánea de la *Nufāḍa* es *al-Manāqib al-marzūqiyya*<sup>573</sup> de Ibn Marzūq. Como ya se ha dicho, este autor tremecení viene a completar, junto con Ibn Jaldūn e Ibn al-Jaṭīb, el trío de intelectuales musulmanes contemporáneos que compartieron amistad y escenario político en el agitado Occidente Islámico de este siglo. La obra en cuestión la escribió supuestamente mientras se hallaba encarcelado en Fez, víctima de las disputas dinásticas que tuvieron lugar durante el primer exilio de Ibn al-Jaṭīb. En ella incluye extensas y detalladas biografías de sus antepasados inmediatos terminando de forma breve y condensada con la suya propia<sup>574</sup>.

No nos podemos olvidar aquí del maestro de estos tres lumbreras del Occidente Islámico de mediados del XIV, nos referimos al almeriense Abū l-Barakāt al-Balafīqī (m.

571. Lévi-Provençal y García Gómez, *El siglo XI en 1ª persona*, 23 y 60.

572. García Gómez, *Foco de antigua luz*, 233.

573. Ibn Marzūq, *Manāqib*; a la que probablemente se parecería la obra perdida de Ibn al-Jaṭīb que escribió durante su último exilio titulada *al-Mabājir al-ṭayyibiyya fī l-mafājir al-Jaṭībiyya* (Incensarios excelentes acerca de las cualidades insignes de los Banū l-Jaṭīb), véase: Lirola Delgado y col., “Ibn al-Jaṭīb”, 679. En relación a las condiciones que llevaron al autor a escribirla, resulta de interés el estudio previo de la editora.

574. Esta obra es importante porque la escribió Ibn Marzūq en 1361 probablemente cuando fue encarcelado por el visir al-Yābānī tras el asesinato de Abū Sālim. En esta obra el autor habla de sus antepasados, su padre y sus dos abuelos, en extensas biografías en las que habla de sus trayectorias vitales, sus virtudes y buenas obras, sus maestros y compañeros, entre otros datos de interés, y termina la obra con su propia biografía, una biografía breve y condensada que termina con él en la cárcel. Pero Ibn Marzūq, al igual que lo hace Ibn al-Jaṭīb, salpica muchas de sus obras con autoexpresiones íntimas. Así, junto a esta obra claramente personal, podríamos incluir dos obras más escritas por él con posterioridad: la ya tratada *al-Musnad*, y *Yanā al-ṣannatayn fī faḍl al-laylatayn laylat al-qadr wa-laylat al-mawlid al-nabawi* – no nos consta que se hayan editado sus manuscritos – en la que establece una comparación entre la noche en la que se cree fue revelado El Corán y la noche del nacimiento del Profeta haciendo un alarde de sus conocimientos enciclopédicos con anécdotas y noticias de todo tipo.

1370)<sup>575</sup>, que se enmarca dentro del grupo de poetas y místicos que observaron con escepticismo el tiempo que les tocó vivir<sup>576</sup>. Un tiempo que parece produjo en Abū l-Barakāt un desencanto de la vida y de la condición humana que transmite a través de los fragmentos que de su obra nos han llegado tanto en verso como en prosa<sup>577</sup>. Un intelectual audaz<sup>578</sup> y de espíritu crítico, en continuo movimiento entre las dos orillas. Su poesía y prosa es pura autoexpresión impregnada de una sabiduría auténtica y personalísima. Una lástima que dejase sin terminar sus obras de las cuales no conocemos manuscritos, pues nos habría dado una imagen única del siglo que nos ocupa.

Si ampliamos el contexto del s. XIV a los reinos cristianos peninsulares, nos encontramos con que las obras de Don Juan Manuel no están ‘inspiradas por consideraciones estrictamente intelectuales o morales dirigidas al público en general. Le interesa tan solo transmitir conocimiento, obedecer a la ética cristiana y luchar contra la heterodoxia, en cuanto esta actividad le afecta a él mismo como a noble de alto rango y a aquellos a quienes él llamaba sus amigos y asociados. En este sentido puede uno decir que su propia experiencia vital fue, en contraste con los demás escritores contemporáneos, la gran fuente de inspiración, y que la literatura no fue nada más que el medio favorito por el cual su experiencia se puso a disposición de su auditorio escogido. Esto es lo que principalmente distingue el *Libro de los estados* de las otras compilaciones didácticas semejantes’<sup>579</sup>. En esta obra el infante de Castilla plantea su perspectiva sobre la sociedad de su tiempo, y además justifica su situación personal dentro de la familia real en el conflicto político que supuso la entronización de Alfonso XI en el que peligraba su propia cabeza<sup>580</sup>. A este

575. Por supuesto biografiado en la *Iḥāṭa* con una amplia muestra de su poesía (Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 2, 143-169). Sobre este personaje, además de su reciente entrada en la *Biblioteca de al-Andalus*, remitimos a este conocido estudio que se hizo sobre su vida e interesante obra con importantes traducciones: Gibert, “Abū l-Barakāt al-Balaḥīqī, Qāḍī, Historiador y Poeta”.

576. Junto a él podemos también contar a Ibn Jātima y a Ibn Luyūn (*ibídem*, 382).

577. Véase algunos fragmentos reveladores en: *ibídem*, 413-420.

578. Véase su atrevimiento en la corte meriní: *ibídem*, 399.

579. Véase el estudio que precede a la edición de esta obra: Don Juan Manuel, *El libro de los estados*, 27.

580. Araluce Cuenca, *El libro de los estados. Don Juan Manuel y la sociedad de su tiempo*, 60-63.

libro remitirá en su obra más personal, *Libro infenido*<sup>581</sup>, un compendio de sabiduría moral que al final de su vida quiso transmitir a su hijo.

A mediados de este siglo el estado de crisis que reinaba en el Occidente Islámico también acaecía en Castilla y Aragón produciendo igualmente autoexpresión a través de nuevas prácticas textuales. El mismo monarca Pedro IV de Aragón, uno de esos reyes vecinos que el visir mencionaba, volcaba en su *Llibre*<sup>582</sup> la crónica de su reinado narrada en plural mayestático. En ella encontramos, al igual que en la *Nufāda*, documentación de la cancillería real y sus propios recuerdos sobre los hechos relatados. Revela sus motivaciones, sus crueldades, sus dudas y sus incertidumbres, resaltando los valores militares y las inspiraciones políticas. Esta obra se ha querido interpretar como la “autobiografía” de un rey atormentado que tuvo que lidiar con la guerra contra la poderosa Castilla, la crisis económica, las rebeliones internas y la Peste Negra<sup>583</sup>. Pero no es la única del periodo.

En medio de los conflictos de Castilla entre Pedro I y Enrique de Trastámara, que al romper los patrones de orden y autoridad causaron una ‘crisis de verdad’ que dio lugar a obras como el *Libro de buen amor*<sup>584</sup>, también encontramos escritos de autoexpresión desde ambos lados del litigio<sup>585</sup>. En el de Pedro I, las *Memorias*<sup>586</sup> de Leonor López de Córdoba, un escrito legal muy cercano a la carta en el que narra su pérdida de estado, de posesiones, de libertad y de familia; y en el opuesto, el *Libro rimado de palacio* de Pedro López de Ayala – que también compartió escenario político con Ibn al-Jaṭīb – un tratado de confesión<sup>587</sup> que escribió en prisión<sup>588</sup>. Un contexto de incertidumbre e inestabilidad que marcó las trayectorias vitales de muchos actores políticos e intelectuales, haciendo

581. Don Juan Manuel, *Libro infenido*.

582. Pedro IV, *Crónica*.

583. Recordamos que Aurell tiene un interesante estudio de esta obra a la luz del paradigma crítico previamente planteado (Aurell, *Authoring the Past*, 91-108).

584. De Looze, *Pseudo-autobiography*, 11-12.

585. Vera López, “Escribir sobre la propia vida”.

586. Castro, “Memorias de una dama (1ª Parte)”; y Castro, “Memorias de una dama (2ª Parte)”.

587. En este caso el autor sigue el género tradicional comenzado por San Agustín por lo que hay que recurrir a sus estrategias discursivas para interpretarlo en este sentido.

588. Sobre escritos medievales de autoexpresión en los reinos cristianos de la Península Ibérica véase: Deyermond, “Voz personal”.



que cuestionaran los valores del sistema vigente y llevándolos por ello a autoexpresarse en géneros cuyo uso no había sido tradicionalmente convenido en tal sentido.

Esa ruptura de patrones, ese tambaleo de normas y modelos, es el mismo que según Iḥsān ‘Abbās produjo la caída del califato de Córdoba dando lugar a nuevos fenómenos literarios, como los escritos “autobiográficos” y de crítica literaria de Ibn Ḥazm e Ibn Šuhayd<sup>589</sup>. En el caso de este último incluso se juntaron ambos fenómenos en su *Risālat al-tawābi‘ wa-l-zawābi‘* (Epístola de los genios inspiradores de los poetas), en la que el autor dentro de un marco ficticio hace una crítica a su propia poesía incluyendo algún dato sobre su vida.<sup>590</sup>

Ya el propio Ibn Ḥayyān (m. 1076), que la vive y describe, habla del significado de la *fitna* y de su repercusión en su obra histórica<sup>591</sup>. Una *fitna* que supuso el fin del Califato, ejerciendo el hecho gran influencia sobre los literatos de la época. Dice Garulo al respecto:

Los largos años de la guerra civil configuran una etapa con características propias. La nueva generación de autores que empieza a escribir ahora vive una época de extremada inestabilidad política que hace más difícil o casi imposible confiar en la función tradicional de la poesía. La necesidad de abrirse un nuevo camino hará que sus obras sean mucho más personales que en otras épocas de al-Andalus. En su mayoría, sin embargo, son autores criados y educados al amparo del califato, cuyos ideales defenderán, incluso políticamente, en un mundo que se derrumba, y no sobrevivirán, literariamente hablando, a la implantación de los reinos de taifas, en cuyos monarcas sólo verán vulgares usurpadores. Ibn Šuhayd e Ibn Ḥazm son las figuras más representativas del momento.<sup>592</sup>

589. ‘Abbās, *Tārīj al-Adab al-Andalusī*, 140-141. Este punto de vista lo comparte un estudioso de la obra de Ibn Ḥazm (Aḥlūš Ahāmī, *al-Tarḡama al-dātiyya*, 39-49). Conviene no olvidarnos aquí de la *maqāma* que escribió el tunecino Ibn Šaraf al-Qayrawānī (m. 1067) en la Sevilla ‘Abbādī tras abandonar su patria por el avance de los Banū Hilāl. Se titulaba *I‘lām al-Kalām*, de la que supuestamente se conservan dos fragmentos, y en ella se mezcla la ficción con la crítica literaria y la presencia del propio autor (Véase: Pellat, “Ibn Sharaf al-Ḳayrawānī”; y Ibn Šaraf al-Qayrawānī, *I‘lām al-kalām*).

590. Los momentos de crisis y decadencia han sido contemplados igualmente como propicios para dar profundidad al trabajo y pensamiento del historiador, una marca con la que se distinguieron tanto Ibn Jaldūn como Ibn al-Ja‘īb con su amplia y compleja percepción de la historia. Véase al respecto este interesante trabajo: Zambīr, “Ibn al-Ja‘īb wa-l-ta‘yīdī”. Incluso la literatura humorística se ha creído potenciada como entretenimiento en contextos inestables (‘Abd al-Raḥmān, “Adab al-fukāha ‘inda al-‘arab”, 22 *apud* López Bernal, “El humor en la literatura árabe medieval”, 178).

591. Ibn Bassām, *Dajīra* vol. 1, 576-578.

592. Garulo, *La Literatura Árabe de al-Andalus*, 48.

Desde aquella caída al-Andalus no volvió a recuperar su poder, y sus moradores estuvieron sujetos a los avatares de la política de cristianos y correligionarios magrebíes. Desde aquel instante sus intelectuales estuvieron marcados por el exilio<sup>593</sup>. El exilio pues, como último contexto donde queremos emplazar la *Nuḡāda*, genera un distanciamiento de los límites de la convención emergiendo de este modo la auto-representación en una multiplicidad de otros géneros<sup>594</sup>. Tomando este contexto concreto, podemos formar un corpus de estudio que incluya muchas de las obras de prosa citadas además de una inmensa producción poética<sup>595</sup> a la cabeza de cuyos representantes tenemos a Ibn Darrāy al-Qaṣṭallī, que vivió la caída del califato y fue de los primeros en expresar en verso la desesperanza de los escritores ante la situación política que los marginaba<sup>596</sup>. Y el otro poeta destacable en este sentido es al-Mu‘tamid Ibn ‘Abbād, que vio caer su reino de taifa, también a manos de los beréberes. Sus poemas de exilio y prisión en el Magreb almorávide han immortalizado su infeliz experiencia al igual que lo hizo el *Tibyān* de ‘Abd Allāh. Cuando Ibn al-Jaṭīb visita Agmāt, donde pasaron sus últimos días, dedica al primero una sentida elegía<sup>597</sup>, aunque no tan sentida como la suya propia<sup>598</sup>.

Otro ejemplo de contexto posible en el que se podría estudiar la autoexpresión, distinto al del exilio que planteamos en este estudio, podría ser el sufismo. En el Magreb, durante los siglos XIII y XIV, se estaba desarrollando un individualismo que se definía

593. Iḥsān ‘Abbās señala la abundancia de biografías de literatos asesinados o exiliados en *Kitāb al-ṣila* de Ibn Baṣṭawāl en conexión a lo que supuso la *fitna barbariyya* andalusí para las vidas de muchos literatos y sabios (‘Abbās, *Tārīj al-Adab al-Andalusī*, 137). Véase igualmente el apartado ‘Intelectuales en el poder. Intelectuales en movimiento’ en la primera parte de este estudio.

594. Gilmore, *The Limits of autobiography*, 14-15. La autora estudia el género autobiográfico en textos contemporáneos.

595. Hay quien entiende que el autobiógrafo está libre de todo requerimiento formal y que su forma de expresión depende de la tradición literaria y del transcurrir histórico (Fähndrich, “Arabic Autobiographies”). Para un estudio de caso concreto véase: Schipper, “Two Andalusian poets on exile”. Para un estudio más amplio sobre poesía de exilio y nostalgia véase: Ṭaḥṭaḥ, *Al-Gurba wa-l-ḥanīn*.

596. Garulo, *La Literatura Árabe de al-Andalus*, 56.

597. Ibn al-Jaṭīb, *Nuḡāda II*, 57. Véase nuestra traducción del poema en la tercera parte de este estudio. Tanto esta elegía como la que se dedicó el poeta a sí mismo se pueden ver hoy día grabadas en las paredes del mausoleo que se le construyó a él y a parte de su familia en ese mismo lugar (véase el apartado ‘Apoyo visual’).

598. Zahrani, “La queja y la elegía”, 407.

ampliamente por una lucha espiritual representada por los grandes maestros del sufismo magrebíes y andalusíes<sup>599</sup>. Dice al respecto Shatzmiller sobre la sociedad meriní:

Era una sociedad heterogénea e individualista, con una profunda vena religiosa mística, sin embargo, no era ajena a la filosofía y a las ciencias antiguas. El gran número de autobiografías escritas por contemporáneos, *fahāris*, *mašā'ij*, *barnama'y*, da fe de una mayor conciencia de uno mismo, expresada a través de relatos de encuentros personales, historias sobre maestros, lecciones y conversaciones íntimas. Estos cambios en la sociedad, especialmente el auge del individualismo, aceleró y agudizó el antagonismo con el Estado Islámico.<sup>600</sup>

Esta espiritualidad que se venía desarrollando en el Occidente Islámico, con gran auge en el Magreb durante el siglo que nos ocupa, cuyo individualismo alcanzó el punto de que algunos místicos se atreviesen a mostrar su desacuerdo con el poder, como ya hemos visto, bien podría definir un nuevo corpus de textos, que ayudaría tal vez a contemplar mejor la ruptura que se produjo entre las dos orillas a finales del XIV.

En todo caso, a la vista de los textos estudiados, parece que al-Andalus se había adelantado a cristianos y magrebíes en su expresión del individualismo, reforzando aquello que mencionaba Hoenerbach sobre su adelanto al renacimiento italiano, pues decía que al emanciparse del estatus político-religioso del califato, había adoptado una conducta individualista que indujo a muchos a usurpar la suprema autoridad política calificando su acción como 'el tumultuoso absolutismo individual'<sup>601</sup>, donde perfectamente encajará posteriormente el reino nazarí.

En definitiva, lo que defendemos aquí es que todos los textos presentados y los contextos que influyeron en su momento de escritura configuran el espacio de interpretación de una obra y un autor en un momento socio-político e intelectual concreto. Nosotras en nuestra selección de fragmentos, en la propia traducción de estos y en las perspectivas de estudio empleadas sumamos una lectura más al tiempo<sup>602</sup>. Nos convertimos así en com-

599. Fromherz, "Writing History as a Political Act", 55.

600. Shatzmiller, *The Berbers and the Islamic State*, xiv. La traducción es nuestra.

601. Hoenerbach, "El historiador Ibn al-Jaṭīb", 59-61.

602. Resulta curioso que muchos de los textos mencionados hayan desaparecido total o parcialmente o no hayan llegado a través de un único manuscrito. Tal vez sea sintomático de la poca acogida que tuvieron entre sus lectores contemporáneos.

pañeros tangenciales de al-Maqqarī<sup>603</sup>, otro lector de siglos atrás<sup>604</sup>, y de la interminable nómina de estudiosos contemporáneos que se han sentido atraídos por este emblema de la cultura compartida entre las dos orillas. Su auto-representación en los márgenes de sus convenciones simboliza su intervención en el sistema en la inestabilidad de su contexto.

Tal vez así encontremos mayor significado al hecho de que Ibn al-Jaṭīb dejase escritos estos versos en un muro de Ceuta, siguiendo la costumbre de los expatriados<sup>605</sup>, y los recogiese en la biografía que escribió sobre sí mismo:

Permanecemos un instante y luego partimos,  
 y así es el tiempo, un estado tras otro.  
 Todo comienzo tiende a su término,  
 y toda permanencia tiende a la partida.  
 Y quien vende su tiempo por la conclusión de un asunto,  
 ha puesto su esperanza en lo imposible.<sup>606</sup>

---

603. Véase: Moral Molina, “Un monumento literario”.

604. Conviene señalar que el propio al-Maqqarī inaugura su *Nafḥ al-ṭīb*, magna obra que dedica a la memoria de Ibn al-Jaṭīb, con el relato de su propio exilio del Magreb a Egipto a causa de los disturbios que acaecían en su patria, exilio del que también habla al principio de *Azhār al-riyād*.

605. Iṣfahānī, *Kitāb Adab al-Gurabāʾ*, 21.

606. Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 4, 525.

## **Parte III**

### **Ibn al-Jaṭīb textual: viajes de exilio**



## Capítulo 7

### Texto traducido y anotado de las dos *riḥla*-s

*Para más información sobre las etapas y motivaciones de los dos viajes cuyos relatos vienen traducidos a continuación, véase el análisis que de estos se ofrece al tratar el contenido de la obra en la segunda parte de este estudio. Para un análisis textual de estos, véase el aparato crítico y el último capítulo de esta parte.*

*Se han seguido en esta traducción las ediciones de la segunda<sup>607</sup> y tercera<sup>608</sup> parte de la *Nufāda* con correcciones a estas basándose en los manuscritos y en otras versiones del texto donde se ha considerado necesario, y así se ha señalado.*

*En los textos se han traducido de forma literal las expresiones propias del estilo del autor o de la retórica de la lengua árabe clásica acompañadas de las aclaraciones pertinentes, que aunque no tienen precedente en lengua castellana sí cumplen con sus normas de uso. Esto se ha hecho así para poder disfrutar con más profundidad de la idiosincrasia del lenguaje empleado por el autor, pues está trufado de detalles intencionados cargados de significado. De haberlos adaptado a expresiones propias del castellano, se habría perdido gran parte de esta carga fundamental para entender sus giros sarcásticos, su manipulación de la retórica y el alma de la lengua que emplea.*

---

607. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāda II*, 54-80.

608. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāda III*, 87-92.

## 7.1. *Primer viaje al sur*

[*Nufāda II*, pp. 43-80]

Subida al monte de los Hintāta (trad. Viguera)

\*[p. 43]<sup>609</sup> *Referencias al monte de los Hintāta.*

[1. Propósito del viaje al territorio de los Hintāta].

Nos propusimos subir al monte que los corona, ave rapaz cernida sobre sus ascensos, flanqueados por territorio de los Hintāta, soportes del Estado, íntimos de la dinastía de los Benimerines, conjurados en su obediencia, notados por su lealtad, por arriesgar la vida antes que profanarla, por sostener la promesa dada y abonar la amistad, mereciendo sobre otros eminencia y prestigio. Todo ello fue el más fuerte incentivo de mi camino, el más franco propósito de mi viaje.

[2. Anuncio de la visita al jeque ‘Āmir al-Hintātī].

Hice preceder mi llegada a Marrākuš de un mensaje al principal de aquel lugar, señor [p. 44] de aquella tierra, eminencia de estos apartados confines, personaje distinguido por su ecuanimidad, criterio y conducta, a quien todos reconocen su capacidad de justicia, su honradez, su abstención del dinero de los impuestos, enaltecido por el elogio de todos los súbditos y el amor de virtuosos y honestos, por esa nobleza suya que no claudica, su comprensión sin mengua, su sutileza insondable y sus favores que por ninguna exigencia ceden a su prudencia. Es ‘Āmir b. Muḥammad b. ‘Alī al-Hintātī y así le escribí:

\*. Añadimos aquí la parte del relato del primer viaje traducida por Viguera para aportar al lector el texto conservado completo de este. Véase el texto árabe correspondiente y su traducción en: Ibn al-Jaṭīb, *Nufāda II*, 43-54; y Viguera Molins, “*Ibn al-Jaṭīb visita el monte de los Hintāta*”, 651-659.

609. La paginación correspondiente a la edición de al-‘Abbādī de la *Nufāda* es nuestra.



Me dicen las viajeras con nostalgia en su alma:  
 “él dispone del juicio que separa sí y no.  
 Si al monte altivo de la unicidad (*tawhīd*)<sup>610</sup> llegas,  
 cámpa, dichoso, en el aduar de ‘Āmir,  
 rínde visita a su inviolada tierra,  
 pues a ella todo macilento peregrina.  
 Bajo techo de ‘Āmir ibn Muḥammad hallarás  
 puertas a tus anhelos que alborean.  
 ¡Por Dios, que has de probar alegría!  
 ¡Por Dios, cuánta fortuna te aguarda!  
 De vosotros el tiempo hará correr adagios:  
 A mejor visitado, más feliz visitador”.

Guárdate Dios, que yo, libre de cuidados, propicia la esperanza, favorable el momento, [p. 45] pues reunirse es todo, el tiempo es plena primavera y la hora sometida se pliega, no tuve ya otro anhelo que visitarte en tu montaña, que de todo tifón está guardada, y cuya paz reposo concilia, y ver el horizonte que virtud alborea, y es siempre comienzo y su torno también. En situación candente, imposible arreglar los jirones del Estado de al-Andalus, que trocose en yermo inhabitable, vino tu invitación a mejorar mi suerte; entonces mi propósito creció, aunque nunca fue tibio, y por ti decidí este viaje, teniéndolo por grato, mas recabo permiso, porque no sientas que faltó a corrección, y a ti me dirijo abierto el corazón, prendida ya la tea del propósito, por Dios que otorga peticiones y propicia alcanzar morada de notables y dispone la acogida del linaje Hintāta, por Su gracia.

### [3. Recibimiento en Marrākuš].

Bien me aceptó, loando conmigo al emirato [nazarí], y cursó invitación al noble al-bergue desde su residencia de Marrākuš. En el banquete también participaron los grandes del gobierno, la élite mejor. Ofreció amablemente al abrir su casa la vastedad de tierras, la cantidad de árboles, la fluencia de agua y la amplitud de estanques. Prodigó su regalo, acompañó a todos los asistentes y procuró con todos sus recursos extremar sus bondades.

610. Los paréntesis son nuestros

[4. Subida al monte de los Hintāta].

El lunes que siguió a nuestra llegada marchamos hacia el monte, escoltados por amigos suyos, por su benevolencia seducidos y en montura de su gran aprecio. En su presencia partimos al encuentro del valle, a caminar aquel lugar, a ver sus vestigios, a pasear los sitios en que todos se reúnen y aspirar la brisa fresca, próxima aún a la nieve y al frío. Alcanzada la ladera del monte, tomamos un camino desde abajo que monta por el borde del río, lleno de añosos álamos, de tamariscos, de sauces y de olmos. Seguimos adelante aunque sufríamos asaltos de aquel río de abundoso caudal, fuerte [p. 46] corriente, curso enorme y profundidad desconocida, y en él entrábamos, en su azul que todos los guijarros transparenta, atronador, lisamente enlosado y punzador de frío. Unas treinta ocasiones lo cruzamos por sitios que invadía copuda arboleda, entre peñas enormes y camaleones aletargados. A sus flancos crecían riscos elevadísimos e hileros que arrastraban trozos de descuajos. Sus sendas escarpaban hacia vastos alcores y abiertos espacios, flanqueadas por cultivos donde ondulaban las espigas.

[5. Recibimiento en el monte].

A punto estábamos de concluir todo el retortero de este paso y superar su aprieto, cuando nos aparece un tropel corredor precediendo al grande y respetado señor ‘Abd al-‘Azīz b. Muḥammad al-Hintātī, hermano suyo, velador de su hacienda y que con él comparte toda la amplitud del honor, de hermosa faz, digno, ecuánime, honorable, de porte regio y apreciable pundonor, y que a la lanza apela porque el respeto prime y la consideración acompañe a hombría de bien y a riqueza. Dio plácemes y bienvenidas, ofreció acomodo y dicha, se mostró acogedor y amable. Ascendimos montaña hasta el sitio que habita, hincado sobre la altísima vertiente y nos dispuso un llano para plantar tienda de alto fuste, amplio cordaje, bien erecta y ajustada con cuidado, de adornos y de hechura extraordinarios, se veía nueva, guardada del desgaste diario, revestida de caros tapices, buenos cobertores, cojines de alvexí, tapetes de piel azafranada que honrarían selectos alcázares y salones ilustres.

## [6. El banquete].

Apenas instalados, de calzado aliviados, se sirvió una comida que anegó al mismo mar y desbordó a las olas. Atónitos, de abrir nuestra capacidad hicimos votos, entre escudillas de madera colmadas de sopas, sobre las que la grasa rebosaba, cabalgadas por patas de cebados corderos, entre ataifores forzudos abrumados por cobertores, repletos de dorada y preciosa vajilla que ofrecía toda variedad de formas, exquisiteces, aderezadas con caras especias, haciendo honores a las tres damas bermejas [=vino, azafrán y carne], más grandes pescados [p. 47] y gallinas, la volatería más fina; seguían además bandejas cupríferas con especialidades de aves, de *kubbāb* y de *laqāliq*. Después de terminar aquello, se presentó este arráez, con grupo escogido de su gente, como señal de que todo eso le incumbía. Siguiéron variedad de dulces, unos rellenos de trigo sus entrañas y otros elaborados en fritura, más tabaques de conserva de fruta y cuencos de madera bien tallados repletos de miel. Cuidaban del banquete criados y servidores negros de adecuadas maneras, en cómo hacer pulidos, de comedidos movimientos, silentes y raudos. Había cantidad de utensilios de cobre, unos aguamieles y otros braseros, preciosos, perfecto su acabado y su lujo y el perfume que llevaban.

## [7. La velada y la charla sobre el difunto sultán Abū l-Ḥasan].

Aún no concluido el ágape se anocheció la tarde, pero al comer siguió dándose curso, incluso superándose lo que ya quedó dicho: dilatándose el tiempo de la fiesta, toda clase de dulces aparecían, de la miel al azúcar se pasaba. Velada y tertulia estaban flanqueados por destellos de velas reidoras en candelabros de cobre y reflejos de latón. Mucho se habló de la historia de aquel sitio, de lo que allí ocurrió; contóse cómo el santo (*muqaddas*) sultán Abū l-Ḥasan se retiró a devociones, a la égida [p. 48] de la defensa y fuerza de su asilo, como salvaguardia de su descalabro, cuando su más dilecto y jefe de sus ejércitos se desentendió de él, cerrando ojos para no ayudarle, sin querer escuchar el ¡ay! de sus llamadas. Quienes podían auxiliarle, abandonaron y escaparon, criticándole. Entonces a su petición de socorro acudió solícito ‘Abd al-‘Azīz [ibn Muḥammad al-Hintātī],

alardeando de la inexpugnabilidad de su montaña, la abundancia de sus recursos, de su noble lealtad, llevándose consigo hasta la sede de los suyos y el resguardo de sus hijos, defendiéndole con su propia persona y sus contríbulos, contento por trocar su situación en desahogo, gracias a su favor, trocando por su atención un desierto, donde lenguas de fuego le dañaban, sitio de perdición, en tanto bienestar, que a punto estuvo de lograrse su recuperación, tornar el trono, el poder confirmarse y la caída poderla considerar reparada, si el aldabonazo de la muerte [de Abū l-Ḥasan] no hubiera roto lo previsto, dejando muda la convocatoria y terminado el pleito. Dios se lo llevó entre el albor y el despuntar del día, en breve lapso. [al-Hintātī] puso después bajo su protección a aquellos servidores que le habían sido fieles, y descendió del monte, su voluntad cumpliendo, conduciendo su féretro. El sitio de su muerte quedó improfanado, enlosado con guijarros, y allí empezó a acudirse con peticiones y con rogativas, pues conservó tanta virtud altísima que los penachos de su gloria llegan a los confines del cielo, como mano benéfica para las criaturas.

[8. Visita a la casa del sultán].

Al día siguiente nos dirigimos hacia aquel bendito lugar, irrumpiendo en un terreno abrupto, por el que incluso se caían las hormigas y ni una aparición, en sueños, podría caminar. Coronábamos quebradas imposibles para el mejor corcel y cruzábamos abismos por pasarelas de madera instaladas en críticos lugares y que cortaban las esperanzas a los que estaban tras ellas, y llegamos, no sin dificultad, a nuestra meta: es una casa amplia, de digna construcción entre las de su tipo, sencilla, sin artificio, pintadas las paredes con arcilla roja, parejas [p. 49] todas sus habitaciones, enyesado el techo, sin pulir sus maderas; por encima hay otras habitaciones semejantes, centradas en su interior por un soportal montado sobre pilares formados con adobes y piedras revestidas de arcilla. En el cuarto donde murió el sultán, enlosado con guijarros, se dejó un redondel, como una gran bandeja, sobre la misma tierra, y a quien allí acude, su polvo como colirio salvador, le propicia la curación de males.

[9. Elogio al sultán].

Que Dios se apiade de él, el último rey justo que hubo, y con él no se conoció perfidia y se desdeñaron los placeres. Su pro fue reverenciar a sus padres, consagrarse a copiar el Corán con su diestra, cumplir los rezos, que mantenía de noche, darse a limosnas, a ayunos, a frecuentar a ulemas, interesado por sus súbditos, con los pobres solícito, activo con la espada por le Fe de Dios, en la adversidad paciente, ante el infortunio sereno, siempre revestido de piedad, ¡llévalo Dios junto al Gran Amigo!

En un frente estaba el panel de una puerta sobre el que se lavó su cadáver purísimo. Los ojos no pudieron contener el paso de las lágrimas ni el corazón retener su congoja, ante tanta aflicción que probó a este gran rey, cambiando su bienestar, sus distinguidos cortesanos, su asiento en bien dispuestos almohadones y tapices por todo, en su noble aposento, para luego sentir el fastidio de salir la luna, la inclemencia del viento en cumbreres de terrosas montañas, habitando inhóspitos parajes, lejos de familia e hijos mientras su alma se partía del cuerpo, ¡Pónganos Dios a cuidado y resguardo del mundo y nos cuente entre quienes tienen decretado [salvar], sin contar con quien le traiciona! Allí nos sentamos a recitar el Corán y nos extendimos en ruegos y plegarias.

[10. Visita a la casa del Mahdī y su loa].

Partimos, luego de visitar en aquella etapa la mezquita de su Imām al-Mahdī [Ibn Tūmart] y la casa [p. 50] en que vivió, los restos de su madraza y su prisión. Todo indicaba afán de no brillar, de recogimiento y desprecio de aparato, pareciéndose a colmenas de abejas, hormigueros o nidos de pobres pajarillos. Admiramos la clave de aquel pequeño círculo perseguido, ¡Cómo llegó a poseer alcázares magníficos!, ¿Cuáles sus claves, que ciertamente aplastaron a fuerte coalición?, ¡y el almimbar de aquella mezquita, ¿cómo se conformó tan mínimo, junto a cualquier cubrimiento, prescindiendo de la obra de remates de otros almimbares hechos de áloe y sándalo en color alternando, más ébano etiópico y marfil?! Con su vara ligera [el Mahdī] les condujo, como a ganado en marcha y grey hacia la aguada, hasta Córdoba, Sevilla, Granada, Ifrīqiya y el Magreb, con la Zuna de

---

Dios para vencer a los demás Estados, perseguir a las sectas, pues ¿acaso no “es de Dios la tierra y él la otorga en herencia a quien quiere, entre sus criaturas”?

[11. Bajada del monte].

Partimos de aquel paraje y alcanzamos la hondura del valle. Descansamos en un allanado asiento dispuesto para reposo del sultán [Abū l-Ḥasan], que gloria haya; estaba sombreado de árboles y a sus bajos corría un manantial, tan sonoro como el más grande [p. 51] río, sobre guijarros cual perlas de collares recién sacadas de su abismo en mares o como dientes incisivos de huríes. Quedan en aquel asiento unos huecos y orificios vacíos y se ofrecieron premios por poner la mano en ellos un tiempo establecido, quedando en evidencia quien lo intenta por el helor que tienen y por cuanto afecta aquel frío intenso a sus sentidos. Se había traído a aquel lugar tanta comida, fruta y miel que su descripción es imposible.

[12. Despedida].

Fuimos luego al sitio donde habitan, noble morada entre los campamentos. Invitados éramos en los aduares, donde aquellos nobles (*ašrāf*) residían, y en cada aduar nos colmaban de comida, que confuso el pensamiento nos dejaba y sólo por los ojos podía entrar. Allí contemplas tapices y almadraques magníficos, cobertores de brocado desplegados sobre largos estrados, espadas colgantes y entre medias varias alacenas conteniendo el Corán y las obras auténticas del hadiz, reposando en fundas repujadas, ornadas de oro puro y revestidas de estuches de seda tejida.

Cuando nos retiramos a las tiendas, llegaron los obsequios y regalos de preciosos corceles rivalizando en sus galas y de alquiceles caros dentro de cajas recamadas. El agradecimiento se mostró incapaz de tanto y quedó de manifiesto nuestra ineptitud. Luego llegó la copiosa comida y el jeque no vino a sentarse con nosotros ni a comer, excusándose por un dolor que así se lo impedía, con lo cual se apagó nuestra dicha y se enturbió el trance, entristecidos por dejarle postrado en el lecho, como rehén de achaques. Se nos

ocurrió que sería el dolor de las gentes principales, y recordamos el verso antiguo que dice:

[p. 52] Si empieza a correr el vino por sus sendas,  
se van, como si hubieran enfermado de generosidad.

Y esta ocurrencia resultó cierta y acerté al imaginarlo así.

Al día siguiente nos marchamos, y nos despedí, viéndonos partir, sintiendo y lamentando nuestra separación, ¡Haga Dios que abunden personas como él, y le premie cuanto dijo y cuanto hizo, y permita que su prosperidad herede el poder de aquella tierra!

[13. Casida para el sultán [Abū l-Ḥasan].

El día que visité el lugar donde murió el sultán, emir de los musulimes, [Abū l-Ḥasan], no dejé pasar la ocasión de componer esta casida:

¡Qué hermosas son sus casas y sus tierras,  
que trocáronse en morada de quien buscaba paz!  
¡Qué altivas sus montañas que no humillan su frente,  
sino ante el poder de Dios Único y Todopoderoso!  
Es sede de unicidad y base de califato  
y sus gestas superan lo que la historia cuenta.  
Nunca pensé que los ríos de la generosidad,  
allí corrieran entre los otros ríos.  
Nunca pensé que las luces de la inteligencia  
brillarían en sus cimas y en sus piedras.  
Los contornos de sus manos borráronse  
aunque el enemigo allí prendió tizón de fuego.  
Destruyéronse sus edificios en pro de su fidelidad,  
y quedaron caídos por los suelos, sin beber vino.  
Cuando el contrario amenazó su honor,  
aceptó el daño del fuego, pero la infamia no.

[La casa] se alzó en tierra de ‘Āmir,  
y le reforzó ‘Abd al-‘Azīz con sable cortante.  
Dos caballos ganadores son que vencen en generosidad  
y en valor, en campo abierto y en hipódromo.  
Heredaron de su padre, brioso y noble,  
la pureza de la lealtad y la altura del rango.  
Lo mismo que las ramas: crecen, pero son semejantes  
a su origen, en sus hojas y en sus frutos.  
Los nobles cazadores de entre los Hintāta,  
dejan menguada, en su ambiente, al orto de la luna.  
¡Por Dios, qué gran cabila; ante ella, otras semejantes  
dejaron de reclamar supremacía cuando rivalizaban.  
[\[p. 53\]](#) Apoyaron al emir de los musulimes y a su reino,  
ya traicionado por la firmeza de sus amigos.  
Acogieron a [Abū l-Ḥasan] ‘Alī cuando ruina y espanto  
habían alejado a toda la otra gente.  
Desertó el gran ejército y sus héroes se fueron,  
unos en huída y otros en retirada.  
Hasta sus paniaguados le fueron ingratos, y él marchó  
a su tierra, pidiendo socorro de su fuerte asilo.  
Y se instaló entre ellos, no temiendo perdición,  
pues ya con chispas de fuego le tiraron.  
Fueron como los auxiliares (*Anṣār*) [del Profeta],  
por cuanto consolaron, en su tiempo, el exilio del Elegido.  
Cuando pasó un tiempo, siendo ellos párpados de sus ojos,  
tales párpados sustituyeron a las espadas.  
Hasta que le llamó Dios, estando en sus aduares,  
y él respondió obedeciendo la orden del Creador.  
Si fuese inaccesible al Decreto divino,  
no le habría alcanzado la ejecución del Sino.



Esperaba recompensar cuanto le daban,  
pero actuó la [muerte] segadora de vidas.  
Le hubiera complacido vivir plazo más largo,  
sólo para pagarles su deuda de morada.  
Y así devolverles aquel agua en chorros de plata,  
y aquella tierra en oro fundido.  
Para que sus tierras vencieran a las lejanas  
de su reino en grandeza de miras.  
Para que aparezca en el rostro de sus notables  
la marca del patrocinio refulgente.  
Todos sus notables propiciaron la lejana esperanza,  
sin ninguna excepción ni salvedades.  
Ni el sol ni la luna nocturna aceptarían  
dirhem ni dinar por él,  
ni que se coronase su cabeza o se encollarasen  
sus cuellos por su gente y su círculo.  
Es deber de Muley su hijo [el sultán Abū Sālim]  
valorar cuánto le dieron de apoyo y de honra,  
pues para gentes como ellos debe guardarse el premio,  
y uno como él no pierde paniaguados tan nobles,  
[\[p. 54\]](#) ya que él paga sus deudas y alguien así  
le corresponde, sea en secreto o en público,  
hasta cumplir visita a aquel lugar,  
donde ellos alzaron bandera de lealtad a la vista de todos,  
y allí la morada se haga segunda casa,  
para quienes acudan, ¡venga, deprisa!  
Los corazones de la gente cantan en ofrenda por él,  
y sus lágrimas serían bastantes para apagar un fuego.  
¡Viva esa casa cuyo noble afán garantizó  
su residencia y el final de su vida!

Y el cuidado de Dios sobre ti se prodigue,  
mientras corran contigo las noches y los días.

No preguntes por su hermoso trato con él y la alegría que con él tuvo. Enseguida corrió con su noticia a su hermano mayor [‘Āmir], que es, a pesar de su alto rango y su elevada cima, la persona más firme en responder a su derecho, en rebajarse ante su gloria y en asegurar su sede; le compone versos para pulir su discurso, bajando la mirada para redondear los servicios de la gloria y alzar el zoco de la libertad. Cuando con él nos encontramos ofreció de su lumbré y apostilló su abundante reglo con su excusa, llegando su favor al extremo. Al día siguiente partimos hacia la ciudad de Āgmāt Urīka...

*[Fin de la traducción de Viguera]*

## Etapa de Agmāt

\* [p. 54] Descendimos al día siguiente a la ciudad de Agmāt Wurīka por una senda a causa de la cual tuvimos que bajarnos de la montura. Guiamos a las bestias<sup>611</sup>, que sobrepasaron con premura el camino tras tumulto y agitación<sup>612</sup>. Atravesamos las casas de los Hintāta en aquella pendiente, en los límites de sus adversarios los wurīkies, que habían descendido [del monte] y se habían extendido por la llanura, y ante quienes se alzaban las rojas casas, cercadas por verdes jardines y atravesadas por azules riachuelos. Descansamos por aquella zona en la maravillosa mezquita de grandiosa construcción y de elevado alminar, contigua [p. 55] a la casa de Musà b. ‘Alī al-Hintāfi<sup>613</sup>, hallándose sus restos al descubierto, anunciando sus ruinas sus noticias. Le otorgamos con prodigalidad<sup>614</sup> lo que [Dios] quiera de alabanza y misericordia.

Después llegamos a la ciudad de Agmāt en el llano de una planicie nivelada sin ningún saliente, que obtiene todo el abundante riego, navegan por ella los arroyos y en ella ondea<sup>615</sup> la hierba, abandonada por las manos de sus labradores que cosecharon la discordia (*fitna*). Esta ciudad ha sido trazada en una vasta explanada alcanzando el límite en

\*. Las secciones internas del primer viaje son para facilitar la lectura, no figuran en el manuscrito.

611. Se ha omitido en la traducción el ‘objeto absoluto’ (*al-maf‘ūl al-muḥlaq*) ‘*qawd-an*’ por considerar su presencia más estilística que semántica. Sobre esta categoría gramatical, véase este estudio en la sintaxis coránica: Talmon, “[The syntactic category Maf‘ūl Muḥlaq](#)”.

612. Se ha consultado para la traducción del primer viaje la inédita tesis de Warburton (Warburton, “[Nufāḍa](#)”) en la que edita, previo estudio de contenido, la parte de la *Nufāḍa* editada y publicada con anterioridad por al-‘Abbādī (Ibn al-Jaḥīb, *Nufāḍa II*). Warburton corrige basándose en el manuscrito de El Escorial n° 1755, único conservado de esta parte, la edición de al-‘Abbādī. Dichas correcciones se han comprobado en el manuscrito y se mencionarán las que se han considerado acertadas donde corresponda. En la mayoría de los casos no será posible indicar la página de la tesis correspondiente porque su consulta en la biblioteca de la Universidad de Cambridge tuvo que ser precipitada. En este caso Warburton corrige, y así lo corrobora el manuscrito, ‘*siyāṭ*’ por ‘*miyāṭ*’ haciendo referencia a la frase hecha ‘*hiyāṭ wa-miyāṭ*’.

613. Es el tío paterno de Abū Tābit ‘Āmir, fue puesto al frente de los Maṣmūda y de Marraquech, y nombrado su colector de impuestos por el sultán meriní Abū Sa‘īd ‘Uṭmān, padre de Abū I-Ḥasan, tras haber demostrado lealtad a los meriníes, heredando este puesto miembros de su familia (Ibn Jaldūn, [Tārīḥ](#) vol. 6, 361).

614. Corrección de la edición: ‘*nuwsi‘u-hu*’ en lugar de ‘*tuwsi‘u-hu*’. El sentido que le hemos dado al verbo ‘*wasā‘a*’ está tomado de: Dozy, [Supplément](#) vol. 2, 803.

615. Utiliza en este caso el verbo ‘*tamawwayā*’ para dibujar la imagen de un prado surcado por arroyos cual naves por el mar y en el que se ha elevado la hierba cual oleaje. Y además lo emplea en pretérito perfecto con ‘*qad*’ para dar la impresión de abandono de una tierra de labranza.

la vastedad del espacio y en la amplitud de la extensión<sup>616</sup>. Se erige en ella su alcazaba al sur<sup>617</sup> y su muralla es de tierra rojiza, de piel lisa [cual mejilla], y de foso recubierto [cual herida que cicatriza]. La atraviesan dos ríos [provenientes] del deshielo de lo alto<sup>618</sup> de la montaña en cuyas dos orillas se levantan los molinos en los que entra y sale el agua, de elevados diques y robusta construcción. Pasa uno de [los ríos] por el [lado] este de la mezquita aljama desbordante de agua, de sólidos puentes y de limpia ribera, un placer para las miradas y una lección para los ojos de los observadores. Su mencionada mezquita es antigua y corriente, de patio grande, vasta sombra<sup>619</sup> y diversos<sup>620</sup> sobrenombres (*alqāb*). Su minarete no tiene igual en la tierra habitada. Lo construyeron sus antepasados en forma cuadrada y continuaron disminuyendo su longitud y reduciendo su anchura hasta convertirse en un cuerpo sólido (*muḡassam*) que casi se une en el ángulo del cono (*majrūt*). Se rodeó con un saliente (*fāriz*)<sup>621</sup> de madera que recorre una estructura adherida, asomando lo elevado del yamur (*ḡāmūr*) por encima de esta, afeándose así hasta hacerse hermosa y merecer fama y rareza.

A la gente de esta población se les atribuye estupidez y necedad; su causa, si las noticias son ciertas, es la integridad<sup>622</sup> y la ingenuidad, pues se llenan con su salero las veladas, y se embellecen con lo extraordinario de sus cuentos las noticias<sup>623</sup>. Entre estas

616. La palabra es ‘*qawra*’, que, aunque según los diccionarios signifique ‘foso’/‘*qawra*’ (Dozy, *Supplément* vol. 2, 417) o ‘granero’/‘*qawara*’ (Kazimirski, *Dictionnaire* vol. 2, 833), en realidad es un sinónimo que quiere correr parejo a la palabra previa ‘*sāḡa*’, ‘espacio’. Esto es muy propio de la lengua jaḡibiana que tiende a forzar el lenguaje tomando la acepción ‘amplio’ propia del adjetivo ‘*aqwar*’ para el empleo del sustantivo ‘*qawra*’ en el sentido de ‘extensión’. Un síntoma claro de la vitalidad de la lengua árabe *fushḡa* del autor.

617. Corrección de la edición: ‘*qibla*’ en lugar de ‘*qablah*’.

618. ‘*Sūr*’ en el sentido de ‘elevación’, ‘*murtafa*’ (Ibn Manḡūr, *Lisān al-‘arab* vol. 6, 428).

619. En el sentido de ‘acogedor seno’, ‘*raḡīb al-kanaf*’.

620. Corrección de la edición: ‘*muta‘addid*’ en lugar de ‘*mutaḡaddid*’.

621. Probablemente el autor se refiera al ‘*ifrīz*’ (Fayrūzabādī, *al-Muḡīḡ*, 833), y así se ha traducido evitando el vocablo arquitectónico ‘friso’ para no confundir.

622. En el sentido de ‘buena fe’.

623. En el fol. 7v del manuscrito figura a modo de inscripción vertical al margen derecho una historia que no menciona al-‘Abbādī en su edición, pero que sí está citada, según señala Warburton, en: Tiḡwānī, *Ibn al-Jaḡīb min jilāl kutubihī* vol.1, 137. He aquí su traducción:

Me contó alguien de confianza de quienes estuvieron al frente de su gobierno, dijo: permanecí en ella los días de invernada y el sirviente de la residencia de los jefes me presentaba a diario la tasa de la curtiduría en blanco, se prolongó eso así que le dije: ¿hasta cuándo sale esta tasa

[se cuenta] que el rey del Magreb, cuando se maravilló de este alminar, le pidieron permiso para trasladarlo a su comarca a modo de presente, tornándolo en obsequio de su venida y lo insólito de su llegada.

Contigua al [alminar] está la mezquita, y entre esta y el río que pasa frente a ella una cúpula de gran bóveda, de imponente construcción, en la que danza [p. 56] una fuente<sup>624</sup> desmañada en una pila<sup>625</sup> de piedra negruzca, de interior amplio y de espacioso diámetro, algunos de cuyos bordes se han mellado por el contacto de las manos y la inmediatez de los cuerpos de cerámica y arcilla al coger [el agua], dando por ello noticia de la antigüedad de su época y de la extensión de su periodo.

Tiene el sultán en esta ciudad residencias pomposas que indican resolución y nobleza de naciones (*umam*), solemnidad de mundos y naciones (*umam*) que desaparecieron [sin rastro], han sido pateadas por la ruina y ha arrastrado sus mantos la devastación. Todo lo que [puedas] imaginar de (*mā šī'ta min*)<sup>626</sup> maderas grabadas y fortalezas abigarradas.

Dentro de esta ciudad [hay] jardines y huertos, y no ha alcanzado la ruina una ciudad como ha alcanzado esta viuda maltratada, pues se dispersaron sus encantos, y se rayaron sus vestidos, y se despobló su construcción por la continuidad de los tumultos y el daño causado por los perversos que no les reduce a la servidumbre la sumisión y no les adoctrina la ley [islámica]. ¡Que Dios salve de las fauces de la perdición a su presa y se anticipe con su defensa a su asimiento<sup>627</sup>!

Me ofreció su predicador noticias novedosas sobre quienes fueron encarcelados en ella de entre los destronados<sup>628</sup> reyes de al-Andalus y emires de sus taifas como al-Mu'tamid

---

en blanco?, y dijo: mi señor, ten paciencia unos días y no verás después de mí un día blanco. Así que esto es de necesidad y estupidez.

624. Probablemente la fuente de las abluciones.

625. Propongo '*jaṣṣa*' en lugar de '*juṣṣa*' como vocaliza el editor, véase: Dozy, *Supplément* vol. 1, 375.

626. El autor emplea mucho esta expresión en el sentido de 'gran cantidad de algo'.

627. Corrección de la edición: '*maskata-ha*' en lugar de '*maskana-ha*'. Se refiere a que la perdición agarra la ciudad cual depredadora con su presa.

628. Corrección de la edición: '*majlū't*' en lugar de '*majlū*'.

b. ‘Abbād<sup>629</sup>, y Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Buluqqīn b. Bādīs<sup>630</sup>, príncipe de nuestra patria (*waṭan*) Granada. Me dio a conocer una crónica (*waqafanī ‘alà tārīj*)<sup>631</sup> escrita por él [durante] los días de su encarcelamiento, [en la que] explica la desgracia sobre su reino en un estilo elocuente finalizándola con fragmentos de su poesía que atestiguan su mérito.

[p. 57] Visité en sus afueras la tumba de al-Mu‘tamid ‘Alà Allāh Abū l-Qāsim Muḥammad b. ‘Abbād, emir de Ḥimş (Sevilla), Córdoba y Algeciras y todo lo que hay en esa región occidental – ¡Dios se apiade de él! –. Está en el cementerio meridional a la izquierda del que sale de la ciudad, en lo alto de una colina no [muy] elevada, y a su lado la tumba de la noble (*al-ḥurra*), su favorita y el sosiego de su alma, I‘timād, cuyo nombre hizo copartícipe de las letras de su sobrenombre (*laqab*)<sup>632</sup>, perteneciente [antes] a Rumayk su dueño, y por cuyo asunto con ella se han apasionado las historias de los narradores y los cuentos de las tertulias; al lado, las tumbas de algunos de sus hijos. Le deseamos un tranquilo descanso y le recite<sup>633</sup>:

He visitado tu tumba en Aqmāt por voluntad [propia],  
lo consideraré uno de los deberes prioritarios.  
¿Por qué no visitarte ¡oh rey! cuya mano es la más generosa,  
candil de las noches más lóbregas?

629. Este personaje es de sobra conocido y sobre él se han realizado numerosos estudios, remitimos al más reciente de estos donde se recoge lo anterior y se traduce de nuevo buena parte de su poesía: Lirola Delgado, *al-Mu‘tamid y los Abadíes*.

630. Al que nos hemos referido al hablar de escritos de autoexpresión.

631. Ibn al-Jaṭīb confirma en sus *A‘māl* que efectivamente pudo consultar esta obra (Ibn al-Jaṭīb, *A‘māl II*, 235), aunque no menciona nada al respecto en la biografía que dedica a Ibn Buluqqīn en la *Iḥāṭa* (Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 3, 379-382). García Gómez en su estudio previo a la traducción del *Tibyān* aporta la versión castellana del fragmento de los *A‘māl* en el que se confirma que el predicador de la mezquita de Aqmāt le regala al visir granadino un manuscrito de esta obra (Lévi-Provençal y García Gómez, *El siglo XI en 1ª persona*, 23-24). Para una traducción y estudio de la mencionada biografía de la *Iḥāṭa*, véase: Sarr, “‘Abd Allāh b. Buluqqīn, semblanza y fin del último sultán zirí a través de la *Iḥāṭa* de Ibn al-Jaṭīb”.

632. Es decir, de al-Mu‘tamid.

633. Estos versos los vuelve a citar en *A‘māl al-a‘lām* al hablar de este rey de taifa, precedidos de una introducción distinta a la que traducimos de la *Nuḫāda*, en la que dice que se detuvo ante la tumba de al-Mu‘tamid en Aqmāt en un desplazamiento de esparcimiento que efectuó en el 761 de la hégira (1360) en la región de Marraquech, cuyo móvil era el encuentro con los hombres santos y ver los restos y ruinas. Continúa diciendo que su tumba está en el cementerio de dicha ciudad en lo alto de una colina rodeada de azufaifo, que a su lado está la de I‘timād, y que sobre ambos se aprecia el exilio y el sufrimiento de la pérdida del poder, por lo que se hace difícil contener las lágrimas al verlo (Ibn al-Jaṭīb, *A‘māl II*, 164-165). El metro del poema es el *basīṭ*. Para una vocalización véase: Ibn al-Jaṭīb, *Dīwān* vol. 1, 182.

Tú eres quien, si la fortuna hubiese pasado [por alto] su muerte  
 hasta mi vida, le habría dedicado mis mejores versos.<sup>634</sup>  
 Se eleva tu tumba en una colina que la hace distinguirse,  
 haciendo que se dirijan hacia ella los saludos más acogedores.  
 Fuiste ilustre vivo y muerto y adquiriste notoriedad [por tu] grandeza,  
 pues tú eres sultán de vivos y muertos.  
 No se ha visto como tú en el pasado y creo<sup>635</sup>  
 que no verá el tiempo en lo presente ni en lo venidero.

[p. 58] Y visité tumbas de santos y piadosos concluyendo con la tumba del santo cuya bendición se procura Abū ‘Abd Allāh al-Hizmīrī<sup>636</sup>.

### Etapa de Marraquech

Partimos de [Agmāt] al día siguiente, y anduvimos [emparejados con] los frondosos olivos y árboles, con los que rivalizaban [en su movilización] las corrientes de los ríos interrumpidas por los restos de los campamentos y de las casas, poco más que 6 millas<sup>637</sup>. La superficie de esta tierra no la alcanza el sol ni la explora el camaleón<sup>638</sup>. Resuenan

634. Se refiere a que si al-Mu‘tamid hubiese seguido vivo en la vida de Ibn al-Ja‘fīb, este le habría dedicado sus mejores versos. Aquí hay un fallo de edición donde habría que sustituir ‘*wa-anta mawlā-n...aṣṣādat*’ por la condicional ‘*wa-anta man law...la-ṣādat*’. Esta corrección hace coincidir esta versión con la de A‘māl.

635. Corrección de la edición: ‘*mu‘taqad fī*’ por ‘*mu‘taqadī*’, y así figura igualmente en A‘māl.

636. Corregimos Ibn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Hizmīrī por Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Hizmīrī, pues así viene en el manuscrito. Este personaje fue un santo que murió en Agmāt en el 678 (1280), fundador, junto con su hermano Abū Zayd ‘Abd al-Raḥmān, de una cofradía que llevaba su nombre (Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfa*, 223). Ibn Marzūq narra una anécdota muy interesante sobre la visita del sultán meriní Abū l-Ḥasan a este santo en la ciudad de Safī, donde se aprecia el gran poder que poseían estos santos con respecto al sultanato, como ya se ha tratado en la primera parte de este estudio (Ibn Marzūq, *Musnad*, 158-159; véase también la traducción de Viguera donde se halla un elaborado índice de personas citadas en la obra: Ibn Marzūq, *Hechos memorables de Abū l-Ḥasan*, 137-138 y 494).

637. Dice literalmente: ‘algo más que la mitad de un *barīd*’, y 1 *barīd* = 12 millas. Es decir, poco más de 11 km.

638. Según *Lisān al-‘arab*, es un reptil que recibe el Sol con su cabeza y la sigue en sus movimientos (Ibn Manzūr, *Lisān al-‘arab* vol. 3, 103). No explora el camaleón esta tierra porque el Sol no llega a la superficie a causa de su frondosidad.

las voces de las palomas collaradas<sup>639</sup> encima de sus ramas. Las manos de la soledad han segado esa zona fértil, se ha atemorizado a los viandantes de los andurriales de sus bosques, y ha morado el búho sus dominios habitados. ¡Qué admirable ciudad de tan abundante agua y saludable aire, de florecientes contornos<sup>640</sup>, y cuya gala<sup>641</sup> la ha colmado de encantos!

Vencimos la llanura a la carrera<sup>642</sup> y entramos en la ciudad<sup>643</sup> [de Marraquech] avanzada la mañana. Encontramos el campamento del hijo del sultán nuestro señor, pues urgía el asunto hacerles venir, acampado a dos leguas de distancia<sup>644</sup>, así que emprendimos la vuelta y nos dirigimos hacia el camino de la costa para alcanzar la ciudad de Safí (Āsfī), visitar a los piadosos que en ella se encuentran, próximos y allegados devotos de Dios.

Y a todo hermano lo abandona su hermano,

por la vida de tu padre, excepto las estrellas Beta y Gamma de la Osa Menor<sup>645</sup>.

Dije: ¡Qué bellas son<sup>646</sup> las estrellas Beta y Gamma de la Osa Menor! ¡Loado sea quien se ha reservado la perdurabilidad no hay dios mas que Él!<sup>647</sup>

En esta ciudad<sup>648</sup> encontré a un grupo de aventajados en la religión y en la vida terrenal. Entre los calificados en la vida terrena, está el jeque ilustre, el más importante de la región, el refugio<sup>649</sup> de [quien busca] consejo, el jefe de los notables del gobierno [provincial] (*imāra*)<sup>650</sup> y el dotado de potestad<sup>651</sup> sobre las más eminentes personalidades, Abū

639. ‘*Al-ḥamām al-muṭawwaq*’, véase: Ibn al-Muqaffa’, *Kalīla wa-Dimna*, 123.

640. Corrección de la edición: ‘*arḡā’u-hā*’ en lugar de ‘*arḥā’u-hā*’.

641. Se refiere al manto de flores.

642. De nuevo omisión del ‘*maf’ūl muṭlaq*’ ‘*intihāb-an*’.

643. Emplea el término ‘*madīna*’ en el sentido de capital de provincia.

644. Aquí falta contexto, pues no especifica qué asunto fue ese el que requirió que el príncipe y sus acompañantes acampasen cerca de Marraquech. En todo caso, el Magreb meriní estaba agitado en este periodo y pronto, a la muerte de Abū Sālim, el sur se escindirá del norte. Ibn al-Jaṭīb vuelve a mencionar al ejército en su salida de Marraquech hacia Safí.

645. Se hace referencia a ambas estrellas con ‘*al-farqadān*’.

646. Kazimirski, *Dictionnaire* vol. 2, 1298.

647. Esto es una clara alusión a la *fitna*, a la que ha hecho referencia ya en varias ocasiones a lo largo del relato.

648. Se refiere a Marraquech.

649. Corrección de la edición: ‘*mafza*’ en lugar de ‘*mafrag*’.

650. Kazimirski, *Dictionnaire* vol. 1, 55.

651. Corrección de la edición: ‘*maṣrif*’ en lugar de ‘*mutaṣarrif*’. Hemos seguido en la traducción la opción de la edición por guardar más sentido en el contexto.



Tābit ‘Āmir b. Muḥammad; y su hermano<sup>652</sup>, el culmen de la solemnidad, la claridad en el horizonte, la rosa de los jardines de aquella [p. 59] tierra escabrosa, y el zafiro de aquel monte, y ya ha pasado de su presentación lo que compensa la repetición<sup>653</sup>.

Y entre ellos está el virrey y el guardián del sello (*ḥāfiẓ al-rasm*)<sup>654</sup> y señor<sup>655</sup> del alcázar, el jeque, el virtuoso<sup>656</sup>, ‘Alī b. l-‘Abbās b. Mūsà b. Abī Ḥammū<sup>657</sup>, el escogido para la tutela de los herederos [al trono]<sup>658</sup>, a quien se pidió ayuda [apelando] a su lealtad y su sinceridad en la salvaguarda de las regiones, a quien se considera lícito lo vedado por [su] lealtad. El jeque de más bellas mejillas, cuyas canas son las más brillantes y su figura la más bella, además de su fácil carácter, su lengua como brisa refrescante en la alabanza, su piedad, su vasto poder y su detallada<sup>659</sup> conversación en las rarezas de la audacia. Se multiplicó en duración su visita y se prolongó su cuidado hacia una meta lejana<sup>660</sup>, no escatimó en servicialidad para procurar [mostrar] los palacios y los parajes conocidos<sup>661</sup>, hacia los que se movió con ligereza a pesar de su edad y su rango<sup>662</sup>.

652. Se refiere a su hermano ‘Abd al-‘Azīz.

653. Viene mencionado anteriormente en el relato, véase la traducción en: Viguera Molins, “Ibn al-Jaṭīb visita el monte de los Hintāta”, 653-654.

654. Con toda seguridad se refiera a *ṣāhib al-‘alāma* en Marraquech, la persona con este cargo en la administración meriní tenía la responsabilidad de firmar por el sultán sus edictos (Mannūnī, *Waraqāt*, 84), ‘el encargado de validar los escritos oficiales’ (véase el útil índice de términos que aporta Viguera al final de su traducción: Ibn Marzūq, *Hechos memorables de Abū l-Ḥasan*, 449). Algunos sultanes apoderados se encargaban ellos mismos de firmar, aunque tal cargo no existía en al-Andalus, donde siempre lo hacía el mismo sultán (Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 1, 301 y 306-307).

655. Kazimirski, *Dictionnaire* vol. 1, 352.

656. Corrección de la edición: ‘*al-baqiyya*’ en lugar de ‘*al-faqīh*’. Véase acepción en: Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab* vol. 1, 468.

657. Warburton descarta la hipótesis de al-‘Abbādī al tratar de identificar a este personaje y lo rastrea con mayor acierto: viene mencionado en el dahīr que le entrega el sultán Abū Sālim a Ibn al-Jaṭīb antes de iniciar este viaje, al final del cual deja encargado a este personaje de mostrarle al visir granadino la alcazaba y los restos de quienes gobernaron antes que ellos (Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 4, 453-455). También viene mencionado posteriormente en la obra al biografiar a Abū Sālim como gobernador de Gibraltar cuando este trataba de hacerse con el trono con el apoyo de Gumāra en el norte tras su fracaso en ganar adeptos en el sur, y se insinúa que se sometió a quienes quisieron brindarle apoyo al príncipe meriní en la empresa (Ibn al-Jaṭīb, *Nufaḍa II*, 235).

658. Al margen del manuscrito pone: ‘*unẓur al-mu‘tām li-kafālat awliyā’ al-‘ahd*’. No se ha encontrado ninguna obra con este título.

659. Corrección de la edición: ‘*al-mufaṣṣala*’ en lugar de ‘*al-mufaḍḍala*’.

660. Es decir, sus atenciones han ido más allá de lo esperado.

661. Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab* vol. 9, 450.

662. Corrección de la edición: ‘*al-rutba*’ en lugar de ‘*al-raḡaba*’.

Después se juntó en su presente un noble [caballo] lucero, una enjoyada espada india y abundante moneda, a pesar de su comprobada pobreza y escasa fortuna, por la insuficiencia de sus ingresos respecto a sus gastos, por lo que le acarreó la palma de su mano<sup>663</sup> y lo inconveniente de su virtud, y por lo que la lealtad se granjeó de su desgracia<sup>664</sup>. ¡Que Dios arregle su situación y le acreciente [del] favor de la mirada de la monarquía [lo suficiente] para levantar su carga!

Y entre ellos está [también] el gobernador del país y el garante de los caminos, el que reúne el dinero de los impuestos, el jeque, arráez y alfaquí Abū ‘Abd Allāh b. Ḥassūn b. Abī l-‘Alà, del que ya se ha mencionado algo<sup>665</sup>. Es único en [nuestro] tiempo, o más bien en [nuestra] era, en [sus] virtudes piadosas y cualidades nobles, el que recuerda a los Barmakíes<sup>666</sup>, el que adelanta<sup>667</sup> a quienes les aventajan<sup>668</sup> en el aprovechamiento de las ocasiones para los [actos] generosos, y en la avidez<sup>669</sup> del deseo por las hazañas. [Él alcanza] todo lo que te [puedas] imaginar (*mā šī’ta min*) en la elevación [del precio] de la mercancía [p. 60] de la gratitud, velado con el azafrán<sup>670</sup> de la vergüenza, el que suelta las

663. Es decir, su desmedida generosidad.

664. Una de las habituales afirmaciones del autor a las que les falta siempre un amplio contexto. Seguramente se refiera a que su lealtad a Fez no le trae mucho beneficio en esas tierras rebeldes.

665. Vocalizado al-‘Alà en el manuscrito. Probablemente viene su mención en la primera parte perdida de la obra. Con toda seguridad, siguiendo la búsqueda de Warburton, se trata de Muḥammad b. Abī al-‘Alā’ b. Abī Ṭalḥa, recaudador de impuestos de los Mašmūda y de la provincia de Marraquech en tiempos de Abū Sālim y adversario de Abū Ṭābit ‘Āmir al-Hintātī, quien acabará con él a la muerte del sultán (Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 7, 422). Su caída en manos de al-Hintātī viene igualmente mencionada en esta parte de la *Nufāda*, donde el autor se refiere a él como gobernador de Marraquech e insiste sobre su extrema generosidad y su despilfarro del dinero de la recaudación (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāda II*, 320). Al-‘Abbādī y Warburton señalan que al-Maqqarī recoge un panegírico que dirige el autor a un tal Muḥammad b. Ḥassūn b. Abī l-‘Alā’ como introducción a una carta que le envió, y que se trata del mismo personaje (Maqqarī, *Azhār* vol. 1, 289-290; y Maqqarī, *Nafḥ* vol. 6, 485). En todo caso, no podemos afirmar que sea un miembro de los Banū Abī l-‘Ulā, una familia disidente de los meriníes, algunos de cuyos miembros ejercieron el cargo de *šayj al-guzāt* en al-Andalus. Ya se ha hecho referencia a uno de ellos, Idrīs b. ‘Uṭmān b. Abī l-‘Ulā (sobre estos últimos véase: Manzano Rodríguez, “Los Banū Abī l-‘Ulā”).

666. Poderosa familia persa de visires en tiempos de los ‘Abbāsíes conocida por su generosidad. Uno de sus miembros fue visir de Hārūn al-Rašīd (Barthold y Sourdel, “Al-Barāmika”). Véase también este símil más adelante (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāda II*, 78).

667. Literalmente: ‘quien cubre de polvo sus caras’ como si de una carrera a caballo se tratase.

668. La palabra no está clara ni en el manuscrito ni en la edición, traduzco como ‘*subbāqi-him*’, de ‘*sabaqa*’, ‘adelantar’ o ‘dejar atrás’.

669. Corrección de la edición: ‘*tahāluk-an*’ en lugar de ‘*sālik-an*’.

670. Corriente y Ferrando, *Diccionario Avanzado*, 1277. En referencia al color.

riendas de la disculpa [pisando] los talones de los masticadores<sup>671</sup> de dádivas. Otorga los escuadrones gananciosos, las vacas salvajes en profusión y los caballos árabes. Se basa en los dos fundamentos<sup>672</sup> y en la lógica – que son [las dos] disciplinas que educan la mente y que requieren de muchas materias –, y se le reconoce estar a la cabeza de estas y copartícipe en otras. Temible, sagaz, grave, revelador de conocimiento<sup>673</sup> y habilidad. Mi piedad filial no ha alcanzado el límite de la suya, ni se ha humedecido el ala<sup>674</sup> de mi gratitud<sup>675</sup> en un rocío como el suyo<sup>676</sup>.

Juró con perjurio<sup>677</sup>, después de quedar patente su fatiga de sus pesadas funciones, el haber descuidado su tiempo su anhelo, y el no alcanzar su alegría el blanco de su tristeza, que si recuperase su riqueza acostumbrada, me pagaría en mano el precio de lo que se me usurpó en al-Andalus, [tratando con ello de] esforzarse en el trato cortes, alejarse hacia la meta de la nobleza, y esclavizar a la grandeza. ¡Que Dios conserve su gracia y guarde su favor, y aparte de él los infortunios amenguados y las desgracias arredradas!

Le escribí con frecuencia tras despedirme desde los lugares de su generosidad en el camino de su provincia de extenso terreno, pues había impuesto a algunos de sus subordinados nobles<sup>678</sup> la compleción de las tareas y el cumplimiento de los deseos, [algo] semejante a esto que digo:

¡Oh sello de la gracia y árbitro del tiempo!

¡Quien adquirió la alabanza por un precio elevado!

¡Quien se hizo proverbial<sup>679</sup> con toda grandeza

sobre la tierra desde Siria (Šām) hasta Yemen!

671. Se cree que el autor ha utilizado el verbo ‘*lāka*’ / ‘*lawaka*’, ‘masticar’, impropriamente en forma cuarta para generar un participio activo ‘*mulawwik*’ en el sentido de quien se dedica a consumir las dádivas.

672. Los fundamentos de la religión islámica, *uṣūl al-Dīn* / ‘*ilm al-kalām*, y los fundamentos del derecho islámico, *uṣūl al-fiqh* (Gimaret, “*Uṣūl al-Dīn*”).

673. Corrección de la edición: ‘*al-iḍṭilā*’ en lugar de ‘*al-iṭlā*’.

674. Corrección de la edición: ‘*balla*’ en lugar de ‘*balaga*’.

675. Corrección de la edición: ‘*šukrī*’ en lugar de ‘*šukr*’.

676. Se trata de una imagen retórica donde la gratitud es un pájaro que no llega a alcanzar el rocío (*nadà*), sinónimo también de generosidad, de este personaje.

677. ‘*Aqsama bi-l-gamūs*’, donde ‘*al-yamīn al-gamūs*’ es un juramento en el que se miente con premeditación (Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab* vol. 10, 121).

678. Corrección de edición: ‘*juddāmih*’ en lugar de ‘*li-juddāmi-h*’.

679. ‘*Mursil al-maṭal al-ḡārī*’.

¡Oh aquél a quien si los ilustres imitan quedan en evidencia,  
 pues el engrosamiento es distinto a la gordura!

¡Oh aquel en quien encontré a [todas] las criaturas en un [solo] hombre,  
 y encaminé los días dispersos con un ronza!<sup>680</sup>

¡Por Dios! ¡¿Qué han visto mis ojos tras vislumbrar  
 aquella perfección y con qué se han envuelto mis oídos?!

