

EL RITUAL DE LA *BAY'Á* EN EL OCCIDENTE Y ORIENTE ISLÁMICOS (SS. VIII-XV): UNA APROXIMACIÓN COMPARATIVA

ALEJANDRO PELÁEZ MARTÍN¹
Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 4 de mayo de 2021

Aceptado: 28 de junio de 2022

Resumen

El objetivo fundamental de este estudio es ofrecer una perspectiva comparada entre Oriente y el Occidente islámicos en torno al ritual de la *bay'a*, optando por un marco cronológico amplio (ss. VIII-XV). La idea es extraer los diversos elementos que integran el acto y buscar diferencias y similitudes para establecer una serie de conclusiones. El mundo cristiano también cuenta con interesantes datos sobre los ascensos y entronizaciones. En la medida de lo posible, examinaremos algunos aspectos y elementos que merecen ser confrontados con el mundo islámico.

Palabras clave

Bay'a, Oriente islámico, Occidente islámico, coronación, entronización

Abstract

The fundamental aim of the present research involves conducting a comparative study of the Islamic East and West in relation to the ritual of the *bay'a* within a broad chronological framework (8th-15th centuries). We attempt to extract the different elements making up the act and to establish differences and similarities in order to reach a series of conclusions. The Christian world also provides interesting data on accessions and entronements. Insofar as possible, we will explore certain elements that merit comparison with the Islamic world.

Keywords

Bay'a, Islamic East, Islamic West, coronation, entronement

Résumé

L'objectif principal de cette étude est d'offrir une perspective comparée entre l'Orient et l'occident islamiques en ce qui concerne le rituel de la *bay'a* et dans un cadre chronologique ample (VIIIe-XVe

¹ Universidad Autónoma de Madrid, Campus de Cantoblanco. Facultad de Filosofía y Letras. Correo electrónico: alejandro.pelaez@uam.es. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4908-2804>.

* Este trabajo ha sido posible gracias a la financiación del programa de Formación de Profesorado Universitario del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (FPU/2016). Agradecemos a Santiago Palacios su ayuda y sus valiosos comentarios, así como a los evaluadores por sus útiles y enriquecedoras sugerencias y comentarios. Igualmente, no podemos dejar de agradecer a Maribel Fierro y a Luis Molina su infinita y generosa ayuda con la traducción de los textos árabes.

siècles). L'idée est d'extraire les divers éléments qui constituent l'acte pour y chercher des différences et des similitudes pour établir quelques conclusions. Le monde chrétien fournit aussi des données intéressantes relatives aux accès au pouvoir et aux intronisations. Dans la mesure du possible, on examinera quelques-uns des aspects et des éléments qui méritent d'être confrontés avec le monde islamique.

Mots-clés

Bay'a, Orient islamique, Occident islamique, couronnement, intronisation

1. Introducción: ¿Qué es la *bay'a*? La problemática de las fuentes

La palabra *bay'a* procede de la raíz *by'*, que significa “vender” o “comprar”. De ahí deriva el sentido “hacer un trato” y, también, “prestar juramento de lealtad”². Pese a que los orígenes del término no están claros, lo indiscutible es que a partir del profeta Muḥammad, los musulmanes lo consideraron el modo de reconocer a los sucesivos califas (y a sus herederos)³. Por tanto, *bay'a* terminó haciendo referencia al acto en el que se reconocía por medio de una promesa o juramento de lealtad al nuevo califa, emir o sultán. Como señala A. Marsham, en la historia islámica, la *bay'a* se convirtió en la ceremonia equivalente a la unción, entronización, coronación, aclamación, proclamación o investidura de los gobernantes musulmanes, aunque el término no se refiera estrictamente a todos esos elementos posibles⁴. Era un compromiso realizado bajo el pacto de Dios ('*ahd Allāh*)⁵, considerándose los califas omeyas y 'abbāsīes los representantes de dicho pacto. Se establecieron una serie de penas para los infractores, que terminaron

² LANDAU-TASSERON, “The Religious Foundations of the Bay'a in Premodern Islam”, p. 1; TYAN, “Bay'a”, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0107

³ Sobre todo ello véase KA KA KHEL, “Bay'a and its political role in the Early Islamic State”, pp. 227-238; LANDAU-TASSERON, “The Religious Foundations”, pp. 1-4; MARSHAM, *Rituals of Islamic Monarchy. Accession and Succession in the First Muslim Empire*; MARSHAM, “Bay'a”, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_24878; MARSHAM, “Oath of Allegiance”, p. 401; MARSHAM, “bay'a”, p. 222; TYAN, *Institutions du droit public musulman*, pp. 261-293; TYAN, “Bay'a”, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0107

⁴ MARSHAM, *Rituals*, p. 2.

⁵ Este es el fundamento de la *bay'a* y se refiere a un pacto entre Dios y la humanidad, fundamentado en el que se había llevado a cabo entre Dios y Adán (MARSHAM, “The Architecture of Allegiance in Early Islamic Late Antiquity: The Accession of Mu'āwiya in Jerusalem, ca. 661 CE”, p. 88). Hay, no obstante, otro pacto según la tradición islámica. En Corán 7, 172 (utilizamos la versión de J. Cortés) se dice lo siguiente: “Y cuando tu Señor sacó de los riñones de los hijos de Adán a su descendencia y les hizo atestiguar contra sí mismos: «¿No soy yo vuestro Señor?» Dijeron: «¡Claro que sí, damos fe!» No sea que dijerais el día de la Resurrección: «No habíamos reparado en ello»”. La interpretación que se hace de esto es que los seres humanos han hecho un pacto con Dios y, tras esto, el Altísimo los ha devuelto a las entrañas de sus progenitores para que ningún elemento externo influyera en su promesa y para que llevaran la memoria de esta alianza cuando nacieran (véase el fascinante trabajo de AL-QADI, “The Primordial Covenant and Human Nature in the Qur'an”, pp. 332-338. También es de gran interés O'CONNOR, “Qur'anic Covenants Reconsidered: *mīthāq* and '*ahd* in Polemical Context”, pp. 1-22).

siendo ejecutados en algunas ocasiones, aunque lo más habitual era que se les obligara a volver a hacer el juramento, renovando así su vínculo de obediencia (*tā'a*)⁶.

En la concepción jurídica sunní, la *bay'a* no era el mero acto jurídico que servía para proclamar al *imām* sino aquello que le revestía de legitimidad para ejercer el poder⁷. Según los juristas, por tanto, era un “contrato” entre el gobernante y la comunidad lo que constituía el *imāmato*. El califa debía proteger y salvaguardar la religión, resguardar al islam y proveer una fiscalidad justa, entre otras obligaciones. A cambio la comunidad le debía obediencia. El choque o imposición de manos (*ṣafqa*) se convirtió en el gesto de la *bay'a* y el modo de ratificar el acuerdo. Lo que se buscaba con este planteamiento era mostrar que el soberano había sido “elegido” por la comunidad y no impuesto, que su dignidad no era algo reservado a una familia en exclusiva⁸.

Bien conocida la ceremonia en Oriente⁹, sin embargo, para el Occidente islámico no contamos con trabajos e investigaciones que abarquen la totalidad del período medie-

⁶ MARSHAM, “Oath of Allegiance”, p. 401; MANZANO MORENO, *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus*, p. 221. Los califas omeyas de Damasco insistieron en promover un discurso que los colocaba como los representantes de Dios en la tierra y, siguiendo esta misma línea, los pactos que se hacían con ellos coincidían con el pacto de Dios. Cuestión distinta sería si esto resultó efectivo, pero, de todos modos, eso les proporcionaba el derecho de ejecutar a quienes hubieran roto la *bay'a* prestada como castigo por haber violado el pacto de Dios con la humanidad, haberle hecho la guerra al Altísimo y haber ejercido la violencia pública contra los bienes y las personas (MARSHAM, “Public Execution in the Umayyad Period: Early Islamic Punitive Practice and its Late Antique Context”, pp. 101-136). Los gobernantes buscaron, efectivamente, el modo de reflejar que quebrantar la *bay'a* era equivalente a situarse en la apostasía. El gobernante, en su calidad de *imām*, tenía el cometido de vigilar que las creencias de la gente no se desviaran del camino correcto, debiendo castigar a los que se apartaran del mismo y trataran de arrastrar al resto a la perdición. Además, esto reforzaba su imagen como gobernantes legítimos y que cumplían con sus obligaciones para con Dios y la comunidad (HERRERO SOTO, *El perdón del gobernante (al-Andalus, ss. II-V/VIII-XI)*, pp. 360-361; FIERRO BELLO, “El castigo de los herejes y su relación con las formas del poder político y religioso en al-Andalus (ss. II/VIII-VII/XIII)”, p. 314). No obstante, el modo habitual de tratar con los rebeldes fue someterlos y obligarlos a entrar en la obediencia al soberano a través de una nueva *bay'a*. El recurso a la pena capital se reservó para casos extremos. De hecho, como indica A. Marsham, la simple deserción o desobediencia fue escasamente vista como merecedora por sí sola de la pena capital, a diferencia de la pena corporal (MARSHAM, “Public Execution in the Umayyad Period”, p. 112).

⁷ “Se le prestará la *bay'a* y, con esa *bay'a*, quedará convertido en *imām*. Todos los miembros de la *umma* se verán incursos en su *bay'a* y sometidos a su autoridad” (AL-MĀWARDĪ, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, 2006, pp. 25-26; AL-MĀWARDĪ, *Les Statuts Gouvernementaux*, 1915, p. 10; AL-MĀWARDĪ, *Al-Aḥkam al-Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance*, 1996, p. 14; CRONE, *God's rule. Government and Islam*, p. 227).

⁸ MANZANO MORENO, *Conquistadores, emires y califas*, p. 224.

⁹ MARSHAM, *Rituals*; HANNE, “Ritual and Reality: the *Bay'a* Process in Eleventh-and Twelfth-Century Islamic Courts”, pp. 141-158; LANDAU-TASSERON, “The Religious Foundations”; MOTTAHEDEH, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society of Islamic Monarchy*.

val¹⁰. No obstante, sí existen estudios generales sobre la corte y el ceremonial de las distintas dinastías que gobernaron al-Andalus y el Magreb¹¹.

Antes de concluir este apartado introductorio, nos gustaría dedicar unas breves palabras a las fuentes que más información proporcionan sobre la *bay'a*. Son de tres tipos: crónicas, cancillerescas y literarias (antologías). En las primeras y en las últimas podemos hallar descripciones que, aunque no suelen ser muy prolijas, tienden a ofrecer detalles interesantes. En ocasiones incluyen actas, cartas, sermones, proclamaciones y diversos documentos emitidos por las cancillerías estatales. Entre todos esos escritos se encuentran las *bay'āt*¹². No obstante, la fuente principal y que más documentos facilita es el género de los manuales de secretarios, como el *Ṣubḥ al-a'šā* de al-Qalqašandī¹³. En estos casos, como el objetivo era formar a los futuros secretarios en el arte de la composición y la redacción, los textos acostumbra a incluir cartas no completas y formularios¹⁴ que, no obstante, nos ofrecen documentos interesantes para el estudio de la institución.

2. El ritual de la *bay'a*: momentos y actos

2.1. ¿Por qué la *bay'a* puede ser considerada un ritual?

¿Cómo se podría definir un ritual? Las propuestas y el debate que este término ha generado son considerables. Por ello, optamos por ofrecer una definición breve, como

¹⁰ Muestra de ello es que las únicas referencias sean dos artículos de M. Ávila y de A. García Sanjuán sobre la proclamación del califa Hišām II (ÁVILA, “La proclamación (*bay'a*) de Hišām II. Año 976 d.C.”, pp. 79-114; GARCÍA SANJUÁN, “Legalidad islámica y legitimidad política en el Califato de Córdoba: la proclamación de Hišām II (360-366/971- 976)”, pp. 45-77) y el antiguo trabajo de M. M. Antuña en la jura en los califatos omeya y almohade (MARTÍNEZ ANTUÑA, “La jura en el califato de Córdoba”, pp. 108-144).

¹¹ BARCELÓ, “El califa patente: el ceremonial omeya de Córdoba o la escenificación del poder”, pp. 153-175; MEOUAK, “Représentations, emblèmes et signes de la souveraineté politique des Umayyades d'al-Andalus d'après les textes arabes”, pp. 78-105; SAFRAN, “Ceremony and Submission: the Symbolic Representation and Recognition of Legitimacy in Tenth-Century al-Andalus”, pp. 191-201; CARDOSO, “The scenography of power in al-Andalus and the 'Abbasid and Byzantine ceremonials: Christian Ambassadorial Receptions in the Court of Cordoba in a Comparative Perspective”, pp. 1-45; MANZANO MORENO, *Conquistadores, emires y califas*; IDRIS, *La Berbérie Orientale sous les Zirīdes. X^e-XII^e siècles; L'Ordre almohade (1120-1269). Une nouvelle lecture anthropologique*; GHOUIRGATE, “Les processions, un instrument de gouvernement: quelques remarques sur le cérémonial califal almohade”, pp. 285-308; BRUNDSCHVIG, *La Berbérie orientale sous les Hafsīdes, des origines à la fin du XVe siècle*, pp. 18-34; KHANEBOUBI, *Les Institutions gouvernementales sous les Mérinides (1258-1465)*, pp. 28-41; DAKHLIA, “Dans la mouvance du prince: la symbolique du pouvoir itinérant au Maghreb”, pp. 735-760; DAKHLIA, *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam*; FIERRO, “Pompa y ceremonia en los califatos del Occidente islámico (s. II/VIII-IX/XV)”, pp. 125-152.

¹² Utilizamos este término puesto que es el que aparece en las fuentes, por ejemplo AL-QALQAŠANDĪ, *Ṣubḥ al-a'šā fī šinā'at al-inšā'*, p. 332.

¹³ En sus numerosos volúmenes se tratan temas muy diversos: desde medicina hasta métrica, pasando por geometría, astronomía, agricultura, álgebra, ética, política, gramática, derecho, etc. (FIERRO BELLO, “El saber enciclopédico en el mundo islámico”, p. 98).

¹⁴ RAMÍREZ DEL RÍO, “Documentos sobre el papel de los árabes hilālīs en el al-Andalus almohade: traducción y análisis”, pp. 365-366.

la de R. A. Rappaport, que entiende que se trata de la «ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones no completamente codificados por quienes los ejecutan»¹⁵. De acuerdo con el esquema elaborado por G. Carrasco¹⁶, a partir de la propuesta de S. F. Moore y B. G. Myerhoff, el ritual contaría con las siguientes características: repetición de determinados aspectos del contenido o de las formas, escenografía dramatizada y proceder simbólico, una disposición y organización precisas con un papel específico para algunas personas y objetos (sin excluir una cierta espontaneidad), una trascendencia colectiva y de significado social y una puesta en escena que rememora el pasado¹⁷ y alienta lo sensorial.

La *bay'á*, por tanto, se puede considerar un ritual porque reúne estas condiciones: su contenido y formas se repiten en el tiempo, rememorando el pasado por medio de gestos y palabras (se rememora la jura que se había hecho al Profeta en *Ḥudaybiyya*, bajo un árbol), posee una escenografía solemne y simbólica que apela a los sentidos y las emociones, cuenta con una organización articulada y el papel de las distintas personalidades (soberano, familia, aristocracia, etc.) que participan en el acto está bien definido.

2.2. *El gesto*

La mano, y más concretamente, el “apretón de manos”, se constituyeron como elementos destacados en diversas formas de juramentos a lo largo del tiempo y entre distintas sociedades¹⁸. Una representación prácticamente universal de la solidaridad, del pacto, del acuerdo, en palabras de E. Sánchez Moreno: «un símbolo parlante de la *fides*, una metáfora transversal de acercamiento, amistad, cooperación y concordia»¹⁹. La mano derecha, la benéfica, la de la *uirtus*, es el testimonio de la *fides* y entre las poblaciones célticas y celtibérica su mutilación era síntoma de la pérdida de la capacidad de guerrear. La *dextrarum iunctio*, un motivo iconográfico que muestra la unión de las diestras, se popularizó en época romana, pero también se hallaba en el mundo griego (*dexiosis*) y etrusco, simbolizando vínculos políticos, matrimoniales, saludos y compromisos²⁰. El

¹⁵ RAPPAPORT, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, p. 56.

¹⁶ CARRASCO GARCÍA, “Ritual político, antropología e historiografía bajomedieval hispánica”, p. 125.

¹⁷ «El rito político, pues, debe estar anclado en el pasado, ya que a él se remite permanentemente para dotar al cuerpo político de legitimidad» (GONZÁLEZ ALCANTUD, *Antropología (y) política. Sobre la formación cultural del poder*, p. 141).

¹⁸ Buena parte de la bibliografía citada a continuación responde a conversaciones y sugerencias de Eduardo Sánchez Moreno, Diego Suárez Martínez y David García Domínguez, a quienes queremos agradecer su ayuda.

¹⁹ SÁNCHEZ MORENO, “Trascender antes de morir: juramentos, memoria heroica y *hospitium* entre los vacceos”, p. 115.

²⁰ BOYANCÉ, “Le main de fides”, pp. 101-113; MARCO SIMÓN, “Topografía cualitativa en la magia romana: izquierda y derecha como elementos de determinación simbólica”, pp. 81-90; ALMIRALL, “La *dextrarum iunctio* y su evolución a los anillos de *fede*. Algunos ejemplos en gemas del Museo Arqueológico Nacional (Madrid)”, pp. 139-154; HÖLKEKAMP, “*Fides – deditio in fidem – dextra data et accepta*: Recht, Religion Und Ritual in Rom”, pp. 223-249. Véase también sobre la amputación de las manos el Trabajo

gesto y su simbolismo eran comunes entre los semitas. La Biblia describe los pactos habitualmente como “dar la mano (abierta)” (en hebreo *yad*). El siríaco posee la misma terminología. Los juramentos de vasallaje acadios aluden, igualmente, al “apretón de manos” y el acadio posee, asimismo, un vocablo para “súplica” y “sumisión” que incluye “extender la mano”²¹. En religiones orientales como el mitraísmo se puede localizar también este gesto. De hecho, la representación de Mitra estrechando la derecha con el rey Antíoco en el siglo I a. C. representa la transferencia del poder de la divinidad a su representante en la tierra y la confirmación del “contrato” divino²². En el caso griego, el término *dexia* para hacer referencia a “promesa” fue abstraído del apretón de manos, símbolo visual de toda alianza²³. En el ámbito celtibérico contamos con las *teserae hospitalis* con forma de diestra o de dos manos asidas, credencial o consigna del compromiso, la amistad y la acogida²⁴. Manos sobredimensionadas se pueden encontrar representadas en escenas asociadas a pactos y juramentos en cráteras, estelas y jarros ibéricos y celtibéricos. Asimismo, aparecen manos entrelazadas representando los pactos de hospitalidad en jarras²⁵. En definitiva, como afirma E. Sánchez Moreno «es evidente la afinidad entre la mano como gesto y la comunicación como acto», siendo el lenguaje y contacto físicos los rasgos más evidentes de los acuerdos orales. De ahí que las caricias, cosquillas, arrullos, abrazos e imposición de las palmas de las manos sean algunos de los gestos y signos más comunes entre diversas sociedades²⁶.

Junto a todo ello hay otro elemento que interesa resaltar y que tiene que ver con la importancia de la mano derecha extendida del soberano con la palma hacia delante, algo dotado de poderes mágicos, “el gesto del poder”, como lo llama H. P. L’Orange, para bendecir o maldecir. En este gesto se concitaban poderes y capacidades superiores que iban más allá del soberano y a través de la mano tenía lugar la interferencia divina en los asuntos terrenales²⁷.

El vínculo de la *bay’a* con la mano es total. E. Landau-Tasserón considera que la *bay’a* representaba una transacción ratificada por el apretón de manos de las dos partes implicadas, el símbolo que manifestaba la relación entre gobernantes y gobernados, dirigentes y dirigidos. De hecho, la palabra empleada para aludir a este choque de manos es *şafqa*,

Fin de Grado de D. Suárez Martínez, a quien agradecemos que nos haya permitido su consulta: SUÁREZ MARTÍNEZ, *La exposición de cadáveres como paradigma de la agonística celtibérica*, p. 12.

²¹ MARSHAM, *Rituals of ...*, p. 28.

²² NABARZ, *The Mysteries of Mithras ...*, pp. 25-26; véase también CLAUSS, *The Roman Cult of Mithras ...*, p. 152 y KRIWACZEK, *In Search of Zarathustra ...*, p. 139.

²³ HERMAN, G., *Ritualised friendship ...*, p. 50.

²⁴ SÁNCHEZ MORENO, “Trascender antes de morir”, p. 115; SÁNCHEZ MORENO, *Meseta occidental e Iberia exterior: contacto cultural y relaciones comerciales en época prerromana*, pp. 550 (nota 1), 563-564 y 704-706.

²⁵ SÁNCHEZ MORENO, “Trascender antes de morir”, pp. 111 y 113; SUÁREZ MARTÍNEZ, “La exposición de cadáveres en la arqueología celtibérica: ¿un espejismo historiográfico?”, p. 153.

²⁶ SÁNCHEZ MORENO, *Meseta occidental e Iberia exterior*, p. 705, nota 32.

²⁷ L’ORANGE, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*, pp. 139-170; RICKS y SROKA, “King, Coronation, and Temple: Enthronement Ceremonies in History”, p. 253.

del verbo *ṣafaqa*, un término puramente comercial para referirse a transacción²⁸. E. Tyan consideraba que el nombre procedía del propio gesto físico que, en la antigua costumbre árabe, simbolizaba la conclusión de un acuerdo entre dos personas y que se materializaba con el apretón de manos. Como la elección de un jefe y el compromiso de someterse a su autoridad se demostraban a través de este gesto, el proceso también era descrito con este término, ya que consistía en un movimiento de la mano y los brazos (*bā'*)²⁹. Las propias fuentes aluden a esta relación, pues al-Qalqaṣandī, en su definición sobre la *bay'á*, dice que todo “proviene de la costumbre de los árabes: cuando dos hacen una *bay'á* (*tabāya'a*) uno de ellos estrecha (*ṣafaqa*) su mano con la del otro”³⁰. El juramento que se hacía con el Profeta era, sin embargo, distinto de los que se habían hecho entre jefes y líderes tribales. Era necesario un acto formal que permitiera expresar y afirmar el nuevo vínculo establecido entre Muḥammad y los creyentes, pero a la vez tenía que ser familiar e innovador. El Profeta eligió el apretón de manos, que era un gesto conocido y empleado para muchos fines (incluidos los pactos y las transacciones comerciales), pero lo novedoso era la noción que implicaba: un relación sagrada y recíproca (a cambio de la obediencia a Dios y a su enviado, se alcanzaba la salvación y otros beneficios como la protección de la comunidad y parte del botín conseguido)³¹. La condición de Muḥammad como Enviado de Dios, por tanto, sugiere que el juramento no se producía entre iguales y que estaba condicionado por una perspectiva de condena o salvación³², al ser Dios testigo del pacto. La *bay'á* implicaba además la conversión al islam, así como el reconocimiento de la autoridad del Profeta en un acto que era irrevocable³³. En definitiva, la *bay'á* garantizaba la protección y la recompensa de Dios, mediada por el Profeta.

Por otro lado, aunque la función principal de la *bay'á* pasó a ser el juramento de lealtad prestado al nuevo califa, logró mantener el halo sagrado en el que estaba envuelta en vida de Muḥammad y eso se hizo gracias al gesto de la mano, que fue decisivo a la hora de convertir a Abū Bakr en el primer califa³⁴. Si el gesto no hubiera sido considerado un procedimiento que reunía cualidades sagradas, los musulmanes no se habrían sentido obligados. Como sí que lo era, los contrarios a Abū Bakr no tuvieron más remedio que aceptar y hacer la *bay'á*. Aquellos que no lo hicieron fueron considerados apóstatas³⁵. El califa no

²⁸ LANDAU-TASSERON, “The Religious Foundations”, p. 1.

²⁹ TYAN, “Bay'a”, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0107. Esta entrada constituye una síntesis de lo expuesto en su obra TYAN, *Institutions du droit*, pp. 139 y 261-273. Este mismo argumento ya fue expuesto por KA KA KHEL, “Bay'a and its Political Role”, p. 227.

³⁰ AL-QALQAŠANDĪ, *Ṣubḥ al-a'šā*, 1916, p. 273. Algo similar a lo que dice Ibn Jaldūn: IBN JALDŪN, *Al-Muqaddima*, p. 390; IBN JALDŪN, *Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddima)*, p. 406.

³¹ LANDAU-TASSERON, “The Religious Foundations”, pp. 15-16.

³² MARSHAM, *Rituals*, p. 55.

³³ LANDAU-TASSERON, “The Religious Foundations”, p. 15.

³⁴ LANDAU-TASSERON, “From Tribal Society to Centralized Polity: An Interpretation of Events and Anecdotes of the Formative Period of Islam”, pp. 183-187. La elección del primer califa se llevó a cabo en condiciones irregulares y apresuradas, siendo conocido como el incidente de la *Saqifa*, véase TYAN, *Institutions du droit*, pp. 132-134.

³⁵ LANDAU-TASSERON, “The Religious Foundations”, p. 20; LANDAU-TASSERON, “From Tribal Society to Centralized Polity”, pp. 186-187.

solo era el “sucesor” (de la autoridad de Muḥammad) sino también el “representante” (de Dios en la tierra). Cuando los musulmanes le juraban lealtad, lo hacían bajo el pacto de Dios al igual que lo habían hecho con el Profeta³⁶. La idea era que la “transacción” entre el creyente y Dios se llevaba a cabo a través del soberano. Solo el líder podía garantizar a sus seguidores la guía correcta y la salvación, pero a cambio ellos debían obedecerle³⁷.

2.3. Ritos, fases, actores y discursos

Una vez presentada una posible definición de ritual y los motivos por los que se puede comprender la *bay'a* como uno, pasamos al elemento central de este trabajo: exponer los diversos elementos que integran el acto, así como buscar diferencias y similitudes entre Oriente y Occidente en tal acto protocolario y lleno de simbolismo.

2.3.1. Fases

Para empezar, la ceremonia contaba con dos momentos: *bay'at al-jāṣṣa* y *bay'at al-āmma*. En el primero la familia más inmediata, el entorno cortesano más destacado y los comandantes del ejército juraban mientras que el resto de categorías sociales lo hacía en los días siguientes (*bay'at al-āmma*). También era habitual que acudieran delegaciones provinciales a la capital para cumplir con su deber de reconocer al nuevo soberano, en los meses siguientes a su ascenso al poder.

Estas dos partes cronológicamente diferenciadas se empiezan a percibir desde la época 'abbāsī, como se puede apreciar en la ceremonia de proclamación como heredero de Mūsà al-Hādī (160/776) en la mezquita del viernes de al-Ruṣāfa³⁸:

Mūsà se sentó por debajo de él separadamente en el *minbar* para que no hubiera [un hueco] entre él y quienes subían hasta él para hacerle la *bay'a* y estrechar su mano (...). Hizo la *bay'a* la gente de la casa de al-Mahdī por orden de edad, haciendo la *bay'a* [al califa] al-Mahdī y luego a Mūsà, estrechando las manos de ambos hasta que el último de ellos terminó. Hicieron lo mismo quienes estaban presentes de los cortesanos (*aṣḥāb*) y los principales de los comandantes y de los partidarios. Luego descendió al-Mahdī y se volvió a su morada. Encargó de [tomar] la *bay'a* de los que quedaban de los notables (*al-jāṣṣa*) y de la gente común (*āmma*) a su tío materno Yazīd b. Manṣūr.

³⁶ MARSHAM, *Rituals*, p. 75.

³⁷ LANDAU-TASSERON, “The Religious Foundations”, p. 20.

³⁸ Previamente el califa había tomado para sí mismo y para su hijo la *bay'a* de los miembros de su familia en el “Pabellón de las Puertas” (*Ṣaḥn al-Abwāb*) (AL-ṬABARĪ, *Ta'rīj al-rusul wa-l-mulūk*, vol. 8, pp. 125-126; KENNEDY, *The History of al-Ṭabarī (Ta'rīkh al-rusul wa'l-mulūk)*, vol. 29, pp. 183-184).

Podemos observar, por tanto, dos momentos: uno en el que el ámbito familiar y los notables principales juraban al califa y a su heredero, y otro en el que un miembro de la familia califal se encargaba de recibir la *bay'á* del resto de los presentes. Los emires omeyas de al-Andalus también adoptaron este procedimiento. La primera vez que las fuentes permiten apreciarlo es en el transcurso de la proclamación del futuro 'Abd al-Raḥmān II y su hermano al-Mugīra como herederos (206/822):

En este año el emir al-Ḥakam tomó la *bay'á* con el pacto (*bi-l-'ahd*) para sus dos hijos 'Abd al-Raḥmān [primero] y luego, tras él, para al-Mugīra, su hermano. Se celebró la *bay'á* para ambos el día de 'īd al-aḏḥā, el martes 10 de *du l-ḥiyya* de este año. Comenzó la gente (*al-nās*) a hacerles la *bay'á* aquel día en el alcázar. Luego permanecieron ambos en la casa de 'Abd al-Raḥmān, el primero en la sucesión (*al-wilāya*), y la gente (*al-nās*) se fue congregando con rapidez. Luego al-Mugīra cabalgó, ya solo, a la mezquita aljama y allí permaneció día tras día para recibir la *bay'á* (*li-mubāya'a*) del común de la gente (*al-'amma*), que acudió a él en concordia, haciéndole la *bay'á* junto al *minbar*. Luego fueron a hacerle la *bay'á* otros de la gente (*al-nās*) a su casa (...) ³⁹.

En el fragmento se distinguen con claridad las dos ceremonias a las que aludimos. A diferencia del caso 'abbāsī, donde los dos actos transcurrieron en la mezquita, en la *bay'á* como herederos de los hijos del emir al-Ḥakam I una jura se llevó a cabo en el alcázar (la *bay'at al-jāṣṣa*) y otra, de mayor duración, en la mezquita aljama (la *bay'at al-'amma*). El ejemplo 'abbāsī recoge una descripción más pormenorizada de los distintos grupos sociales presentes en la ceremonia ("la gente de la casa de al-Mahdī", los cortesanos y "los principales de los comandantes y de los partidarios") frente al relato omeya (solo se distingue la gente *-al-nās-* y el común *-al-'amma*). Coinciden ambos textos, no obstante, en que fue un miembro de la familia gobernante (uno de los herederos en el caso omeya) el encargado de recabar el juramento de los convocados a la mezquita.

Las descripciones conservadas en las fuentes cronísticas, fundamentalmente la obra de Ibn Ḥayyān, no ofrecen numerosos pormenores sobre la jura, pero todo parece indicar que a lo largo del período emiral el acto fue haciéndose más protocolario y similar a la *bay'á* 'abbāsī, resultando verdaderamente solemne y fastuoso durante el califato omeya de Córdoba. Una buena muestra de ello es la proclamación del califa al-Ḥakam II, la cual resultó mucho más espectacular de lo que habían sido las de sus antepasados:

Los que primero le tomaron la *bay'á* fueron los *ṣaqāliba* del alcázar (...). Durante la noche, hizo que se presentasen ante él los que estaban por debajo de esos notables (*al-akābir*) de entre los secretarios, los servidores esclavos

³⁹ IBN ḤAYYĀN, *Muqtabis fī ta'rīj riḡāl al-Andalus, al-sifr al-ṭānī min Kitāb al-Muqtabis*, pp. 182-183; *al-Muqtabis II-1, Crónica de los emires Alḥakam I y 'Abdarrāḥmān II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*, p. 89.

(*wuṣafā'*), los comandantes (*muqaddamīn*) y los oficiales (*'urafā'*) y ellos le hicieron el juramento de fidelidad (*fa-bāya 'ū-hu*).