Deja el recuerdo de César o de Cosroes y aquello con lo que se desbocó  
 el relato sobre Sayf b. ḏī Yazan<sup>681</sup>.

No es la alabanza sino para el rey al que tú sirves,  
 así que ocupa en él el lugar del alma en el cuerpo.

¿Quién si no tú [podría] obtener de él sus objetivos, o  
 elevarse<sup>682</sup> [por encima de] los astros en sus horizontes?

[p. 61] El día de la jactancia, tu grandeza se vanagloria del hijo de un padre  
 cuyo poderío es inmenso y es honrado en público y en privado.

Resuelto en la firmeza, bendito en su espíritu,  
 que fluye en la piedad filial y en la devoción según las [buenas]<sup>683</sup> costumbres.

Además de agudeza como la hoja de la espada, asistida por  
 un discernimiento que separa el agua de la leche.

[Ha querido] mi tiempo beneficiarme al encontrarme contigo, en disculpa  
 por las faltas cometidas, conque no lo maldigo.

Después del encuentro contigo no me entristezco por un deseo,  
 por mucho que se dificulte, ni lloro por una patria (*waṭan*).

Concluí con ganancias el negocio lucrativo de mi amor por ti,  
 si cambia la circunstancia no temas la estafa.

Viste el tejido de tus favores informando  
 del arte de la bendición que hace olvidar la artesanía del Yemen<sup>684</sup>.

680. El autor compara los días inciertos que le tocaba vivir con un rebaño disperso que consigue reagrupar gracias a este generoso y noble personaje.

681. Rey yemení del reino de Ḥimyar del s. VI d. c. famoso por haber frenado la invasión etíope en el sur de la Península de Arabia. Su biografía se ha mezclado con la leyenda (Guillaume, “Sayf Ibn Dhī Yazan”).

682. Corrección de la edición: ‘*ya’lū*’ en lugar de ‘*ta’lū*’.

683. Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab* vol. 6, 400.

684. Famoso por sus tejidos.

Quien visita tu morada no tardan sus miembros en

narrar las historias de los favores que otorgaste.

Pues el ojo está complacido, la mano está [colmada] de dádivas<sup>685</sup>,

el corazón infundido de confianza (Ŷābir), y el oído [sólo escucha] lo bueno (Ḥasan).<sup>686</sup>

Y entre ellos está el encargado de la administración financiera (*ṣāhib al-aṣḡāl*)<sup>687</sup> de aquella<sup>688</sup> ciudad, el jeque, el alfaquí, el calificado de íntegro y honesto, el que persigue hasta [llegar] a la línea de la contención<sup>689</sup>, adepto al grupo pacífico<sup>690</sup>, cuya mano fue dispensada de sumergirse en el quimo<sup>691</sup> del tributo, Abū l-Ḥusayn<sup>692</sup> hijo del arráez en jefe y la esperanza (*mu'ammal*)<sup>693</sup> de los primeros Estados (*duwal*), el distinguido con el amplio arbitrio, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Abī Madyan<sup>694</sup>. Me senté con él y contemplé una inteligencia<sup>695</sup> heredada [p. 62] [oculta] en el seno del descuido<sup>696</sup>, y una ingenuidad

685. En el sentido de que la palma de su mano no para de dar con generosidad.

686. Utiliza el autor el recurso estilístico *taqṣīm* propio de la poesía amorosa descriptiva de Abū Nuwās (véase un ejemplo en: Abū Nuwās, *Dīwān*, 180, tercer verso), donde se divide el verso en cuatro partes iguales coincidentes con la repetición en cada una de los dos pies del metro *basīṭ, mustaf’ilun fā’ilun*, el segundo de los cuales, en este caso, adopta la variante *fa’ilun* al final de cada hemistiquio. Además, según Miftāḥ, hay dos *tawriya*-s en el segundo hemistiquio de este último verso, donde Ŷābir y Ḥasan hacen referencia asimismo a dos conocidos tradicionistas de Basora de finales del s. VII, el primero sería Ŷābir b. Zayd al-Azdī al-Baṣrī Abū l-Ša’tā, que estuvo a la cabeza de la comunidad Ibādī de Basora (Rubinacci, “Djābir b. Zayd”), y el segundo al-Ḥasan al-Baṣrī (Ritter, “Ḥasan al-Baṣrī”). Véase nota a pie del editor y una vocalización del poema en: Ibn al-Jaṭīb, *Dīwān* vol. 2, 616-617.

687. Traducido también como ‘encargado de las finanzas’ (Ibn Marzūq, *Hechos memorables de Abū l-Ḥasan*, 450). Es el encargado de administrar los impuestos y el ejército (Mannūnī, *Waraqāt*, 83-84).

688. Corrección de la edición: ‘*bi-tilk*’ en lugar de ‘*malik*’.

689. Dozy, *Supplément* vol. 2, 300. La persecución de los corruptos.

690. *ibídem*, vol. 2, 145. Aquellos que no entran en disputas por el poder y la fortuna.

691. Corrección de la edición: ‘*kaymūs*’ en lugar de ‘*kayl*’, y así se ha traducido, aunque el soporte de la ‘*yā*’ no lleva puntos diacríticos en el manuscrito.

692. Señala el editor que es el mismo Abū l-Ḥasan biografiado en: Ibn al-Aḥmar, *Naṭīr al-ṣumān*, 255-261, aunque en el manuscrito pone claramente Ḥusayn.

693. Literalmente ‘aquel en el que se deposita esperanza’. Es el nombre que se le daba al octavo caballo de los diez que solían conformar cada carrera en época preislámica (Zabīdī, *Tāy al-‘arūs* vol. 4 y 28, 560 y 28 respectivamente); o el séptimo (Ŷawwād, *Mufaṣṣal* vol. 4, 683).

694. Ejerció de secretario y chambelán de varios sultanes meriníes junto con otros miembros de la familia (véase breve biografía elaborada por Viguera en el índice de personas al final de su traducción: Ibn Marzūq, *Hechos memorables de Abū l-Ḥasan*, 495-496; y algunas biografías de miembros de esta familia en: Ibn al-Aḥmar, *Naṭīr al-ṣumān*, 255-268). Advierte al-‘Abbādī que no hay que confundir su antepasado con el epónimo sufí de origen sevillana enterrado en Tremecén (*ibídem*, 257-258).

695. Corrección de la edición: ‘*dakā’-an*’ en lugar de ‘*dakā’a-hu*’.

696. Es decir, una inteligencia sin cultivar.

que trasluce ingenio. Me [envió] un escrito acompañándolo de una *barankāna*<sup>697</sup> con lo siguiente<sup>698</sup>:

¡Oh señor que logró la superioridad de la grandeza!  
 gracias a la prudencia y al buen carácter.  
 Y ¡oh! lo más granado del momento, al que se sigue el ejemplo  
 en las artes de las ciencias de la lengua.  
 Y ¡oh! el incomparable de la época, en su prosa  
 y en la composición de su poesía, como la sarta de perlas.  
 Dedos que te muestran con el trazo del cálamo,  
 en su papiro, el hechizo de la retórica.  
 Has alcanzado los límites en el saber,  
 en la memorización de los textos y en la comprensión de los significados.  
 Y te has hecho con las cumbres de toda meta elevada,  
 así que no preguntes por fulano o mengano<sup>699</sup>.  
 Has superado a Ibn Aws<sup>700</sup> en la composición portentosa,  
 al igual que has superado en prosa a Badī' al-Zamān<sup>701</sup>.  
 Se ha iluminado contigo la región cuando viniste,  
 y se hicieron donosos el tiempo y el espacio.<sup>702</sup>  
 Y has solazado entre nosotros unas almas que tienen  
 en tu cercanía el salvaconducto que anhelan.  
 Recibe el presente de quien  
 te amaba con el oído antes que [con] la vista.  
 Así que cuando vio vuestra persona le acrecentó  
 la excelencia de aquellas buenas cualidades su avidez por vos.

697. Vestido negro (Zabīdī, *Tāy al-'arūs* vol. 34, 250).

698. El metro es el *mutaqārib*.

699. Ibn Manzūr, *Lisān al-'arab* vol. 10, 327.

700. Se trata de Ḥabīb b. Aws, conocido como Abū Tammām, poeta y antólogo árabe del s. IX (Ritter, "Abū Tammām").

701. Al-Hamaḍānī, artífice del género picaresco oriental de la *maqāma*.

702. Hace un juego semántico entre 'zarufa', 'ser donoso', y la categoría gramatical 'zarf', 'adverbio', siendo 'zarf al-zamān', 'el adverbio de tiempo', y 'zarf al-makān', 'el adverbio de lugar'.

[Os envió] un saludo puro como un aroma penetrante<sup>703</sup>,  
[que] se os dedica en cuanto aparezcan Arturo y la Espiga<sup>704</sup>.

Y entre la gente de ciencia y religión [está] el maestro (*šayj*<sup>705</sup>), alfaquí y cadí Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. ‘Abd Allāh al-Hargī<sup>706</sup> al-Zuqundarī<sup>707</sup>, y ‘Zuqundar’<sup>708</sup> es el metal de la plata en algunas de aquellas comarcas<sup>709</sup>, y por ello dije bromeando con él<sup>710</sup>:

Te interpele ‘Abd Allāh en la aclaración de una ardua cuestión,  
pues tú para revelar los enigmas [estás] al acecho.  
Dijeron que ‘zuqundar’ es el metal de la plata,  
entonces, ¿cómo es que te muestra la rareza del oro?!<sup>711</sup>

[p. 63] Virtuoso, polifacético, de buen aspecto, de gran inteligencia, de abundante solemnidad, alejado del ensimismamiento, en quien se igualan la apariencia y la intención, arrojado a la indulgencia, todo lo que [puedas] imaginar (*mā šī’ta min*) en un hombre de profusa memorización, de notable conocimiento, versado en las artes (*funūn*), de mirada certera, y de enorme participación en [cualquier] conversación, narración, crónica,

703. Corrección de la edición: ‘*dakiyy*’ en lugar de ‘*zakiyy*’.

704. Yawharī, *Šihāḥ* vol. 4, 1592. Es decir, en primavera.

705. Hemos evitado traducir este término como ‘jeque’ en los casos en los que no designa un liderazgo tribal, sino intelectual o espiritual (véase: Geoffroy, “*Shaykh*”).

706. Según señala al-‘Abbādī, y así se ha comprobado, al margen del manuscrito pone ‘*wa-Harga min qabā’il al-Sūs*’, es decir, es de las tribus de la región magrebí conocida como al-Sūs (véase: Wazzān, *Descripción general del África*, 156).

707. Biografiado por otros autores, aunque su mejor biografía es la que aquí presenta Ibn al-Jaṭīb en la que muchos se basan (véase: ‘Ašqalānī, *Durar* vol. 2, 296; Tunbuktī, *Nayl* 224; Samlānī, *al-I’lām* vol. 8, 232-234; Ibn Qunfuḍ al-Qusanṭīnī, *Wafayāt*, 366-367, y Wanšarīsī, *Wafayāt*, 53.). Warburton señala que Ibn Battūta al pasar por Ceuta en su viaje de retorno de al-Andalus menciona que este personaje era el cadí de la ciudad (Ibn Battūta, *Tuhfa* vol. 4, 229; Ibn Battūta, *A través del Islam*, 766), y así lo confirma más adelante Ibn al-Jaṭīb.

708. Zgoundère es una población beréber cerca de Marraquech conocida por su mina de plata (véase información sobre la mina con este nombre en: Ajlaoui, “*Maroc présaharien: technique d’exploitation minière*”, 47-51). Al-‘Abbādī vocaliza ‘*zaqandar*’, pero no lo relaciona con el topónimo mencionado. Se ha seguido aquí la vocalización del nombre de la mina en el estudio aunque probablemente la primera vocal no se pronuncie.

709. No se ha encontrado este vocablo como significante de ‘plata’ en tamazight.

710. El metro es el *tawīl*.

711. Aquí hay una *tawriya* donde ‘Zuqundar’ es a la vez la persona y el metal, por lo que aunque se le atribuya a ‘Abd Allāh el ‘ser de plata’ (al-Zuqundarī) por pertenecer a la mencionada población, más bien parece tan raro como el oro.



noticia, controversia, jurisprudencia islámica, composición poética o prosa. Además de la excelente tertulia, de la buena compañía, de la desatención de lo que a uno mismo le corresponde, de la asistencia al compañero, de cortar con el exceso<sup>712</sup> de candidez y el excedente de humor, y de elevar la voz en la recitación de la parte del Corán (*al-wird*)<sup>713</sup> fijada [para la lectura] al comienzo de la noche y principio del alba.

Viajó, peregrinó, se encontró con muchos ilustres y aprendió de numerosos expertos en transmisión (*dirāya*) y tradición (*riwāya*)<sup>714</sup> del Magreb<sup>715</sup>:

Entre los marraquechíes: Abū l-‘Abbās al-Gafā’irī, Abū l-Ḥaŷŷāy al-Dagūgī<sup>716</sup>, Abū l-Qāsim b. Mu‘anšir<sup>717</sup>, Abū l-Qāsim b. al-Qaššāš y Abū ‘Abd Allāh b. Su‘ūd<sup>718</sup>.

De la gente de Agmāt: Abū Yaḥyà al-Ŷuzūlī<sup>719</sup>, de los memorizadores de la doctrina [malikí].

De los fecíes: Abū Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz al-Qarawī<sup>720</sup>, y el cadí Abū ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Razzāq<sup>721</sup>.

De la gente de Taza: Abū Muḥammad al-Raŷŷālī.

712. Zabīdī, *Tāŷ al-‘arūs* vol. 19, 505.

713. Ibn Manzūr, *Lisān al-‘arab* vol. 15, 269.

714. Bearman y col., “*dirāya*”.

715. La mayoría de los personajes que vienen a continuación fueron identificados por al-‘Abbādī o por Warburton en su inédita y minuciosa tesis doctoral ya mencionada numerosas veces. Otros no ha sido posible su identificación pues muchos de los intelectuales magrebíes contemporáneos a Ibn al-Jaṭīb se conservan sus nombres gracias a esta obra y a la *Iḥāṭa* (Tiṭwānī, *Ibn al-Jaṭīb min jilāl kutubihī* vol. 1, 140; y Ben Tāwīt, *al-Wāfi* vol. 2, 483).

716. Corrección de la edición: ‘*al-Dagwī*’ por ‘*al-Dagūgī*’, aunque no se aprecia el punto de la segunda ‘*gayn*’ en el manuscrito.

717. Al-‘Abbādī señala que hay varios personajes de los Banū al-Mu‘anšir en: Ibn al-Qāḍī al-Miknāsī, *Ŷadwa*.

718. Se corrige Mas‘ūd de la edición por Su‘ūd, según grafía y vocalización del manuscrito. Al-‘Abbādī lanza la hipótesis de que sea un secretario del sultán meriní Abū l-Ḥasan cuyo nombre completo era Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad b. Sa‘ūd (véase: Ibn Marzūq, *Musnad*, 415; e Ibn Marzūq, *Hechos memorables de Abū l-Ḥasan*, 481), aunque el nombre no coincide. Warburton ve más probable que sea el cadí de Marraquech que aparece con este mismo nombre entre los maestros de Abū l-Qāsim b. Yūsuf b. Riŷān (Tunbuktī, *Nayl* 222).

719. Vocalizado así en el manuscrito. Probablemente sea natural de la región de Guzzula o Ŷazūla cerca de Marraquech (Wazzān, *Descripción general del África*, 177-178; y Wazzān, *Wasf Ifrīqiya* 144-145).

720. Cadí conocido por una anécdota en la que se enfrentó al sultán meriní Abū l-Ḥasan. Biografiado en: Ibn al-Qāḍī al-Miknāsī, *Ŷadwa*, 451; y Tunbuktī, *Nayl* 269-270.

721. Cortesano de Abū l-Ḥasan y maestro de Ibn Marzūq (Ibn Marzūq, *Hechos memorables de Abū l-Ḥasan*, 511). Véase también: Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 7, 538; Ibn al-Qāḍī al-Miknāsī, *Ŷadwa*, 64-65; y Tunbuktī, *Nayl* 419.



De los tremeceníes: el maestro (*šayj*) y alfaquí de visión aguda Abū Mūsà b. al-Imām<sup>722</sup>, el cadí Abū l-‘Abbās al-Madyūnī<sup>723</sup>, y el reconocido maestro (*šayj*), [p. 64] único en su especie en las ciencias racionales (*al-‘aqliyyāt*), Abū ‘Abd Allāh al-Ābilī<sup>724</sup>.

De los tunecinos: Abū ‘Abd Allāh b. Dam‘ūn, Ibn Hārūn<sup>725</sup>, Ibn ‘Abd al-Salām<sup>726</sup>, y el gran transmisor y viajero Abū ‘Abd Allāh b. Ŷābir<sup>727</sup>.

De la gente de Alejandría: Abū l-‘Abbās b. Futūḥ<sup>728</sup>, Ŷamāl al-Dīn b. Salāma al-Qudā‘ī<sup>729</sup>, el testigo (*‘adl*)<sup>730</sup> Abū l-Ḥasan b. al-Furāt<sup>731</sup>, y los cuatro<sup>732</sup> maestros (*mašāyij*) Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm b. ‘Aṭā’ Allāh<sup>733</sup>, Ismā‘īl al-Ḍarīr, Abū l-Ḥasan al-Iqbālī, Ŷamāl al-Dīn b. ‘Abd al-Razzāq al-Rub‘ī [p. 65] y Nāṣir al-Dīn b. al-Munayyir<sup>734</sup>.

722. Uno de los maestros de Ibn Jaldūn, mencionado en varias ocasiones en su *Ta‘rīf*. Conocido por sus conocimientos en lógica, en fundamentos de la religión y del derecho y en ciencias racionales. Acompañó al sultán Abū l-Ḥasan en algunas de sus campañas y sirvió a su hijo Abū ‘Inān (Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 7, 513 y 518).

723. Sirvió al sultán Abū l-Ḥasan y fue cadí de Tremecén en tiempos de Abū ‘Inān (Tunbuktī, *Nayl* 105; y Ibn al-Qāḍī al-Miknāsī, *Durra* vol. 1, 62-63). Véase una breve biografía de este personaje elaborada por Viguera en: Ibn Marzūq, *Hechos memorables de Abū l-Ḥasan*, 478.

724. Experto en ciencias racionales, sirvió al sultán Abū l-Ḥasan y fue maestro de Ibn Jaldūn (Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 7, 513, 519-522 y 686; Ibn al-Qāḍī al-Miknāsī, *Ŷadwa*, 304-305; y ‘Ašqalānī, *Durar* vol. 3, 288-289).

725. Al-‘Abbādī lo identifica con Abū Muḥammad b. Hārūn al-Ṭā‘ī (Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 7, 512). Alfaquí y maestro de Ibn Marzūq, estuvo en la corte de Abū l-Ḥasan en Túnez (véase breve biografía de Viguera: Ibn Marzūq, *Hechos memorables de Abū l-Ḥasan*, 462).

726. Cadí malikí tunecino biografiado en numerosas fuentes: Nubāhī al-Māliqī, *Marqaba*, 161-163; Tunbuktī, *Nayl* 406-407; Ibn al-Qāḍī al-Miknāsī, *Durra* vol. 2, 133; e Ibn Farḥūn al-Mālikī, *Dībāy* vol. 2, 329-330.

727. Maestro de Ibn al-Jaṭīb e Ibn Jaldūn (Ibn al-Jaṭīb, *Ihāta* vol. 3, 163-165 / vol. 4, 458; e Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 7, 512).

728. Warburton identifica a este personaje con el transmisor de tradición Šihāb al-Dīn Aḥmad b. Muḥammad b. Futūḥ al-Tuḥībī (Makkī, *Lahz*, 118).

729. Warburton identifica a este personaje con Aḥmad b. Salāma b. Aḥmad b. Salāma al-Qudā‘ī al-Iskandarī al-Mālikī, gran cadí de Damasco (Ibn Farḥūn al-Mālikī, *Dībāy* vol. 1, 249; ‘Ašqalānī, *Durar* vol. 1, 140; e Ibn al-Qāḍī al-Miknāsī, *Durra* vol. 1, 14).

730. ‘Al-‘adl’ es el testigo o asesor del cadí (Dozy, *Supplément* vol. 2, 103).

731. Warburton lo identifica con Ŷalāl al-Dīn ‘Alī b. ‘Abd al-Wahhāb b. Ḥasan b. Ismā‘īl Ibn Muẓaffar b. al-Furāt al-Ŷurīrī (Makkī, *Lahz*, 120).

732. Nombra a cinco en lugar de cuatro.

733. Al-‘Abbādī identifica a su hijo Tāy al-Dīn Abū l-Faḍl Aḥmad, un místico de la cofradía šādīlī.

734. Alfaquí y cadí (m. 683 h.) compositor de varias obras en exégesis y tradición además de poesía (Ibn Farḥūn al-Mālikī, *Dībāy* vol. 1, 243-246; Suyūṭī, *Husn al-muḥāḍara* vol. 1, 316-317; Ibn Tagribirdī, *al-Nuḥūm al-Zāhira* vol. 7, 361-362; e Ibn al-‘Imād, *Šaḍarāt al-ḍahab* vol. 7, 666.)

De la gente de Egipto: el cadí de la [escuela jurídica] mālikí Taqī al-Dīn al-Ajnā'ī<sup>735</sup>, Abū l-Ḥasan al-Mārdīnī<sup>736</sup>, 'Izz al-Dīn b. Ŷamā'a<sup>737</sup>, Ŷamāl al-Dīn al-Dallāšī, y Abū Ḥāmid al-Sabūkī<sup>738</sup>.

De la gente de Damasco: Šihāb al-Dīn b. Faḍl Allāh<sup>739</sup>, secretario de la cancillería (*kātib al-Inšā'*), Šams al-Dīn b. Nubāta<sup>740</sup>, Abū l-Jayr al-Ḥarīrī, Šams al-Dīn al-Salāwī, el último de los compañeros de Ibn 'Abd al-Karīm, Taqī al-Dīn b. 'Abd al-Kāfī<sup>741</sup>, y el erudito y literato Abū l-Faḍl Ibn Šarāyā<sup>742</sup>.

De al-Šālihiyya: 'Izz al-Dīn al-Maqdisī<sup>743</sup>, y el autentificador de tradición (*musnad*)<sup>744</sup> 'Abd al-Raḥīm al-Tannūjī.

735. Corrección de la edición: 'al-Ajnā'ī' en lugar de 'al-Iḥsānī' (Ibn Farḥūn al-Mālikī, *Dībāy* vol. 2, 321; y 'Ašqalānī, *Durar* vol.3, 407).

736. Warburton sugiere que pueda tratarse del cadí 'Alī b. 'Uṭmān b. Mušṭafā al-Mārdīnī, 'Alā' al-Dīn b. al-Turkumānī al-Ḥanafī (*ibídem*, vol. 3, 84-85).

737. Gran cadí de Egipto en tiempos del sultán mameluco al-Nāšir Muḥamad b. Qalāwūn (*ibídem*, vol. 2, 378-382).

738. Warburton supone que podría tratarse del cadí Bahā' al-Dīn Abū Ḥāmid Aḥmad b. 'Alī b. 'Abd al-Kāfī b. Yūsuf al-Subkī (m. 773 h.) (Ibn al-'Imād, *Šaḍarāt al-dahab* vol. 8, 388-389).

739. Se trata de al-'Umarī, conocido autor de la obra geográfica *Masālik al-absār fi mamālik al-amšār*, que estuvo al servicio del sultán mameluco al-Nāšir Muḥamad b. Qalāwūn en la cancillería del Cairo y Damasco (véase: Salibi, "Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī").

740. Señala Warburton que no se trata del poeta Ŷamāl al-Dīn como señala al-'Abbādī ('Ašqalānī, *Durar* vol. 4, 216-223), sino de su padre, y efectivamente así figura en la biografía que de él se hace en esta fuente: Maqdisī, *Mu'ṣam šuyūj al-Tāy al-Subkī*, 586.

741. Se trataría, según Warburton, del padre de Abū Ḥāmid Aḥmad b. 'Alī b. 'Abd al-Kāfī b. Yūsuf al-Subkī (véase la nota previa de Abū Ḥāmid al-Sabūkī), Abū l-Ḥasan 'Alī b. 'Abd al-Kāfī. Comprobar en la introducción de esta obra de su otro hijo 'Abd al-Wahhāb: *ibídem*, 170.

742. Warburton identifica a este personaje con Šafī al-Dīn Abū l-Faḍl 'Abd al-'Azīz b. Sarāyā al-Ḥillī, comerciante, poeta y autor chif de numerosas obras sobre poesía y estilística, destacando su conocida obra sobre poesía dialectal titulada *Kitāb al-'āṭil al-ḥālī wa-l-murajjaš al-gālī* (Heinrichs, "Šafī al-Dīn 'Abd al-'Azīz b. Sarāyā al-Ḥillī"). Señala la editora que la sustitución de la 'sīn' por la 'šād' es un fenómeno propio del árabe dialectal andalusí y magrebí (véase: Alarcón, "Carta de Abenaboo en árabe granadino (Estudio Dialectal)", 719).

743. Señala Warburton que pueda tratarse de uno de estos dos personajes: el cadí ḥanbalí 'Izz al-Dīn Muḥammad b. Sulaymān b. Ḥamza b. Aḥmad b. 'Umar b. Abī 'Umar al-Maqdisī al-Šāliḥī (m. 731 h.) (Ibn al-'Imād, *Šaḍarāt al-dahab* vol. 8, 168); o 'Izz al-Dīn Aḥmad b. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Raḥmān b. Abī 'Umar al-Maqdisī al-Ḥanbalī ('Ašqalānī, *Durar* vol. 1, 182).

744. Dozy, *Supplément* vol. 1, 692.

De la gente de La Meca: Šams al-Dīn al-Nawfarī, y el imán de la temporada [de peregrinación] (*imām al-mawsim*)<sup>745</sup> Jalīl b. Muḥammad<sup>746</sup>.

Y de la gente de Medina: ‘Afīf al-Dīn al-Maṭarī<sup>747</sup>, de los hijos de Sa‘d b. ‘Ubāda<sup>748</sup>.

[p. 66] Se encargó [de administrar] la justicia en Marraquech a mediados de *ramaḍān* del año sesenta (agosto de 1359)<sup>749</sup> después de hacerlo<sup>750</sup> en Agmāt y en Ceuta. Su nacimiento [tuvo lugar] en Marraquech el 17 de *rabī‘ al-awwal* del año 705 (6 de noviembre de 1305). Y comenzó por esta época a autenticar las tradiciones [del Profeta] (*tajrīy al-aḥādīṭ*)<sup>751</sup> señaladas por al-Tirmidī<sup>752</sup>. Me recitó [una] de sus composiciones<sup>753</sup>, que tiene una historia que prueba su ingenio y fidelidad<sup>754</sup>:

Cuando pasamos del agua fría y del odre<sup>755</sup>,  
y se alteraron unos juicios que antes no estaban aturcidos,  
supe con certeza que no hay hogar después de Ceuta  
que alegre [tanto], y que no hay compañía después de ‘Ā’iša<sup>756</sup>.

745. Ibn Manzūr, *Lisān al-‘arab* vol. 15, 302.

746. Indica Warburton que se trata del imán malikí en la mezquita del Profeta de Medina Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Abī Zayd ‘Abd al-Raḥmān, conocido por al-Jalīl (Ibn Baṭṭūta, *Tuḥfa* vol. 1, 378; y Maqqarī, *Nafḥ* vol. 2, 534.)

747. Según Warburton se trata de ‘Afīf al-Dīn Abū Ja‘far ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Aḥmad b. Jalaf al-Jazra‘ī al-‘Ubādī al-Anṣārī, arráez de los almuédanos en la mezquita del Profeta en Medina (‘Aṣqalānī, *Durar* vol. 2, 284-285; y Makkī, *Laḥz*, 143-148).

748. De los aliados medineses del Profeta de la tribu de los Jazra‘ (Watt, “Sa‘d b. ‘Ubāda”).

749. Se refiere al 760 de la hégira.

750. Literalmente dice: ‘*Ba‘da wilāyati-hi*’, por lo que no especifica si fue gobernador o se encargó igualmente de la justicia (*al-qadā’*) en estas dos ciudad, pero, como ya se ha mencionado, sabemos por Ibn Baṭṭūta que efectivamente desempeñaba el puesto de cadí de Ceuta cuando el viajero pasó por esta ciudad en su viaje de retorno de al-Andalus (Ibn Baṭṭūta, *Tuḥfa* vol. 4, 229; Ibn Baṭṭūta, *A través del Islam*, 766).

751. Se trata de revisar, comprobar y corregir las atribuciones de las tradiciones del Profeta a sus recolectores, en este caso las atribuidas a al-Tirmidī (Āl ‘ābid, *al-Madjal ilā tajrīy al-aḥādīṭ*, 11-13).

752. Gran recolector de tradiciones del Profeta del s. IX originario de Tirmid, en la actual Uzbekistán (Juynboll, “al-Tirmidhī”).

753. El metro de los versos es el *tawīl*.

754. Fidelidad en la amistad, ‘*Ḥusn ‘ahdi-h*’ (Kazimirski, *Dictionnaire* vol.1, 395).

755. Se refiere a que pasaron de beber agua y yogur del odre a beber vino que les alteró el juicio.

756. Warburton señala que al margen están escritos en vertical dos versos atribuidos al poeta de la escuela ‘udrī de época omeya Kuṭayyir ‘Azza, y así se ha comprobado en el manuscrito (fol. 11v). No obstante, estos versos figuran como fragmento de un poema del poeta místico egipcio Ibn al-Fāriḍ (m. 1235), en los que se ha inspirado Ibn al-Jaṭīb para componer los suyos ocupando Ceuta el lugar de Ṭayba (Medina) y ‘Ā’iša el lugar de ‘Azza (Ibn al-Fāriḍ, *Dīwān* vol. 1, 276-277):

*wa-lammā abat illā ŷimāḥ-an wa-dāruhā in-  
tizāḥ-an wa-ḍanna l-dahr min-hā bi-awbat-in,*

Se dirigió para hacerme compañía, desviviéndose en atenciones, al Monte Hintāta (Ŷabal Hintāta), deleitó lo que quiso – ¡que Dios le guarde! – y ejecutó bien sus alegorías.

Y entre ellos el maestro (*šayj*), testigo (*‘adl*) y cadí en el *ribāṭ*<sup>757</sup> de Safí (Āsfī) ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Alī b. Abī l-‘Ayš al-Qaysī<sup>758</sup>, el conocido en su ciudad<sup>759</sup> como el solicitador de su huésped, [uno] de los jefes ilustres y de los sabios<sup>760</sup> distinguidos en aquella población [en lo referente a la] excelencia, [a la] rectitud, [al] dominio [del discurso] y [a la] participación. Se adentra en toda disciplina, y arroja su zaque a todo aljibe, firme en la memorización y bueno en el estudio, alejado del tedio, no transcurre para él ni un instante en vano sino en el estudio de una disciplina o en aplicar una novedad [literaria], sin que le importe dormir poco, ni el asalto del calor del mediodía, o la asiduidad de la fatiga, además de la buena compañía, la apacibilidad de carácter, la inclinación al retiro y al aislamiento, y el anhelo del ascetismo y la renuncia [a sí mismo]. Compartió con el cadí Abū Muḥammad<sup>761</sup> muchas de las mencionadas personalidades de su país de las que adquirió [conocimiento].

Y entre ellos [está] el maestro polifacético de visión aguda Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. al-Fajjār<sup>762</sup>, maestro de la gran madraza, de los de ciencia, mérito, parti-

---

*tayaqqantu an lā dār ba‘da Ṭaybat-in*  
*taṭību wa-an lā ‘izza ba‘da ‘Azzat-in.*

757. No se trata aquí de un fuerte militar, sino de un lugar de culto. Véase la definición que aporta el tremecení contemporáneo del autor: Ibn Marzūq, *Hechos memorables de Abū l-Ḥasan*, 339). Remitimos a los siguientes estudios: Marín, “El *ribāṭ* en al-Andalus y el norte de África”; Martínez Salvador, “Una cuestión de terminología”; y Azuar, “El *ribāṭ* en al-Andalus”.

758. Hay al margen del manuscrito en vertical (fol. 11v) una nota sobre este personaje que no acierta Warburton a interpretar. Leemos: ‘*Ṭarra: hādā aqall min an yudkar, wa-hādā al-raṣūl ‘ammāl ‘alā ḡawāhir al-umūr, wa-ḡaddu-hu qādī Asfī, jaṭar-un mu‘tabar-un id dāk, fa-ṣuhida la-hu bi-l-‘ilm wa-lā ‘ilm na‘am wa-lā dīn*’. Traducimos: ‘[Nota] marginal: este no es tan grande como para mencionarlo. Este hombre trabaja sobre la apariencia de las cosas, su abuelo era el cadí de Safí, un hombre importante, tenido en cuenta en aquel entonces, y se le ha atestiguado conocimiento [a su nieto], pero ni [tiene] conocimiento ciertamente ni religión’.

759. Warburton advierte que falta una palabra aquí en la edición de al-‘Abbādī, pone: ‘*al-ma‘rūf bi-baladi-hi bi-tālib ‘āfiya*’.

760. Kazimirski, *Dictionnaire* vol. 2, 94.

761. Se refiere a al-Zuqundarī.

762. Indica Warburton que es poco probable que este personaje sea el gramático andalusí Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Alī b. al-Fajjār, maestro de Ibn al-Jaṭīb, como señala al-‘Abbādī, pues este había muerto en 754/1353 (Maqqarī, *Nafh* vol. 5, 383).

cipación y polimatía, que enseña en ella la ciencia de la lengua (*‘ilm al-lisān*), los fundamentos de la religión y de la jurisprudencia islámica (*al-aṣṣlayn*)<sup>763</sup> [p. 67] y su aplicación práctica (*al-furū‘*), deleitando y opinando a pesar de una sordera que enturbió la mayor parte<sup>764</sup> del beneficio [de sus clases] y turbó el solaz en su tertulia (*maʿyilis*). ¡Que Dios le auspicie!<sup>765</sup>

Entre los ingeniosos y literatos que me visitaron con frecuencia [se encontraba] el maestro (*ṣayj*) alfaquí e instructor [de escritura]<sup>766</sup> Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. l-Qāsim b. ‘Umar b. ‘Abd Allāh al-Ṣayrafī, de los de nobleza y donaire además de un carácter que pretenden desagradable. Escribió al dictado de los amires en Marraquech, se distinguió en esta [ciudad] en la composición de *mawlidiyya-s*<sup>767</sup>, y estudió con Abū ‘Uṭmān b. ʿYawān, el almocrí y gramático en Marraquech<sup>768</sup>; y<sup>769</sup> Abū l-‘Abbās b. Ḥusayn al-Gafā’irī, el predicador y tradicionista Abū ‘Abd Allāh b. Ruṣayd<sup>770</sup>, el cadí Abū l-Ḥaḡyāy al-Ṭartūšī<sup>771</sup>, el almocrí Abū l-Ḥasan Ibn Baranī, Abū l-‘Abbās al-Farqašī<sup>772</sup>, Abū l-‘Abbās b. Baranī, y Abū l-‘Abbās b. l-Qarrāq, que me recito de su poesía<sup>773</sup>:

Quien no te fue útil con su beneficio o su gloria,  
es porque lo tomaste como señor.

763. Ya se ha explicado este término anteriormente.

764. Corrección de la edición: *‘yamma* en lugar de *‘raḥima-hu Allāh’*.

765. Tanto al-‘Abbādī (véase nota 2 de la edición) como Warburton transcriben otra nota marginal, algo ilegible, en el lado izquierdo del manuscrito (fol. 12r), donde básicamente se ensalza a al-Fajjār por encima de al-Zuqandarī a quien el autor dedica tan extensa biografía en comparación con otros mencionados. Parece que el/los autor/es de estas dos últimas notas marginales no está/están de acuerdo con la relevancia o irrelevancia que da Ibn al-Jaṭīb en su narración a algunos personajes magrebíes.

766. Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab* vol. 12, 23.

767. Ya se ha referido a este género poético, que consistía en poemas compuestos en ocasión de la natividad del Profeta, en el contexto intelectual de la primera parte de este estudio.

768. Esto último, según advierte Warburton, viene en el manuscrito pero no figura en la edición de al-‘Abbādī, a la que habría por tanto que añadir lo siguiente: *‘wa-ijtaṣṣa bi-naẓm al-mawlidiyyāt bi-hā. Qara’ a ‘alā Abī ‘Uṭmān b. ʿYawān al-muqri’ al-naḡawī bi-Marrākuš’*.

769. Sigue con la lista de literatos que le visitaron.

770. Se refiere al conocido viajero Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar Ibn Ruṣayd al-Fihri al-Sabtī (Ibn al-Qādī al-Miknāsī, *Yadwa*, 289-291).

771. Se trata de Abū l-Ḥaḡyāy Yūsuf b. ‘Alī al-Ṭartūšī, secretario y panegirista de los nazaríes que ejerció el cadiazgo en el Magreb. La biografía que Ibn al-Jaṭīb le dedica en la edición de *‘Inān* de la *Iḥāṭa* parece escrita antes de este encuentro, pues la termina diciendo que estaba vivo el año 741 (1340/1341) (Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 4, 422-425).

772. Corrección de la edición: *‘al-Farqašī’* en lugar de *‘al-Farqasī’*.

773. El metro es el *‘kāmil’*.

[Mejor] sirve a Dios, que quien se dirige hacia Él  
con un pensamiento [íntimo y] sincero, encuentra en Él a un misericordioso.

Y entre su prosa está lo siguiente:

Y en cuanto al ‘secretariado’ (*al-kitāba*), es el nombre de una ocupación (*niḥla*)<sup>774</sup> del que se ha suprimido su *tā*<sup>775</sup>, y asilo de una defección que emprendió su emplazamiento sin ser [este] su lugar<sup>776</sup>, y es un cometido (*juṭṭa*) en el que [ha] prescindido la gente de su elocuencia con su defecto<sup>777</sup> y de los poseedores de las riendas de sus buenas formas con sus ignorantes letrados<sup>778</sup>, así que quien la presida<sup>779</sup> con ellos<sup>780</sup> de entre los dotados de cualidades viriles y coraje<sup>781</sup> de todas las naciones, [p. 68] ha cabalgado sobre las dificultades y permanecido sentado a causa de la humillación y el menosprecio ante todas las puertas que quiera, declamando a quien le pregunta<sup>782</sup> por su estado con una lengua torpe y débil, y un corazón enfermo, excusándose en las deficiencias, con lo que se dijo:

Que Dios combata la envidia pues<sup>783</sup>  
enseña a la mejor gente las peores cualidades.  
Y lleva, a la fuerza<sup>784</sup>, al de naturaleza noble  
a la ruindad en su vida y a la hipocresía.

774. Dozy, *Supplément* vol. 2, 646.

775. Supone al-‘Abbādī que ‘*kitāba*’ se transforma al eliminar la letra *tā*’ en ‘*ka’āba*’ (tristeza). La tristeza, aclaramos según contexto, en la que se ha convertido la profesión.

776. Se refiere a que no es en esta profesión donde debería emplazarse la deslealtad a los principios.

777. Es decir, han prescindido de la elocuencia en la escritura optando por la mediocridad.

778. Kazimirski, *Dictionnaire* vol. 2, 94.

779. Corrección de la edición: ‘*yar’asu-hā*’ en lugar de ‘*ra’asa-hā*’.

780. Refiriéndose a los ignorantes letrados.

781. Dozy, *Supplément* vol. 2, 763.

782. Corrección de la edición: ‘*musā’ilah*’ en lugar de ‘*sā’ilih*’, aunque realmente en el manuscrito figura en su forma dialectal transformando la ‘*hamza*’ en su soporte ‘*yā*’ ‘*musāyilah*’, y esto pasa a menudo en el manuscrito.

783. Corrección de la edición: ‘*inna-hā*’ en lugar de ‘*fa-inna-hā*’.

784. Corrección de la edición: ‘*takarruh-an*’ en lugar de ‘*takarrum-an*’.

## Partida de Marraquech hacia Safí

Partimos de Marraquech el Domingo 23 de *šumādà* II (11 de mayo de 1360) y nos dirigimos a una de sus puertas, Bāb al-Rajā'<sup>785</sup>, al cabo de la noche para estar de mañana en la tumba del maestro (*šayj*)<sup>786</sup>, con la intención de proveernos de su bendición, pero se dificultó la apertura de la puerta, se prolongó la detención ante esta y no se pudo poner remedio, conque marchamos de esta [guardando] por ello algunos adeptos rabia en su interior, así que le recité a uno de ellos, al maestro (*šayj*) y cadí Abū Muḥammad al-Zuqundarī<sup>787</sup>, una improvisación:

¡Oh lugar para mi intimidad y mi apoyo!,

no me permitió salir Bāb al-Rajā'.

[Eso] demuestra que la prosperidad (*al-rajā'*) se regocija conmigo,

con razón mi jactancia y mi soberbia.<sup>788</sup>

Se memorizó y se consideró original, y se trocó el temor<sup>789</sup> en lo contrario. ¡Dios es el que secunda los dichos y los hechos con su gracia!

[Ante] la expectación de sedición en los caminos, aceleramos la marcha siguiendo la pista de la partida del ejército<sup>790</sup> en compañía de un grupo de jeques de los Banū Warrā<sup>791</sup>,

785. Mencionada en la descripción de la ciudad en: 'Umarī, *Masālik al-abšār*, 202; 24 puertas se le cuentan en: Wazzān, *Descripción general del África*, 165.

786. Se refiere a la tumba de Abū Muḥammad Šāliḥ al-Māyirī (m. 1234) en Safí (se vuelve a citar más adelante al llegar a Safí cuando se habla de un nieto suyo). Es un místico y santo de Safí, discípulo de Abū Madyan de Tremecén, cuya tumba era visitada en busca de bendición al igual que la de al-Hizmīrī de Agmāt mencionada anteriormente en el paso por dicha ciudad (véanse sus citas y una breve biografía elaborada por Viguera en: Ibn Marzūq, *Hechos memorables de Abū l-Ḥasan*, 472).

787. Biografiado en el texto anteriormente.

788. Quiere hacer entender que él se halla dentro de la prosperidad, y que esta está tan alegre de tenerlo con ella que no le deja salir, y eso explica que el autor se enorgullezca de sí mismo y se auto-alabe, pues es amado por la ventura. Aquí hay una *tawriya*, ya que emplea la palabra '*al-rajā'*', que significa entre otras cosas 'prosperidad', implicando el nombre propio de la puerta.

789. Corrección de la edición: '*al-maḥdūr*' en lugar de '*al-maḥzūn*'.

790. Probablemente se refiera al ejército que debía acompañar al hijo del sultán y que habían visto acampado cerca de Marraquech al entrar en la ciudad. Tal vez la primera parte perdida ofrecía más contexto.

791. Añadimos, siguiendo el manuscrito, el nombre de la tribu 'Warrā' que falta en la edición. Los Banū Warrā eran beréberes zanāta, al igual que lo meriníes (Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 65-66; y Marçais, *Les arabes en Berbérie*, 527-528).



habitantes de la región, y nos encontramos con el aduar de los Banū Ḥārīt<sup>792</sup>, de los árabes de genealogía directa (*‘arab al-‘amūd*), la brasa de la chispa del inicuo, los del bandidaje y la ruina. Hicimos alto en una de las tiendas<sup>793</sup> de los pastores de ganado. Se había atacado en nuestro camino aquel día a dos saqueados<sup>794</sup>, uno de ellos se desorientó y el otro se salvó sobre un corcel embridado (*bi-ra’s ṭimirra wa-liŷām*)<sup>795</sup>.

Nos pusimos en marcha al día siguiente por un desierto en el que se encontraban aisladas en algunas partes<sup>796</sup> viviendas distantes para los días de viento caliente<sup>797</sup>, y pasamos la noche en una de las tiendas de los Banū Ŷābir<sup>798</sup>, poseedores de camellos y ovejas. Partimos al día siguiente y pasamos un vasto desierto, dejamos a un lado la posibilidad de un ataque<sup>799</sup> y el país de fieras y criminales en un límite entre la población de los Banū l-Ḥārīt y [la de] los Banū [p. 69] Warrā<sup>800</sup>, cada uno de los cuales pone al frente del cargo del reproche a su vecino<sup>801</sup> cuando se ataca a las caravanas<sup>802</sup> afectadas y el sultán presta auxilio a su llamamiento.

792. Se trata de una rama de los árabes Sufyān que habitaban los llanos de Tāmasnā, desplazados por los Julṭ en tiempos de los meriníes. Se dedicaban a sembrar el desorden en los alrededores de Marraquech hasta que fueron aniquilados en el año 776 (1374/1375) (véase: Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 39; aunque conviene señalar que en la fuente se les cita como Ḥarṭ. Véase también: Marçais, *Les arabes en Berbérie*, 543; donde sí viene vocalizado como Ḥārīt).

793. Kazimirski, *Dictionnaire* vol. 1, 474.

794. Ŷawharī, *Ṣiḥāḥ* vol. 1, 108.

795. Se trata de una expresión muy utilizada por los autores magrebíes para hacer referencia a una huida a toda velocidad escapando del peligro en el último momento (Dozy, *Supplément* vol. II, 60). El autor vuelve a emplear esta expresión en la tercera parte de la *Nufāḍa* y la editora la identifica como el segundo hemistiquio de un verso de Ḥassān b. Ṭābit, poeta de Medina contemporáneo del Profeta, que dice ‘wa-naŷā bi-ra’s ṭimirra wa-liŷām’, véase: Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 122.

796. Corrección de la edición: ‘maŷammih’ en lugar de ‘mahamih bih’.

797. Corrección de vocalización en la edición: ‘musimmīn’ en lugar de ‘musammayn’. Ver ‘yawm musimm’ en: Ibn Manzūr, *Lisān al-‘arab* vol. 6, 373.

798. De los árabes Ŷušam que ocuparon la provincia de Tāmasnā a manos de los almohades (véase el capítulo sobre el contexto social en la primera parte del estudio). Protegieron al visir al-Ḥasan b. ‘Umar al-Fūdūdī en su montaña de Tādlā – al noreste de Marraquech, donde se encuentra su territorio – cuando huía del sultán Abū Sālim en el año 760 (1358/1359) (véase: Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 6, 42-43).

799. Se trataría de un atraco armado y a caballo (Kazimirski, *Dictionnaire* vol. 2, 219).

800. Corregimos ‘Warrā’ por ‘Warrā’ (sin *hamza* final), pues así viene en el manuscrito y en la edición del *Tārīj* de Ibn Jaldūn ya citada.

801. Es una metáfora propia de la lengua jaṭībiana, en la que el autor compara el cargar las culpas los unos contra los otros con el nombramiento del vecino al frente del cargo del reproche para evitar las propias culpas, y cuando el sultán se ve obligado a mandar refuerzos para proteger a las caravanas de sus ataques.

802. Aquí hay un ‘maŷāz mursal’ o sinécdoque, en la que se emplea la palabra ‘rufuq’, ‘trabas’, para hacer referencia a los camellos de las caravanas.



Entramos al territorio (*bilād*) de los Banū Māqir<sup>803</sup>, pernoctamos en su muralla bajo espadas [de palmera] y seguridad, y desde este despedimos con gratitud y elogio a los jeques de aquella tierra que nos habían acompañado, aunque nos encontrábamos bajo la presunción del sobresalto viendo en ellos miradas de reojo e indicios de discordia (*fitna*).

Por la mañana pasamos por el territorio (*waṭan*) de los Banū Māqir, que es de abundante construcción y de numerosas viviendas y árboles. Su aguada es de su poca agua dulce, y se almacenan en ella las bendiciones de las lluvias con las que se contentan<sup>804</sup> hasta la época de la lluvia. Y en ella hay muchos piadosos, gente de bien y recitadores [del Corán], y tal vez se encuentren en ella sus opuestos, ¡qué excelente fue el que dijo!:

La gente es como la tierra y de ella son,  
 en ella los hay toscos y los hay blandos.  
 Una dura piedrecita<sup>805</sup> de cuyo daño sufre el pie,  
 y alcohol (*iṭmid*) [que] se pone en los ojos.<sup>806</sup>

### Etapa de Safí

Llegamos a la ciudad de Safí (*Āsfi*) ya avanzado el día, y nos encontramos con la comitiva de los funcionarios (*arbāb al-juṭaṭ*)<sup>807</sup>, afectuosos y dispuestos. Cuando nos acercamos, cabalgó hacia nosotros su gallo (*ṣurdūk*<sup>808</sup>) Aḥmad b. Yūsuf, nieto del santo Abū

803. Probablemente se trate de la tribu beréber maṣmūda que habita las montañas de la provincia de Dukkāla, conocida como Banū Mākir o Beni Megher (véanse breves referencias en: Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 6, 299 y 256). Se puede consultar el tronco genealógico, algunos mapas de su territorio y una breve descripción del monte con el mismo nombre en: Wazzān, *Descripción general del África*, 186; y Massignon, *Le Maroc*, 141, 152 y 203.

804. Corrección de edición: ‘*min-hum al-iṭtizā*’ en lugar de ‘*amnu-hum wa-l-iṭtizā*’.

805. Hay una nota al margen del manuscrito donde pone: ‘*al-marw ṣigār al-aḥyār*’, que quiere decir que la palabra ‘*marw*’ significa ‘piedras pequeñas’. Hemos añadido ‘dura’ porque también significa ‘la más dura de las piedras’ o ‘sílex’ (Ibn Manzūr, *Lisān al-‘arab* vol. 13, 89).

806. Quiere decir que unos son como pisar una piedra dura con el pie y otros son como el alcohol que alivia y desinfecta el ojo.

807. Se refiere literalmente a ‘los dotados de cargos’.

808. Esta palabra que utiliza el autor en más de una ocasión no figura en los diccionarios árabes. Según sus contextos parece referirse a una posición de liderazgo y conlleva una carga despectiva. Probablemente esté relacionada con la palabra magrebí ‘*sarduk*’, que significa ‘gallo’ (Warburton, “*Nufāḍa*”, 352).

Muḥammad Ṣāliḥ<sup>809</sup>, que se halla a la sombra de su buena reputación y es preferido por la gente gracias a él. Un hombre moreno en quien se han apresurado las canas, barbiespeso y dotado de solemnidad<sup>810</sup>, se ha sentado con el sultán, ha dirigido la caravana del Ḥiḡāz, ha arrastrado en su comarca (*balad*) una vasta riqueza y se ha instalado en la cresta de una opulencia<sup>811</sup> exuberante. Llega a la puerta del sultán por una excesiva confianza<sup>812</sup> en sus antiguos [privilegios], y regresa a su territorio (*waṭan*) [tras habersele] renovado los títulos (*ṣukūk*) y mejorado la vestidura (*jil'a*)<sup>813</sup>. Le escribí al llegar lo siguiente<sup>814</sup>:

[p. 70] ¡Oh nieto del santo! ¡Oh heredero de la gloria!,  
que obtuvo con su tumba y con una posición.  
Por ti ¡oh Aḥmad b. Yūsuf! atravesamos  
todo desierto que fatiga las patas de los camellos<sup>815</sup>.

Que Dios te preserve como morada<sup>816</sup> de provecho, como luz en la más alta colina, y humilde a pesar de la grandeza y de la<sup>817</sup> dignidad. Tratas la injusticia con intercesión<sup>818</sup>, y te enfrentas a la ilusión con una lanza de realidad y [con] resistencia. Si impulsa al encuentro de las personalidades su fama, pues [es] tuya la fama, y tú eres la bandera y la llama con la que se alejan las tinieblas. El *ribāṭ* de tu abuelo en el Magreb es el lugar acogedor. ¿Adónde si no [podría] irse de tu lado el que parte tras haberse [hecho] evidentes los caminos? Dios es el que niega y el que otorga. Y es que yo desde que

809. Referido anteriormente en la narración al salir de Marraquech.

810. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab* vol. 15, 374.

811. Corrección de edición: 'ginā-an' en lugar de 'ganiyy'.

812. En el sentido de un abuso de confianza y una excesiva familiaridad (Dozy, *Supplément* vol. 1, 456; e Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab* vol. 4, 393).

813. Dada por un rey como presente de honor.

814. Estos versos y la carta que les sigue figuran igualmente en: Ibn al-Jaṭīb, *Rayḡāna* vol. 2, 219-220. El metro de estos versos es el 'jafīf'.

815. De nuevo emplea un '*maṣṣāz mursal*' o sinécdoque, en la que utiliza la palabra '*riḡāl*', 'sillas de los camellos' para hacer referencia a la propia montura, es decir a los camellos en sí.

816. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab* vol. 2, 144.

817. Corrección de edición: 'uluww-in wa-irtifā'' en lugar de 'uluww irtifā''.

818. Es habitual el empleo del autor de formas verbales o plurales fractos inexistentes en los diccionarios para cuadrar la rima de la prosa. En este caso emplea el *maṣḍar* de la forma IV de la raíz 'ṣafa'a' (*aṣfa'a / iṣfā'*) en el sentido de la V (*taṣaffa'a / ṣafā'a*) para conservar la rima con 'yafā'', 'irtifā'' y 'difā''.

contemplé tu rostro<sup>819</sup> sobre el cual brilla la señal de la soberanía por herencia y por mérito, y por pertenencia a la majestad de Dios<sup>820</sup> y afiliación a su retribución [como] dádiva suficiente<sup>821</sup>, espero el ruego y la proximidad [a Él], y te pido la cortesía con la que [pueda] olvidar el exilio, hasta que sea posible, con la gracia de Dios, y se facilite, y se exponga toda la nostalgia y se clarifique<sup>822</sup>. ¡Cuán grande es la diferencia entre el que es rico y el que está en la miseria! Y yo ahora – ¡gracias a Dios! – he posado la silla de mi camello en la morada de la soberanía, han dado mis abejas con las flores de las tumbas de los piadosos, he tomado del destino mi venganza, me he establecido en el [lugar] sagrado y seguro del *ribāṭ* del maestro (*šayj*) Abū Muḥammad, y he obtenido la valiosa provisión del amor de su nieto; ‘ojalá mi gente supiera lo que me ha perdonado Dios y que me ha hecho de los honrados [por Él]’<sup>823</sup>.

Te he declarado – ¡que Dios te guarde! – mi propósito y el impulso de mi atención para que sepas que el encuentro contigo es el precursor más fuerte de esta marcha<sup>824</sup> y el más próspero de sus afanes, y [que] la *baraka* del maestro (*šayj*)<sup>825</sup> – ¡que Dios [otorgue] beneficio con él! – la vigila y la guarda; pues no ve alejado su anhelo quien se dirige a los ilustres, y no está privado de la compañía quien da esperanzas a la gente, escoge a los individuos, deja a un lado los linajes, cede la analogía (*qiyās*) al texto, y se apodera de los favores cuando obtiene la empuñadura<sup>826</sup>; sin contar con lo que en mi señor se manifiesta de acompañamiento en el exilio y alejamiento de la aflicción, el cuidado de la

819. Traducido con vocalización ‘*gurra*’ que es la que cuadra en el contexto, pero no ha de perderse de vista que ‘*girra*’ significa ‘necio’, pues reiteradamente se percibe un tono sarcástico perfectamente camuflado en dobles sentidos suspendido sobre este texto.

820. Dozy, *Supplément* vol. 1, 221.

821. Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab* vol. 3, 163.

822. Se ha mantenido aquí el orden dispuesto por el texto original pues es muy propio del estilo jaṭībiano.

823. El Corán (36, 26-27).

824. No hay que tomarse esta declaración al pie de la letra pues ya ha tenido lugar una semejante ante su encuentro con al-Hintātī. Trata así de otorgar importancia a las personalidades con las que se encuentra. Esto se ve más claramente en el relato del segundo viaje cuando se encuentra con el jeque de los Juṭ.

825. Su abuelo el santón cuya tumba fue a visitar.

826. Kazimirski, *Dictionnaire* vol. 1, 794. En el sentido de la empuñadura del sable del mando.

afinidad y del parentesco, y el obsequio de retirar el velo (*iṣṭilā'*)<sup>827</sup> de lo vedado (*ḥimā*)<sup>828</sup> del visitado y [su] tumba. ¡Que Dios – sea poderoso y excelso – lo preserve solicitado a pesar de la lejanía del lugar, [haciéndole] preferente<sup>829</sup> en la bendición en la medida de lo posible, confiado de corazón, y cuya lengua no se seque de invocar Su nombre, encaminándolo para llegar a Él adornado<sup>830</sup> con el Islam, la fe y la buena obra!

[p. 71] Se puso bajo la protección<sup>831</sup> de su primo el predicador de la ciudad, pálido y silencioso, mascullando jaculatorias, apartadizo al comer para hacer notar su continencia, reuniendo<sup>832</sup> a pesar de ello, [según] dicen, una riqueza abundante como su primo y una avaricia ciega<sup>833</sup>. Dio la bienvenida a todos y elogió, y procedió bien en el encuentro<sup>834</sup>.

Llegamos al *ribāṭ* del maestro (*šayj*) Abū Muḥammad, que es uno de los santuarios concurridos y lugares congregadores. Su patio es espacioso y pavimentado con granito (*Kaddān*)<sup>835</sup>, circunvalado por una galería cubierta<sup>836</sup> (*saqīf*) y cuidada dotada de puertas que conducen a *zāwiya*-s y sepulcros (*madāfin*). A lo largo de esta, a la derecha del que entra, [se encuentra] la mezquita de la oración y la tumba (*turba*) del maestro (*šayj*) [que se halla] en un cuarto cuyo techo ha sido sostenido, por su dilatada anchura, con un poste (*qāyim*) de madera, y el sepulcro (*qabr*) del maestro (*šayj*) [se encuentra] al sur de este [cuarto] a la derecha del que entra en él. Se ha adaptado para él una tina de madera de gran calidad a la que los días han conferido un color negro<sup>837</sup> por lo que te crees que está

827. Kazimirski, *Dictionnaire* vol. 1, 320. Se trata del goce que experimenta el novio al retirar el velo por primera vez y contemplar a su esposa, que en este caso tiene un sentido alegórico místico relacionado con el santón y su tumba.

828. Para los místicos es 'el cielo' (Dozy, *Supplément* vol. 1, 329).

829. Corrección de vocalización en la edición (no hay vocalización en el manuscrito): '*muraṣṣaḥ-an*' en lugar de '*muraṣṣiḥ-an*', tiene más sentido si el participio es pasivo.

830. Corrección de edición: '*ilayhi muqallam*' en lugar de '*li-sinām*'.

831. Literalmente: 'bajo su brazo'.

832. Corrección de edición: '*āwiy-an*' en lugar de '*awma*'.

833. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab* vol. 8, 219; la expresión '*šuhḥ muṭā*' viene en un *ḥadīṭ* del Profeta en el sentido de la obediencia que el sujeto presta a su avaricia negando los derechos que Dios ha impuesto sobre él en lo que a su dinero se refiere.

834. Corrección de edición (falta una palabra que viene en el manuscrito): pone '*wa-aṭra*' *wa-aṣmal al-liqā*'.

835. Pone literalmente: 'la piedra de *Kaddān*'; se trata de una piedra muy dura que hemos traducido como 'granito', véase su descripción en: Dozy, *Supplément* vol. 2, 450.

836. *Ibidem*, vol. 1, 663.

837. Se refiere a que la madera se ha oscurecido con el tiempo.

tallado de una madera olorosa (*al-alwa*)<sup>838</sup>; se ha pulido su borde a causa del roce<sup>839</sup> y se ha aplanado su superficie de barro<sup>840</sup> con la arena más limpia. Ante [el sepulcro hay] tumbas (*qubūr*) similares a este en forma, de su hijo y de su nieto, intercaladas por esteras limpias.

Se cumplió con el objetivo de la recitación y la plegaria, y estuvieron presentes los alfaquíes, los tolbas<sup>841</sup> (*ṭalaba*) y los sufíes (*ṣūfiyya*), que colocó Abū l-‘Abbās<sup>842</sup> en dos grupos y los ordenó para saludarnos animándolos<sup>843</sup>, ensalzándolos y solazándolos, con que bendijeron y guardaron la compostura<sup>844</sup>. Se nos ofreció la comida del maestro (*šayj*) Abū Muḥammad – ¡que Dios se apiade de su [alma]! –, la comida que se ofrece a su huésped (*qirā*) y que corre [a cargo] del tesoro público (*bayt al-māl*), a la vista de su mencionado nieto, designado agente (*muḥakkam*)<sup>845</sup> de su escasez y de su abundancia. Así pues, trajo una mesa (*jiwān*) lujosa<sup>846</sup> cuyo centro circular contenía excelentes fuentes [en las que] no faltaba comida ni bebida. Nos dirigimos [después] al lugar designado para el hospedaje.

Esta población es extensa, de buen aire, de generosa tierra [de labranza] y de suelo fértil. Su gente es bondadosa e inclinada a las buenas costumbres. Es la última<sup>847</sup> de las amuralladas en el Magreb, no existe detrás de esta [otra] ciudad congregadora ni albergue

838. Era una madera que se empleaba como incienso (Kazimirski, *Dictionnaire* vol. 1, 49).

839. En realidad emplea el verbo ‘*istalama*’, que significa tocar, con la mano o al besar, para ser bendecido, como se procede en el ritual de la peregrinación con la Piedra Negra (Ibn Manzūr, *Lisān al-‘arab* vol. 6, 348-349).

840. Corrección de edición: ‘*saṣṣu-h*’ en lugar de ‘*sabaṣu-h*’.

841. Así traducido por Viguera en: Ibn Marzūq, *Hechos memorables de Abū l-Ḥasan*, 126 y 156, por poner unos ejemplos.

842. Se refiere a Aḥmad b. Yūsuf b. Ṣāliḥ al-Māyirī, el nieto del santo.

843. Dozy, *Supplément* vol. 2, 200.

844. Se sobreentiende que no lo hacían de buen grado.

845. Agente plenipotenciario de alguien en la gestión de sus bienes (Kazimirski, *Dictionnaire* vol. 1, 471).

846. Corrección de edición: ‘*tarif*’ en lugar de ‘*bahiyy*’.

847. La expresión que emplea es ‘*libnat al-tamām*’, cuyo sentido literal es el ladrillo o adobe que ha completado el edificio (Dozy, *Supplément* vol 2, 514), y en este contexto se trata de la última construcción amurallada que completa las construcciones del Magreb en el límite de su territorio urbanizado.

amurallado, y más allá de ella hay naciones (*umam*) contiguas a al-Sūs al-Aqṣà<sup>848</sup> hasta los confines de al-Ḥabaša<sup>849</sup> por detrás del desierto.

[p. 72] En cuanto llegamos se retiró de nuestra [presencia] el jeque Abū l-‘Abbās, el gallo (*ṣurdūk*) de la colina<sup>850</sup>. Estaba ocupado, [según] dicen, con el contrato de matrimonio con una virgen con la que jugueteaba y ella jugueteaba con él<sup>851</sup>, en<sup>852</sup> cuyo banquete no ha hecho Dios al huésped partícipe. Escatimó su compañía y su frecuentación, así que intuimos que aquello era para preservarse a sí mismo de lo que revela la tertulia sobre una situación en la que estiraría Abū Ḥanīfa sus piernas<sup>853</sup>. Pensé durante mi camino dirigirle un reproche<sup>854</sup> que comenzase con unos versos, el primero (*maṭla‘*) de los cuales sería<sup>855</sup>:

Si no te ha educado la paternidad y la peregrinación,  
tu<sup>856</sup> eres, a pesar de pasarse [el tiempo de] la recolección<sup>857</sup>, un fruto inmaduro.

848. Una región limitada al oeste por el Océano Atlántico, al norte por las últimas pendientes del Gran Atlas y al sur por el Anti-Atlas, y está irrigada por el río del mismo nombre (Lévi-Provençal y Lefébure, “al-Sūs al-Aqṣā”).

849. Esta designación se empleaba de forma vaga por los autores árabes para referirse a la parte habitable del África subsahariana (véase su aparición en las obras geográficas en: Ullendorff y col., “Ḥabash, Ḥabasha”).

850. Corrección de edición: ‘*al-rabwa*’ en lugar de ‘*li-lahwi-h*’

851. El hecho de emplear aquí el mismo verbo dos veces para implicar el juego mutuo: ‘*yulā‘ibu-hā watulā‘ibu-h*’, aporta un tono despectivo al comentario del autor, utilizando de nuevo la palabra ‘*ṣurdūk*’ por segunda vez con este personaje.

852. Corrección de edición: ‘*fī*’ en lugar de ‘*min*’.

853. Esto viene del dicho ‘ya es momento de que Abū Ḥanīfa estire sus piernas’ (*Āna li-Abī Ḥanīfa an yamudda riṣlayh*), que procede de una conocida historia sobre este imán en la que abandona su postura formal al sentarse al darse cuenta de que quien merecía tal gesto de respeto no era tan grave como parecía. De ahí que el autor insinúe con ello que el nieto del santón revelaba, a través de esta actitud, que él no era merecedor del respeto que le estaba dispensando.

854. Emplea la palabra ‘*sa‘ūt*’ que significa ‘medicamento que se inhala’, en una suerte de metáfora que reitera más adelante cuando emplea la misma raíz en verbo y dice: ‘*fa-sa‘aṭtu-hu bi-jardal al-‘atb*’, que significa literalmente ‘le hice aspirar [por la nariz] la mostaza del reproche’ (Ibn al-Jaṭīb, *Nuḫāḍa II*, 76), algo obviamente desagradable.

855. El metro es el ‘*tawīl*’.

856. Este pronombre aumenta el énfasis en el estado de enojo del autor por la actitud irrespetuosa de este personaje.

857. Corrección de edición: la palabra es ‘*yanā*’, hay una errata en la ‘*yā*’ final, se puede comprobar en el manuscrito y a través del propio metro del verso.

[Pero] después le otorgué a la benevolencia del maestro (*šayf*) la limosna de la ignorancia de [su nieto]<sup>858</sup>, y declaré ilícita la caza de su ave<sup>859</sup> en lo sagrado de su residencia<sup>860</sup>, ¡que Dios nos corrija con él!

Rezamos en su mezquita aljama, que es una construcción antigua y un lugar espacioso de reunión, de numerosas ampliaciones, patios y recodos, se avanzó [en la construcción de] parte de esta, de lo que está ante el mihrab, a manos de gente piadosa que han levantado en ella casi cuarenta columnas, gruesas<sup>861</sup>, grandes y toscas, bastas y sencillas en cierto modo, a las que se adhiere una techumbre baja<sup>862</sup> desprovista de grabado y de maestría, y sobre las que se elevan unas maderas podridas y unas cañas<sup>863</sup> carcomidas que indican [su] tiempo remoto y anuncian la evasión del exceso de trabajo<sup>864</sup>, así que no se ha extendido [ninguna] mano para cambiarlas. Las circunvala el ilustre pórtico (*ziyāda*)<sup>865</sup> y los azulejos por todos sus lados. Y en el patio de esta mezquita hay aljibes (*ʿibāb*) para el agua, los frecuenta la gente para su riego y sus abluciones, y les basta. Frente<sup>866</sup> a la alquibla, por el interior del patio (*ṣaḥn*), hay una *zāwiya* en la que hay faquires que oran invocando el nombre de Dios, así que se les otorga la dignidad del abandono místico (*tawakkul*), y no les falta [quien les] visita.

En esta ciudad hay [también] una madraza y un hospital (*māristān*), y sobre ella hay indicios de la aceptación de Dios. Su aire es el más grato de [todos] los aires de las ciudades, demanda el abrigo en el verano por su frescura y la suavidad de su viaje nocturno.

858. Quiere decir que aguantó la ignorancia del nieto a modo de ofrenda al santo, su abuelo, cuyo sepulcro visitaba.

859. Se refiere concretamente al ave no migratoria o residente, es decir, que permanece en el mismo lugar en verano y en invierno (Ibn Manzūr, *Lisān al-‘arab* vol. 1, 41).

860. Se compara aquí a sí mismo con el cazador extranjero y al personaje en cuestión con un ave que se halla en su propio territorio, por lo que decide respetar la sacralidad del lugar y se abstiene de enviarle el escrito reprobatorio al que le impulsaba la ofensa a su persona.

861. Corrección de edición: ‘*bādina*’ en lugar de ‘*bādiya*’.

862. Dozy, *Supplément* vol. 2, 530.

863. Corrección de edición: ‘*qaṣab*’ en lugar de ‘*quḍub*’.

864. Es decir, que no se ha querido dedicar excesivo trabajo en la construcción.

865. Dozy, *Supplément* vol. 1, 618.

866. Corrección de edición: ‘*tuqābil*’ en lugar de ‘*yuqābil*’.

Me frecuentó en ella el almotacén (*ṣāhib al-sūq*) y el encargado<sup>867</sup> del hospital (*muqīm rasm al-māristān*), el jeque y peregrino Abū l-Diyā' Munīr b. Aḥmad b. Muḥammad [p. 73] Ibn Munīr al-Hāšimī al-Ŷazīrī, de los de gracia, bondad y asimiento a las puntas de las pestañas<sup>868</sup> del estudio. De hermosa caligrafía y grata compañía, comparte [su opinión] con presteza. Creció en Algeciras y presencié su asedio<sup>869</sup>, peregrinó y estuvo al servicio del soberano de Damasco que le favoreció. Me recitó de su poesía, dirigiéndose al sultán cuando llegó de la peregrinación, lo siguiente<sup>870</sup>:

Vinieron a ti tras descargar [sus] fardos,  
 peregrinos<sup>871</sup> de un bien anunciado y de un mensajero.  
 Dispersados<sup>872</sup> en cimas y llanuras  
 se arrojan a tu puerta por la solicitud<sup>873</sup> del saludo.  
 Para que el epílogo de la perfección y su almizcle  
 [sean] besar tu mano en una alfombra de bienvenida.

[Es parte] de una casida que sigue en este estilo. Su nacimiento fue en Algeciras el año 705 (1305/1306).

867. La expresión 'aqām al-rasm' tiene un sentido de ocupar provisionalmente un puesto (Dozy, *Supplément* vol. 1, 528).

868. Construye aquí el autor una curiosa expresión, pues se suele decir 'tamassaka bi-adyāl' o 'ta'allaqa bi-ahdāb', en el sentido de estar aferrado a algo (Corriente y Ferrando, *Diccionario Avanzado*, 402 y 1229), pero decir 'tamassaka bi-adyāl al-ahdāb' implica un aferramiento tal vez más superficial, por ello se ha decidido mantener la expresión literal en la traducción. Hay una variante de la misma más adelante: Ibn al-Jaṭīb, *Nufāda II*, 78.

869. Se refiere al asedio de Algeciras por Alfonso XI de Castilla en 1342 y su toma finalmente por los cristianos en 1344.

870. El metro es el 'kāmīl'.

871. Dozy, *Supplément* vol. 1, 612.

872. Kazimirski, *Dictionnaire* vol. 1, 1236.

873. Corrección de edición: 'naḥb' en lugar de 'ḥubb', aunque es una sugerencia pues no se aprecia ningún punto diacrítico en el manuscrito.



## Partida de Safí hacia Ānfā (Casablanca)

Partimos el sábado 25 del mencionado mes (13 de mayo)<sup>874</sup> hacia una hospedería que se atribuye a Abū Jaddū, en la que había un hombre de los descendiente del atribuido de nombre *Ya‘qūb*, noble en la generosidad, dicen que acarreó con ello la mengua de sus recursos. Conque obsequió y colmó de presentes, dispuso la guardia y acompañó por la noche, y me pidió un recuerdo que me pruebe en un futuro el haberlo conocido, así que escribí para él<sup>875</sup>:

Paramos en casa de Ya‘qūb, prole de Abū Jaddū,  
y conocimos el favor sin límite.  
Nos recibió con júbilo e hizo rebosar la comida [que se ofrece al huésped],  
así que no quedó carne ni mantequilla que no tomáramos.  
Es nuestra obligación hacerle justicia,  
y recibiré de nosotros la bondad, la gratitud y la alabanza.