Tras esta primera *bay'a* privada en el alcázar cordobés, al día siguiente tuvo lugar una ceremonia más pública en la ciudad palatina de *Madīnat al-Zahrā'*:

(...) Se sentó al-Mustanşir bi-llāh en el asiento del poder (*sarīr al-mulk*) en el salón central de los salones dorados (...). Los primeros que se acercaron a él fueron sus hermanos y le prestaron el juramento de fidelidad (*fa-bāya 'ū-hu*). Escucharon con atención [la lectura] del texto de la *bay'a* y se comprometieron mediante los juramentos estipulados a todo lo que están obligados por los mismos. Luego hicieron la *bay'a* los visires y sus hijos y hermanos. A continuación, los jefes de la *şurṭa* y las diversas categorías de la gente de la *jidma* (...). Se observó el orden habitual para las ceremonias en las reuniones solemnes y alineados en el salón en el que se sentó [el califa] estaban los grandes *fityān* (...). Inmediatamente después estaban los esclavos *fityān* (...). Tras estas filas de eunucos *şaqāliba* (*al-jişyān al-şaqāliba*) estaban las filas de los esclavos *fuḥūl* (*al-'abīd al-fuḥūl*) (...). Después de ellos estaban los jinetes del ejército irregular (*fursān al-ḥaşam*), las distintas categorías del *yūd*, los esclavos (*al-'abīd*) y los arqueros (*al-rumāh*), escolta tras escolta, hasta la puerta de la ciudad que conduce a la *şahrā'*⁴⁰.

La jura de al-Ḥakam, en la que se detectan con claridad los dos momentos, recuerda a las grandes ceremonias 'abbāsies, especialmente a las *bay'āt*, cuya duración era bastante considerable. La del califa Ibn al-Mu'tazz en Bagdad (296/908) parece que se prolongó hasta altas horas, ya que al-Muqtadir, al que se había obligado a abdicar, le pidió pasar la noche antes de salir del palacio califal⁴¹. Las tropas debían esperar a las puertas de la sala mientras la *bay'a* tenía lugar. La proclamación pública de al-Musta'in en Sāmarrā (243/862) también constituye un buen ejemplo de ello. La jura se estaba celebrando en la Dār al-'Āmma, la sala de audiencias públicas ubicada en la Dār al-Jilāfa, y, tras una hora y media, se empezó a escuchar un griterío procedente de la calle principal y de los mercados. Un grupo de jinetes no turcos y una multitud se lanzaron sobre los guardias turcos protestando por el control que estos mantenían sobre el califato. Mientras las tropas contenían el tumulto, la ceremonia seguía desarrollándose tras los muros del palacio. Hacia la mitad de la mañana había terminado y el califa y su séquito marcharon al palacio al-Hārūnī⁴².

⁴⁰ AL-MAQQARI, *Nafh al-ṭib min guşn al-Andalus al-raṭīb wa-ḍikr wazīri-ha Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*, pp. 386-388. E. Manzano ha analizado este texto recientemente (MANZANO MORENO, *La corte del califa. Cuatro años en la corte de los omeyas*, p. 270).

⁴¹ IBN AL-AṬIR, *al-Kāmil fī-l-ta'rīj*, pp. 441-442. Este caso es tratado por H. Kennedy: KENNEDY, "The Reign of al-Muqtadir (295-320/908-32): A History", pp. 16-24.

⁴² AL-ṬABARĪ, *Ta'rīj al-rusul*, vol. 9, pp. 256-257; SALIBA, *The History of al-Ṭabarī (Ta'rīkh al-rusul wa'l-mulūk)*, vol. 35, pp. 1-4.

Pese a las semejanzas, M. Barceló apuntaba a la existencia de dos diferencias notables entre los ceremoniales omeya andalusí y ‘abbāsí⁴³. La primera tiene que ver con los familiares y su ubicación. De acuerdo con este investigador, al contrario que en el protocolo omeya, en el cual los hermanos del califa, una vez realizado el saludo, ocupaban un lugar en torno a él, flanqueándole, y frente a la corte, los califas ‘abbāsies y fāṭimies no aparecían en escena rodeados por sus hermanos. Este arcaísmo omeya indicaría que la distancia entre el soberano y su linaje era reducida todavía y contribuía a reforzar el carácter clánico y tribal. Sin embargo, E. Cardoso ha criticado este planteamiento, poniendo de manifiesto la presencia de familiares (sus hijos) junto al califa ‘abbāsí⁴⁴. La disposición debía ser semejante durante la ceremonia de la jura, de acuerdo con lo que cuenta al-Ṭabarī sobre la proclamación de al-Musta‘īn antes mencionada:

Llegó Wāyīn al-Ušrūsānī⁴⁵ a la *Bāb al-‘amma* (...). Después de alinear a sus hombres (*fa-šaffa ašhāba-hu*) en dos filas, se colocó de pie en la fila que le correspondía a él y a los notables de entre sus hombres (*wuṣūh ašhābi-hi*). Estaban presentes en la sala los “señores de rango (*ašhāb al-marātib*): los hijos de al-Mutawakkil, los ‘Abbāsies, los Tālibies y otros de [alto] rango. Mientras estaban de aquel [modo] –ya había transcurrido una hora y media del día– se oyeron gritos procedentes de la calle y el mercado⁴⁶.

En lo que se refiere a la aparición del califa, M. Barceló, siguiendo a D. Sourdel, consideraba que en el caso ‘abbāsí, el soberano se mostraba una vez se habían desplegado y dispuesto todas las categorías sociales en el escenario⁴⁷. Esto, no obstante, debe matizarse. El manual de ceremonias (*Rusūm dār al-jilāfa*) del secretario oriental Hilāl al-Šābī’ (m. 448/1056), describe el protocolo seguido en los días de procesión (*yawm al-mawkib*) y manifiesta claramente la existencia de un orden para ser admitido en presencia del califa que recuerda al acto cordobés⁴⁸. La descripción sobre la *bay’á* de al-Ḥakam II, aunque menos detallada que el libro de ceremonias ‘abbāsí, muestra que todo el orden ceremonial se ponía en marcha una vez que el califa se sentaba “en el asiento del poder en el salón central (*al-bahw al-awsaṭ*) de los salones dorados”. Antes de eso, los distintos grupos ya

⁴³ BARCELÓ, “El califa patente”, pp. 160-161. Sobre el ceremonial ‘abbāsí pueden consultarse: SOURDEL, “Questions de cérémonial ‘abbaside”, pp. 121-148 y BERKEL, EL CHEIKH, KENNEDY y OSTI, *Crisis and Continuity at the Abbasid Court. Formal and Informal Politics in the Caliphate of al-Muqtadir (295–320/908–32)*. Véase para una perspectiva comparativa: EL CHEIKH, “The Institutionalization of the ‘Abbasid Ceremonial”, pp. 351-370; CARDOSO, “The scenography of power” y BARRUCAND, M., “Les audiences umayyades et abbassides: Rituels et cadres spatiaux”, pp. 203-220. <https://doi.org/10.3917/pica.caiil.2007.01.0203>.

⁴⁴ CARDOSO, “The scenography of power”, pp. 25 y 31.

⁴⁵ KRAMERS, “Usrūshana”, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7752.

⁴⁶ AL-ṬABARĪ, *Ta’rīj al-rusul*, vol. 9, pp. 256; SALIBA, *The History of al-Ṭabarī*, vol. 35, p. 3.

⁴⁷ ARNOLD, *Islamic Palace Architecture in the Western Mediterranean. A history*, pp. 74-75; BARCELÓ, “El califa patente”, p. 160.

⁴⁸ HILĀL AL-ŠĀBĪ’, *Rusūm Dār al-Jilāfa*, pp. 78-79; HILĀL AL-ŠĀBĪ’, *Rusūm Dār al-Khilāfa. The Rules and Regulations of the Abbasid Court*, pp. 63-64.

estaban dispuestos y esperando la orden para aproximarse a prestar el juramento: “[los hermanos de al-Mustansir] tomaron asiento en los salones Oriental y Occidental”. El califa era, por tanto, la energía que hacía girar todos los engranajes cortesanos. Una vez colocado, aguarda a que las distintas personalidades se vayan acercando a él para hacer la *bay‘a* y colocarse después en la ubicación que les corresponde según su rango⁴⁹. Los Fāṭimíes parecen haber adoptado la misma práctica que los Omeyyas, al menos en su fase egipcia⁵⁰.

2.3.2. Participantes y discursos

Volvemos ahora a la descripción de la *bay‘a* de al-Ḥakam II para aludir a sus participantes, cuya enumeración, como hemos visto, es bastante pormenorizada en la descripción que nos ha llegado. En la *bay‘at al-jāssa* los convocados fueron los miembros del personal cortesano más próximo al soberano, la gente del alcázar (*ahl al-qaṣr*). Todo ello muestra, además, el estricto componente protocolario y jerárquico que establece la *bay‘a*. Al día siguiente, en la ceremonia pública y principal este componente de verticalidad entre los distintos rangos de los presentes es todavía mayor, pues es su categoría social la que determina el momento en que se pueden aproximar al califa y realizar su *bay‘a*. De ahí que los primeros fueran los hermanos, familiares directos, seguidos por el personal de la administración más relevante: visires, jefes de la *ṣurta* y “las diversas categorías de la gente de la *jidma*”. Todos ellos prestaron el juramento por orden y rodeados por filas y filas de eunucos, esclavos y diversos componentes de los ejércitos califales.

Las crónicas orientales también suelen ser minuciosas en este aspecto, aludiendo a los señores de rango (*aṣḥāb al-marātib*), los familiares del califa, los ‘Abbāsíes, el clan ḥāšimí en general, las grandes familias aristocráticas⁵¹, los oficiales, secretarios y cadíes⁵², los cuadros dirigentes del ejército, clientes, escribas y siervos⁵³. El hecho de que, incluso, las descripciones más escuetas⁵⁴ recojan, con cierto detalle, los diferentes rangos de asistentes es un modo de mostrar que todo el mundo estaba de acuerdo con hacer la jura al nuevo gobernante. Incluso en los propios textos que eran leídos en el transcurso de la ceremonia se citan, en ocasiones, varias dignidades: “estuvieron de acuerdo los sabios (*al-‘ulamā’*) y los piadosos (*al-ṣalāḥā’*), los jeques (*al-aṣyāj*) y los notables (*al-a’yān*) y los que dan buenos consejos (*al-nuṣaḥā’*), los notables de las tribus (*wu’yūh al-qabā’il*)

⁴⁹ Este protocolo coincide con lo expuesto por M. Barceló (BARCELÓ, “El califa patente”, p. 160).

⁵⁰ CANARD, “Le cérémonial fatimite et le cérémonial byzantin: essai de comparaison”, pp. 409-410; SANDERS, *Ritual, Politics and the Fatimid Cairo*, pp. 32-33.

⁵¹ AL-ṬABARĪ, *Ta’rīj al-rusul*, vol. 9, p. 256; SALIBA, *The History of al-Ṭabarī*, vol. 35, p. 3.

⁵² AL-ṬABARĪ, *Ta’rīj al-rusul*, vol. 10, p. 140; ROSENTHAL, *The History of al-Ṭabarī (Ta’rīkh al-rusul wa’l-mulūk)*, vol. 38, 1985, p. 190.

⁵³ Buena parte de estos grupos figuran en la lista de testigos del documento de sucesión del 802, organizado por el califa Ḥārūn al-Rāšid (MARSHAM, *Rituals*, pp. 225-227).

⁵⁴ Por ejemplo el relato del *Kitāb A’māl al-a’lām* de Ibn al-Jaṭīb sobre el ascenso del emir nazari Muḥammad IV: “Fue reconocido como rey el día que murió su padre, siendo un niño pequeño, y tenía unos nueve años. Todo el mundo estaba de acuerdo. Empezaron su *bay‘a* los alfaquíes, los ulemas, gente recta y virtuosa, la gente del *yihād* y los más ilustres del país (...)” (IBN AL-JAṬĪB, *Kitāb A’māl al-a’lām fī man buy‘ia qabla al-iḥtilām min mulūk al-Islām*, p. 296).

y de los ejércitos (*al-'asākīr*), todas las categorías de la gente, tanto los del campo (*al-bādī*) como los de la ciudad (*al-ḥāḍīr*), en hacer la *bay'ā* (*bāya'ū*) al *imām* (...)⁵⁵. Además, como muy bien señala V. van Renterghem, la *bay'ā* era la oportunidad de poner en escena un microcosmos social, en el que un número limitado de figuras eminentes representaba simbólicamente la totalidad de la sociedad⁵⁶. Todo ello se representaba a través del elemento ceremonial, momento en el que, como muy bien ha definido J. M. Ortega Ortega, el poder exhibía una disposición que constituía la representación legítima del mundo y qué era y cómo debía ser de acuerdo con el orden divinamente establecido. El soberano se situaba en el centro de un universo de jerarquías, flanqueado por todo un conjunto de cuerpos políticos que giraban en torno a él, aguardando los beneficios que conllevaba su servicio y la generosidad del gobernante⁵⁷.

Otro elemento que se repite tanto en Occidente como en Oriente era la costumbre de pronunciar un sermón por parte del soberano, antes o después de la proclamación. El califa 'abbāsī al-Amīn, por ejemplo, lideró a la gente en el rezo a la muerte de su padre, Hārūn al-Rāšīd (193/809), y, tras esto, alabó a Dios desde el *minbar*, comunicando el fallecimiento de al-Rāšīd, consolando a la gente, prometiendo prosperidad y ofreciendo protección. Luego “tomó la *bay'ā* de la mayoría de la gente de su casa, sus cortesanos, sus *mawālī* y sus comandantes”⁵⁸. Algo similar hizo Idrīs II, quien recibió la *bay'ā* tras descender del *minbar* desde el que había pronunciado un discurso⁵⁹.

2.3.3. La perspectiva cristiana

Una ceremonia del siglo X descrita con cierto detalle es la entronización de Otón I (936), recogida en la obra del monje Widukindo de Corvey (m. 1004), *Rerum gestarum Saxonicarum*:

(...) Y cuando llegaron a aquel lugar, los duques y los primeros entre los prefectos, junto con el restante grupo de jefes del ejército se reunieron en el pórtico anexo a la basílica de Carlomagno, colocaron a su nuevo caudillo en un trono levantado allí mismo y, tras rendirle homenaje, prometerle lealtad y asegurarle

⁵⁵ *Bay'ā* de Mequínez al emir ḥafṣī de 1245 (IBN 'IDĀRĪ AL-MARRĀKUŠĪ, *Kitāb al-bayān al-mugrib fī ājbār mulūk al-Andalus wa-l-Magrib*, p. 510; trad. HUICI MIRANDA, *Al-Bayān al-Mugrib fī ijtiṣār ājbār mulūk al-Andalus wa al-Magrib por Ibn 'Idārī al-Marrākuṣī. Los almohades*, vol. 2, p. 178).

⁵⁶ RENTERGHEM, *Les elites bagdadiennes au temps des Seldjoukides. Étude d'histoire sociale*, p. 332.

⁵⁷ ORTEGA ORTEGA, *La dawla razīniyya. Súbditos y soberanos en la taifa de Santa María de Oriente, siglo V.H/XI.d.C.*, p. 117. Agradecemos a J. M. Ortega que nos haya permitido la consulta de su tesis doctoral inédita.

⁵⁸ AL-ṬABARĪ, *Ta'rīj al-rusul*, vol. 8, p. 365; FISHBEIN, *The History of al-Ṭabarī (Ta'rīkh al-rusul wa'l-mulūk)*, vol. 31, p. 31.

⁵⁹ “Cuando bajó del *minbar*, se apresuró la gente a hacerle la *bay'ā*, se aglomeraron a su alrededor, le besaron la mano y le hicieron la *bay'ā* todas las cábilas del Magreb, Zanāta, Awraba, Šinḥaḥa, Gomāra y demás tribus beréberes” (IBN ABI ZAR', *al-Anīs al-muṭrib bi rawḍ al-qirṭās*, p. 28; trad. HUICI MIRANDA, *Rawḍ al-qirṭās*, vol. 1, pp. 55-56).

su ayuda contra todos sus enemigos, lo hicieron rey conforme a su costumbre. Mientras los duques y demás dignatarios llevaban esto a cabo, el pontífice máximo con la clerecía al completo y todo el pueblo aguardaba dentro de la basílica la llegada del nuevo rey. Y a al llegar este (...) avanza hasta el centro del templo y se detiene. Y vuelto hacia el pueblo que se hallaba alrededor (pues había deambulatorios arriba y abajo en aquella basílica circular), de manera que lo pudiese contemplar todo el pueblo, dijo: «Mirad, os traigo a quien, elegido por Dios y designado en su día por el señor supremo Enrique, ahora ha sido hecho rey por todos los próceres, a Otón. Si esta elección os place, manifestadlo levantando la diestra al cielo». A estas palabras todo el pueblo levantó la diestra en alto y con un poderoso clamor deseó fortuna para su nuevo caudillo⁶⁰.