Se le dijo a Baššār b. Burd:<sup>876</sup>

Mientras dices:

Si nos encolerizamos, una cólera muḍarī<sup>877</sup>,

874. Hay un desajuste en las fechas, véase el estudio de los viajes en la segunda parte.

875. El metro es el ‘*kāmil*’. Véase también en: Ibn al-Jaṭīb, *Dīwān* vol. 1, 362.

876. El texto citado a continuación corresponde a una historia que se conoce del mencionado poeta recogida en: Iṣfahānī, *Kitāb al-Agānī* vol. 3, 112-113. En ella se le pregunta cómo es capaz de componer al mismo tiempo versos tan excelsos como el primero y tan penosos como los dos siguientes, y él responde que cada contexto tiene su registro y explica la razón por la cual compone los segundos. El texto de la *Nufāḍa* es una versión reducida y adaptada al contexto del autor próxima al de *al-Agānī*, y es en este último donde viene la historia completa haciéndola más comprensible. Debía ser archiconocida para sus contemporáneos. Ibn al-Jaṭīb incluye este texto aquí para justificar la poca calidad de los versos que le ofrece al tal Ya‘qūb, comparándose a sí mismo con el famoso poeta oriental y a este personaje con la beduina.

877. Relativa a Muḍar, que constituía, junto con Rabī‘a, una de las dos confederaciones de tribus árabes más poderosas del Norte de la antigua Arabia, a esta pertenece la tribu del Profeta, Qurayš (Kindermann, “*Rabī‘a and Muḍar*”).

desgarramos el velo del Sol<sup>878</sup> o llueve<sup>879</sup> sangre.<sup>880</sup>

Luego dices:

El rabel de la señora de la casa,  
vierte el vinagre en el aceite.

[p. 74] Tiene siete gallinas,  
y un gallo de hermosa voz.<sup>881</sup>

Y respondió [Baššār]: dije eso dirigiéndome a una mujer del desierto en una jaima que me ofreció [como comida de huésped] una gallina y huevos que eran para ella mejor que: ‘¡Haced alto! Lloremos al recuerdo de un amante y campamento’<sup>882</sup>.

Después partimos de [la hospedería] hacia el cercado de Mūsà (*sūr Musà*), de los lugares de reunión de Dukkāla<sup>883</sup>, y es una muralla (*ḥalq*)<sup>884</sup> dotada de balcones y torres, de patente resquebrajamiento y ruina, sin un amurallamiento invulnerable por el desconocimiento [que tiene] esta nación que habita el desierto de la fortificación. Y es una de [las construcciones en las] que se refugia la gente de este país de densa población, de abundante ganado, de poblados diseminados, y lleno, a pesar de la extensión de sus límites, con el berreador, el balador, el relinchador y el rebuznador<sup>885</sup>, de considerable número de parejas para la labranza de la tierra y el manejo de la aradura, tres mil parejas de bueyes

878. La expresión de desgarrar el velo hace referencia al cautiverio de las mujeres en las algaras tribales. Se vanagloria el poeta de que su tribu es tan poderosa que es capaz de tomar en cautiverio de sus enemigos hasta el propio Sol haciendo que llueva sangre.

879. Corrección de edición: ‘*maṭarat*’ en lugar de ‘*qaṭarat*’, aunque la variante que ofrece el editor figura en otras versiones del verso.

880. Se dice que es el verso con mayor vanagloria que han dicho los árabes (véanse otros versos del poema y los comentarios del editor en los que nos hemos basado en: Ibn Burd, *Dīwān* vol. 4, 163). El metro de estos versos es el ‘*tawīl*’, un metro propio de temas sobrios.

881. El metro es el ‘*hazaʿ*’, que cuadra con la temática informal de los versos.

882. Corresponde al primer hemistiquio de la *muʿallaqa* de Imuʿ al-Qays (Traducción tomada de: Corriente y Monferrer, *Las diez Muʿallaqāt*, 97).

883. De las tribus beréberes mašmūda (véase: Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 6, 274 y 299; y Marçais, *Les arabes en Berbérie*, 522-523). Sobre la región con el mismo nombre, véase: Wazzān, *Descripción general del África*, 179-188 y 143.

884. Dozy, *Supplément* vol. 1, 316.

885. Ofrece aquí el autor una curiosa imagen del lugar a través de sus sonidos. Es un ejemplo de elisión del sustantivo por el adjetivo muy frecuente en la poesía preislámica que en este caso hace referencia a: el (becerro) berreador, la (oveja) baladora, el (caballo) relinchador y el (asno) rebuznador.

que aran su tierra y se ocupan de su labranza. Se toma como refugio en las algaras violentas e intensas con las que les golpean sus enemigos los Banū Ḥārīt y sus aliados de los habitantes de los llanos y las montañas, que [quedan] detenidos ante este. A pesar de ello son carne sobre tajadera y un bocado entre mandíbulas. Y en su exterior hay un zoco congregador en el que se hacina la gente por la mañana, vienen en grupos de todos los puntos, comparecen por un mismo camino, acampan sus comerciantes y se quedan, y no se dispersa la multitud hasta el término de la blancura del día.

Se había elevado al sultán Abū ‘Inān<sup>886</sup>, el deseoso de edificar y de preservar los vestigios – ¡que Dios se apiade de él! –, la noticia [p. 75] de lo que [acaecía] sobre la gente en [cuanto a] la intimidación de sus enemigos, la violación de su cercado y el [haber] convertido sus dominios en punto de mira, por lo que ordenó buscar un emplazamiento para fundar una ciudad, así que se escogió a unas medidas de flecha (*galwa*)<sup>887</sup> un emplazamiento cuyo suelo es roca sobre tierra, en el que es factible la adaptación de un foso (*jandaq*) de borde no descantillado y de profundo precipicio, construyéndose la cerca con la tierra fresca que se extrae de este, para que preserve de los perjuicios del cielo las cámaras (*aṭbāq*)<sup>888</sup> dispuestas para el almacenamiento [de víveres]<sup>889</sup>, y [así] está la superficie del terreno a cinco brazas (*qāma*) del manantial de agua. Conque se empezó la construcción y se tomó un espacio amplio [para ello], se alzaron las numerosas puertas y las alzadas torres, [pero] impidió su conclusión el asalto de la muerte [del sultán] y el paso de sus días, así que quiso su gente advertir sobre la terminación de lo que le faltaba y hacerse con su belleza<sup>890</sup>.

886. Se trata del sultán meriní cuyo reinado representa junto con el de su padre Abū l-Ḥasan la época de esplendor de la dinastía (véase la contextualización de este estudio). Para una breve biografía se remite a: Ibn al-Aḥmar, *Rawḍat al-nisrīn*, 37-40.

887. Se trata de una medida de longitud llamada ‘*galwa*’ (alcance de una flecha). Y una parasanga (equivalente a una legua, que es aproximadamente 5,6 km) es igual a 25 *galwa*-s (Zabīdī, *Tāy al-‘arūs* vol. 39, 179).

888. Dozy, *Supplément* vol. 2, 25.

889. Probablemente se refiera a almacenes soterrados para los alimentos.

890. Es decir, le encargaron al visir granadino y a su comitiva hacer llegar su reclamación al gobierno central en Fez.

Nos recibió el supervisor de los impuestos (*mušrif al-maʿbà*) en [el cercado], el jeque, alfaquí<sup>891</sup> y virtuoso Abū ‘Abd Allāh al-Laʿyā’ī<sup>892</sup>, modelo de lealtad y de supremacía, el de mano honrada, el que se contiene de tocar el tributo y el de continuo trabajo, además de su condición pobre y la falta de sospecha. [Se cuenta entre] los estudiosos, ingenuos, de buena fidelidad y noble compañía, y generoso a pesar de ser débil y estar<sup>893</sup> privado de preparación en caso de vejez. Nos recibió en un grupo de gente al servicio [del Estado]<sup>894</sup> (*atbā’ al-jidma*), seguidos de la montura del cadí y los adules. Su cadí es el peregrino Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Sa‘īd b. ‘Uṭmān b. Sa‘īd al-Ṣanhāyī al-Zammūrī<sup>895</sup>, un hombre de reducida complexión y vestimenta, golpeado por las canas a pesar de su juventud, se sabe de memoria la espuma<sup>896</sup> de lo transmitido en los libros de exégesis y otros<sup>897</sup>, alude a numerosas cuestiones, y es suelto de lengua en un estilo cuyo *i‘rāb*<sup>898</sup> pone en evidencia [sus faltas]<sup>899</sup>, por hábito no por desconocimiento de la norma gramatical, recalcitrante en la discusión sobre cuestiones científicas (*masā’il ‘ilmiyya*), aportó curiosidades con el relato de su viaje (*riḥla*).

Cuando nos hospedamos se rezagó [p. 76] y [ya] no [volvimos a] oír de él mención hasta que nos acompañó para despedirnos al día siguiente, le hice aspirar la mostaza del

891. Corrección de edición: ‘*al-faqīh*’ en lugar de ‘*al-faqīr*’.

892. Al-‘Abbādī propone que pueda ser un pariente del fecí ‘Abd al-Raḥmān b. Sulaymān al-Laʿyā’ī, que fue quien introdujo en el Magreb el compendio (*mujaṣṣar*) de Ibn al-Ḥāyib en jurisprudencia mālikī (Ibn al-Qāḍī al-Miknāsī, *Durra* vol. 3, 82).

893. Corrección de edición: ‘*wa-i’dām*’ en lugar de ‘*mā ‘adima*’.

894. Dozy, *Supplément* vol. 1, 141 y 354.

895. Uno de los discípulos del abuelo de al-Maqqarī junto con el propio autor (Maqqarī, *Nafḥ* vol. 5, 341). Véase su biografía en: Ibn al-Qāḍī al-Miknāsī, *Yadwa*, 238; y Tunbuktī, *Nayl* 457.

896. La palabra ‘*guṭā*’ hace referencia a los desechos que arrastra la corriente y a la espuma que flota en su superficie. Tal vez esto haga referencia al conocimiento superficial relacionado con la circulación en el Magreb desde principios del s. XIV de los compendios (*mujaṣṣarāt*) con la intención de popularizar el estudio de la gramática, la teología y el *fiqh* en el litoral atlántico y otros márgenes del reino meriní, una práctica denunciada por algunos intelectuales por su temor a una excesiva dependencia de ellos menoscabando los estándares intelectuales (Cornell, “*Faqīh Versus Faqīr in Marinid Morocco*”, 212).

897. Se refiere a que ha memorizado sin criterio ni reflexión información de estos libros para hacer notar un pretendido conocimiento en la materia. Hay una gran carga despectiva en la imagen.

898. Uso de la desinencia de caso y modo del árabe antiguo y estándar (Corriente y Ferrando, *Diccionario Avanzado*, 756).

899. Esto señala al menos que se comunicaban en *fushà*.

reproche<sup>900</sup>, mi costumbre con quien es negligente conmigo – esta especie capaz de descarriarse<sup>901</sup> de la piedad filial merecida, si no fuera por la percepción de beneficio para sí mismo con el mérito de la superioridad –, pues el desliz del sabio es reconocido por la ausencia del perdón, conque pidió disculpas y reconoció. Le solicité licencia (*iḡāza*) en lo que transmitía y que escribiese algo de su abundante versificado, pues había nombrado temas que mencionó [eran] de su composición, y prometió hacerlo enviándolo rápidamente al lugar de la pernoctación aquella noche. Me alcanzó su mensajero con [algo] exiguo que contenía la mención de maestros (*aṣṣāḡ*), la mayoría de ellos sin nombrar, y traía algo sobre su condición, hasta de la matrona que lo recibió y de la visión que esta [tuvo] de él con una presencia que anunciaba<sup>902</sup> [que iba a ser] el responsable y el interpelado [de cumplir] con las tareas de la ley islámica (*ṣarī‘a*) [en cuanto] a prosternación, alzamiento de la mano al cielo, y otras cosas semejantes. Así que le escribí y le envié de vuelta al mensajero con lo siguiente:

¿No es poco una mirada si con ella te miro?

De ningún modo, no es de ti poco.<sup>903</sup>

Llegó ¡oh ilustre! tu nota que contiene provechos, tu presente que llevó consigo el que regresa, y el testigo de tu superioridad que ha mostrado su raíz y su flexión (*taṣrīfa-hu l-aṣḡlī wa-l-zā‘id*)<sup>904</sup>, de [una] variedad politemática cuyo sol no llega a ponerse<sup>905</sup>, y cuyas melodías (*alḡān*)<sup>906</sup> sacudieron en mí los costados de alguien sensible [a su belleza]

900. Ya se ha hecho referencia a esta expresión en una mención anterior (véase nuestra traducción de: Ibn al-Jaḡīb, *Nufāda II*, 72).

901. Corrección de edición: ‘*bi-l-igā*’ en lugar de ‘*bi-fi‘l al-agniyā*’.

902. Corrección de edición: ‘*hay‘at-in tundir ‘an*’ (por el contexto ‘*tundir*’) en lugar de ‘*hay‘at-in ‘an*’.

903. Al-‘Abbādī adscribe este verso de *gaza* a Ḡamīl Buṭayna, pero lo cierto es que es un verso de dudosa autoría que se adscribe al poeta Yazīd Ibn al-Ṭaṭriyya (m. 743/744), véase: Ḥamawī, *Mu‘ṣam al-udabā‘* vol. 6, 2838-2839; e Ibn al-Ṭaṭriyya, *Ši‘r*, 88. El autor cita este verso en otro contexto: Ibn al-Jaḡīb, *Rawḡat al-ta‘rīf*, 88.

904. El autor compara el conocimiento real del personaje con la raíz de las palabras y aquello que pretendía y que se demostró falso con lo que se añade a esta al declinar o conjugar. Una muestra más de su sofisticado sarcasmo camuflado con retórica. También se quiere hacer notar que la palabra ‘*zā‘id*’ viene en forma dialectal sin *hamza*, ‘*zāyid*’ (Corriente, *A Dictionary of Andalusī Arabic*, 239), como ocurre en otros casos.

905. Una expresión que implica grandeza dentro del tono sarcástico general.

906. Aquí juega con la polisemia dentro del sarcasmo, pues ‘*laḡn*’ también significa ‘incorrección en el lenguaje’ o ‘acento’, y ya ha hecho referencia el autor a las incorrecciones de este personaje al hablar.

(*tarūb*)<sup>907</sup>, y ha reposado su comida [del huésped] (*qirā*)<sup>908</sup> entre las manos del que come y bebe lo que a ella se asemeja. Así que es una maravilla lo que contiene de provechos de un viaje de peregrinación (*rihla ḥiḡāziyya*) que se vistió con el ropaje de la belleza del ingenio, y de la mención de personalidades y rincones que se toman besando<sup>909</sup>. Solo que era falto de continuidad, no tiene más defecto que la brevedad, así que ciertamente me habría gustado que el fondo de mi corazón o mi pupila hubiesen llenado [su pluma de tinta]<sup>910</sup>. Ha menguado<sup>911</sup> su peso la abreviación, no, más bien la limitación, y he echado en falta un comentario (*ṣarḥ*) con el que vencer sus obstinadas<sup>912</sup> expresiones. Prometió su señoría (*al-maʿyilis al-qāḍawī*)<sup>913</sup> hacer una copia de algo de su versificado tras reconocer que era abundante y un lecho mullido, pero no ha habido más que la promesa y faltar<sup>914</sup> [a ella] después:

¡Oh [aquellos] que rehusan [cumplir] con la deuda a pesar de la opulencia!

¡Cuántas avaras no eran innobles!<sup>915</sup>

[p. 77] Parece que mi señor rogó al beber del pozo de La Meca<sup>916</sup> que se le liberase de la carga de la generosidad, así que se respondió a la plegaria como viene [en su escrito]<sup>917</sup>,

907. La expresión ‘sacudir los costados’ (*hazza ‘itfay*) significa que se ha conmovido con sus melodías (Kazimirski, *Dictionnaire* vol. 2, 1417), y *tarūb* es alguien dotado de sensibilidad estética para apreciar la música.

908. De nuevo un juego polisémico que se presta a la sátira, pues ‘*qirā*’ también significa ‘agua estancada’ (*ibídem*, vol. 2, 731), y por eso emplea el verbo ‘beber’ después.

909. Hace referencia al hecho de besar la Piedra Negra o alargar la mano para tocarla y luego llevarse la mano a los labios (*ibídem*, vol. 1, 1130).

910. El verbo ‘*amadda*’ significa ‘poner tinta a una pluma’ (*ibídem*, vol. 2, 1075-1076; y Dozy, *Supplément* vol. 2, 573). ‘*Sawād al-qalb*’ y ‘*sawād al-‘Ayn*’ significan respectivamente ‘fondo del corazón’ y ‘pupila’ (Corriente y Ferrando, *Diccionario Avanzado*, 568).

911. De todos los verbos que podría haber utilizado en este mismo sentido elige ‘*bajasa*’ que tiene un sentido negativo, significa también ‘menospreciar’.

912. Uno de los sentidos del verbo ‘*ta‘āṣā*’ es el de defender con tenacidad un lugar fortificado (Dozy, *Supplément* vol. 2, 136); aquí el autor hace un símil entre la obstinación de un fuerte al asalto y la posibilidad de comprender los oscuros vocablos utilizados por este personaje para impresionar al visir con una pretendida elocuencia.

913. Hay una burla implícita en esta expresión magnificada, sobre todo en relación a la poca valía que ha tenido en este caso la palabra de un cadí.

914. Corrección de edición: ‘*ijlāf*’ en lugar de ‘*ajlāf*’.

915. Verso del poeta oriental Miḡyār al-Daylamī (m. 1037), véase: Ibn Bassām, *Dajīra* vol. 4, 552. Metro ‘*ramal*’.

916. Se refiere obviamente al pozo de Zamzam.

917. Kazimirski, *Dictionnaire* vol. 2, 1517.

y se consolidó la ejecución y prosiguió, y tuvo lugar el encuentro a corta distancia, la observación de la piedad filial con una pupila invidente, y la falseada visita (*ziyāra*)<sup>918</sup>, y supongo que ha reparado en el verso del poeta de Ma‘arra<sup>919</sup>:

Si escatimáis en la buena obra os visitaré,  
y el [agua] dulce se evita cuando está fría en exceso.<sup>920</sup>

Y la comida [del huésped] ha ahorrado al cadí – ¡y a Dios gracias! – su pesada carga, y no ha tenido necesidad de confundir la mente ni de usar lo mejor [de su discurso], y esta parte no cuenta, [pues] la disputa solo tiene lugar sobre lo deseado. Se propuso obsequiar con su poesía, profesó comenzar y le llamó la ejecución, [pero] fue sordo al llamamiento y siguió la entrada (*bāb*)<sup>921</sup> de la ‘avaricia’ en sonido y significado<sup>922</sup>, y en singular y dual, hasta parece que Dukkāla bebe y come de la magnanimidad de los cadíes y que para detener las manos de estos delega en la suya [propia]. Esta marcha ha sido por amor a la marcha de la conquista (*ḥarakat al-faṭḥ*), y el objeto de adentrarse [en el territorio] y de la concesión [de dones], así que si no hubiese tenido lugar en ella su completa tacañería, se le habría echado un mal de ojo<sup>923</sup> y hubiese sido difícil lo fácil. Y el cadí – ¡que Dios le honre! – es [todo] perfección, y el defecto de la perfección no se ignora, y el vencedor [es] el que permanece, y quien no vence no se recuerda y es alabado por lo insignificante<sup>924</sup>.

918. Esta palabra también significa ‘peregrinación’ (Corriente y Ferrando, *Diccionario Avanzado*, 501).

919. Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arrī, de sobra conocido.

920. Véase: Ma‘arrī, *Saqt al-zand*, 56. El metro es el ‘*basīṭ*’. Es curioso que en el segundo hemistiquio del verso previo en este poema panegírico aparezca la expresión utilizado anteriormente por el autor para hacer referencia al fondo del corazón y a la pupila, esta vez en relación a la oscuridad de la noche en lugar de a la negrura de la tinta.

921. La expresión ‘*iṭṭarada hādā l-bāb*’ se emplea para hacer referencia al hecho de seguir una categoría lingüística a la hora de justificar la formación de una palabra, como por ejemplo cuando se dice: ‘se ha seguido este paradigma para formar el plural de esta palabra’ (véase un ejemplo en: Ibn Fāris, *Maqāyīs al-luġa* vol. 1, 466). Aquí el autor dice que este personaje sigue la entrada de la palabra ‘avaricia’ en el diccionario en todos sus sentidos y formas, cumpliendo además las palabras ‘*ma‘nà*’ (significado) y ‘*mutannà*’ (dual) con su objetivo de rimar la prosa epistolar, así que se deja llevar por las palabras que se adecuan a ello creando al mismo tiempo la alegoría pretendida.

922. ‘Al pie de la letra’ que se diría en castellano.

923. Se refiere a la marcha.

924. Se intuye la amenaza en esta oscura parte del discurso pero resulta difícil alcanzar su trasfondo.

He bromeado con usted – ¡que Dios le proteja! – la broma de quien cree lo opuesto a lo que dice, hace inclinar su peso [en la balanza] con sumas inmensas<sup>925</sup>, y no dice siendo magnánimo que se ha mudado<sup>926</sup>. Y con [el día de] hoy hay un mañana, y cada cosa tiene su término, y se espera que Dios nos haga disfrutar de un tiempo en el que tenga lugar la rectificación y se presente la [posibilidad de] participar del privilegio de alojarse en su [morada], si Dios quiere.

Pernoctamos en el fuerte de Asāyis, [uno] de los fuertes de Dukkāla. Su estado es el [mismo] estado ruinoso de lo que le precedió. Una casa antigua de categoría real (*mulūkiyya*) que se atribuye a uno de los jeques de la región (*waṭan*), de los que han sumergido sus manos en la sangre y las entrañas [a causa] de la recaudación, y muestra el repliegue de un mundo que era una nube de verano<sup>927</sup>. ¡Que Dios perdone [todo] lo censurable que ha acarreado!, pues Él es el que castiga por lo que se han lucrado las manos y perdona muchas [faltas].

[p. 78] Nos pusimos en marcha al día siguiente por un llano con el que irrumpimos en los límites de los Ṣanhāya<sup>928</sup>. Pasamos la noche en un lugar conocido con [el nombre de] Askāwn ante un hombre perteneciente a los sufíes de lengua no árabe, [que] cumplió con el hospedaje a pesar de la pobreza y la necesidad, conque le admiramos<sup>929</sup> y nos bastó<sup>930</sup> su esfuerzo.

925. El plural de esta expresión es ‘*qanāṭīr*’ no ‘*qanāṭīr*’, viene en El Corán (3, 14) como ‘*al-qanāṭīr al-muqaṭara*’, que implica grandes sumas de dinero (véase: Dozy, *Supplément* vol. 2, 413; y Ibn Manzūr, *Lisān al-‘arab* vol. 11, 320).

926. Se entiende que el autor tranquiliza a este personaje concluyendo con que no es de aquellos que llevarían a cabo todo lo que ha insinuado que estaría en su mano acarrearle de perjuicios, y que no haría llegar de él noticias de haber cambiado de estado, sospechamos que en cuanto a su posición favorable al gobierno de Fez, cuando ha mostrado en realidad nobleza de trato. No hay que olvidar que en este momento se encuentra en el trono el sultán Abū Sālim, cuyo primer intento infructuoso de ganar adeptos para subir al trono de Fez tras abandonar la Península tuvo lugar precisamente en Māzīgān, una ciudad costera de Dukkāla, cerca de Azammūr, una de las próximas etapas del viaje que aquí se narra (Ibn al-Jaṭīb, *Nuḫāda II*, 217).

927. Una referencia a la antigua gloria de la zona, de la que solo quedan vestigios.

928. Una de las grandes tribus beréberes del Magreb, a ella pertenecían los almorávides (Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 6, 201-202).

929. Corrección de edición: ‘*aniq-nā*’ en lugar de ‘*anab-nā*’.

930. Corrección de edición: ‘*aḥsab-nā*’ en lugar de ‘*iḥtasab-nā*’.



Volvimos<sup>931</sup> por la mañana a Azammūr, y comprobamos la veracidad de la máxima en el dicho: ‘la reiteración es más elogiada’ (*al-‘awd aḥmad*). Encontramos en ella [toda] clase de ilustres que habitan [descobijados] el llano<sup>932</sup> y cumplen con las tareas de la tierra. ¡Que Dios les guarde de los perjuicios de las sequías, y que honre sus rostros el día en que ‘se blanquean unos rostros y se ennegrecen otros’<sup>933</sup>, el día del juicio [final]!

Salió en procesión hacia<sup>934</sup> nosotros al-Ḥasan b. Yaḥyà b. Ḥassūn<sup>935</sup>, el valiente entre los valientes del Magreb, el término de la magnanimidad, el modelo de la virilidad, el ejemplo incomparable en la inclinación hacia la pobreza, el que sonroja al huésped, y el arrayán de la amabilidad. Conque la experiencia superó a la noticia<sup>936</sup>. ¡Bendito sea Dios!

Partimos con cortejo de despedida cuyas uñas se prendieron a los flecos<sup>937</sup>, y un favor cuya excusa abarcó Oriente y Occidente (*al-jāfiqayn*)<sup>938</sup>, y aquello hizo obligatorio lo que les escribí:

Vuestra buena obra ¡Oh Banū Yaḥyà b. Ḥassūn!,

desacredita todo lo prosaico y lo escandido.

Han renovado el ornato de la vida [terrenal] unos Barmakíes<sup>939</sup>

de [entre] vosotros cuyas acciones nobles no se contentan con lo insuficiente.

Hijos de Yaḥyà, ¡que los guarde, cada vez que son alumbrados,

el cuidado de Dios desde Moisés (Mūsà) y Aarón (Hārūn)!

Con el más gallardo y brioso ha acrecentado Dios vuestro linaje (*bayt*)

en excelencia, conque sea bienvenido el sereno de rostro, el bendecido.

Permanece prendado de la acción elevada y le profesa un

931. No consta que hubiese estado antes allí.

932. Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab* vol. 7, 289.

933. El Corán (3, 106).

934. Dozy, *Supplément* vol. 1, 69.

935. Se trata de al-Ḥasan b. Yaḥyà b. Ḥassūn al-Ṣanhāyī, cuya familia estaba al servicio de los meriníes, y su padre había sido el encargado de la recaudación de los impuestos en Azammūr en tiempos del sultán Abū l-Ḥasan, muriendo al acompañarlo a Túnez y ocupando su hijo tras él funciones semejantes en la región. Véase más información sobre el papel que jugó posteriormente este personaje en las disputas dinásticas entre el norte y el sur del Magreb en tiempos del sultán Abū l-‘Abbās en: Ibn Jaldūn, *Tārīḥ* vol. 7, 458-459.

936. Es decir, que ha superado la realidad las noticias que le habían trasladado sobre él.

937. Ya ha venido una variante de esta expresión, véase: Ibn al-Jaṭīb, *Nufāda II*, 73.

938. Corriente y Ferrando, *Diccionario Avanzado*, 321.

939. Ya ha venido un símil semejante en: Ibn al-Jaṭīb, *Nufāda II*, 59.

amor que otorga bajeza a las riquezas.

Continué oyendo sobre vosotros toda acción noble,

y ahora, ¡cuánta [distancia hay] entre lo sabido y lo supuesto! [p. 79]

Se ha enriquecido con vosotros la mano de Azammūr, vuestra comarca,

pues ¡qué [maravillosa] perla [está] guardada con la protección de la gloria!

¡Que Dios os preserve [con] buena estrella cuyas excelencias

os muestren el [rostro] blanco de las [mujeres] vírgenes y maduras!

Me retornó a mi país agradecido a vosotros,

así que<sup>940</sup> Dios mandó entre la *kāf* y la *nūn*<sup>941</sup>.

.. hacia<sup>942</sup> la ciudad de Ānfā (Casablanca)<sup>943</sup>, y alcanzó en ellos nuestra llamada toda celebración y festejo, [hombres] ilustres que han llegado al colmo de la piedad filial, como el cadí en ella, el maestro (*šayy*), alfaquí, peregrino y de manifiesta austeridad y sencillez Abū Bakr b.<sup>944</sup> ‘Uṭmān b. Šāliḥ al-Misrātī, el marraquechí de origen.

Estudió en Marraquech bajo Abū l-Ḥasan al-Mursī y Abū ‘Abd Allāh al-‘Abdarī; en Ḥāḥa<sup>945</sup>, bajo Abū Zakariyyā Yaḥyà b. Sa‘īd y Abū Zayd b. ‘Abd Allāh y su hermano Abū Bakr; y en Agmāt bajo Abū l-‘Abbās, el conocido como Ayyazm.

Peregrinó el año 734 (1333/1334), y se le puso al frente del cadiazgo en el alcázar de Kutāma (Alcázarquivir), y en la fortaleza de al-Qāhira<sup>946</sup>, en Azammūr y en Ānfā (Casablanca), y enseñó en su madraza el libro de Abū ‘Amr b. [p. 80] al-Ḥāyib<sup>947</sup>. Su nacimiento [tuvo lugar] a finales del 710 (1310/1311).

940. Corrección de edición: ‘*fa-amara*’ en lugar de ‘*bi-amr*’.

941. Sugiere al-‘Abbādī que hace referencia a la expresión del Corán: ‘*kun fa-yakūn*’, que corresponde a que cuando Dios quiere algo, dice: ‘¡se!’; y este existe por orden suya. Véase por ejemplo: (El Corán (36, 82).

942. El autor continua directamente con el texto que precede a la poesía, por lo que sería: ‘Partimos [...] hacia la ciudad de Ānfā [...]’.

943. Hay más información sobre la estancia del visir en esta localidad en: Nāṣirī al-Salāwī, *Iṣṭiqṣā* vol. 4, 13.

944. Corrección de edición: ‘Abū Bakr b. ‘Uṭmān’ en lugar de ‘Abū Bakr ‘Uṭmān’.

945. Una región de la provincia de Marraquech (Wazzān, *Descripción general del África*, 141).

946. Identificada por al-‘Abbādī como la ciudad construida por el sultán meriní Abū ‘Inān en la región de al-Sūs mencionada anteriormente (Nāṣirī al-Salāwī, *Iṣṭiqṣā* vol. 3, 190).

947. Se trata de un compendio de jurisprudencia mālikí. El nombre del personaje es Abū ‘Amr ‘Uṭmān b. ‘Umar, conocido como Ibn al-Ḥāyib, ver una biografía del personaje en: Ibn Jallikān, *Wafayāt* vol. 3, 248-250.

Y [como] el testigo (*'adl*), el magnánimo Abū l-'Abbās Aḥmad b. Yūsuf<sup>948</sup> b. 'Alī al-Sallī, de la gente de Tāmasnā, de noble vivienda y rebosante mesa, progenitor de jóvenes; y el testigo (*'adl*), el ilustre Abū l-'Abbās Aḥmad b. Abī Bakr b. Musà al-Barguwāṭī, el mejor retraído, engalanado con la quietud; y el jeque y predicador, el bondadoso Abū l-Ḥasan 'Alī b. Abī Ḥaddū, el de noble linaje e ilustre padre, el injuriado por una injusticia, [según] dicen; y los distinguidos y magnánimos hijos del alfaquí y cadí de hermosa caligrafía, el coleccionista<sup>949</sup> de libros (*dafātir*)<sup>950</sup>, el caracterizado por la indulgencia Abū 'Alī 'Umar b. Muḥammad al-Zanātī. ¡Que Dios retribuya la diligencia que expendieron y el conocimiento que ambicionaron<sup>951</sup>!

948. Corrección de edición: 'Yūsuf' en lugar de 'Šaraf'.

949. Dozy, *Supplément* vol. 1, 216.

950. Kazimirski, *Dictionnaire* vol. 1, 711.

951. Corrección de edición: 'jaṭabū' en lugar de 'jaṭaw'.

## 7.2. Viaje por Tāmasnā

[*Nufāda III*, pp. 87-92]

\*[p. 87] Cuando se apresuró el siervo de su dignidad en compañía de su obediente delegación y el almocadén de su majestad y su tropa, prestando en la premura el límite de su capacidad, volando con el ala del amor en cuanto le fue posible, vio que se había independizado en el trono quien de él se había apoderado<sup>952</sup> y que se habían estabilizado las bases<sup>953</sup> del poder. Conque cumplió con el deber<sup>954</sup>, recitó y lo hizo bien, expuso los escuadrones de la alabanza, abarcó el propósito<sup>955</sup> y llenó con ellos la tierra, y partió de vuelta<sup>956</sup> arrastrando el rozagante vestido de la gloria. Y requirió el permiso [de su majestad] para visitar el territorio [p. 88] marraquechí y obsequiar [con ello] a quien se ausentó durante su compleción<sup>957</sup>, felicitar a los fieles con el término del asunto y el éxito de su resultado, y procurar la baraka del sepulcro<sup>958</sup> que satisface al anhelante en sus ruegos. Y le pareció registrar el curso de su viaje (*riḥla*) dedicado a atender su asunto,

---

\*. El texto traducido de este viaje es – con correcciones y adiciones mínimas – el que figura en un artículo revisado y aceptado por la revista *Anaqueel de Estudios Árabes* para el próximo volumen 27 del 2016, y que lleva como título: ‘El extraño viaje de Ibn al-Jaḥīb por los agitados llanos de Tāmasnā. Estudio y traducción de la *riḥla*’.

Se ha seguido en la traducción el estudio que ha realizado Āḥmad ‘Azzāwī de este viaje (‘Azzāwī, *Raḥalāt*). En algunos casos se ha creído conveniente salirse de la edición de Fāgiya por no aceptar sus correcciones al manuscrito o se ha recurrido a la versión de la *riḥla* que incluye el autor en su *Rayḥāna* (Ibn al-Jaḥīb, *Rayḥāna* vol. 2, 264-70) por considerar que guarda más sentido con el contexto, y así se ha señalado en los lugares correspondientes.

952. Se refiere a la reciente subida al trono del sultán Abū Zayyān a quien se dirige Ibn al-Jaḥīb con esta *riḥla*.

953. ‘*Manāṣib*’ en la *Rayḥāna*.

954. El de visitar al sultán recién entronizado en Fez para prestarle obediencia y alabarle.

955. ‘*Al-garaḍ*’ en el manuscrito y en la *Rayḥāna*. No se acepta la corrección de Fāgiya.

956. Puede que a Salé y de ahí emprendiese el viaje, pues no lo especifica en la *riḥla*. Antes de esta Ibn al-Jaḥīb menciona que emprenden la marcha hacia Marraquech en la señalada fecha y que hacen su primera parada en ‘Ayn Gabūla que la editora sitúa cerca de Salé (Ibn al-Jaḥīb, *Nufāda III*, 85). ‘Azzāwī deduce por ello que pasó por Salé antes de emprender el viaje (‘Azzāwī, *Raḥalāt*, 66).

957. Se refiere a su gran hazaña de hacerse con el trono de Fez.

958. Tal vez se refiera al sepulcro del santón ceutí del s. XII Abū l-‘Abbās al-Sabtī en Marraquech (sobre este personaje ver el apartado ‘Temática y depositarios de los versos’ de esta parte del estudio).

y romper el cáliz de su gloria en flor<sup>959</sup>, apoyándose en Dios en su fuero interno y a voz alzada. Así que dijo:

Salimos de la madre de las villas<sup>960</sup>, el lugar de reunión de los hombres y la Caaba de la marcha y el viaje nocturno<sup>961</sup>, la ciudad de Fez. Sede del poder legítimo y de la gloria alzada y derramada, donde los blancos palacios, el largo y ancho dominio, las custodiadas puertas, los cultivados huertos, las precipitadas aguas, las asalariadas tropas, las majestuosas construcciones, las imponderables estancias, y la religión y vida terrena<sup>962</sup>. Sin condición ni excepción, ¡que Dios la proteja y guarde, y multiplique – y lo ha hecho – su muchedumbre!, nos volvemos hacia los [conocidos] lugares de encuentro de los señores, la adhesión del afecto y las atalayas de los generosos.

Ellos nos han alojado en las sombras de sus casas,  
sombras de casas acogedoras y protectoras.

Rehusaron cansarse de nosotros, y si nuestra madre  
hubiera recibido lo que ellos de nosotros, se habría cansado.<sup>963</sup>

Nos acompañó para despedirnos – de entre aquellos cuyo amparo fue generoso y reconocida su experiencia en el dominio de la lealtad – un grupo de jefes, soles y plenilunios. Recordé en [el momento de] su despedida, que suscita el llanto y traba los lagrimales, el dicho de nuestro maestro Abū l-Barakāt<sup>964</sup>:

959. Este tipo de expresiones figurativas son muy propias del lenguaje jaṭībiano, especialmente cuando emplea la prosa rimada como es el caso. Una interpretación posible que ofrecemos a esta expresión es que el visir pretende abrir con su relato la flor, entendida como fruto, de su viaje que permanecía hasta el momento en capullo. Vuelve a utilizar la figura más adelante en otro contexto (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāda III*, 90).

960. Se utiliza la expresión ‘*Umm al-qurà*’ para referirse a La Meca.

961. Aquí Ibn al-Jaṭīb hace un juego de palabras con ‘*umm al-qurà*’, ‘la madre de las villas’, e ‘*ibn al-surà*’, el ‘viajero nocturno’, que literalmente significa ‘el hijo del viaje nocturno’. Curiosamente utiliza también la palabra ‘*warà*’, ‘humanidad’ o ‘creación’, traducida como ‘hombres’, siendo ‘*abū l-warà*’, ‘el tiempo’, literalmente ‘el padre de las criaturas’.

962. Según ‘Azzāwī, Ibn al-Jaṭīb hace referencia a los hombre de religión y a los hombres de negocios (‘Azzāwī, *Rahālāt*, 76).

963. Fāgiya ha identificado estos versos como similares a los del poeta preislámico Tufayl al-Ganawī (Ganawī, *Dīwān*, 130). Ibn al-Jaṭīb incluye estos mismos versos en su *maqāma* titulada *Mi’yār al-ijtiyār* (Ibn al-Jaṭīb, *Rayḥāna* vol. 2, 281). El metro es el ‘*tawīl*’.

964. Según Ibn al-Jaṭīb, su maestro Abū l-Barakāt al-Balafīqī le dedica estos versos en una ocasión en la que salió el autor a despedirle (Ibn al-Jaṭīb, *Katība*, 134). Sobre este personaje véase: Balafīqī, *Ši’r*; y Puente, “al-Balafīqī”. El metro es el ‘*sarī*’.

Oh aquel quien, si quiero despedirle,  
 me despido de mi corazón antes de hacerlo.  
 Y paso mi noche en vela desconcertado,  
 engañando el alma con algún engaño.  
 Oh aflicción del alma por su compañero,<sup>965</sup>  
 a causa del cual se ha presentado esta migraña.

Pernoctamos en la aldea (*dišār*)<sup>966</sup> de al-Buwayyir<sup>967</sup>, de los alfoces [de Fez]. Una aldea en la que el camino ha aventado<sup>968</sup> la humedad de su gente<sup>969</sup>, y ha aniquilado [en ella] Dios las buenas cualidades<sup>970</sup> del joven y del adulto.

Al día siguiente recorrimos hacia la ciudad de Mequinez la etapa poblada y el camino que no pasa hambre ni sed, donde la extendida llanura, la existente agua, los curvados puentes, las magníficas aldeas (*dušūr*) y los vestigios meriníes. Y de ella hay mucha distancia.

Cuando el sol empezó a trepar las tapias<sup>971</sup> y a conducir a su gente a la parte trasera de los aposentos, y comenzó su oro a dorar la plata de la mañana y su navaja decorada a rasurar la mejilla [p. 89] de la tierra después de que se dejó crecer la barba, comenzamos a llenarnos de un sentimiento de entereza por la separación mientras esta ponía en evidencia, y a compendiar la sentencia de la tristeza mientras las lágrimas glosaban<sup>972</sup>, así que

965. Fāgiya ha corregido este hemistiquio basándose en la versión mencionada de los versos en la *Katība*.  
 966. La palabra '*dišār*' pl. '*dušūr*' y '*dašā'r*' es utilizada en el Magreb en el sentido de 'pueblo' o 'aldea' (Dozy, *Supplément* vol. 1, 443). El autor utiliza más adelante el plural '*dušūr*' además del mencionado plural '*dušūr*'.

967. 'Azzāwī sugiere que pueda ser diminutivo de '*bi'r*', 'pozo', y la sitúa al oeste de Fez en el camino hacia Mequinez ('Azzāwī, *Raḥalāt*, 71). Por ello se acepta la propuesta de vocalización de 'Inān en la *Rayḥāna* en lugar de la de Fāgiya en la *Nufāda* (Buwayr).

968. No se admite la corrección de Fāgiya del manuscrito en este punto pues sustituye '*nasafa*', 'aventar', por '*našafa*', 'secar'. En el texto de la *Rayḥāna* viene como '*naša'a*', 'arrancar con fuerza' (Ibn al-Jaṭīb, *Rayḥāna* vol. 2, 266).

969. El paso continuado de los viajeros por el camino que atraviesa la aldea ha terminado con la generosidad de sus habitantes. El uso de 'humedad' por 'generosidad' es un tópico común.

970. La palabra traducida aquí por 'buenas cualidades' es '*murū'a*', que hace referencia a las cualidades ideales del hombre árabe (Corriente y Ferrando, *Diccionario Avanzado*, 1092), especialmente la valentía y la generosidad.

971. Aquí el autor emplea el plural '*ʿyudurāt*', en lugar de '*ʿyidār*' pl. '*ʿyudur*'. Es muy propio de su estilo el empleo de plurales poco comunes.

972. En esta imagen el autor compara la gran tristeza que sintieron con una extensa obra que aunque se trata de reducir o compendiar acaba extendiéndose con las lágrimas como glosas.

despedimos al grupo acompañante y tomamos el camino poco claro. Había cubierto una niebla que tenía sobre la tierra un afinco que ocultó las direcciones y mezcló los caminos principales, y nos perdimos, pero Dios nos guió, y marchamos vestidos y envueltos por las nubes<sup>973</sup>. La vegetación había hecho salir sus brotes y lo desgastado de las ruinas se había engrosado<sup>974</sup>. Después el sol limpió de óxido<sup>975</sup> el espejo del horizonte y dio a cada alma su buen camino<sup>976</sup>, y agradecieron los viajeros nocturnos su refugio matutino<sup>977</sup>.

E irrumpimos en al-Raml<sup>978</sup> – cuyo pasto hizo crecer Dios y congregó a sus cordeiros que acudieron a la llamada – entre tiendas, pastores no avaros, jaimas, echaderos de ganado<sup>979</sup> y boñigas, rebaños que llenan la tierra, vacas con las que se estrecha la superficie<sup>980</sup>, y ancianas que perdieron la esperanza de la menstruación, obsequiantes de los odres de leche desnatada. Se ha agitado en el vasto campo el campamento del comisionado (*al-sā‘ī*)<sup>981</sup>, teniendo éxito sus esfuerzos, pues las manadas se cuentan, las tierras se extienden, y la autoridad de los que se ocupan de ellas no se refuta.

Antes de que se instalase el sol en lo alto del meridiano y se dejase caer de las cimas de los pilares [los mechones de la oscuridad, hicimos alto en ‘Ayn al-Ša‘rā’<sup>982</sup>. Nos apartamos de]<sup>983</sup> su fortaleza hacia el campo raso, una fortaleza descantillada y derruida, donde la existencia en ella de urbanidad se ha perdido, excepto que es abundante en leña, una parada a la que dirigirse, una mina de hierro y la entrada del largo y ancho país.

973. El autor aquí juega con la polisemia de los dos verbos: ‘*alḥafa*’ y ‘*raddā*’ creando dos sentidos en la frase: las nubes les envolvían cual vestido y abrigo en un sentido, y en otro, les importunaban y les hacían caer. Esto es muy característico del lenguaje jatibiano y no siempre fácil de percibir. ‘Inān lee aquí ‘*wirdān*’ como una palabra en sí misma (Ibn al-Jaṭīb, *Rayḥāna* vol. 2, 266).

974. Se refiere a que los cantos de las ruinas se habían hinchado a causa del agua.

975. En el texto viene ‘*ṣadāhā*’ en lugar de ‘*sada’ahā*’.

976. El Corán (32, 13).

977. Según Fāgiya, Ibn al-Jaṭīb toma esta expresión del proverbio árabe que dice: ‘al amanecer los viajeros agradecen el viaje nocturno’ (‘*ind al-ṣabāḥ yaḥmad al-qawm al-sarā*’). véase: Ould Mohamed Baba, “Los proverbios árabes clásicos más usados”, n<sup>o</sup> 213.

978. Según ‘Azzāwī es una zona de bosque al norte de Tāmasnā y este de Casablanca (‘Azzāwī, *Raḥalāt*, 77).

979. Concretamente aquellos que se sitúan cerca del abrevadero.

980. Dice literalmente: la largura y la anchura.

981. Según ‘Azzāwī, se trata del recaudador de impuestos (‘Azzāwī, *Raḥalāt*, 78).

982. Mencionado el topónimo en: Ibn Abī Zar‘, *Dajīra*, 137.

983. Esta parte entre corchetes falta en el manuscrito de la *Nufāḍa* y la ha completado la editora de la versión de la *Rayḥāna*.

Plantamos las tiendas en su exterior por temor a sus pulgas, y no temimos las fieras que rugían a nuestro alrededor ni sus leones. Se dio una inusitada protección, resultó seguro – y el favor es de Dios – el arrebató, experimentamos la beneficencia de su proximidad y no estuvimos privados de la benevolencia ni el peso de una mota<sup>984</sup>.

Nos pusimos en marcha por la mañana y el ojo del sol con la blancura de la niebla precisaba de alcoholarse. Tomamos el camino de la zanja de Hārūn (Jandaq Hārūn), la campiña de Jirāz (Faḥṣ Jirāz)<sup>985</sup>, el campo de batalla<sup>986</sup> [donde] se sospecha [hay que tener] precaución, hacia la aldea de Makūl<sup>987</sup>, que está encomendada<sup>988</sup> a la perdición, y pateada [a causa de] los beduinos por el pie de la devastación. Y cuando vimos que su espacio estaba deshabitado, y que estaba revestida con la ropa de junco<sup>989</sup>, la atravesamos hacia Māgūs, la aldea (*dišār*) de la *zāwiya*, el centro de los caminos paralelos<sup>990</sup>, el lugar de alto de las caravanas nocturnas, y la capital de Tāmasnā, donde está la audiencia de su cadí, [el lugar de] riña del indignado y el complacido, y el baño de quien hace sus abluciones. Una aldea (*dišār*) grande, [que] come de granero y bebe de pozo<sup>991</sup>. Ha perdido el esplendor y está privada de las comodidades de la civilización, aunque asegura el almacenamiento y garantiza la custodia del grano, mientras no se eche a perder<sup>992</sup>. Se dispuso en ella una mezquita a la cual desluce la imperfección de su alminar por la falta de dirhames y dinares, por lo que su aspecto es horrendo y su defensa no es inexpugnable. Pernoctamos bajo la protección de su testigo adul (*šāhidi-h al-‘adl*), que fue sordo a la

984. Es una expresión muy utilizada para referirse a una cantidad inapreciable.

985. Este topónimo lo sitúa al-Idrīsī cerca de la aldea (*dišār*) de Makūl (ver nota correspondiente a este topónimo más adelante).

986. Se refiere al campo de batalla donde tienen lugar duelos o combates singulares.

987. Fāgiya y ‘Azzāwī identifican el topónimo en tres obras: Ibn Abī Zar‘, *Rawḍ al-qirtās*, 329, en la que se indica que el sultán meriní Abū Yūsuf Ya‘qūb pasó por esta aldea de Tāmasnā en su camino de Marraquech a Tánger en dirección a al-Andalus en 1279; en ese mismo contexto la menciona al-Nāṣirī (Nāṣirī al-Salāwī, *Iṣtiqṣā* vol. 3, 50); y también viene descrita brevemente por al-Idrīsī (Idrīsī, *Nuzha* 238).

988. Error en la edición. La palabra tanto en el manuscrito como en la *Rayḥāna* es ‘*mawkūl*’.

989. Es decir, el lugar estaba lleno de juncos y era inhabitable.

990. En la *Rayḥāna* figura otra expresión que vendría a significar ‘el centro de las partes equivalentes’.

991. Según Fāgiya, esta es otra expresión inspirada en un proverbio árabe que dice: ‘come trozos de pan y bebe de riachuelo’ (*ya‘kul min ŷurf wa-yašrab min gadīr*).

992. Literalmente: ‘mientras no cause daño la izquierda de la corrupción ni la derecha’. La expresión ‘*āta yamīn-an wa-‘āta šimāl-an*’ (creará corrupción a derecha e izquierda) viene en una tradición del Profeta sobre el Daŷŷāl (Ibn al-Ḥaŷŷāŷ, *Ṣaḥīḥ Muslim* vol. 18, 65).



crítica y se elevó por encima de la naturaleza del troque hacia la de los generosos. Y le recité al día siguiente<sup>993</sup>:

[p. 90] ¡Qué de alboroto recibimos en Māgūs  
 por la noche, y de tumulto de los vigilantes y de los guardias!  
 ¡Y de mala agua de la que no se nos hace fácil  
 beber un trago más que con dificultad!  
 ¡Y de lenguas bárbaras a nuestro alrededor,  
 como si estuviésemos en el país de los negros y de los nabateos!  
 Yermo, no hay árboles a cuya sombra acogerse,  
 ni quien solace y alivie el alma del desánimo.  
 Se ha descuidado el constructor del alminar en su edificación,  
 por lo que no lo señala el ojo gozoso,  
 como si fuese un bálano que han traído para circuncidarlo  
 a un circuncisor que cortó de este la mitad por error.  
 Pero el más ilustre de sus notarios (*kuttāb al-šurūf*),  
 Yaḥyà, es el más piadoso joven que exige el favor.  
 Ha resucitado Yaḥyà<sup>994</sup> la familiaridad en ella tras la soledad,  
 y ha reemplazado a una multitud de esa clase<sup>995</sup>.

Partimos al día siguiente tras agradecer su hospitalidad, y alejó la caravana su paso hacia el poblado de [los] Sufyān<sup>996</sup>. Atravesamos dormidos su campamento, dejamos la noticia a los testigos oculares y merodeamos entre el ganado y los campos de juego de los pastores, entre jaimas que se redondean como tajadas de giba, encerrando a niños y esposas, y aldeas (*dušur*) cuyas chozas han subido las colinas y cuyos corderos y camellas [jóvenes] han llenado las hondonadas. Ofrece su gente la leche agria después de sacar su queso y su manteca, y se inclina el deseoso de esta a la abstinencia<sup>997</sup>. Encontramos

993. El metro es el ‘*basīf*’.

994. Aquí hay un *ŷinās*, entre ‘*aḥyā*’ (revivió o resucitó) y el nombre propio Yaḥyà que suena igual que el mismo verbo en presente, ‘*yaḥyā*’ (revive o resucita).

995. Es decir, que ha podido sustituir él solo con su buena acogida a todos los demás.

996. Ver el apartado ‘Las tribus árabes de Tāmasnā’ de la contextualización.

997. Es decir, que a pesar de la sed no apetece.

que se instaló la peste (*tā'ūn*) en sus casas, llevando a muchos de ellos a la tumba, y retirándose después. Y ha aislado y apartado a vacas y a camellos [que han echado los primeros dientes]. Conque no ves más que al muerto que sale, o al caballo castaño<sup>998</sup> que se ensilla para el cortejo fúnebre, y el griterío que se eleva, y gemidos donde no sirven [de nada], así que desistimos de entrar sin permiso y nos habituamos al silencio [melancólico]. Nos desviamos de la zona habitada y pedimos a Dios estar a salvo del perjuicio de aquel contacto. Galopamos procurando alcanzar al-Burūy<sup>999</sup>, donde está el campamento del jeque de esta tribu, anhelando pernoctar en un albergue no insalubre. Y dije<sup>1000</sup>:

¿Es que tendrá término esta marcha?

Por su causa, mis miembros se debilitaron.

Dijeron: nos dirigimos a la gran casa<sup>1001</sup>; dije: renunciad

a vuestra distracción, he sobrepasado la estrella Soha<sup>1002</sup>.

Declinó el sol y descendió, luego se fundió<sup>1003</sup> y se desplomó, y se derramó en el seno del poniente. Después de algo de esfuerzo llegamos, acabamos con la fatiga y disfrutamos el don del descanso. Hicimos alto ante unas jaimas que contorneaban un cerro, cuyas cuerdas estaban enmarañadas y se hacinaban sus hechuras<sup>1004</sup>. Unas villas cuyas casas son de pelo<sup>1005</sup>, su combustible boñigas, su muralla azufaifo, y de cuya hortaliza no está exento ningún puchero. Han lindado con unas lagunas llenas [de agua], con unas moradas rebosantes de comunidades (*umam*), con praderas de marcadas riberas y con vaguadas de

998. Caballo con pelo marrón y rojizo que debía acompañar al cortejo en estas ocasiones.

999. Según Fāgiya, corresponde a la actual aldea con el mismo nombre perteneciente a la provincia de Settat.

1000. El metro es el '*sarī*'

1001. Utiliza la palabra '*burŷ*' pl. '*burūŷ*' que significa entre otras cosas: 'casa en el campo' o 'gran casa'.

1002. Estrella de segundo orden de la Osa menor. Se examinaba la vista con ella por su lejanía (Yāwharī, *Ṣihāh* 2386).

1003. Se ha recurrido a la versión de la *Rayhāna* en este verbo por una repetición en la *Nufāda* del verbo '*inhāla*' en esta línea.

1004. El autor emplea la palabra '*ŷabal*' en su plural '*ŷibāl*' para hacer referencia a que sus hechuras tienen forma de montaña.

1005. Es decir, jaimas. De '*bayt al-ša'r*', 'la casa de pelo', por el pelo de cabra del que está hecha su tela.

rotos sacos<sup>1006</sup>. Se adelantó el jeque y nos dio la bienvenida. Estuvo a gusto y actuó con familiaridad. Un hombre maduro, envuelto por las canas, cuyo trato indica nobleza bajo hosquedad, y revela el cáliz del descuido en él entendimiento<sup>1007</sup>. No escatimó en comida limpia ni en celebración hospitalaria, una cabalgata para despedirnos en una comitiva ruidosa [p. 91] y una bondad que no se reserva ni se oculta. Preguntó por el destino y el lugar de alto de la montura, y dijimos: la morada preferida del campamento de Abū Kaṭīr<sup>1008</sup>, pues es uno de los móviles del viaje y la más válida doctrina de aquella secta<sup>1009</sup>. Así que encargó a sus ojos [vigilar] nuestra mirada y separó la jornada entre nosotros y él<sup>1010</sup>.

Paramos en el refugio de Maḥdī b. Mūsà (Marḥalat Maḥdī b. Mūsà), hacia el que ha extendido la miseria<sup>1011</sup> las yemas de sus dedos, conque nos apartamos de sus cercanías y nos alejamos de la hondonada de sus casas. Su señor no encontró por nuestra parte interés en la generosidad que proporcionó ni aceptación de la comida con la que se apresuró. Le evitamos con una evasión que no le avergonzó, y pernoctamos en un refugio cuya protección se desbordó hasta que se encendió en el carbón de la noche su llama<sup>1012</sup>. Cabalgamos bajo un toldo de espesa niebla y llovizna que prefería a la niebla<sup>1013</sup>. No cesó el sol de

1006. Compara el autor las vaguadas con unos sacos llenos de agua que al romperse hacen que esta corra en todas direcciones.

1007. Esta imagen ya ha aparecido antes (Ibn al-Jaṭīb, *Nuḡāda III*, 88). Quiere decir que la apariencia de descuido que tenía el personaje es como un cáliz que al abrirse revela la flor que simboliza el entendimiento que tenía en el fondo.

1008. El autor se refiere a él por el nombre de Mubārak en el próximo poema por lo que se trata del jeque de los Julṭ Mubārak b. Ibrāhīm b. ‘Aṭīyya b. Muḥalhil al-Julṭī (confirmado igualmente en: ‘Azzāwī, *Raḥalāt*, 82). Sobre este personaje, véase también la contextualización de este estudio.

1009. Compara el autor su inclinación y la de los meriníes por los Julṭ, de entre todas las demás tribus árabes de Tāmasnā, con la elección de la escuela jurídica más legítima.

1010. Es decir, el jeque se quedó mirándoles mientras partían y después dio la vuelta para retornar.

1011. Esta palabra que viene escrita como ‘būsà’ y ha sido traducida como ‘bu’sà’, es un ejemplo del dialecto andalusí que de vez en cuando aparece en el lenguaje jaṭībiano (Corriente, *A Dictionary of Andalusī Arabic*, 36). Ibn al-Jaṭīb la utiliza en dos versos que dedica a un emir zayyānī (Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 2, 292). En el primero, contrapone su sentido – y asimismo figura en Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab* vol. 1, 303 – al de ‘nu’mà’, ‘fortuna’. Aunque en este contexto puede referirse con ella a la peste. En todos los casos la utiliza como recurso para favorecer la rima con el nombre propio Musà.

1012. Aquí el autor compara el amanecer con un trozo de carbón, oscuro como la noche, en el que se enciende cual llama la luz de la mañana. Y ‘ṣubāḥ’ es ‘la llama de la lámpara’ y también ‘luz’ y ‘claridad’. De la misma raíz que ‘ṣabāḥ’, ‘mañana’.

1013. Quiere decir que a la espesa niebla se unía estrechamente una llovizna.

sorberlo [ni] los vientos de explorarlo hasta que se disipó y se distinguió lo habitado de lo desértico.

Averiguamos durante nuestro trayecto que el camino nos reunía con nuestro anfitrión, destino de nuestro propósito, encontrándose con su grupo el nuestro, por una asamblea que entre los árabes se había acordado y un consejo presenciado por muchos. Así que dijimos: se anticipó la reunión y hubo suerte de percibir, después de oír<sup>1014</sup>, y de mayor disposición y disfrute de Abū Kaṭīr. A 12 millas se atisbaron los caballos con cuyas crines fluyen las vaguadas<sup>1015</sup> y toman el aire<sup>1016</sup> con sus patas. Y disentimos sobre los caminos secundarios por parecerse, así que hicimos alto sobre las aguas de algunos de aquellos parajes. Y le escribí con lo siguiente<sup>1017</sup>

Mubārak, no he hecho preceder a Sufyān por deseo,  
ni por temor a la negligencia, ni por una mala conducta.  
Y no considero una mirada de mí hacia ti  
más que un gran favor de Dios hacia mí.  
Y si con quienes me encontré antes de ti son estrellas,  
tú eres sin duda un sol brillante.  
[Pues] cuántos rezos se han hecho preceder de plegarias voluntarias<sup>1018</sup>,  
[y se toma antes del *ṭarīd* una *ḥarīra*].<sup>1019</sup>

1014. Se refiere a que tienen la suerte de poder ver con sus ojos aquello de lo que se habían informado de oídas previamente.

1015. Compara el autor los caballos por su numerosidad con los torrentes que corren por sus lechos, y sus crines con las olas, por lo que fluyen sus crines cual torrente.

1016. El manuscrito no está claro y la editora propone una corrección que se puede entender como imagen de la velocidad de los caballos. En la *Rayḥana* viene como ‘*iṣrā*’, ‘ejecución’.

1017. El metro es el ‘*ṭawīl*’.

1018. A la plegaria obligatoria se le llama ‘*farīḍa*’ en el sentido de preceptiva. Y toda aquella que se hace sin serlo se le llama ‘*nāfila*’ o ‘*nafl*’ en el sentido de supererogatoria.

1019. El *ṭarīd* o *ṭarīda* se prepara con trozos de pan migados en un caldo grasiento, y la *ḥarīra* es una sopa espesa con especias que se puede preparar de diversas maneras (García Sánchez, “La alimentación popular urbana en al-Andalus”, 225), y se suele tomar en ramadán para romper el ayuno. En cuanto a la última parte entre corchetes, falta en el manuscrito de la *Nufāḍa* y la ha completado la editora de la versión de la *Rayḥana*.

Después hicimos parada en al-Zāwiya<sup>1020</sup>, donde está la tumba del imán y el encargado de la protección, la guarda y el cuidado. Una aldea (*dišār*) que encontramos – ¡y a Dios gracias! – sellada por la salud<sup>1021</sup>, oculta su gracia<sup>1022</sup> de las adversidades de sus alrededores. Nos dio la bienvenida su gente, allanó para nosotros su vastedad y su llanura<sup>1023</sup> y siguió con nosotros el ejemplo del jeque los jóvenes y los mayores.

Cuando amanecemos nos apresuramos a su populoso campamento y lo elogiamos, pues al jeque se le elogia por su gente. Observamos jaimas y poblados, lo nuevo y lo ruinoso, echaderos y descansaderos de ganado<sup>1024</sup>, lugares de reunión y moradas, y un hogar que se conoce por la grandeza<sup>1025</sup> del morador. Tīṭ Afūrān<sup>1026</sup>, y a saber lo que será ‘tīṭ’<sup>1027</sup>, donde la vasta extensión, el forraje y la pradera, el río circundante, en la que estalló una fuente para el agua dulce, fluye como la plata, o como bruñe la hoja de la espada un herrero. Ha ocupado la cima<sup>1028</sup> de sus casas un alcázar erigido del que se alarga un cuello y en el que se ha promovido el control y la consolidación<sup>1029</sup>. Lo rodean las casas como teje la araña, se dirigen hacia él los caminos y las sendas, se alborota ante él el zoco<sup>1030</sup>, y se hace patente la superioridad en el orgullo de sus habitante. Y dije<sup>1031</sup>:

1020. Según ‘Azzāwī, esta al-Zāwiya es distinta a la anterior que estaba en las tierras de Sufyān. Esta está en Tīṭ Afūrān o en sus alrededores (‘Azzāwī, *Raḥalāt*, 83).

1021. Probablemente se refiera a que no la había alcanzado la peste.

1022. La palabra es confusa en el manuscrito y las propuestas de los editores también. Se propone ‘*milḥahu*’, que también podría ser ‘su sal’.

1023. Lo que viene a significar el conocido ‘*ahlan wa-sahlan*’ en el sentido de dar la bienvenida.

1024. Lugares de descanso del ganado tras abrevar.

1025. Se ha traducido la variante de la *Rayḥāna*: ‘*bi-aṣāla*’ por tener más sentido que la de la *Nufāḍa* cuya traducción sería ‘un hogar que conoce la aflicción (*iṣāba*) del morador’.

1026. Según Fāgiya, probablemente se corresponda con la actual Afūrār, y ‘*tīṭ*’ es una palabra beréber que significa ‘manantial’. Era donde se encontraban dos caminos: el de la yihad, que fue el tomado por Ibn al-Jaṭīb, y el del cobre (Miftāḥ, “*Ba‘ḍ Mazāhit Tāmasnā min jilāl riḥla*”, 146-7).

1027. Creemos que la expresión ‘*wa-mā adrāk mā tīṭ*’, que hemos traducido literalmente como ‘y a saber lo que será ‘*tīṭ*’’, la utiliza el autor en el sentido de ‘¡y qué maravilla es *Tīṭ*!’.

1028. Sustituido y traducido como ‘*dirwa*’ siguiendo la variante de la *Rayḥāna* por no encontrar sentido a la de la *Nufāḍa*.

1029. Probablemente se refiera con el cuello a una torre que se alarga del alcázar para asomarse a sus alrededores, y con lo siguiente a que la construcción de este es sólida.

1030. Según ‘Azzāwī, debía ser una zona de importancia comercial por su emplazamiento conectando la montaña con el llano y siendo una etapa en el paso de las caravanas de Fez a Marraquech (‘Azzāwī, *Raḥalāt*, 70).

1031. El metro es el ‘*wāfir*’.

[p. 92] Nos detuvimos en el campamento de los nobles Juṭ,  
en la hermana del fundamento y el lugar sagrado<sup>1032</sup>.

Aquel que es invitado de Abū Kaṭīr,  
prescinde con los actos de las palabras.<sup>1033</sup>

Ciertamente sus casas son como oímos,  
casas de caballería y de grandes favores.

Las protegen los jinetes en las alturas,  
y las alfombran los esclavos jóvenes<sup>1034</sup> con comida.

---

1032. El autor emplea aquí las palabras ‘*al-rukn*’ (el fundamento) y ‘*al-balad al-ḥarām*’ (el lugar sagrado), tal vez tratando de hacer una comparación entre Tiḥ Afūrān y La Caaba y La Meca.

1033. Es decir, que comprueba en persona lo que le había llegado de oídas.

1034. Se refiere a los nacidos esclavos (Corriente y Ferrando, *Diccionario Avanzado*, 1311).

## Capítulo 8

### Análisis contextual de contenido y forma

En la línea de lo defendido en la segunda parte de este estudio sobre los escritos de autoexpresión, se plantea a través de estos dos textos de viajes y sus estrategias textuales una incógnita que va más allá de lo anteriormente dicho sobre las motivaciones políticas o personales del autor en sus movimientos por el Magreb urbano y tribal<sup>1035</sup>. Se trata de los conflictos identitarios a los que pudo estar sometido durante su exilio en el choque entre urbanidad y tribalidad, y entre su andalusismo y el africanismo meriní, además de su particular visión proyectada sobre lo observado y transmitida en su discurso que se ofrece como memoria de sus vivencias.

[..] memoria e identidad son procesos interrelacionados y comunicados, es decir interdependientes, de posicionamiento del sujeto “yo” y el sujeto “otro/s” en una realidad compartida o convivida, incluso si conflictivamente. Sin memoria no hay identidad; sin identidad no hay memoria. Todo proceso de identidad es, pues y simultáneamente, un proceso de memoria. Pero además, ese proceso de posicionamiento (de aprehensión y reconstrucción de la realidad) no es el resultado de una forma de conciencia coyuntural, surgida en la ocasión y para la ocasión, sino el producto (consciente e inconsciente, interno y externo) de una continua proyección temporal en permanente interacción. Por ello, los procesos de memoria e identidad son la expresión de la relación esencialmente dialéctica y continua entre los sujetos “yo” y

---

1035. Entre los estudios que analizan las estrategias textuales de Ibn al-Jaṭīb en otros contextos podemos contar con: Jones, “Retratos de la emigración”, donde se estudian las biografías de algunos inmigrantes mudéjares que incluye en la *Iḥāṭa*. Otro interesante estudio es el que lleva a cabo Shatzmiller haciendo una comparación entre las distintas narraciones que del derrocamiento de Abū Sālim hacen Ibn Jaldūn e Ibn al-Jaṭīb, demostrando que el tunecino se basó en la narración del granadino de los acontecimientos contenida en la *Nufāda* para la suya propia, y que el análisis de Ibn al-Jaṭīb de las causas de lo sucedido es mucho más profundo que el de Ibn Jaldūn (Shatzmiller, *L’historiographie Mérinide*, 79-89).

“otro/s” y la realidad; razón por la cual asumen una naturaleza básicamente discursiva.<sup>1036</sup>

La identidad andalusí<sup>1037</sup> se caracteriza por su amplia fluctuación a lo largo del tiempo, que pervivirá tras la caída del último poder político musulmán en la Península. Esta pareció estar controlada en un primer momento por el elemento árabe, con fuertes brotes de resistencia de otras etnias<sup>1038</sup> que acabarán con su hegemonía, tal y como pasó en Oriente, desmembrando el califato de Córdoba. Tras las conquistas beréberes volverá a ponerse al frente una dinastía de origen árabe, que esgrime de nuevo la cultura andalusí como una de sus marcas de legitimidad, distinguiéndola claramente de un norte de África que, aunque arabizado, no conseguía con su profundo tribalismo hacerle sombra al refinamiento nazarí.

Al-Andalus se encontraba entre la supuesta superioridad de Oriente y la pretendida inferioridad beréber. Desde la *Risāla fī faḍl al-Andalus* de Ibn Ḥazm<sup>1039</sup>, que se compone en un momento en el que la identidad cultural andalusí comenzaba a fraguarse frente al Oriente del que había bebido durante tanto tiempo y que menospreciaba su valía<sup>1040</sup>, los andalusíes habían tratado de remarcar sus excelencias frente a otras naciones. Las conquistas beréberes no pudieron más que agudizar ese orgullo de superioridad intelectual frente a las oleadas de tribus incultas que derrotaban militarmente a los andalusíes rindiéndose al mismo tiempo ante su esplendor cultural.

El fuerte sentimiento anti-beréber<sup>1041</sup> y la ‘agonía andaluza’ ante el avance de los cristianos del norte y los africanos del sur fue expresado claramente a través de la ‘soberbia

1036. Jara Fuente, “Introducción: memoria de una identidad”, 10-11.

1037. Sobre identidad medieval véase un buen planteamiento general en: Ruiz Gómez, “Identidad en la Edad Media”. El tema también está tratado en el capítulo ‘The view from al-Andalus: looking east, west and south for Andalusī identity’ en: Elinson, *Looking back at al-Andalus*, 117-150.

1038. Véase el estudio introductorio de: Monroe, *The Shu’ūbiyya in al-Andalus*.

1039. Véase información sobre la obra en su biografía en la *Biblioteca de al-Andalus*: Puerta Vílchez y Guerrero, “Ibn Ḥazm”, 410. Ibn Sa’īd complementa la epístola, y tanto esta como su *tadyīl* están recogidas en: Maqqarī, *Nafh* vol. 3, 158-179 y 179-186. Es interesante señalar que al-Maqqarī incluye seguidamente la de al-Ṣaqundī, que se centra más en la superioridad andalusí frente al norte de África.

1040. Makkī, “al-Raḥalāt bayn al-Magrib wa-l-Mašriq”, 32-33.

1041. Ya hemos hecho referencia a este tema en el apartado ‘Arabidad y urbanidad andalusí’ de la contextualización.



española' de al-Šaqundī en su *risāla*<sup>1042</sup>. Pero el mismo Ibn Ḥayyān, que vivió y narró la *fitna barbariyya* y la caída del Califato de Córdoba a manos de los beréberes, critica, según Makkī, a los beréberes no como elemento étnico ajeno a través de cuya confrontación se define lo andalusí, sino en tanto en cuanto fueron los causantes de la discordia final, y esto se demuestra con la propia crítica que hace el historiador a la actitud andalusí que llevó a la situación de conflicto, admirando al mismo tiempo las virtudes guerreras de los beréberes cuando es menester. Esto refleja una disposición general conciliadora, un deseo de entendimiento entre andalusíes y beréberes, y de aprovechar esa potencia norteafricana para hacerle frente a los cristianos y defender el Islam<sup>1043</sup>. Una actitud que nos recuerda a la de Ibn al-Jaṭīb tres siglos más tarde, que vislumbraba al igual que su antepasado la insostenible situación de al-Andalus sin la unificación de las fuerzas del Islam Occidental.

Este sentimiento de confraternidad entre las dos orillas se puede apreciar en la comparación que establece Ibn Saʿīd entre al-Andalus y otras regiones árabes. Confiesa que tras haber recorrido el norte de África y el próximo Oriente, no encontró más que las ciudades de Fez, Damasco y hasta cierto grado Hama, que se pareciesen en frondosidad y regadío a lo visto en su patria; ni en esplendor arquitectónico más que Marraquech, algunas partes de Túnez, superada esta por Alejandría, y contando con Alepo. En el discurso se establecen sin cortapisas las ciudades magrebíes de Fez y Marraquech como semejantes, mientras otras como Hama, solo ganan en lo que llamaríamos 'un aire andalusí' (*masha andalusiyya*)<sup>1044</sup>.