Dada su corta edad en esos momentos, no es probable que Widukindo asistiera a la ceremonia, pero sí que se basara en un *ordo coronationis*, en el informe de un testigo ocular o en la coronación de Otón II (961)⁶¹. Lo que nos interesa, en cualquier caso, es señalar las similitudes y diferencias que esta descripción guarda con la jura de los califas omeyas. Lo primero que hay que indicar es que aquí también se combinan la designación del soberano por parte del gobernante anterior con la elección de los súbditos (“todo el pueblo de francos y sajones eligió como príncipe suyo a su hijo Otón, quien ya antes había sido designado rey por su padre”)⁶². Otra semejanza tiene que ver con la existencia de dos ceremonias, una privada y otra pública, pero, al contrario que en el caso islámico, desarrolladas en el mismo recinto: la basílica de Carlomagno en Aquisgrán. La primera tuvo lugar en el pórtico anexo a la basílica, donde “los duques y los primeros entre los prefectos, junto con el restante grupo de jefes del ejército” “colocaron a su nuevo caudillo en un trono levantado allí mismo y, tras rendirle homenaje, prometerle lealtad y asegurarle su ayuda contra todos sus enemigos⁶³, lo hicieron rey conforme a su costumbre”. El segundo acto transcurrió en el interior del templo, donde aguardaban “el pontífice máximo con la clerecía al completo y todo el pueblo”. El arzobispo tocaba con su izquierda la mano derecha del rey y desde el centro de la iglesia exponía ante los presentes que Otón era el “elegido por Dios y designado en su día por el señor supremo Enrique” y al que los altos dignatarios ya habían hecho rey. Entonces les preguntaba si estaban satisfechos con dicha elección. Para manifestar su aprobación “todo el pueblo levantó la diestra en alto y con un poderoso clamor deseó fortuna para su nuevo caudillo”. La mano derecha desempeñaba aquí también, por consiguiente, una notable función como gesto de con-

⁶⁰ WIDUKINDO DE CORVEY, *Rerum Gestarum Saxoniarum, Gestas de los sajones*, pp. 54-57 y 41-43.

⁶¹ ESTEPA DíEZ, “El acceso al poder como reyes y emperadores romano-germanos: dinastía sajona y monarcas salios”, pp. 68-70; WIDUKINDO DE CORVEY, *Gestas de los sajones*, pp. L-LI y nota 106.

⁶² El contexto asturiano también es interesante. La *Crónica de Alfonso III* indica la transmisión legítima del poder entre los soberanos por medio de los términos *successio* y *electio*. De este modo, la elección es tan válida como la sucesión directa dentro de la misma familia (ISLA FREZ, “Consideraciones sobre la monarquía astur”, pp. 161-167).

⁶³ Esto recuerda, como veremos más adelante, a los compromisos adquiridos por los que prestan la *bay'a* al soberano.

firmación y que sancionaba pactos y juramentos. La última semejanza está relacionada con la importancia de la ceremonia privada. Era en ese acto en el que se proclamaba al soberano, siendo el segundo, más bien, una confirmación del primero. Recordemos que Otón ya había sido hecho rey por los nobles cuando el prelado pregunta al “pueblo de francos y sajones”. En el caso islámico la *bay'at al-‘amma*, habitualmente desarrollada en la mezquita y sin que el soberano esté presente, también parece haber servido como ratificación de algo ya decidido en la *bay'at al-jāṣṣa*.

3. El contenido textual de la *bay'ā*

En algunos de los fragmentos anteriores (como en el de al-Ḥakam II) se ha hecho mención de uno de los principales elementos de la *bay'ā*: el texto de la jura o *kitāb al-bay'ā*. La ceremonia se iniciaba con la lectura de este documento por parte del visir o el *ḥāyib*⁶⁴. En él se contenía el entramado ideológico que legitimaba al soberano, plagado de todo tipo de elementos literarios, históricos y religiosos⁶⁵. El vocabulario utilizado es retórico, refinado, recargado y gusta de la prosa rimada, lo que complica considerablemente su comprensión. Este es el objetivo de los que componen el escrito, los *kuttāb* y es que, según P. Buresi, la simplicidad y la claridad no formaban parte del estilo cancilleresco. Lo que se pretende es lo hermético, la solemnidad extrema del poder y la defensa de la casta de los secretarios⁶⁶.

En este apartado vamos a comparar algunas secciones de una *bay'ā* de época taifa (texto 1⁶⁷) con algunas orientales (textos 4⁶⁸, 5⁶⁹ y 6⁷⁰). Empezaremos por la introducción que, como se puede observar, presenta semejanzas en cuanto a vocabulario y disposición:

⁶⁴ IBN AL-ABBAR, *Kitāb al-Ḥulla al-siyarā'*, vol. 1, p. 138.

⁶⁵ Hay una interesante diferencia con el caso cristiano. Por ejemplo, en la Castilla bajomedieval no se llegó a sistematizar un texto de jura preciso ni tampoco un modelo de procedimiento ceremonial específico. Tan solo se estableció lo que se debe garantizar como consecuencia del juramento real y del juramento del reino. Otro detalle importante es el escaso reflejo del juramento, a pesar de su notable importancia institucional, en la crónica oficial, hasta el punto de que, de no existir otros testimonios, se podría dudar de la realización de dichos juramentos. Quizá con esta práctica de omisión se estaría intentando evitar mostrar la imagen de un monarca atado por sus compromisos en un contexto de fortalecimiento del poder regio (NIETO SORIA, “El juramento real de entronización en la Castilla Trastámara (1367-1474)”, pp. 372-374 y 381). Véase también: CARRASCO MANCHADO, “Palabras y gestos de compromiso: los reyes castellanos y sus juramentos (siglo XV)”, <http://journals.openedition.org/e-spania/20461>.

⁶⁶ BURESI, “Introduction: les documents de chancellerie au prisme de l'historicité dans l'Islam médiéval”, pp. 199-202.

⁶⁷ IBN BASSĀM, *al-Dajira fī mahāsīn ahl al-Ŷazīra*, pp. 498-499. Tanto este texto como los que siguen son de traducción propia.

⁶⁸ Se trata de un documento (*ṣarḥ*) de 160/776 por el que 'Isā b. Mūsā renunciaba a la sucesión en favor del hijo de al-Mahdī (AL-ṬĀBARĪ, *Ta'rīj al-rusul*, vol. 8, pp. 126-128; KENNEDY, *The History of al-Ḥabarī*, vol. 29, pp. 184-186). Véase sobre este tipo de documentos MARSHAM, *Rituals of ...*, pp. 230-246.

⁶⁹ Se trata de una *bay'ā* recogida por el secretario de época būyī Hilāl al-Ṣābī (969-1056) en sus *Gurar al-Balāga* (AL-QALQAṢANDĪ, *Ṣubḥ al-a'sā fī ṣinā'at al-inšā'*, 1987, pp. 290-292).

⁷⁰ Una *bay'ā* de la *Taḍkira* de Ibn Ḥamdūn (1102-1166), que ocupó diversos cargos en la corte 'abbāsī (AL-QALQAṢANDĪ, *Ṣubḥ al-a'sā*, 1987, pp. 292-294).

Texto 1	Texto 5	Texto 6
Fulano hizo la <i>bay'a</i> (<i>bāya'</i>) al <i>imām</i> , siervo de Dios (' <i>abd Allāh</i>), con regocijo (<i>bi-inširāhi šadrⁱⁿ</i>) y por su propia voluntad, actuando con sincera intención y sin ocultar nada (<i>wa-salāma gayb</i>), una <i>bay'a</i> de satisfacción (<i>riḍān</i>) y por elección. No fue la <i>bay'a</i> forzada ni por coerción (...).	Haces la <i>bay'a</i> (<i>tubāyi'u</i>) al siervo de Dios (' <i>abd Allāh</i>), el amīr al-mu'minīn, fulano. Una <i>bay'a</i> de obediencia y por elección (<i>wa-ijtiyār</i>), con gracioso donativo y por preferencia, en público y en privado, manifiesta y ocultamente, (...), y sin tacha oculta (<i>wa-salāma min gayr dagal</i>), (...).	Haces la <i>bay'a</i> (<i>tubāyi'u</i>) al <i>imām</i> , el amīr al-mu'minīn, fulano. Una <i>bay'a</i> de obediencia y por preferencia, convicción (...), en público y en privado, con conciencia sincera e intención sincera, con el regocijo de tu corazón (<i>wa-inširāhi šadrika</i>) (...).

El protocolo o introducción del texto se dedica a señalar a quién y cómo se hace la *bay'a*. En lo que se refiere a lo primero, el juramento se presta al soberano, que se muestra con los títulos de *imām*, *amīr al-mu'minīn* y siervo de Dios ('*abd Allāh*). Lo más destacado es que la *bay'a* se realiza “por su propia voluntad”, con convicción, “por elección” y no por coerción. Los tres textos recalcan de forma notable que el compromiso se lleva a cabo sin ser objeto de ningún tipo de presión, sin ocultar nada y por la alegría que va a suponer acceder a todo lo que conlleva la *bay'a* al dirigente. Hay que recordar aquí que documentos ‘abbāsīs, leyes comerciales y varias tradiciones legales recalcan la falta de legitimidad de un compromiso que no se ha dado con libertad y con intención⁷¹. La *bay'a*, en definitiva, se efectúa “con regocijo” (*bi-inširāhi šadrin*). Esto tiene resonancias coránicas: “Dios abre al islam el pecho de aquel a quien Él quiere dirigir... (*fa-man yurid Allāh an yahdiya-hu, yašrah šadra-hu*)” (Corán 6, 125). También se puede encontrar en las suras 16, 106 (“quien abra su pecho a la incredulidad –*man šaraḥa bi-l-kufri šadran*”), 20, 25 (“¿Infúndeme ánimo –*išrah lī šadrī*!”), 39, 22 (“¿Es aquel cuyo pecho Dios ha abierto al islam –*a-fa-man šaraḥa Allāh šadra-hu li-l-islam*–...?”) y 94, 1 (“¿No te hemos infundido ánimo –*a-lam našrah laka šadra-ka*–?”). Además, el pacto es una *bay'a* de satisfacción y con esto, que es típico de los textos ‘abbāsīs, se quiere reforzar la idea de elección⁷². La aprobación (*riḍān*) de Dios coincidiría con la de la comunidad musulmana, su voluntad se expresa, de algún modo, a través de ella. El consenso y el acuerdo (*iḡtimā'* y *riḍā*) eran los elementos básicos, por tanto, de este apartado de la *bay'a*.

El apartado de los términos del documento taifa es, asimismo, muy próximo a los textos orientales en lo que se refiere al lenguaje y los elementos que lo componen:

⁷¹ MARSHAM, *Rituals*, p. 299.

⁷² *Ibid.*, pp. 187-188.

Texto 1	Texto 4
<p>sino <u>con el objeto de escuchar y obedecer</u> (<i>'alā al-sam' wa-l-tā'a</i>), <u>asistir y ayudar</u>, <u>comportarse con lealtad</u> (<i>wa-l-nuṣra wa-l-wafā'</i>) y ofreciendo consejo <u>tanto en privado como en público</u> (<i>wa-l-naṣīha fī l-sirr wa-l-'alāniya</i>), proclamándola en público <u>y con intención</u> (<i>wa-l-niyya</i>), <u>para ser fiel con aquel que lo sea con él, y enemistarse con quien se enemiste con él</u> (<i>'alā muwālāh man wālā-hu wa-mu'ādāh man 'ādā-hu</i>), ya esté lejos o cerca y ya sea desconocido o conocido.</p>	<p>(...) <u>con el objeto de escuchar, obedecer y ofrecer consejo</u> (<i>'alā al-sam' wa-l-tā'a wa-l-naṣīha</i>), a al-Mahdī Muḥammad, amīr al-mu'minīn, y su <i>walī 'ahd</i>, Mūsā, el hijo del amīr al-mu'minīn, <u>tanto en privado como en público</u> (<i>fī l-sirr wa-l-'alāniya</i>), de palabra y acto, <u>con intención</u> (<i>wa-l-niyya</i>) y fuerza, en la esperanza, en la prosperidad y en la adversidad, <u>siendo fiel con ambos y con quien lo sea con ellos</u> (<i>wa-l-muwālāh la-humā wa-li-man wālā-humā</i>), <u>y enemistarse con quien se enemiste con él</u> (<i>wa-l-mu'ādāh li-man 'ādā-hu</i>) (...).</p>

Esta sección se inicia con la fórmula coránica de “escuchar y obedecer” (*'alā al-sam' wa-l-tā'a*). Aparece cinco veces en el Corán (2, 285; 4, 46; 5, 7; 24, 51 y 64, 16) y cuenta con unas claras connotaciones bíblicas en la frase “lo escucharemos y lo pondremos en práctica” (Deuteronomio 5, 27; 2 Reyes 18, 12)⁷³. Uno de los pasajes más relevantes es el de Jeremías 11, 3-5 porque se pone en conexión con la alianza efectuada con Dios: “Esto dice Yahvé, el Dios de Israel: Maldito el varón que no escuche los términos de esta alianza que establecí con vuestros padres el día que los saqué de Egipto, del crisol de hierro, cuando les dije: «Oíd mi voz y obrad conforme a lo que os he mandado; y así seréis mi pueblo, y yo seré vuestro Dios, en orden a cumplir el juramento que hice a vuestros padres, de darles una tierra que mana leche y miel —como se cumple hoy—.» Respondí y dije: ¡Amén, Yahvé!”. En la Arabia preislámica, la “obediencia voluntaria”, en general en la guerra, era indicada con las raíces *sm'* y *ḥw'*. También es una frase vinculada al Profeta y a su jura: “Cuando hicimos la *bay'a* al Enviado de Dios, la paz y las bendiciones de Dios sean sobre él, escuchando y obedeciendo (*'alā al-sam' wa-l-tā'a*)”⁷⁴. Asimismo, aparece en documentos de los califas omeyas y 'abbāsies, en compilaciones de hadices e, incluso, en la literatura popular, como en *Las mil y una noches*⁷⁵. Volviendo con nuestro análisis, en esta parte del texto se busca mostrar que la *bay'a* es un compromiso de lealtad de carácter político y bélico y, por ello, se utiliza el “escuchar y obedecer”, pero también se alude a la necesidad de “asistir y ayudar”, ofrecer consejo (*al-naṣīha*), ser leal con el soberano y sus aliados y oponerse a sus enemigos (*'alā muwālāt man wālā-hu wa-mu'ādāt man 'ādā-hu*)⁷⁶. En el trasfondo está, además, el hecho de que los *ṣī'ies* y los *jāriyies* insisten en *al-walā'*

⁷³ Ibid., pp. 74-75.

⁷⁴ MĀLIK B. ANAS, *al-Muwaṭṭa'*, vol. 2, p. 982.

⁷⁵ AL-ṬABARĪ, *Ta'rīḥ al-rusul*, vol. 8, p. 127; KENNEDY, *The History of al-Ṭabarī*, vol. 29, p. 185; MUSLIM B. AL-ḤĀYĀYĀ, *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. 5, Libro 33, hadices 35 y 52, pp. 168 y 181-182; *Alf Layla wa-layla*, vol. 1, p. 2.

⁷⁶ MARSHAM, *Rituals*, p. 299.

wa-l-barā'a. Se refiere al deber de amistad con aquellos que cumplan adecuadamente con los preceptos religiosos y la hostilidad hacia aquellos que no lo hagan (que para los jāriyīs no serían creyentes). Estos compromisos constituyen el equivalente sunní que, aunque, no puede ser tan contundente tampoco puede renunciar a ello⁷⁷.