Kably analiza el significado de esa unidad en el imaginario de sus contemporáneos con gran acierto. Según él, hay que establecer una independencia entre las fronteras geográficas y las mentales. En estas últimas, el Magreb se emplazaba entre el océano Atlántico y el oeste de Alejandría, incluyendo al-Andalus por el norte y terminando al sur con Bilād al-Sūdān. Aunque forma parte del territorio del Islam, ha tenido una cohesión cultural

1042. García Gómez, *Andalucía contra Berbería*, 52 y 54.

1043. Véase el estudio de Makkī sobre las creencias de este historiador cordobés y sus opiniones políticas (*ʿAqīdat Ibn Ḥayyān wa-ārāʾu-h al-siyāsiyya*) en su magnífica introducción a la edición de su obra: Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, 90-100.

1044. Maqqarī, *Nafḥ* vol. 1, 209.

propia, a pesar de producirse cierto distanciamiento de la parte de Ifrīqiya respecto a los territorios occidentales. Los intentos de unificación de este territorio siempre se han sostenido en función de una solidaridad tribal, no en base al expansionismo, a la conquista o al imperialismo. Por lo que estos movimientos de unificación eran percibidos por sus contemporáneos como movimientos internos, no extranjeros e intrusos<sup>1045</sup>. Sea como fue, cuando Ibn al-Jaṭīb visita Agmāt adonde se habían visto forzados al exilio dos reyes de taifas, le dedica una triste elegía al árabe sevillano describiendo su tumba, mientras al granadino beréber le reserva dos líneas escasas de mención, aunque probablemente haya ejercido en su imaginario la gloria que dejó el primero en la historia, mientras el segundo tuvo que recurrir a sus “memorias” para explicar la traición de la que le acusaron sus correligionarios.

Esto no significa que no hayan podido entender al-Andalus y el Magreb como territorios independientes atendiendo a sus especificidades culturales y sociales. En el prólogo de la *Iḥāṭa* Ibn al-Jaṭīb explica las razones de su sentimiento de solidaridad respecto a la ciudad de Granada, que podríamos calificar de “nacional”, pues emplea el término ‘*aṣabiyya*’ al que se refiere Ibn Jaldūn para explicar la cohesión tribal que fundamentaba el poder dinástico en su tiempo. Un sentimiento que justifica por ser esta ciudad fronteriza del Islam, residencia de distinguidos árabes descendientes del mismo Profeta, de agradable clima, abundante riego, amplia construcción y gran frondosidad, sede del reino y foco de conocimiento y de grandes hazañas<sup>1046</sup>.

En este sentido también es significativa la división que hace en su obra histórica *A ‘māl al-a‘lām*, una obra que como sabemos muere sin terminar y que divide en tres partes: la primera dedicada a Oriente, la segunda a al-Andalus, abarcando la Península Ibérica con un apéndice sobre los reyes cristianos que no deja de sorprendernos, y la tercera al Ma-

1045. Véase el capítulo ‘*Mulāḥẓāt ḥawl al-taṣārib al-waḥdawīyya al-waṣīṭīyya bi-bilād al-Magrib al-kabīr*’ en: Kably, *Murāṣa‘āt ḥawl al-muṣṭama‘ wa-l-taqāfa*. En apoyo a esto véase cómo Ibn al-Jaṭīb en la introducción de la *Iḥāṭa* al hablar de la expansión del Islam se refiere al Occidente Islámico en términos genéricos como ‘al-Magrib al-Aqsà’, donde se sobrentiende que queda incluido al-Andalus (Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 1, 80).

1046. *Ibidem*, vol. 1, 83-85.

greb, entendido como los territorios norteafricanos del Occidente Islámico, y a Sicilia<sup>1047</sup>. Una separación en la que insiste Ibn Jaldūn a lo largo de su *Muqaddima*, atendiendo especialmente a los aspectos culturales, aunque posteriormente, como ya se sabe, divide su historia en función del origen tribal árabe o beréber de las dinastías, quedando así la historia andalusí narrada entre unos y otros.

Ibn al-Jaṭīb elige la parte de sus *A'māl* en la que habla de las taifas beréberes, que empieza con los ziríes de Granada, para insistir sobre cómo al-Ḥakam II abrió la puerta a los 'magrebíes' (*magāribā*)<sup>1048</sup>, mencionando la precaución de Almanzor al respecto que no continuó su hijo hasta que se avivó lo que García Gómez tradujo como 'repulsión natural o instintiva'<sup>1049</sup> (*nafra ṭabī'iyā*)<sup>1050</sup> entre andalusíes y magrebíes hasta que estos últimos arruinaron al-Andalus. En la misma obra trata la personalidad de al-Mu'tamid y el acontecimiento de su caída y exilio a manos de los almorávides con un sentimiento de tristeza ante lo perdido, alabando la figura del andalusí y elevando la tragedia de su final en sonados versos, sin condenar el proceder de los almorávides que el mismo rey sevillano prefirió invitar antes que someterse a los cristianos<sup>1051</sup>. Ese mismo juicio positivo sobre los almorávides y su legitimación como unificadores se vuelve a repetir en el caso de los almohades, sin mención negativa al elemento étnico<sup>1052</sup>. Es arriesgado confirmar la posición del visir respecto a los beréberes, a excepción de su afirmación de la falta de entendimiento natural entre las dos orillas y la inculpación de estos por darle al Islam peninsular su peor golpe, teniendo en cuenta que la obra fue compuesta bajo gobierno meriní, pero sí podemos decir que el factor étnico se volvía secundario ante las posibili-

1047. Sobre el sentimiento "nacionalista" de Ibn al-Jaṭīb y de los andalusíes en general, véase: Zanbīr, "Ibn al-Jaṭīb wa-l-ta'ḏīd", 90-96.

1048. Ibn al-Jaṭīb, *A'māl II*, 227. Sobre el cambio de actitud de este califa respecto a los jinetes beréberes referido por Ibn Ḥayyān, véase: García Gómez, *Andalucía contra Berbería*, 21-41.

1049. *Ibidem*, 10.

1050. Ibn al-Jaṭīb, *A'māl II*, 227.

1051. Sobre el trato favorable de la figura de al-Mu'tamid, que también se da en la *Nufāda*, véase: *ibidem*, 157-170. Sobre la falta de condena de los almorávides, véase: *ibidem*, 240 y 245. Tampoco lo hace al hablar del reinado de Yūsuf Ibn Tāšufīn y su conquista de al-Andalus en: Ibn al-Jaṭīb, *A'māl III*, 233-252.

1052. Ibn al-Jaṭīb, *A'māl II*, 270.

dades de reunificación del territorio del Islam frente a los cristianos, y así lo confirma en sus propios tiempos<sup>1053</sup>.

Otra imagen se percibe de su ‘Parangón de Málaga y Salé’ (*Mufājarat Māliqa wa-Salā*) donde se aprecia la clara superioridad cultural y urbanística del lado andalusí, pues la ciudad magrebí que le acogió en el exilio sale mal parada en todo lo que merece ser valorado en una ciudad: inexpugnabilidad, industria, fertilidad, renombre, edificios, prosperidad, población, vida económica y esplendor<sup>1054</sup>. Sus débiles murallas que se pusieron a prueba durante el sitio de la ciudad por los rebeldes en 1361 estando el visir en ella, se suman a la escasa prosperidad de esta, donde ‘las voces y las lenguas, los dichos y los hechos revelan el carácter beréber’<sup>1055</sup>, y a su falta de esplendor, siendo el sufí Ibn ‘Āšir el único ‘hijo ilustre’ que se le puede contar – recordemos que era andalusí –, mientras los sabios malagueños inundan las obras de historia y los diccionarios biográficos, incluida su *Iḥāṭa*<sup>1056</sup>.

En todo caso, lo que no pudo negar el granadino a Salé fue ‘el mérito de su discreción y la seguridad en la que está de discordias civiles y de sus estragos, cuando ocurren tales disturbios’<sup>1057</sup>, ya que a pesar de sus débiles murallas, resistió las disputas dinásticas y le sirvió de refugio ante la incertidumbre de las cortes musulmanas de ambos lados del Estrecho.

No pretendemos en este contexto perfilar lo que significa la identidad o, en todo caso, identidades andalusíes, ni tampoco magrebíes, sería una empresa titánica, pues implica un buen conocimiento de todos los campos, prestándose las primeras además a diversas interpretaciones entre ellas la que está en boga sobre tolerancia e interculturalidad. No cesa de

1053. Se plantea aquí la duda sobre si Ibn al-Jaṭīb había sustituido, dada la situación política nazarí, su lealtad dinástica por la permanencia del territorio del reino bajo el Islam, y hasta qué punto se podría considerar tal giro dentro del contexto europeo en el que comenzaba a surgir una suerte de lealtad nacional. Véase: Tuchman, *A Distant Mirror*, 302; y Kably, *Murāyā‘āt ḥawl al-muḥtama‘ wa-l-taqāfa*, 7-20.

1054. García Gómez, *Andalucía contra Berbería*, 149.

1055. *Ibidem*, 156.

1056. Ibn al-Jaṭīb, *Muṣāhadāt*, 63-65. Citamos el texto árabe porque creemos que la traducción que aporta García Gómez aquí es confusa al traducir Ibn ‘Īsra como nombre propio, cuando el autor está haciendo un juego de palabras con el nombre del citado santo refiriéndose a él como ‘el que convivía con ella’ refiriéndose a Salé (*ibn ‘iṣrati-hā*).

1057. García Gómez, *Andalucía contra Berbería*, 162.

emerger el término en numerosos estudios, desde aquellos que se centran en las particularidades del Islam andalusí<sup>1058</sup>, los que despliegan el desarrollo de su pensamiento<sup>1059</sup> o sus letras<sup>1060</sup>, hasta los que abordan la propia vestimenta<sup>1061</sup>. Es un tema de interés y que merece profundización<sup>1062</sup>, aunque nos preocupa hasta qué punto perfilar determinadas identidades contribuye a profundizar los surcos diferenciadores.

Aquí únicamente queremos arrojar luz sobre la perspectiva de un visir y polígrafo andalusí del s. XIV acerca del panorama magrebí, beréber, tribal y urbano, en el que, con su consabida memoria histórica, veía la salvación de los árabes peninsulares, depositarios del esplendor cultural en el Occidente Islámico<sup>1063</sup>. Una salvación que se hacía urgente en un momento en el que ya se perfilaba el renacimiento europeo, o tal vez cristiano desde su punto de vista. Nos centraremos en lo sucesivo en los relatos de sus viajes anteriormente traducidos, que presentamos como documento único en tanto que constituye una experiencia testimonial andalusí directa del ‘otro’ musulmán con quien se hacía ya imprescindible el diálogo.

Probablemente estos viajes que realizó Ibn al-Jatīb en el Magreb fueron los que le llevaron a afirmar, tras su abandono definitivo de la Península, que al-Andalus sobresalía en eminencia y civilización (*tall wa-ḥaḍāra*) en comparación con lo que había al otro lado del mar, donde todo era desierto inmerso en la beduinidad<sup>1064</sup>.

1058. Véase: Fierro, *Al-Ándalus: saberes e intercambios culturales*, 55-56; y Fierro, “Proto-Malikis, Malikis, and Reformed Malikis in al-Andalus”.

1059. Martínez Lorca, *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*.

1060. Ḍayf, *Al-Fann wa-maḍāhibu-h*, 313-337; donde el estudioso trata lo que él llama ‘la personalidad de al-Andalus’ (*ṣaḥībiyyat al-Andalus*) menoscabando, como si los siglos no hubieses transcurrido, la aportación andalusí a las ciencias y las letras en comparación con la oriental.

1061. Marín, “Signos visuales de la identidad andalusí”.

1062. Véase este estudio colectivo sobre la comunidad cristiana andalusí: Aillet, Penelas y Roisse, *¿Existe una identidad mozárabe?*

1063. No hay que olvidar aquí que nos referimos al esplendor que como hemos visto habita en el imaginario de nuestro autor, y que guarda relación con las manifestaciones tradicionales de la cultura árabe-musulmana, pero no implica para nosotras la inferioridad del Magreb del momento en toda manifestación cultural, pues el desarrollo de su corriente mística popular era superior a la andalusí.

1064. Ibn al-Jatīb, *A‘māl II*, 4-5.

### 8.1. *El yo y el otro: entre viajero y visir exiliado*

Decíamos ya en un estudio previo<sup>1065</sup> que en los relatos que nos han llegado sobre los movimientos de viajeros, especialmente en la Baja Edad Media, se puede leer entre líneas algo que va más allá de una mera descripción de lo visto u oído por el camino, abarcando una construcción de la propia identidad en la que el yo y el otro confluyen necesariamente para dar lugar a una nueva autodefinición<sup>1066</sup>. La mirada que proyecta el viajero y que se basa en una continua comparación entre lo acostumbrado y lo nuevo, establece puntos de anclaje que perfilan el lugar desde el que observa, un lugar definido por su procedencia, creencias religiosas, nivel cultural, estatus social, entre otros, que dibujan una identidad que será reconstruida tras sus vivencias, desechando algunos rasgos y reafirmando otros.<sup>1067</sup>

En esta línea Viguera, apoyándose en afirmaciones de Kably, defiende ‘lecturas más profundas y sistemáticas de las fuentes, procurando captar lo explícito y lo implícito’<sup>1068</sup>, y señala que si esto es cierto en el caso de las ‘fuentes textuales que, pese a estar situadas en su alta esfera, recogen a veces ecos de otras posturas, los relatos de viajes ejemplifican esto con bastante frecuencia, volcados hacia un mundo exterior diverso, no sólo elite’<sup>1069</sup>. La enorme heterogeneidad del mundo islámico, en el que se circunscribían la mayoría de los viajes narrados por los autores musulmanes, suponía, según Moudden, un choque con el sentimiento de pertenencia a la comunidad islámica, *umma*, con la que partían<sup>1070</sup>.

En este caso Ibn al-Jaṭīb, que solo había conocido a través de sus anteriores embajadas a Fez el mundo de la corte meriní, similar en muchos aspectos al nazarí del que venía, tendrá contacto directo con la realidad urbana, intelectual, rural y tribal del territorio de la otra *‘udwa*, y podrá comprobar las consecuencias que los disturbios políticos causaban en

1065. Jreis Navarro, “Estereotipos femeninos”, 120-121.

1066. Véase también en este sentido el siguiente estudio: Moudden, “The ambivalence of rihla”.

1067. Un ejemplo de esto lo podemos apreciar en la comparación que se realiza entre las narraciones de los viajes de Ibn Yubayr y de Benjamín de Tudela en el siguiente estudio: Weber, “Construction of identity in twelfth-century Andalusia: the case of travel writing”.

1068. Viguera Molins, “Historiografía”, 21.

1069. *Ibidem*, 26.

1070. Moudden, “The ambivalence of rihla”.

la población. Ḍanūn en su interesante análisis de la visión de los viajeros norteafricanos de la civilización árabe e islámica destaca una serie de puntos clave que caracterizan los relatos de la *Nufāḍa*. Señala el reflejo de la situación política a través de su visita a la casa y tumba del sultán Abū l-Ḥasan, su establecimiento en Salé cerca de la necrópolis y su acercamiento a los Hintāta, a la que sumamos lo ya señalado sobre las tribus de Tāmasnā. En cuanto al aspecto cultural, señala su descripción de las *zāwiya*-s de Mequinez y su vida intelectual, el *ribāṭ* y madraza de Safí o la información que incluye sobre los sabios de Marraquech. Respecto a la vida social y económica, cuenta con su descripción del banquete en el monte Hintāta, las características que señala sobre la gente de Agmāt y Safí, su visita a las concurridas tumbas de dos señalados santos de estas ciudades, y su mención de la actividad agrícola y comercial en el cercado de Mūsà. Sin olvidar sus descripciones de algunas construcciones, como las mezquitas de Agmāt y Safí<sup>1071</sup>.

Fāgiya, editora de la tercera parte de la *Nufāḍa*, destaca el desprecio y el tono de mofa que, según ella, adopta Ibn al-Jaṭīb como prueba de su sentimiento de superioridad respecto a los magrebíes. Se centra especialmente en sus descripciones de lo que observa durante su viaje por Tāmasnā, donde señala la inseguridad y agitación en la zona, el carácter seco de algunas gentes, el estado ruinoso de determinadas poblaciones, la falta de maestría en las construcciones y el empleo de lenguas barbáricas que no comprendía. Una postura que apoya con las cartas que intercambia con Ibn Jātima donde manifiesta la superioridad de al-Andalus al Magreb<sup>1072</sup>; o con sus sonadas contradicciones, que abordaremos al final de este estudio, entre las que destaca su cambio de posición respecto a ciudades como Mequinez y Salé que alaba en la segunda parte de la obra y satiriza en la tercera por la posición que tomaron las tribus vecinas en la contienda por el trono meriní de 1361.<sup>1073</sup>

En nuestra opinión sus impresiones de la zona tribal magrebí más que una muestra de su desdén y arrogancia, pueden percibirse como una descripción de las consecuencias de

1071. Vease el capítulo “Ru’yat raḥḥālat šimāl Ifrīqiya li-l-ḥaḍāra al-‘arabiyya al-islāmiyya fī ‘aṣr Ibn Jaldūn” en: Ḍanūn Ṭāhā, *Maṣādir fī Tārīj al-Magrib wa-l-Andalus*, 107-144.

1072. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 228-231.

1073. Fāgiya, “*Šajsiyyat Ibn al-Jaṭīb*”.

la *fitna* en la población, del despotismo que el sistema tribal suponía sobre los habitantes de la zona en ausencia de la protección estatal centralizadora, e incluso una defensa de la cultura y de la educación que en aquellos tiempos se divulgaba e impartía en lengua árabe, frente a la ignorancia barbárica que percibía en las zonas rurales magrebíes y que sin duda alimentaba la falta de cohesión social necesaria para defender al Islam occidental. Además, no es de sorprender que plantease una visión negativa de las zonas rebeldes al Estado, pues la comitiva en la que viajaba el visir venía autorizada desde el gobierno central, y no sería de extrañar, y así lo manifiesta el visir en varias ocasiones con una espesa capa de retórica, que no les mostrasen por ello la afabilidad deseada, obviando claro está, si realmente todo ello encubría alguna misión oficial. Sobre todo teniendo en cuenta que los súbditos de los meriníes estaban obligados a dar alojamiento (*inzāl*) y acogida (*diyāfa*) a sus élites en sus viajes<sup>1074</sup>. Si lo que se espera es que el visir y polígrafo granadino sea consciente, a mediados del XIV, en el centro de una vorágine de acontecimientos y cambios y con la madurez bajo-medieval, del gran valor de la cultura popular y oral en cualquier lengua y territorio, desde luego no veremos más que arrogancia andalusí.

Surge además en este sentido la duda de si, en equivalencia, podríamos hablar de arrogancia magrebí en el caso de la *riḥla* de al-‘Abdarī. El relato de este viajero se caracteriza por una crítica continua del nivel intelectual y moral que percibe en los lugares que visita, superando con creces en muchos casos cualquier observación negativa o sátira que se haya conservado de Ibn al-Jaṭīb sobre el Magreb o sobre sus correligionarios norteafricanos<sup>1075</sup>.

Más llamativo en cambio nos parece que en el primer viaje de Ibn al-Jaṭīb, percibido por algunos estudiosos como viaje de descubrimiento, en el que describe la parte urbana e intelectual del Magreb más allá de la capital, se pueda apreciar la gran diferencia entre

1074. En relación a esto y a los albergues de acogida que menciona el visir granadino en sus viajes, véase: Ibn Marzūq, *Musnad*, 284; Montagne, *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc*, 245-246; Kably, *Société, pouvoir et religion au Maroc*, 225; y Cornell, *Realm of the saint*, 322, nota 3. Parece que en general tuvo una gran acogida como se hacen eco de ello las fuentes (Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 7, 443; y Maqqarī, *Nafḥ* vol. 5, 100).

1075. Véase: Šāhidī, *Adab al-riḥla bi-l-Magrib* 187-189; y ‘Abdarī, *Riḥla*, 276-279, donde hace una crítica mordaz de los cairotas, por poner un ejemplo.



esta *rihla* y las de Ibn Rušayd y al-Balawī. Por las escasas y breves menciones que hace de los sabios magrebíes con quienes se encontró – con algunas excepciones –, da a entender que no buscaba el saber durante su viaje, sino más bien calibrar la vida cultural del sur del reino magrebí. Por ello decide honrar en su relato a quienes consideraba que tenían la calidad intelectual propia de su rango, deshonorar a quienes le parecían indignos de sostener el estandarte del saber, y probablemente silenciar, pues ya lo ha hecho en otras obras, a quienes no quería otorgar fama.

Para equilibrar los estragos de sus críticas negativas y sátiras proyectadas hacia el Magreb y sus habitantes, en las que tanto se han centrado los estudiosos para destacar su arrogancia frente al otro, queremos llamar la atención sobre un tipo de humor que Ibn al-Jaṭīb cultivó. Un humor mucho más amistoso, del que se servía para suavizar las relaciones y situaciones sociales incómodas o de una seriedad media<sup>1076</sup>, arrancando sonrisas a sus compañeros magrebíes de viaje por medio de su inteligencia y habilidad retórica. Hablamos, por ejemplo, del momento en el cual se imposibilita la apertura de la puerta de Marraquech, impidiéndole a él y a sus acompañantes salir de la ciudad en dirección de la tumba del santo Abū Muḥammad Ṣāliḥ en Safí, que causó un sentimiento negativo en la comitiva a lo que él reaccionó improvisando un poema para animar a al-Zuqundarī, que acabó levantando el ánimo del grupo<sup>1077</sup>. Si algo transmite esta anécdota es que probablemente la superioridad intelectual y retórica de la que hacía gala, se hacía en efecto patente en su día a día, y si era así en la corte nazarí, cuanto más entre un grupo de intelectuales de un sur abandonado a las tribus beréberes, que cuando pensaban en cultura seguramente tenían la árabe-musulmana como meta<sup>1078</sup>. ¿Por qué si no iba a mostrarse tan indignado cuando el cadí de una población a mitad de camino de su urbanización, el único intelectual magrebí a quien menciona haberle solicitado una *iḡāza* en los relatos conservados,

1076. Sobre los dos tipos de humor del visir granadino ejemplificados en su prosa, véase: Kannūn, “[Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb: al-Kātib al-Sājir](#)”.

1077. Un momento en el que el granadino se vanagloria de su propio ingenio sin olvidar señalar que su gracia está secundada por Dios, muy en la línea de lo que comentábamos anteriormente sobre la autoexpresión medieval.

1078. No hay que perder de vista aquí lo que ya mencionamos en el aparato crítico de la contextualización sobre el surgimiento de una historiografía beréber en el Magreb que nos ocupa (Shatzmiller, “[The legacy of the andalusian berbers in the 14th century Maghreb](#)”).

no le dispensa el trato que creía merecer su dignidad intelectual? Esta indignación tuvo como consecuencia un sofisticado sarcasmo en el discurso que termina en una amenaza clara, donde, ante semejante atrevimiento, Ibn al-Jattīb despliega todo su poderío como muestra de la angustia de un visir desterrado de la decadente gloria andalusí<sup>1079</sup>:

Esta marcha ha sido por amor a la marcha de la conquista, y el objeto de adentrarse [en el territorio] y de la concesión [de dones]<sup>1080</sup>, así que si no hubiese tenido lugar en ella su completa tacañería, se le habría echado un mal de ojo y hubiese sido difícil lo fácil. Y el cadí – ¡que Dios le honre! – es [todo] perfección, y el defecto de la perfección no se ignora, y el vencedor [es] el que permanece, y quien no vence no se recuerda y es alabado por lo insignificante. [...] Y con [el día de] hoy hay un mañana, y cada cosa tiene su término [...]

A pesar de esta actitud, se percibe a lo largo del relato su preponderancia de la hospitalidad, generosidad, y buen trato por encima de la calidad literaria u origen de los depositarios de sus valoraciones. De hecho, no tiene ningún inconveniente en bajar la calidad literaria de sus propios versos para hacer llegar su gratitud a un tal Ya‘qūb que les da buena acogida en una etapa entre Safī y Azammūr, sin olvidar hacer un guiño al lector culto – una práctica muy común en su discurso – comparándose con Baššār b. Burd y adaptando a su contexto una historia similar de este poeta que, por cómo la narra, debía ser archiconocida para sus contemporáneos intelectuales<sup>1081</sup>.

## 8.2. *El Magreb urbano y rural*

El primero de los dos viajes que realiza Ibn al-Jaṭīb en el Magreb meriní se centra en la visita de los centros urbanos más destacados entrando en contacto con sus poderosos y sabios, los restos arqueológicos importantes que atestiguan glorias pasadas, y las tumbas de destacados santos cuya bendición era reconocida por todo el territorio y durante largo

1079. Léase la narración de su encuentro con el avaro intelectual del cercado de Mūsà: Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 75-77.

1080. El autor parece insinuar un motivo grave para su visita de esos territorios, pero sería arriesgado con tan pocos datos y teniendo en cuenta el tono exaltado de la carta, adentrarse en hipótesis.

1081. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 73-74.

tiempo, adonde peregrinaba gente de todos los estratos sociales y mandaban los reyes por escrito sus ruegos. Pero el visir granadino no desdeñó en sus descripciones las construcciones menores con las que se encontraba en su camino entre los centros urbanos más destacados.

En el segundo en cambio, al adentrarse en territorio tribal, nos muestra el estado de construcción incipiente de algunas poblaciones, la importancia del paso del camino sobre su avance y centros urbanos dominados por las costumbres tribales.

### 8.2.1. Construcciones y restos

El interés de las descripciones de Ibn al-Jaṭīb sobre construcciones y restos arqueológicos es de muy variada índole. Desde las ruinas de un esplendor ya apagado, probablemente almohade, hasta las construcciones meriníes fuera de la capital, según él en su mayoría mediocres, seguidas de sus referencias sobre etapas de urbanización iniciales en zonas tribales que se veían interrumpidas por la situación económica en declive y la inestabilidad del poder central.

El relato del primer viaje está plagado de referencias a ruinas o al estado ruinoso de numerosas construcciones del sur magrebí. Destacan las ruinas en torno a Agmāt que anunciaban, según el autor, noticias de tiempos pasados, seguramente almorávides en este caso, antiguas residencias que ahora poseían los sultanes meriníes, cuyos exuberantes restos traían a la memoria nobles y solemnes naciones que el tiempo ha dejado atrás. Estos restos de gloria se suman en contraste a los que dejaba por su paso la *fitna* que vivía el Magreb:

[..] no ha alcanzado la ruina una ciudad como ha alcanzado esta viuda maltratada, pues se dispersaron sus encantos, y se rayeron sus vestidos, y se despobló su construcción por la continuidad de los tumultos y el daño causado por los perversos que no les reduce a la servidumbre la sumisión y no les adoctrina la ley [islámica].<sup>1082</sup>

---

1082. *Ibidem*, 56.

Estas descripciones nos traen a la memoria aquello que decía Ibn Ḥazm sobre las ruinas de Córdoba tras el saco beréber de 1013 y que el visir reproduce en sus *A‘māl*<sup>1083</sup>. En ambos casos es una alusión en sus dos exilios a las ruinas de las glorias de la unificación que tanto añoraba.

Sobre la ruina de Marraquech, otra ciudad cargada de significado, se conserva un poema de la parte perdida de la *Nufāḍa*<sup>1084</sup>, que contrasta con la grandeza que transmite de ella al-‘Umarī (m. 1349)<sup>1085</sup>, muy superior a la de Fez<sup>1086</sup>, aunque el damasceno no la vio personalmente. Ibn Jaldūn la menciona en su *Muqaddima* como ejemplo de capitales abandonadas alcanzadas por la ruina, en este caso sustituida por Fez en tiempos meriníes<sup>1087</sup>. Una ciudad que, según el visir granadino, conservaba a pesar de su abandono su importancia en el panorama político del Magreb del momento<sup>1088</sup>. Cuando Ibn al-Jaṭīb nos habla de las ruinas y antigua gloria de esta ciudad, tanto en el poema de la *Nufāḍa* como en el *Mi‘yār*, se aprecia cierta nostalgia suspendida sobre el discurso.<sup>1089</sup>

Resulta curioso no obstante que el visir no describiese la alcazaba de Marraquech para cuya visita le había tenido que autorizar el propio sultán meriní en el dahír que le entrega antes de irse. De su ‘rara mención de monumentos’ ya hacen referencia Bosch Vilá y Hoenerbach en su estudio de *Jaṭrat al-ṭayf*<sup>1090</sup>. Aunque hemos de decir que el relato del primer viaje sí nos conserva descripciones de primer orden de algunas construcciones que se encontraban en otras ciudades menos relevantes.

Disponemos de su magnífica descripción de Agmāt y sus construcciones, especialmente la del extraño minarete de su mezquita de forma cónica o la de la fuente, de la

1083. Ibn al-Jaṭīb, *A‘māl II*, 106-108; donde reproduce el poema del que Ibn Ḥazm mencionará un verso y cuya rima se alarga en *alif* por lamento (Ibn Ḥazm, *Collar*, 291-292).

1084. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 380.

1085. ‘Umarī, *Masālik al-abṣār*, 198-202. En este estudio también se puede encontrar el fragmento con anotaciones del estudioso: Mannūnī, *Waraqāt*, 559-563.

1086. Ḥarakāt, “Ma‘ālim min al-tārīj al-iḡtimā‘ī”, 218, notas 42 y 43.

1087. Ibn Jaldūn, *Tārīj* vol. 1, 470.

1088. Véase las alusiones que hace Ibn al-Jaṭīb en el *Mi‘yār*: Ibn al-Jaṭīb, *Muṣāhadāt*, 108; e Ibn al-Jaṭīb, *Mi‘yār al-ijtiyār*, 151-152.

1089. Se dice que los almohades destruyeron las construcciones almorávides en Marraquech, lo que no sabemos es si los meriníes hicieron lo mismo o simplemente estas ruinas son síntoma del abandono por la *fitna* a la que hace referencia el autor continuamente en torno a la ciudad.

1090. Bosch Vilá y Hoenerbach, “Un viaje oficial de la corte granadina”, 57.

que también destaca su estado ruinoso a causa de los tumultos<sup>1091</sup>. Igual de interesante es la descripción que hace de la descuidada mezquita de Safí un visir que había vivido en la Alhambra<sup>1092</sup>, donde también nos aporta detalles sobre el *ribāt*, la mezquita y sus *zāwiya*-s, además de mencionar una madraza y un hospital. Tal vez sea significativo que no haga mención alguna a las construcciones de Marraquech, a excepción de su puerta Bāb al-Tajā' por la que querían emprender el camino hacia Safí, que también menciona al-‘Umarī, y se limite a hablar extensamente de sus sabios, mientras sí lo hace con Mequinez, Agmāt y Safí. Conviene señalar que tampoco describe la ciudad de Ānfā (Casablanca), y que Fez viene en el segundo relato mencionada de forma extremadamente escueta<sup>1093</sup>. Cabe la posibilidad de que no quisiese insistir sobre lo que era de sobra conocido para sus contemporáneos, recogido ya en obras de carácter claramente geográfico y descriptivo.

En el fragmento conservado por Ibn Gāzī y al-Maqqarī sobre su visita a Mequinez menciona dos *zāwiya*-s, una antigua y otra de reciente construcción, tres madrazas, y bibliotecas, que con sus sabios asalariados atestiguan su importancia como centro cultural cercano a la capital y lugar de retiro del sultán<sup>1094</sup>. Una descripción que contrasta con los versos que incluye en el borrador de materiales al final del relato inconcluso del segundo viaje, donde destaca la ruina de sus murallas y casas junto con la suciedad de sus calles<sup>1095</sup>, que, según dice, se corresponde con el estado de sus habitantes<sup>1096</sup>. Como ya hemos mencionado anteriormente, la ciudad había sufrido hondamente los estragos de la guerra civil. Lo llamativo es que no incluyese los versos en el relato mencionando el paso por la ciudad de forma sucinta.

Junto a estas construcciones mayores en las ciudades, el visir también se hace eco de construcciones que podríamos calificar de primitivas, en el sentido de que corresponden a

1091. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 55-56.

1092. *Ibidem*, 72.

1093. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 88.

1094. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 371-372.

1095. En *Mi'yār al-ijtiyār*, obra escrita antes de la *fitna* de 1360 (*ibidem*, 122), ya habla de la suciedad de sus caminos: Ibn al-Jaṭīb, *Muṣāhadāt*, 109; e Ibn al-Jaṭīb, *Mi'yār al-ijtiyār*, 153.

1096. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 95-96.

etapas anteriores a la constitución de las urbes propiamente dichas. Un ejemplo de esto es el cercado de Mūsà, una muralla donde buscaban refugio las tribus beréberes de Dukkāla, dedicadas al pastoreo y a la agricultura, cuando les atacaban sus vecinos. Junto al recinto amurallado también había un zoco<sup>1097</sup>. Esto se suma a las aldeas tribales que veremos más adelante y que menciona en el segundo relato, configurando las agrupaciones de poblaciones sedentarias fuera de las grandes ciudades, así como pone en evidencia, y así lo señala el visir, las carencias en conocimientos sobre fortificación o artesanía en la construcción.

Describe además el proceso de fundación de una ciudad al mencionar el proyecto abandonado de Abū ‘Inān según el cual este cercado pasaba a ser un núcleo urbano<sup>1098</sup>, en el que indica las condiciones que se tomaban en cuenta para fundar una ciudad, esto es, necesidad de protección y presencia de actividad comercial en la zona, además de la agrícola y pastoral intensa, y estar cerca de otros núcleos urbanos: Safí y Ānfā (Casablanca). Tenía además un supervisor encargado de recoger el tributo, un grupo de funcionarios del Estado, un cadí y adules.

Pero la provincia de Dukkāla parecía estar abandonada por el gobierno central. Tanto el cercado de Mūsà como el fuerte de Asāyis se encontraban en estado ruinoso. Todo lo cual de nuevo le ‘muestra el repliegue de un mundo que era una nube de verano’<sup>1099</sup>.

En el primer viaje el visir tiene la sensación de llegar a los confines de lo civilizado en el extremo del mundo habitado al entrar en Safí, última de las amuralladas del Magreb<sup>1100</sup>, y a partir de la cual no le cabe más que volver. Para un hombre que había vivido prácticamente toda su vida en palacios suntuosos, había explorado la inseguridad hasta su máximo exponente. No podemos más que recordar a Ibn Baṭṭūṭa en comparación como el exponente musulmán de la exploración viajera en su tiempo.

Durante el segundo viaje por un territorio principalmente tribal, describe como construcciones una fortaleza derruida, seguida por la aldea de Māgūs, urbe de Tāmasnā, por

1097. Ibn al-Jaṭīb, *Nuḡāḍa II*, 74.

1098. *Ibidem*, 75.

1099. *Ibidem*, 77.

1100. *Ibidem*, 71.

donde pasan los caminos de las caravanas y en la que se encuentran el cadí, el granero, el baño, una mezquita sin terminar por falta de medios, una *zāwiya*, y una débil fortificación. Su viaje por esta provincia termina en Tīṭ Afūrān, que probablemente se trate de una aldea floreciente cerca de un manantial por la que pasaban los caminos y en la que residía el jeque de los Julṭ. Esta tenía un alcázar rodeado de casas en lo alto de una colina, único al que hace referencia el visir durante este viaje, lo cual señala la necesidad de protección en un llano que, a diferencia de las infranqueables montañas de los beréberes Haskūra o Hintāta, que le flanqueaban al este y sudeste, dejaba a sus habitantes al descubierto ante sus enemigos. Ahí se encuentra también el único zoco al que se refiere el autor en su viaje por la provincia, por lo que suponemos que la seguridad permitía cierta actividad comercial, que no se podía dar en la pobre aldea de Māgūs, granero del fértil territorio.

#### 8.2.2. Centros de peregrinación y acogida

Sus viajes, especialmente el primero, no solo se centraron en visitar las ciudades y sus construcciones sino también los lugares señalados como santos a los que peregrinaba la gente en busca de bendición, principalmente tumbas de santos, pero también de importantes reyes que marcaron la historia de las dos orillas, y también casas en las que habían habitado, consideradas en algunos casos como dispensadoras de baraca.

El visir visita en el monte Hintāta las casas de al-Mahdī y de Abū l-Ḥasan, señalando el carácter santo de este último<sup>1101</sup> y que se creía en las propiedades beneficiosas de la tierra del cuarto donde había muerto ‘el último rey justo’<sup>1102</sup>; y en Agmāt, visita la tumba de al-Mu‘tamid, además de las de otros sabios y piadosos terminando con la de Abū ‘Abd Allāh al-Hizmīrī.

Sobre estos últimos conviene señalar el empleo por el autor de dos términos al referirse a los lugares donde se hallaban sus tumbas: *ribāṭ* y *zāwiya*. El término *ribāṭ* no viene empleado en el sentido de cuartel fortificado<sup>1103</sup> sino de un lugar de culto<sup>1104</sup>. ‘Entre los

1101. *ibídem*, 47; y Viguera Molins, “Ibn al-Jaṭīb visita el monte de los Hintāta”, 654.

1102. Ibn al-Jaṭīb, *Nuḫḫa II*, 49; y Viguera Molins, “Ibn al-Jaṭīb visita el monte de los Hintāta”, 655.

1103. Dozy, *Supplément* vol. 1, 502.

1104. Véase el texto traducido y su aparato crítico.

sufíes designa el lugar donde uno [se recluye] para consagrarse al culto de Dios'<sup>1105</sup>. Así en Safí se trata del *ribāṭ* donde se hallaba la tumba del santo Abū Muḥammad Ṣāliḥ<sup>1106</sup>. Un lugar de peregrinación que incluía *zāwiya*-s, sepulcros y una mezquita, donde se congregaron alfaquíes, tolbas y sufíes para recibir al visir, y que describe el visir como 'sagrado y seguro'<sup>1107</sup>.

En el caso de las *zāwiya*-s, son mencionadas en varias ocasiones en los dos viajes, pero aunque coincide su existencia con la tumba de un santo no hay indicios claros de que estas tuviesen sentido religioso, por lo que se ha evitado en todo caso su traducción con el arabismo 'zagüía'<sup>1108</sup>. Martínez Salvador<sup>1109</sup> señala la consolidación de la *zāwiya* en el Magreb en torno a la vivienda o tumba de un maestro (*šayj*) como centro religioso que cumplía con las funciones de hospedería para viajeros y peregrinos, escuela coránica y residencia del maestro, sus discípulos, familia y criados, que contribuirá a la islamización del Magreb rural a modo de centros sociales de educación. En algunos casos estas *zāwiya*-s adquieren fuerza política local, como la de al-Hizmīrī en Agmāt, que se rebeló contra los meriníes en 1279 causando el destierro del maestro, cuya tumba visita el visir a su paso por la localidad sin hacer mención alguna de la *zāwiya*. Al mismo tiempo, los meriníes, en su empeño por institucionalizar el sufismo señalado con anterioridad, fundan albergues estatales que reciben también el nombre de *zāwiya*, con la finalidad de proporcionar alimento a viajeros y necesitados, y en los que se admitía la presencia de sufíes con la intención de atraer a estos grupos y de controlar cualquier movimiento social que pudiesen estos originar. En este sentido es importante señalar la existencia, según el visir, de una *zāwiya* en la mezquita aljama de Safí en la que se hallaban unos faquires rezando, a quienes se había otorgado el abandono místico y que recibían constantes visitas<sup>1110</sup>.

1105. Ibn Marzūq, *Hechos memorables de Abū l-Ḥasan*, 339.

1106. Ibn al-Jaṭīb, *Nuḫāda II*, 71.

1107. *Ibidem*, 70.

1108. Según Ḥarakāt la *zāwiya* no tenía todavía ese sentido en el Magreb (Ḥarakāt, "Ma'ālim min al-tārīj al-ijtimā'i", 221 y 225-226, notas 61, 62 y 90).

1109. Martínez Salvador, "Una cuestión de terminología", 187-189.

1110. Ibn al-Jaṭīb, *Nuḫāda II*, 72.



El visir menciona algunas *zāwiya*-s más en el *ribāṭ* de la ciudad, sin señalar que dentro de ninguna hubiese alguna de las numerosas tumbas que refiere en el lugar. Además de estas, tenemos constancia de las dos de Mequinez, que curiosamente no menciona León el Africano en su descripción de la ciudad<sup>1111</sup>. Estas se suman a las dos que menciona en el segundo viaje: la de Māgūs, a la que se refiere como ‘la aldea de la *zāwiya*’<sup>1112</sup>; y la aldea que designa directamente como al-Zāwiya, donde hicieron parada, y en la que se encontraba la tumba de un imán, única mencionada en este viaje, bajo cuya protección se encontraba la población como un oasis en medio de la enfermedad y el caos circundante<sup>1113</sup>.

También señala el autor en el primer viaje, sin utilizar el término, la existencia de un sufí de lengua no árabe, viviendo en la pobreza, que hospedaba a los viajeros en el camino entre Safí y Azammūr, en los límites de los Ṣanhāya<sup>1114</sup>. Tal vez en este caso pueda corresponder a un testimonio de aquellos que designaba Ibn Marzūq como ‘*ṣulaḥā’ al-bawādī’* (santos campesinos)<sup>1115</sup> o ‘sufíes rurales’, también designados como *fuqarā’* (faquires) o *murābiṭūn* (morabitos)<sup>1116</sup>, destacando el tremecení el fracaso de estos en la adhesión a los caminos de la gente de saber. Es significativo que el visir señale la existencia de este faquir en una provincia tan abandonada como Dukkāla.

Estos movimientos del visir granadino por el Magreb meriní en busca de tumbas de santos y piadosos y centros de peregrinación se asemeja a la *riḥla* titulada *Uns al-faqīr*<sup>1117</sup> del magrebí Ibn Qunfuḍ, natural de Constantina. Un viaje con pretensiones místicas en el que recorre el Magreb describiendo sus grupos sufíes y la inseguridad del país, encontrándose, al igual que el granadino, con maestros sufíes como el de Salé y visitando sus tumbas, al que pone fin en 1374/5.<sup>1118</sup>

1111. Sí menciona sus mezquitas, las tres madrazas, los baños, la muralla, una fortaleza y un zoco (Wazzān, *Descripción general del África*, 225-226).

1112. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 89.

1113. *Ibidem*, 91.

1114. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 78.

1115. Ibn Marzūq, *Musnad*, 162; e Ibn Marzūq, *Hechos memorables de Abū l-Ḥasan*, 141.

1116. Cornell, *Realm of the saint*, 130.

1117. Ibn Qunfuḍ al-Qusanṭīnī, *Uns al-faqīr*.

1118. Véase: Šāhidī, *Adab al-riḥla bi-l-Magrib* 327-345.

Este viajero logrará encontrarse en Salé con el santo Ibn ‘Āšir, al que nos hemos referido en numerosas ocasiones. Con este santo también se encuentra el visir durante su primer exilio, y destaca la dificultad de acceder a su persona, señalando el estado de abatimiento y pobreza en el que lo encontró, sentado solo entre las tumbas, inclinado al silencio y al aislamiento del mundo que había puesto a prueba su carácter<sup>1119</sup>. Este mismo santo fue quien puso en tela de juicio la legitimidad de Abū ‘Inān y se negó a recibir al monarca en su paso por Salé hacia Rabat antes de iniciar su campaña en la región oriental del reino<sup>1120</sup>, hecho del que al-Numayrī no se hace eco en su *riḥla*<sup>1121</sup>.

A todo esto habría que sumar la visita del visir a la tumba de Abū l-‘Abbās al-Sabtī en Marraquech durante su viaje, que tal vez venga en la parte perdida. A esta misma tumba envía una carta de parte de Muḥammad V al inicio del exilio rogando por la recuperación del trono<sup>1122</sup>.

### 8.3. *El Magreb tribal*

Conviene tener en cuenta las dos caras que muestra el visir en cuanto a la situación tribal que contempla en el Magreb y que se complementan entre los dos viajes. Por un lado nos encontramos con las tribus beréberes del sur que el visir visita en su primer viaje y cuyo poderío y generosidad alaba, constatando, según Viguera, su pujanza tribal en el Magreb ‘cuando, en su visita al territorio de los Hintāta contraponen la imposibilidad ‘de arreglar los jirones del Estado de al-Andalus’ con la solidaridad y actuación tribal en cambio de los Hintāta, en el Atlas, resaltando que de ahí provenía su pujanza política, bajo los Almohades y bajo los Benimerines’<sup>1123</sup>. De hecho todavía se continuaba por aquellos parajes la veneración de al-Mahdi<sup>1124</sup>, y el mismo visir visita su mezquita y la casa donde este vivió. En estas tribus veía la esperanza del Occidente Islámico, pues se

1119. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 379.

1120. Numayrī, *Fayḍ al-‘Ubāb*, 193-203.

1121. Šāhidī, *Adab al-riḥla bi-l-Magrib* vol. 2, 400.

1122. Véase el apartado ‘Temática y depositarios de los versos’ en la segunda parte de este estudio.

1123. Viguera Molins, “Componentes y estructura de la población”, 38.

1124. Cornell, *Realm of the saint*, 126.

habían ganado con su lealtad a Abū l-Ḥasan la legitimación que Fez iba perdiendo en su tambaleo entre visires despóticos abriendo la brecha a la intervención castellana y nazarí. Nada más significativo en este sentido que unos versos del poema que le dedica el visir a Abū l-Ḥasan al final de su visita al monte de los Hintāta en los que aconseja a Abū Sālim valorar el apoyo que dieron estos a su padre cuando se refugió en su monte:

Es deber de Muley su hijo [el sultán Abū Sālim]  
 valorar cuánto le dieron de apoyo y de honra,  
 pues para gentes como ellos debe guardarse el premio,  
 y uno como él no pierde paniaguados tan nobles.<sup>1125</sup>

En las antípodas en cambio se encontraban las tribus árabes que ocupaban el centro del reino, y cuyo descarrío del poder central y falta de posicionamiento claro habían causado opresión a la población y debilitamiento general, económico, político y social. No es nada gratuito el desencuentro que tuvo el visir con el jeque más poderoso de estos, Mubārak al-Julī, en el contexto que ya hemos descrito con anterioridad. A estas tribus también se sumaban otras como los Banū Ḥārīt en el sur, pertenecientes a los Sufyān, desplazados por los Julī en el control de Tāmasnā en tiempos meriníes, y sobre los que dice el visir en su relato que practicaban el bandidaje en el camino entre Marraquech y Safí. Para protegerse de ellos él y su comitiva estuvieron acompañados desde Marraquech por los beréberes zanāta Banū Warrā, siguiendo las órdenes de protección al exiliado granadino que había dejado Abū Sālim por escrito en el dahír entregado a este. Aunque estos últimos tampoco se libran de las sospechas del visir sobre su intervención en los ataques a las caravanas que requieren en ocasiones de la intervención de Fez, de ahí probablemente la presencia del hijo del sultán de la que se hace eco en el relato<sup>1126</sup>. Con toda su defensa de la arabidad el visir sin duda pudo comprobar el perjuicio que las tribus árabes causaban en el Magreb y la necesidad de una autoridad centralizadora para someter a todos.

1125. Viguera Molins, “Ibn al-Jaṭīb visita el monte de los Hintāta”, 659; e Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 53.

1126. *Ibidem*, 58 y 69.

A lo largo de los dos trayectos de sus viajes Ibn al-Jaṭīb traza un mapa de las tribus árabes y beréberes que habitaban el territorio por él visitado<sup>1127</sup>. Nos habla de los poderosos Hintāta del Atlas, de las agitadas tribus árabes y beréberes entre Marraquech y Safí, de los abandonados Dukkāla<sup>1128</sup> y sus vecinos de Sanhāya que ocupaban la costa del Atlántico, y de los árabes Sufyān y Julṭ que compartían Tāmasnā. Se puede apreciar a través de los relatos cómo se dividía el territorio en función de los lugares de establecimiento de unas y otras, y que sus fronteras eran conflictivas, como ocurría entre los árabes Banū l-Hārīt y los beréberes Banū Warrā. Unas fronteras de conflicto que se suman a otras señaladas en la *Nufāḍa*, como la que separaba los Haskūra de los árabes de Tāmasnā. Estos árabes además eran responsables de grandes estragos en la provincia, cuyo estratégico territorio había sido central en la *fitna*, aunque las disputas por el trono se hicieron eco en todo el territorio con alianzas tribales que llegaron hasta Marraquech, Siyilmāsa y Tremecén.

Además de este panorama el visir en el relato de su segundo viaje nos refiere al modo de establecimiento de las tribus en el llano de Tāmasnā. Su precisión aquí contrasta con aquello que decían Bosch Vilá y Hoenerbach sobre la falta de distinción en la terminología jaṭībiana de *Jaṭrat al-ṭayf* entre el carácter ciudadano y aldeano de un núcleo de población<sup>1129</sup>, pues en nuestro caso hace precisiones continuas sobre aldeas tribales, cercados, fuertes o fortalezas, y ciudades. Así, emplea en varias ocasiones la palabra *dišār* con distintos plurales<sup>1130</sup> para designar a un pueblo o aldea. Esta aldea ha de entenderse, según Montagne en su estudio sobre las tribus berébres, como una subdivisión tribal donde cada una está formada por veinte o treinta fuegos construida sobre un lugar elevado propicio para su defensa, y así lo corrobora el autor cuando dice ‘aldeas cuyas chozas

1127. Para una contextualización, véase el apartado ‘Berberismo y tribalismo magrebí’ en la primera parte de este estudio.

1128. Son beréberes mašmūda que, a diferencia de las demás tribus de esta confederación, permanecieron del lado de los almorávides en lugar de responder al llamamiento almohade (Ben Manšūr, *Qabā’il al-Magrib*, 324).

1129. Bosch Vilá y Hoenerbach, “Un viaje oficial de la corte granadina”, 56.

1130. Véase el texto traducido y su aparato crítico, donde confirmamos el uso del término en el Magreb (Dozy, *Supplément* vol. 1, 443). Según Montagne, la palabra que en beréber ha pasado a ser ‘*tadchert*’ viene de la árabe ‘*dechra*’ (Montagne, *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc*, 151).

han subido las colinas'<sup>1131</sup>, aunque esté hablando en este caso de tribus árabes. Normalmente una aldea está formada por dos o tres grupos familiares de la tribu que constituyen pequeñas unidades patriarcales. Estas aldeas toman el nombre de un lugar determinado, un accidente geográfico o el nombre de una familia. En el texto encontramos la aldea de al-Buwayyir, probablemente diminutivo de 'pozo' (*bi'r*), la aldea de al-Zāwiya, que puede hacer referencia a un albergue estatal o a un centro en torno a la tumba del imán que la protegía. Probablemente Tīṭ Afūrān también era una de esas aldeas, con sus casas dispuestas en la colina a modo de tela de araña en torno a su alcázar y que toma el nombre de su manantial, 'tīṭ' en beréber, Afūrān; y en esa misma tónica corresponderían los topónimos Makūl y Māgūs.

#### 8.4. Poderosos e intelectuales

Los estudiosos han señalado en numerosas ocasiones la viva descripción que realiza Ibn al-Jaṭīb de los personajes, especialmente patente en su *Iḥāṭa*, algo que se puede comprobar con más intensidad si cabe en sus relatos de viajes, pues el medio es propicio para fotografiar con mayor inmediatez a las personas que vienen citadas, como fruto de un trato directo y sin las restricciones del género biográfico a las que ya hemos aludido con anterioridad. Aunque existe algún caso que podríamos calificar de una aproximación a lo que podría considerarse una biografía propiamente dicha, generalmente trata de dar a conocer al personaje como persona íntima más que como personaje público.

Las imágenes que dibuja en sus relatos de los personajes con los que se encuentra son un indicador claro de su mirada aguda y penetrante y su experiencia en el análisis de los caracteres y cualidades de los hombres. También hace pensar en si el interés del visir en clasificar a las personas está impulsado por las necesidades ambientales y profesionales en las que se ha desarrollado, o si forma parte de un requerimiento oficial por parte de Fez para examinar a los representantes del poder en lugares tan remotos de su capital a la par que conflictivos. Así veremos una continua alusión a la honradez y lealtad o corrupción

1131. Ibn al-Jaṭīb, *Nuḥḍa III*, 90.

y despilfarro de aquellos que se encargaban de rendir cuentas ante la capital, sean jeques tribales o funcionarios del Estado. En el caso de los intelectuales comprobamos su admiración por la gente de saber, gracia y magnanimidad, sin arremeter contra la ignorancia cuando esta está compensada con buenas cualidades personales. Muestra además una falta de tolerancia hacia quienes pretenden ser más de lo que son, y hacia quienes no saben gestionar su propia arrogancia. Se aprecia al intelectual de mirada sabia, experimentada y analítica, que debía poner nervioso a más de uno por estar en su presencia, como así lo manifiesta en el primer relato en más de una ocasión.

El caso más claro en el que parece tener la intención de biografiar es el del alfaquí y viajero al-Zuqundarī con quien se encuentra en Marraquech, y con quien también se topa Ibn Baṭṭūṭa en Ceuta a su regreso de al-Andalus en dirección a Malí. Se puede apreciar por el profundo análisis lleno de admiración que hace de su persona, y que no volverá a hacer de ningún otro en los relatos, que fue el mayor intelectual con quien se encontró en el Magreb durante sus viajes por el sur. La larga lista que despliega de sus maestros es un claro testigo de su importancia. Se podría decir que estaba tratando con lo más parecido a un igual en esa parte del reino meriní.

Las menciones de los intelectuales magrebíes va desde este caso extremo en el que a pesar de la extensión no incluye apenas producción, hasta la mera mención, pasando por algunos de quienes menciona interesantes fragmentos de su producción sin incluir dato biográfico alguno. El número de intelectuales mencionado en cada ciudad nos da muestras de su actividad cultural. La mención de las personalidades de Safí por ejemplo es muy breve en comparación con la de Marraquech. Aunque incluye una breve biografía de Ibn Munīr acompañada de una muestra de su poesía, no parece que albergara gran actividad intelectual, al menos si comparamos la única madraza que tenía con las tres de Mequinez, en cuya descripción conservada sí se extiende algo más. Más extensa que en el caso de Safí es la relación de intelectuales que se encuentra en Ānfā (Casablanca) y con la que cierra el primer relato. Podemos decir que la actividad cultural se concentraba casi

con toda seguridad en el norte del reino, entre Fez y Mequinez<sup>1132</sup>, por lo que insistimos sobre la falta de consistencia al acusar a Ibn al-Jaṭīb de desdén hacia los intelectuales magrebíes, pues por sus relatos parece que en el sur más que intelectuales abundaban bandidos, beréberes y algunos funcionarios del Estado con cierta cultura.

Esto es igualmente aplicable en su segundo viaje, donde entra en contacto con el Magreb más agitado y tribal. En este relato no presenta a ninguna personalidad, solo hace mención del nombre propio del testigo de Māgūs, Yaḥyà, en un poema que le compone para agradecer su protección de los disturbios nocturnos que les acechaban, y menciona al jeque de los Julṭ, primero con el apodo Abū Kaṭīr, sin que sepamos que se trata de Mubārak hasta que le llama por su nombre propio en el poema de disculpa que le compone.

Más interesantes que sus encuentros en el primer viaje nos parecen sus desencuentros, pues en ellos se desvela su percepción de sí mismo y de los demás. Es especialmente significativo el encuentro que tiene en Safí con el nieto del santo Abū Muḥammad Ṣālīḥ, sobre todo su designación con la enigmática palabra *ṣurdūk*<sup>1133</sup> que hemos traducido como ‘gallo’<sup>1134</sup>, sobre quien insiste en que ha heredado su posición de su abuelo, y a quien le escribe al llegar, al igual que lo había hecho con al-Hintātī al aproximarse a Marraquech, aunque con mayor extensión, y a quien también le dice que el encuentro con él es el precursor de su viaje. Un personaje que no fue del agrado del visir. Hace referencia a su disposición del tesoro público sin cortapisas, e insinúa continuamente que se escuda en otras personas y evita estar en su presencia para no revelar la realidad de su situación ante él, confesando que tuvo que refrenarse de amonestarle por respeto a su abuelo, como hacían todos los demás que rodeaban a este inmaduro como le designa en su poema. A pesar de no enfrentarse a él en persona, no calla en el relato detalle alguno sobre su ligereza y falta de calidad personal en un tono marcadamente despectivo. Podemos imaginar

1132. Esto nos recuerda a lo que decía al-Balafīqī en el fragmento conservado por Ibn al-Jaṭīb en su biografía de la *Iḥāṭa*, en el que este intelectual se queja de la falta de movimiento cultural en Almería, que contrastaría con los de Málaga y Granada (Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 2, 149).

1133. Ibn al-Jaṭīb, *Nuḥāḍa II*, 69 y 72.

1134. Véase el aparato crítico del texto traducido.

lo que supuso para un visir exiliado, tras haber perdido el poder al que estaba acostumbrado, el tener que soportar semejante trato de alguien tan mediocre que ostentaba un poder desmerecido.

El hecho de que tratase este personaje de evitar al visir granadino hace pensar: primero en que iba a inspeccionar el territorio para hacerle un informe al sultán de la situación, como se ve patente en su segundo viaje; y segundo, lo poco que debía mandar el sultán de Fez en aquellos lares, pues el recibimiento que le hacían los magrebíes a Ibn al-Jaṭīb era un reflejo directo del escaso respeto y miedo que le podían tener al sultán meriní, ya que el visir andalusí venía con una recomendación suya.

Esta sospecha se hace más patente en el desencuentro que tiene con el cadí del cercado de Musà en Dukkāla, en la que, como ya hemos mencionado, se podrían interpretar intenciones políticas en su marcha por ese territorio. El visir lo presenta como un avaro intelectual, que también evitó en lo posible la presencia del visir, aunque en este caso sí recibió su merecido reproche:

[..] le hice aspirar la mostaza del reproche, mi costumbre con quien es negligente conmigo – esta especie capaz del descarrío en la piedad filial merecida, si no fuera por la percepción de beneficio para sí mismo con el mérito de la superioridad – [..]<sup>1135</sup>

Le escribió una larga carta que arranca con un verso de *gazal* reprochándole con vehemencia el no haberse afanado al escribir el texto que le había prometido con datos sobre su vida, su viaje y muestras de su poesía. El mismo hombre que le hablaba con faltas de *i'rāb*, aún conociendo las reglas gramaticales, por lo que el reproche es fundamentalmente por no haberle mostrado al visir granadino el respeto que merecía como intelectual. Esta situación le lleva a aportar datos interesantes, como el posible uso de la declinación de caso como registro culto en determinados contextos, o el hecho de que valorase el visir de forma negativa el saber memorizado sin criterio por el cadí<sup>1136</sup>.

1135. Ibn al-Jaṭīb, *Nuḡāda II*, 76.

1136. *Ibidem*, 75.



Esta carta trae a colación su obra *Muṭlā al-ṭarīqa* que escribió durante su exilio y en la que transmite una dura crítica a la actividad del notariado<sup>1137</sup> y al intelectual magrebí Abū l-‘Abbās al-Qabbāb que se negó a encontrarse con él<sup>1138</sup>. Una muestra más de la gran imagen que tenía Ibn al-Jaṭīb sobre sí mismo, o de la esquizofrenía alcanzada tras su pérdida de influencia con el exilio.

En el relato tratado, estos continuos encuentros y desencuentros le dan una marca muy personal que contrasta con la oficial del viaje narrado en *Jaṭrat al-ṭayf*, en el que la única interacción que narra el visir con un personaje se da para ridiculizar a al-Balawī, que entonces era cadí de Cantoria<sup>1139</sup>.

En numerosas ocasiones el visir hace ciertas afirmaciones veladas en las que se puede apreciar claramente la falta de un amplio contexto por sus continuos silencios y obscura retórica. Siempre su lenguaje está cargado de un significado desmedido solo interpretable con conjeturas, como cuando habla de las nefastas consecuencias que le acarrea al señor del alcázar de Marraquech Ibn Abī Ḥammū su lealtad a Fez, haciendo un guiño de que a pesar de esta no recibe de la capital toda la ayuda que necesita<sup>1140</sup>, y mencionando que se

1137. Para ahondar en la posición de Ibn al-Jaṭīb respecto a la actividad notarial y la situación en la que esta se encontraba en su tiempo, véase: Rodríguez Gómez, “Un ejemplo del funcionamiento de la justicia”; y Vidal Castro, “Sobre la faceta jurídica de Ibn al-Jaṭīb”.

1138. Véase: Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 1, 187. El marcado carácter satírico de la epístola de Ibn al-Jaṭīb y el descaro que mostró con su actitud en comparación con la moderada y respetuosa respuesta del magrebí a sus ataques es según Benchekroun un síntoma de diferencia fundamental entre las sociedades magrebí-meriní y andalusí-nazarí, la primera, religiosa, contenida y soberbia, y la segunda, edonista, individualista y desenfrenada (Ben Šaqrūn, *Mazāhir al-ṭaqāfa al-magribiyya*, 165-170). Otra lectura posible es que al-Qabbāb fuese incapaz de competir con la elocuencia y elevado estilo jaṭībiano, también sintomático de otra gran diferencia entre ambas sociedades, la magrebí centrada en los estudios religiosos y la andalusí, sin dejar de hacerlo, interesada en la lengua árabe y su expresión artística. No obstante, conviene tener en cuenta la relevancia política de este intelectual a quien el sultán meriní Abū Sālim encomendaba misiones secretas, enviado como embajador a Granada y posteriormente enviado a Salé para observar asuntos concernientes al gobierno de Fez (véase: *ibidem*, 71-72; Vidal Castro, “Sobre la faceta jurídica de Ibn al-Jaṭīb”, 81-82; y la biografía que le dedica el visir: Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 1, 187-188). Igualmente es interesante saber que al-Qabbāb, según menciona Ibn al-Jaṭīb en la biografía, abrazó el ascetismo, y que defendió la superioridad del *fiqh* sobre el misticismo como vía de conocimiento, al igual que Ibn Jaldūn (Cornell, “*Faqīh Versus Faqīr in Marinid Morocco*”, 220-222).

1139. Véase: Ibn al-Jaṭīb, *Mušāhadāt*, 37; y Bosch Vilá y Hoenerbach, “Un viaje oficial de la corte granadina”, 43-45

1140. Ibn al-Jaṭīb, *Nuḫāda II*, 59.

desvivió en cumplir con las órdenes del sultán respecto a los cuidados que se le debían dispensar<sup>1141</sup>.

Las continuas referencias del granadino sobre la honradez o corrupción de los hombres de poder en el sur magrebí guarda relación con el robo o despilfarro de la recaudación de impuestos, cuya mengua repercute directamente en la debilidad económica del gobierno central y en la descentralización del poder. Así entre los honrados encontramos a Abū Tābit al-Hintātī; al encargado de la administración de Marraquech, Ibn Abī Madyan; y al supervisor del cercado de Mūsà, al-Laÿā'ī. Mientras que entre los generosos en exceso encontramos al gobernador de Marraquech, Ibn Abī l-'Alà que despilfarraba por su generosidad el dinero de la recaudación, aunque el autor solo mencione su generosidad en el relato y deje el tema del despilfarro para la narración histórica<sup>1142</sup>; también encontramos al nieto del santo de Safī que maneja a su antojo el dinero del tesoro público designado para la comida que se ofrecía a los huéspedes de su difunto abuelo, y cuya opulencia contrasta con la honradez del supervisor del cercado de Mūsà, que aunque tenía acceso a los impuestos era pobre y trabajaba duro.

Tenemos además momentos de clara simpatía e intimidad con algunos personajes, como sucede con el gobernador de Marraquech Ibn Abī l-'Alà con quien comparte el desasosiego sobre la vida 'después de quedar patente su fatiga de sus pesadas funciones, el haber descuidado su tiempo su anhelo, y el no alcanzar su alegría el blanco de su tristeza'<sup>1143</sup>, y a quien le dirige versos como estos:

[Ha querido] mi tiempo beneficiarme al encontrarme contigo, en disculpa  
por las faltas cometidas, conque no lo maldigo.

Después del encuentro contigo no me entristezco por un deseo,  
por mucho que se dificulte, ni lloro por una patria.<sup>1144</sup>

1141. Véase sus instrucciones en el dahír que le extiende a Ibn al-Jaṭīb antes de partir: Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 4, 454.

1142. Ibn al-Jaṭīb, *Nuḡāḍa II*, 320.

1143. *Ibíd.*, 60.

1144. *Ibíd.*, 61.

En esta línea también se encuentra Ibn al-Qarrāq, de quien cita un fragmento de poesía y otro de prosa que describen perfectamente la situación de Ibn al-Jaṭīb como intelectual cerca del poder<sup>1145</sup>, en el segundo se describe con desencanto y amargura la mediocridad a la que ha llegado el oficio del secretariado ‘*al-kitāba*’ y cómo las personas de gran elocuencia y ética profesional que quieren hacerse un hueco en ella acaban humilladas y destruidas por la envidia de los ignorantes que la desempeñan. Al incluir el visir estas muestras de producción de un personaje que apenas introduce, nos da a entender que comparte esa opinión sobre la profesión, pues muy posiblemente él mismo sufría esa realidad. Esto es un claro ejemplo de la autoexpresión indirecta a través de estrategias discursivas referida con anterioridad.

A través de estas estrategias el visir granadino nos transmite la empatía que tenían algunos poderosos e intelectuales por su estado, un estado que muchos compartían como marca de su tiempo.

Otro tipo de estrategias descriptivas es algo que nos ha llamado la atención sobre su continua alusión a las canas de sus descritos, que se dividen entre maduros de merecidas canas, dignos de su respeto, y prematuramente canosos que desprecia<sup>1146</sup>. Entre los primeros se encuentra el señor del alcázar de Marraquech Ibn Abī Ḥammū de quien dice: ‘cuyas canas son las más brillantes’<sup>1147</sup>; y el jeque de los Sufyān que describe como ‘un hombre maduro, envuelto por las canas’<sup>1148</sup>. Entre los segundos encontramos casualmente a los provocadores de sus sinsabores: el nieto del santo Abū Muḥammad Ṣāliḥ ‘en quien se han apresurado las canas’<sup>1149</sup>; y el cadí del cercado de Mūsà, al-Zammūrī, ‘golpeado por las canas a pesar de su juventud’<sup>1150</sup>. El segundo caso es un claro cambio de simbología respecto a nuestros tiempos, pues el visir da por hecho el significado de esto para sus contemporáneos.

---

1145. *Ibíd.*, 67-68.

1146. El tema de las canas en la literatura árabe está asociado a la pérdida de vigor sexual.

1147. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 59.

1148. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 90.

1149. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 69.

1150. *Ibíd.*, 75.

Así de los poderosos busca honradez, lealtad, generosidad y nobleza en el trato a pesar del rango, y en los intelectuales humildad en el vasto saber e ingenio. Basta ver el entusiasmo con el que describe a Ibn Ḥassūn de Azammūr para conocer las cualidades que valoraba el visir en los hombres de mando: valiente, magnánimo, viril, inclinado a la pobreza y amable<sup>1151</sup>. Un entusiasmo similar al que muestra por ‘Abd al-‘Azīz al-Hintāī, hermano de Abū Tābit, a quien se refiere como ‘el culmen de la solemnidad, la claridad en el horizonte, la rosa de los jardines de aquella tierra escabrosa y el zafiro de aquel monte’<sup>1152</sup>. Un entusiasmo que no muestra por su hermano el comandante del sur magrebí, a quien le dedica correctísimos y distantes panegíricos. No es de extrañar con metas tan elevadas que no cejen de transmitir sus escritos desencanto ante su tiempo y ante los hombres que este engendraba.

### 8.5. *La realidad observada y su proyección en el texto*

Todas estas visiones particulares en cierto modo que hemos mostrado hasta el momento en el análisis que aquí se despliega, acaban confluyendo para dibujar una visión general de aquello que el visir exiliado observaba en el Magreb, última esperanza de al-Andalus.

La perspectiva de análisis que sigue en los relatos manifiesta su percepción de la realidad, pues para él los acontecimientos históricos no están movidos por las ambiciones de hombres particulares sino que se hallan condicionados por los grupos sociales descontentos y desesperados<sup>1153</sup>. Una percepción que caracterizará igualmente su faceta de médico al abordar el carácter contagioso de la peste negra<sup>1154</sup>, como veremos más adelante.

El hecho de que el sufrimiento del pueblo y su desprotección por parte del Estado formen parte de las valoraciones de Ibn al-Jaṭīb demuestra su amplia visión como político e intelectual, pues es donde se perciben con mayor certeza los estragos de la discordia y del

1151. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 78.

1152. *Ibidem*, 58-59.

1153. Sobre el método que siguió en sus obras históricas, véase: Zanbīr, “*Ibn al-Jaṭīb wa-l-taḥdīd*”.

1154. Véase: Shatzmiller, *L’historiographie Mérinide*, 86-87; y la interesante obra en la que ella se basa: Dols, *The Black Death in the Middle East*, 92-94, en la que se menciona que Ibn Jātima tuvo también ciertas observaciones en relación al contagio aunque no llegó a defenderlo como lo hizo Ibn al-Jaṭīb haciéndole frente a la ortodoxia religiosa.

desmembramiento. Probablemente su intercesión, a su vuelta a Granada, para otorgar el perdón tras la revuelta que tuvo lugar contra Muḥammad V, pueda ser una cara de esta moneda, puesto que mientras él tomaba el pulso al pueblo su monarca andaba construyendo costosos palacios para resarcirse de la humillación del destronamiento. Esto se ve patente en el propio relato del primer viaje cuando habla de la abandonada población del cercado de Mūsà en Dukkāla, que dibuja como ‘carne sobre tajadera y un bocado entre mandíbulas’, y en la introducción que precede al relato del segundo viaje<sup>1155</sup> en la que describe el despotismo de las tribus árabes en la provincia de Tāmasnā antes de ir al encuentro de sus jeques, donde dice del maltratado pueblo que ‘no revela su multitud más que la broza de las varas que se quebrantan sobre coronillas y narices’ mientras les arrebatan su escaso sustento. Con sus denuncias nos confirma que el debilitamiento del gobierno central deja al pueblo a merced de las tribus rebeldes, que además en ambos casos son árabes<sup>1156</sup>.

Muy interesante en este panorama resulta su descripción de la ciudad fortificada que mandó construir Abu ‘Inan para proteger a la población del cercado y su abandono tras su muerte, marcando la diferencia entre los tiempos remotos de esplendor, bajo el centralismo de su reinado y el de su padre, y los presentes que contempla el visir. Una muestra más, que se suma a las ruinas, del abandono del sur por Fez o de su incapacidad de extender el orden por el territorio, y que pone en evidencia la actitud tribal, la misma contra la que se luchó en los primeros tiempos del Islam, contraria a la construcción, unificación y gobierno, causante del caos y del debilitamiento general. Ante este abandono la población del cercado recurre a la comitiva del visir andalusí para hacer llegar el mensaje a Fez, sede del gobierno legítimo, sobre la necesidad de reanudar las abandonadas obras, convirtiendo al exiliado en su portavoz.

---

1155. Ibn al-Jaṭīb, *Nuḡāda III*, 85-86. Véase la traducción en el apartado ‘Etapas y movimientos’ de la segunda parte.

1156. Estos estragos de las tribus árabes ha de contextualizarse como continuación de su proceder histórico en su movimiento por el norte de África, razón por la cual fueron desplazados por los almohades a esta provincia, una región importante en tiempos meriníes por sus pastos y por el paso a través de esta de rutas principales (Véase el apartado ‘Las tribus árabes de Tāmasnā’ en la primera parte de este estudio). Comprobamos además en el relato del segundo viaje que Ibn al-Jaṭīb menciona tanto la actividad ganadera como el paso de rutas por algunas localidades de la provincia.

Se conservan pocos viajes que describan el interior del Magreb<sup>1157</sup>, pues los viajeros siempre miraban a Oriente en busca de novedades. A los relatos de Ibn al-Jaṭīb sobre su estado de agitación y ruina, se suma la *riḥla* de al-‘Abdari al emprender y volver de su viaje<sup>1158</sup>, y *Uns al-faqīr* a la que ya nos hemos referido<sup>1159</sup>. También es interesante otra obra mística, la *Tuḥfa al-muḡtarib* de al-Qaštālī<sup>1160</sup>, donde se trasmite el estado de agitación en la constitución del Estado meriní en conexión con al-Andalus<sup>1161</sup>. En la mayoría de estos relatos, incluido el que nos ocupa, nos llega una mezcla a partes iguales entre elevada espiritualidad y destructivo caos que parece marcar a magrebíes y a andalusíes en el bajo-medieval, haciéndonos llegar textos excepcionales como testigo de su debatir<sup>1162</sup>.

Sobre las consecuencias de los disturbios políticos insiste en ello a lo largo de sus relatos, pues estos causaban el abandono de las tierras de labranza en la ciudad de Agmāt además del estado ruinoso de esta<sup>1163</sup>, un abandono que se extendía por la zona fértil del camino entre esta y Marrakech y que se sumaba a la inseguridad en la zona<sup>1164</sup>. La agitación hacía necesaria la presencia del hijo del sultán<sup>1165</sup> y del ejército cerca de Marrakech<sup>1166</sup>, probablemente por la rebeldía de las tribus y la inseguridad de los caminos en el ‘país de fieras y criminales’ entre Marrakech y Safī<sup>1167</sup>. Una situación que había derivado en el abandono a su suerte de algunas tribus del sur, dedicadas pacíficamente a la agricultura y al pastoreo, teniendo estas que recurrir a amurallamientos precarios para

1157. Šāhidī, *Adab al-riḥla bi-l-Maḡrib* 318-323.

1158. ‘Abdarī, *Riḥla*.

1159. Véase especialmente: Šāhidī, *Adab al-riḥla bi-l-Maḡrib* 334-336

1160. Su título completo es *Tuḥfat al-muḡtarib bi-bilād al-Maḡrib fī karāmāt al-šayj Abī Marwān* (Obsequio del expatriado en las regiones del Occidente acerca de los prodigios del maestro Abū Marwān). Véase: Qaštālī, *Tuḥfat al-muḡtarib*; y su traducción: Qaštālī, *Prodigios del maestro sufi Abū Marwān al-Yuḥānisī*.

1161. Véase: Šāhidī, *Adab al-riḥla bi-l-Maḡrib* 363-366.

1162. Un ejemplo previo lo tenemos en *Kitāb al-taṣawwuf* de al-Tādilī, una obra que recoge las noticias de muchos olvidados sufíes de Marrakech, que, según su editor Aḥmad al-Tawfīq, debe entenderse como reacción al contexto de cambio que se produjo tras la derrota de las Navas de Tolosa (*hazīmat al-‘Uqāb*) y de los tiempos difíciles que pasaba el Magreb en sus últimos días almohades, probablemente percibido por muchos como el fin del tiempo de los piadosos y virtuosos (Ibn al-Zayyāt, *Al-Taṣawwuf ilā riṣāl al-taṣawwuf*, 14).

1163. Ibn al-Jaṭīb, *Nuḡda II*, 55-56.

1164. *Ibidem*, 58.

1165. *Ibidem*.

1166. *Ibidem*, 68.

1167. *Ibidem*, 68-69.

protegerse, como es el caso de las tribus de Dukkāla, a lo que se suma el estado ruinoso de algunos fuertes en la provincia<sup>1168</sup> y el abuso de los encargados de la recaudación de impuestos que llegaban a mancharse las manos de sangre<sup>1169</sup>. La *fitna* causaba el deterioro y abandono de las construcciones e infraestructuras financiadas por el Estado, además de la insolencia de los señores locales y su pérdida de temor al gobierno central. En Tāmasnā nos muestra el campo de duelo de los beduinos en la campiña de Jirāz y su devastación de la aldea de Makūl<sup>1170</sup>; en Māgūs, insinúa el visir en prosa y lo hace explícito en verso un tumulto que debió tener lugar en la noche de su pernoctación con sospechosos movimientos de los guardias<sup>1171</sup>; y las tribus árabes congregadas anunciando un inminente enfrentamiento que acaba en masacre.

Ibn al-Jaṭīb refleja toda esta agitación en sus relatos, pero no dice nada al respecto en las cartas que después envía al fin de ambos viajes a los soberanos meriníes de turno.

La guerra, además, se suma a la peste en el relato de su segundo viaje, en su paso por el campamento de las tribus árabes de los Sufyān en la provincia de Tāmasnā. Señala los estragos sobre la población y sus animales, cuyas crías habían sido apartadas, y describe el dolor de la gente haciendo referencia a un cortejo fúnebre<sup>1172</sup>. También parece insinuar que se la encuentra en el refugio de Mahdī b. Mūsà, aunque no se refiere a esta como *ṭā'ūn* sino como *būsà*<sup>1173</sup>, que hemos traducido en el texto como 'miseria'<sup>1174</sup>, y señala que no se atrevieron ni a comer su comida.

En su conocido estudio sobre la enfermedad, que nos ha llegado en forma de epístola bajo el título '*Muqni'at al-sā'il 'an al-maraḍ al-ḥā'il*' (La que convence a quien pregunta acerca de la terrible enfermedad)<sup>1175</sup>, defiende la idea del contagio 'prescindiendo del

1168. *Ibidem*, 74-75 y 77.

1169. *Ibidem*, 77.

1170. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 89.

1171. *Ibidem*, 90.

1172. *Ibidem*.

1173. *Ibidem*, 91.

1174. Véase el aparato crítico de la traducción. Probablemente se trate de una alegoría creada por el autor y no de un término con el que se solía referir a la enfermedad, no figura además en: Ibn al-Jaṭīb, *Mufradāt*.

1175. Lirola Delgado y col., "*Ibn al-Jaṭīb*", 681.

prejuicio teológico que consideraba la epidemia como un castigo divino, lo cual supondría una audaz afirmación en una época de rígida ortodoxia'<sup>1176</sup>.

En ambas ocasiones el visir señala que se alejaron del lugar todo lo posible evitando cualquier tipo de contacto. Lo curioso es que parece que se creía que los santos protegían a la población de esta, pues menciona una aldea en la que se hallaba la tumba de uno de estos santos, y que se encontraba aislada de la peste y disturbios que había a su alrededor<sup>1177</sup>, otra interpretación es que estuviese apartada de la guerra por ser un lugar santificado, manteniéndose así al margen del contagio.

Esta teoría médica la desarrolló a raíz de la peste de Granada de 1348, que le mereció el ser considerado 'el último de los grandes médicos del islam occidental'<sup>1178</sup>, pero aunque la escribiese en Granada, sí tenía muy presente que su falta de presencia entre las tribus del Magreb se debía al aislamiento de estas. Dice en la epístola:

La existencia del contagio está determinada por la experiencia, el estudio y la evidencia de los sentidos, por la prueba fidedigna de propagación por medio de los vestidos, vasos, pendientes; se transmite por las personas de una casa determinada, por la contaminación producida en las aguas de un puerto a la llegada de personas procedentes de países afectados; por la inmunidad en que se hallan individuos aislados y las tribus nómadas beduinas de África. Debe sentarse el principio de que cualquier prueba originada por la tradición debe ser modificada cuando está en contradicción con la evidencia percibida por los sentidos.<sup>1179</sup>

Es interesante en este sentido lo que dice Aguiar, y es que se puede percibir a través de su forma de entender la enfermedad que 'individuo y medio forman un todo para Ibn al-Jaṭīb'<sup>1180</sup>, igual que política y sociedad. Esto es así hasta tal punto que podamos decir que las teorías Jaldūnianas que el propio tunecino no implementó en su obra histórica,

1176. Vázquez de Benito, "Ibn al-Jaṭīb expositor de la medicina", 359. Sobre su obra médica, véase también: Vázquez de Benito, "La obra médica de Ibn al-Jaṭīb: el reflujo de la escolástica"; y Vázquez de Benito, "La materia médica de Ibn al-Jaṭīb". Esta misma estudiosa es además la editora y traductora de: Ibn al-Jaṭīb, *Libro de Higiene*.

1177. Ibn al-Jaṭīb, *Nuḥḍa III*, 91.

1178. Vázquez de Benito, "La obra médica de Ibn al-Jaṭīb: el reflujo de la escolástica", 104.

1179. Vázquez de Benito, "La materia médica de Ibn al-Jaṭīb", 140.

1180. Aguiar Aguilar, "Aproximación al léxico árabe medieval de la epidemia y de la peste", 11.



las transmite el granadino en su relato, porque no es simplemente un viajero, es el gran político, historiador, literato y místico del Occidente Islámico de su tiempo en cuyo relato contextualizado se plasma la realidad social.

Así pues asumimos que su discurso está cargado de tantos significados como los que reflejan los textos sobre su persona. Teniendo todo eso en cuenta nos resulta significativo que cuando visita el *ribāṭ* de Safí el nieto del santo ordene que los místicos se agrupen para recibir a la comitiva del invitado del sultán, al fin y al cabo se mantenían allí con dinero público, y que el visir trate con sarcasmo la relación de este con la corte de Fez, lo que carga el cuadro con mayor irrealidad si cabe, pues todo era una fachada bajo la cual se escondían verdades inaccesibles al extranjero exiliado.

En las anécdotas sobre sus desencuentros en Safí y Dukkāla nos transmite en el discurso una clara dicotomía donde se diferencia la narración del autor de los materiales que inserta en ella, como cartas o poemas. Se produce una contradicción entre el relato de lo acontecido o la descripción de la persona y el contenido de estos materiales, dando lugar a una duplicación de la voz autorial. Por un lado escuchamos una voz directa que nos ofrece el marco real de los acontecimientos y el análisis profundo de las miserias personales, y por otro una voz formal en registro epistolar donde, en el caso de Safí, adula al despreciado, y en el otro se carga de sarcasmo hasta que rompe en pretendida amenaza. Es como si el mismo texto se debatiese entre un Ibn al-Jaṭīb público y otro íntimo, dando claves de interpretación sobre el resto de su proceder discursivo, hasta el punto de poder afirmar que el visir más íntimo se manifiesta más libremente en el primer relato que en el segundo. Esto es algo que se podría decir igualmente del estilo prosístico de ambos relatos, el primero liberado de las cadenas de la rima que abigarran al segundo, como si el primero fuese más privado que el segundo, de ahí que lo que calla en el segundo lo dice abiertamente en la introducción de este, aunque, como siempre, su autoexpresión no pueda más que ofrecer la poco habitual forma de *riḥla* epistolar.

Se produce además, en la parte conservada del primer relato, un declive de la emoción que va desde el suntuoso banquete de los Hintāta con historias sobre el glorioso sultán

Abū l-Ḥasan hasta el pobre faqir que les da la bienvenida en una de las últimas etapas del viaje, con quien no pudo ni comunicarse en árabe. No describe el autor en sus dos viajes riquezas semejantes a las que describe en su subida al monte de los Hintāta, es de suponer que, después de aquello, todo lo demás que vio le pareció pobre. Solo hay que ver con qué pocas palabras describe la comida que le ofrecen en Safī<sup>1181</sup>, pagada con dinero público, lo cual debía ser síntoma de escasa generosidad, en comparación con el banquete hintātí. Es tan palpable ese declive que hasta el relato se vuelve extremadamente apresurado cuando llega a la última etapa, Ānfā (Casablanca).

No hay que olvidar en todo esto los magníficos cuadros naturales que abren al lectores descripciones como la del monte de los Hintāta<sup>1182</sup> o la de la ciudad de Agmāt<sup>1183</sup>. De un modo u otro siempre acaba dibujando con gran precisión todo lo que contempla, incluso en estado condensado a través de breves descripciones es capaz de dar en el clavo e ir al grano. La más condensada y completa se encuentra en el segundo relato sobre unas poblaciones de Tāmasnā:

Unas villas cuyas casas son de pelo, su combustible boñigas, su muralla azufaifo, y de cuya hortaliza no está exento ningún puchero. Han lindado con unas lagunas llenas [de agua], con moradas rebosantes de comunidades (*umam*), con praderas de marcadas riberas y con vaguadas de rotos sacos.<sup>1184</sup>

El ojo del visir se paseaba por el territorio donde buscaba la esperanza para al-Andalus viendo discordia, pobreza, ruina y enfermedad, sin dejar de señalar el estado de las fortificaciones y el perjuicio que tenía la situación política sobre la actividad económica, especialmente en la agricultura, que se une a la pobreza en la provincia de Dukkāla, y en el comercio, cuyas caravanas sufren continuamente los asaltos de las tribus rebeldes cerca de Marraquech. Sus relatos de viaje son un análisis profundo de los grupos de poder y del estado del Magreb que solo podía comprender en toda su magnitud abandonando

1181. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 71.

1182. *ibidem*, 45-46; y Viguera Molins, “Ibn al-Jaṭīb visita el monte de los Hintāta”, 653.

1183. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 55-56.

1184. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 90.

los palacios y entrando en contacto directo con todos sus agentes políticos, sociales e intelectuales.

### 8.6. *La lengua jaṭṭbiana: anquilosamiento o renovación*

Cuando Ḍayf trata el anquilosamiento de la prosa andalusí, se refiere a que esta construye imágenes inmóviles en lugar de significados claros y a la ausencia de innovación en estas<sup>1185</sup>, que es lo mismo que decir que los literatos andalusíes no tenían la capacidad de pensar sus significados para abrir un nuevo mundo a través de su discurso artístico, por lo que solo sabían repetir incansablemente los mundos perfilados por Oriente. El mismo estudioso pone como ejemplo de esto el lenguaje jaṭṭbiano caracterizándolo por ello de aburrido, cargado de *saŷ*‘ compuesto (*murakkab*) y de *ŷinās* (homofonía y paronomasia). Conviene decir que su breve y superficial análisis se basa en su arte epistolar, reconociendo que en otros escritos abandona el estilo recargado, y ya hemos mencionado cómo hasta en un pequeño fragmento de su primer relato de viaje, se puede apreciar la gran diferencia entre su estilo epistolar, oficial y formal, y el directo, personal e informal, sin abandonar la calidad retórica que se espera de un hombre de letras de su calibre.

Al-Sā’iḥ, en su estudio introductorio a su edición de *Tāŷ al-mafriq* de al-Balawī anteriormente mencionado, cuyo estilo sigue según él la escuela jaṭṭbiana aunque con menos habilidad que su iniciador, ya señala que el estudioso egipcio se excedió en sus duros juicios sobre la prosa andalusí<sup>1186</sup>. Lo cierto es que también apreciamos ese exceso en el caso de Ibn al-Jaṭṭb pues percibimos en la retórica de sus relatos un análisis continuo de las particularidades de lo descrito que trata de abrirse paso a través de imágenes, polisemias, y una selección cuidadosa de palabras cargada de significado. ¿Y qué es la innovación aquí más que la habilidad de emplear el lenguaje para designar el mundo particular de quien lo utiliza empujándolo más allá de sus convenciones?, sabiendo adaptar el significado al significante en un sentido contextualizado, es decir, que el discurso pertenezca en algún

1185. Ḍayf, *Al-Fann wa-madāhibu-h*, 332.

1186. Sā’iḥ, *Tāŷ al-mafriq*, 90.

sentido individualmente a quien lo emplea, y que este no se limite a designar mundos ajenos a través de formas repetidas, pues ahí es donde está el plagio y el anquilosamiento, y de ese tipo de acusaciones se defendían los literatos andalusíes cuando reivindicaban la personalidad propia de su producción.

Decía Contente Ferrer al tratar la poesía árabe en la Granada del s. XIV:

Es un hecho admitido que la poesía árabe que se cultiva durante este siglo se caracteriza fundamentalmente por una gran rigidez formal, ausencia absoluta de subjetivismo, hieratismo en la expresión, carencia de originalidad en la temática etc..., en suma, los poemas que se componen en este concreto período se adaptan a unos moldes estereotipados que simbolizan las tendencias estéticas y los fines prácticos que limitan al poeta. “La poesía, por este procedimiento dice Emilio García Gómez<sup>1187</sup> se convierte en una especie de álgebra intelectual que simboliza y reduce, abriéndola y al par empobreciéndola, la realidad circundante. Tal receta estética tiene, además, otras quiebras de orden práctico, y no es la menor la de su poca inteligibilidad. Pronto veremos que, no sabiendo la realidad simbolizada, resulta sumamente difícil, al menos ahora y para nosotros, leer y traducir los jeroglíficos líricos.”<sup>1188</sup>

Algo semejante se podría aplicar como característica general de la prosa literaria y cancillerescas de este siglo. Decían Bosch Vilá y Hoenerbach en su estudio y traducción fragmentaria de *Jaṭrat al-ṭayf*: ‘La *riḥla* jaṭībiana es [...] una composición que cabalga entre el informe oficial y el mero ejercicio estilístico y retórico [...]. Se trata de hacer de la información del hecho noticiado el auxiliar de la retórica [...]’<sup>1189</sup>. Al inicio de su magnífico comentario de la retórica y léxico que despliega el visir en el texto de este viaje andalusí afirman:

Ibn al-Jaṭīb, a pesar de toda su experiencia personal, como autor de *maqāma-s*<sup>1190</sup>, narrador de escenas vivas y “pintor” de paisajes, se encuentra – anillo de una cadena – encerrado y comprimido por las reglas y costumbres de una inveterada y rígida tradición literaria. En la creación jaṭībiana participan generaciones de anteriores literatos y en ella cuentan también los temas y ejercicios retóricos de aquéllos.<sup>1191</sup>

1187. La cita corresponde a su estudio de Ibn Zamrak en: García Gómez, *Cinco poetas musulmanes*, 233.

1188. Ibn al-Jaṭīb, *Libro de la magia y de la poesía*, 28.

1189. Bosch Vilá y Hoenerbach, “Un viaje oficial de la corte granadina”, 36.

1190. El guión es mío.

1191. Bosch Vilá y Hoenerbach, “Un viaje oficial de la corte granadina”, 48.

Pero la prosa de Ibn al-Jaṭīb<sup>1192</sup>, aunque cumple con los moldes, que es lo que se califica en esta de repetitivo, siempre encuentra su autor una forma de innovar y de hacerse escuchar, que, como ya hemos visto en los escritos de autoexpresión, en muchas ocasiones van de la mano.

En su amplio estudio sobre la prosa jaṭībiana, Ŷubrān califica de atrevidas las valoraciones que tachan a esta de inmóvil y afirma que están basadas en acercamientos superficiales y limitados a la producción de este polígrafo además de fundamentarse en criterios anacrónicos. Defiende que su prosa, en su variedad de manifestaciones, refleja todo el caudal de la tradición literaria árabe pero que está viva y llena de desafío y creatividad. Afirma que Ibn al-Jaṭīb quería con sus artes prosaicas revivir el discurso literario del Occidente Islámico cuya decadencia sentía durante el s. XIV, y además tenía el deseo de enfrentar y hasta tratar de superar el modelo oriental<sup>1193</sup>. Señala asimismo la existencia de dos tipos de prosa en sus escritos, una sujeta a la rima (*naṭr muqayyad*) y otra libre (*muṭlaq* o *mursal*), siendo esta última ignorada por quienes calificaron su prosa de anquilosada. Y que incluso en el *saṣ* más complejo, aquel que llama ‘*tawlīdī*’, que incluye rimas internas además de las originales que caracterizan a la prosa rimada simple, desafía en su complejidad a Occidente y a Oriente. Dentro de la prosa rimada libre el estudioso incluye precisamente a la *Nufāḍa*, especialmente representada por el primer relato de viaje, y considera que el granadino adelantó a Ibn Jaldūn en su defensa de este tipo de prosa.

Su estilo prosístico, en todas sus manifestaciones, fue tan admirado que dejó escuela en el Occidente Islámico. En el Magreb fue iniciada durante sus estancias, en las cuales,

---

1192. García Gómez, echando mano de su maestría en lengua castellana, hace una reproducción en esta de la prosa jaṭībiana en su traducción del *Paragón*, algo parecido a lo que hemos intentado en algunos fragmentos de nuestra traducción del relato del segundo viaje. Dice el erudito (García Gómez, *Andalucía contra Berbería*, 148):

Con el fin de que los lectores profanos se den alguna cuenta, aunque sea remota, de su artificio, ofrezco en apéndice una reproducción, con algunas licencias, del prologuillo, calcando en castellano las rimas del *saṣ*. Las contorsiones, rarezas de léxico, alteraciones sintácticas, etc., a que este género obliga, espero que disculpen algunas inseguridades de mi versión.

1193. Ŷubrān, *Funūn al-naṭr al-adabī fī āṭār Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb* vol. 1, 15-22.

como se puede comprobar a través de los mismos materiales contenidos en la *Nuḡāda*, provocaba continuamente a los intelectuales magrebíes, al igual que lo hacía con los andalusíes, para que rivalizasen con él en este arte<sup>1194</sup>, y esto se puede apreciar en numerosas epístolas que constituyen puros ejercicios retóricos.<sup>1195</sup>

En este sentido conviene señalar que aunque podríamos calificar la prosa del relato del primer viaje de libre, no deja de estar presente la rima, no solo en las cartas que incluye, que es su lugar propio, sino que la inserta de vez en cuando en la prosa libre de forma espontánea creando una melodía agradable. Esto sucede por ejemplo cuando describe la ciudad de Agmāt: ‘*qāmat bi-ḡiffatay-hā l-arḡā*’ [...], *marfū‘at al-asdā*’, *manī‘at al-binā*’<sup>1196</sup>; o cuando habla del encargado del alcázar de Marraquech: ‘*takarrarat* [...] *ziyāratu-hu, wa-inṣarafat* [...] *ināyatu-hu, wa-istarjaṣat* [...] *hiṣṣatu-hu, wa-jaffat* [...] *ḡarakatu-hu*’<sup>1197</sup>; por mencionar algunos. El caso del segundo relato, como ya hemos señalado repetidas veces, toma la forma de epístola literaria y por ello el *saŷ*‘ está presente a lo largo de todo el texto de forma uniforme.

Al-Harrūṡ también estudia ampliamente la prosa jaṡībiana señalando numerosas características que se pueden comprobar en ambos relatos<sup>1198</sup>. En primer lugar señala el caudal de conocimientos que transmite el autor a través del discurso, no solo las acostumbradas alusiones a su tradición religiosa, como las habituales inclusiones de aleyas del Corán, o literaria, especialmente representada en conocidos versos y proverbios que cargan el discurso de significados, sino también las resultantes de sus amplios conocimientos científicos, especialmente astronómicos, lingüísticos, históricos o de jurisprudencia.

El estudioso destaca el mayor uso del polígrafo granadino del *saŷ*‘ relegando la prosa libre, apenas empleada por los literatos de su tiempo, a textos concretos donde se hace

1194. Ŷubrān, “*Al-Naṡr al-fannī al-Jaṡībī*”, 266-275.

1195. Hemos de señalar en este punto que hemos hallado numerosas similitudes entre dos de los trabajos que abordan con profundidad la prosa del visir andalusí, el primero de un estudioso libio y el segundo de uno jordano, véase: Ŷubrān, *Funūn al-naṡr al-adabī fī āṡār Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṡīb*; y Harrūṡ, *Al-Naṡr al-fannī ‘inda Lisān al-Dīn b. al-Jaṡīb*.

1196. Ibn al-Jaṡīb, *Nuḡāda II*, 55.

1197. *Ibīdem*, 59.

1198. Véase: Harrūṡ, *Al-Naṡr al-fannī ‘inda Lisān al-Dīn b. al-Jaṡīb*, 133-226.

prioritaria la transmisión de hechos que han de desplegarse de forma clara, contenido ideológico, o – añadimos – al expresar sus propios pensamientos y sentimientos. Sin embargo, continúa al-Harrūt, su *saḡ*‘ también tiene un carácter propio, pues a pesar de las restricciones de este estilo el autor controla tanto la lengua que pocas veces se aprecia la artificiosidad vacía<sup>1199</sup>, ya que consigue a pesar del marco rígido hacer llegar significados y sensaciones. Distingue así en su prosa rimada una musicalidad marcada por un cambio continuo de rima que va indicando un cambio de significado<sup>1200</sup>.

Ibn al-Jaṭīb mezcla en un mismo discurso en prosa rimada varios tipos de *saḡ*‘, así podemos encontrar rima simple (*saḡ*‘ *basīṭ*) o compuesta (*murakkab*). Este último consiste, como ya hemos señalado, en incorporar rimas internas entre las rimas simples<sup>1201</sup>. En esta prosa rimada con rimas compuestas de extrema complejidad despuntó el granadino, llegando a superar las comunes en las que se introducía una rima interna doble, hacia una triple o cuádruple, donde la interrupción de la rima original se produce con una rima interna que se da hasta en cuatro palabras distintas antes de volver a la rima original.

El estudioso asimismo señala que el autor llevó a tal extremo la calidad de su prosa rimada que llegó a rozar el *tawṣīḥ*, es decir, hasta confundirse la prosa rimada con la poesía estrófica. Además insiste sobre la musicalidad de esta, lograda a través de un orden pensado y lógico de sus rimas, una cuidadosa selección de la sonoridad y significado de las palabras en función del tema tratado, así como la atención a la longitud de las oraciones en consonancia con el efecto melódico buscado. A todo ello se suma su empleo de figuras retóricas, en especial el *ḡinās nāqīṣ* (incompleto o parcial) muy apropiado para el *saḡ*‘.

1199. Señala que esto ocurre especialmente en las introducciones propias de la correspondencia cancilleresca, pues ha de atenerse a las fórmulas protocolarias propias de esta prosa epistolar.

1200. Si seguimos la traducción del segundo relato con el texto original, podremos apreciar que cada cambio de rima corresponde a una particularidad distinta de lo descrito. Hablando de Māgūs dice: ‘Ha perdido el esplendor y está privada de las comodidades de la civilización, – cambio de rima – aunque asegura el almacenamiento y garantiza la custodia del grano, mientras no se eche a perder’, que en árabe suena tal que así ‘*faqada l-naḡāra, wa-‘adima marāfiq al-ḡaḡāra, illā anna-hu ‘alā l-ijtizān amīn, wa-liḡifz al-ḡubūb ḡamīn, mā lam ta-‘iṭ ṣīmāl-un li-l-fasād wa-yamīn*’ (Ibn al-Jaṭīb, *Nuḡāda III*, 89).

1201. Un breve ejemplo que aportamos sobre esto se encuentra en el segundo relato cuando habla de la aldea de Makūl: ‘*dīṣār Makūl, wa-huwa ilā al-fanā’ mawkūl, wa-bi-riḡl al-jarāb min al-a‘rāb markūl*’ (*ibídem*). Donde apreciamos que la rima original que correspondería al *saḡ*‘ simple cae en la letra *lām*, estableciéndose una doble rima interna en *bā’* antes de volver de nueva a la original.

Todo ello nos indica que ciertamente es una temeridad calificar su prosa de inmóvil y anquilosada, puesto que no tenía inconveniente en liberarla de sus cadenas cuando consideraba apropiado, dando lugar a textos fluidos de extrema belleza formal y robustez en sus significados, sin dejar de brillar como ninguno en un estilo cuasi matemático en el que consiguió imprimir su sello particular y controlarlo hasta tal punto que hacía de su rigidez un lugar natural de expresión.

#### 8.6.1. Una prosa viva

En el apartado crítico de la traducción señalamos las peculiaridades que hemos identificado en la prosa de Ibn al-Jaṭīb, por lo que trataremos aquí de destacar las características más generales que hemos percibido como marca de la innovación señalada en su lenguaje. El mismo visir era consciente de la revitalización que estaba ejerciendo con su obra en la prosa de su tiempo y en su tradición. Dice al principio de su *Libro de la magia y de la poesía* (*Kitāb al-siḥr wa-l-ši‘r*):

Una vez que Dios me hizo el don de confirmar el *adab* para que fuese yo quien descubriera sus peculiaridades, publicara sus bellas prendas desaparecidas, puliera sus páginas a las que la herrumbre con el paso del tiempo había borrado sus bellezas, hiciera evidentes sus mejores procedimientos entre los que se había mostrado y, en fin, que yo me encaminara hacia la luz que emanaba de su fuego (del *adab*) a fin de que tuviese la posibilidad de encontrar junto a él el buen camino, dejé que se derramaran todas sus excelencias y no puse límite a sus palabras inusitadas (*garā’ib*), las cuales, en verdad, se amontonaban en torno mío cual huríes en el Paraíso [...].<sup>1202</sup>

Se trata de una prosa recargada que, como hemos mencionado, el granadino tratará de liberar, y a la que ya Ibn Šuhayd hacía referencia en su *Risālat al-tawābi‘* hablando de la de su tiempo: y es que cuando los prosistas orientales, ‘Abd al-Ḥamīd al-Kātib y al-Ŷāḥiẓ<sup>1203</sup>, le reprochan su empleo sistemático de la prosa rimada, él se defiende alegando

1202. Ibn al-Jaṭīb, *Libro de la magia y de la poesía*, 37. Véase también: Ŷubrān, *Funūn al-naṭr al-adabī fī āṭār Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb* vol. 1, 22.

1203. La prosa de ambos no se caracterizaba por la rima por estar todavía en sus etapas de formación y madurez respectivamente. De hecho Ibn Šuhayd en esta misma epístola se burla del estilo todavía áspero y sin matices del primero y muestra admiración por la sencillez de la prosa del segundo.



que es el único tipo de prosa que se aprecia en su tiempo, una época caracterizada por la ignorancia, ya que sus contemporáneos son incapaces de expresarse correctamente en árabe<sup>1204</sup>. Algo que señala también Ibn Jaldūn en su *Muqaddima* como referimos en el contexto intelectual. Desde el siglo X se impondrá en al-Andalus el preciosismo como característica de la prosa árabe, los gustos se anquilosan en lo sucesivo y, salvo escasas excepciones, los autores árabes se someterán a este estilo<sup>1205</sup>.

Aunque no deja de repetirse en la mayoría de estudios que tienen contacto directo con la obra de Ibn al-Jaṭīb la complejidad y el anquilosamiento de su prosa, haciendo de su lengua una lengua muerta al rizar el rizo del preciosismo y de los clichés, lo cierto es que en nuestra labor de traducción hemos percibido por el contrario una vitalidad desbordante. Rastreando numerosos diccionarios para tratar de dar con acepciones adecuadas que ayudasen a comprender su lenguaje hemos observado que efectivamente esta prosa está muy viva, pues consiste en un continuo juego a través del cual el autor trata constantemente de adoptar nuevos sentidos para las palabras que emplea utilizándolas donde no es tradición su uso, al igual que innova con los géneros al auto-expresarse. Consultando diccionarios antiguos, como por ejemplo *Tāy al-‘arūs*, donde se da validez a acepciones inusitadas por haber sido utilizadas por los árabes preislámicos o inmediatamente posteriores, nos damos cuenta de que precisamente el hecho de que se innove en los usos más allá de esta tradición implica una evolución en el uso de la lengua árabe literaria que trataba de acometer este innovador renacentista de finales del Medievo<sup>1206</sup>.

Según Dozy: ‘Ibn al-Jatib desentierra – por así decirlo – palabras olvidadas, reliquias de la vieja lengua, y al mismo tiempo usa enorme cantidad de nuevos vocablos, o bien empleados por sus colegas, o bien por él mismo inventados, pero que en nuestros léxicos no constan [...]’<sup>1207</sup>. No solo encontramos nuevas acepciones a vocablos existentes

1204. Garulo, *La Literatura Árabe de al-Andalus*, 88-89; Ibn Šuhayd, *Risālat al-tawābi‘ wa-l-zawābi‘*, 116; Ibn Šuhayd, *Epístola de los genios*, 86.

1205. ‘Abbās, *Tārīj al-Adab al-Andalusī*, 332; Garulo, *La Literatura Árabe de al-Andalus*, 137.

1206. En la traducción señalamos continuamente en el aparato crítico estas exploraciones del autor forzando la lengua. He aquí dos ejemplos: la palabra *qawra*, traducida como ‘extensión’ (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 55); y *mulawwik*, traducida como ‘mascador’ (*ibídem*, 60).

1207. La traducción es de García Gómez: García Gómez, *Foco de antigua luz*, 33.

para ajustar el sentido a la rima en muchas ocasiones, sino también formas verbales<sup>1208</sup> y plurales fractos inexistentes<sup>1209</sup>. Esto incide en su capacidad de innovación además de resaltar su flexible concepción del lenguaje, un lenguaje cuyas barreras formales se hacen más permeables ante su ímpetu creativo.

García Gómez, que ha ahondado en su lengua, decía del estilo del visir: ‘no es que sea un estilo difícil, sino que en cierto modo es un estilo nuevo, y si se dijese que el de la época, contestaré que la intensificación llega a tal grado que lo hace distinto’<sup>1210</sup>. Esa misma intensificación o complejidad más que ser un síntoma de la decadencia es una marca de culturas desarrolladas hasta un alto grado de sofisticación en el lenguaje artístico, tanto literario como arquitectónico<sup>1211</sup>, y esto es así porque la prosa jaṭībiana, además de su complejidad formal, entraña una complejidad de contenido y pensamiento que le imprima irremediabilmente una personalidad propia.

Además de un lenguaje nuevo, el lenguaje jaṭībiano es sincero. Esto se puede apreciar claramente en sus sofisticados sarcasmos camuflados con retórica, especialmente patentes en las cartas que envía al nieto del santo de Safí y al cadí del cercado de Musà. En este último caso se percibe claramente cómo le satiriza mientras le alaba, y la clave de este juego la ofrece el mismo visir en el texto previo a la inclusión de la carta en el relato. Las técnicas de las que se vale son conocidas pero requieren de gran habilidad lingüística. Se trata de emplear palabras con doble vocalización o juegos polisémicos donde un significado es positivo y otro es negativo y ambos cuadran en el contexto<sup>1212</sup>. El autor descarga así su ira directamente ante quienes le ofendieron con una elegancia propia de un literato de su calibre, haciendo además así partícipe al lector que con perspicacia podrá desentrañar las dobles lecturas que tanto gustan al visir.

Esta doble lectura podría considerarse una hipótesis arriesgada si no fuese porque ese camuflaje cambia de grado según la importancia de la persona a la que va dirigida la

1208. Véase un ejemplo en *išfā*, traducida como ‘intercesión’ (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 70).

1209. Véase un ejemplo en el plural *šudurāt*, traducido como ‘tapias’ (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 88).

1210. García Gómez, *Foco de antigua luz*, 33.

1211. Ýubrān, *Funūn al-naṭr al-adabī fī āṭār Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb* vol. 1, 74-75.

1212. He aquí dos ejemplos: *gurrālgirra* (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 70); y ‘*lahn*’ (ibídem, 76).

sátira haciéndose demasiado evidente en ocasiones como para negarla. Esto junto con el destacado uso de la *tawriya* en la poesía nazarí, como señalamos en la contextualización, hace pensar si el obligado silencio en tiempos despóticos sumado a la sofisticación del lenguaje literario alcanzada en esta época, hayan hecho florecer con excepcionalidad este tipo de manifestaciones retóricas. Siempre siendo conscientes de que, como bien sabemos, el visir no tenía freno cuando satirizaba sin cortapisas.

En todo caso, esto solo viene en apoyo de nuevo de su espectacular manejo del lenguaje, hecho que le daba gran libertad para autoexpresarse, incluso en situaciones de cierto riesgo.

La prosa del visir granadino en sus relatos de viaje está salpicada de imágenes, comparaciones y alegorías, que demuestran el dinamismo de su lengua. No se trata de clichés que inserta de forma mecánica donde corresponde implantar una figura estilística, una práctica tal vez más propia del arte epistolar, sino de imágenes vivas que percibe y transmite con gran maestría, sin monotonía ni repetición, echando mano de su inagotable vocabulario y de su desbordante imaginación. Es una continua fábrica de visiones y paisajes desplegados con una mirada penetrante:

- “corría un manantial, tan sonoro como el más grande río, sobre guijarros cual perlas de collares recién sacadas de su abismo en mares o como dientes incisivos de huríes”<sup>1213</sup>
- “son carne sobre tajadera y un bocado entre mandíbulas”<sup>1214</sup>
- “cuando el sol empezó a trepar las tapias [...] y comenzó su oro a dorar la plata de la mañana y su navaja decorada a rasurar la mejilla de la tierra después de que se dejó crecer la barba [...]. Después el sol limpió de óxido el espejo del horizonte”<sup>1215</sup>
- “el ojo del sol con la blancura de la niebla precisaba de alcoholarse”<sup>1216</sup>

1213. Viguera Molins, “Ibn al-Jaṭīb visita el monte de los Hintāta”, 656; e Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 50-51.

1214. Refiriéndose a la situación de peligro que sufrían las tribus de Dukkāla entre sus enemigos (*ibídem*, 74).

1215. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 88-89.

1216. *Ibídem*, 89.

- “se atisbaron los caballos con cuyas crines fluyen las vaguadas y toman el aire con sus patas”<sup>1217</sup>

Su lenguaje además muestra un gran conocimiento de las derivaciones de las raíces y de sus significados que enriquecía su lenguaje evitando la redundancia. Leyendo sus obras se comprueba el caudal inagotable de su lengua y su asombrosa capacidad de expresión. En ocasiones hasta abandona las imágenes visuales hacia cuadros sonoros<sup>1218</sup> y táctiles<sup>1219</sup> altamente descriptivos que transmiten presencia directa en los espacios.

En la prosa jaṭībiana, con toda su sofisticación, también percibimos marcas dialectales<sup>1220</sup>. Viguera en su traducción distingue algún ‘granadismo’ en su vocabulario<sup>1221</sup> y contempla la posibilidad de préstamos léxicos de la lengua zanāta por las conexiones con los meriníes<sup>1222</sup>. La incorporación de estos dialectalismos a un discurso de elevada retórica no puede más que apoyar la viveza de una lengua en evolución, lejos de ese alegado anquilosamiento.

Percibimos asimismo una finalidad concreta en la inclusión de algunos versos que lleva a cabo el autor a lo largo del relato, pues observamos que en muchas ocasiones salta de la prosa al verso como estrategia discursiva con intención de entrar con la poesía en un tono informal<sup>1223</sup>. Plantearnos hasta qué punto son premeditadas o no estas estrategias, sobre todo teniendo en cuenta la elaboración de su prosa, nos devuelve a la discusión sobre intencionalidad autorial de autoexpresión de la que hablábamos en la segunda parte de este estudio. Lo importante aquí no es hasta qué punto Ibn al-Jaṭīb es consciente o

1217. Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 91.

1218. Un ejemplo de esto es su descripción de los sonidos de Dukkāla: ‘el berreador, el balador, el relinchador y el rebuznador’ (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 74).

1219. Esto ocurre cuando habla de la fuente de Aqmāt o de la tumba del sepulcro del santo de Safí.

1220. A menudo se da la elisión de la *hamza* convirtiendo su soporte en vocal larga, como en *zāyid* en lugar de *zā'id*, traducido como ‘flexión’ (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 76), en *ṣadā-hā* en lugar de *ṣada'a-hā*, traducido como ‘óxido’ (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 89), o en *būsà* en lugar de *bu'sà*, traducido como ‘misericordia’ (*ibídem*, 91).

1221. Véase: Viguera Molins, “Ibn al-Jaṭīb visita el monte de los Hintāta”, 654, n. 23

1222. Viguera Molins, “Cultura árabe y arabización”, 336, n. 70; y 337.

1223. Hay varios ejemplos: su despedida de Marraquech (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa II*, 58); una anécdota personal sobre al-Zuqundarī en su biografía (*ibídem*, 66); los versos que le recita Ibn al-Qarrāq en Marraquech, que aunque menciona sin contexto se puede intuir que se refieren a Muḥammad V (*ibídem*, 67); o el cansancio que le causó su huida al galope de la peste en Tāmasnā (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāḍa III*, 90).

ha interiorizado sus mecanismos discursivos, sino el hecho de que su impulso de manifestarse en su discurso le empuja una y otra vez hacia espacios poco comunes y hasta inexplorados.

Estas marcas de vitalidad que se aprecian en la prosa de Ibn al-Jaṭīb se encuadran dentro de su teoría crítica literaria en la que la prosa se hace hueco, despuntando de las corrientes previas y contemporáneas de tradición árabe centradas en la producción poética. Sus bases críticas, que principalmente se plantean en relación a la poesía al principio de su *Libro de la magia y de la poesía* y en la propia selección de textos que despliega en este, también se pueden rastrear en sus numerosas obras biográficas donde incluye fragmentos de la producción de otros literatos acompañados de valoraciones personales. A través de sus comentarios se puede formular su mencionada innovación en la prosa del momento, alejándose de los moldes estrictos de la rimada y compuesta, que alaba en su juventud, hacia formas más sencillas y libres, valoradas en su madurez, donde el contenido se hace más accesible. Una práctica poco aceptada por sus contemporáneos y en la que también despuntaron grandes literatos del momento como Abū l-Barakāt al-Balaḥīqī<sup>1224</sup>, al-Šarīf al-Sabṭī y el consabido Ibn Jaldūn.

Ibn al-Jaṭīb no solo se sintió más libre en prosa que en verso – buena prueba de ello es su abundante producción en todas las artes de la primera –, sino que supo valorar la nueva corriente prosística libre de cadenas formales, utilizándola en su narración histórica en obras como la *Iḥāṭa*, la *Lamḥa*, los *A‘māl*, y la *Nufāḍa*, así como en el primer relato de viaje de esta última, y haciéndose eco de sus manifestaciones en la producción de otros sin tener en cuenta su infravaloración por parte de sus contemporáneos. Una visión abierta que le llevó igualmente a apreciar la obra de arte literaria independientemente de

1224. Precisamente Ibn al-Jaṭīb en la biografía que incluye de su maestro en la *Iḥāṭa* trae muestras de esta prosa marcada por la profundidad de pensamiento que creemos caracteriza su obra. En esta biografía el visir destaca la excepcionalidad y elevada calidad de la prosa de al-Balaḥīqī por encima de lo acostumbrado en su tiempo, valorando positivamente en ella la escasa presencia de *ṣay‘* (Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa* vol. 2, 167. Se ha llegado a esta referencia a través de: Ŷubrān, *Funūn al-naṭr al-adabī fī āṭār Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb* vol. 1, 444).

su región o pueblo de procedencia, y a contemplar en su visión de conjunto de las artes poéticas formas poco ortodoxas como las estróficas.<sup>1225</sup>

Una nueva visión de las letras más global, inclusiva y accesible, en la que comenzaba a primar el contenido sobre la forma hueca como ejercicio de preciosismo. Un síntoma más de los nuevos tiempos y de los aires de renovación que traía consigo Ibn al-Jaṭīb.

---

1225. Véase el interesante estudio de Ýubrān sobre la visión crítica jaṭībiana, que él denomina ‘*al-ru’ya al-naqdiyya al-jaṭībīyya*’, en su profundo y completo trabajo sobre la prosa de nuestro granadino: Ýubrān, *Funūn al-naṭr al-adabī fī āṭār Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb* vol. 1, 361-449. Una obra que por cierto también aborda brevemente sus escritos “autobiográficos” (*al-tarḡama al-dāṭīyya*), así como sus obras de viaje (*fann al-riḥla*) donde trata el relato del viaje magrebí (*al-riḥla al-magribīyya*) de la *Nufāḍa*.







## Conclusiones: La Innovación Jaṭībiana

Las conclusiones de este estudio giran en torno a tres puntos clave: las motivaciones de Ibn al-Jaṭīb durante sus viajes por el Magreb, el sentido que tiene la idiosincrasia de la *Nufāḍa*, y las señales de innovación en la producción jaṭībiana.

Sobre sus motivaciones políticas de reunificación del Occidente Islámico a través de los contactos que mantuvo durante su exilio y viajes por el Magreb, hemos hablado de sobra a lo largo de este estudio<sup>1226</sup>, por lo que nos centraremos en el segundo y tercer punto. En todo caso, los tres se hallan interrelacionados en una suerte de escala desde lo particular, en sus muestras de intervencionismo político encubierto al margen de las debilidades dinásticas de Granada y Fez, pasando por las de intervencionismo intelectual, en su autoexpresión cuasi moderna y en su transgresión del género de la *riḥla* en la *Nufāḍa*, y terminando con un sentido general de innovación renacentista en toda su obra y por ende en su pensamiento premoderno.

La complicada situación a la que se había llegado en al-Andalus en tiempos nazaríes, donde una dinastía de genealogía árabe, que se veía como continuadora de omeyas y ‘abbādíes, se había instalado en un territorio controlado por beréberes desde tiempos de taifas, y que además seguía dependiendo de estos para mantener su soberanía peninsular, sirve como marco para entender hasta qué punto la actuación de Ibn al-Jaṭīb tenía sentido; no como traidor a Granada, sino como continuador de la unidad del Islam en torno al Estrecho.

La *Nufāḍa* es un testigo de las luchas internas de los musulmanes del Occidente Islámico al final de un periodo, debatiéndose muchos entre el tribalismo más arraigado y las

---

1226. Véase el apartado ‘¿Retiro intelectual o política encubierta?’ en la segunda parte de este estudio.

nuevas marcas de los tiempos que comenzaban a darse fuera de los dominios del Islam. El inmenso saber de intelectuales como Ibn al-Jaṭīb o Ibn Jaldūn les permitió ver con más claridad que sus contemporáneos esa transición en cuyo foco se hallaban especialmente los andalusíes. Mientras Ibn Jaldūn, como buen norteafricano, pensaba la historia en clave tribal y cíclica, Ibn al-Jaṭīb daba tímidos pasos hacia una concepción musulmana y moderna a todos los niveles, más acorde con la corriente europea y sin abandonar la esencia espiritual. Mientras el primero se exilió a Oriente, encontrando la paz que buscaba en un mundo que se repetía irremediabilmente siguiendo un esquema de solidaridad tribal que al relajarse llevaba a la decadencia, el segundo murió entre las dos orillas tratando de dar con la fórmula para adaptarse al cambio de los nuevos tiempos.

Antes de nada, queremos dejar claro que nuestro posicionamiento en este estudio quiere sumarse al que ya despuntó el profesor, recientemente fallecido, el Dr. Emilio de Santiago Simón, en su trabajo sobre la faceta mística de nuestro visir granadino<sup>1227</sup>, cuando manifiesta su oposición a los infundados juicios emitido por al-‘Abbādī<sup>1228</sup> que convierten a Ibn al-Jaṭīb en víctima de sus ambiciones económicas.

Para nosotras Ibn al-Jaṭīb es un revolucionario en tiempos de decadencia, que se hallaba entre las cortas miras de Muḥammad V, obstinado en mantener su poder independiente del Magreb a expensas de la caída inminente de su reino, y las de los meriníes, imbuidos en una visión conservadora de la religión, que se sumaba a la ruptura de sus relaciones comerciales con el reino de Malí, quedándose rígidamente solos ante los cristianos del norte. Nuestro intelectual murió porque se quedó a plantar la última batalla, otros, como Ibn Jaldūn, no solo huyeron del panorama decadente, sino que arriesgaron menos en sus planteamientos.

Existe un afán, que se manifiesta entre sus contemporáneos y hasta nuestros días, por juzgar a este personaje en sus contradicciones. Uno de estos duros juicios sobre este andalusí salen significativamente de la pluma de García Gómez, que trabajó la parte, por

1227. Santiago Simón, *El polígrafo granadino Ibn al-Jaṭīb y el sufismo*, 24.

1228. ‘Abbādī, “Los móviles económicos”.

así decirlo, nazarí de la *Nufāḍa*. Este gran estudioso, que apoya las teorías de al-‘Abbādī señaladas por De Santiago, dice:

Pienso que en el fondo se ha hecho un flaco servicio al gran escritor de Loja, presentándole siempre como inocente víctima y ahogándole sin tregua con nubes de indiscriminado incienso. Ibn al-Jatib, complicado prerrenacentista, sabía adular, pero también ser cruel sin morderse la lengua. Su suprema función de historiador nos invita a imitarle y a intentar restablecer la verdad hasta donde sea posible. Puede que la ley del péndulo me haga tocar el vejamen, aunque en verdad no haya sido ése mi último propósito. Los argumentos que resucito y las nuevas pruebas que aduzco no creo que tengas vuelta de hoja. En todo caso, muchos harán el descuento y alguien pondrá la balanza en el fiel. Por lo pronto, me paso al partido de Mohámmed V, a quien Ibn al-Jatib detestaba, y me coloco al lado de la Alhambra, cuya edificación zahería.<sup>1229</sup>

Aunque García Gómez incide también en la suposición de fingimiento del visir granadino de su espiritualidad y en la insinceridad de su pretensión de peregrinación a Oriente, lo que realmente nos llama la atención aquí son sus declaraciones respecto a dos puntos: el que trate de restablecer “la verdad” con pruebas que considera irrefutables, y aún más su claro posicionamiento en la orilla andalusí contra un supuesto traidor, que tal vez implique ciertas nociones patrióticas anacrónicas proyectadas en la irremediable subjetividad de todo análisis. En su estudio ‘Ibn al-Jatib, visto por el envés’<sup>1230</sup> juzga a este intelectual duramente haciendo una lectura negativa de todos sus actos y centrándose en la idea de ser este una persona de contradicciones, mientras que el monarca Muḥammad V sale bien parado.<sup>1231</sup>

En la otra orilla contemplamos una actitud semejante en Fāgiya, editora de la tercera parte de la *Nufāḍa*, que juzga al visir con un tono que calificaríamos de nacionalista ma-

1229. García Gómez, *Foco de antigua luz*, 118-119.

1230. *Ibidem*, 222-250.

1231. Sobre los asuntos considerados dudosos de su personalidad y de sus posicionamientos, véase también: Zagal, *Sulṭat al-muṭaqqaf*, 76-99. Igualmente interesante es el análisis que hace ‘Inān de las características morales, o más correctamente inmorales, de Ibn al-Jaṭīb (‘Inān, *Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*, 171-173), que se repiten en numerosos estudios posteriores.

grebí<sup>1232</sup>, que nos recuerda al de Ben Šaqrūn en algunos de sus escritos<sup>1233</sup>. La estudiosa insiste también en sus contradicciones, su tendencia al escarnio y su arrogancia andalusí, aunque se desmarca justificando que estas contradicciones no eran más que la encarnación de las contradicciones de su tiempo sobre todo teniendo en cuenta que él mismo era un elemento dinámico en los ámbitos político e intelectual<sup>1234</sup>. Al posicionamiento de estos dos estudiosos podemos sumar el de Zambīr, que afirma que los andalusíes llegaban al grado del problema psicológico colectivo (*ta'qīd nafsī ŷamā'ī*) en su vanagloria, por haber estado sometidos a lo largo de toda su historia a la amenaza cristiana continua<sup>1235</sup>.

En este sentido es tan relevante considerar las características propias del arabismo español<sup>1236</sup> como profundizar en un supuesto “andalusismo marroquí” para entender mejor a qué corresponden estas interpretaciones tan sesgadas. Estas actitudes enfrentadas solo contribuyen, desde nuestro punto de vista, a dejar a un personaje de la talla de Ibn al-Jaṭīb, que luchó por encontrar elementos comunes entre las orillas de su tiempo, suspendido sobre el Estrecho, sin que podamos sacar provecho a su inmensa contribución.

Hay por lo tanto dos puntos que parecen suscitar incompreensión en su figura: el que aunase sus intereses económicos con su actitud de ascetismo, que se ha percibido como una contradicción, y su posición favorecedora a los meriníes<sup>1237</sup> – que nosotras no personalizaríamos tanto en esta dinastía sino en el Magreb en general –, que se ha percibido como traición a los “suyos”.

1232. Un tono que sorprende al estudioso libio Ŷubrān, señalando que resulta más equilibrado el juicio de al-Tiṭwānī sobre la obra alabando su valor histórico excepcional. Véase: Tiṭwānī, *Ibn al-Jaṭīb min jilāl kutubihī* vol. 1, 115; y Ŷubrān, *Funūn al-naṭr al-adabī fī āṭār Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb* vol. 2, 53-54.

1233. Especialmente en esta obra: Ben Šaqrūn, *Maṣāhir al-ṭaqāfa al-magribiyya*. Véase el aparato crítico en el apartado ‘Un mālikismo moderado’ en la primera parte de este estudio, y el apartado ‘Poderosos e intelectuales’ en la tercera.

1234. Fāgiya, “Šajsiyyat Ibn al-Jaṭīb”.

1235. Zambīr, “Ibn al-Jaṭīb wa-l-taḥdīd”, 94.

1236. Véase: ‘Asarī, *Al-Islam fī taṣawwurat al-istiṣrāq al-isbānī*; donde el estudioso marroquí defiende la idiosincrasia de este arabismo en comparación con los europeos, estando marcado por conflictos identitarios relacionados con el pasado islámico de la Península Ibérica.

1237. Véase las pruebas que aducen los editores de la tercera parte de sus *A‘māl* para defender esta posición, juzgándolo de forma negativa cuando en nuestra opinión lo que estaba haciendo era política: Ibn al-Jaṭīb, *A‘māl III*, ‘ayn-lām. Véase también: ‘Abbādī, *El Reino de Granada*, 103-106.

Respecto a sus aducidas contradicciones, consideramos que no solo son una marca de unos tiempos a los que exigimos una coherencia que no encontraríamos ni en los nuestros propios, sino también el resultado de la incomprensión de su innovación por parte de quienes sintieron la necesidad de juzgarlo negativamente, una actitud rígida que él mismo adoptó ante su propia incomprensión del inmovilismo de sus contemporáneos, que también juzgó duramente, como lo hizo con su “compatriota” al-Balawī a quien acusó de falta de originalidad.

En cuanto a su supuesta traición, esta solo tendría cabida si no percibimos ninguna unidad en el Occidente Islámico de la época<sup>1238</sup>, y ya hemos insistido a lo largo de todo el estudio en sus continuas relaciones políticas y culturales, y sobre todo – apoyándonos en los estudios de Kably – en el hecho de que la resistencia del Islam en tierra peninsular hacía más borrosas las fronteras entre Estados de esta confesión frente a las que existían entre estos y los cristianos, a pesar de sus tensiones internas.

Creemos que todos estos conflictos en torno a su figura parten de lo que hemos querido llamar ‘la innovación jaṭībiana’, que constituye el núcleo de nuestras conclusiones. La caída del imperio almohade abrió una brecha en el Mediterráneo Occidental, que continúa hasta nuestros días, dando como resultado la inicial fragmentación del Occidente Islámico que acabó con el dominio político del Islam peninsular, determinado esto último a mediados del s. XIV con el alejamiento de los nazaríes del norte de África, a nivel militar y espiritual.

Los restos textuales de Ibn al-Jaṭīb, además de ser la condensación de la producción cultural andalusí, y en cierto modo también magrebí, dan muestras de un intento de reforma del Occidente Islámico a todos los niveles. Una reconceptualización más acorde con el renacimiento del Occidente cristiano, que había recuperado su lugar preponderante en el liderazgo político y cultural sobre el Mediterráneo Occidental, dentro de lo que Shazt-

---

1238. Véase especialmente la primera parte de este estudio y el apartado ‘Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb: un sujeto entre líneas’ en la segunda.

millar denomina ‘renacimiento musulmán’ a la europea, que dará comienzo precisamente en el s. XIV y que potenciará en sus intelectuales el individualismo y la autoexpresión<sup>1239</sup>.

Su primer exilio al Magreb tras la disputa dinástica nazarí, azuzada por los reinos cristianos, supuso para este personaje el punto de inflexión que le hizo plantearse la necesidad de renovación del Occidente Islámico a todos los niveles: político, social e intelectual. Su inmensa obra, que abarca todas las disciplinas del saber de su época, da muestras de ello en: su método histórico en atención a lo social que manifestó como historiador, su reforma política como visir, su prosa literaria como hombre de letras, su auto-expresión como individuo, su exploración de los géneros como intelectual, su concepción de la enfermedad como médico, y sus ideas sufíes como místico.

La *Nufāda*, en este contexto, es la obra en la que a través de sus viajes explora las fuerzas y debilidades del Magreb en vistas a una posible reunificación; donde observa en primera persona que la condición tribal de la sociedad de la otra orilla suponía al mismo tiempo, y como lo había hecho desde los tiempos del Califato de Córdoba, el poder militar que necesitaba el Islam peninsular y al mismo tiempo la causa de la división y de la descentralización del poder meriní en Fez; a falta de un monarca fuerte capaz de dominar la situación y ante su incapacidad para tomar las riendas por carecer de legitimidad genealógica, un impedimento que no pudo frenar al espíritu militar de Almanzor. Ante la posición débil y pro-cristiana de Muḥammad V y de la dinastía nazarí, observa un posible impulso en algunos líderes beréberes, como los monarcas meriníes Abū l-Ḥasan y ‘Abd al-‘Azīz y los jeques de los Hintāta. Pero el caos en el que estaba sumido el Magreb, en el que profundiza, le hace notar el insalvable escollo de las divisiones tribales, principalmente beréberes, que contribuían al fortalecimiento de las tribus árabes en la zona. Estas últimas, se movían de forma incierta entre unos y otros, aprovechando la falta de

---

1239. Según Shatzmiller, en su línea de análisis profundo y brillante, la división y descentralización del territorio almohade tras la caída del imperio contribuyó a la movilidad y arrogancia profesional de sus intelectuales, pues la demanda de su talento sobrepasó la oferta y les permitió opciones de elección para el desarrollo de sus carreras, semejante a lo ocurrido en al-Andalus en época de taifas. Esta liberación física permitió el desarrollo del individualismo y del espíritu independiente, que se aprecia en la abundancia de temas personales y autobiográficos, haciendo del s. XIV el primer siglo de un renacimiento musulmán como el europeo más que la prolongación de una larga decadencia (Shatzmiller, *L’historiographie Mérinide*, 88-89).

centralización, para causar estragos, al mismo tiempo que eran utilizadas para debilitar al adversario<sup>1240</sup>. Este tribalismo constituía un obstáculo en toda regla para alguien que creía en la necesidad de la estabilidad del Estado para alcanzar el bienestar en todos los estratos sociales.

La *Nufāda* también, contemplada en conjunto, es una obra en la que el visir revela la directa e indirectamente, a través de la selección y disposición de materiales y de las distintas estrategias discursivas, sus reflexiones personales y sentimientos íntimos como político e intelectual exiliado, siendo forzado a abandonar lo que él consideraba el foco de la civilización del Occidente Islámico desde los tiempos de esplendor del califato andalusí, para penetrar en un agitado territorio tribal. Para él el Magreb tenía, además de su fuerza militar tribal, un movimiento cultural reducido a la capital de Fez y a sus alrededores, la mayoría de cuyos adalides, que no eran originarios de al-Magrib al-Aqṣà, cruzaban el Estrecho para participar del andalusí; y una interesante corriente mística popular que barría el territorio, bajo control institucional, muchos de cuyos representantes eran de origen andalusí.

La personalidad de Ibn al-Jaṭīb se desborda en toda su producción como una marca de modernidad temprana. Esto es así en sus obras de carácter histórico, en sus relatos de viajes, y hasta en su obra médica<sup>1241</sup>. Un individualismo que ya se percibía en al-Andalus desde el s. XI, que dará muestras en la producción magrebí desde tiempos almohades, y que en la producción castellana y catalana comienza a dar sus primeras señales durante el s. XIV. A mediados de este siglo, se produce un estado de crisis e inestabilidad generalizada a ambos lados del Estrecho causado por los enfrentamientos entre los distintos reinos, musulmanes y cristianos, por la hegemonía en torno al Estrecho, que había quedado ya decidida a favor de los segundos en la Batalla del Salado. Este estado de las cosas produjo un tambaleo del sistema de valores de muchos intelectuales, y hasta monarcas,

---

1240. Estas tribus prolongaban con ello los estragos que desde el s. X causaban en la Península de Arabia repercutiendo negativamente en el poder Abasí, y que continuaron en su desplazamiento a lo largo del norte de África, siendo además utilizadas por almohades y meriníes para contrarrestar el poder de las tribus beréberes.

1241. Véase cómo habla de su propio insomnio en: Ibn al-Jaṭīb, *Libro de Higiene*, 160-168.

que se tradujo en sus trayectorias vitales individuales, produciendo un fenómeno de escritos de autoexpresión como respuesta a su ansiedad, en el que además forzaron numerosas convenciones literarias para darle cabida.

La *Nufāda* forma precisamente parte de este fenómeno, debatiéndose en ella el género de la *riḥla* (relato de viaje) con lo que como lectores modernos denominaríamos “memorias”, que al no tener presencia en la tradición del autor, hemos preferido denominar ‘escritos de autoexpresión’. Estos escritos no solo muestran una actitud moderna al hablar sus autores íntimamente de sí mismos, algo que muchos estudiosos del pasado siglo han negado a los autores medievales, sino que también demuestran la iniciativa de cambio de estos al intervenir en los géneros convencionales para encontrar un lugar donde llevar a cabo tal transgresión. El exilio en este sentido fue una idiosincrasia andalusí que marcó notablemente el contexto de producción de estos escritos.

Sumado a este individualismo se encuentra su pensamiento empírico, convirtiendo, en determinados ámbitos del saber, la experiencia humana en fuente de conocimiento desplazando a la voluntad divina. Esto especialmente se percibe, según Hoenerbach, en su teoría política, que comparte, junto con la de Ibn Jaldūn, la misma base que fundamenta la de Macchiavello en la Italia renacentista<sup>1242</sup>. Lo mismo se podría decir de sus teorías sobre el contagio en su tratado sobre la peste, donde se opone a la ortodoxia y a su defensa del castigo divino como causa de esta enfermedad<sup>1243</sup>. La *Muqni‘a* es además, según Dols, un ejemplo claro de innovación en un tiempo de crisis dentro de un cuerpo tradicional y autoritativo de pensamiento, sugiriendo que estas teorías médicas probablemente se sumaran a otras como pretexto para su condena y asesinato<sup>1244</sup>.

Este empirismo también subyace al método histórico de Ibn al-Jaṭīb, ya que no solo trató de ampliar su perspectiva del hecho histórico, emplazándolo en relación a factores sociales y económicos, sino que empleó documentos oficiales, recurrió a fuentes, echó mano de los testimonios orales y de su propia experiencia directa como agente político,

1242. Hoenerbach, “El historiador Ibn al-Jaṭīb”, 61.

1243. Véase el apartado ‘La realidad observada y su proyección en el texto’ en la tercera parte de este estudio

1244. Dols, *The Black Death in the Middle East*, 94.



mostrando capacidad de análisis y reflexión personal. En todo caso, no debemos entender esto como marca de su escritura histórica, pues ni el autor de la *Muqaddima* logró imprimir sus teorías en su narración de la historia, sino de forma esporádica que anunciaba un cambio de paradigma<sup>1245</sup>. Su incipiente empirismo se aprecia claramente en la *Nuḡāda*, tanto en los apartados de narración histórica, salpicados continuamente de documentos, testimonios y reflexiones encubiertas, como en los relatos de viaje, donde refleja las consecuencias de las disputas políticas en la agricultura, en el comercio, en la infraestructura y sobre la población.

Como visir experimentado también expresa los riesgos que implica la colaboración del intelectual con un poder absolutista. Estos riesgos fueron un claro obstáculo para implementar una reforma profunda del Estado nazarí<sup>1246</sup>. Además despuntaba su lealtad al Estado musulmán por encima de la debida a las dinastías de su tiempo, cuya legitimidad se hacía cada vez más dudosa, ya por sus tratos con los cristianos ya por sus falsas genealogías, y que además contribuían en muchos casos con el absolutismo de sus líderes a la devaluación de la posición de los intelectuales en la corte como pilar fundamental de gobierno. Todo lo cual casa perfectamente, en nuestra opinión, con su juicio pesimista sobre la vida política de su tiempo.

A todo esto habría que sumar la revitalización de su prosa, especialmente en su tendencia a la simplificación, también manifestada por otros contemporáneos suyos, que contradecía en términos generales la corriente preciosista que marcaba la producción prosística de su tiempo, una en la que también demostró su maestría, y su flexibilidad e ingenio particular. A esto habría que sumar sus muestras de vitalidad, de evolución y de intervención en la lengua árabe clásica, acabando en conjunto generando una escuela con su nombre que marcará a muchos intelectuales de al-Andalus y del Magreb hasta tiempos recientes<sup>1247</sup>.

---

1245. Zambir, “Ibn al-Jaṭīb wa-l-taḡdīd”.

1246. Damaj, “El concepto de Estado de Ibn al-Jaṭīb: ¿un reformador?”

1247. Véase el apartado ‘La lengua jaṭībiana: anquilosamiento o renovación’ en la tercera parte de este estudio.

Sin olvidar su obra mística, en la que se atreve a desplegar ideas que ya no se cultivaban, según él, en el Occidente Islámico<sup>1248</sup>. En ella plantea la vía del corazón como límite a la razón para alcanzar el conocimiento, o tal vez una fusión entre el pensamiento filosófico de corte griego, el profundo pensamiento místico andalusí y oriental anterior y la espiritualidad popular que se manifestaba en su tiempo en el Occidente Islámico. Esta última además se configuraba y percibía como resistencia al poder central, logrando su institucionalización en el Magreb meriní, y posicionándose en contra la dinastía nazarí al fracasar en la misma pretensión.

Las ideas místicas, políticas – acusado de facto de intentar la mencionada reunificación –, y tal vez también médicas, de Ibn al-Jaṭīb no fueron un simple pretexto que aducieron sus envidiosos enemigos para acabar con él, sino que fue asesinado por la ortodoxia, cuyos representantes temieron sus ideas novedosas y su puesta en tela de juicio de las tradiciones asentadas y desarrolladas por esta. Es lo que llamaríamos miedo al cambio o incapacidad de adaptación en la transición, que llevan a eliminar la evidencia de riesgo que a simple vista amenaza lo legitimado por el hábito, imposibilitando la visión de conjunto y a largo plazo. Para nosotras, es la cortedad de miras de la gran mayoría de sus contemporáneos ante su lucha por mantener al Islam occidental sobre la ola del renacimiento europeo lo que acabó con la vida de este gran innovador andalusí, y no sus intereses económicos o ambiciones personales, necesarios por otra parte para mantener su posición y lograr sus objetivos.

Al-Maqqarī, que hasta el momento podríamos calificar del más abnegado de los estudiosos de la vida y obra de este insigne intelectual, dibuja, con la distancia del tiempo, su imagen como adalid del Islam frente al cristianismo y exponente de la cultura árabe, envidiado por su grandeza, vencido por sus enemigos que envenenaron a su sultán hasta que este dio la espalda al Islam y miró hacia los infieles, acogido por los meriníes hasta que la política entre las dos orillas terminó por alcanzarle en Fez y acabar con su vida, vengado

---

1248. Ibn al-Jaṭīb, *Rawḍat al-ta'rif*, 698.

tras su muerte, todavía llorado por los musulmanes que aún rechazan las injusticias con él acometidas, y siempre recordado por sus hazañas y lucha por el Islam<sup>1249</sup>.

Para nosotras lo único que justificaría su olvido o el poco aprecio de su producción sería la intencionalidad de seguir profundizando en la brecha del Estrecho<sup>1250</sup>, y no es necesario ser un visionario como nuestro granadino para percibir que los conflictos de choque que golpean con violencia nuestra actualidad solo demuestran, si se carece de voluntad destructiva, que ese no es precisamente el camino más coherente.

Da la sensación de que el reino nazarí se debatió entre dos vertientes, como sigue sucediendo, en otros términos, hoy día en la Península. En una, el despertar del pensamiento que se daba en la Europa del momento, tras asimilar desde el s. XIII, con la labor de Alfonso X, el conocimiento transmitido y generado por la cultura árabe-islámica. En la otra, la espiritualidad y tribalismo del norte de África, beréberes cuyo predominio sobre al-Andalus amenazaba la supremacía árabe. Parece que Muḥammad V quiso ver la salvación cortando los lazos con ellos y acercándose a los cristianos, mientras Ibn al-Jaṭīb apostaba por un término intermedio que acabó suponiendo un idealismo en semejante contexto. Es como si la historia se repitiera a sí misma, pues la clave de un entendimiento entre los dos mundos se podría encontrar precisamente en Marruecos, un Estado de Islam moderado abierto con su espiritualidad a un Occidente de racionalismo decadente obstinado en cerrar sus fronteras intelectuales e identitarias.

La propia celebración del *mawlid* en Granada, que cierra la parte conservada de la *Nufāda*, simboliza el intento de la dinastía andalusí de emular a la magrebí en su control de la espiritualidad popular que amenazaba su supremacía, aunque, ante su incapacidad para someterla y para reconocer su propia debilidad militar, acaba rompiendo una conexión que morirá con Ibn al-Jaṭīb para seguirle Granada después, lentamente. La defensa de este intelectual de la reunificación del Occidente Islámico bajo un liderazgo bereber a

---

1249. Maqqarī, *Nafḥ* vol. 1, 75-80.

1250. Una brecha que casi metafóricamente tiende siempre a reducirse a nivel geológico, por aproximación de la placa euroasiática y africana, produciendo movimientos sísmicos que se perciben en las dos orillas a día de hoy. Incluso sus fronteras políticas actuales son prácticamente permeables, aunque los visados marroquíes, sean mucho más fáciles de conseguir para un español que viceversa.

favor de la prevalencia del Islam peninsular, a expensas de la dinastía nazarí de origen árabe, se encuadra en un al-Andalus que se debate entre dos polos: la floreciente Europa cristiana, incapaz de asumir la presencia musulmana en su territorio, y un Estado beréber tribal, en conflicto y de estricta ortodoxia islámica en la orilla opuesta. Una tensión que creemos causó conflicto entre las identidades árabe, musulmana y andalusí de Ibn al-Jaṭīb.

Así, se podría decir que la *Nuḡāḍa* es la crónica de la ruptura entre los dos mundos a ambos lados del Estrecho.

Por otro lado también cabría preguntarse hasta qué punto este despuntar de modernidad europea que muestran Ibn al-Jaṭīb e Ibn Jaldūn en su pensamiento es una reacción al contexto histórico, como los escritos de autoexpresión, o tal vez un eco de cultura cristiana en cierto grado, ese ‘reflujo de la escolástica’<sup>1251</sup> en ciencia que parece llegó a la Granada andalusí y al norte de África y que, según Samsó, de haber tenido más trascendencia habría salvado al Occidente Islámico de su aislamiento cultural y científico<sup>1252</sup>.

Ibn al-Jaṭīb se nos antoja bajo esta perspectiva como un Quijote premoderno, semejante al ‘Quijote vencido’ que veía García Gómez en Ibn Ḥazm:

Lo llevaba, sí, en el pecho él solo; solo contra todo y contra todos, Quijote más amargo y pesimista que el de la Mancha, pero igualmente víctima de sus sueños y maltratado de galeotes y yangüeses. [...] El que los adversarios fueran muchos era cabalmente lo que menos le importaba [...]: “En cuanto a la acusación de que cuando yo tenga una cosa por verdadera no me importa ponerme enfrente de cualquiera, aunque estos cualesquiera sean todos los hombres que ocupan la superficie de la tierra..., esta cualidad de que me acusan es para mí una de mis mayores virtudes.”<sup>1253</sup>

Si de sueños individuales se tratara, más valdría reivindicar a estos dos andalusíes como Quijotes ibéricos premodernos.