Por último, la sección dedicada a las penas en caso de que se incumpla la *bay'a* son las que ofrecen un mayor grado de cercanía. Aunque son más elaboradas en el caso oriental, la peregrinación a La Meca, la pérdida de bienes y la obligación de divorciarse aparecen en ambos mundos.

Texto 1	Texto 6
<p>(...) <u>tendrás que caminar hasta la Casa santa de Dios</u> (<i>fa-'alay-ka al-mašy ilā bayt Allāh al-ḥarām</i>) en la llanura de La Meca para hacer <u>treinta peregrinaciones</u> (<i>talāḥin ḥayyā</i>), tratándose de una promesa obligatoria por lo que <u>Dios el Altísimo no aceptará otra cosa que no sea su cumplimiento</u> (<i>lā yaqbalu Allāh ta'ālā illā al-wafā' bi-hu</i>). Asimismo, toda mujer, ricamente dotada, con la que te cases <u>en</u> [los próximos] <u>treinta años</u> (<i>ilā talāḥin sana</i>), se divorciará irrevocablemente <u>por medio de un divorcio de interdicción</u> (<i>fa-ḥālaq taḥtaka talāq al-ḥarāy talāḥan</i>). <u>Cualquier esclava o siervo que posees, tendrá que ser liberado por caridad hacia Dios</u> (<i>aḥrār^{am} li-wayḥ Allāh</i>). Cualquier riqueza que tengas, sea conocida o no conocida, o poseída por ti hasta los treinta años y que no exceda de diez dinares o algo semejante, <u>tendrá que ser limosna para los indigentes y los pobres</u> (<i>ṣadaqat^{am} 'alā al-fuqarā' wa-l-masākīn</i>) (...).</p>	<p>Todo lo que posees de patrimonio de monedas o de recipientes, de tierras, ganado, sembrado o los animales que dan leche y todo aquello diferente de los tipos de propiedades consideradas, y las riquezas acumuladas <u>tendrá que ser limosna para los pobres</u> (<i>ṣadaqat^{am} 'alā al-masākīn</i>) (...), y cada mujer, y tras ella otra, con la que te cases hoy será repudiada irrevocablemente <u>por medio de un divorcio de interdicción</u> (<i>talāq al-ḥarāy</i>) (...). <u>Tendrás que caminar hasta la Casa santa de Dios durante treinta peregrinaciones</u> (<i>wa-'alay-ku al-mašy ilā bayt Allāh al-ḥarām talāḥin ḥayyā</i>); a Dios no le satisfará de ti <u>otra cosa que no sea su cumplimiento</u> (<i>illā al-wafā' bi-hā</i>), (...).</p>

Este conjunto de sanciones se puede clasificar, fundamentalmente, en tres tipos: espirituales (acudir a La Meca), personales (mujeres y esclavos) y pecuniarias (limosna). El origen de estas sanciones se encuentra en el período omeya, cuando en los documentos aparecen condenas relacionadas con la pérdida de bienes y de mujeres. Sin embargo, los tres tipos que acabamos de señalar no alcanzaron una estructuración definitiva hasta el principio de la época 'abbāsī⁷⁸. La obligación de dirigirse a La Meca como acto expiatorio no se encuentra en los textos marwaníes, pero cobró una gran relevancia en las compilaciones jurídicas de época 'abbāsī. De todos modos, este tipo de expiación

⁷⁷ Véase RUBIN, "Barā'ū: a Study of Some Quranic Passages", pp. 13-32; KOHLBERG, "Barā'ū in Shi'ī Doctrine", pp. 139-175; LANDOLT, "Walāya", pp. 316-323; CALMARD, "Les rituels shī'ites et le pouvoir. L'imposition du shī'isme safavide: eulogie et malédictions canoniques", pp. 109-150; AMIR-MOEZZI, *The Divine Guide in Early Shi'ism*, pp. 87-88 y 125; FRANCESCA, "Self-defining through Faith: The walāya and barā'a. Dynamics among the Early Ibāḍis", pp. 29-41.

⁷⁸ MARSHAM, "Oath of Allegiance", p. 401.

contaba con precedentes preislámicos⁷⁹. En lo que se refiere a las sanciones económicas es necesario aludir a lo que menciona el Corán 5, 89 para quienes violen un juramento:

Dios no os tendrá en cuenta la vanidad de vuestros juramentos, pero sí el que hayáis jurado deliberadamente. Como expiación, alimentaréis a diez pobres como soléis alimentar a vuestra familia, o les vestiréis, o manumitiréis a un esclavo. Quien no pueda, que ayune tres días. Cuando juréis, esa será la expiación por vuestros juramentos. ¡Sed fieles a lo que juráis! Así os explica Dios Sus aleyas. Quizás, así, seáis agradecidos.

Aquí se puede encontrar un interesante precedente a las penas fiscales de las *bay'āt*. Si ampliamos nuestro análisis a las sanciones personales hay que señalar que, en los tiempos de los primeros califas, las condenas impuestas a los que se rebelan contra el pacto de Dios son similares al trato dispensado para los infieles derrotados en el campo de batalla: confiscación de bienes y propiedades como botín, negación de derechos sobre las mujeres, etc.⁸⁰ Por otra parte, juristas como al-Māwardī consideraban que la ruptura del pacto de la *ḍimma* no autorizaba a matar a los protegidos, a tomar sus propiedades como botín ni a reducir a la cautividad a sus mujeres e hijos siempre y cuando no se rebelaran y combatieran con violencia⁸¹. Abū Yūsuf, el *qāḍī al-quḍāt* de la época de Hārūn al-Rašīd, sostuvo en su *Kitāb al-Jarāy* que aquellos que se convertían en apóstatas y hacían la guerra a los musulmanes podían ser capturados, esclavizados y perder sus propiedades. Los *jāriyīes*, según el mu'tazilī al-Ŷāhiz, consideraban que los *bugāt* ("rebeldes") debían recibir el trato de los no creyentes y, por tanto, sus fugitivos, heridos y prisioneros podían ser asesinados o esclavizados, y sus bienes confiscados⁸². En líneas generales, las penas por desobediencia suponían la privación de derechos y de la condición de guerrero por medio de castigos y humillaciones corporales junto con la pérdida de bienes y la obligación del divorcio⁸³. Crónicas como la de al-Ṭabarī indican que los gobernadores imponían juramentos a las tropas que llevaban aparejados la pérdida de esclavos y los juramentos de divorcios⁸⁴ y es lo que se exigió, por orden de Abū Muslim, a los partisanos de la revolución 'abbāsī en Jorasán, junto a la pena de tener que caminar hasta La Meca⁸⁵.

⁷⁹ MARSHAM, *Rituals*, p. 240.

⁸⁰ Se puede observar en el discurso del gobernador omeya Jālid b. 'Abd Allāh Jālid b. 'Abd Allāh y el trato que Muṣ'ab b. al-Zubayr dispensó a los leales a los Marwanies (MARSHAM, *Rituals*, pp. 106-107).

⁸¹ AL-MĀWARDĪ, *al-Aḥkām al-sultāniyya*, 2006, p. 227; AL-MĀWARDĪ, *Les Statuts Gouvernementaux*, 1915, pp. 308-309; AL-MĀWARDĪ, *Al-Aḥkam al-Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance*, 1996, pp. 212-213; véase también GARCÍA SANJUÁN, "Formas de sumisión del territorio y tratamiento de los vencidos en el derecho islámico clásico", pp. 61-111).

⁸² ABOU EL FADL, *Rebellion and Violence in Islamic Law*, pp. 142 y 161.

⁸³ MARSHAM, *Rituals*, pp. 106-107.

⁸⁴ AL-ṬABARĪ, *Ta'rīj al-rusul*, vol. 7, p. 96; BLANKINSHIP, *The History of al-Ṭabarī (Ta'rīkh al-rusul wa'l-mulūk)*, vol. 25, p. 106.

⁸⁵ AL-ṬABARĪ, *Ta'rīj al-rusul*, vol. 7, p. 380; WILLIAMS, *The History of al-Ṭabarī (Ta'rīkh al-rusul wa'l-mulūk)*, vol. 27, p. 97.

Las similitudes encontradas entre las actas de las juras del Occidente islámico y las del Oriente ‘abbāsī, fundamentalmente, permiten apreciar que el discurso y el lenguaje eran comunes. Sabemos, además, que los escritos de las *bay‘āt* orientales circulaban por el Magreb en el s. IV/X⁸⁶, constituyendo, por tanto, modelos para los *kuttāb* andalusíes en los que basar sus propias composiciones.

4. Objetos ceremoniales

Hay toda una serie de elementos externos a estas ceremonias de acceso al poder que, sin embargo, participan simbólicamente de las mismas. En esta sección nuestra intención es analizar brevemente algunos. En la jura del ‘abbāsī al-Muqtadī, por ejemplo, podemos encontrar varios:

(...), al-Muqtadī le sucedió el viernes 13 de *ša‘bān* del mismo año (3 de abril del 1075). Tomó como *laqab* al-Muqtadī bi-amr Allāh. Se sentó en la *Dār al-Šayāra*, vestido con una túnica (*qamīṣ*) blanco, un hermoso turbante blanco y una toca (*tarḥa*) de gasa brillante. El visir Fajr al-dawla entró con [su hijo] ‘Amīd al-dawla y convocaron a Mu‘ayyid al-mulk b. al-Nizām, a los dos *naqīb*-s, Tīrād [y] al-‘Alawī, al *qāḍī-l-quḍāt* al-Dāmagānī, Dubays, Abū Ṭālib al-Zaynabī, Ibn Riḍwān e Ibn Ŷarada y a la élite (*wuḥūh*) de los *šarīf*-s, los notarios (*šuhūd*) y los notables (*mutaqaddimūn*). [Todos] le hicieron la *bay‘a*⁸⁷.

Como se puede ver en el fragmento, el acceso al poder implicaba la adopción de un nuevo sobrenombre o *laqab* y la utilización de unas vestimentas específicas⁸⁸. Precisamente cuando Muḥammad b. Hišām b. ‘Abd al-Ŷabbār, bisnieto de ‘Abd al-Raḥmān III, alcanzó el califato, iniciándose la *fitna* (399/1009), y “fue firme su proclamación”, decidió darse “el nombre de al-Mahdī espontáneamente, a su gusto”⁸⁹. Del mismo soberano se cuenta que recibió como obsequio, del depuesto Hišām II, “vestidos de aparato (*jila‘*)”, cambiándose “entonces su condición” y recibiendo el juramento con ellos, siguiendo la costumbre de los ‘Abbāsíes⁹⁰. Ambos componentes sirven para mostrar que la ceremonia de la *bay‘a*, como cualquier ritual, suponía un cambio, una transformación en la condición de la persona que la recibía.

⁸⁶ FIERRO BELLO, “Writing and reading in early Ifriqiya”, p. 375, nota 10 y p. 382.

⁸⁷ IBN AL-ŶAWZĪ, *Kitāb al-Muntazam fī ta’rīj al-mulūk wa-l-umam*, p. 165, trad. en RENTERGHEM, *Les elites bagdadiennes*, p. 333.

⁸⁸ También en los pontificales cristianos se menciona que el rey, antes de la coronación, “vestirá túnica, dalmática nueva, limpia y blanca y encima esclavina púrpura bordada en oro” (DURÁN GUDIOL, “El rito de la coronación del rey en Aragón”, p. 35).

⁸⁹ IBN ‘IDĀRĪ AL-MARRĀKUŠĪ, *Kitāb al-bayān al-mugrib*, vol. 2, p. 340; trad. MAILLO SALGADO, *La caída del Califato de Córdoba y los Reyes de Taifas (al-Bayān al-Mugrib)*, pp. 63-64.

⁹⁰ AL-ṬABARĪ, *Ta’rīj al-rusul*, vol. 9, p. 154; SALIBA, G., *The History of al-Ṭabarī*, vol. 35, pp. 61-62.

Estas cuestiones de vestuario nos conducen a tratar brevemente el asunto de las insignias del poder (*al-ālāt al-sultāniyya*, también *al-ālāt al-mulūkiyya* y *ši'ār al-jilāfa*)⁹¹. Una de las más destacadas es el asiento (*sarīr*, *kursī* y *arš*). Ibn Jaldūn habla del “embellecido asiento (*sarīr*) del califato” en el contexto de la embajada bizantina a Córdoba en época de ‘Abd al-Raḥmān III (338/949)⁹². Es interesante que en las ceremonias de acceso de varios emires (‘Abd al-Raḥmān II, Muḥammad I) y califas omeyas (al-Ḥakam II) se mencione el asiento (*sarīr*) y que el acto no se inicie hasta que el gobernante se sentara⁹³. Como muy bien ha indicado E. Cardoso, el asiento del soberano representaba el eje del mundo, siendo una réplica del cosmos divino⁹⁴. El referente es el trono de Salomón y el trono de Dios. En el mundo cristiano, esta simbología es compartida, pues el trono representa unidad y estabilidad, síntesis entre el cielo y la tierra y se refiere tanto al objeto físico como al concepto institucional de monarquía o imperio. Es un elemento que eleva física y simbólicamente a quien lo usa, otorgándole una dignidad especial. Tal es su significación que, en la iconografía bizantina, por ejemplo, se recurre a los tronos vacíos para representar de manera anicónica a Dios⁹⁵. En Constantinopla, en la sala de la Magnaura, se elevaba el trono de Salomón, de oro y marfil y flanqueado por leones y pájaros que se movían mediante mecanismos artificiales. Lo importante es que se representaba al emperador bajo la imagen del rey bíblico, modelo por excelencia de todo monarca⁹⁶.

En el universo cristiano la corona o diadema es el signo, sin discusión, de la majestad regia y del carácter sacro de su portador. Su forma circular hace que se relacione con la perfección, la elevación y la luz⁹⁷. El que sea redonda también indica que el rey debe llevarla con la intención infinita de llevar a cabo buenas obras, gobernando a su pueblo con justicia y equidad. El monarca la porta en la cabeza, donde se halla el entendimiento, que ordena la buena voluntad. Las piedras preciosas que contiene simbolizan las virtudes que deben adornar la vida y actos del monarca⁹⁸. Para los musulmanes, especialmente en los primeros siglos, sin embargo, la corona era el símbolo de la realeza infiel. Precisamente el emplear una corona por parte de ‘Abd al-‘Azīz, primer gobernador de al-Andalus, fue

⁹¹ Véase especialmente SANDERS, *Ritual, Politics and the Fatimid Cairo*, pp. 23-32; FIERRO BELLO, “Pompa y ceremonia en los califatos del Occidente islámico”, pp. 148-151 y CARDOSO, “The scenography of power”, pp. 421-427.

⁹² IBN JALDŪN, *Kitāb al-Ibar wa-dīwān al-mubtada' wa-l-jabar fī ayyām al-'Arab wa-l-'Aḡam wa-l-Barbar wa-man āsarahum min dawī l-sultān al-akbar*, vol. 4, p. 183.

⁹³ “En aquel día, permaneció sentado en el asiento (*al-sarīr*) mientras la *bay'a* se llevaba a cabo” (IBN ḤAYYĀN, *Muqtabis fī ta'rīj riḡāl al-Andalus*, p. 275; *al-Muqtabis II-1, Crónica de los emires Alḡakam I y 'Abdarrāḡmān II*, p. 167); “Se sentó aquel día en el asiento (*al-sarīr*) y la *bay'a* fue tomada” (IBN ḤAYYĀN, *al-Muqtabis min anḡā' ahl al-Andalus*, p. 102); “se sentó al-Mustanḡir bi-llāḡ en el asiento del poder (*sarīr al-mulk*) en el salón central de los salones dorados” (AL-MAQQĀRI, *Nafḡ al-fīb*, p. 387).

⁹⁴ CARDOSO, “The scenography of power”, p. 22.

⁹⁵ RUIZ DE LA PEÑA GONZÁLEZ, “Las insignias imperiales en la Alta Edad Media. La iconografía al servicio de la legitimación dinástica”, p. 100.

⁹⁶ CARDOSO, “The scenography of power”, p. 23; CONSTANTINO VII PORFIROGÉNETA, *De Ceremoniis. The Book of Ceremonies*, pp. 568-569.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 94.