1251. Acuñado en: García Ballester, *La búsqueda de la salud*, 115-122. Referido en: Vázquez de Benito, “La obra médica de Ibn al-Jaṭīb: el reflujo de la escolástica”, 103.

1252. Samsó, “Dos colaboradores científicos musulmanes de Alfonso X”, 178.

1253. Ibn Ḥazm, *Collar*, 60.

**Apéndice: Contenido de la *Nufāḍa***



## Nufāda II\*

- *Relato del primer viaje de Ibn al-Jaṭīb a Marraquech [43-80]*<sup>1254</sup>
  - Poema de Ibn al-Jaṭīb dedicado a ‘Āmir b. Muḥammad b. ‘Alī al-Hintātī [44]
  - Poema de Ibn al-Jaṭīb dedicado al difunto sultán meriní Abū l-Ḥasan ante su tumba [52-54]
  - Poema de Ibn al-Jaṭīb dedicado a al-Mu‘tamid Ibn ‘Abbād ante su tumba [57]
- *Vuelta de Ibn al-Jaṭīb a la ciudad de Salé y su correspondencia con Fez [81-101]:*
  - Carta de Ibn al-Jaṭīb al sultán Abū Sālim solicitando su intercesión por sus propiedades confiscadas en al-Andalus [81-86]
  - Carta en respuesta a la anterior del sultán Abū Sālim a Ibn al-Jaṭīb [86-88]
  - Carta en respuesta a la anterior de Ibn al-Jaṭīb al sultán Abū Sālim [88-89]
  - Carta de Ibn al-Jaṭīb al sultán Abū Sālim felicitándole por conquistar Tremecén [91-101]
- *Narración del derrocamiento de Ismā‘īl II y mención de personalidades forzadas al exilio [103-119]:*
  - Poema de amonestación al Bermejo en ocasión de la reafirmación en su cargo del visir Muḥammad b. Ibrāhīm b. Abī l-Fatḥ [107-108]
  - Poema satírico dirigido al mismo visir tras conocer su caída en desgracia a manos del Bermejo y su trágico final [110-112]
- *Recopilación de su producción en el Magreb hasta el momento [121-177]:*
  - Mención de su obra *Raqm al-ḥulal fī naẓm al-duwal* [121]
  - Mención de su obra *Mi‘yār al-ijtiyār fī aḥwāl al-ma‘āhid wa-l-diyār* [122]
  - Poema compuesto en ocasión de una celebración religiosa [123-126]
  - Versos rogando a Dios [127]
  - Versos en un asunto conocido y con historia (no específica) [127]
  - Versos compuestos tras su vuelta del viaje a Marraquech [127]
  - Versos en elogio, a petición de su autor, de *Kitāb al-Šifā’* del cadí ‘Iyāḍ [128]
  - Versos sobre la sumisión [128-129]

---

\*. La paginación que figura entre corchetes corresponde a la edición de al-‘Abbādī.  
 1254. Señalaremos aquí los poemas más destacados. Para ver toda la poesía que contiene el relato, remitimos a nuestra traducción del texto. Igualmente no mencionaremos en lo sucesivo los versos sueltos que cita Ibn al-Jaṭīb a lo largo de las narraciones históricas.

- Versos con *tawriya* dedicados a Ismā‘īl II y a su hermano Qays [129]
- Poema enviado al chambelán (*ḥāyib*) Ibn Marzūq transmitiendo una queja [129-130]
- Versos dedicados a un jerife [130]
- Versos dedicados al sultán Abū Sālim en agradecimiento [130]
- Versos amorosos [130]
- Versos amorosos [131]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb al responsable de la secretaría (*ṣāhib qalam al-inšā’*) Abū Zayd Ibn Jaldūn felicitándole por el nacimiento de un hijo [131-136]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb al encargado de la administración real (*ṣāhib al-aṣgāl al-‘aliyya*) Abū ‘Abd Allāh b. Abī l-Qāsim b. Abī Madyan felicitándole por un nuevo puesto [136-137]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb al cadí Ibn Baṭṭūṭa comunicándole su intención de comprar una tierra vecina a la suya en la provincia de Tāmasnā [137-138]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb al jerife Abū ‘Abd Allāh b. Nafīsbuabdallahnafis@Abū ‘Abd Allāh b. Nafīs, acompañada según dice del precio de una vivienda que le compró [139-140]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb a Abū l-Qāsim b. Riḍwān [140-141]
- Carta de Abū l-Qāsim b. Riḍwān en respuesta a Ibn al-Jaṭīb [141]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb al alfaquí Abū ‘Abd Allāh al-Kinānī en ocasión de la degradación de su puesto [142]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb al gobernador de Mequinez Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Muḥammad [143]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb al cadí de la comunidad (*qāḍī al-ḡamā‘a*) Muḥammad b. Aḥmad al-Fiṣṭālī [143-144]
- Carta de al-Fiṣṭālī en respuesta a Ibn al-Jaṭīb [144-145]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb a unos ilustres [145]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb a Abū l-Ḥasan b. Baṭṭān felicitándole por el nacimiento de un hijo [146-147]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb al sultán Muḥammad V en ocasión de la llegada de su hijo desde al-Andalus [147-148]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb a Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Badr al-Dīn b. Mūsà b. Raḥḥū b. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Ḥaqq tras su llegada desde al-Andalus [148-150]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb a Abū l-Ḥasan al-Qarmūnī en agradecimiento y reconocimiento [150]



- Carta de Ibn al-Jaṭīb a Muḥammad b. Nawwār felicitándole por su reciente boda [151]
- Su epístola literaria *Qaṭ‘ al-falāt bi-ajbār al-wulāt* [151-162]
- Poema dedicado al sultán Abū Sālim [162-163]
- Poema dedicado a Ibn Marzūq [163-164]
- Poema dedicado al sultán Abū Sālim [164]
- Poema dedicado a su hijo ‘Abd Allāh cuando le fue a visitar desde Fez en relación a los perdido en Granada [164-165]
- Versos aconsejando a su hijo [165]
- Versos de sabiduría sobre la vida [165]<sup>1255</sup>
- Versos expresando su tristeza tras la partida de su hijo de vuelta a Fez [165-166]
- Versos panegíricos [166]
- Versos amorosos [166]
- Versos en un tema extraño [166]
- Versos enviados a Ibn Marzūq acompañados de un ataífor [166-167]
- Dos *Muwašṣaḥa*-s de Ibn al-Jaṭīb en alabanza al sultán [167-170]
- Versos dirigidos a Ibn Marzūq disculpándose por haberle impedido la enfermedad encontrarse con su hijo, que se hallaba en la *zāwiya* de al-Nussāk en Salé [171]
- Versos dedicados a quien había sido negligente con sus necesidades [171]
- Versos elegíacos con *tawriya* dedicados a un ilustre [171]
- Versos en respuesta a una carta que había recibido de un ilustre [172]
- Poema enviada a la corte de Fez en ocasión del *mawlid* [172-177]
- *Continuación de la mención de personalidades forzadas al exilio* [179-182]:
  - Carta de al-Nubāhī dirigida a Ibn al-Jaṭīb desde Ceuta [180-182]
- *Narración de la situación de Granada en tiempos del Bermejo* [183-185]
- *Recopilación de su producción en el Magreb hasta el momento* [187-213]:
  - Mención de su obra *al-Ḥulal al-marqūma fī l-luma‘ al-manzūma* [187]
  - Mención de su obra *al-Urḡūza al-Ma‘lūma* [188]
  - Mención de su obra *Tajṣīṣ al-riyāsa bi-taljīṣ al-siyāsa* [188]

1255. Ver traducción en: Ireis Navarro, “*Cartas y noticias*”, 106.

- Mención de su obra *Muṭlā al-ṭarīqa fī ḍamm al-waṭīqa* [188]
- Mención de su obra *al-Siḥr wa-l-šī'r* [189]
- Poema puesto en boca del sultán Muḥammad V en recuerdo de Granada [189-190]
- Poema dedicado a la obra *Kitāb al-Šifā'* del cadí 'Iyāḍ en ocasión del comentario que compuso Ibn Marzūq de la obra [190-192]
- Poema con el mismo propósito que el anteriormente mencionado [192-193]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb al caíd de la flota (*qā'id al-uṣṭūl*) Abū l-Qāsim b. Banŷ felicitándole por el nacimiento de un hijo [193-194]
- Versos compuestos tras la vuelta del emisario Mūsà b. Ibrāhīm de al-Andalus que no había logrado solucionar el asunto del visir [194]
- Versos dedicados al jefe del Estado ('*amīd al-dawla*) [194]
- Versos dedicados a un compañero enfermo de leontiasis (*dā' al-ŷudām / dā' al-asad*) [194-195]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb al jefe del Estado ('*amīd al-dawla*) [195-196]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb al jefe del Estado ('*amīd al-dawla*) con el propósito de la intercesión [196-197]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb al gobernador de Marraquech (*al-wālī al-kabīr bi-Marrākuš*) [197]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb al jefe del Estado ('*amīd al-dawla*) con el propósito de la intercesión [198]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb al gobernador Abū Muḥammad b. Baṭṭān [199-200]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb al jefe del Estado ('*amīd al-dawla*) en ocasión de su retorno tras una estancia de descanso en la campaña de Badis [200-203]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb en tono de broma dirigida a quien se ha casado con una esclava cantora (*qayna*) [203-205]
- Mención del fallecimiento de la esposa de Ibn al-Jaṭīb, Iqbāl, seguido de un poema elegíaco [205]
- Versos de Ibn al-Jaṭīb en este mismo tema con un significado sufí [206]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb a Abū Ṭābit 'Āmir al-Hintātī dándole el pésame por la muerte de su hermano 'Abd al-'Azīz [206-209]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb al señor de la alcazaba (*šāhib al-qaṣaba*) en Marraquech, Mas'ūd b. Yūsuf b. Faṭḥ Allāh [209-210]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb al gobernador de Dar'a y de la región de al-Qibla (bilād al-Qibla), Abū Aḥmad 'Abd Allāh b. Muḥammad [210-211]

- Carta de Ibn al-Jaṭīb al gobernador de Mequinez Abū Sa‘īd b. Ḥabbūs [212-213]
- *Narración de la investidura del sultán Abū Sālīm y su final, del cruce de Muḥammad V hacia la Península para recuperar su trono, y de la lucha dinástica protagonizada por ‘Umar b. ‘Abd Allāh al-Yābānī hasta la llegada del nuevo sultán Abū Zayyān a Fez [215-342]:*
  - Carta del sultán meriní Abū Bakr al-Sa‘īd dirigida a Muḥammad V en Granada con la noticia de la conquista de Tremecén [221-224]
  - Respuesta de Granada a la carta anteriormente mencionada [224-228]
  - Carta del sultán meriní Abū Sālīm a Muḥammad V en Granada explicando los acontecimientos acaecidos hasta la obtención del trono meriní [240-245]
  - Respuesta de Granada a la carta anteriormente mencionada [245-249]
  - Carta de Abū Sālīm a Muḥammad V continuando la correspondencia previa [249-252]
  - Anexo a la carta anterior con la situación en la que acabó Manṣūr b. Sulaymān después de perder en la lucha por el trono [253]
  - Respuesta de Granada a la anterior carta [254-257]
  - Poema compuesto a petición del sultán Abū Sālīm tras su castigo al visir al-Ḥasan b. ‘Umar al-Fūdūdī [266-267]
  - Poema en alabanza de al-Yābānī [281-282]
  - Versos dirigidos al sultán de al-Yābānī (seguramente Abū Bakr al-Sa‘īd) pidiéndole una esclava cristiana (*min banāt al-rūm*) [282-283]
  - El poema dirigido a Muḥammad V durante su lucha por el trono titulado *al-Manḥ al-garīb fī l-faṭḥ al-qarīb* [287-297]
  - Comunicado oficial de Fez dirigido a los habitantes de la ciudad de Salé tras la primera derrota del príncipe ‘Abd al-Ḥalīm [314-318]
  - Versos con *tawriya* describiendo la situación de caos en Mequinez durante la *fitna* [328]
  - Comunicado del nuevo entronizado sultán Abū Zayyān a los habitantes de Salé tras el aplacamiento de la *fitna* [340-342]
- *Recopilación de su producción en el Magreb hasta el momento* \* [343-369]:
  - Mención de una *urḡūza* sobre los alimentos<sup>1256</sup> [343]

---

\*. Prácticamente todos los materiales de esta sección se repiten al principio del manuscrito n° 256-K de Rabat de la tercera parte de la *Nuḡāda*. Así que la paginación se indicará como sigue: [II: pp. / III: pp.], donde III corresponderá a la paginación de la edición de Fāgiya de la tercera parte.  
1256. Supone al-‘Abbādī que se trata de *al-Mu‘tamida fī l-agḍiya al-mufrada*.

- Introducción de *al-Lamḥa al-badriyya fī l-dawla al-naṣriyya* [II: 343-346 / III: 33-35]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb al visir Abū ‘Alī ‘Umar b. ‘Abd Allāh al-Yābānī en ocasión del cambio de gobierno [II: 346-348 / III: 35-36<sup>1257</sup>]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb al encargado de la administración (*ṣāḥib al-aṣḡāl*) Abū ‘Abd Allāh b. Abī l-Qāsim b. Abī Madyan en la misma ocasión [II: 348]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb al responsable de la secretaría (*ṣāḥib qalam al-inṣā’*) Abū Zayd Ibn Jaldūn en la misma ocasión [349]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb al titular de la rúbrica regia en el anterior gobierno (*ṣāḥib al-‘alāma fī l-dawla al-mutaqaddima*) Abū l-Ḥasan Ibn al-Sa‘ūd en la misma ocasión [349-350]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb al jefe del distrito marraquechí (*‘amīd al-ḡiḥa al-marrākuṣiyya*) Abū Tābit ‘Āmir b. Muḥammad al-Hintātī con el propósito de la intercesión [II: 350-351 / III: 36-37]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb al jeque del Estado meriní (*ṣayj al-dawla al-marīniyya*) Yaḥyà b. Raḥḥū, con el que mantenía una relación íntima desde su visita a Granada [II: 351-352 / III: 37]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb al titular de la rúbrica regia (*ṣāḥib juṭṭat al-‘alāma*) Abū Sa‘īd b. Ruṣayd felicitándole por el nuevo cargo, que no llegó a enviarse [II: 352-353 / III: 37-39]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb dirigida al encargado de la administración en el nuevo gobierno (*ṣāḥib aṣḡāl al-dawla al-nāḡima*) Yūsuf b. al-Kinānī [II: 354/ III: 39]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb al sultán meriní Abū Zayyān mostrándose partidario de su causa [II: 354-358 / III: 39-41]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb al visir (al-Yābānī) tras su segunda victoria [II: 358-359 / III: 42]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb al arráez Abū Tābit ‘Āmir b. Muḥammad (al-Hintātī) en respuesta a una carta que le había enviado este antes de su llegada para prestar auxilio al Estado [II: 359-360 / III: 42-43]
- Versos dedicados al visir del nuevo gobierno Muḥammad b. Mūsà, apodado al-Subay‘ que no llegaron a enviarse [II: 360 / III: 43]
- Versos dedicados al visir anteriormente mencionado que introducían una carta que no llegó a enviarse [II: 360-361 / III: 43]
- Versos en tono de humor dedicados a un joven que trató de encontrarse con él llegando en mal momento [II: 361 / III: 44]

1257. En el ms. de Rabat de la tercera parte falta el final de esta carta y hasta el principio de la que le envía a al-Hintātī que viene más adelante.

- Versos dedicados a ‘Alī b. Kumāša por su mal agüero [II: 361-362 / III: 44]<sup>1258</sup>
- Versos sobre el mismo personaje [II: 362 / III: 44]
- Más versos sobre el mismo personaje [II: 362 / III: 44]
- Versos satíricos sobre la gente de Salé [II: 362 / III: 45]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb al jeque de los árabes (Mubārak b. Ibrāhīm al-Julṭī) solicitando su protección para un personaje [II: 363-365 / III: 45-46]
- Licencia (*iḡāza*) de Ibn al-Jaṭīb al hijo del titular de la rúbrica regia (*ṣāhib al-‘alāma*) Abū l-Qāsim b. Riḍwān a petición del padre [II: 366-369 / III: 47-48]

### Nufāda III\*

- *Narración de la situación del Magreb tras la fitna, del viaje de Ibn al-Jaṭīb a Fez para rendir obediencia al nuevo sultán Abū Zayyān, del reinicio de la lucha de Muḥammad V desde Ronda, y del despotismo de al-Yābānī en Fez [61-75]:*
  - Versos compuesto en ocasión del fin de la sequía con abundantes lluvias en el Magreb [61-62]
  - Poema dedicado al nuevo sultán Abū Zayyān y recitado en su presencia [62-64]
  - Poema dedicado al visir al-Yābānī, con quien le unía una amistad, y recitado en su presencia [65]
  - Poema de Ibn al-Jaṭīb en tono de humor dedicado al titular de la rúbrica regia (*ṣāhib al-‘alāma*) apremiándole en la renovación de sus privilegios [66]
  - Decreto oficial (del sultán Abū Zayyān) con el que se renueva a Ibn al-Jaṭīb en sus privilegios en Salé [67]
  - Decreto oficial (del sultán Abū Zayyān) permitiendo a Ibn al-Jaṭīb la partida para su segundo viaje hacia el sur magrebí [68-69]
  - Versos dedicados a Ābū Tābit ‘Āmir al-Hintātī a quien se refiere como sucesor de al-Mahdī [71]
  - Versos dedicados a ‘Alī b. Kumāša [72]<sup>1259</sup>
- *Narración del segundo viaje de Ibn al-Jaṭīb a Marraquech [85-97]:*
  - Carta de Ibn al-Jaṭīb al sultán Abū Zayyān informándole de la interrupción de su viaje por enfermedad y su vuelta [86-87]
  - Epístola literaria inacabada con el relato del segundo viaje [87-92]

1258. No está claro que estos versos sean de Ibn al-Jaṭīb, véase: Ibn al-Jaṭīb, *Nufāda III*, 72; e Ibn al-Jaṭīb, *Iḡāza* vol. 4, 76.

\*. La paginación que figura entre corchetes corresponde a la edición de Fāgiya.

1259. Son los mismos que vienen en: [II: 361-362 / III: 44].

- Un poema dedicado a Abū Tābit ‘Āmir al-Hintātī, que había compuesto durante las etapas del viaje con la intención de recitárselo en su encuentro que no tuvo lugar [92-94]
  - Versos compuestos al llegar a la mitad del llano de Tāmasnā [95]
  - Versos dedicados al alminar de la Kutubiyya en Marraquech [95]
  - Versos en los que describe las jaimas [95]
  - Versos dedicados a las noches de sequía en las que se intensifica la molestia de las pulgas [95]
  - Versos compuestos anteriormente también en relación a las pulgas [95]
  - Versos inspirados en las decadentes murallas de Mequinez y en la excesiva suciedad de sus caminos [96]
  - Versos satíricos dedicados a la gente de Salé y a su inodoro arrayán [96]
  - Carta de Ibn al-Jaṭīb al visir ‘Umar b. ‘Abd Allāh al-Yābānī en ocasión de un mal que tuvo en el ojo [96-97]
  - Mención de su obra *al-Iṣāra ilà adab al-wizāra* [97]
- *Narración de enfrentamientos entre árabes y beréberes en torno a la fitna y de la independencia de al-Hintātī en Marraquech* [107-110]
  - *Narración de la lucha por la recuperación de Muḥammad V del trono de Granada y el final del Bermejo* [115-136]:
    - Carta de Muḥammad V desde Málaga a su hijo en Fez con las noticias de su victoria en Málaga y la pronta recuperación del trono de Granada [118-119]
    - Poema de Abū Ŷa‘far b. Ṣafwān dedicado a Muḥammad V en Málaga en ocasión de su recuperación del trono [125-126]
    - 3 Poemas del alfaquí Ibn al-Ḥāỵy al-Numayrī dedicado a Muḥammad V en la misma ocasión [126-132]
    - Poema del alfaquí Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Šarīšī dedicado a Muḥammad V en la misma ocasión [132-134]
    - Poema del alfaquí y secretario Abū Bakr b. Abī l-Qāsīm b. Quṭba dedicado a Muḥammad V en la misma ocasión [134-135]<sup>1260</sup>
  - *Narración de la vuelta de Ibn al-Jaṭīb a Granada en compañía del hijo de Muḥammad V, el futuro Yūsuf II* [145-156]:
    - Carta del sultán meriní Abū Zayyān al recién entronizado Muḥammad V comunicándole la partida de su hijo el príncipe en compañía de Ibn al-Jaṭīb [146-147]

1260. Es curioso que mencione al final Ibn al-Jaṭīb que estos poemas fue todo lo que pudo rescatar a su vuelta a Granada, pues ya nadie se interesaba en registrar estas cosas.

- Carta del sultán Muḥammad V dirigida a Ibn al-Jaṭīb informándole del proceso de recuperación del trono, y ampliada con la noticia del trágico final de El Bermejo en Castilla y de la recuperación de las propiedades granadinas del visir a la espera de su vuelta [147-150]
  - Primer verso del poema de Ibn al-Jaṭīb titulado *al-manḥ al-garīb fī l-faṭḥ al-qarīb*<sup>1261</sup> recitado por el visir a Muḥammad V en su reencuentro en Granada [151]
  - Carta de Ibn al-Jaṭīb a Muḥammad V felicitándole por su recuperación del trono escrita antes de emprender el viaje desde Salé con la intención de que sustituyera su encuentro [151-152]
  - Poema del cadí y secretario Ibn al-Ḥāy̅ al-Numayrī en ocasión de la llegada del príncipe Yūsuf a Granada [153-154]
  - Carta de Muḥammad V enviada a Fez con el alfaquí Abū Yaḥyà b. Muḥammad b. Abī l-Qāsim b. Abī Madyan informando de la llegada del príncipe a Granada [154-156]
- *Narración del destierro de ‘Alī b. Kumāša y de la revuelta de al-Dalīl al-Burkī en Granada* [161-180]:
- Carta del sultán Muḥammad V, escrita por Ibn al-Jaṭīb, a Ibn Tāfrāy̅, en la que se informa a los Hafṣíes de lo acontecido desde el destronamiento de Muḥammad V hasta su recuperación del trono con la intención de renovar los lazos de amistad [162-166]
  - Versos satíricos que circulaban satirizando a ‘Alī b. Kumāša insistiendo en su mal agüero [167]
  - Discurso compuesto por Ibn al-Jaṭīb y puesto en boca de Muḥammad V que hizo circular a raíz de la revuelta de al-Burkī legitimando su gobierno [170-176]
  - Poema de Ibn al-Ḥāy̅ al-Numayrī dedicado a Muḥammad V en ocasión de su victoria sobre los rebeldes [177-178]
  - Comunicado escrito y proclamado por Ibn al-Jaṭīb desde el almimbar en Granada tras el rezo del viernes para tranquilizar los ánimos del pueblo y extender sobre ellos su perdón tras la *fitna* [179-180]
- *Recopilación de su producción hasta el momento* [193-245]:
- Carta de Muḥammad V al sultán de Egipto (al-Nāṣir Muḥamad b. Qalāwūn) escrita por Ibn al-Jaṭīb informándole sobre su destronamiento y recuperación del trono [193-200]

1261. Incluido en: Ibn al-Jaṭīb, *Nuḥḍa II*, 287-297.

- Carta de Ibn al-Jaṭīb dirigida a Bugā al-Jāṣṣakī, que ostentaba el poder del sultán de Egipto, reanudando las relaciones [200-201]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb al jefe de la cancillería (*ra'īs dīwān al-inšā'*), el jerife Šams al-Dīn Abū 'Abd Allāh b. Abī Rukab mostrando su respeto y su deseo de un pronto encuentro [201]
- Carta de Muḥammad V al jeque Wānazmār b. 'Arīf b. Yaḥyā al-'Arabī al-Suwaydī<sup>1262</sup> escrita por Ibn al-Jaṭīb anunciándole la recuperación del trono y solicitando su apoyo en la yihad contra los cristianos [203-205]
- Carta del príncipe Yūsuf, sucesor de Muḥammad V, a su padre escrita por Ibn al-Jaṭīb y enviada desde Málaga agradeciendo lo que le había enviado [205-206]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb al sultán Abū Zayyān confirmando su lealtad y su intercesión por él ante Muḥammad V [206-207]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb a un ilustre [207-208]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb en respuesta a otra de otro ilustre [208]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb dirigida al secretario confidencial del califato meriní (*kātib sirr al-jilāfa al-marīniyya*) Abū Zayd Ibn Jaldūn que se encontraba en su camino hacia Granada [209]
- Carta de Ibn Jaldūn a Ibn al-Jaṭīb en respuesta a la anterior [209-210]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb a Ibn Jaldūn en ocasión de su boda con una esclava cristiana llamada Hind [210-216]
- Carta del cadí de Granada (*qāḍī al-ḥaḍra*) Abū l-Ḥasan al-Nubāhī al cadí, alfaquí y literato Ibn al-Ḥāyḥ al-Numayrī, escrita por Ibn al-Jaṭīb en tono de humor e improvisando [216-217]
- Carta de Ibn al-Jaṭīb al mismo cadí Ibn al-Ḥāyḥ al-Numayrī en tono de humor apremiándole para que le corresponda con algo semejante [217-219]<sup>1263</sup>
- Versos compuestos en el camino a Salé en relación a la mala conducta de los Banū 'Abs con él [219]
- Versos en relación a la gran cantidad de pulgas en Tafalfalt (cerca de Fez<sup>1264</sup>) [220]
- Versos en alabanza del jefe de la milicia (*šayj al-'askariyya*) Abū Sa'īd 'Uṭmān b. Yaḥyā<sup>1265</sup> [220]
- Versos en alabanza del sultán Muḥammad V por su bondad con él [220]

1262. Abū Ḍayf Aḥmad, *Aṭar al-qabā'il al-'arabiyya*, 227-229.

1263. Esta carta y su respuesta por parte de al-Numayrī se encuentran en la biografía que el visir hizo de este personaje, puros ejercicios de retórica (Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāta* vol. 1, 351-362).

1264. Wazzān, *Descripción general del África*, 224.

1265. Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāta* vol. 1, 38.



- Versos compuestos tras decidir dejar a Muḥammad V y volver a Salé [220]
- Versos inscritos en la cúpula del nuevo Mexuar (*mašwar*) [221]
- Versos inscritos en las edificaciones del sultán [221]
- Más versos inscritos en las edificaciones del sultán [221]
- Versos ofreciendo consejos al sultán en la rábita (*rābiṭa*) de al-‘Uqāb [222]<sup>1266</sup>
- Versos que Ibn al-Jaṭīb incluye, según dice, al término de un escrito en el que le pedía permiso para peregrinar [223]<sup>1267</sup>
- Versos en tono de humor grotesco dedicados al responsable del cálamo real (*sāhib al-qalam al-a‘lā*) Abū ‘Abd Allāh Ibn Zamrak [223]
- Versos satíricos dirigidos en presencia del sultán al jefe de los secretarios (*ra’īs al-kuttāb*) el día de la inspección de la infantería (*ḡund al-rayl*) [223]
- Versos con los que comenzó, según dice, una carta dirigida a Abū Ŷa‘far Ibn Jātima [224]
- Versos con *tawriya* [224]
- Versos compuestos sobre sus servicios al sultán [224]
- Versos que compuso de viaje [224]
- Versos compuestos alternativamente entre Ibn al-Jaṭīb y el maestro y cadí Abū l-Barakāt al-Balafīqī al recibir el visir de parte del sultán las primeras uvas de la temporada como regalo [224-225]
- Versos compuestos compitiendo en algunos significados con compañeros suyos según la costumbre propia de secretarios (*kuttāb*) y literatos [225]
- Versos compuestos por el mismo motivo mencionado anteriormente [225]
- Versos compuestos como réplica de los anteriores [225]
- Versos compuestos en relación al tema [225]
- Versos compuestos por Ibn al-Jaṭīb dirigidos al sultán del Magreb de parte del príncipe Abū l-Ḥaḡḡāy (futuro Yūsuf II) en relación a una esclava llamada Zaytūna [225]
- Versos dirigidos al sultán Muḥammad V en respuesta a un escrito que le había mandado con su propia letra preguntando por su estado, pues se hallaba el visir enfermo [226]
- Versos improvisados dirigidos al sultán al caer la esperada lluvia [226]
- Versos improvisados compuestos en el camino a modo de reflexión sobre la vida [226]

1266. García Gómez, *Foco de antigua luz*, 233-239.

1267. *Ibidem*, 239-241.

- Poema enviado a Salé, donde todavía se encontraba su familia [226-228]
  - Carta de Ibn al-Jaṭīb en respuesta a una recibida del alfaquí y literato Abū Ŷa‘far Ibn Jātima en la que muestra su desaliento por al-Andalus y su deseo de peregrinar [228-230]
  - La carta enviada por Abū Ŷa‘far Ibn Jātima, a la que corresponde la respuesta anterior, en la que trata de convencer al visir de permanecer en al-Andalus [230-231]
  - Carta de Ibn al-Jaṭīb al alfaquí Abū l-Qāsim b. Dawūd b. al-Fajjār de Salé pidiéndole la difusión allí de unos versos de su composición con los que pretendía congraciarse con la gente a la vista de su vuelta al Magreb [232]
  - Carta de Ibn al-Jaṭīb a Ibn Marzūq tras llegarle la noticia de su salida de la prisión y el fin de su desgracia, cargada de consejos producto de su experiencia [232-237]
  - 5 Zéjeles al estilo del místico Abū l-Ḥasan al-Šuštārī [238-243]
  - Zéjel compuesto en recuerdo del Magreb [243-244]
  - Zéjel panegírico de Muḥammad V compuesto en su camino de vuelta a al-Andalus [244-245]<sup>1268</sup>
- *Narración de la celebración del mawlid en el nuevo mexuar de la Alhambra a finales de 1362* [275-285]:
- Los 11 poemas de las horas compuestos por Ibn al-Jaṭīb para el horologio [280-284]
- *Recopilación de mawlidiyya-s recitadas durante la celebración del mawlid*<sup>1269</sup> [291-327]:
- Poema de Ibn al-Jaṭīb [291-294]
  - Poema del cadí de Almería y maestro del autor Abū l-Barakāt al-Balafīqī [294-295]
  - Poema del cadí de Granada Abū Ŷa‘far Ibn Ŷuzayy [295-297]
  - Poema de Abū Zayd Ibn Jaldūn que había dejado el Magreb para establecerse un tiempo en Granada [297-299]
  - Poema del cadí de Granada Abū l-Ḥasan al-Nubāhī [299-301]
  - Poema del cadí, secretario y poeta Ibn al-Ḥāy̆ al-Numayrī [301-305]
  - Poema del secretario Ibn Zamrak [305-308]
  - Poema del cadí Abū Bakr b. Abī ‘Alī al-Qurašī [308-310]

1268. Traducido y estudiado en: Elinson, “A Panegyric *zajal* by Lisān al-Dīn ibn al-Khaṭīb”.

1269. Véase: García Gómez, *Foco de antigua luz*, 107.

- Poema del alfaquí y maestro del príncipe Abū ‘Abd Allāh al-Šarīšī [310-311]
- Poema del alfaquí, repostero mayor del sultán (*ṣāhib ašgāl al-ṭa‘ām*) Abū l-Qāsim b. Quṭba [312-313]
- Poema del literato Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ḥassān (al-Gāfiqī) [313-315]
- Poema del alfaquí Abū Ŷa‘far b. ‘Abd al-Malik (al-‘Adawī) [315-316]
- Poema del alfaquí Abū Bakr b. Abū Qāsim b. Quṭba [316-317]
- Poema del aprendiz de la secretaría Abū l-Qāsim b. Ḥamīd (al-Tuŷībī) [318-319]
- Poema del alfaquí Abū Ŷa‘far Ibn Jātima [319-320]
- Poema del alfaquí Abū ‘Abd Allāh b. Sūda [320-322]
- Poema del literato Abū Ŷa‘far Aḥmad b. Zarqūla de Almería [323-325]
- Poema del alfaquí y literato ‘Azīz b. Yašt [325-327]



## Apoyo visual



Imagen 8.1: Restos arqueológicos de viviendas en Joumâa Agmat (Marruecos)



Imagen 8.2: Restos arqueológicos de baños en Joumâa Agmat



Imagen 8.3: Restos arqueológicos de baños en Joumâa Agmat II



Imagen 8.4: Restos arqueológicos de baños en Joumâa Agmat III





Imagen 8.5: Restos arqueológicos en Joumâa Agmat



Imagen 8.6: Mausoleo de Ibn 'Abbād en Agmāt



Imagen 8.7: Interior del mausoleo de Ibn 'Abbād en Agmāt con los versos de Ibn al-Jaṭīb en el friso



Imagen 8.8: Madraza meriní en Salé I





Imagen 8.9: Madraza meriní en Salé II



Imagen 8.10: Madraza meriní en Salé III



Imagen 8.11: Madraza meriní en Salé IV





Imagen 8.12: Emplazamiento de la necrópolis de Chella sobre la colina cerca del río Bu Regreg



Imagen 8.13: Restos arqueológicos en Chella



Imagen 8.14: Sepulcro en el interior de la necrópolis de Chella



Imagen 8.15: Mulay Idrís Zarhun (Mequinez)



Imagen 8.16: Conjunto arqueológico de Abū Madyan (Tremecén) I



Imagen 8.17: Conjunto arqueológico de Abū Madyan II





Imagen 8.18: Conjunto arqueológico de Abū Madyan III



Imagen 8.19: Conjunto arqueológico de Abū Madyan IV



Imagen 8.20: Conjunto arqueológico de Abū Madyan V



Imagen 8.21: La mezquita de al-Manşūra (Tremecén) I



Imagen 8.22: La mezquita de al-Manṣūra II



Imagen 8.23: Restos arqueológicos de al-Manṣūra





Imagen 8.24: Mapa del mundo de al-Idrīsī (s. XII)



## Índice Onomástico

- Aarón (Hārūn), 235
- Abasíes, 107, 145, 204, 305
- ‘Abbādíes, 41, 56, 58, 179, 299
- ‘Abd Allāh Ibn al-Muqaffa’, 163
- ‘Abd al-‘Azīz b. Muḥammad b. ‘Alī al-Hintātī, 63, 125, 138, 188–190, 194, 203, 278, 316
- ‘Abd al-‘Azīz b. Ŷamā’a (‘Izz al-Dīn), 212
- ‘Abd al-Ḥamīd al-Kātib, 290
- ‘Abd al-Mu’min b. Abī ‘Alī ‘Umar al-Marīnī, 104, 106
- ‘Abd al-Raḥīm al-Tannūjī, 212
- ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Ifullusān ‘Alī, 47
- ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Alī b. Abī l-‘Ayš al-Qaysī, 214
- ‘Abd al-Raḥmān b. Sulaymān al-Laŷā’ī, 230
- ‘Abd l-Wādíes, 38, 41
- ‘Abd al-Waḥḥāb b. ‘Alī b. ‘Abd al-Kāfī b. Yūsuf al-Subkī, 212
- Abū l-‘Abbās (Ayyazm), 236
- Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Abī Bakr b. Musā al-Barguwātī, 237
- Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Abī Sālim al-Marīnī (al-Mustanşir bi-l-lāh), 53, 235
- Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Yaḥyà b. Faḍl Allāh al-‘Umarī (Şihāb al-Dīn), 212, 262, 263
- Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Ḥasan Ibn al-Jaṭīb al-Qusanṭīnī (Ibn Qunfuḍ), 267
- Abū l-‘Abbās Aḥmad b. al-Ḥasan b. Sa‘īd al-Madyūnī, 211
- Abū l-‘Abbās Aḥmad Ibn ‘Āşir, 74, 77, 144, 254, 268
- Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Ibrāhīm al-Qaştālī, 280
- Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Muḥammad al-Maqqarī al-Tilimsānī (Şihāb al-Dīn), 96, 110, 116, 117, 124, 156, 182, 204, 230, 250, 263, 308
- Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Muḥammad al-Ŷuḍāmī (al-Qabbāb), 275
- Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Ŷa‘far al-Sabtī al-Jazraŷī, 117, 238, 268
- Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Yūsuf b. ‘Alī al-Sallī, 237
- Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Yūsuf b. Şālih al-Māŷirī, 127, 167, 219, 220, 223, 224
- Abū l-‘Abbās b. Baranī, 215
- Abū l-‘Abbās al-Farqaşī, 215
- Abū l-‘Abbās b. Futūḥ, 211
- Abū l-‘Abbās b. Ḥusayn al-Gafā’irī, 210, 215
- Abū l-‘Abbās b. l-Qarrāq, 215, 277, 294
- Abū l-‘Abbās b. Şu‘ayb al-Ŷaznā’ī al-Fāsī, 73
- Abū ‘Abd Allāh al-‘Abdarī, 236
- Abū ‘Abd Allāh b. Abī l-Qāsim b. Abī Madyan, 314, 318
- Abū ‘Abd Allāh b. Abī Rukab (Şams al-Dīn), 322

- Abū ‘Abd Allāh b. Dam‘ūn, **211**
- Abū ‘Abd Allāh b. Ḥassūn b. Abī l-‘Alā, **204, 276**
- Abū ‘Abd Allāh al-Kinānī (¿Yūsuf al-Kinānī?), **314**
- Abū ‘Abd Allāh al-Laḡā‘ī, **230, 276**
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. al-Fajjār, **214**
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Abd al-Razzāq al-Ŷazūlī, **210**
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Abd al-Salām al-Hawwārī, **211**
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Abī Zayd ‘Abd al-Raḥmān (al-Jalīl), **213**
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad Ibn Gāzī al-Miknāsī, **124, 263**
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Alī b. al-Fajjār, **214, 215**
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ḥassān (al-Gāfiqī), **325**
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Hizmīrī, **201, 217, 265, 266**
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Abbād al-Rundī, **74**
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Baṭṭūṭa, **50, 51, 111, 142, 146, 213, 264, 272, 314**
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Šaraf al-Qayrawānī, **179**
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Tūmart (al-Mahdī), **63, 70, 88, 125, 140, 175, 191, 265, 319**
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ibrāhīm al-Ābilī, **211**
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Īsà b. Rifā‘a al-Jawlānī (Ibn al-Qallās), **147**
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ismā‘īl Ibn Naṣr (Muḥammad IV), **45**
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Muḥammad al-‘Abdarī, **258, 280**
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Muḥammad Ibn Naṣr (Muḥammad III), **47**
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Qalāwūn (al-Nāšir), **212, 321**
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. l-Qāsim b. ‘Umar b. ‘Abd Allāh al-Šayrafī, **215**
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Sa‘īd b. ‘Uṭmān b. Sa‘īd al-Šanhāyī al-Zammūrī, **230, 277**
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Sālīm Ibn Wāṣil (Ŷamāl al-Dīn), **163**
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Šarīšī, **320, 325**
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar Ibn Rušayd al-Sabtī, **147–149, 151, 215, 259**
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ŷābir al-Wādīšī (Šams al-Dīn), **211**
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Yūsuf Ibn Naṣr (Muḥammad VII), **41, 48**
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Yūsuf Ibn Naṣr (Muḥammad I), **47, 56**
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Yūsuf Ibn Zamrak, **71, 118, 169, 286, 323, 324**
- Abū ‘Abd Allāh b. Nafīs, **111**
- Abū ‘Abd Allāh b. Sūda, **325**
- Abū ‘Abd Allāh b. Su‘ūd, **210**
- Abū Aḥmad ‘Abd Allāh b. Muḥammad (Governador de Dar‘a y Bilād al-Qibla), **316**
- Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arrī, **233**
- Abū ‘Alī ‘Umar b. Muḥammad al-Zanātī, **237**
- Abū ‘Āmir Aḥmad b. ‘Abd al-Malik Ibn Šuhayd, **157, 179, 290**

- Abū ‘Amr ‘Uṭmān b. ‘Alī al-Šilbī (Ibn al-Imām), 156
- Abū ‘Amr ‘Uṭmān b. Sa‘īd al-Dānī, 156
- Abū ‘Amr ‘Uṭmān b. ‘Umar (Ŷamāl al-Dīn Ibn al-Ḥāyib), 230, 236
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Muḥammad (al-Šarīf al-Idrīsī), 242, 339
- Abū l-Aṣḥab ‘Īsà b. Sahl al-Asadī, 156
- Abū l-‘Āṣī al-Ḥakam b. Hišām b. ‘Abd al-Raḥmān (al-Ḥakam I), 84, 109
- Abū Ayyūb Muḥammad b. Hišām b. ‘Abd al-Ŷabbār (Muḥammad II, al-Mahdī), 86
- Abū Bakr b. ‘Abd Allāh (de Ḥāḥa), 236
- Abū Bakr b. Abī ‘Alī al-Qurašī, 324
- Abū Bakr b. Abī l-Qāsim b. Quṭba, 320, 325
- Abū Bakr b. ‘Alī al-Sanhāyī (al-Baydaq), 175
- Abū Bakr b. Gāzī b. al-Kās, 53
- Abū Bakr Muḥammad b. ‘Abd Allāh Ibn al-‘Arabī al-Ma‘ārifī, 147
- Abū Bakr Muḥammad b. ‘Abd al-Malik Ibn Ṭufayl, 87, 162
- Abū Bakr Muḥammad b. Yaḥyà Ibn Bāyḡa, 162
- Abū Bakr b. ‘Uṭmān b. Šālīḥ al-Misrātī al-Marrākušī, 236
- Abū l-Baqā’ Jālid b. ‘Īsà al-Balawī, 150, 259, 275, 285, 303
- Abū l-Barakāt al-Balafīqī, 118, 177, 239, 273, 295, 323, 324
- Abū l-Ḍiyā’ Munīr b. Aḥmad b. Muḥammad Ibn Munīr al-Ḥāšimī al-Ŷazīrī, 226, 272
- Abū l-Faḍl ‘Abd al-‘Azīz b. Sarāyā al-Ḥillī (Šafī al-Dīn), 212
- Abū l-Faḍl ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr al-Suyūṭī (Ŷalāl al-Dīn), 154–157, 161
- Abū l-Faḍl Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm b. ‘Atā’ Allāh (Tāy al-Dīn), 211
- Abū l-Faḍl Ibn al-Rabīb, 118
- Abū l-Faḍl Ibn Šarāyā, 212
- Abū l-Faḍl ‘Iyād b. Mūsà b. ‘Iyād (al-Qāḍī), 313, 316
- Abū l-Faḍl Muḥammad b. Abī l-Ḥasan al-Marīnī, 47, 93
- Abū l-Faḍl Muḥammad b. Abī Sālim al-Marīnī, 62, 63, 106, 108
- Abū Fāris ‘Abd al-‘Azīz b. Abī l-Ḥasan al-Marīnī, 40, 53, 62, 63, 91–93, 140, 304
- Abū Fāris ‘Abd al-‘Azīz al-Malzūzī, 58
- Abū Ḥāmid Aḥmad b. ‘Alī b. ‘Abd al-Kāfī b. Yūsuf al-Subkī (Bahā’ al-Dīn), 212
- Abū Ḥāmid al-Gazālī, 70, 88
- Abū Ḥāmid al-Sabūkī, 212
- Abū Ḥanīfa al-Nu‘mān b. Ṭābit, 224
- Abū l-Ḥasan Muḥammad b. Aḥmad b. Ŷubayr, 146, 147, 160, 256
- Abū l-Ḥasan ‘Alī b. ‘Abd Allāh Ibn al-Ḥasan al-Nubāhī, 87, 89, 107, 315, 322, 324
- Abū l-Ḥasan ‘Alī b. ‘Abd Allāh al-Šādīlī, 74
- Abū l-Ḥasan ‘Alī b. ‘Abd Allāh al-Šuštārī, 324
- Abū l-Ḥasan ‘Alī b. ‘Abd al-Kāfī b. Yūsuf al-Subkī, 212
- Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Abī Ḥaddū, 237
- Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Badr al-Dīn b. Mūsà b. Raḥḥū b. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Ḥaqq, 314
- Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Bassām al-Šantarīnī, 159
- Abū l-Ḥasan ‘Alī Ibn Sa‘īd al-Magribī, 156, 250, 251
- Abū l-Ḥasan ‘Alī Ibn al-Ŷayyāb, 98

- Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad  
al-Ru‘aynī (Ibn al-Fajjār), 148
- Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad b.  
Sa‘ūd, 210
- Abū l-Ḥasan ‘Alī b. ‘Uṭmān b. Ya‘qūb b.  
‘Abd al-Ḥaqq al-Marīnī  
(al-Manṣūr bi-l-lāh), 37, 38, 40,  
41, 43–45, 48–50, 52, 53, 63,  
73, 78, 91, 93, 102, 104, 106,  
110, 116, 125, 128, 140,  
142–144, 149, 189, 190,  
192–194, 197, 201, 210, 211,  
229, 235, 257, 265, 269, 284,  
304, 313
- Abū l-Ḥasan ‘Alī al-Ŷaznā’ī, 102
- Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Yūsuf b. Kumāša,  
107, 109, 116, 319, 321
- Abū l-Ḥasan b. Baṭṭān, 314
- Abū l-Ḥasan b. al-Furāt, 211
- Abū l-Ḥasan Ibn Baranī, 215
- Abū l-Ḥasan Ibn al-Sa‘ūd, 318
- Abū l-Ḥasan al-Iqbālī, 211
- Abū l-Ḥasan al-Mārdīnī, 212
- Abū l-Ḥasan al-Mursī, 236
- Abū l-Ḥasan al-Qarmūnī, 314
- Abū l-Ḥasan Ŷa‘far b. ‘Uṭmān  
al-Muṣḥafī, 51, 85
- Abū Ḥayyān Muḥammad b. Yūsuf  
al-Garnātī (Atīr al-Dīn), 156
- Abū l-Ḥayyāy al-Dagūgī, 210
- Abū l-Ḥayyāy Yūsuf b. ‘Alī al-Ṭartūšī,  
215
- Abū l-Ḥayyāy Yūsuf b. Muḥammad Ibn  
Naṣr (Yūsuf II), 41, 109, 112,  
133, 320, 322, 323
- Abū l-Ḥayyāy Yūsuf b. Yūsuf Ibn Naṣr  
(Yūsuf III), 41
- Abū l-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh b. Abī  
Madyan, 207, 276
- Abū ‘Inān Fāris b. ‘Alī b. ‘Uṭmān b.  
Ya‘qūb b. ‘Abd al-Ḥaqq  
(al-Mutawakkil ‘alā Allāh),  
38–41, 47–50, 52, 62, 63, 77,  
78, 93, 102, 113, 125, 136, 142,  
144, 148, 150, 211, 229, 236,  
264, 268, 279
- Abū ‘Īsà Muḥammad b. ‘Īsà b. Sawra  
al-Tirmidī, 213
- Abū Ishāq Ibrāhīm b. ‘Abd Allāh Ibn  
al-Ḥāȳ al-Numayrī, 78, 114,  
148, 149, 160, 174, 268,  
320–322, 324
- Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Jafāya, 158, 159
- Abū Jaddū, 127, 227
- Abū l-Jayr al-Ḥarīrī, 212
- Abū Madyan Šu‘ayb b. al-Ḥasan  
al-Andalusī, 74, 217, 335–337
- Abū l-Mahdī ‘Īsà b. al-Zayyāt, 88
- Abū Marwān ‘Abd al-Malik b. Ibrāhīm  
al-Yuhānisī, 77, 280
- Abū Marwān Ḥayyān b. Jalaf Ibn  
Ḥayyān al-Qurtubī, 58, 179,  
251, 253
- Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Abī  
Madyan, 207
- Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Aḥmad  
b. Tāfrāyīn, 321
- Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b.  
Buluqqīn b. Bādīs, 58, 126, 158,  
169, 175, 180, 200
- Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Ibrāhīm  
al-Ḥiyārī, 156
- Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b.  
Muḥammad (Governador de  
Mequinez), 314
- Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b.  
Muḥammad b. ‘Abd Allāh  
al-Hargī al-Zuqundarī, 126, 209,  
214, 215, 217, 259, 272, 294
- Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b.  
Muḥammad b. ‘Abd Allāh Ibn  
al-Jaṭīb al-Salmānī, 117, 121,  
168, 315



- Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Muḥammad al-Tiḡānī, 149
- Abū Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz al-Qarawī, 210
- Abū Muḥammad ‘Abd al-Ḥalīm b. Abī ‘Alī ‘Umar al-Marīnī, 104, 105, 107, 108, 113, 119, 142, 317
- Abū Muḥammad ‘Alī b. Aḥmad Ibn Ḥazm, 158, 179, 250, 262, 310
- Abū Muḥammad b. Baṭṭān, 316
- Abū Muḥammad b. Hārūn al-Ṭā’ī, 211
- Abū Muḥammad al-Rayḡālī, 210
- Abū Muḥammad Ṣāliḡ al-Māyirī, 127, 217, 220–223, 225, 259, 266, 273, 277
- Abū Mūsà ‘Īsà b. al-Imām, 211
- Abū l-Nu‘aym Riḡwān b. ‘Abd Allāh Venegas, 51, 85
- Abū Nuwās al-Ḥasan b. Hānī’ al-Ḥakāmī, 207
- Abū l-Qāsīm ‘Abd Allāh b. Yūsuf Ibn Riḡwān al-Māliqī, 78, 116, 120, 129, 210, 314, 319
- Abū l-Qāsīm ‘Abd al-Raḡmān b. Ismā‘īl al-Maqdisī (Abū Ṣāma Ṣihāb al-Dīn), 163
- Abū l-Qāsīm b. Banŷ, 316
- Abū l-Qāsīm b. Dawūd b. al-Fajjār, 324
- Abū l-Qāsīm b. Ḥamīd (al-Tuŷībī), 325
- Abū l-Qāsīm Jalaf b. ‘Abd al-Malik Ibn Baškwāl, 180
- Abū l-Qāsīm b. Mu‘anşir, 210
- Abū l-Qāsīm Muḥammad b. Aḡmad al-Sabtī (al-Şarīf al-Garnāṭī), 295
- Abū l-Qāsīm Muḥammad Ibn ‘Abbād (al-Mu‘tamid), 63, 117, 126, 180, 200, 201, 253, 265, 313, 329, 330
- Abū l-Qāsīm Muḥammad b. Quṭba, 325
- Abū l-Qāsīm b. al-Qaššāş, 210
- Abū l-Qāsīm ‘Umar b. ‘Alī (Şaraf al-Dīn Ibn al-Fāriḡ), 213
- Abū l-Rabī‘ al-Māliqī, 156
- Abū Sa‘īd b. Ḥabbūs, 317
- Abū Sa‘īd Muḥammad b. Muḥammad b. Ruşayd, 318
- Abū Sa‘īd ‘Uṭmān b. Ya‘qūb b. ‘Abd al-Ḥaqq al-Marīnī, 197
- Abū Sa‘īd ‘Uṭmān b. Yaḡyà b. ‘Umar b. Raḡḡū b. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Ḥaqq, 322
- Abū Sālīm Ibrāḡīm b. Abī l-Ḥasan al-Marīnī (al-Musta‘īn bi-l-lāh), 39, 40, 46, 52, 53, 62, 63, 78, 91–93, 97, 98, 101–104, 106, 108, 110, 111, 113, 115, 120, 123, 128, 129, 135, 137, 138, 143, 144, 150, 172, 173, 176, 195, 202–204, 218, 234, 249, 269, 275, 313–315, 317
- Abū Dāwūd Sulaymān b. Ḥassān (Ibn Ŷulŷul), 156
- Abū Ṭābit ‘Āmir b. Muḥammad b. ‘Alī al-Hintātī, 63, 100, 102, 104, 106–108, 113, 114, 125, 126, 138–140, 142, 143, 186, 187, 194, 196, 197, 203, 204, 221, 273, 276, 313, 316, 318–320
- Abū ‘Umar Aḡmad b. Muḥammad Ibn Darrāŷ al-Qaşṭallī, 180
- Abū ‘Umar Tāşufīn b. Abī l-Ḥasan al-Marīnī (al-Muwaswas), 53, 103–105, 113, 119
- Abū ‘Uṭmān Sa‘īd b. Abī Ŷa‘far Aḡmad al-Tuŷībī (Ibn Luyūn), 177
- Abū ‘Uṭmān b. Ŷawān, 215
- Abū l-Walīd Ismā‘īl b. Muḥammad al-Şaqundī, 58, 250, 251
- Abū l-Walīd Ismā‘īl b. Yūsuf Ibn al-Aḡmar, 58, 89, 91, 96, 102, 148, 156, 159

- Abū Ja‘far ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Aḥmad b. Jalaf al-Jazra‘ī al-‘Ubādī al-Anṣārī (‘Afīf al-Dīn al-Maṭarī), 213
- Abū Ŷa‘far b. ‘Abd al-Malik (al-‘Adawī), 325
- Abū Ŷa‘far Aḥmad b. ‘Alī Ibn Jātima, 90, 171, 177, 257, 278, 323–325
- Abū Ŷa‘far Aḥmad b. Ibrāhīm b. Aḥmad b. Ṣafwān, 320
- Abū Ŷa‘far Aḥmad b. Muḥammad Ibn Ŷuzayy, 324
- Abū Ŷa‘far Aḥmad b. Zarqūla, 325
- Abū Yaḥyà Abū Bakr b. Abī ‘Inān al-Marīnī (al-Sa‘īd), 52, 102, 113, 317
- Abū Yaḥyà b. Muḥammad b. Abī l-Qāsim b. Abī Madyan, 112, 321
- Abū Yaḥyà al-Ŷazūlī, 210
- Abū Yaḥyà Zakariyyā al-Liḥyānī, 149
- Abū Ya‘qūb Yūsuf b. Tāšufīn al-Ṣanhāyī, 253
- Abū Ya‘qūb Yūsuf b. Yaḥyà al-Tādilī (Ibn al-Zayyāt), 280
- Abū Yūsuf Ya‘qūb b. ‘Abd al-Ḥaqq al-Marīnī (al-Mu‘ayyad bi-l-lāh), 43, 47, 242
- Abū Zakariyyā Yaḥyà b. Muḥammad b. Jaldūn, 168, 175
- Abū Zakariyyā Yaḥyà b. Sa‘īd, 236
- Abū Zakariyyā Yaḥyà b. ‘Umar b. Raḥḥū, 45, 46, 51, 114, 318
- Abū Zayd b. ‘Abd Allāh (de Ḥāḥa), 236
- Abū Zayd ‘Abd al-Raḥmān al-Hizmīrī, 201
- Abū Zayd ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Jaldūn, 46, 52, 53, 55–58, 66, 68, 72, 73, 76, 78, 88, 90–93, 102, 103, 105, 106, 114, 150, 168, 174–176, 179, 211, 218, 249, 252, 253, 257, 262, 275, 282, 287, 291, 295, 300, 306, 310, 314, 318, 322, 324
- Abū Zayyān Muḥammad b. ‘Abd al-‘Azīz b. Abī l-Ḥasan al-Marīnī (al-Sa‘īd), 53
- Abū Zayyān Muḥammad b. Abī ‘Abd al-Raḥmān al-Marīnī (al-Mutawakkil ‘alà Allāh), 40, 53, 63, 100, 106, 107, 111–113, 115, 116, 118–120, 124, 129, 130, 134, 135, 138, 139, 141, 144, 238, 317–320, 322
- Aḥmad b. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Raḥmān b. Abī ‘Umar al-Maqadisī al-Ḥanbalī (‘Izz al-Dīn), 212
- Aḥmad b. Jālid al-Nāširī al-Salāwī, 110, 128, 139, 242
- Aḥmad b. Muḥammad b. Futūḥ al-Tuḡībī (Šihāb al-Dīn), 211
- Aḥmad b. Muḥammad Ibn Abī l-‘Āfiya al-Miknāsī (Ibn al-Qādī), 124
- Aḥmad b. Muḥammad b. Manṣūr Ibn al-Munayyir (Nāšir al-Dīn), 211
- Aḥmad b. Salāma b. Aḥmad b. Salāma al-Quḍā‘ī al-Iskandarī al-Mālikī, 211
- ‘Ā’iša, 213
- Alfonso IV de Portugal, 37
- Alfonso X de Castilla (El Sabio), 36, 309
- Alfonso XI de Castilla, 36–38, 43, 177, 226
- ‘Alī b. l-‘Abbās b. Mūsà b. Abī Ḥammū, 203, 275, 277
- ‘Alī b. ‘Abd al-Waḥḥāb b. Ḥasan b. Ismā‘īl Ibn Muḥaffar b. al-Furāt al-Ŷurīrī (Ŷalāl al-Dīn), 211
- ‘Alī b. Abī Ṭālib, 87
- ‘Alī b. Muḥammad b. ‘Abd Allāh Ibn al-Jaṭīb al-Salmānī, 168



- ‘Alī b. ‘Uṭmān b. Muṣṭafā al-Mārdīnī  
(‘Alā’ al-Dīn b. al-Turkumānī  
al-Ḥanafī), 212
- ‘Āmiríes, 158
- ‘Āšim, 104
- Averroes, 88
- Avicena, 87, 170
- ‘Azīz b. Yašt, 325
- ‘Azza, 213, 214
- Badī‘ al-Zamān al-Hamaḍānī, 208
- Banū Abī l-‘Ulā, 45, 204
- Banū ‘Abs, 322
- Banū ‘Āmir, 86
- Banū Ašqīlūla, 47
- Banū Fūdūd, 49, 104
- Banū Ḥarīṭ, 104, 126, 127, 218, 229,  
269, 270
- Banū Hilāl, 59, 60, 179
- Banū Hūd, 77
- Banū l-Jaṭīb, 84, 176
- Banū Mākīr (Banū Māqīr), 219
- Banū Māqīr, 127, 219
- Banū al-Mu‘anšīr, 210
- Banū Muhalhil, 61
- Banū Našr, 77
- Banū Raḥḥū, 45
- Banū Sīdī Būna, 75
- Banū Warrā, 127, 217, 218, 269, 270
- Banū l-Wazīr, 84
- Banū Yābān, 49
- Banū Ÿābir, 60, 61, 104, 126, 218
- Banū Yaḥyā b. Ḥassūn al-Šanhāyī, 235
- Barguwāta, 60
- Barmakíes, 204, 235
- Baššār b. Burd, 227, 260
- Beni Megher (Banū Māqīr), 219
- Benjamín de Tudela, 256
- Bint Muhalhil, 61
- Bugā al-Jāššakī, 322
- César, 206
- Cervantes, 13
- Cosroes, 206
- al-Dalīl al-Burkī, 98, 109, 119, 121,  
143, 171, 321
- Dante Alighieri, 161
- Don Juan Manuel, 177
- Dukkāla, 228, 233, 264, 270, 281, 293
- Enrique de Trastámara, 37, 40, 162, 178
- Fatimíes, 59
- Francesco Petrarca, 161
- Geoffrey Chaucer, 161, 162
- Guillaume de Machaut, 162
- Guillermo de Ockham, 162
- Ḥabīb b. Aws (Abū Tammām), 208
- Ḥafšíes, 37, 41, 48, 90, 321
- al-Ḥakam b. ‘Abd al-Raḥmān b.  
Muḥammad (al-Ḥakam II,  
al-Mustanšīr bi-l-lāh), 51, 85,  
253
- Hārūn al-Rašīd, 204
- al-Ḥasan al-Bašrī, 207
- al-Ḥasan b. Muḥammad al-Wazzān  
(León el Africano), 267
- al-Ḥasan b. ‘Umar al-Fūdūdī, 52, 102,  
103, 115, 172, 218, 317
- al-Ḥasan b. Yaḥyā b. Ḥassūn al-Šanhāyī,  
235, 278
- Haskūra, 107, 131, 142, 265, 270
- Ḥassān b. Tābit b. al-Munḍir al-Jazraʿī,  
218
- Hind, 322
- Hintāta, 26, 41, 62, 63, 102, 107, 113,  
125, 135, 137, 138, 140, 144,  
186–188, 194, 197, 257, 265,  
268, 270, 283, 304
- Hišām ibn ‘Abd al-Malik al-Umawī, 166
- Hišām b. al-Ḥakam b. ‘Abd al-Raḥmān  
(Hišām II, al-Mu‘ayyad  
bi-l-lāh), 51, 169
- Ibn ‘Abd al-Karīm (Damasco), 212

- Ibn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad  
al-Hizmīrī, 201
- Idrīs b. Uṭmān b. Abī l-‘Ulā, 39, 46, 204
- Imu’ al-Qays b. Ḥuṣṣayr, 228
- Iqbāl, 117, 316
- Ismā‘īl al-Ḍarīr, 211
- Ismā‘īl b. Yūsuf Ibn Naṣr (Ismā‘īl II),  
39, 40, 46, 51, 85, 86, 101, 173,  
313, 314, 321
- I‘timād (Rumaykiyya), 126, 200
- ‘Izz al-Dīn al-Maḡdisī, 212
- Jaime I de Aragón, 164
- Jaime II de Aragón, 35
- Jalīl b. Muḥammad, 213
- Jazra‘, 213
- Jean Froissart, 162
- Juan Ruiz, 162
- Julṭ, 48, 60, 61, 104, 113, 128, 130, 132,  
133, 135, 137, 139, 218, 245,  
248, 265, 269, 270
- Kuṭayyir ‘Azza, 213
- Leonor López de Córdoba, 178
- Mahoma (El Profeta), 48, 57, 69–71,  
74–76, 99, 110, 115, 145, 176,  
194, 213, 215, 218, 222, 227,  
242, 252
- Mansà Sulaymān, 142
- Manṣūr b. Muḥammad b. ‘Umar  
al-Haskūrī, 131
- Manṣūr b. Sulaymān Ibn ‘Abd al-Ḥaqq  
al-Marīnī, 102, 113, 317
- Maṣmūda, 41, 62, 63, 106, 197, 204,  
219, 228, 270
- Mas‘ūd b. Raḥḥū b. Māsāy al-Fūdūdī  
(Abū Sarḥān), 104, 107, 108,  
143
- Maymūn b. Qays (al-A‘šā), 166
- Moisés (Mūsà), 235
- Mubārak b. Ibrāhīm b. ‘Aṭiyya b.  
Muhallil al-Julṭī (Abū Kaṭīr),  
62, 63, 104, 105, 107, 128,  
130–132, 139, 142, 221, 245,  
246, 248, 269, 273, 319
- Muḍar, 227
- Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm b. ‘Aṭā’  
Allāh, 211
- Muḥammad b. Abī al-‘Alā’ b. Abī Ṭalḥa,  
204
- Muḥammad b. Aḥmad al-Fiṣṭālī, 314
- Muḥammad b. Aḥmad Ibn Marzūq  
al-Tilimsānī, 52, 91–93, 102,  
103, 106, 111, 114, 118, 168,  
172, 175, 176, 201, 210, 211,  
267, 314–316, 324
- Muḥammad b. ‘Alī Ibn ‘Arabī (Muḥyi  
l-Dīn), 74, 87, 88, 159
- Muḥammad b. Ḥassūn b. Abī l-‘Alā’,  
204
- Muḥammad Ibn Abī ‘Āmir (Almanzor),  
43, 51, 56, 78, 85, 86, 103, 158,  
169, 253, 304
- Muḥammad b. Ibrāhīm b. Abī l-Faṭḥ,  
313
- Muḥammad b. Ismā‘īl Ibn Naṣr  
(Muḥammad VI, El Bermejo),  
39, 40, 46, 51, 86, 101–103,  
107–109, 112, 313, 320, 321
- Muḥammad b. Mūsà (al-Subay‘), 318
- Muḥammad b. Nawwār, 315
- Muḥammad b. Sulaymān b. Ḥamza b.  
Aḥmad b. ‘Umar b. Abī ‘Umar  
al-Maḡdisī al-Šālīḥī (‘Izz  
al-Dīn), 212
- Muḥammad b. ‘Uṭmān b. al-Kās, 53
- Muḥammad b. Yūsuf b. Hūd, 56
- Mihyār al-Daylamī, 232
- Musà b. ‘Alī al-Hintātī, 197
- Mūsà b. Ibrāhīm (Emisario), 316
- Musà b. Nuṣayr, 108
- Niccolò Machiavelli, 306
- Nizām, 159
- Nuḍār, 156

- Omeyas, 41, 51, 55, 56, 59, 85, 166, 213, 299
- Pedro I de Castilla, 37–40, 46, 102, 103, 107–109, 162, 178
- Pedro IV de Aragón, 37–39, 164, 178
- Pedro López de Ayala, 178
- Qays b. Yūsuf Ibn Naşr, 314
- Quijote, 310
- Qurayş, 227
- Rabī‘a, 227
- Ramon Muntaner, 164
- Rumayk, 200
- Sa‘d b. ‘Ubāda, 213
- Muḥammad b. Abī l-Ḥasan b. Nubāta (Šams al-Dīn), 212
- Šams al-Dīn al-Nawfarī, 213
- Šams al-Dīn al-Salāwī, 212
- San Agustín de Hipona, 178
- Sancho IV de Castilla, 35
- Şanhāya, 62, 128, 234, 267, 270
- Sayf b. dī Yazan, 206
- Sufyān, 48, 60, 61, 104, 118, 132, 139, 218, 243, 246, 269, 270, 277, 281
- Taqī al-Dīn b. ‘Abd al-Kāfī, 212
- Taqī al-Dīn al-Ajnā’ī, 212
- Ṭāriq b. Ziyād, 108
- Ṭufayl al-Ganawī, 239
- ‘Umar b. ‘Abd Allāh al-Yābānī, 52, 53, 62, 93, 102–108, 113, 114, 116, 129, 134, 138, 143, 144, 176, 317–320
- Wānazmār b. ‘Arīf b. Yaḥyà al-‘Arabī al-Suwaydī, 322
- Wurīkies, 197
- Ŷābir b. Zayd al-Azdī al-Başrī Abū l-Ša‘tā’, 207
- al-Ŷāḥiz, 290
- Yaḥyà b. Ḥassūn al-Şanhāyī, 235
- Yaḥyà b. Ibrāhīm b. Yaḥyà al-Bargwāfī, 77
- Yaḥyà b. Raḥḥū b. Tāşufīn b. Ma‘ṭī al-Marīnī, 105
- Ŷamāl al-Dīn b. ‘Abd al-Razzāq al-Rub‘ī, 211
- Ŷamāl al-Dīn al-Dallāşī, 212
- Ŷamāl al-Dīn b. Salāma al-Quḍā’ī, 211
- Ŷamīl Buṭayna, 231
- Ya‘qūb b. Abī Jaddū, 227, 260
- Ŷarīr b. ‘Aṭiyya, 166
- Yazīd Ibn al-Ṭaṭriyya, 231
- Ŷušam, 60, 61, 107, 131, 218
- Yūsuf b. Ismā‘īl Ibn Naşr (Yūsuf I), 37, 41, 45, 47, 48, 51, 73, 74, 85, 86, 93, 98, 115, 136, 149, 173
- Yūsuf al-Kinānī (¿Abū ‘Abd Allāh al-Kinānī?), 318
- Zanāta, 41, 57, 62, 269, 294
- Zaytūna, 323
- Zayyān Ibn Mardaniş, 56
- Zayyānías, 41, 104
- Ziríes, 58, 253



## Índice Toponímico

- África, 7, 26, 35, 36, 43, 50, 52, 67, 69,  
75, 142, 159, 169, 224, 250,  
251, 279, 282, 303, 305, 309,  
310
- Afūrār, 247
- Agmāt, 117, 125, 126, 135, 158, 180,  
197, 200, 201, 210, 213, 217,  
236, 252, 257, 261–263, 265,  
266, 280, 284, 288, 294,  
327–330
- Agmāt Aylān, 125
- Agmāt Wurīka, 125, 196, 197
- Alcázarquivir (Qaṣr Kutāma), 236
- Alejandro, 211, 251
- Alepo, 251
- Algeciras, 37, 38, 42, 43, 58, 140, 200,  
226
- Almazán, 40
- Almería, 63, 273, 324, 325
- Antequera, 122
- Anti-Atlas, 224
- Arabia, 227
- Aragón, 36–40, 47, 178
- Araviana, 40
- Asāyis, 127, 234, 264
- Askāwn, 128, 234
- Atlántico, 7, 35, 60, 61, 224, 251, 270
- Atlas, 61, 63, 125, 224, 268, 270
- ‘Ayn al-Ša‘rā’, 131, 241
- Azammūr, 128, 234–236, 260, 267, 278
- Azgar, 61
- Basora, 207
- Bilād al-Qibla, 316
- Bilād al-Sūdān, 251
- al-Burūy, 118, 132, 244
- al-Buwayyir, 131, 240, 271
- Córdoba, 23, 51, 56, 59, 69, 84, 85, 157,  
179, 191, 200, 250, 251, 262,  
304
- Cantoria, 150, 275
- Casablanca (Ānfā), 128, 139, 227, 236,  
241, 263, 264, 272, 284
- Castilla, 36–40, 42, 47, 53, 86, 102, 106,  
108, 112, 177, 178, 321
- Ceuta, 47, 102, 103, 106, 108, 122, 133,  
134, 136, 148, 182, 209, 213,  
272, 315
- Chella (Šāla), 97, 110, 111, 116, 124,  
127, 128, 143, 333, 334
- Coín, 122
- Constantina, 148, 267
- Damasco, 211, 212, 226, 251
- Dar‘a, 316
- Dukkāla, 61, 127, 219, 234, 264, 267,  
274, 279, 283, 284, 294
- Egipto, 47, 50, 93, 107, 150, 156, 174,  
182, 212, 321, 322
- El Cairo, 66, 69, 91, 93, 212
- El Escorial, 95, 97, 197
- Estrecho de Gibraltar, 7, 8, 25, 26,  
35–37, 41, 43, 44, 46, 61, 65,  
79, 91, 102, 104, 122, 133, 146,  
156, 254, 299, 302, 305, 309,  
310

- Europa, 7, 8, 68, 309, 310
- Faḥṣ Jirāz, 131, 242, 281
- Fez, 239
- Guzzula (Ŷazūla), 210
- Gibraltar, 37, 42, 43, 45, 46, 103, 133, 203
- Guadix, 101, 107–109, 122, 133
- Gumāra, 103, 203
- al-Ḥabaša, 224
- Ḥāḥa, 236
- Hama, 251
- Ḥimṣ (Sevilla), 200
- Ḥimyar, 206
- al-Ḥiŷāz, 97, 220
- Ifriqiya, 41, 48, 55, 58, 59, 63, 66, 73, 78, 92, 107, 139, 142, 191, 252, 257
- Jandaq Hārūn, 131, 242
- Joumāa Agmat, 327–329
- Leiden, 95, 96, 98–100
- Loja, 83, 84, 122, 301
- Ma‘arra, 233
- al-Magrib al-Aqṣà, 60–62, 135, 252, 305
- Māgūs, 117, 132, 136, 242, 243, 264, 265, 267, 271, 273, 281, 289
- Makūl, 132, 242, 271, 281, 289
- Malí, 50, 142, 272, 300
- Málaga, 46, 58, 104, 108, 112, 113, 133, 254, 273, 320, 322
- al-Manšūra, 337, 338
- Marbella, 122
- Marḥalat Maḥdī b. Mūsà, 132, 245, 281
- Marraquech, 29, 41, 61–63, 100, 103, 104, 107, 108, 114, 117, 118, 123–127, 129–131, 133, 136, 137, 140, 142, 149, 167, 186, 187, 197, 200, 202–204, 209, 210, 213, 215, 217, 218, 220, 236, 238, 242, 247, 251, 257, 259, 262, 263, 268–270, 272, 273, 275–277, 280, 284, 288, 294, 313, 316, 319, 320
- Māzīgān (al-Ŷadīda), 102, 234
- La Meca, 145, 147, 159, 213, 232, 239, 248
- Medina, 145, 147, 213, 218
- Mediterráneo, 7, 35, 36, 38, 61, 303
- Mequinez, 106, 108, 114, 117, 118, 124, 131, 135, 136, 173, 240, 257, 263, 267, 272, 273, 314, 317, 320, 334
- Monteagudo, 35
- Monte Daran, 61, 63, 107
- Monte Hintāta (Ŷabal Hintāta), 63, 97, 125, 135, 138, 143, 214, 257, 265, 269, 284
- Mulay Idrīs Zarhun, 334
- Murcia, 36
- Nájera, 40
- Navarra, 38
- Navas de Tolosa, 280
- Ourika, 125
- Península de Arabia, 48, 145, 206, 305
- Península Ibérica, 36, 37, 39, 40, 42, 43, 45, 46, 49, 57–59, 67, 69, 100, 102, 140, 178, 234, 250, 252, 255, 302, 309, 317
- Portugal, 37, 38
- al-Qāhira (en el Magreb), 236
- Qayrawān, 63
- Rabat, 11, 15, 61, 95, 96, 98, 100, 129, 268, 317, 318
- al-Raml, 131, 241
- Ribāṭ al-Faṭḥ, 61
- Rīf, 103
- Río Abū Raqrāq, 60, 333
- Río Salado, 37, 43, 84, 137, 305

- Río Umm al-Rabī', 60  
 Ronda, 42, 43, 106–108, 116, 319
- Sáhara, 50, 51  
 Safí (Āsfī), 29, 61, 123, 126, 127, 135, 167, 201, 202, 214, 217, 219, 257, 259, 260, 263, 264, 266, 267, 269, 270, 272, 273, 276, 280, 283, 284, 292, 294
- Salé, 29, 36, 58, 61, 74, 85, 97, 101, 102, 105, 106, 111–113, 115–117, 119–121, 124, 127–131, 133, 134, 138, 142, 144, 149, 167, 173, 174, 238, 254, 257, 267, 268, 313, 315, 317, 319–324, 330–332
- al-Šāliḥiyya, 212  
 Settat, 244  
 Sevilla, 56, 58, 191  
 Sicilia, 253  
 Siria (Šām), 205  
 Siŷilmāsa, 62, 91, 107, 108, 142, 270  
 Soria, 35  
 Sūr Musà, 127, 228, 257, 260, 264, 274, 276, 277, 279, 292
- al-Sūs, 209, 236  
 al-Sūs al-Aqṣà, 224
- Túnez, 41, 47, 91, 93, 109, 148, 149, 211, 235, 251
- Tādla, 60, 61, 107, 218  
 Tafalfalt, 322  
 Tāmasnā, 29, 60, 61, 63, 106–108, 111, 113, 117, 121, 131, 132, 135–138, 141, 143, 218, 237, 238, 241–243, 245, 257, 264, 269, 270, 279, 281, 284, 294, 314, 320
- Tánger, 242  
 Tarifa, 37, 58  
 Ṭayba (Medina), 147, 213  
 Taza, 104–106, 210  
 Tirmid, 213  
 Tiṭ Afūrān, 132, 136, 247, 248, 265, 271  
 Torrellas, 36  
 Toubkal, 125  
 Tremecén, 41, 47, 74, 87, 91, 104, 110, 113, 141, 207, 211, 217, 270, 313, 317, 335–337
- al-'Uqāb (rābiṭa), 323  
 Uzbekistán, 213
- Yemen, 205
- El Zab, 148  
 al-Zāwiya, 132, 247, 267, 271  
 Zāwiyat al-Nussāk, 315  
 Zgoundère, 209  
 Zuqundar, 209





## Índice de Términos

- Adab, 71, 72, 121, 163, 169, 290, 320  
‘Adl, 211, 214, 230, 237, 242  
Agarnāṭa, 114  
Agmāt, 125  
Ajbār, 151  
al-Fitna al-barbariyya, 57, 180, 251  
Almogávares, 36  
‘Amīd al-dawla, 316  
‘Amīd al-ŷiha, 138, 318  
Amīr al-mu’ mimīn, 43  
Amīr al-muslimīn, 43  
al-‘Aqliyyāt, 211  
‘Aṣabiyya, 56, 58, 252  
al-Aṣṣayn, 215  
Auto-escritura, 161
- Barankāna, 208  
Barīd, 201  
Barnāmaŷ, 148, 181  
Bayt al-māl, 223
- Casida, 98, 100, 166, 226
- Dā’ al-asad, 118, 316  
Dahīr (ṣahīr), 119, 123, 124, 129, 135,  
156, 203, 262, 269, 276  
Dā’ al-ŷudām, 316  
Ḍikr, 74  
Dirāya, 210  
Dīwān, 159, 173  
Dīwāniyya, 100  
Ḍiyāfa, 258
- Egodocumento, 161  
Escolástica, 310
- Fahrasa, 149, 181  
Fahrasa ‘ilmiyya, 148  
Fajr, 172  
Farīḍa, 246  
Fiqh, 230, 275  
Firanŷ, 168  
Fitna, 30, 91, 105, 106, 109, 113, 118,  
119, 127–129, 138, 141, 143,  
167, 171, 179, 197, 202, 219,  
258, 261–263, 270, 281, 317,  
319–321  
Fuqarā’, 267  
al-Furū’, 215  
Fuṣṣḥā, 230
- Galwa, 229  
Garā’ib, 290  
Gazal, 119, 231, 274  
Gazaliyya, 70  
Granadismo, 294  
Guzāt, 42, 45–47
- Ḥadīt, 222  
Ḥāfiṣ al-rasm, 203  
Ḥanbalí, 212  
Ḥaraka, 148, 149  
Ḥarīra, 246  
Ḥāŷib, 51, 85, 314  
Hidāya, 140  
Ḥikāyāt, 151  
Ḥulūl, 87
- Ibādī, 207  
Ijwāniyya, 71, 100, 113, 118  
‘Ilm al-kalām, 205

- ‘Ilm al-lisān, 215  
 Imām al-mawsim, 213  
 Imāra, 202  
 Inzāl, 258  
 I‘rāb, 230, 274  
 Iyāza, 120, 231, 259, 319  
  
 Jamriyya, 70  
 Jandaq, 229  
 Jilāfa, 322  
  
 Kātib al-Inšā‘, 212  
 Kātib al-Sirr, 322  
 Kitāba, 90, 216, 277  
 Kuttāb, 323  
 Kuttāb al-šurūṭ, 243  
  
 Laylat al-qadar, 115  
  
 Madīna, 202  
 al-Maf‘ūl al-muṭlaq, 197, 202  
 Magāribā, 253  
 Majrūṭ, 198  
 Majzan, 44, 45  
 Mālikismo, 26, 48, 66, 68–70, 73, 74,  
 210–213, 230, 236, 302  
 Maqāma, 71, 77, 78, 120, 137, 162, 179,  
 208, 239, 286  
 Māristān, 225, 226  
 Mašā‘ij, 181  
 Maṭla‘, 116  
 Mawlid, 71, 74, 75, 95, 96, 98, 99, 109,  
 115, 176, 309, 315, 324  
 Mawliyya, 71, 99, 115, 215, 324  
 Maŷāz mursal, 218, 220  
 Maŷlis, 215  
 al-Maŷlis al-qāḍawī, 232  
 Mexuar (mašwar), 74, 98, 109, 323, 324  
 Muḍakkirāt šajsiyya, 152  
 Mujtaṣar, 230  
 Murābiṭūn, 267  
 Mušāhara, 84  
 Musnad, 212  
 Mušrif al-maŷbā, 230  
  
 Muwaššaha, 71, 99, 100, 115, 315  
  
 Nāfila, 246  
 Nafra ṭabī‘iyya, 253  
 Nasab, 155  
 Naṭr muqayyad, 287  
 Naṭr muṭlaq/mursal, 287  
  
 Pseudo-autobiografía, 162  
  
 Qādirí, 88  
 Qāḍī al-ḥaḍra, 322  
 Qāḍī al-ŷamā‘a, 314  
 Qā‘id al-ustūl, 316  
 Qāma, 229  
 Qayna, 114, 316  
 Qiyās, 221  
  
 Ra‘īs dīwān al-inšā‘, 322  
 Ra‘īs al-kuttāb, 323  
 Ribāt, 127, 214, 220–222, 257, 263,  
 265–267, 283  
 Riḥla, 22, 27, 28, 65, 66, 71, 79, 96, 99,  
 100, 118, 121, 135–137, 141,  
 145–147, 149–152, 157, 160,  
 230, 238, 258, 259, 267, 268,  
 280, 283, 286, 296, 299, 306  
 Riḥla ḥiŷāziyya, 97, 232  
 Risāla, 58, 71, 100, 157, 162, 179, 250,  
 251, 290  
 Risāla dīniyya, 110  
 Risāla dīwaniyya, 110  
 Risāla ḥarbiyya, 110  
 Risāla idāriyya, 110  
 Risāla ijwāniyya, 92, 110  
 Risāla iŷtimā‘iyya, 110  
 Risāla siyāsiyya, 110  
 Riwāya, 210  
 Rūm, 115, 317  
 al-Ru‘ya al-naqdiyya, 296  
  
 Šāḍilismo, 69, 74, 88, 211  
 Šāfi‘ismo, 70  
 Šāhib al-‘alāma, 116, 203, 318, 319

- Şāhib al-aşgāl, 207, 318  
 Şāhib al-aşgāl al-‘aliyya, 314  
 Şāhib aşgāl al-ṭa‘ām, 325  
 Şāhib al-qalam al-a‘lā, 323  
 Şāhib qalam al-inşā’, 314, 318  
 Şāhib al-qaşaba, 316  
 Şāhib al-sūq, 226  
 Şahn, 225  
 Şajşiyyat al-Andalus, 255  
 al-Salaf al-şālih, 70  
 Sarduk, 219  
 Şarḥ, 232  
 Şarī‘a, 231  
 Saŷ‘, 72, 119, 285, 287–289, 295  
 Saŷ‘ basīt, 289  
 Şayj, 45, 46, 209, 211, 214, 215, 217,  
 221–223, 225, 231, 236, 266  
 Şayj al-‘askariyya, 322  
 Şayj al-dawla, 318  
 Şayj al-guzāt, 44–47, 51, 204  
 Saŷ‘ murakkab, 285, 289  
 Saŷ‘ tawlīdī, 287  
 Şī‘ismo, 87, 212  
 Şiyāja, 44, 46, 47  
 Siyar, 151  
 Şulaḥā’ al-bawādī, 267  
 Sunnismo, 87, 191  
 Sūr, 127  
 Şurafā’, 76  
 Surdūk, 167, 219, 224, 273  
 Şu‘ūbiyya, 58  
 Sultāniyya, 71  
 Ṭabaqāt, 155  
 Taqāyīd, 149  
 Taqsīm, 207  
 Tarassul, 72  
 Ṭarīd, 246  
 Ta‘rīf, 155  
 Tārīj, 110, 148, 155, 158, 200  
 Ṭarīqa, 74, 77  
 Tarŷama, 154  
 al-Tarŷama al-dātiyya, 296  
 Taşrīf, 155  
 Ṭā‘ūn, 244, 281  
 Tawakkul, 225  
 Tawḥīd, 140, 187  
 Tawriya, 71, 119, 173, 207, 209, 217,  
 293, 314, 315, 317, 323  
 Tawşīh, 289  
 Tolba (ṭalaba), 223, 266  
 ‘Udrī, 159, 213  
 ‘Udwa, 7, 256  
 ‘Ulūm ‘aqliyya, 67  
 Urŷūza, 120, 315, 317  
 Uşūl al-Dīn, 205  
 Uşūl al-fiqh, 70, 205  
 Uşulí, 70  
 al-Waḥda al-muṭlaqa, 87  
 Waḥdat al-wuŷūd, 87  
 al-Wālī al-kabīr, 316  
 Ŷibāb, 225  
 Ŷihad, 36, 43, 44, 49, 129, 132, 247, 322  
 Ŷinās, 243, 285  
 Ŷinās nāqiş, 289  
 Ŷund al-raŷl, 323  
 Zéjel, 49, 71, 98–100, 119, 324  
 Zarf, 208  
 Zarf al-makān, 208  
 Zarf al-zamān, 208  
 Zāwiya, 74, 124, 132, 222, 225, 242,  
 257, 263, 265–267, 315  
 Ziyāda, 225  
 Zuqundar, 209



## Índice de Imágenes

5.1. Los movimientos político-estratégicos de pretendientes al trono meriní entre las dos orillas durante la <i>fitna</i> de 1361 . . . . .	105
5.2. Los viajes de Ibn al-Jaṭīb en su primer exilio . . . . .	123
8.1. Restos arqueológicos de viviendas en Joumâa Agmat (Marruecos) . . . . .	327
8.2. Restos arqueológicos de baños en Joumâa Agmat . . . . .	327
8.3. Restos arqueológicos de baños en Joumâa Agmat II . . . . .	328
8.4. Restos arqueológicos de baños en Joumâa Agmat III . . . . .	328
8.5. Restos arqueológicos en Joumâa Agmat . . . . .	329
8.6. Mausoleo de Ibn ‘Abbād en Agmāt . . . . .	329
8.7. Interior del mausoleo de Ibn ‘Abbād en Agmāt con los versos de Ibn al-Jaṭīb en el friso . . . . .	330
8.8. Madraza meriní en Salé I . . . . .	330
8.9. Madraza meriní en Salé II . . . . .	331
8.10. Madraza meriní en Salé III . . . . .	332
8.11. Madraza meriní en Salé IV . . . . .	332
8.12. Emplazamiento de la necrópolis de Chella sobre la colina cerca del río Bu Regreg . . . . .	333
8.13. Restos arqueológicos en Chella . . . . .	333
8.14. Sepulcro en el interior de la necrópolis de Chella . . . . .	334
8.15. Mulay Idrīs Zarhun (Mequinez) . . . . .	334
8.16. Conjunto arqueológico de Abū Madyan (Tremecén) I . . . . .	335
8.17. Conjunto arqueológico de Abū Madyan II . . . . .	335
8.18. Conjunto arqueológico de Abū Madyan III . . . . .	336
8.19. Conjunto arqueológico de Abū Madyan IV . . . . .	336
8.20. Conjunto arqueológico de Abū Madyan V . . . . .	337
8.21. La mezquita de al-Manṣūra (Tremecén) I . . . . .	337
8.22. La mezquita de al-Manṣūra II . . . . .	338
8.23. Restos arqueológicos de al-Manṣūra . . . . .	338
8.24. Mapa del mundo de al-Idrīsī (s. XII) . . . . .	339



## Fuentes y Bibliografía





## Fuentes

- ‘Abdarī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-. *Riḥlat al-‘Abdarī*. Editado por ‘Alī Ibrāhīm Kurdī. Damasco: Dār Sa‘d al-Dīn, 2005.
- Abū Nuwās, Ibn Hānī’. *Dīwān Abī Nuwās*. Beirut: Dār Ṣādir.
- ‘Aṣqalānī, Ibn Ḥayr al-. *Al-Durar al-Kāmina fī a‘yān al-mi‘a al-tāmina*. Editado por Sālim al-Karnakwī al-Almānī. 4 volúmenes. Beirut: Dār al-Āl, 1993.
- Bakrī, Abū ‘Ubayd al-. *Al-Mugrib fī dīkr Ifrīqiya wa-l-Magrib (wa-huwa ŷuz’-un min kitāb al-Masālik wa-l-mamālik)*. Editado por William Mac Guckin de Slane. Bagdad: Maktabat al-Muṭannā.
- Balafīqī, Abū l-Barakāt al-. *Ši‘r Abī l-Barakāt al-Balafīqī*. Editado por ‘Abd al-Ḥamīd ‘Abd Allāh al-Harrāma. Dubai: Markaz Ÿum‘a al-Māŷid li-l-Ṭaqāfa wa-l-Turāt, 1996.
- Balawī, Jālid b. ‘Īsā al-. *Tāŷ al-mafriq fī taḥliyat ‘ulamā’ al-Mašriq*. Editado por al-Ḥasan al-Sā’ih. 2 volúmenes. Marruecos: Ṣundūq Iḥyā’ al-Turāt al-Islāmī, 1964?
- Ben Šarīfa, Muḥammad, editor. *Mal‘abat al-Kafīf al-Zarhūnī*. Rabat: al-Maṭba‘a al-Malakiyya, 1987.
- Don Juan Manuel, Infante de Castilla. *El libro de los estados*. Editado por Ian R. Macpherson y Robert Brian Tate. Madrid: Castalia, 1991.
- . *Libro infinido*. Editado por Carlos Mota. Madrid: Cátedra, 2003.
- Ganawī, Ṭufayl al-. *Dīwān Ṭufayl al-Ganawī. Šarḥ al-Ašma‘ī*. Editado por Ḥassān Falāḥ Ūglī. Beirut, 1997.
- Ibn Abī Zar‘, ‘Alī. *Al-Dajīra al-saniyya fī tāriḥ al-dawla al-marīniyya*. Editado por Muḥammad b. Abī Šanab. Argel: Ancienne Maison Bastide-Jourdan, 1920.
- . *Al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭās fī ajbār mulūk al-Magrib wa-tāriḥ madīnat Fās*. Rabat: Dār al-Manšūr, 1972.
- Ibn al-Aḥmar, Abū l-Walīd Ismā‘īl. *Naṭīr farā’id al-ŷumān fī nazm fuḥūl al-zamān*. Editado por Muḥammad Riḍwān al-Dāya. Beirut: Dār al-Ṭaqāfa, 1967.
- Ibn al-Aḥmar, Abū l-Walīd Ismā‘īl, y col. *Buyūtāt Fās al-Kubrā*. Rabat: Dār al-Manšūr, 1972.

- Ibn al-Aḥmar, Abū l-Walīd Ismā‘īl. *Naṭīr al-ŷumān fī man naẓamanī wa-iyyāh l-zamān*. Editado por Muḥammad Riḍwān al-Dāya. Beirut: Mu’assasat al-Risāla, 1987.
- . *Rawḍat al-nisrīn fī dawlat Banī Marīn*. Traducido por Miguel Ángel Manzano. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989.
- . *Rawḍat al-nisrīn fī dawlat Banī Marīn*. Editado por ‘Abd al-Wahhāb Ibn Maṣṣūr. Rabat: Al-Maṭba‘a al-Malakiyya, 1991.
- Ibn al-Fāriḍ, Šaraf al-Dīn. *Šarḥ Dīwān Ibn al-Fāriḍ, min šarḥayy al-Būrīnī wa-l-Nābulusī*. Editado por Muḥammad ‘Abd al-Karīm al-Nimrī. 2 volúmenes. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2003.
- Ibn al-Ḥayyāy, Muslim. *Šaḥīḥ Muslim bi-šarḥ al-Nawawī*. 18 volúmenes. El Cairo: al-Maktaba al-Miṣriyya bi-l-Azhar, 1929.
- Ibn al-‘Imād, Šihāb al-Dīn. *Šadarāt al-dahab fī ajbār man dahab*. Editado por ‘Abd al-Qādir al-Arnā‘ūt y Maḥmūd al-Arnā‘ūt. 10 volúmenes. Damasco - Beirut: Dār Ibn Kaṭīr, 1986-1993.
- Ibn al-Jaṭīb, Lisān al-Dīn. *Rawḍat al-tarīf bi-l-ḥubb al-šarīf*. Editado por ‘Abd al-Qādir Aḥmad ‘Aṭā. El Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī.
- . *Tārīj Isbāniyyā al-islāmiyya wa Kitāb A ‘māl al-a‘lām*. Editado por E. Lévi Provençal. Beirut: Dār al-Makšūf, 1956.
- . *Tārīj al-Magrib al-‘arabī fī al-‘aṣr al-wasīṭ. Al-qism al-tālī min Kitāb A ‘māl al-a‘lām*. Editado por Aḥmad Mujtār al ‘Abbādī y Muḥammad Ibrāhīm al-Kattānī. Casablanca: Dār al-Kitāb, 1964.
- . *Nuḥdat al-ŷirāb fī ‘ulālat al-igtirāb*. Editado por Aḥmad Mujtār al-‘Abbādī. El Cairo, 1967.
- . *Al-Iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa*. Editado por Muḥammad ‘Abd Allāh ‘Inān. 4 volúmenes. El Cairo: Maktabat al-Jānŷī, 1977.
- . *Mi‘yār al-ijtiyār fī dīkr al-ma‘āhid wa-l-diyār*. Editado y traducido por Mohamed Kamal Chabana. Marruecos: Instituto Universitario de La Investigación Científica, 1977.
- . *Poesía Árabe Clásica. Antología titulada “Libro de la magia y de la Poesía”*. Editado y traducido por J. M. Continente Ferrer. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1981.
- . *Rayḥānat al-kuttāb wa naŷ‘at al-muntāb*. Editado por Muḥammad ‘Abd Allāh ‘Inān. 2 volúmenes. El Cairo: Maktabat al-Jānŷī, 1981.
- . *Al-Katība al-kāmina fī man laqīnah bi-l-Andalus min šu‘arā’ al-mi‘a al-tāmina*. Editado por Iḥsān ‘Abbās. Beirut: Dār al-Ṭaqāfa, 1983.

- . *Mušāhadāt Lisān al-Dīn b. al-Jaṭīb fī bilād al-Magrib wa-l-Andalus (maʿmūʿa min rasāʾilih)*. Editado por Aḥmad Mujtār al-ʿAbbādī. Alejandría: Muʿassasat Šabāb al-Ŷāmiʿa, 1983.
- . *K. al-Wuṣūl li-ḥifẓ al-ṣiḥḥa fī-l-fuṣūl. “Libro de Higiene”*. Editado y traducido por M<sup>a</sup> de la Concepción Vázquez de Benito. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1984.
- . *Mufradāt Ibn al-Jaṭīb. Qāmūs li-l-alfāẓ al-ḥadāriyya min al-qarn al-tāmin al-ḥiṣrī*. Editado por ʿAbd al-ʿAliyy al-Wardgīrī. Rabat: Manšūrāt ʿUkāẓ, 1988.
- . *Dīwān Lisān al-Dīn b. al-Jaṭīb al-Salmānī*. Editado por Muḥammad Miftāḥ. 2 volúmenes. Casablanca: Dār al-Ṭaqāfa, 1989.
- . *Nufāḍat al-ŷirāb fī ʿulālat al-igtirāb (al-Ŷuzʿ al-Ṭālīt)*. Editado por al-Saʿdiyya Fāgiya. Casablanca, 1989.
- . *Al-Lamḥa al-badriyya fī l-dawla al-naṣriyya*. Editado por Muḥammad Masʿūd Ŷubrān. Bengasi: Dār al-Madār al-Islāmī, 2009.
- . *Historia de los Reyes de la Alhambra. El resplandor de la luna llena acerca de la dinastía nazarí (Al-Lamha al-badriyya fī l-dawlat al-nasriyya)*. Traducido por José M<sup>a</sup> Casciaro Ramírez y Emilio Molina López. Granada: Universidad de Granada, 2010.
- . *Nufāḍat al-ŷirāb fī ʿulālat al-igtirāb*. Editado por Ḥamāh Allāh Wuld al-Sālim. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2014.
- Ibn al-Muqaffaʿ, ʿAbd Allāh. *Kalīla wa-Dimna*. Editado por ʿAbd al-Wahhāb ʿAzzām y Ṭāḥā Ḥusayn. El Cairo: Hindāwī, 2014.
- Ibn al-Qāḍī al-Miknāsī, Aḥmad. *Durrat al-ḥiṣṣa fī asmāʾ al-riyāl*. Editado por Muḥammad al-Aḥmadī Abū l-Nūr. 3 volúmenes. El Cairo - Túnez: Maktabat Dār al-Turāṭ - Al-Maktaba al-ʿAtīqa, 1971.
- . *Ŷadwat al-muqtabis fī dīkr man ḥalla min al-aʿlām madīnat Fās*. Rabat: Dār al-Manšūr, 1973.
- Ibn al-Ṭaṭriyya, Yazīd. *Šiʿr Yazīd b. al-Ṭaṭriyya*. Editado por Ḥātim Šāliḥ al-Dāmin. Bagdad: Wizārat al-Aʿlām, 1973.
- Ibn al-Zayyāt, Abū Yaʿqūb Yūsuf al-Tādilī. *Al-Tašawwuf ilā riṣṣat al-tašawwuf wa-ajbār Abī al-ʿAbbās al-Sabtī*. Editado por Aḥmad al-Tawfīq. Casablanca: Manšūrāt Kulliyat al-Ādāb bi-l-Ribāṭ, 1997.
- Ibn ʿArabī, Muḥyī al-Dīn. *The Tarjumān al-ashwāq. A collection of mystical odes*. Editado y traducido por Reynold A. Nicholson. Londres: Royal Asiatic Society, 1911.

- Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn. *El Intérprete de los Deseos (Tarḡumān al-ašwāq)*. Traducido por Carlos Varona Narvión. Murcia: Editorial Regional de Murcia, 2002.
- Ibn Bassām, Abū l-Ḥasan. *Al-Dajira fī maḥāsin ahl al-ŷazira*. Editado por Iḥsān ‘Abbās. 4 volúmenes. Beirut: Dār al-Ṭaqāfa, 1997.
- Ibn Baṭṭūṭa, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad. *A través del Islam*. Traducido por Serafín Fanjul y Federico Arbós. Madrid: Editora Nacional, 1981.
- . *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa. Al-Musammāt Tuḥfat al-nuẓẓār fī garā’ib al-amṣār wa-‘aŷā’ib al-asfār*. Editado por ‘Abd al-Hādī al-Tāzī. 5 volúmenes. Rabat: Akādīmiyyat al-Mamlaka al-Magribiyya, 1997.
- Ibn Bāyḡa, Abū Bakr. *El régimen del solitario [Tadbīr al-mutawaḥḥid]*. Traducido por Joaquín Lomba. Madrid: Editorial Trotta, 1997.
- Ibn Buluqqīn, ‘Abd Allāh. *Mudakkirāt al-amīr ‘Abd Allāh Ājir mulūk Banī Zīrī bi-Garnāṭa (469-483) al-musammāt bi-Kitāb al-Tibyān*. Editado por E. Lévi Provençal. El Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1955.
- . *The Tibyān: Memoirs of ‘Abd Allāh B. Buluggīn, Last Zīrid Amīr of Granada*. Traducido por Amin T. Tibi. Leiden: Brill, 1986.
- Ibn Burd, Baššār. *Dīwān Baššār b. Burd*. Editado por Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āšūr. 4 volúmenes. El Cairo: Maṭba‘at Laŷnat al-Ta’līf wa-l-Tarŷama wa-l-Našr, 1954-1966.
- Ibn Farḥūn al-Mālikī, Abū Ishāq. *Al-Dībāŷ al-Mudāhhab fī ma‘rifat a‘yān ‘ulamā’ al-Madḥab*. Editado por Muḥammad al-Aḥmadī Abū l-Nūr. 2 volúmenes. El Cairo: Dār al-Turāt, 1972.
- Ibn Ḥayyān, Abū Marwān. *Al-Muqtabis min anbā’ ahl al-Andalus*. Editado por Maḥmūd ‘Alī Makkī. El Cairo: Wizārat al-Awqāf - Laŷnat Iḥyā’ al-Turāt al-Islāmī, 1994.
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad. *Ṭawq al-ḥamāma fī l-ilfa wa-l-ullāf*. Editado por al-Ṭāhir Aḥmad Makki. El Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1977.
- . *El collar de la paloma*. Traducido por Emilio García Gómez. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- Ibn ‘Idārī, al Marrakušī. *Al-Bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa-l-Magrib*. Editado por E. Lévi-Provençal, G. S. Colin e I. ‘Abbās. 4 volúmenes. Beirut: Dār al-Ṭaqāfa, 1967.
- Ibn Jafāya, Abū Ishāq. *Dīwān Ibn Jafāya*. Editado por Muṣṭafā Gāzī. Alejandría: Manša‘at al-Ma‘ārif, 1960.

- Ibn Jaldūn, ‘Abd al-Raḥmān. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l’Afrique septentrionale*. Traducido por M. le Baron de Slaine. 4 volúmenes. Argel, 1852-1856.
- . *Riḥlat Ibn Jaldūn*. Editado por Muḥammad Ibn Tāwīt. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1971.
- . *Tārīj Ibn Jaldūn*. Editado por Jalīl Šaḥāda. 8 volúmenes. Beirut: Dār al-Fikr, 2000.
- . *Al-Muqaddima*. Editado por ‘Abd al-Salām al-Šaddādī. 5 volúmenes. Casablanca: Bayt al-Funūn wa-l-‘Ulūm wa-l-Ādāb, 2005.
- . *Autobiographie*. Traducido por Abdesselam Cheddadi. Témara: Maison des Arts, des Sciences et des Lettres, 2006.
- . *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*. Traducido por Francisco Ruiz Girela. Córdoba: Almuzara, 2008.
- Ibn Jallikān, Šams al-Dīn. *Wafayāt al-a‘yān wa-anbā’ abnā’ al-zamān*. Editado por Iḥsān ‘Abbās. 8 volúmenes. Beirut: Dār Šādir, 1968.
- Ibn Jātima, Abū Ŷa‘far Aḥmad. *El Dīwān de Ibn Jātima de Almería (Poesía arabigoandaluza del siglo XIV)*. Traducido por Soledad Gibert Fenech. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1975.
- Ibn Marzūq, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad. *El Musnad: Hechos memorables de Abū l-Ḥasan sultán de los Benimerines*. Traducido por María Jesús Viguera. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1977.
- . *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-ḥasan fī ma’āṭir wa-maḥāsīn mawlānā Abī l-Ḥasan*. Editado por María Jesús Viguera. Argel: al-Šarika al-Waṭaniyya li-l-Našr wa-l-Tawzī‘, 1981.
- . *Al-Manāqib al-Marzūqiyya*. Editado por Salwà al-Zāhirī. Casablanca: Manšūrāt Wazārat al-Awqāf wa-l-Šu‘ūn al-Islāmiyya, 2008.
- Ibn Qunfuḍ al-Qusanṭīnī, Abū l-‘Abbās Aḥmad. *Uns al-faqīr wa-‘izz al-ḥaqīr*. Editado por Muḥammad al-Fāsī y Adolphe Faure. Rabat: Al-Markaz al-Ŷāmi‘ī li-l-Baḥṭ al-‘Ilmī, 1965.
- . *Al-Wafayāt*. Editado por ‘Ādil Nuwayhid. Beirut: Dār al-Āfāq al-Ŷadīda, 1983.
- Ibn Riḍwān al-Māliqī, Abū l-Qāsim. *Al-Šuḥub al-lāmi‘a fī l-siyāsa al-nāfi‘a*. Editado por ‘Alī Sāmī al-Naššār. Casablanca: Dār al-Ṭaqāfa, 1984.
- Ibn Rušayd, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad. *Mil’ al-‘ayba bi-mā Ŷumi’ bi-tūl al-gayba fī l-wiṣḥa al-waṣītha ilā l-ḥaramayn Makka wa-Ṭība. Al-Ŷuz’ al-ṭālīṭ: al-Iskandariyya*

- wa-Miṣr 'ind al-wurūd*. Editado por Muḥammad al-Ḥabīb ibn al-Jūyā. Túnez: al-Šarika al-Tūnisiyya li-l-Tawzī', 1981.
- Ibn Rušayd, Abū 'Abd Allāh Muḥammad. *Mil' al-'ayba bi-mā Ŷumi' bi-ṭul al-gayba fī l-wiḡha al-waḡtha ilā l-ḥaramayn Makka wa-Ṭība. Al-ḡuz' al-tānī: Tūnis 'ind al-wurūd*. Editado por Muḥammad al-Ḥabīb ibn al-Jūyā. Túnez: al-Dār al-Tūnisiyya li-l-Našr, 1982.
- Ibn Šaraf al-Qayrawānī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad. *I'lām al-kalām*. Editado por 'Abd al-'Azīz Amīn al-Jānḡī. El Cairo: Maktabat al-Jānḡī, 1926.
- Ibn Šuhayd, Abū 'Āmir. *Epístola de los genios o árbol del donaire*. Traducido por Salvador Barberá. Santander: Sur ediciones, 1981.
- . *Risālat al-tawābi' wa-l-zawābi'*. Editado por Buṭrus al-Bustānī. Beirut: Dār Šādir, 1996.
- . *Dīwān Ibn Šuhayd al-andalusī wa-rasā'ilu-h*. Editado por Muḡyī al-Dīn Dīb. Beirut: al-Maktaba al-'Ašriyya, 2002.
- Ibn Tagribirdī, Abū l-Maḡāsin Yūsuf. *Al-Nuḡūm al-Zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*. 16 volúmenes. El Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1929.
- Ibn Ŷubayr, Abū l-Ḥasan. *Riḡlat Ibn Ŷubayr*. Beirut: Dār Šādir.
- . *A través del Oriente. El siglo XII ante los ojos*. Traducido por Felipe Mañllo. Barcelona: Serbal, 1988.
- Idrīsī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-. *Nuzhat al-muštāq fī ijtirāq al-āfāq*. 2 volúmenes. El Cairo: Maktabat al-Ṭaqāfa al-Dīniyya, 2002.
- Iṣfahānī, Abū l-Faraḡ al-. *Kitāb Adab al-Gurabā'*. Editado por Šalāḡ al-Dīn al-Munḡid. Beirut: Dār al-Kitāb al-Ŷadīd, 1972.
- . *Kitāb al-Aḡānī*. Editado por Iḡsān 'Abbās, Ibrāḡīm al-Sa'āfīn y Bakr 'Abbās. 25 volúmenes. Beirut: Dār Šādir, 2008.
- Ma'arrī, Abū l-'Alā' al-. *Saqṭ al-zand*. Beirut: Dār Bayrūt - Dār Šādir, 1957.
- Makkī, Taḡī al-Dīn Muḥammad b. Fahd al-. *Lahṡ al-alḡāṡ bi-dayl ṭabaqāt al-ḡuffāṡ*. Damasco: Maṭba'at al-Tawfīq, 1347/1928-29.
- Maqdisī, Ibn Sa'd al-. *Mu'ḡam šuyūḡ al-Tāḡ al-Subkī, qādī l-quḡāt 'Abd al-Waḡḡab b. 'Alī b. 'Abd al-Kāfī*. Editado por al-Ḥasan b. Muḥammad Āyit Bil'īd. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2004.
- Maqqarī, Šihāb al-Dīn al-. *Azhār al-riyād fī ajbār 'Iyād*. Editado por Muṣṭafā al-Saqqā, Ibrāḡīm al-Abyārī y 'Abd al-Ḥafīṡ Šilbī. 5 volúmenes. El Cairo: Al-Ma'had al-Jalīfī li-l-Abḡāt al-Magribiyya, 1939.

- . *Naḥḥ al-ṭīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb*. Editado por Iḥsān ‘Abbās. 8 volúmenes. Beirut: Dār Ṣādir, 1968.
- Nāṣirī al-Salāwī, Abū l-‘Abbās Aḥmad al-. *Al-Istiḳṣā li-ajbār duwal al-Magrib al-Aqṣà*. Editado por Ŷa‘far al-Nāṣirī y Muḥammad al-Nāṣirī. 7 volúmenes. Casablanca: Dār al-Kitāb, 1955.
- Nubāhī al-Māliqī, Abū l-Ḥasan al-. *Al-Marqaba al-‘ulyà fī-man yastahiqq al-Qaḍā’ wa-l-futyā*. Editado por Laŷnat Iḥyā’ al-Turāt al-‘Arabī fī Dār al-Āfāq al-Ŷadīda. Beirut: Dār al-Āfāq al-Ŷadīda, 1983.
- Numayrī, Ibn al-Ḥāyŷ al-. *Fayḍ al-‘Ubāb*. Editado por Muḥammad Ibn Ṣaqrūn. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1990.
- Pedro IV, El Ceremonioso. *Crónica del rey de Aragón D. Pedro IV, escrita por el mismo monarca*. Traducido por A. de Bofarull. Barcelona, 1850.
- Qaštālī, Aḥmad al-. *Milagros de Abū Marwān al-Yuḥānisī (Tuḥfat al-muḡtarib bi-bilād al-Magrib fī karāmāt al-šayj Abī Marwān)*. Editado por Fernando de la Granja. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1974.
- . *Prodigos del maestro sufi Abū Marwān al-Yuḥānisī de Almería. Estudio crítico y traducción de la Tuḥfat al-muḡtarib de Aḥmad al-Qaštālī*. Traducido por Bárbara Boloix Gallardo. Madrid: Alquitara, 2010.
- Samlānī, ‘Abbās b. Ibrāhīm al-. *Al-I‘lām bi-man ḥalla Marrākuš wa-Aḡmāt min al-a‘lām*. Editado por ‘Abd al-Wahhāb Ibn Maṣṣūr. 10 volúmenes. Rabat: Al-Maṭba‘a al-Malakiyya, 1993.
- Suyūṭī, Ŷalāl al-Dīn al-. *Ḥusn al-muḥāḍara fī tāriḡ Miṣr wa-l-Qāhira*. Editado por Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm. 2 volúmenes. Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya, ‘Īsà l-Bābī al-Ḥalbanī wa-šurakāh, 1969.
- . *Al-Taḥadduṭ bi-ni‘mat Allāh*. Editado por Elizabeth Marie Sartain. El Cairo: al-Maṭba‘a al-‘Arabiyya al-Ḥadīṭa, 1975.
- . *Buḡyat al-wu‘āt fī ṭabaqāt al-luḡawiyyīn wa-l-nuḥāt*. Editado por Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm. 2 volúmenes. El Cairo: Dār al-Fikr, 1979.
- Tiŷānī, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh al-. *Riḥlat al-Tiŷānī*. Editado por Ḥasan Ḥusnī ‘Abd al-Wahhāb. Libia - Túnez: al-Dār al-‘Arabiyya li-l-Kitāb, 1981.
- Tunbuktī, Aḥmad Bābā al-. *Nayl al-Ibtihāy bi-taṭrīz al-dībāy*. Editado por ‘Abd al-Ḥamīd ‘Abd Allāh al-Harama. 2 volúmenes. Trípoli: Kuliyyat al-Da‘wa al-Islāmiyya, 1989.
- ‘Umarī, Šihāb al-Dīn al-. *Masālik el abṣār fī mamālik el amṣar. L’Afrique, moins l’Égypte*. Traducido por M. Gaudefroy-Demombynes. París: Paul Geuthner, 1927.

- ‘Umarī, Šihāb al-Dīn al-. *Masālik al-absār fī mamālik al-amṣār. Mamālik al-Yaman wa-l-Garb al-Islāmī wa-qabā’il al-‘arab (al-sifr al-rābi‘)*. Editado por Ḥamza Aḥmad ‘Abbās. Abu Dabi: al-Maḥma‘ al-Taḡāfī, 2002.
- Wanšarīsī, Aḥmad b. Yaḥyà al-. *Wafayāt*. Editado por Muḥammad b. Yūsuf al-Qādī. Šarikat Nawābig al-Fikr.
- Wazzān, al-Ḥasan al-. *Waṣf Ifrīqiya*. Traducido por Muḥammad Ḥaḡyī y Muḥammad al-Ajḡar. 2 volúmenes. Beirut - Rabat: Dār al-Garb al-Islāmī - Al-Šarika al-Magribiyya li-l-Nāširīn al-Muttaḡidīn, 1983.
- . *Descripción general del África*. Traducido por Serafín Fanjul. Granada: El Legado Andalusí, 2004.
- Ya‘la, Muḥammad, editor. *Tres textos árabes sobre beréberes en el Occidente Islámico. Ibn ‘Abd al-Ḥalīm (s. VIII/XIV), Kitāb al-ansāb. Kitāb mafājir al-barbar (anónimo). Abū Bakr Ibn al-‘Arabī (m. 543/1149), Kitāb šawāhid al-ḡilla*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Agencia Española de Cooperación Internacional, 1996.



## Bibliografía

- ‘Abbādī, Aḥmad Mujtār al-. *Dirāsāt fī tāriḥ al-Magrib wa-l-Andalus*. Alejandría: Mu’assasat Šabāb al-Ŷāmi‘a.
- . “Los móviles económicos en la vida de Ibn al-Jaṭīb”. *Al-Andalus* 20, 1 (1955): 214-221.
- . “Mu’allafāt Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb fī l-Magrib”. *Hespéris* 47 (1959): 247-253.
- . “Las fiestas profanas y religiosas en el reino de Granada”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebráicos (Sección Árabe-Islam)* 14-15 (1965-1966): 89-96.
- . *El Reino de Granada en la época de Muḥammad V*. Madrid: Instituto de Estudios Islámicos, 1973.
- ‘Abbās, Iḥsān. *Tāriḥ al-adab al-andalusī. ‘Aṣr siyādat Qurṭuba*. Beirut: Dār al-Ṭaqāfa, 1969.
- . *Fann al-Sīra*. Beirut: Dār Šādir, 1996.
- ‘Abd al-Dāyīm, Yaḥyā Ibrāhīm. *Al-Tarŷama al-dātiyya fī l-adab al-‘arabī al-ḥadīth*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāt al-‘Arabī, 1974.
- ‘Abd al-Raḥmān, ‘Afīf. “Adab al-fukāḥa ‘inda l-‘arab wa-kitāb Ḥadā’iq al-azāhir”. *Awraq* 4 (1981): 19-34.
- Abū Ḍayf Aḥmad, Muṣṭafā. *Aṭar al-qabā’il al-‘arabiyya fī l-ḥayāt al-magribiyya jilāl ‘Aṣr al-Muwaḥḥidīn wa-Banī Marīn (524-876 h / 1130-1472 m)*. Casablanca: Dār al-Naṣr al-Magribiyya, 1982.
- Abū Zayd, Bakr. *Al-Naṣā’ir*. Riad: Dār al-‘Āṣima, 1412 h (1991/2 d.c.)
- Aguilar Aguilar, Maravillas. “Aproximación al léxico árabe medieval de la epidemia y de la peste”. *Medicina e Historia 2 - Quinta Época* (2014): 4-15.
- Aguilar, Victoria. “Tribus árabes en el Magreb en época almohade, 1152-1269”. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1991.
- . “Antroponimia tribal árabe en el Magreb en los siglos XII-XIII”. En *Estudios onomásticos-biográficos de al-Andalus, VI*, editado por Victoria Aguilar, 19-53. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994.

- Aḥlūš Ahāmī, Muḥammad. *Al-Tarḡama al-dātiyya fī l-adab al-andalusī min jilāl a'māl Ibn Ḥazm*. Rabat: Dār al-Qalam, 2007.
- Aillet, Cyrille, Mayte Penelas y Philippe Roisse, editores. *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2008.
- Ajlaoui, el Mousaoui el. “Maroc présaharien: technique d'exploitation minière et métallurgique dans les mines d'argent, de cuivre et de plomb”. En *Minas y metalurgias en al-Andalus y Magreb occidental: Explotación y poblamiento*, editado por P. Cressier y A. Canto, 37-55. Madrid: Casa de Velázquez, 2008.
- Āl 'ābid, Abū Bakr 'Abd al-Ṣamad b. Bakr b. Ibrāhīm. *Al-Madjal ilà tajrīy al-aḥādīṭ wa-l-āṭār wa-l-ḥukm 'alyhā*. Medina: Dār al-Ṭarafayn, 2010.
- Alarcón, M. “Carta de Abenaboo en árabe granadino (Estudio Dialectal)”. En *Miscelánea de Estudios y Textos Árabes*, 691-752. Madrid: Imprenta Ibérica, 1925.
- 'Alawī al-Qāsimī, Hāšim al-. *Muṣṭama' al-Magrib al-Aqṣà ḥattà muntaṣaf al-qarn al-rābi' al-hiṣrī, muntaṣaf al-qarn al-'āšir al-mīlādī*. 2 volúmenes. Marruecos: Wizārat al-Awqāf wa-l-Šu'ūn al-Islāmiyya, 1995.
- Amelang, James S. “La autobiografía moderna entre la historia y la literatura”. *Chronica Nova* 32 (2006): 143-157.
- Araluce Cuenca, José R. *El libro de los estados. Don Juan Manuel y la sociedad de su tiempo*. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas, 1976.
- Arié, Rachel. “Les relations diplomatiques et culturelles entre Musulmans d'Espagne et Musulmans d'Orient au temps des Naṣrides”. *Mélanges de la Casa de Velázquez* 1, 1 (1965): 87-107.
- . *L'Espagne musulmane au temps des naṣrides (1232-1492)*. París: De Boccard, 1973.
- . “Les relations entre Grenade et la Berbérie au XIVE siècle”. En *Orientalia Hispanica*, 33-44. Volumen 1. Leiden: Brill, 1974.
- . “Les relations entre le Royaume Naṣride de Grenade et le Maghreb de 1340 à 1391”. En *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb siglos XIII-XVI. Actas del coloquio (Madrid, 17-18 diciembre 1987)*, editado por Mercedes García Arenal y María Jesús Viguera, 21-40. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas e Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1988.
- . *El Reino Naṣrī de Granada (1232-1492)*. Madrid: Mapfre, 1992.
- . *L'Occident Musulman au Bas Moyen Age*. Paris: De Boccard, 1992.

- . “Viajeros de Occidente a Oriente”. En *Al-Andalus y el Mediterráneo (Exposición: Casa de la Cultura, Algeciras (Cádiz) y Museo Provincial de Cádiz, 1 de abril-15 de julio de 1995)*, 185-193. Granada: Sierra Nevada '95 - El Legado Andalusi - Lunweg Editores S.A., 1995.
- Arigita, Elena. “Spain–The al-Andalus Legacy”. En *The borders of Islam. Exploring Huntington's Faultlines, from al-Andalus to the Virtual Ummah*, editado por Stig Jarle Hansen y col., 223-234. Londres: Hurst & Company, 2009.
- Arkoun, Mohammed. *Pour une critique de la raison islamique*. París: Éditions Maisonneuve et Larose, 1984.
- ‘Asarī, Muḥammad ‘Abd al-Wāḥid al-. “Al-Jiṭāb al-‘Iqdī bayna Ibn Tūmart wa-Ibn al-Jaṭīb”. *Maḥallat Kulliyat al-Ādāb bi-Tiṭwān* 2 (1987): 427-437.
- . *Al-Islam fī taṣawwūrāt al-istiṣrāq al-isbānī. Min Raymūndus Lūlūs ilā Asīn Balāṭiyūs*. Beirut: Dār al-Madār al-Islāmī, 2015.
- Asín Palacios, Miguel. *El Islam Cristianizado. Estudio del “sufismo” a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madrid: Editorial Plutarco, 1931.
- . “Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz”. *Al-Andalus* 1, 1 (1933): 7-79.
- . *Šādīlīs y Alumbrados*. Madrid: Hiperión, 1990.
- Aurell, Jaume. *Authoring the Past. History, Authobiography, and Politics in Medieval Catalonia*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 2012.
- Ávila, María Luisa, y Manuela Marín, editores. *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus, VIII. Biografías y Género Biográfico en el Occidente Islámico*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997.
- Azuar, R. “El ribāt en al-Andalus: espacio y función”. *’Ilū. Revista de Ciencias de las Religiones* 10 (2004): 23-38.
- ‘Azzāwī, Aḥmad. *Al-Garb al-islāmī fī awāsiṭ al-qarn al-tāmin al-hiṣrī (al-qarn 14 mīlādī). Dirāsa tārijiyya li-dīwāniyyāt Rayḥānat al-kuttāb li-Ibn al-Jaṭīb*. Rabat: Rabat Net Maroc, 2008.
- . *Riḡāl al-idāra wa-l-a‘yān fī l-‘aṣr al-marīnī min jilāl rasā’il šajsiyya li-Ibn al-Jaṭīb*. Rabat: Rabat Net Maroc, 2011.
- . *Raḥalāt li-Ibn al-Jaṭīb bi-l-Andalus wa-l-Magrib. Nuṣūṣ ṭalāt raḥalāt ma‘a qirā’a tārijiyya*. Rabat: Rabat Net Maroc, 2012.
- Barthes, Roland. *Image-Music-Text*. Londres: Fontana Press, 1977.

- Barthold, W., y D. Sourdel. "Al-Barāmika". Brill Online. Diciembre de 2015. [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-baramika-COM\\_0099](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-baramika-COM_0099).
- Bearman, P.J., Th. Banquis, C.E. Bowworth, E. van Donzel y W. P. Heinrichs Bowworth, editores. "dirāya". Brill Online. Diciembre de 2015. [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2-Glossary-and-Index-of-Terms/diraya-SIM\\_gi\\_00872](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2-Glossary-and-Index-of-Terms/diraya-SIM_gi_00872).
- Becerra Hormigo, Manuel. "La conexión catalana en el derrocamiento de Ismail II". *Miscel.lània de Textos Medievals* 4 (1988): 301-317.
- . "Las relaciones diplomáticas entre la Corona de Aragón y Granada durante la Guerra de los Dos Pedros: desde 1356 hasta 1359". *Acta historica et archaeologica mediaevalia* 9 (1988): 243-260.
- Ben 'Abd Allāh, 'Abd al-'Azīz. *Al-Falsafa wa-l-ajlāq 'ind Ibn al-Jaṭīb*. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1983.
- Ben Mansūr, 'Abd al-Wahhāb. *Qabā'il al-Magrib (al-ŷuz' al-awwal)*. Rabat: al-Maṭba'a al-Malakiyya, 1968.
- Ben Šaqrūn, Muḥammad b. Aḥmad. *Le milieu marocain et ses aspects culturels (Etude sociologique, institutionnelle, culturelle et artistique à l'époque mérinide et wattaside)*. Rabat, 1970.
- . *La vie intellectuelle Marocaine sous les Mérinides et les Waṭṭāsides (XIIIe XIVe XVe XVIe siècles)*. Rabat, 1974.
- . *Maṣāhir al-taqāfa al-magribiyya. Dirāsa fī l-adab al-magribī fī l-'aṣr al-marīnī*. Casablanca: Dār al-Ṭaqāfa, 1985.
- Ben Tāwīt, Muḥammad. *Al-Wāfī bi-l-adab al-'arabī fī l-Magrib al-Aqṣà*. 3 volúmenes. Casablanca: Dār al-Ṭaqāfa, 1982-1984.
- Ben 'Umayra, Muḥammad. *Dawr Zanāta fī l-ḥaraka al-maḍhabīyya bi-l-Magrib al-islāmī*. Argel: al-Mu'assasa al-Waṭaniyya li-l-Kitāb, 1984.
- Benbabāli, Saādane. "Ibn al-Jaṭīb y el arte del Tawšīḥ". En *Actas del Ier Coloquio Internacional sobre Ibn al-Jatib (Loja, 28 y 29 de octubre de 2005)*, editado por J. A. Sánchez Martínez y M. Akalay Nasser, 105-118. Granada: Fundación Ibn al-Jatib, 2007.
- Bencheneb, Saâdeddine. "Mémoires, Tableau historiques et Portraits dans l'oeuvre de Lisān ad-Din Ibn al-Khatib". *Revue d'Histoire et de Civilisation du Maghreb* 2 (1967): 54-85.

- Bennison, Amira K. "Introduction". En *The Articulation of Power in Medieval Iberia and the Maghreb*, editado por A. K. Bennison, 3-24. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Boloix Gallardo, Bárbara. "Ṭarīqas y sufíes en la obra de Ibn al-Jaṭīb. El "almizcle" de la escala social nazarī". En *Saber y poder en al-Andalus. Ibn al-Jaṭīb (s. XIV)*, editado por M<sup>a</sup> D. Rodríguez, A. Peláez y B. Boloix, 120-140. Córdoba: Ediciones El Almendro, 2014.
- . "The Geneological Legitimization of the Naṣrid Dynasty: The Alleged Anṣār Origins of the Banū Naṣr". En *The Articulation of Power in Medieval Iberia and the Maghreb*, editado por A. K. Bennison, 61-85. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Boloix Gallardo, Bárbara, y Antonio Peláez Rovira. "Viajes y viajeros entre los siglos XIV-XV". En *Viaje a Samarkanda*, 15-39. Granada: El Legado Andalusi, 2009.
- Bosch Vilá, Jacinto. *Ben al-Jaṭīb y Granada*. Madrid: Asociación Cultural Hispano-Alemana, 1980.
- Bosch Vilá, Jacinto, y Wilhelm Hoenerbach. "Un viaje oficial de la corte granadina (año 1347)". *Andalucía Islámica. Textos y Estudios* 2-3 (1981-1982): 33-69.
- Brunschvig, Robert. *La Berbérie Orientale sous les Ḥaḥṣides: des origines à la fin su XVème siècle*. 2 volúmenes. París: Adrien-Maisonneuve, 1940-1947.
- Brustad, Kristen. "Imposing Order: Reading the Conventions of Representation in al-Suyūṭī's Autobiography". *Edebiyât* 7 (1997): 327-344.
- Būbāyā, 'Abd al-Qādir. *Al-Mu'nis fī maṣādir tārīj al-Magrib wa-l-Andalus*. Argelia: Kawkab al-'Ulūm li-l-Naṣr wa-l-Tawzī', 2011.
- Būgallā, Aḥmad. *Al-Riḥla al-andalusiyya. Al-Anwā' wa-l-jaṣā'iṣ*. Rabat: Dār Abī Raqrāq, 2008.
- Buresi, Pascal, y Mehdi Ghouirgate. *Histoire du Maghreb médiéval (XIe-XVe siècle)*. París: Armand Colin, 2013.
- Calero Secall, M<sup>a</sup> Isabel. "Los Banū Sīd Būna". *Sharq al-Andalus* 4 (1987): 35-44.
- . "El proceso de Ibn al-Jaṭīb". *Al-Qanṭara* 22, 2 (2001): 421-461.
- Cano Ávila, A., A. García Sanjuán y A. Tawfiq. "Ibn al-'Arabī al-Ma'ārifī, Abū Bakr". En *Biblioteca de al-Andalus: De Ibn Aḍḥà a Ibn Buṣrā*, editado por J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vílchez, 129-158. Volumen 2. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2009.
- Castro, Adolfo de. "Memorias de una dama del siglo XIV y XV (de 1363 a 1412): Doña Leonor López de Córdoba. Comentadas ahora y proseguidas". *La España Moderna* 163 (julio de 1902): 120-146.

- Castro, Adolfo de. “Memorias de una dama del siglo XIV y XV (de 1363 a 1412): Doña Leonor López de Córdoba. Parte Segunda”. *La España Moderna* 164 (agosto de 1902): 116-133.
- Cenival, Pierre de. “Les émirs Hintata, «rois» de Marrakech”. *Hespéris* 26 (1937): 245-257.
- Chakor Alami, Khalid. “Formation et savoir dans l’Espagne Musulman au VIIIe-XIVe siècle”. *Quaderni di Studi Arabi* 14 (1996): 31-57.
- Cheddadi, Abdesselam. *Ibn Khaldûn. L’homme et le théoticien de la civilisation*. París: Gallimard, 2006.
- Cherif, Mohamed. “Aspectos de la comunicación entre las civilizaciones del Marruecos Meriní y la Granada Nazarí”. En *Triángulo de al-Andalus. Catálogo de la exposición, Rabat, octubre 2003- enero 2004*, 93-108. Granada: El Legado Andalusi, 2003.
- Continente Ferrer, José Manuel. “La casida en *lām* de Ibn al-Jaṭīb titulada *al-Manḥ al-garīb fī l-fath al-qarīb*”. En *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1980)*, 73-117. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1985.
- Corbin, Henry. *Avicena y el relato visionario*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995.
- Cornell, Vincent J. *Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism*. Austin: The University of Texas Press, 1998.
- . “Faḳīh Versus Faḳīr in Marinid Morocco: Epistemological Dimensions of a Polemic”. En *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, editado por Frederick de Jong & Bernd Radtke, 207-224. Leiden: Brill, 1999.
- Corriente, Federico, y Juan Pedro Monferrer. *Las diez Mu‘allaqāt. Poesía y panorama de Arabia en vísperas del Islam*. Madrid: Hiperión, 2005.
- Ḍākīr, ‘Abd al-Nabī. “Malāmiḥ siyar-ḍātiyya fī raḥalat “Nufāḍat al-ŷirāb””. En *Madārāt taqāfiyya wa-fikriyya*, 139-147. Agadir: Ŷāmi‘at Ibn Zuhr, 2006.
- Damaj, Ahmad Chafic. “Punto de vista del intelectual sobre su relación con el poder político en la época nazarí”. *Anaquel de Estudios Árabes* 15 (2004): 97-121.
- . “El último viaje de Ibn al-Jaṭīb. Circunstancias, causas y consecuencias”. En *Entre Oriente y Occidente. Ciudades y viajeros en la Edad Media*, editado por J. P. Monferrer y M<sup>a</sup> D. Rodríguez, 103-132. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2005.
- . “El concepto de Estado de Ibn al-Jaṭīb: ¿un reformador?” En *Actas del 1er Coloquio Internacional sobre Ibn al-Jatib (Loja, 28 y 29 de octubre de 2005)*, editado por Juan Alonso Sánchez y Mustafa Akalay, 75-99. Granada: Fundación Ibn al-Jatib de Estudios y Cooperación Cultural, 2007.

- . “Poema político-exhortativo de Ibn al-Jaṭīb en tiempo de crisis”. En *Ibn al-Jaṭīb y su tiempo*, editado por Celia del Moral y Fernando Velázquez, 43-69. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2012.
- . “Ibn al-Jaṭīb: el intelectual”. En *Saber y poder en al-Andalus. Ibn al-Jaṭīb (s. XIV)*, editado por M<sup>a</sup> D. Rodríguez, A. Peláez y B. Boloix, 29-42. Córdoba: Ediciones El Almendro, 2014.
- Ḍanūn Ṭāhā, ‘Abd al-Wāḥid. *Maṣādir fī Tārīj al-Magrib wa-l-Andalus. Dirāsa taḥlīliyya*. Beirut: Dār al-Madār al-Islāmī, 2011.
- Ḍayf, Šawqī. *Al-Tarḡama al-šajsiyya*. El Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1956.
- . *Al-Fann wa-maḏāhibu-h*. El Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1960.
- . *Min al-Mašriq wa-l-Magrib. Buḥūt fī l-adab*. El Cairo: al-Dār al-Miṣriyya al-Lubnāniyya, 1998.
- De Looze, Laurence. *Pseudo-autobiography in the Fourteenth Century. Juan Ruiz, Guillaume de Machaut, Jean Froissart, and Geoffrey Chaucer*. Florida: University Press of Florida, 1997.
- Dejugnat, Yann. “Le Voyage d’Occident et d’Orient des lettrés d’al-Andalus. Genèse et affirmation d’une culture du voyage (Ve-VIIe/XIe-XIIIe siècle). Thèse de doctorat soutenue le 10 décembre 2010 à l’Université Paris I-Panthéon Sorbonne (dirigée par Christophe Picard)”. *Mélanges de la Casa de Velázquez* 41-2 (2011): 288-292.
- Dekker, Rudolf. “Jacques Presser’s Heritage: Egodocuments in the Study of History”. *Memoria y Civilización (MyC)* 5 (2002): 13-37.
- Deyermont, Alan. “La voz personal en la prosa medieval hispánica”. En *Actas del X Congreso de la Asociación de Hispanistas: Barcelona 21-26 de agosto de 1989*, editado por Antonio Vilanova, 161-170. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1992.
- Dols, Michael W. *The Black Death in the Middle East*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1979.
- Dufourcq, Charles E. *L’Espagne catalane et le Maghrib aux XIIIe et XIVe siècles: de la Bataille de Las Navas de Tolosa (1212) a l’avènement du sultan mérinide Abou-l-Hasan (1331)*. París: Presses Universitaires de France, 1966.
- . “Les relations de la Péninsule Ibérique et l’Afrique du Nord au XIVe siècle”. *Anuario de Estudios Medievales* 7 (1970/1971): 39-65.
- Dunlop, Douglas Morton. “A little-known work on politics by Lisān al-Dīn b. al-Khatīb”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebráicos (Sección Árabe-Islam)* 8 (1959): 47-54.

- Eickelman, Dale F., y James Piscatori, editores. *Muslim Travellers. Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*. Berkeley - Los Ángeles: University of California Press, 1990.
- Elinson, Alexander. *Looking back at al-Andalus. The Poetics of Loss and Nostalgia in Medieval Arabic and Hebrew Literature*. Leiden - Boston: Brill, 2009.
- . “Making Light Work of Serious Praise: a Panegyric *zajal* by Lisān al-Dīn ibn al-Khaṭīb”. *eHumanista* 14 (2010): 83-104.
- Emparán Fernández, María Antonieta. “Elementos para una interpretación de los zillij de la madrasa merinida al-Attarin de Fez”. *Intus-Legere Historia* 9, 1 (2015): 25-46.
- Enderwitz, Susanne. “Autobiography and ‘Islam’”. En *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives*, editado por Oclay Ak-yildiz y col., 35-42. Würzburg: Orient-Institut Istanbul, 2007.
- Evans, Ruth. “An Afterword on the Prologue”. En *The Idea of the Vernacular: An Anthology of Middle English Literary Theory, 1280-1530*, editado por Jocelyn Wogan-Browne y col., 371-8. Exeter: University of Exeter Press, 1999.
- Fāgiya, al-Sa‘diyya. “Šajsiyyat Ibn al-Jaṭīb min jilāl kitābihi *Nufādat al-ŷirāb fī ‘ulālat al-igtirāb*”. *Revue de la Faculté des Lettres Tetouan / Maṣallat Kulliyat al-Ādāb bi-Tiṭwān (Numéro Spécial sur le colloque d’IBN AL KHATIB)* 2 (1987): 131-148.
- Fähndrich, Hartmut. “Arabic Autobiographies. Do they belong to the genre?” En *Autobiografía y literatura árabe*, editado por M. Hernando de Larramendi y col., 289-297. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Manch, 2002.
- Fāsī, Aḥmad al-. “Mawqi‘ riḥlat Ibn Baṭṭūṭa fī l-mašārī‘ al-siyāsiyya wa-l-iqtisādiyya li-l-sultān al-marīnī Abī ‘Inān”. En *Ibn Battuta. Rencontres internationales Ibn Battuta de la communication intellectuelle. Tanger: 27-28-29 Octobre 1993*, 143-160. 1996.
- Fernández-Puertas, Antonio. “Vida y objetos domésticos en el Magrib en ŷumādā II 761/mayo 1360 según Ibn al-Jaṭīb”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebráicos. Sección Árabe-Islam* 46 (1997): 49-82.
- . “El *mawlid* de 764/1362 de la Alhambra según el manuscrito de Leiden y la *Nufāda III editada*”. En *Ibn al-Jaṭīb y su tiempo*, editado por Celia del Moral y Fernando Velázquez, 161-203. Granada: Editorial de la Universidad de Granada, 2012.
- Fierro, Maribel. “Manuscritos en al-Andalus. El proyecto *H.A.T.A.* (Historia de los autores y transmisores andalusíes)”. *al-Qantara* 19 (1998): 473-501.
- . “Opposition to Sufism in al-Andalus”. En *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, editado por Frederick de Jong & Bernd Radtke, 174-206. Leiden: Brill, 1999.



- . *Al-Ándalus: saberes e intercambios culturales*. Barcelona: CIDOB / Icaria, 2000.
- . “Proto-Malíkis, Malíkis, and Reformed Malíkis in al-Andalus”. En *The Islamic School of Law. Evolution, Devolution, and Progress*, editado por Peri Bearman, Rudolph Peters y Frank E. Vogel, 57-233. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2005.
- . “Ways of Connecting with the Past: Genealogies in Nasrid Granada”. En *Genealogy and Knowledge in Muslim Societies: Understanding the Past*, editado por Sarah Bowen y Helena de Felipe, 71-88. Edimburgo: Edinburgh University Press - The Aga Khan University, 2014.
- Fleming, John V. “Medieval European Autobiography”. En *The Cambridge Companion to Autobiography*, editado por Maria Dibattista y Emily O. Wittman, 35-48. Nueva York: Cambridge University Press, 2014.
- Foucault, Michel. *The Reader*. Editado por Paul Rabinow. Nueva York: Pantheon Books, 1984.
- Franco Sánchez, Francisco. “Andalusíes y magrebíes en torno a los Sīd Bono/a de Guadalest y Granada”. En *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas "Historia, Ciencia y Sociedad" (Granada, 6-10 Noviembre de 1989)*, 217-232. Madrid: MAE, AECID e Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1992.
- . “Los Banū Sīd Bono/a: mística e influencia social entre los siglos XI y XVII”. En *Historial del Sufismo en al-Andalus*, editado por Amina González Costa y Gracia López Anguita, 165-191. Córdoba: Almuzara, 2009.
- Fromherz, Allen J. *Ibn Khaldun, Life and Times*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2010.
- . “Writing History as a Political Act: Ibn Khaldūn, ‘Aṣabiyya and Legitimacy”. En *The Articulation of Power in Medieval Iberia and the Maghreb*, editado por Amira K. Bennison, 47-57. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Furió, Antoni. “La corona de Aragón en la crisis del siglo XIV”. En *La Corona de Aragón siglos XII-XVIII*, editado por Ernerst Belenguer y Felipe V. Garín, 79-98. Generalitat Valenciana, 2006.
- García Ballester, Luis. *La búsqueda de la salud. Sanadores y enfermos en la España Medieval*. Barcelona: Ediciones Península, 2001.
- García Fernández, Manuel. *Andalucía en tiempos de Alfonso XI*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1987.
- . “Las relaciones castellano-marínies en Andalucía en tiempos de Alfonso XI. La participación norteafricana en la guerra por el control del Estrecho, 1312-1350”. En

- Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb siglos XIII-XVI. Actas del coloquio (Madrid, 17-18 diciembre 1987)*, editado por Mercedes García Arenal y María Jesús Viguera, 249-73. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas e Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1988.
- García Gómez, Emilio. "El supuesto sepulcro de al-Mu'tamid de Sevilla en Agmat". *Al-Andalus* 18 (1953).
- . *Cinco poetas musulmanes. Biografías y Estudios*. Madrid: Espasa-Calpe, 1959.
- . *Andalucía contra Berbería*. Barcelona: Departamento de Lengua y Literatura Árabe, 1976.
- . "Un vejamen de Tarifa y Algeciras (traducción de *Ṭurfat azẓarīf fī ahl al-Jazīra wa-Ṭarīf*)". *Studia Islamica* 53 (1981): 5-26.
- . *Foco de antigua luz sobre la Alhambra. Desde un texto de Ibn al-Jaṭīb en 1362*. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1988.
- . "El gran Zéjel Marroquí del Ciego de Zarhūn. Versión personal". *Boletín de la Real Academia de la Historia* CLXXXVI - Cuadernos I (1989): 1-45.
- . "El gran Zéjel Marroquí del Ciego de Zarhūn. Versión personal (continuación)". *Boletín de la Real Academia de la Historia* CLXXXVI - Cuadernos II (1989): 137-207.
- García Sánchez, Expiración. "La alimentación popular urbana en al-Andalus". *Arqueología medieval* 4 (1996): 219-235.
- Garrido Clemente, Pilar. "La actitud nazarí ante las expediciones benimerines a la Península: los *šuyūj al-guzāt*". En *Al-Andalus y el Norte de África: relaciones e influencias*, editado por Pablo Beneito y Fatima Roldán, 67-110. Sevilla: Fundación El Monte, 2004.
- . "El Final de la Hegemonía Benimerín en al-Andalus y la Intervención Directa de Granada". En *Cuadernos Andalusíes / Kurrāsāt Andalusīyya*, 39-109. Rabat-Casablanca: Maṭba'at al-Naṣṣ al-Ŷadīda, 2006.
- . *La injerencia granadina en el Magreb: conflictos dinásticos y relaciones exteriores en el occidente islámico bajomedieval*. Cáceres: Diputación de Cáceres, 2006.
- Garulo, Teresa. *La Literatura Árabe de al-Andalus durante el siglo XI*. Madrid: Hiperión, 1998.
- Gaspar Remiro, Mariano. *Correspondencia diplomática entre Granada y Fez (siglo XIV). Extractos de la "Raihana Alcuttab" de Lisaneddin Abenajajib El-Andalusí (Mss. de la Biblioteca del Escorial)*. Granada: Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino, 1916.

- Geoffroy, E. "Shaykh". Brill Online. Enero de 2016. [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/shaykh-SIM\\_6890](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/shaykh-SIM_6890).
- Ghamdi, Saleh Mued al-. "Autobiography in classical Arabic literature: An ignored literary genre". Tesis doctoral, Indiana University, 1989.
- Gibert, Soledad. "Abū l-Barakāt al-Balafīqī, Qādī, Historiador y Poeta". *Al-Andalus* 28, 2 (1963): 381-424.
- Gilmore, Leigh. "The Mark of Autobiography: Postmodernism, Autobiography, and Genre". En *Autobiography & Postmodernism*, editado por Kathleen M. Ashley y col. Boston: University of Massachusetts Press, 1994.
- . *The limits of autobiography. Trauma and testimony*. Nueva York: Cornell University, 2001.
- Gimaret, D. "Uṣūl al- Dīn". Brill Online. Diciembre de 2015. [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/usul-al-din-SIM\\_7760](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/usul-al-din-SIM_7760).
- Goitein, S. D. "Individualism and Conformity in Classical Islam". En *Individualism and Conformity in Classical Islam*, editado por Amin Banani y Speros Vryonis Jr., 3-17. Wiesbaden: Harrassowitz, 1977.
- Guichard, Pierre. *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*. Traducido por Nico Ancochea. Barcelona: Barral Editores, 1976.
- Guillaume, J.-P. "Sayf Ibn Dhī Yazan". Brill Online. Diciembre de 2015. [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/sayf-ibn-dhi-yazan-SIM\\_6681](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/sayf-ibn-dhi-yazan-SIM_6681).
- Ḥāfiẓī ‘Alawī, Ḥasan. "‘Alāqat al-Magrib al-Aqṣà bi-Mālī min jilāl riḥlat Ibn Battūṭa". En *Ibn Battuta. Rencontres internationales Ibn Battuta de la communication intellectuelle. Tanger: 27-28-29 Octobre 1993*, 183-204. 1996.
- Ḥalīfī, Šu‘ayb. "Adabiyat al-riḥla ‘ind Ibn al-Jaṭīb". *Al-Manāhil* 79 (2006): 315-326.
- Hamami, Tāhir. "Ibn Jaldún: vida y acción. El «sabio» en la cuerda floja de la política". En *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el siglo XIV. Auge y declive de los Imperios. Exposición en el Real Alcázar de Sevilla. Mayo-Septiembre 2006*, editado por María Jesús Viguera Molins, 304-314. Granada - Sevilla: Fundación El Legado Andalusi - Fundación José Manuel Lara, 2006.
- Hammadi, Abdallah. *La poesía en el Reino Nazarí de Granada 1232-1492*. Kuwait: Fundación al-Babtain, 2004.