⁹⁸ AURELL, “La práctica de las autocoronaciones reales. Análisis histórico e implicaciones reales”, pp. 301-302.

lo que motivó que los jefes de las tropas creyeran que se había convertido al cristianismo y terminara siendo asesinado (99/717)⁹⁹. Cuando las fuentes árabes mencionan el término “corona” se refieren, casi exclusivamente, a un turbante enrollado de forma distintiva y que podía estar decorado con piedras preciosas como el de los Fāṭimíes (*tāy*, *‘imāma*)¹⁰⁰.

Una insignia más importante era el sello o anillo (*jātam* o *jātim*), que confería un grado de autoridad y legitimidad notables. Por eso el emir ‘Abd Allāh entregó su anillo a su nieto, ‘Abd al-Raḥmān III, “dándole a entender que lo nombraba sucesor suyo”¹⁰¹. La disputa entre ‘Amr y ‘Alī a la muerte de Ya‘qūb b. al-Layṭ al-Ṣaffār (38/879) terminó resolviéndose a favor del primero, que recibió el anillo de sello (*anguštārī*), estando el ejército de acuerdo¹⁰². El anillo era, por tanto, símbolo de la soberanía. Estos sellos llevaban grabada una inscripción, la divisa del soberano, que conocemos gracias a que las crónicas las consignan (como hacen el *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān y el *Bayān* de Ibn Iḍārī con los Omeyas o el *Kitāb al-Tanbīh wa-l-iṣrāf* de al-Mas‘ūdī con los califas ‘abbāsíes¹⁰³). Una tradición relata que el anillo de plata del Profeta había pasado a Abū Bakr, luego a ‘Umar y, por último, a ‘Uṭmān, que lo perdió en un pozo de Medina. En la inscripción decía: *Muḥammad rasūl Allāh*. En algunas versiones se dice que, tras la pérdida, el tercer califa hizo uno nuevo. Resulta muy significativo que se indique que la gente no discutió a ‘Uṭmān hasta que el anillo se le cayó del dedo¹⁰⁴. La inscripción del sello era una parte del retrato público del soberano y por ello se hallaba conformada por frases especialmente escogidas. Algo lógico ya que, como señala M. Marín, «expresaban un mensaje inequívoco sobre la figura del soberano y su lugar preeminente como receptor del favor divino, cuyo decreto aceptaba sin fisuras y en cuyo apoyo confiaba para dirigir la comunidad a su cargo»¹⁰⁵.

El bastón (*‘aṣā*) se muestra como un símbolo clave y es empleado por varios profetas (Moisés, Salomón, etc.) en diferentes relatos. El que sea la herramienta básica del pastor proporciona una imagen pastoral del gobernante, liderando el rebaño, y evocando la memoria de Adán y el Jardín del Edén. Según algunos relatos, Muḥammad llevaba uno cada vez que hacía una oración¹⁰⁶. Los califas también dispusieron de uno. Por ejemplo, a la muerte del ‘abbāsī al-Manṣūr, en el transcurso de la peregrinación del 775, dos clientes fueron enviados a Bagdad, uno con el sello califal y otro con el cetro y el manto¹⁰⁷. Parece que los omeyas cordobeses también hicieron uso de este elemento pues la *Dajira* cuenta que el califa Hiṣām II portaba “el cetro de los califas” cuando

⁹⁹ FIERRO BELLO, “Pompa y ceremonia en los califatos del Occidente islámico”, pp. 126-128.

¹⁰⁰ SANDERS, *Ritual, Politics and the Fatimid Cairo*, p. 25; ABDELHAMID y EL-TOUDY, *Selections from Ṣubḥ al-A‘shā by al-Qalqashandī, Clerk of the Mamluk Court. Egypt: “Seats of Government” and “Regulations of the Kingdom”, From Early Islam to the Mamluks*, p. 126, nota 839.

¹⁰¹ *Crónica Anónima de al-Nasir*, pp. 29 y 91. Véase FIERRO BELLO, “Por qué ‘Abd al-Raḥmān III sucedió a su abuelo el emir ‘Abd Allāh”, p. 361.

¹⁰² *Ta’rīj-i Sistān*, p. 234; trad., *Ta’rīkh-e Sistān*, p. 185.

¹⁰³ MARÍN, “Una galería de retratos reales: los soberanos omeyas de al-Ándalus (siglos II/VIII-IV/X) en la cronística árabe”, p. 283.

¹⁰⁴ RUBIN, “Prophets and Caliphs: the Biblical foundations of the Umayyad authority”, pp. 97-98.

¹⁰⁵ MARÍN, “Una galería de retratos reales”, p. 289.

¹⁰⁶ EL-HIBRI, “The Abbasids and the Relics of the Prophet”, pp. 67-70.

¹⁰⁷ MARSHAM, *Rituals*, pp. 204-205.

Almanzor le hizo desfilar junto a él por las calles de Córdoba tras la gran ruptura del 386/996¹⁰⁸. Para los Omeyas de Damasco el bastón, al igual que el anillo y el *minbar* eran los símbolos de su autoridad y representaba su condición de representantes del pacto de Dios tras Muḥammad y los profetas¹⁰⁹. Por otro lado, el cetro, con sus connotaciones bíblicas, también constituía un símbolo indiscutible del poder, la justicia y la soberanía del rey o emperador en el mundo cristiano. Solía tratarse de un bastón o vara de madera o de oro con piedras preciosas incrustadas y rematado, en algunos casos, en un pomo redondo que simbolizaba el mundo y el dominio absoluto del monarca sobre él¹¹⁰.

Otra insignia muy relevante, y que mostraba la conexión entre el califa y el Profeta, era el manto, con el que apareció el ‘abbāsī al-Muqtadir cuando decidió ponerse al frente de la expedición que le llevaría a la muerte (320/932):

Vestía un caftán de brocado de plata de Tustar. Sobre su cabeza iba un turbante negro liso y el manto que había pertenecido al Profeta estaba sobre sus hombros, cubriendo su pecho y su espalda. Llevaba ceñida *Dū l-Fiqār*, la espada del Enviado, en su rojo cinto de cuero. En su mano derecha portaba el sello y el bastón (del Profeta) (...) ¹¹¹.

El manto (*burda*) del Profeta es presentado por las fuentes como una prueba del gobierno legítimo de su portador. No está claro que los Omeyas de Damasco lo hubieran llevado, pero sí los ‘Abbāsīs, con quienes se convirtió en la reliquia clave del poder¹¹². Parece que al-Ḥakam II o quizá sus predecesores hicieron uso de mantos decorados de estrellas. De este modo, el califa se proclamaba *cosmocrator*, dueño del cosmos. Los Banū Hūd habrían lucido este tipo de mantos celestes en su Salón del Trono de la Aljafería, cuyo techo reproducía el firmamento¹¹³. Es posible que los emires almorávides hubieran lucido también ostentosas capas celestes, pero no se menciona su uso en el transcurso de las *bay'āt*¹¹⁴. Los emperadores bizantinos y alemanes también hicieron uso de estos

¹⁰⁸ Ese año tuvo lugar un importante distanciamiento entre el califa y Almanzor, ocasionado por la madre de Hišām, según las fuentes. Almanzor le hizo salir para mostrar la reconciliación públicamente a la población (BALLESTIN NAVARRO, *Al-Mansur y la dawla 'amiriya. Una dinámica de poder y legitimidad en el occidente musulmán medieval*, pp. 198 y 201).

¹⁰⁹ MARSHAM, *Rituals*, p. 109.

¹¹⁰ RUIZ DE LA PEÑA GONZÁLEZ, “Las insignias imperiales”, p. 98.

¹¹¹ KENNEDY, “The Reign of al-Muqtadir”, p. 46.

¹¹² EL-HIBRI, “The Abbasids and the Relics of the Prophet”, pp. 70-73.

¹¹³ CABAÑERO SUBIZA, “La representación del califa en el arte islámico: origen y desarrollo de una imagen creada en el arte de la Antigüedad”, pp. 231-233.

¹¹⁴ SIMON-CAHN, “The Fermo Chasuble of St. Thomas Becket and Hispano-Mauresque Cosmological Silks: Some Speculations on the Adaptive Reuse of Textiles”, pp. 1-5; CABAÑERO SUBIZA, “La representación del califa en el arte islámico”, pp. 230-231; CIAMPINI, “Los dibujos del tejido de la “Capa de Fermo”: una interpretación simbólica”, pp. 75-86; PARTEARROYO LACABA, “Tejidos andalusíes”, pp. 383-391; PARTEARROYO LACABA y ALI-DE-UNZAGA, “Tejidos del período almorávide: hallazgos recientes, revisión y nuevos datos”, pp. 95-138.

mantos celestiales. Por ejemplo, Enrique II recibió como regalo un manto con escenas de la vida de Cristo y cuerpos celestes¹¹⁵. Por otro lado, la prenda evoca la dignidad militar del soberano, aunque también desempeña un importante papel en la investidura papal (ceremonia de la *immantatio*)¹¹⁶.

Por último, los tambores también estaban asociados a la *bay'a*. Cuando Abū Sa'īd fue proclamado en Taza (710/1310), envió a su hijo Abū l-Hasan 'Alī a Fez. Este "lo ocupó, arregló sus asuntos, se posesionó del alcázar, del tesoro, de los almacenes y armas y mandó tocar los tambores y hacer fiestas"¹¹⁷". Eran los preparativos ante la llegada del nuevo sultán Abū Sa'īd y la celebración de su *bay'a*¹¹⁸. Cuando fue proclamado el califa 'abbāsi al-Qā'im, tras la muerte de su padre al-Qādir, por parte del gaznaví Mas'ūd en Balj (422/1031) también se tocaron tambores. Se hizo mientras el soberano se dirigía a la mezquita en una impresionante procesión. Allí se rezó en nombre del califa y al día siguiente tuvo lugar la *bay'a*, que fue recibida por el delegado califal¹¹⁹. Esta musicalidad también acompañaba las ascensiones de los monarcas cristianos. Por ejemplo, cuando Enrique IV accedió al trono castellano en Valladolid, las crónicas cuentan que en su cabalgada por la ciudad fue precedido por el pendón real, el grito ritual de "Castilla, Castilla, por don Enrique" y las trompetas¹²⁰.

Como se ha podido observar, en el mundo islámico, las insignias desempeñaban un papel importante en los ascensos de los gobernantes, pero resulta más problemático determinar su vinculación ritual con la ceremonia de proclamación que en el acto de entronización cristiano, donde la imposición de estos objetos ceremoniales resulta fundamental. En el ámbito musulmán, como señala P. Sanders, las insignias de soberanía no siempre aparecían juntas y la evidencia de su uso en las fuentes es inconsistente, siendo difícil saber si esto refleja prácticas, falta de información o arbitrariedad en las fuentes¹²¹. Volviendo con el caso cristiano, constituye un buen ejemplo del uso de las insignias la descripción de la coronación imperial de Alfonso VII (1135):

El segundo día, en el que se celebra la venida del Espíritu Santo a los apóstoles, los arzobispos, los obispos, los abades, todos los nobles y plebeyos y todo el pueblo se reunieron de nuevo en la iglesia de Santa María junto con el rey García y la hermana del rey, tras recibir el consejo divino, para proclamar emperador al rey (...). Vestido el rey con una excelente capa tejida con admirable artesanía, pusieron sobre su cabeza una corona de oro puro y

¹¹⁵ GANZ, "Chapter 2. Pictorial Textiles and Their Performance: The Star Mantle of Henry II", pp. 13-29.

¹¹⁶ RUIZ DE LA PEÑA GONZÁLEZ, "Las insignias imperiales", p. 104.

¹¹⁷ IBN ABÍ ZAR', *al-Anīs al-muṭrib bi rawḍ al-qirṭās*, pp. 396-397; trad. HUICI MIRANDA, *Rawḍ al-qirṭās*, vol. 2, pp. 721-722.

¹¹⁸ BENNISON, "Drums, Banners and *Baraka*: Symbols of Authority during the First Century of Marīnid Rule, 1250-1350", p. 214.

¹¹⁹ Véase KENNEDY, *The Caliphate*, pp. 192-200.

¹²⁰ NIETO SORIA, "El juramento real de entronización", p. 381.

¹²¹ SANDERS, *Ritual, Politics and the Fatimid Cairo*, p. 26.

pedras preciosas y, tras poner el cetro en sus manos, sujetándole el rey García por el brazo derecho y el obispo de León Arriano por el izquierdo, junto con los obispos y abades le condujeron ante el altar de Santa María cantado el ‘Te Deum laudamus’ hasta el final y diciendo: ‘¡Viva el emperador Alfonso!’. Y tras darle la bendición, celebraron la misa siguiendo la liturgia de los días festivos. Después, cada uno regresó a su tienda¹²².

El acto se lleva a cabo en un día tan significativo para los cristianos como lo es Pentecostés, cuando se celebra la venida del Espíritu Santo. En la iglesia de Santa María se reunieron todos los estamentos de la sociedad: nobles, eclesiásticos (“los obispos, los abades”) “y todo el pueblo”. Igualmente acudieron el rey García de Pamplona y “la hermana del rey”, la infanta Sancha. Son ellos los que proclaman a Alfonso emperador “tras recibir el consejo divino”, algo que recuerda a la *bay'á*, donde la voluntad de Dios y de los que prestan el juramento son la misma. Al igual que veíamos en la entronización de Otón I, un conjunto de *regalia* representaba una parte esencial en la ceremonia. La imposición de la “excelente capa”, “la corona de oro puro y pedras preciosas”, junto con el cetro, contribuyen a mostrar la transformación del monarca, que pasa de ser rey a emperador. A continuación, llega la aclamación, cuando el rey pamplonés, el obispo de León “junto con los obispos y abades” le llevaron ante el altar mientras cantaban el ‘Te Deum laudamus’ y “¡Viva el emperador Alfonso!”. Tras esto se celebra una misa, elemento que incrementa el factor sagrado de todo el evento, al igual que algunas proclamaciones islámicas tenían lugar en la mezquita aljama.

5. Otros elementos esenciales en torno a la *bay'á*: panegíricos, besamanos y primeras medidas

Hay una serie de aspectos con una importancia excepcional en el caso islámico y que acompañan a la *bay'á* de forma muy marcada.

Para empezar, la vinculación de la poesía con la corte y el mecenazgo que los soberanos ejercían sobre sus cultivadores constituye una buena prueba de su notable capacidad en la labor propagandista. La función ceremonial del poema como una de las insignias de la autoridad no era, para nada, fortuita sino básica y constitutiva¹²³. Es esta una diferencia importante con el caso cristiano, donde la poesía no desempeñaba un papel tan decisivo en la legitimidad del soberano. La lírica era, por tanto, un componente destacado en las grandes ceremonias cortesanas, un acto ritual y político obligatorio que formaba parte

¹²² *Chronica Adefonsi Imperatoris*, pp. 182-183; *Crónica del Emperador Alfonso VII*, pp. 84-85.

¹²³ STETKEVYCH, *The poetics of Islamic legitimacy: myth, gender, and ceremony in the classical Arabic ode*, p. 241.

de la escenografía del poder¹²⁴. El *Muqtabis* nos ofrece algunas muestras de esto para celebrar la subida al poder de ‘Abd al-Raḥmān II¹²⁵:

La fortuna apenada por el califa fallecido,
 casi hizo oscurecerse el día,
 de modo que al sentarse el *imām* para la *bay‘a*,
 lanzó un chubasco abundante, y luego, raudales,
 ¡Qué *bay‘a*, pardiez, tan imponente, tan honrosa
 para la gente y tan espléndida!
 Qurayš ha hecho la *bay‘a* entre el agrado de los suyos
 a un rey de noble abolengo,
 que aparece como relámpago ante el que se rasga
 la tiniebla y brilla su luz: ¡qué hermosura!
 Gozan las almas de los musulmanes bajo una égida
 por la que el plenilunio luminoso alcanza cénit;
 contentos y honrados son nuestros días en que
 mañana y tarde está el reino bien protegido.
 ¡Qué bueno eres, Abū l-Muṭarrif, en la guerra,
 y para con quien teme y solicita, arruinado!