- Ḥarakāt, Ibrāhīm. “Ma‘ālim min al-tārīj al-iŷtimā‘ī li-l-Magrib ‘alā ‘ahd Banī Marīn”. *Maŷallat Kulliyyat al-Ādāb wa-l-‘ulūm al-Insāniyya. Ŷāmi‘at Muḥammad al-Jāmis* 2 (1977): 205-243.
- Ḥarīrī, Muḥammad ‘Īsā al-. *Tārīj al-Magrib al-islāmī fī l-‘aṣr al-marīnī (610 h / 1213 m) - (869 h / 1465 m)*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1987.
- Harrūṭ, ‘Abd al-Ḥalīm Ḥusayn al-. *Al-Naṭr al-fannī ‘inda Lisān al-Dīn b. al-Jaṭīb*. Amman: Dār Ŷarīr, 2006.
- Ḥasan, Sāyid Majlaf. “Lisān al-Dīn b. al-Jaṭīb: Ḥayātu-hu wa-manhaŷu-hu fī Kitābihi Nufāḍat al-ŷirāb fī ‘ulālat al-igtirāb”. *Maŷallat Ŷāmi‘at Tikrīt li-l-‘Ulūm* 20, 1 (Kānūn al-tānī de 2012): 244-268.
- Hashshash, Yousef Salem al-. “Estudio sobre la *Iḥāṭa* de Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb. Estudio y edición crítica de las biografías de nombre Muḥammad”. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1978.
- Ḥayŷayāī, Ḥamdan. *Vida y obra de Ibn Jafāŷa, poeta andalusí*. Traducido por María Paz Lecea. Madrid: Hiperión, 1995.
- Heinrichs, W.P. “Ṣafī al-Dīn ‘Abd al-‘Azīz b. Sarāyā al-Ḥillī”. Brill Online. Diciembre de 2015. [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/safi-al-din-abd-al-aziz-b-saraya-al-hilli-COM\\_0966](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/safi-al-din-abd-al-aziz-b-saraya-al-hilli-COM_0966).
- Hirschler, Konrad. *Medieval Arabic Historiography. Authors as actors*. Londres y Nueva York: Routledge, 2006.
- Hoenerbach, Wilhelm. “El historiador Ibn al-Jaṭīb: Pueblo - Gobierno - Estado”. *Andalucía Islámica. Textos y Estudios* 1 (1980): 43-63.
- . “La Granadina”. *Andalucía Islámica. Textos y Estudios* 2-3 (1981-1982): 9-31.
- Honerkamp, Kenneth L. “Ibn ‘Abbād of Ronda. His influence in Andalusia and al-Magreb”. En *Historia del Sufismo en al-Andalus*, editado por Amina González Costa y Gracia López Anguita, 143-163. Córdoba: Almuzara, 2009.
- Hour, Rachid El. *Las sociedades del Magreb y al-Andalus (siglos XI-XIV). Una mirada desde las fuentes hagiográficas*. Rabat: Bouregreg, 2010.
- Huizinga, Johan. *El Otoño de la Edad Media*. Traducido por José Gaos y Alejandro Rodríguez de la Peña. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- Ḥusayn, Ḥusnī Maḥmūd. *Adab al-riḥla ‘ind al-‘arab*. Beirut: Dār al-Andalus, 1983.
- “Ibn Riḍwān”. *Al-Mamlaka al-Magribiyya. Wizārat al-Awqāf wa-l-Šu‘ūn al-Islāmiyya*. Noviembre de 2015. <http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/2672>.

- ‘Inān, Muḥammad ‘Abd Allāh. *Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb. Ḥayātuhu wa-turātuhu al-fikrī*. El Cairo: Maktabat al-Jān̄yī, 1968.
- Jara Fuente, José Antonio. “Introducción: memoria de una identidad (de identidades). Castilla en la Edad Media”. En *Construir la identidad en la Edad Media*, editado por José Antonio Jara Fuente, Georges Martin e Isabel Alfonso Antón, 9-15. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2010.
- Jaz‘alī, Muḥammad Maḥmūd al-. “Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb wa-adab al-riḥla”. *Maʿallat Ŷāmi‘at Umm al-Qurā li-‘Ulūm al-Šarī‘a wa-l-Luga al-‘Arabiyya wa-Ādābihā* 39, 18 (*dū l-ḥiṣṣa*, 1427): 411-432.
- Jones, Linda G. “Retratos de la emigración: La (re)conquista y la emigración de los ulemas a Granada, según *al-Iḥāṭa* de Ibn al-Jaṭīb”. En *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus, XV. Biografías mudéjares o la experiencia de ser minoría: Biografías islámicas en la España cristiana*, editado por Ana Echevarria Arsuaga, 21-57. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.
- . “Mystical Encounters: Locating Sufis and Sufism in the Biographical Writings of Ibn al-Khaṭīb”. *Medieval Encounters. Special Issue: Praising the ‘Tongue of Religion’: Essays in Honor of the 700th Anniversary of Ibn al-Khaṭīb’s Birth* 20, 4-5 (2014): 352-382.
- Jreis Navarro, Laila M. “Cartas y noticias de ambos lados del Estrecho: el universo jatibiano a través de la *Nufādat al-ṡirāb fī ‘ulālat al-igtirāb*”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebráicos (Sección Árabe-Islam)*, número 62 (2013): 83-106.
- . “Brujas, Prostitutas, Esclavas y Peregrinas: Estereotipos femeninos en los relatos de viajeros musulmanes del Medievo”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (Sección Árabe-Islam)*, número 63 (2014): 119-142.
- . “La *riḥla* jatibiana a través de la *Nufādat al-ṡirāb* de Ibn al-Jaṭīb”. En *Saber y poder en al-Andalus: Ibn al-Jaṭīb (siglo XIV)*, editado por M<sup>a</sup> D. Rodríguez, A. Peláez y B. Boloix, 217-249. Córdoba: El Almendro-Biblioteca Viva de al-Andalus-Fundación Paradigma de Córdoba, 2014.
- . “El extraño viaje de Ibn al-Jaṭīb por los agitados llanos de Tāmasnā. Estudio y traducción de la *riḥla*”. *Anaquel de Estudios Árabes* 27 (2016): 81-100.
- . “Contextos de autoexpresión: voces andalusíes en el exilio de la convención”. *Journal of Medieval Iberian Studies* (2016 - Online).
- Juynboll, G.H.A. “al-Tirmidhī”. Brill Online. Diciembre de 2015. [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-tirmidhi-SIM\\_7569](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-tirmidhi-SIM_7569).

- Kably, Mohamed. *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du 'Moyen-Age' (XIVe-XVe siècle)*. París: Editions Maisonneuve et Larose, 1986.
- . *Murāya 'āt ḥawl al-muẓtama' wa-l-ṭaqāfa bi-l-Magrib al-wasī*. Casablanca: Dār Tūbqāl li-l-Našr, 1987.
- Kannūn, 'Abd Allāh. "Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb: al-Kātib al-Sājir". *Maẓallat al-Baḥṭ al-ʿIlmī* 2 (1964): 123-133.
- Kilpatrick, Hilary. "Autobiography and Classical Arabic Literature". *Journal of Arabic Literature* 22, 1 (1991): 1-20.
- Kindermann, H. "Rabī'a and Muḍar". Brill Online. Enero de 2016. [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/rabia-and-mudar-COM\\_0895](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/rabia-and-mudar-COM_0895).
- Kowalska, Maria. "From facts to literary fiction. Medieval Arabic Travel Literature". *Quaderni di Studi Arabi* 5-6 (1987-88): 397-403.
- Kramer, Martin, editor. *Middle Eastern Lives. The practice of Biography and Self-Narrative*. Nueva York: Syracuse University Press, 1991.
- Kurdī, 'Alī Ibrāhīm. *Adab al-riḥal fī l-Magrib wa-l-Andalus*. Damasco: Wizārat al-Ṭaqāfa, 2013.
- Lejeune, Philippe. *El pacto autobiográfico y otros estudios*. Madrid: Megazul-Endymion, 1994.
- Lévi-Provençal, E., y Cl. Lefébure. "al-Sūs al-Akṣā". Brill Online. Enero de 2016. [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-sus-al-aksa-COM\\_1127](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-sus-al-aksa-COM_1127).
- Lévi-Provençal, Evariste. *Les historiens des Chorfa: essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVIe au XXe siècle*. París: Larousse, 1922.
- Lévi-Provençal, Evariste, y Henri Basset. *Chella: une nécropole mérinide*. París: Emile Larose, 1923.
- Lévi-Provençal, Evariste, y Emilio García Gómez. *El siglo XI en 1ª persona. Las "Memorias" de 'Abd Allāh, último rey Zirí de Granada, destronado por los Almorávides (1090)*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- Lirola Delgado, Jorge, y col. "Ibn al-Jaṭīb al-Salmānī, Lisān al-Dīn". En *Biblioteca de al-Andalus: De Ibn al-Dabbāg a Ibn Kurz*, editado por J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vélchez, 643-698. Volumen 3. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2004.
- Lirola Delgado, Jorge. "Al-Balawī, Jālid (El Abuelo)". En *Biblioteca de al-Andalus. De 'Abbādīya a Ibn Abyaḍ*, editado por J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vélchez, 180-183. Volumen 1. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2012.

- Lirola Delgado, Jorge, y Á. C. López y López. "Ibn al-Ḥāỵ al-Numayrī, Abū Ishāq". En *Biblioteca de al-Andalus: De Ibn al-Dabbāg a Ibn Kurz*, editado por J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vílchez, 341-351. Volumen 3. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2004.
- Lirola Delgado, Pilar. *Al-Mu'tamid y los Abadíes. El esplendor del reino de Sevilla (s. XI)*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2011.
- López Bernal, Desirée. "El humor en la literatura árabe medieval (de Oriente a al-Andalus)". En *Actas de los Simposios de la Sociedad Española de Estudios Árabes. Ceuta 2013 - Córdoba 2014*, editado por Robert Pocklington, 171-182. Volumen 1. Almería: Sociedad Española de Estudios Árabes, 2015.
- López Pérez, María Dolores. *La corona de Aragón y el Magreb en el siglo XIV (1331-1410)*. Barcelona: CSIC e Institución Milá y Fontanals, 1995.
- Loureiro, Ángel G. "Autobiografía: el rehén singular y la oreja invisible". *Anales de Literatura Española* 14 (2001): 135-150.
- Magrāwī, Rābiḥ 'Abd Allāh al-. "Al-Tawāṣul al-diblūmāsī bayn al-Andalus al-Naṣriyya wa-l-Magrib al-Marīnī". *Al-Tārīj al-'Arabī (Ŷam'iyyat al-Mu'arrijīn al-Magāriba)* 6 (1998): 63-99.
- Maíllo Salgado, Felipe. "La guerra santa según el derecho málīki. Su perspectiva. Su influencia en el derecho de las comunidades cristianas del medievo hispano". *Studia Historica. Historia Medieval* 1 (1983): 29-66.
- Makkī, Maḥmūd 'Alī. "Al-Raḥalāt bayn al-Magrib wa-l-Mašriq". *Maŷallat al-Bayyina* 2 (junio de 1962): 30-46.
- . *Al-Madā'ih al-nabawiyya*. El Cairo: Al-Šarīka al-Miṣriyya al-'Ālamiyya li-l-Našr - Lunŷmān, 1991.
- Man, Paul de. "Autobiography as De-facement". *MLN. Comparative Literature* 94, 5 (1979): 919-930.
- Mannūnī, Muḥammad al-. "Namādiŷ min al-takāmul al-ṭaqāfi bayna al-Magrib wa-l-Andalus 'abr 'ašr Garnāṭa". En *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas. "Historia, Ciencia y Sociedad" (Granada, 6-10 noviembre de 1989)*, 143-161. Madrid: AECID-IMCA, 1992.
- . *Waraqāt 'an ḥaḍārat al-marīniyyīn*. Rabat: Manšūrāt Kulliyyat al-Ādāb (Ŷāmi'at Muḥammad al-Jāmis), 1996.
- Manzano Rodríguez, Miguel Ángel. "Onomástica Benimerín: el problema de la legitimidad". En *Estudios Onomásticos-Biográficos de al-Andalus*, editado por María Luisa

- Ávila, 119-136. Volumen II. Granada: Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Escuela de Estudios Árabes, 1989.
- Manzano Rodríguez, Miguel Ángel. "Apuntes sobre una institución representativa del sultanato nazarí: el *Šayj al-guzār*". *Al-Qantara* 13, 2 (1992): 305-322.
- . *La intervención de los benimerines en la Península Ibérica*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.
- . "Los Banū Abī l-'Ulà: Historia de una disidencia política". En *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus (Familias Andalusíes)*, V, editado por Manuela Marín y Jesús Zanón, 199-227. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto de Cooperación con el mundo árabe, 1992.
- . "El Mágreb bajo el poder de los visires: los Banū Fūdūd". *Al-Qantara* 16, 2 (1995): 403-419.
- . "Del trasfondo religioso en la última invasión norteafricana de la Península: valoración y síntesis". En *Creencias y Culturas*, editado por Carlos Carrete y Alis Me-yuhas, 129-146. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1998.
- . "La Península Ibérica y el norte de África en los inicios del bajo Medievo: relaciones políticas y apuntes historiográficos". En *711-1616: de árabes a moriscos. Una parte de la Historia de España*, editado por M. Fierro, J. Martos, J.P. Monferrer y M.J. Viguera, 67-86. Córdoba: Al-Babtain Foundation, 2012.
- . "Sociedad, linajes y cohesión tribal en el Magreb bajomedieval: consideraciones sobre las teorías de Ibn Jaldūn". En *Biografías Magrebíes. Identidades y grupos religiosos, sociales y políticos en el Magreb Medieval*, editado por Mohamed Meouak, 273-293. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012.
- Marçais, George. *Les arabes en Berbérie du XIe au XIV siècle*. Constantina - París: D. Braham - Ernest Leroux, 1913.
- Marín, Manuela. "*Rihla* y biografías de Ibn al-Qallās (m. 337/948)". En *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*, editado por Concepción Castillo Castillo y col., 581-591. Volumen 1. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1995.
- . "Signos visuales de la identidad andalusí". En *Tejer y Vestir: de la Antigüedad al Islam*, editado por Manuela Marín, 137-180. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001.
- . "El ribāṭ en al-Andalus y el norte de África". En *La rābīta en el Islam. Estudios Interdisciplinares. Congressos Internacionals de Sant Carles de la Ràpita (1989,*



- 1997), editado por Francisco Franco Sánchez, 111-116. Ajuntament de Sanr Carles de la Ràpita - Universitat d'Alacant, 2004.
- Martínez Lorca, Andrés, editor. *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*. Barcelona: Anthropos, 1990.
- Martínez Salvador, Carmen. "Sobre la entidad de la rábita andalusí omeya. Una cuestión de terminología: *ribāt*, rábita y *zāwiya*". En *El ribāt califal. Excavaciones y estudios (1984-1992)*, 173-189. Madrid: Casa de Velázquez, 2004.
- Martos Quesada, Juan. "Islam y derecho: las escuelas jurídicas en al-Andalus". *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura* CLXXXIV 731 mayo-junio (2008): 433-442.
- Massignon, Louis. *Le Maroc dans les premières années de XVIe siècle. Tableau géographique d'après Léon l'Africain*. Argel: Typographie Adolphe Jourdan, 1906.
- Melo Carrasco, Diego. "Algunos Aspectos en relación con el desarrollo jurídico del concepto Yihad en el Oriente Islámico medieval y al-Andalus (y una traducción anexa de algunos extractos del *Kitab al-Yihad* de As-Sulami)". *Revista Chilena de Derecho* 34, 3 (2007): 405-419.
- . "Al-Andalus y el Magreb: nazaríes y benimerines; notas en torno a una "historia paralela"". En *Marruecos y América Latina. Viejas y nuevas confluencias*, editado por Juan José Vagni y Leandro Calle, 29-46. Chile: Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones - Altazor Ediciones, 2014.
- M'ghirbi, Salah. *Les voyageurs de l'occident musulman du XIIIe au XIVe siècles*. Manouba: Publications de la Faculté des Lettres, 1996.
- Miftāḥ, Muḥammad. "Ba'ḍ Mazāhit Tāmasnā min jilāl riḥla". En *Al-Šāwiya: al-tārīj wa-l-ma'yāl*, 143-151. Casablanca: Kulliyat al-Ādāb wa-l-'Ulūm al-Insāniyyā Ben Msīk, 1997.
- . "Šuwar min Tāmasnā fī mir'āt riḥla". Febrero de 2016. <http://alrihlah.com/nadawat/research/439>.
- Molina López, Emilio. *Ibn al-Jatib*. Granada: Editorial Comares, 2001.
- . "Ibn al-Jaṭīb, vínculo vital, político e intelectual entre al-Andalus y el Magreb". En *Al-Andalus y el Norte de África: relaciones e influencias*, editado por Pablo Benito y Fatima Roldán, 153-188. Sevilla: Fundación El Monte, 2004.
- Monferrer, Juan Pedro, y María Dolores Rodríguez Gómez, editores. *Entre Oriente y Occidente. Ciudades y viajeros en la Edad Media*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2005.
- Monroe, James T. *The Shu'ūbiyya in al-Andalus. The Risāla of Ibn García and Five Refutations*. Los Ángeles: University of California Publications, 1970.

- Montagne, Robert. *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe Chleuh)*. París: Librairie Félix Alcan, 1930.
- Moral Molina, Celia del. “Notas para el estudio de la poesía árabe-granadina”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebráicos (Sección Árabe-Islam)* 55-94 (1983-1984): 32-33.
- . “Tawriyas en el Reino Nazarí”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebráicos (Sección Árabe-Islam)* 34-35 (1985-1986): 34-35.
- . “Función social de la poesía en el Reino Nazarí”. En *Realidad y símbolo de Granada*, editado por Pedro Martínez Montávez, 253-263. Madrid: BBV, 1992.
- . “Poetas granadinos en el Norte de África”. En *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas. ‘Historia, Ciencia y Sociedad’ (Granada, 6-10 Noviembre 1989)*, 261-277. Madrid: Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1992.
- . “La Littérature de l’époque naşride: un lien interculturel”. En *1492: L’Heritage culturel arabe en Europe. Actes du Colloque International organisé par le G.E.O. (Strasbourg) et le C.R.E.L. (Mulhouse) (Strasbourg-Mulhouse, 6-8 Octobre 1992)*, editado por Michel Barbot, 84-94. Estrasburgo: Groupe d’Etudes Orientales, Slaves & Néo-Helléniques (G.E.O.), 1994.
- . “Un conjuro mágico-religioso contra el mal de ojo en la *riḥla* de Ibn al-Ḥāỵy al-Numayrī”. *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna* 17 (1999): 503-9.
- . “Sobre la utilidad de la poesía en al-Andalus: Las *Ijwāniyyāt*, un género ignorado”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebráicos (Sección Árabe-Islam)* 56 (2007): 175-203.
- . “La Literatura andalusí durante los siglos XII al XV”. En *711-1616: de árabes a moriscos. Una parte de la Historia de España*, editado por M. Fierro, J. Martos, J. P. Monferrer y M. J. Viguera, 109-132. Córdoba: Al-Babtain Foundation, 2012.
- . “Luces y sombras en las relaciones entre Ibn al-Jaṭīb e Ibn Jaldūn a través de su correspondencia personal”. En *Ibn al-Jaṭīb y su tiempo*, editado por Celia del Moral y Fernando Velázquez Basanta, 205-221. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2012.
- . “Un siglo de contrastes en la poesía andalusí: Esplendor en Sevilla y oscuridad en Granada”. En *El siglo de al-Mu‘tamid*, editado por Fátima Roldán Castro, 111-127. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2013.
- . “Un monumento literario a la memoria de Ibn al-Jaṭīb: el *Nafḥ al-Ṭīb* de al-Maqqarī”. En *Saber y poder en al-Andalus: Ibn al-Jaṭīb (siglo XIV)*, editado por

- M<sup>a</sup> D. Rodríguez, A. Peláez y B. Boloix, 183-202. El Almendro-Biblioteca Viva de al-Andalus-Fundación Paradigma de Córdoba, 2014.
- Moral Molina, Celia del, y Fernando N. Velázquez Basanta. “La casida *mawlidiyya* de Abū l-Qāsim al-Barī”’. *Al-Andalus-Magreb* 2 (1994): 83-120.
- . “La *Risāla* de Ibn al-Jaṭīb a Ibn Jaldūn con motivo de su matrimonio con una cautiva cristiana”. En *Ibn al-Jaṭīb y su tiempo*, editado por Celia del Moral y Fernando Velázquez Basanta, 223-240. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2012.
- Moudden, Abderrahmane El. “The ambivalence of rihla: community integration and self-definition in Moroccan travel accounts, 1300-1800”. En *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, editado por Dale F. Eickelman y James Piscatori, 69-84. Berkeley - Los Ángeles: University of California Press, 1990.
- Mu’nis, Ḥusayn. “Al-Iṣārāt al-ŷugrāfiyya fī kitābāt Ibn al-Jaṭīb”. *Ṣaḥīfat Ma‘had al-Dirāsāt al-Islāmiyya fī Madrid* 11-12 (1963-4): 277-328.
- Nāṣirī, Ŷa‘far b. Aḥmad al-. *Ibn al-Jaṭīb bi-Salā*. Salé: Manṣūrāt al-Jizāna al-‘Ilmiyya al-Ṣabīhiyya, 1988.
- Naṣṣāt, Muṣṭafā. “Al-Ḥamalāt al-Marīniyya ‘alā bilād al-Magrib bayna l-sulṭatayn al-siyāsiyya wa-l-‘ilmiyya”. En *Al-Sulṭa al-‘Ilmiyya wa-l-sulṭa al-siyāsiyya bi-l-Magārib*, editado por Ḥasan Ḥāfiẓī ‘Alawī, 155-177. Rabat: Dār Abī Raqrāq, 2012.
- Nawwāb, ‘Awāṭif Muḥammad Yūsuf. *Al-Raḥalāt al-magribiyya wa-l-andalusiyya. Maṣdar min maṣādir tārij al-Ḥiṣṣa fī l-qarnayn al-sābi‘ wa-l-tāmin al-hiṣṣa. Dirāsa taḥlīliyya muqārana*. Riad: Maktabat al-Malik Fahd al-Waṭaniyya, 1996.
- Nwyia, Paul. *Ibn ‘Abbād de Ronda (1332-1390): un mystique prédicateur à la Qarawīyīn de Fès*. Beirut, 1961.
- Ould Mohamed Baba, Ahmed-Salem. “Los proverbios árabes clásicos más usados”. *Anaquel de Estudios Árabes* 23 (2012): 131-144.
- Paradela, Nieves. “Belicismo y espiritualidad: una caracterización del Yihad Islámico”. *Militarium Ordinum Analecta* 5 (2001): 651-668.
- Parker, Robert Dale. *How to Interpret Literature. Critical Theory for Literary and Cultural Studies*. Nueva York: Oxford University Press, 2008.
- Peláez Rovira, Antonio. “Balance historiográfico del emirato nazarí de Granada (siglos XIII-XV) desde los estudios sobre al-Andalus: instituciones, sociedad y economía”. *Reti Medievali Rivista* 9 (2008).
- Pellat, Ch. “Ibn Sharaf al-Ḳayrawānī”. Brill Online. Febrero de 2016. [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibn-sharaf-al-kayrawani-SIM\\_3374](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibn-sharaf-al-kayrawani-SIM_3374).

- Phillips, Mark Salber. "Histories, Micro- and Literary: Problems of Genre and Distance". *New Literary History* 34, 2 (2003): 211-229.
- Pouzet, Louis. "Remarques sur l'autobiographie dans le monde arabo-musulman au Moyen Âge". En *Philosophy and Arts in the Islamic World*, editado por U. Vermeulen y D. de Smet, 97-106. Leuven: Peeters, 1998.
- Premare, A.-L. de. *Maghreb et andalousie au XIVe siècle: les notes de voyage d'un andalous au Maroc (1344-1345)*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1981.
- Puente, C. de la. "Abū l-Barakāt al-Balafīqī". En *Biblioteca de al-Andalus. De 'Abbādīya a Ibn Abyaḍ*, editado por J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vílchez, 160-164. Volumen 1. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2012.
- Puerta Vílchez, José Miguel. "Ibn Riḍwān al-Māliqī, Abū l-Qāsim". En *Biblioteca de al-Andalus: de Ibn al-Labbāna a Ibn al-Ruyūlī*, editado por Jorge Lirola Delgado, 473-488. Volumen 4. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2006.
- . "La peripecia política y mística de Ibn al-Jaṭīb entre la Granada Nazarí y el Magreb Meriní". En *Historia del Sufismo en al-Andalus*, editado por Amina González Costa y Gracia López Anguita, 119-142. Córdoba: Almuzara, 2009.
- Puerta Vílchez, José Miguel, y Ramón Guerrero. "Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad". En *Biblioteca de al-Andalus: De Ibn al-Dabbāg a Ibn Kurz*, editado por J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vílchez, 392-443. Volumen 3. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2004.
- Ramaḍān Aḥmad, Aḥmad. *Al-riḥla wa-l-raḥḥāla al-muslimūn*. El Cairo: Dār al-Bayān al-'Arabī.
- Ramos, Ana. "Literatura fantástica y geografía árabe". En *Al-Andalus y el Mediterráneo*, editado por M<sup>a</sup> Jesús Viguera y Concepción Castillo, 169-183. Granada: Sierra Nevada 95, 1995.
- Reisman, David. "Medieval Arabic Medical Autobiography". *Journal of the American Oriental Society* 129, 4 (octubre de 2009): 559-569.
- Reynolds, Dwight F., editor. *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*. Berkeley-Los Ángeles-Londres: University of California Press, 2001.
- Ritter, H. "Abū Tammām". Brill Online. Diciembre de 2015. [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-l-islam/abu-tammam-SIM\\_0261](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-l-islam/abu-tammam-SIM_0261).
- . "Ḥasan al-Baṣrī". Brill Online. Diciembre de 2015. [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/hasan-al-basri-COM\\_0273](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/hasan-al-basri-COM_0273).

- Robinson, Cynthia, y Amalia Zomeño. "On Muḥammad V, Ibn al-Khaṭīb and Sufism". En *The Articulation of Power in Medieval Iberia and the Maghreb*, editado por Amira K. Bennison, 153-174. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Rodríguez Gómez, María Dolores. *Las riberas nazarí y del Magreb (siglos XIII-XV). Intercambios económicos y culturales*. Granada: Universidad de Granada, 2000.
- . "Un ejemplo del funcionamiento de la justicia en el siglo de Ibn al-Jaṭīb". En *Ibn al-Jaṭīb y su tiempo*, editado por Celia del Moral y Fernando Velázquez, 113-139. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2012.
- Rodríguez Mediano, Fernando. "The post-Almohad dynasties in al-Andalus and the Maghreb (seventh-ninth/thirteenth-fifteenth centuries)". En *The New Cambridge History of Islam. Volume 2. The Western Islamic World Eleventh to Eighteenth Centuries*, editado por Maribel Fierro, 106-143. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Roger Idris, Hady. *La Berbérie orientale sous les Zīrīdes: Xème-XIIème siècles*. 2 volúmenes. París: Adrien-Maisonneuve, 1962.
- Roldán Castro, Fátima. "El viaje en el mundo araboislámico durante la Edad Media: la peregrinación y la búsqueda del saber". En *Al-Andalus y el Norte de África: relaciones e influencias*, editado por Pablo Beneito y Fátima Roldán, 223-250. Sevilla: Fundación El Monte, 2004.
- Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*. Leiden: Brill, 1952.
- Rubinacci, R. "Djābir b. Zayd". Brill Online. Diciembre de 2015. [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/djabir-b-zayd-SIM\\_1899](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/djabir-b-zayd-SIM_1899).
- Ruiz Gómez, Francisco. "Identidad en la Edad Media: la culpa y la pena". En *Construir la identidad en la Edad Media*, editado por José Antonio Jara Fuente, Georges Martin e Isabel Alfonso Antón, 17-54. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2010.
- Šāhidī, al-Ḥasan al-. *Adab al-riḥla bi-l-Magrib fī l-‘aṣr al-marīnī*. 2 volúmenes. Rabat: Manšūrāt ‘Ukāz, 2002.
- Sā’ih, al-Ḥasan al-. *Tāy al-mafriq fī taḥliyat ‘ulamā’ al-Mašriq. Ta’līf Jālid b. ‘Īsā al-Balawī al-Andalusī (muqaddima li-l-kitāb)*. Fez: Maṭba‘at Muḥammad al-Jāmis al-Ṭaqāfiyya wa-l-Ŷāmi‘iyya, 1970.
- . *Munawwa‘āt Ibn al-Jaṭīb*. Marruecos: Wizārat al-Awqāf wa-l-Šu‘ūn al-Islāmiyya, 1978.
- Šak‘a, Muṣṭafā al-. *Al-Magrib wa-l-Andalus. Āfāq Islāmiyya wa-ḥadāra insāniyya wa-mabāḥiṭ adabiyya*. El Cairo - Beirut: Dār al-Kitāb, 1987.

- Salibi, K.S. "Ibn Faḍl Allāh al-'Umārī". Brill Online. Diciembre de 2015. [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibn-fadl-allah-al-umari-SIM\\_3153](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibn-fadl-allah-al-umari-SIM_3153).
- Salmi, Ahmad. "Le genre des poèmes de nativité (maulūdiyya-s) dans le royaume de Grenade et au Maroc du XIIIe au XVIIIe siècle". *Hespéris* 43 (1956): 335-435.
- Samsó, Julio. "Dos colaboradores científicos musulmanes de Alfonso X". *Llull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas* 4, 6-7 (1981): 171-180.
- Santiago Simón, Emilio de. *El polígrafo granadino Ibn al-Jaṭīb y el sufismo. Aportaciones para su estudio*. Granada: Diputación Provincial, 1983.
- . "Algunas calas en el desviacionismo herético de Ibn al-Jaṭīb". En *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1980)*, 523-526. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1985.
- Šarīf, Muḥammad al-. *Al-Garb al-Islāmī. Nuṣūṣ dafīna wa-dirāsāt*. Tetuán: Manšūrāt al-Ŷam'īyya al-Magribiyya li-l-Dirāsāt al-Andalusiyya, 1999.
- Sarr, Bilal. "Abd Allāh b. Buluqqīn, semblanza y fin del último sultán zirí a través de la *Iḥāta* de Ibn al-Jaṭīb". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (Sección Árabe-Islam)* 62 (2013): 177-199.
- Šayj 'Āṭif, Ḥabība al-. "Zawāhir šādḍa min jilāl tawriyāt Ibn al-Jaṭīb al-Salmānī". *Fikr al-'Ulūm al-Insāniyya wa-l-Iṭimā'iyya* 5 (2007): 91-109.
- Schipper, Arie. "Two Andalusian poets on exile: Reflections on the poetry of Ibn 'Ammār (1031-1086) and Moses ibn Ezra (1055-1138)". En *The challenge of the Middle East*, editado por I. A. El-Shaykh y col., 113-121. Amsterdam: University of Amsterdam Institute for Modern Near Eastern Studies, 1982.
- Seco de Lucena, Luís. "El Ḥāyib Riḍwān, la madraza de Granada y las murallas del Albayzín". *Al-Andalus* 21, 2 (1956): 285-296.
- Shatzmiller, Maya. *L'historiographie Mérinide. Ibn Khaldūn et ses contemporains*. Leiden: Brill, 1982.
- . "The legacy of the andalusian berbers in the 14th century Maghreb: Its role in the formation of Maghrebi historical identity and historiography". En *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb siglos XIII-XVI. Actas del coloquio (Madrid, 17-18 diciembre 1987)*, editado por Mercedes García Arenal y María Jesús Viguera, 205-236. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas e Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1988.

- . *The Berbers and the Islamic State: The Marinid Experience in Pre-Protectorate Morocco*. Princeton: Markus Weiner, 2000.
- . “Islam and the ‘Great Divergence’: The Case of the Moroccan Marīnid Empire, 1269-1465 CE”. En *The Articulation of Power in Medieval Iberia and the Maghreb*, editado por Amira K. Bennison, 25-45. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Spiegel, Gabrielle M. *The past as text. The theory and practice of medieval historiography*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1997.
- , editor. *Practicing History. New Directions in Historical Writing after the Linguistic Turn*. Nueva York - Londres: Routledge, 2005.
- Ṭaḥṭaḥ, Fāṭima. *Al-Gurba wa-l-ḥanīn fī l-ši‘r al-andalusī*. Rabat: Manšūrāt Kulliyat al-Ādāb (Ķāmi‘at Muḥammad al-Jāmis), 1993.
- . “Ibn al-Jaṭīb: la obsesión por el viaje hacia la catarsis y la salvación”. En *Ibn al-Jaṭīb y su tiempo*, editado por Celia del Moral y Fernando Velázquez Basanta, 241-261. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2012.
- Talmon, Rafi. “The syntactic category *Maf‘ūl Muṭlaq*: a study in qur’ānic syntax”. En *Arabic Grammar and Linguistics*, editado por Yasir Suleiman, 107-129. Oxford: Routledge, 2003.
- Ṭammār, Muḥammad al-. *Al-Magrib al-Awsaṭ fī zill Ṣanhāya*. Argel: Dīwān al-Maṭbū‘āt al-Ķāmi‘iyya, 2010.
- Ṭiṭwānī, Muḥammad b. Abī Bakr al-. *Ibn al-Jaṭīb min jilāl kutubihī*. 2 volúmenes. Tetuán: Dār al-Ṭibā‘a al-Magribiyya, 1954.
- Tuchman, Barbara W. *A Distant Mirror. The Calamitous 14th Century*. Nueva York: Random House, 1978.
- Ṭūjī, Aḥmad Muḥammad al-. *Mazāhir al-ḥadāra fī l-Andalus fī ‘Aṣr Banī l-Aḥmar*. Alejandría: Mu’assasat Ṣabāb al-Ķāmi‘a, 1997.
- Ullendorff, E., J.S. Trimingham, C.F. UBeckingham y W. Montgomery Watt. “Ḥabash, Ḥabasha”. Brill Online. Enero de 2016. [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/habash-habasha-COM\\_0247](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/habash-habasha-COM_0247).
- Valdeón Baruque, Julio. “La Corona de Castilla”. En *Historia de las Españas Medievales*, editado por Juan Carrasco, Josep M<sup>a</sup> Salrach, Julio Valdeón y M<sup>a</sup> Jesús Viguera, 267-304. Barcelona: Crítica, 2002.
- Vázquez de Benito, María de la Concepción. “La materia médica de Ibn al-Jaṭīb”. *Boletín de la asociación española de orientistas* 15 (1980): 139-150.



- Vázquez de Benito, María de la Concepción. "Ibn al-Jaṭīb expositor de la medicina". En *Ibn al-Jaṭīb y su tiempo*, editado por Celia del Moral y Fernando Velázquez, 359-377. Granada: Universidad de Granada, 2012.
- . "La obra médica de Ibn al-Jaṭīb: el reflujo de la escolástica". En *Saber y poder en al-Andalus. Ibn al-Jaṭīb (s. XIV)*, editado por M<sup>a</sup> Dolores Rodríguez, Antonio Peláez y Bárbara Boloix, 103-115. Córdoba: Ediciones El Almendro, 2014.
- Velázquez Basanta, Fernando N. "El literato e historiador granadino Ibn al-Aḥmar retrata al poeta Ibn al-Jaṭīb". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebráicos (Sección Árabe-Islam)* 59 (2010): 191-217.
- Vera López, María del Carmen. "Escribir sobre la propia vida: memoria, confesión y autobiografía en dos textos medievales". TFM, The University of Western Ontario, 2014.
- Vidal Castro, Francisco. "Al-Andalus y Marruecos en la Baja Edad Media (siglos XI-XV): una historia compartida y paralela". En *El zoco. Vida económica y artes tradicionales en al-Andalus y Marruecos*, 17-27. Granada: Sierra Nevada '95 - El Legado Andalusi, 1995.
- . "Historia Política". En *Historia de España [de Menéndez Pidal]. El reino nazarí de Granada (1232-1492). Política, Instituciones, Espacio y Economía*, editado por M. J. Viguera, 47-248. Madrid: Espasa-Calpe, 2000.
- . "El asesinato político en al-Andalus: la muerte violenta del emir en la dinastía nazarí (s. XIV)". En *De muerte violenta: política, religión y violencia en al-Andalus. Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus, XIV*, editado por Maribel Fierro, 349-397. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004.
- . "Nazaríes y Meriníes, caminos entrecruzados: al-Andalus y el Magreb al-Aqṣà ('Marruecos'), siglos XIII-XV". En *Al-Andalus y el Norte de África: relaciones e influencias*, editado por Pablo Beneito y Fatima Roldán, 271-305. Sevilla: Fundación El Monte, 2004.
- . "Sobre la faceta jurídica de Ibn al-Jaṭīb y la reprobación de al-Wanṣarīsī a Ibn al-Jaṭīb por sus críticas a los notarios". En *Saber y poder en al-Andalus. Ibn al-Jaṭīb (s. XIV)*, editado por M<sup>a</sup> D. Rodríguez, A. Peláez y B. Boloix, 63-88. Córdoba: Ediciones El Almendro, 2014.
- Viguera Molins, María Jesús. "Ibn Marzūq según Ibn al-Jaṭīb: Análisis de una biografía". *Revue de la Faculté des Lettres Tetouan / Maḡallat Kulliyat al-Ādāb bi-Tiṭwān (Número Spécial sur le colloque d'IBN AL KHATIB)* 2 (1987): 33-41.



- . “La intervención de los benimerines en al-Andalus”. En *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb siglos XIII-XVI. Actas del coloquio (Madrid, 17-18 diciembre 1987)*, editado por Mercedes García Arenal y María Jesús Viguera, 237-247. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas e Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1988.
- . “Al-Andalus como interferencia”. En *Comunidades islámicas en Europa*, editado por Montserrat Abumalham, 61-70. Madrid: Editorial Trotta, 1995.
- . “Ibn al-Jatīb visita el monte de los Hintāta”. En *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*, editado por Concepción Castillo Castillo y col. Granada: Editorial de la Universidad de Granada, 1995.
- . “Religión y política de los Benimerines”. *'Ilū. Revista de Ciencias de las Religiones* (1995): 285-288.
- . “La exaltación biográfica de Abu l-Hasan, sultán de los Benimerines”. En *Biografía y género biográfico en el Occidente islámico. Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus, VIII*, editado por M. L. Ávila y M. Marín, 403-423. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997.
- . “Componentes y estructura de la población”. En *Historia de España [de Menéndez Pidal]. El reino nazarí de Granada (1232-1492). Sociedad, Vida y Cultura*, editado por M. J. Viguera, 17-70. Madrid: Espasa-Calpe, 2000.
- . “Cultura árabe y arabización”. En *Historia de España [de Menéndez Pidal]. El reino nazarí de Granada (1232-1492). Sociedad, Vida y Cultura*, editado por M. J. Viguera, 323-364. Madrid: Espasa-Calpe, 2000.
- . “El Ejército”. En *Historia de España [de Menéndez Pidal]. El reino nazarí de Granada (1232-1492). Política, Instituciones, Espacio y Economía*, editado por M. J. Viguera, 429-75. Madrid: Espasa-Calpe, 2000.
- . “El soberano, visires y secretarios”. En *Historia de España [de Menéndez Pidal]. El reino nazarí de Granada (1232-1492). Política, Instituciones, Espacio y Economía*, editado por Viguera, 317-363. Madrid: Espasa-Calpe, 2000.
- . “Historiografía”. En *Historia de España [de Menéndez Pidal]. El reino nazarí de Granada (1232-1492). Política, Instituciones, Espacio y Economía*, editado por Viguera, 21-45. Madrid: Espasa-Calpe, 2000.
- . “Prólogo”. En *Historia de España [de Menéndez Pidal]. El reino nazarí de Granada (1232-1492). Política, Instituciones, Espacio y Economía*, editado por M<sup>a</sup> J. Viguera, 9-17. Madrid: Espasa-Calpe, 2000.

- Viguera Molins, María Jesús, editor. *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el siglo XIV. Auge y declive de los Imperios. Exposición en el Real Alcázar de Sevilla. Mayo-Septiembre 2006*. Granada - Sevilla: Fundación El Legado Andalusi - Fundación José Manuel Lara, 2006.
- . “‘Vida ejemplar’ de Abu l-Hasan, sultán de los benimerines”. *EREBEA. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 3 (2013): 49-69.
- . “Hin Tata”. Octubre de 2015. <http://encyclopedieberbere.revues.org/1595>.
- Warāglī, Ḥasan al-. *Lisān al-Dīn b. al-Jaṭīb fī ātār al-dārisīn. Dirāsa wa-bībliyūʿrāfiya*. Rabat: Manšūrāt ‘Ukāz, 1990.
- Warburton, Elizabeth A. M. “The Nufāḍat al-Jirāb of Lisān ad-Dīn b. al-Khaṭīb”. Tesis doctoral, Cambridge University, 1965-1966.
- Watt, W. Montgomery. “Sa‘d b. ‘Ubāda”. Brill Onlin. Diciembre de 2015. [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/sad-b-ubada-SIM\\_6396](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/sad-b-ubada-SIM_6396).
- Weber, Elka. “Construction of identity in twelfth-century Andalusia: the case of travel writing”. *The Journal of North African Studies* 5, 2 (verano 2000): 1-8.
- Witkam, Jan Just. *Inventory of the Oriental manuscripts of the library of the University of Leiden*. 27 volúmenes. Leiden: Ter Lugt Press, 2007.
- Wu, Pei-Yi. *The Confucian’s Progress. Autobiographical Writings in Traditional China*. Estados Unidos: Princeton University Press, 1990.
- Ŷawwād, ‘Alī. *Al-Mufaṣṣal fī tāriḥ al-‘arab qabl al-Islām*. 10 volúmenes. Bagdad: Ŷāmi‘at Bagdād, 1993.
- Ŷubrān, Muḥammad Mas‘ūd. *Funūn al-naṭr al-adabī fī ātār Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb (al-maḍāmīn wa-l-jaṣā’iṣ)*. 2 volúmenes. Beirut: Dār al-Madār al-Islāmī, 2004.
- . “Al-Naṭr al-fannī al-Jaṭībī. Maṣādiru-h wa-jaṣā’iṣu-h wa-ta’fīru-h ‘alā kuttāb al-Garb al-Islāmī”. *Ḥawliyyat Maḥma‘ al-Luga al-‘Arabiyya* 6 (2008): 255-283.
- Zabbāj, Muṣṭafā al-. “Bunyāt al-ṣirā‘ al-ḥadārī al-andalusī min jilāl rasā’il Ibn al-Jaṭīb”. *Maḥallat Kulliyat al-Ādāb bi-Tiṭwān* 2 (1987): 361-398.
- Zagal, Muḥammad Fātiḥ. *Sulṭat al-muṭaqqaf bayna l-iqtirāb wa-l-igtirāb (qirā’a fī sīrat Lisān al-Dīn b. al-Jaṭīb wa-taḥribatihi al-siyāsiyya)*. Damasco: Wizārat al-Ṭaqāfa, 2006.
- Zahrani, Saleh al-. “La queja y la elegía, dos elementos fundamentales de la melancolía en el *Dīwān* de Ibn al-Jaṭīb”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (Sección Árabe-Islam)* 57 (2008): 399-423.

- . “Aspectos culturales e ideológicos a través del *Dīwān* de Ibn al-Jaṭīb”. Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2011.
- . “Lo cómico y lo burlesco en el *Dīwān* de Ibn al-Jaṭīb”. En *Ibn al-Jaṭīb y su tiempo*, editado por Celia del Moral y Fernando Velázquez, 287-306. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2012.
- Zanbīr, Muḥammad. “Ibn al-Jaṭīb wa-l-taḥdīd fī l-minhāy al-tārījī”. *Maḥallat Kuliyyat al-Ādāb wa-l-‘Ulūm al-Insāniyya. Ŷāmi‘at Muḥammad al-Jāmis* 2 (1977): 79-126.
- Ženka, Josef. “Las terceras taifas en un nuevo manuscrito del *A‘māl/I‘māl al-a‘lām* de Ibn al-Jaṭīb”. En *Manuscritos árabes en Marruecos y en España: espacios compartidos. Sexta primavera del Manuscrito Andalusi*, editado por Mostafa Ammadi, Francisco Vidal-Castro y María Jesús Viguera Molins, 181-190. Casablanca: Universidad Hassan II - Ain Chock, 2013.
- . “The Great Ruling Family of the Fourteenth Century: *Muṣāhara* in the Age of Ibn al-Khaṭīb”. *Medieval Encounters* 20 (2014): 306-339.



## Obras de referencia

- “Al-Bāḥiṭ al-‘Arabī”. <http://www.baheth.info/>.
- “Al-Maktaba al-Šāmila”. <http://shamela.ws/index.php>.
- “Al-Maktaba al-Waqfiyya”. <http://waqfeya.com/>.
- “Al-Warrāq”. <http://www.alwaraq.net/Core/index.jsp?option=1>.
- Corriente, Federico. *A Dictionary of Andalusī Arabic*. Leiden: Brill, 1997.
- Corriente, Federico, e Ignacio Ferrando. *Diccionario Avanzado Árabe. Tomo I. Árabe-Español*. Barcelona: Herder, 2005.
- Dozy, Reinhart. *Supplément aux dictionnaires arabes*. 2 volúmenes. Leiden: Brill, 1881.
- “Encyclopedia of Islam”. BrillOnline. <http://referenceworks.brillonline.com/cluster/Encyclopedia%20of%20Islam?s.num=0>.
- “Encyclopédie Berbère”. <http://encyclopedieberbere.revues.org/>.
- Fayrūzabādī, Maḥd al-Dīn Muḥammad al-. *Al-Qāmūs al-Muḥiṭ*. Editado por Muḥammad Na‘īm al-‘Irqūsī. Beirut: Mu’assasat al-Risāla, 2005.
- Ḥamawī, Yāqūt al-. *Mu‘ḥam al-buldān*. 5 volúmenes. Beirut: Dār Ṣādir, 1977.
- . *Mu‘ḥam al-udabā’*. *Iršād al-arīb ilā ma‘rifat al-adīb*. Editado por Iḥsān ‘Abbās. 7 volúmenes. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1993.
- Ibn Fāris, Abū l-Ḥasan Aḥmad. *Mu‘ḥam maqāyīs al-luga*. Editado por ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. 6 volúmenes. Dār al-Fikr.
- Ibn Manẓūr, Ŷamāl al-Dīn. *Lisān al-‘Arab*. Editado por Amīn Muḥammad ‘Abd al-Wahhāb y Muḥammad al-Šādiq al-‘Abīdī. 18 volúmenes. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāṭ al-‘Arabī - Mu’assisat al-Tārīj al-‘Arabī, 1999.
- “Internet Archive”. <https://archive.org/>.
- Kazimirski, Albert de Biberstein. *Dictionnaire arabe-français (Kitāb al-lugatayn al-‘arabiyya wa-l-faransāwiyya)*. 2 volúmenes. París: Maisonneuve, 1960.
- Lirola Delgado, Jorge, y José Miguel Puerta Vílchez, editores. *Biblioteca de al-Andalus*. 7 volúmenes. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2004-2012.
- “Maktabat al-Muṣṭafā al-Iliktrūniyya”. <http://www.al-mostafa.com/>.

جامعة غرناطة  
كلية الآداب والفلسفة  
قسم الدراسات السامية

بين الضفتين :

رحلة منفي ابن الخطيب من خلال كتابه نفاضة الجراب في علالة الاغتراب

ملخص البحث لنيل درجة الدكتوراه الدولية  
إعداد الطالبة

ليلى جريص نافارو

تحت إشراف الدكتورة

ثيليا ديل مورال مولينا



2016

نقدم في هذا البحث دراسة لشخصية العلامة الأندلسي لسان الدين ابن الخطيب من خلال كتابه نفاضة الجراب في علالة الاغتراب ، مع تركيز على الرحلتين اللتين قام بهما خلال منفاه الأول في المغرب المريني وترجمة النصين إلى اللغة الإسبانية . نود به التعمق في تجربة ذي الوزارتين المغربية داخل سياق العلاقات السياسية والاجتماعية والثقافية بين عدوتي الغرب الإسلامي ، لإدراك إلى أي مدى حاول ردم الفجوة بين الضفتين التي أدت في نهاية المطاف إلى سقوط مملكة غرناطة .

البحث ينقسم إلى ثلاثة أجزاء : في الجزء الأول نعرض سياق البحث ، وفي الثاني نعرف على المؤلف وتعمق في النفاضة ، وفي الثالث نورد النصوص المترجمة ونحلل مضمونها . نهي البحث بالاستنتاجات العامة التي وصلنا إليها ، نليها بملحق تفصل فيه مضامين الجزأين الثاني والثالث المعروفين والمحققين من نفاضة الجراب . وقد استخرجنا من النص ثلاثة فهارس ، فهرس للأعلام وفهرس للأماكن وآخر للمصطلحات . وسيجد القارئ أيضاً خريطتين ، تمثل في الأولى الفتنة المرينية التي وقعت عام 1361 وفي الأخرى رحلات ابن الخطيب في المغرب منذ بداية منفاه وخروجه من غرناطة في أواخر عام 760 الهجري إلى عودته إليها في منتصف عام 763 . وفي نهاية البحث وضعنا أيضاً بعض الصور لآثار من المغرب والجزائر لتساعد على تصور الحياة في ذلك الوقت في المغرب الإسلامي ، بالإضافة إلى قائمة المصادر والأبحاث والمراجع التي اعتمدنا عليها .

سنقوم أولاً بعرض محتوى الأجزاء الثلاثة ثم الاستنتاجات :

يتمحور الجزء الأول حول السياق الذي كتبت فيه نفاضة الجراب في جوانبه الثلاثة :  
السياسي والاجتماعي والثقافي . في السياق السياسي نبسط الأحداث ابتداءً من الإطار العام  
حول مضيق جبل طارق للوصول إلى وضع المملكتين الإسلاميتين اللتين انتقل بينهما الوزير  
الأندلسي ، المملكة النصرية والمرينية ، حيث أن كتابه نفاضة الجراب يعكس العلاقات بين  
هاتين الدولتين وتجربته الشخصية في هذا المجال . نتعرض إلى أزمة القرن الرابع عشر الميلادي  
(الثامن الهجري) والمواجهات بين الدول المسيحية والإسلامية بين ضفتي المضيق للهيمنة عليه ،  
التي ستقود إلى تقوية الجبهة المسيحية وإضعاف الغرب الإسلامي . نبسط في هذا القسم أبرز  
الأحداث التي يجب اعتبارها لاستيضاح إشكالية منتصف القرن : المواجهة بين ملك قشتالة  
بيدرو الأول القاسي وملك أراغون بيدرو الرابع التي كان لها انعكاساً هاماً على وضع الممالك  
الإسلامية السياسي ولا سيما في الأندلس والمغرب الأقصى ؛ تداخل مملكتي بنو نصر وبنو مرين  
في سياسة الآخر لدعم استقلال الأندلس من شمال إفريقية من جهة وهيمنة المرينيين على  
جنوب شبه جزيرة إيبريا من جهة أخرى ، والذي سيؤدي إلى اتساع الفجوة بين العدوتين ؛  
سياسة بنو المرين المركزية في منتصف القرن التي أنتجت الفتنة والصراع الداخلي على العرش  
وانقسام الدولة ؛ وأخيراً ، إحدى علامات ضعف الملك ، ألا وهي تحكم الوزراء بالسيادة .

وفي السياق الاجتماعي نشير إلى التباينات الأساسية بين المجتمع الأندلسي والمغربي التي  
تقصاها ابن الخطيب خلال رحلاته في المنفى بحثاً عن دعم للإسلام في إيبريا . وكان يغلب



الطابع القبلي في المملكة المرينية بينما كان الطابع المدني هو الغالب في الأندلس حيث كانت الروابط القبلية قد ضعفت بمرور القرون . وكانت تكمن في القبلية الإفريقية ، التي كانت بربرية في أغلبها ، قوة حربية فائقة تحت حكم مركزي وقدرة مدمرة هائلة عند وهن الدولة . وقد أثرت هذه القبلية على تاريخ الغرب الإسلامي منذ أيام خلافة قرطبة . أما في الساحة المرينية فقد كانت للقبائل البربرية والعربية ، وعلى رأسها قبائل هنتاتة والخلط على التوالي ، دور حاسم في استقرار وهيمنة الحكومة المتمركزة في مدينة فاس .

وأما في السياق الثالث وهو الثقافي ، فنعالج الاندماج بين العدوتين في هذا المجال بعد قرون من التبادل الثقافي منذ ظهور دولة المرابطين وتوحيدها للغرب الإسلامي تحت شعار واحد . وتتحور هذه الثقافة المشتركة حول ثلاثة مواضيع رئيسية : العودة إلى المذهب المالكي المتسم بالمحافظة المعتدلة ولا سيما بعد إشاعة الأفكار الموحدية في الغرب الإسلامي ؛ الاهتمام باللغة العربية كما يتبين من غزارة الانتاج الشعري في هذه الفترة بالمقارنة مع التي سبقتها مباشرة ، والتحول إلى النثر المقيد بالسجع والبيان الذي يكاد أن يكون بدوره شعراً لاعتماده على السجع المركب ولكثرة الزخرفة والتصنع ؛ وانتشار التصوف بين العامة حتى قويت شوكته وأصبح خطراً على الدولة التي ستحاول التحكم به بأساليب مختلفة . هذا بالإضافة إلى حركة انتقال العلماء والأدباء بين الضفتين التي أثارت التبادل الثقافي ومهدت الطريق لتدخلهم في سياسة الممالك الداخلية والخارجية .

ونخصص الجزء الثاني من البحث لدراسة كتاب نفاضة الجراب . فنبداً بالتعريف على المؤلف داخل سياق عهده السياسي والثقافي ، دون التوقف على تفاصيل سيرته المعروفة لذياع سيطه . لذا فإننا نركز على بعض جوانب شخصيته وفكره وعلى علاقاته مع أكبر علماء عصره وخاصةً بما يتعلق بالفجوة التي ظهرت في أواسط القرن الثامن الهجري . ونتطرق بعد ذلك بعمق إلى كتابه ، فنذكر أجزاءه المعروفة والتي تعتقد ضائعة ومخطوطاته المتوفرة وتحقيقاته ، ثم نلخص الأحداث التاريخية المذكورة فيه لندرس بعد ذلك محتوياته المختلفة ، وهذه المحتويات كما قلنا سابقاً مفصلة في ملحق في آخر البحث . ونوجه اهتمامنا خاصة إلى رحلاته في المغرب التي نترجم نصوصها في الجزء الثالث ، فنضعها في سياقها المحدد ونذكر مراحل حركته معرفين عن الأماكن التي زارها خلال تنقلاته . ثم نقارن بين الرحلتين لنميز خصائصها المشتركة واختلافاتها ، ونبرر فرضية تدخل الوزير الأندلسي المنفي بشكل مباشر في السياسة المغربية كدافع من دوافع حركته في سبيل إعادة توحيد الغرب الإسلامي .

ونهي الجزء الثاني بإجابتنا على السؤال الذي يتمحور حوله بحثنا : في أي نوع أدبي ندرج كتاب نفاضة الجراب وماذا عني به مؤلفه عند تصنيفه ؟ فنبداً بدراسة خصوصيته بالمقارنة بينه وبين رحلات أخرى أندلسية ومغربية وتونسية تشاركه في بعض خصائصها ، وذلك انطلاقاً من أن مؤلفها كان يرجع إليه في مؤلفات أخرى مسمىاً إياه « كتاب الرحلة » ، فنجد أن اعتبار نفاضة الجراب كرحلة فحسب غير كافٍ لإدراك خاصيته . لذلك ننتقل إلى اعتباره داخل مجموعة نصوص معاصرة قام مؤلفوها من خلالها بالتحدث عن أنفسهم ، فنجد أنه يندمج داخل

ظاهرة أدبية قام فيها الأدباء بتجاوز حدود النوعيات الأدبية المتداولة في ذلك الحين للتعبير عما في دخيلتهم .

في هذه النقطة وجدنا أنه من الضروري تحديد موقفنا داخل النقد النصي حول إمكانية معرفة ذاتية المؤلف في أي نص من النصوص ، فهي إمكانية انتقدها مفكرو نظرية ما بعد البنيوية . ونستنتج بعد خوضنا في هذا المجال أن المعلومات التي يستخرجها أي قارئ من خطاب ما تعود إلى تفسيره الشخصي لذلك الخطاب داخل سياق معين ، وهذا الموقف يقودنا إلى تعدد إمكانيات فهم الخطاب أو النص والحاجة إلى الاتفاق الجماعي حول هذه الإمكانيات على أساس حجج منطقية . بهذه الطريقة نستطيع أن نسلط نظرنا الخاصة على المؤلف في إطار سياق سياسي واجتماعي وثقافي بنينه لتحليل استراتيجياته النصية ، فهو يمكن في استخدامه الخاص للغة ، مقصوداً كان أم غير مقصود ، رغم البعد الزمني بين الكاتب والقارئ . وإن إمكانيات فهم النص المتعددة بتعدد السياقات لا تلغي بعضها بعضاً بل تكامل فيما بينها لتكوين مفهوم له يكون في تحول مستمر .

وبعد هذه الجولة نعود إلى نفاضة الجراب فنجد الكتاب جزءاً من ترجمة ابن الخطيب الشخصية وذلك باعتباره داخل مجموعة من مؤلفاته ذات الطابع الذاتي . ويجب أن نشير هنا إلى أننا عندما نتكلم عن الترجمة الذاتية نقصد بها المفهوم الحديث لهذا النوع الأدبي فهو نوع لم يكن موجوداً في الثقافة المتداولة في عصر المؤلف ولا في تراثه ، أي في التراث العربي والأندلسي . ولذلك فنحن لا نقصد بهذا المفهوم نصاً معيناً من تأليفه أو تأليف أبناء عصره يريدون به

التحدث عن أنفسم ، ولا نسمي هذه النصوص « تراجم ذاتية » بل « مدونات معبرة عن الذات » من حيث أن مؤلفيها استخدموا الأنواع الأدبية التي كانت متداولة في تراثهم للتكلم عن أنفسهم بطرق متعددة . ثم تتعمق في كتاب نفاضة الجراب لنجد ابن الخطيب يعبر بين طياته عن نفسه بشكل متناثر هنا وهناك ، بين النصوص التاريخية والأدبية التي تكونه . ونخرج بعدها من الكتاب لتعرض إلى انتاج عصره الأندلسي والمغربي والقشتالي والأراغوني ، فنرى أن حالة الأزمة الشاملة لهذا العصر والفتن التي طرأت على هذه البلدان قد أثرت بعمق على كثير من الأدباء الذين عاصروا كاتبنا ، وكونت سياقهم الخاص الذي أدى بهم إلى التعبير عن أنفسهم بأسلوب يكاد يدخل في مفهومنا الحديث للتعبير عن الذات . وعندما ينعكس سياق الأزمة على نفاضة الجراب عن طريق تجربة المنفى نجد الكتاب يخرج من إطار الرحلة كنوع أدبي موحد ليصبح كتاباً فريداً من نوعه من حيث أنه يعبر عن التجربة العصبية التي مرت بها هذه الشخصية البارزة . ولكننا في نهاية المطاف متيقنين من أن هذه ليست إلا قراءة الخاصة لهذا النص ، ولذلك فهي متوافقة مع قراءات أخرى سابقة لنا وقابلة في المستقبل .

وفي الجزء الثالث والأخير من هذا البحث سيجد القارئ الترجمة إلى اللغة الإسبانية لنصي الرحلتين اللتين قام بهما المؤلف بين أقاليم المغرب المريني ، حيث نبين في الحواشي المسائل اللغوية والنحوية والبلاغية والعروضية ونورد تصحيحات النصوص المحققة اعتماداً على المخطوطات ، كما أننا نقدم نصوص الهوامش الموجودة في إحدى هذه المخطوطات مع ترجمتها ، بالإضافة إلى التعريف بالأعلام والقبائل المذكورة . وفي أول هاتين الرحلتين زار ابن الخطيب

جنوب المغرب ، من مراكش إلى سلا منتقلاً بين المراحل التي تفصلهما عن طريق ساحل المحيط الأطلسي ، أما في الثانية فيقطع المسافة بين فاس ومراكش مجتازاً إقليم تامسنا ، غير أنه اضطر إلى العودة إلى سلا دون الوصول إلى غايته .

ونهي البحث بتحليل للنصوص المترجمة نطبق فيه النظرية النقدية التي شرحناها سابقاً ، معتمدين فيه على سياق الخطاب وعلى الاستراتيجيات النصية التي وجدناها فيه . فنبداً بتحديد الهوية الذي انطلق بها العالم الغرناطي المنفي من مقر الملك المريني للتنقل بين قبائله ومدنه الثانوية بعيداً عما ألفه في وطنه الأندلسي ، وذلك لفهم بعض المواقف والآراء التي ذكرها في رحلاته . ثم نقوم بعرض الصورة التي يقدمها عن المغرب في أوصافه وتعليقاته ، من الجانب المدني في وصفه للعمران والخراب ، ومن الجانب القبلي الذي يتعرض له بشكل متناثر . نتصدى كذلك للنظرة التي سلطها ابن الخطيب على الأشخاص الذين التقى بهم خلال تجولاته من أهل السلطة والعلم . وفي نهاية المطاف نجد أنفسنا أمام عرض شامل لوضع المغرب المريني في هذه الفترة العصبية من تاريخه ، فنظرة العالم الأندلسي التحليلية تجعلنا نتأمل الانعكاس الفعلي لأزمة أواسط القرن الثامن السياسية على مجتمع المغرب الأقصى . وقد رأينا أنه من المناسب التعرض أيضاً إلى خصائص أسلوب ابن الخطيب النثري ، حيث أننا تمكنا خلال قراءتنا وترجماتها من التعمق فيه ، فنضعه في سياق إنتاج معاصريه ونجد أن الدارسين قد انقسموا بين من رآه جامداً ومن دافع عن حيويته ، ونحن بدورنا بعد تيقننا بأنفسنا من هذه الحيوية نقدم بعض الأمثلة من النصوص التي تعمقنا فيها .

وتمحور استنتاجاتنا العامة في هذا البحث حول ثلاث نقاط أساسية قد تعرضنا لاثنتين منها فيما سبق : أولها يدور حول دوافع رحلات ابن الخطيب في المغرب ، وثانيها يتعلق بخصوصيات كتاب نفاضة الجراب ، وثالثها بالعلامات التي أدت بنا للدفاع عما سميناه « التجديد الخطيبي » نسبة إلى الوزير والعالم الأندلسي .

بالنسبة لدوافع الرحلتين ، فقد أشرنا ، كما أشار غيرنا ، إلى أن اتصال ابن الخطيب خلالها بأبرز شيوخ القبائل العربية والبربرية التي كانت تلعب دوراً حاسماً في سياسة الدولة المرينية يدعم فرضية تدخله في هذه السياسة في سبيل محاولة توحيد الغرب الإسلامي ، خاصة وقد اتهم في نهاية حياته بترغيب السلطان المريني في الزحف على الأندلس وضمها إلى دولته . وإن تدخله في السياسة المغربية تظهر دون شك ، مع أن الوزير لا يصرح بها ، في ملامح من رحلته الثانية التي يقوم بها في منتصف الشتاء والفتنة المغربية ليتصل بشيخ الخلط قبل دخوله في مجابهة ضد قبائل محالفة للمطالبيين بالعرش .

أما عن خصوصيات نفاضة الجراب ، وهو الكتاب الذي عبر فيه عن تجربة المنفى والاعتراب كما يبدو من عنوانه ومن مضامينه . فقد تكلمنا سابقاً عن كيفية اعتبارنا له كمدونة معبرة عن الذات ، ليس فقط من خلال تعبيراته الشخصية التي تبدي طابعاً حديثاً غير مألوف في العصور الوسطى ، وقد شاركه في ذلك بعض معاصريه ، بل بنوعية الكتاب الخاصة به وباختياره لما يتضمنه من رسائل وأشعار ومعلومات دون أخرى .

وابتداءً من هذه الاستنتاجات وأخرى ثانوية توصلنا إليها ، بالإضافة إلى بعض آراء الدارسين لشخصية وتراث لسان الدين ابن الخطيب ، تيقنا من أن العلامة الأندلسي يعكس في كل مظاهر حياته وعمله التي تعرفنا عليها إلى وقتنا الحالي محاولة تجديد شامل تهدف إلى المحافظة على الدولة الإسلامية في شبه الجزيرة إيبريا بالاعتماد على قوة المغرب القبلية القتالية وبعض مميزاته الثقافية والسياسية .

إن التجديد الخطيبي الذي ندافع عنه في نهاية بحثنا يتمثل في جوانب متعددة من إنتاجه التاريخي والأدبي والعلمي ، ويبدو أنه ظهر استجابة إلى الضعف الذي كان يتخلل الدولة الأندلسية وتمسك بني نصر باستقلالهم عن سياسة المغرب المريني رغم ضغط مملكة قشتالة وتحكمها بأمر ملكهم .

وقد أبدى ابن الخطيب في منهجه التاريخي بؤادر المنهج التجريبي الذي تميز به الفكر الغربي الحديث كما فعله ابن خلدون ، وذلك بالإشارة إلى كيفية انعكاس الأحداث السياسية على الأوضاع الاجتماعية والثقافية و بالاعتماد على المصادر والوثائق الرسمية والشهود بالإضافة إلى تجربته الشخصية وآرائه . وهذه بالفعل سمة من سمات كتابه نفاضة الجراب ، لا كمنهجية أساسية مقصودة في الكتاب بل كبؤادر متناثرة ، وبعض هذه البؤادر ليست فقط موجودة في كتابته التاريخية بل في رحلاته أيضاً . وهذا المنهج التجريبي نجده كذلك في أعماله الطبية وخاصة في نظرية العدوى كسبب لانتشار مرض الطاعون الذي قاساه أبناء عصره ، التي اعتمد للوصول إليها على التجربة الإنسانية مع أن أغلب معاصريه كانوا يؤمنون بأنه كان عقاباً إلهياً .

أما في الجانب السياسي فيبدو أن الوزير الغرناطي قد وجه ولاءه نحو الدولة الإسلامية ، بمعنى أن الولاء الذي كان يدين به إلى ملوك بني نصر كان قابلاً للانتقال إلى غيرهم وإن لم يكونوا من أصل عربي ، وذلك في سبيل دوام الإسلام على ضفتي المضيق . وقد كان متشامماً بالحياة السياسية في عصره فاستبداد السلطة جعل في تقرب العلماء منها مجازفة وأخطار . كما يبدو أنه سعى إلى تنفيذ خطة إصلاحية عامة لسياسة الدولة النصرية الداخلية والخارجية تشمل العدالة والدفاع العسكري والحماية والتنظيم الإداري والمجتمع والتعليم والدين وما إلى ذلك .

وفي هذا التجديد يندمج أيضاً أسلوبه النثري فقد أبدى في بعض كتاباته انتقالاً من النثر المقيد إلى المرسل ، مع أن المقيد كان الأكثر شيوعاً في إنتاجه وإنتاج أغلب أدباء عصره ، وهو على رأسهم ، لدرجة أنه شكل اتجاهاً أدبياً خاصاً به في النثر العربي . كما أن كتابه في التصوف الذي أدى به إلى الموت يتضمن بدوره على أفكار لم يكن يتداولها أو يكتب عنها من عاصروه من العلماء والفقهاء والمتصوفين ، حيث دافع عن مشروعية إقصاء العقل وتعويضه بالوجدان .

ويتبين مما سبق أن التجديد الخطيبي الذي أراد به العلامة إصلاح وضع الأندلس بإعادة توحيد العدوتين هو إلا حد ما إصلاح شامل للغرب الإسلامي ليكون به أكثر انسجاماً مع النهضة الأوروبية المسيحية التي أبدت بوادراً في عصره . ولكن أعداءه تمكنوا منه خلال منفاه الثاني والأخير لتتسع بعد قتله الفجوة بين ضفتي المضيق مؤدية في نهاية القرن التالي إلى سقوط غرناطة وضعف المغرب .



وهناك مسألة نهائية يتوجب الإشارة إليها ، وهي متعلقة بالنظرة التي سلطها الباحثون الذين درسوا شخصية لسان الدين في القرن الماضي ، سواءً كانوا عرباً أم غربيين . وينقسم هؤلاء بين من يرى تناقضاً في معظم تصرفاته وخيانةً لأهل وطنه بتحالفه مع أهل ملته من المغرب ، وبين من يكذب هذه الاتهامات . وقد وجدنا أنفسنا ضمن المجموعة الثانية وتساءلنا عن معنى هذه الاتهامات في نظرنا المعاصرة إلى الماضي الأندلسي ، فرأينا أنها تنبع من الحكم على الماضي دون اعتبار المسافة الزمنية والتجربة الإنسانية التي تبعدها عنه . فأما عن تناقضاته فأبرزها اعتبار زهده مزيفاً لتمسك ابن الخطيب بالأمر الديني ، ويبدو أن من اتهمه بذلك قد افترض أن ما نراه متناقضاً اليوم كان كذلك منذ ستة قرون ، وإن كان كذلك فأين نحن من تجاوز تناقضاتنا الحالية . وأياً كان فلا نجد مانعاً من أن يسمو أديبنا ومفكرنا الأندلسي إلى تجاوز الحياة المعنوية التي فقد الأمل بتحسين أحوالها ، بينما لا يقبل لنفسه في الوقت نفسه التسليم بالأمر الواقع ويضطر إلى توفير الدعم المادي ليحافظ على كرامته وكرامة أهله . وأما بالنسبة لتهمة الخيانة فلا يتوجب علينا أن نحكم في هذا المجال على أساس مفهوم الدولة الحالي فالحدود السياسية والثقافية بين الأندلس والمغرب في ذلك القرن لم تكن كالحدود الحالية بين إسبانيا والمغرب ، خاصة وأن أمة الإسلام كانت تجمع بينهما وإن لم تكن الاتفاقات السياسية توافق هذا التوحد الديني . فكان ولاء الوزير الأندلسي ، كما أشرنا سابقاً ، يعود إلى الأمة في سبيل توحيد كيانها السياسي بين الضفتين . فلأمر إذاً جانب آخر يتعلق بمفهوم الولاء عند ابن الخطيب ، وابتعاد بني نصر من المغرب رغم ضعف دولتهم قد تكون خيانةً أيضاً ، إلا إذا أردنا أن ندافع عن شرعية تاريخية

للتباعد بين جنوب أوروبا وشمال إفريقيا . وعلى كل حال فإن شخصية لسان الدين وراثته  
الفكري تستحق نظرة أكثر عمقاً من هذه التهم السطحية التي تمنع من رؤية نضاله في سبيل  
التفاهم بين العدوتين . وإن هذا النضال التجديدي الذي لم يترسخ في وقته يستحق إعادة النظر  
إليه في وقتنا الحالي ، ابتداءً من تنصيب هذا المفكر الأندلسي وغيره من أعلام الفكر والأدب  
الأندلسي إلى جانب ثيربانثس في التراث الإسباني المعاصر .

كتب في غرناطة في 14 حزيران من سنة 2016

La doctoranda / The *doctoral candidate* [ **Laila Miriam JREIS NAVARRO** ] y la directora de la tesis / and the thesis supervisor: [ **Dr<sup>a</sup>. Celia DEL MORAL MOLINA** ]

Garantizamos, al firmar esta tesis doctoral, que el trabajo ha sido realizado por la doctoranda bajo la dirección de la directora de la tesis y hasta donde nuestro conocimiento alcanza, en la realización del trabajo, se han respetado los derechos de otras/os autoras/es a ser citadas/os, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

/

*Guarantee, by signing this doctoral thesis, that the work has been done by the doctoral candidate under the direction of the thesis supervisor/s and, as far as our knowledge reaches, in the performance of the work, the rights of other authors to be cited (when their results or publications have been used) have been respected.*

Lugar y fecha / Place and date:

En Granada, a 20 de junio de 2016

Directora de la Tesis / *Thesis supervisor:*

Doctoranda / *Doctoral candidate:*

Celia del Moral Molina

Laila Miriam Jreis Navarro



Firma / Signed

Firma / Signed