La poesía, como se puede observar, se presenta como un aspecto fundamental a la hora de legitimar el ascenso al poder del nuevo soberano. El poema destaca el vínculo que se intenta establecer entre el soberano y la luz, ‘Abd al-Raḥmān, “de noble abolengo”, es el “relámpago ante el que se rasga la tiniebla” y bajo su dominio “el plenilunio luminoso alcanza cénit”. La escena descrita resulta imponente: la muerte de al-Ḥakam I “casi hizo oscurecer el día”, pero cuando su sucesor se sentó para tomar la *bay‘a* comenzó a llover copiosamente. La jura es la que desencadena el don que supone la lluvia y por ello es “imponente”, “honrosa” y “espléndida”. Se trata de asociar, de este modo, el ascenso del emir con la abundancia y la prosperidad, y esto solo tiene lugar por medio de la *bay‘a*. Se concede al juramento, por tanto, ciertos caracteres salvíficos. Por otro lado, otro elemento esencial sería el besamanos, asociado al gesto del apretón o imposición de las diestras:

Entonces se levantó Abū Ḥammū de su lugar y se inclinó sobre la mano de su hermano, besándola. Le dio el apretón de su derecha y siguieron su ejem-

¹²⁴ FIERRO BELLO, “Pompa y Ceremonia en los califatos del Occidente islámico, p. 145.

¹²⁵ IBN ḤAYYĀN, *Muqtabis fī ta’rīj riḥāl al-Andalus*, pp. 276-277; *al-Muqtabis II-I, Crónica de los emires Alḥakam I y ‘Abd al-Raḥmān II*, pp. 168-169. Tomamos la traducción de M. ‘A. Makki y F. Corriente.

plo los jeques. Entonces se celebró su *bay'a* en ese instante, los Banū 'Abd al-Wād se apresuraron a saludar a su sultān y se reunieron en torno a él¹²⁶.

Ibn Jaldūn consideraba el besamanos como un “gesto de humildad en el saludo” y que mostraba “el compromiso con las buenas maneras”, “inherente a la obediencia”¹²⁷. Desde la época almohade, el beso de “la mano bendita para la *bay'a*” sancionaba la jura. Simbolizaba, de forma muy clara, la sumisión al poder, hasta tal punto que no ofrecerla era signo de no gozar del favor del soberano¹²⁸.

Un último elemento muy relevante y típico de estas ceremonias de proclamación, a lo largo de la historia y en diferentes sociedades, era la entrega de regalos, dinero, vestidos y alimentos por parte del soberano, junto a medidas como la amnistía de presos. Tras la coronación, el soberano entrega regalos, vestidos y alimentos a la aristocracia, al clero, a los pobres y al resto de los presentes. Todo ello servía para manifestar la prosperidad y la felicidad que traía consigo el nuevo gobernante¹²⁹.

En el caso de la *bay'a*¹³⁰, por ejemplo, contamos con el relato que ofrece el *Dīkr* sobre el ascenso del emir al-Mundīr:

Cuando concluyó su *bay'a* entregó donativos (*al-amwāl*) y repartió regalos entre la gente, abrió las cárceles y se ganó a la gente al dispensarle del diezmo (*'uṣr*) de ese año, del *jarāy* y de los impuestos extraordinarios (*ma'ūna*) (...) ¹³¹.

En Oriente sobresalen por su espectacularidad¹³², las ceremonias de acceso de los sultanes de Delhi:

¹²⁶ IBN JALDŪN, *Kitāb al-Ibar*, vol. 7, p. 128; trad. CHEDDADI, *Kitāb al-Ibar, Le Livre des Exemples. II Histoire des Arabes et des Berbères du Maghreb*, p. 900.

¹²⁷ IBN JALDŪN, *Al-Muqaddima*, p. 390; IBN JALDŪN, *Introducción a la Historia Universal*, p. 406.

¹²⁸ IBN ŠĀHIB AL-ŠALĀT, *al-Mann bi-l-imāma*, p. 185; trad. HUICI MIRANDA, IBN ŠĀHIB AL-ŠALĀT, *Al-Mann Bil-Imāma*, p. 367; GHOUIRGATE, *L'Ordre almohade*, pp. 121-126. En Castilla el juramento del rey iba seguido habitualmente por el besamanos (NIETO SORIA, “El juramento real de entronización”, p. 383).

¹²⁹ Hay muestras de ello en las entronizaciones de los faraones, los monarcas asirios y probablemente en las de los reyes de Israel (LIVERANI, *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*, pp. 383-384).

¹³⁰ Fue a lo largo de la época 'abbāsi (especialmente a partir del siglo V/X) cuando la distribución de dinero (*māl al-bay'a* o *amwāl al-bay'a*) dejó de ser una medida espontánea, excepcional y que mostraba la benevolencia y la generosidad califal para convertirse en algo habitual en cada proclamación si se querían evitar motines por parte de las tropas (KENNEDY, “Māl al-bay'a”, pp. 205-206; TYAN, *Institutions du droit*, pp. 288-290; MARSHAM, *Rituals*, p. 271, nota 6). En periodos posteriores el bienestar del califato y la propia vida de los califas dependerá de que puedan garantizar estas soldadas, algo problemático cuando el tesoro se hallaba vacío en tiempos de crisis, guerras civiles y decadencia. Será en estos momentos cuando los pagos alcancen cifras desorbitadas: durante el advenimiento de al-Muqtadir, el visir Ibn al-Furāt tuvo que distribuir 700.000 dinares como suplemento a la distribución ordinaria (TYAN, *Institutions du droit*, p. 290).

¹³¹ *Dīkr bilād al-Andalus*, p. 150; *Una descripción anónima de al-Andalus*, p. 159.

¹³² Destaca la extraordinaria generosidad de los Sāmānīes. Véase TREADWELL, *The Political history of the Sāmānid state. Thesis submitted to the Institute of Oriental Studies for the Degree of Doctor of Philosophy in the University of Oxford*, pp. 241, 272 y 280.

(...) Monedas de oro y plata fueron arrojadas al suelo, así como a los tejados de las casas y también se dejaron caer en las faldas de los espectadores. A la entrada del sultán (...) los grandes montaron a los elefantes con platos llenos de *tankas* de oro y plata (...). Se movieron, haciendo llover monedas en los bazares y callejones de la ciudad¹³³.

Volviendo a la coronación imperial de Alfonso VII, al final de la descripción del acto se cuenta que el monarca “mandó celebrar un gran convite en los palacios reales”, así como “dar cuantiosos donativos a los obispos y abades” y “distribuir entre los pobres numerosas limosnas de vestidos y alimentos”. Se puede interpretar como un equivalente al pago de la *bay'a* (*māl al-bay'a*) al que acabamos de referirnos. Esta costumbre de repartir riquezas tras la ascensión también se documenta en otras cortes cristianas medievales. Por ejemplo, en las ceremonias de coronación bizantinas era habitual esparcir monedas envueltas en trozos de tela¹³⁴. Este reparto de riqueza aparece recogido como una obligación del monarca en el Fuero de Navarra: “espanda su moneda sobre las gentes ata .C. sueldos, por entender que ningun otro rey terrenal no aia poder sobre eyll”¹³⁵. Se asoció hasta tal punto con el acto de entronización, que incluso penetró en el ámbito literario, ya que, por ejemplo, el legendario rey Arturo otorgó “regalos a todos generosamente” tras su coronación¹³⁶.

6. Los escenarios de la *bay'a*

Finalmente, resta un aspecto al que debemos aludir antes de terminar y que se refiere al lugar en el que la jura se celebraba¹³⁷. Lo usual era que se llevara a cabo en el alcázar de la capital, la sede del poder: ‘Abd al-Rahmān III (300-350/912-961) fue proclamado en uno de los salones del alcázar cordobés, *al-Maylis al-Kāmil* (el Salón Perfecto)¹³⁸ mientras que su hijo, el califa al-Hakam II (350-366/961-976), recibió el juramento, como hemos visto, en los salones de *Madīnat al-Zahrā'*, probablemente en el fastuoso Salón de ‘Abd al-Rahmān III, cuyas paredes estaban recubiertas de motivos vegetales,

¹³³ SIDDIQUI, *Authority and Kingship under the Sultans of Delhi (Thirteenth-Fourteenth Centuries)*, pp. 134-135.

¹³⁴ MACRIDES, MUNITIZ y ANGELOV, *Pseudo-Kodinos and the Constantinopolitan Court: Offices and Ceremonies*, pp. 215 y 217.

¹³⁵ *Los fueros de Navarra*, ed. JIMENO ARANGUREN, p. 30.

¹³⁶ ÁLVAREZ FAEDO, “Pompa y ceremonia en el mundo artúrico”, p. 13.

¹³⁷ En el universo cristiano, el domingo era, habitualmente, el día señalado para las coronaciones según los pontificales (DURÁN GUDIOL, A., “El rito de la coronación”, p. 35). Aunque otros días podían ser elegidos, lo cierto es que la tendencia era utilizar el valor simbólico de las fechas señaladas en el calendario litúrgico. La elección de la fecha fue motivo de disputa entre emperadores y papas, dado que el monarca no tenía la libertad de determinar la fecha de su coronación imperial y los pontífices posteriores a Gregorio VII procuraron no facilitar el establecimiento de vínculos entre la autoridad imperial y el calendario litúrgico, manipulando estas festividades en su propio beneficio (DALE, “Inauguration and political liturgy in the Hohenstaufen Empire, 1138–1215”, pp. 208-209).

¹³⁸ *Crónica Anónima de al-Nasir*, pp. 28-32 y 91-95

que simbolizaba el Paraíso y donde se celebraban las más importantes ceremonias¹³⁹. En los imponentes palacios de Samarra fueron proclamados los califas ‘abbāsīes del siglo III/IX. El alcázar constituía el principal escenario de poder, algo que se efectuaba por medio de la arquitectura, la epigrafía y la decoración. En sus recintos se plasmaban los mensajes que contenían todo el entramado simbólico que legitimaba la autoridad del soberano, presentándose este ante la corte en salas que manifestaban su vínculo con lo divino al sentarse bajo techos que representaban el firmamento¹⁴⁰.

Sin embargo, las mezquitas también podían albergar las proclamaciones¹⁴¹: en 414/1023, en el contexto de la guerra civil (399-422/1009-1031) que pondría fin al califato omeya, ‘Abd al-Raḥmān V al-Mustaẓhir (414/1023-1024) fue proclamado en la gran mezquita de Córdoba¹⁴². Recordemos que al primer califa ‘abbāsī, al-Saffāh, se le hizo la *bay'á* en la Gran Mezquita de Kufa (132/749)¹⁴³. El califa mu’minī al-Murtaḍā (64-665/1248-1266) también fue proclamado en una mezquita, la del complejo palatino almohade de Marrakech¹⁴⁴. Recordemos que la mezquita era el espacio político y de reunión, además de oración, de la comunidad. Este edificio, además, resaltaba el papel del califa como autoridad temporal y espiritual, pues la *bay'á* se celebraba sin ningún intermediario entre el soberano, representante del pacto de Dios y su elegido, y la *umma*, a diferencia del caso cristiano donde intervenían los sacerdotes¹⁴⁵.

La *bay'á*, no obstante, también podía llevarse a cabo en lugares menos ostentosos: el sultán merinī Abū l-Ḥasan (731-749/1331-1348) recibió la *bay'á* de los habitantes de Fez en su tienda¹⁴⁶ y en una gran tienda, también, se prestó juramento a Mūsā, en nombre de su padre al-Maḥdī, tras la muerte del califa ‘abbāsī al-Manṣūr (158/775)¹⁴⁷. Circunstancialmente, la situación, una contienda, por ejemplo, obligaba a que el soberano fuera jurado en un campamento. Es lo que sucedió con el emir omeya ‘Abd Allāh

¹³⁹ Sobre el Salón de ‘Abd al-Raḥmān III, su decoración y simbolismo véase VALLEJO TRIANO, *Madīnat al-Zahrā*. *El Salón de ‘Abd al-Raḥmān III* y FIERRO BELLO, “Madīnat al-Zahrā”, el Paraíso y los fātimies”, pp. 299-327.

¹⁴⁰ CABAÑERO SUBIZA, “La Aljafería de Zaragoza”, p. 111 y MALPICA CUELLO, “La Alhambra y su entorno: espacio rural y espacio urbano”, pp. 188-189.

¹⁴¹ En el mundo cristiano, los edificios religiosos eran espacios muy significativos para la realización del juramento, dado su carácter litúrgico-sagrado. De todos modos, la Corte Real era también el escenario preferente para numerosas ceremonias (NIETO SORIA, “Ceremonia y pompa para una monarquía: los Trastámara de Castilla”, p. 66). En el caso de las coronaciones lo habitual era que tuvieran lugar en iglesias y catedrales.

¹⁴² IBN BASSĀM, *al-Dajīra*, pp. 49-50.

¹⁴³ AL-ṬABARĪ, *Ta’rīj al-rusul*, vol. 7, p. 428; WILLIAMS, *The History of al-Ṭabarī*, vol. 27, 1985, p. 157; KENNEDY, *The Early Abbasid Caliphate*, p. 46.

¹⁴⁴ IBN ABĪ ZARĀ, *al-Anīs al-muṭrib bi rawḍ al-qirṭās*, pp. 258; trad. HUICI MIRANDA, *Rawḍ al-qirṭās*, vol. 2, pp. 500-501.

¹⁴⁵ MARSHAM, *Rituals*, pp. 110 y 138-139.

¹⁴⁶ IBN JALDŪN, *Kitāb al-Iṭbar*, vol. 7, p. 334; trad. CHEDDADI, *Le Livre des Exemples*, p. 1168.

¹⁴⁷ KENNEDY, *When Baghdad Ruled the Muslim World. The Rise and Fall of Islam’s Greatest Dynasty*, p. 48.

(275-300/888-912)¹⁴⁸, el califa almohade Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Manṣūr (580-595/1184-1199)¹⁴⁹ y el sultán mameluco Baybars¹⁵⁰.

7. Conclusiones

La *bay‘a* constituyó un ritual fundamental e imprescindible en la construcción del poder de las diferentes dinastías que gobernaron en el mundo islámico en los siglos medievales. Su principal función fue la de servir como instrumento mediante el cual los soberanos eran proclamados. No obstante, la *bay‘a*, dado su carácter flexible y adaptable a diferentes circunstancias, también podía ser empleada en todo tipo de situaciones: períodos de crisis y debilidad, rebeliones, triunfos y celebraciones. De hecho, la *bay‘a* no era una simple prestación de obediencia sino el auténtico vínculo legitimador del poder, que estructuraba toda una serie de relaciones y conexiones políticas en torno al gobernante y sus herederos. Todo ello pone de relieve la importancia capital de una ceremonia que hacía posible mantener, expresar y reforzar la autoridad de los dirigentes. La *bay‘a* era uno de esos elementos que permitían al soberano conectar con el plano divino. De acuerdo con A. Marsham el califa era, de algún modo, un rey (un mandatario secular) y un sacerdote (una figura sacerdotal e incluso soteriológica). Era la *bay‘a* la que lo dotaba de esta condición, siendo entendida como un pacto terrenal y salvífico al mismo tiempo¹⁵¹. Como señala L. Duch, la salvación se logra a través del “decir” y del “decirse”, de la palabra, en este caso del juramento¹⁵². Este era, al menos, el discurso, por ejemplo, en el período almohade: la *bay‘a* inspiraba “en los muertos el espíritu de la vida”, insuflaba “alma en los cuerpos” y a través de la ella “se abre la puerta de la salvación; entrad, pues, por ella en paz”¹⁵³. Tal asociación recuerda al ámbito cristiano, donde la ceremonia de entronización era el gran momento en el que lo temporal y lo espiritual se vinculan. En ese instante, como señala J. Aurell, «el poder del símbolo emerge de un modo natural en conexión con una experiencia directamente percibida por los sentidos»¹⁵⁴. Por medio de la *bay‘a*, consecuentemente, se manifestaban estas cuestiones sagradas en torno al soberano, el representante del pacto de Dios en la tierra (*mīṭāq Allāh*, ‘*ahd Allāh*). En el caso cristiano, la unción cumplía con este cometido,

¹⁴⁸ Sucedió a su hermano, muerto mientras asediaba Bobastro (IBN ḤAYYĀN, *al-Muqtabis III*, ed. MARTÍNEZ ANTUÑA, p. 2; trad. TURIENZO VEIGA y RÍO GONZÁLEZ, *al-Muqtabis III (Crónica del emir ‘Abd Allāh I entre los años 275 H./888-889 d. C y 299 H./912-913 d. C.)*, pp. 35-36).

¹⁴⁹ Sucedió a su padre, que falleció regresando de una expedición contra Santarém (IBN ‘IDĀRĪ AL-MARRĀKUSĪ, *Kitāb al-bayān al-mugrib*, p. 271; trad. HUICI MIRANDA, *Al-Bayān al-Mugrib fī ijtiṣār ājbār mulūk al-Andalus wa al-Magrib por Ibn ‘Idārī al-Marrākuṣī. Los almohades*, vol. 1, p. 87).

¹⁵⁰ Se le prestó juramento por parte de sus emires en la tienda regia cuando regresaban triunfantes de la campaña de ‘Ayn Ŷālūt (1260) y tras el asesinato de Qūṭuz (AL-MAQRĪZĪ, *Histoire des sultans mamlouks*, p. 116).

¹⁵¹ MARSHAM, “‘God’s Caliph’ revisited: Umayyad political thought in its late antique context, pp. 26-27.

¹⁵² DUCH, *Antropología de la religión*, pp. 229-233.

¹⁵³ AL-BŪNASĪ, *Kanz al-Kuttāb wa-muntajab al-ādāb*, pp. 264 y 257.

¹⁵⁴ AURELL, “La práctica de las autocoronaciones”, p. 288.

ya que afirmaba la elección divina del monarca y confirmaba la doble naturaleza de su dignidad (humano por naturaleza y divino por la gracia). El soberano se mostraba como mediador entre Dios y los seres humanos. El contenido de la ceremonia buscaba transmitir autoridad, legitimidad y esplendor por medio de la pompa, el fasto y los símbolos. Es decir, los actos, los gestos y el lenguaje no solo manifiestan, sino que también ejecutan lo que simbolizan¹⁵⁵.

La ceremonia se desarrolló por senderos muy similares en el Oriente y el Occidente islámicos, haciéndose cada vez más compleja, jerárquica y elaborada (las descripciones enfatizan la existencia de un acto privado y otro público con distintos participantes). Algo semejante sucede con otros elementos que desempeñan una importante función en la jura: el besamanos, el acta de la *bay'á*, las insignias, la poesía, la adopción de sobrenombres y la distribución de dones. Pese a las diferencias en cuanto a la forma en que se presentaba el soberano ante los cortesanos, cómo estos se hallaban dispuestos y el uso, en mayor o menor medida, de los diferentes objetos ceremoniales, lo cierto es que todos ellos se hallan presentes tanto en los rituales de las dinastías que gobernaron al-Andalus y el Magreb como en las ceremonias de las que rigieron el Mašriq.

La *bay'á* posee importantes paralelos con los actos de proclamación y coronación de los reyes y emperadores de la Europa medieval y el mundo bizantino. En este artículo se han señalado solo algunos, dejando para uno próximo abordar estas cuestiones de una forma más extensa y profunda. En cualquier caso, las fuentes manifiestan que, en el caso cristiano, la imposición de los objetos ceremoniales (corona, cetro, vestimentas, etc.) posee un énfasis que no se halla en las descripciones de la *bay'á*, que contaba con sus propias dinámicas. Un ejemplo de ello es la recitación de panegíricos, un mecanismo esencial en las cortes islámicas y que no recibe la misma importancia en la Europa medieval. Los relatos en torno a la jura se centran, de forma muy marcada, en destacar los distintos estratos y categorías sociales que acuden al acto y el orden en que prestan el juramento, algo en lo que no hacen tanto hincapié las crónicas cristianas. Algo parecido se puede decir de los espacios en los que se transcurren estos actos. En el caso cristiano, suelen tener lugar, mayoritariamente, en templos, iglesias y catedrales, y en días especialmente señalados del calendario litúrgico. La *bay'á* se podía celebrar en diferentes espacios, pero los recurrentes fueron las mezquitas y los palacios, un binomio que no cuentan con un paralelo semejante en el mundo latino. De todos modos, y a pesar de las diferencias, ambas sociedades emplearon discursos y recursos que confluían en el momento de la proclamación y que perseguían el mismo objetivo: hacer evidente y manifiesto el poder y la legitimidad del soberano.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 288. Una buena síntesis sobre la unción puede hallarse en la tesis de Diego Rodríguez-Peña: RODRÍGUEZ-PEÑA SAINZ DE LA MAZA, *La imagen de la realeza en la cronística hispánica y francesa (1120-1250). Un estudio comparativo*, pp. 532-533. Véase también KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval* y ULLMAN, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*.

8. Bibliografía

Fuentes

ABDELHAMID, Tarek G. y EL-TOUDY, Heba (eds.), *Selections from Šubḥ al-A‘shā by al-Qalqashandī, Clerk of the Mamluk Court. Egypt: “Seats of Government” and “Regulations of the Kingdom”, From Early Islam to the Mamluks*, Routledge, Londres, 2017.

Alf Layla wa-layla, MACNAGHTEN, William Hay (ed.), *The Alif Laila or Book of the thousand nights and one night*, W.H. Allen and Co., Calcuta, Londres, 1839, vol. 1.

AL-BŪNASĪ, Abū Ishāq Ibrāhīm b. al-Ḥasan, *Kanz al-Kuttāb wa-muntajab al-ādāb*, ed. Qāra, Ḥayāt (ed.), Manšurāt al-ma‘yīmū‘ al-ṭaqāfī, Abu Dabi, 2004.

AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-ḥib min guṣn al-Andalus al-raḥīb wa-ḍikr wazīri-ha Lisān al-Dīn Ibn al-Jaḥīb*, ed. Iḥsān ‘Abbās, Beirut, 1968, vol. 1.

AL-MAQRĪZĪ, *Histoire des sultans mamlouks d’Égypte*, trad. Étienne Marc Quatremère, vol. 1, París, vol. 1, 1845.

AL-MĀWARDĪ, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, ed. Aḥmad Ŷad, El Cairo, 2006.

AL-MĀWARDĪ, *Les Statuts Gouvernementaux*, trad. Edmond Fagnan, Argel, 1915.

AL-MĀWARDĪ, *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah: The Laws of Islamic Governance*, trad. Asadullah Yate, Ta-Ha Publishers Ltd., Londres, 1996.

AL-QALQAŠANDĪ, *Šubḥ al-a‘šā fī šinā‘at al-inšā‘*, al-Maṭba‘at al-Amīriyya, El Cairo, 1916, vol. 9.

AL-QALQAŠANDĪ, *Šubḥ al-a‘šā fī šinā‘at al-inšā‘*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut, 1987, vol. 9.

AL-ṬABARĪ, Abū Ŷa‘far Muḥammad b. Ŷarīr, *Ta’rīj al-rusul wa-l-mulūk*, ed. Muḥammad Abū-l-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Ma‘ārif bi-Miṣr, El Cairo, vols. 7, 8, 9 y 10.

AL-ṬABARĪ, Abū Ŷa‘far Muḥammad b. Ŷarīr, *The History of al-Ṭabarī (Ta’rīkh al-rusul wa-l-mulūk)*, trad. Khalid Yahya Blankinship, SUNY Press, Albany, NY, vol. 25, 1989.

AL-ṬABARĪ, Abū Ŷa‘far Muḥammad b. Ŷarīr, *The History of al-Ṭabarī (Ta’rīkh al-rusul wa-l-mulūk)*, trad. John Alden Williams, SUNY Press, Albany, NY, vol. 27, 1985.

AL-ṬABARĪ, Abū Ŷa‘far Muḥammad b. Ŷarīr, *The History of al-Ṭabarī (Ta’rīkh al-rusul wa-l-mulūk)*, trad. Hugh Kennedy, SUNY Press, Albany, NY, vol. 29, 1990.

AL-ṬABARĪ, Abū Ŷa‘far Muḥammad b. Ŷarīr, *The History of al-Ṭabarī (Ta’rīkh al-rusul wa-l-mulūk)*, trad. Michael Fishbein, SUNY Press, Albany, NY, vol. 31, 1992.

AL-ṬABARĪ, Abū Ŷa‘far Muḥammad b. Ŷarīr, *The History of al-Ṭabarī (Ta’rīkh al-rusul wa-l-mulūk)*, trad. George Saliba, SUNY Press, Albany, NY, vol. 35, 1985.

AL-ṬABARĪ, Abū Ŷa‘far Muḥammad b. Ŷarīr, *The History of al-Ṭabarī (Ta’rīkh al-rusul wa-l-mulūk)*, trad. Franz Rosenthal, SUNY Press, Albany, NY, vol. 38, 1985.

Chronica Adefonsi Imperatoris, Maya Sánchez, Antonio (ed.), Falque Rey, Emma et al. (eds.), *Chronica Hispana saeculi XII Pars I*, Brepols (Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis, LXXI), Turnhout, 1990.

Crónica del Emperador Alfonso VII, Pérez González, Maurilio (trad.), Universidad de León, León, 1997.

Crónica Anónima de al-Nasir, ed. y trad., Évariste Lévi Provençal y Emilio García Gómez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid-Granada, Instituto Miguel Asín, 1950.

CONSTANTINO VII PORFIROGÉNETA, *De Ceremoniis. The Book of Ceremonies*, ed. y trad. MOFFATT, Anne y TALL, Maxeme, Brill, Leiden, Boston, 2012.

El Corán, trad. Julio Cortés, Herder, 1986, 2005.

Ḍikr bilād al-Andalus, ed. Luis Molina Martínez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1983.

Una descripción anónima de al-Andalus, trad. Luis Molina Martínez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1983.

HILĀL AL-ṢĀBĪ', *Rusūm Dār al-Jilāfa*, 'Awād, Mīkhā'īl (ed.), *Rusūm Dār al-Khilāfa. The Etiquette, Protocol and Diplomacy of the 'Abbāsīd Caliphate in Baghdād*, al-'Ānī Press, Bagdad, 1964.

HILĀL AL-ṢĀBĪ', *Rusūm Dār al-Khilāfa. The Rules and Regulations of the 'Abbasid Court*, Salem, Elie A. (trad.), American University of Beirut, Beirut, 1977.

IBN ABĪ ZAR', *Rawḍ al-qirtās*, trad. Ambrosio Huici Miranda, Valencia, Anubar, 1964, vols. 1 y 2.

IBN ABĪ ZAR', *al-Anīs al-muṭrib bi rawḍ al-qirtās*, ed. Dār al-Manṣūr li-l-ṭabā'a wal-war-āqa, Rabāt, 1972.

IBN AL-ABBAR, *Kitāb al-Ḥulla al-siyarā'*, ed. Mu'nis, Ḥusayn, Dār al-Ma'ārif, El Cairo, 1963 y 1985, 2 vols.

IBN AL-AṬĪR, *al-Kāmil fī l-ta'rīj*, ed. Muḥammad Yūsuf, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beirut, vol. 6, 1987.

IBN BASSĀM, *al-Dajīra fī maḥāsin ahl al-Ŷazīra*, ed. Iḥsān 'Abbas, Dār al-Ṭaqāfa, Beirut, 1997, vol. 1.

IBN ḤAYYĀN, *Muqtabis fī ta'rīj riḡāl al-Andalus, al-sifr al-tānī min Kitāb al-Muqtabis*, ed. Maḥmūd 'Alī Makki, Riad, Markaz al-Malik Fayṣal li-l-Buḥūt wa-l-Dirāsāt al-Islāmiyya, 2003.

IBN ḤAYYĀN, *al-Muqtabis min anbā' ahl al-Andalus*, ed. Maḥmūd 'Alī Makki, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Beirut, 1973.

IBN ḤAYYĀN, *al-Muqtabis II-1, Crónica de los emires Alḥakam I y 'Abdarraḥmān II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*, trad. Maḥmūd 'Alī Makki y Federico Corriente, Instituto de Estudios Islámicos y de Oriente Próximo, Zaragoza, 2001.

IBN ḤAYYĀN, *al-Muqtabis III (Crónica del emir ‘Abd Allāh I entre los años 275 H./888-889 d. C y 299 H./912-913 d. C.)*, trad. Gustavo Turienzo Veiga y Azuzena del Río González, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, Madrid, 2017.

IBN ḤAYYĀN, *al-Muqtabis III*, ed. Melchor Martínez Antuña, *Al-Muktabis. III. Chronique du règne du calife umayyade ‘Abd Allah à Cordoue*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, París, 1937.

IBN ‘IDĀRĪ AL-MARRĀKUŠĪ, *Kitāb al-bayān al-mugrib fī ājbār mulūk al-Andalus wa-l-Magrib*, ed. Bašār ‘Awād Ma‘rūf y Maḥmūd Bašār ‘Awād, Dār al-Garb al-Islāmī, Túnez, vols. 2 y 3, 2013.

IBN ‘IDĀRĪ AL-MARRĀKUŠĪ, *Al-Bayān al-Mugrib fī ijtišār ājbār mulūk al-Andalus wa al-Magrib por Ibn ‘Idārī al-Marrākušī. Los almohades*, trad. Ambrosio Huici Miranda, Editora Marroquí, Tetuán, vols. 1 y 2, 1953.

IBN ‘IDĀRĪ AL-MARRĀKUŠĪ, *La caída del Califato de Córdoba y los Reyes de Taifas (al-Bayān al-Mugrib)*, trad. Felipe Maíllo Salgado, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1993.

IBN JALDŪN, *Al-Muqaddima*, ed. ‘Abd Allāh Muḥammad al-Darwīš, Dār Ya‘rab, Damasco, vol.1, 2004.

IBN JALDŪN, *Introducción a la Historia Universal (Al-Muqaddima)*; trad. Elías Trabulse, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

IBN JALDŪN, *Kitāb al-‘Ibar wa-dīwān al-mubtada’ wa-l-jabar fī ayyām al-‘Arab wa-l-‘Āyam wa-l-Barbar wa-man ‘āšarahum min dawī l-sulṭān al-akbar*, ed. Jalīl Šaḥāda y Suhayl Zakkār, Dār al-Fikr, Beirut, vols. 4 y 7, 2000.

IBN JALDŪN, *Kitāb al-‘Ibar, Le Livre des Exemples. II Histoire des Arabes et des Berbères du Maghreb*, trad. Abdesselam Cheddadi, Gallimard, París, vol. 2, 2012.

IBN AL-JAṬĪB, *Kitāb A‘māl al-a‘lām fī man buy‘ia qabla al-iḥtilām min mulūk al-Islām*, ed. Évariste Lévi-Provençal, Maktabat al-Ṭaqāfa al-Dīniyya, El Cairo, 2004.

IBN ŠĀHĪB AL-ŠALĀT, *al-Mann bi-l-imāma*, ed. al-Tāzī, ‘Abd al-Hādī, Dār al-Garb al-Islāmī, Beirut, 1964.

IBN ŠĀHĪB AL-ŠALĀT, *Al-Mann Bil-Imāma*, trad. Huici Miranda, Ambrosio, Anubar, Valencia, 1969.

JALĪL IBN ŠĀHĪN AL-ŽAHIRĪ, *Kitāb zubdat kašf al-mamālik wa-bayān al-ṭuruq wa-l-masālik*, ed. Paul Ravaisse, Dār al-‘Arab, El Cairo, 1988.

IBN AL-ŶAWZĪ, *Kitāb al-Muntaẓam fī ta’rīj al-mulūk wa-l-umam*, ed. Muḥammad y Mušṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beirut, vol. 16, 1992.

Los fueros de Navarra, ed. Jimeno Aranguren, Roldán, Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2016.

MĀLIK B. ANAS, *al-Muwatta’*, ed. Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Baqī, Beirut, Dār Ihyā’ al-turāṭ al-‘arabī, 1985, 2 vols.

MUSLIM B. AL-ḤĀYŶĀY, *Šaḥīḥ Muslim*, ed. y trad. AL-KHATTAB, Nasiruddin y KHALILLY, Abu, *English Translation of Sahīḥ Muslim. Compiled by Imām Abul Hussain Muslim bin al-Hajjaj*, volumen 5, Darussalam, 2007, vol. 5.

Ta'rīj-i Sistān, ed. Malik al-Šu'arā Bahār, Teherán.

Ta'rīkh-e Sistān, trad. Milton Gold, Roma, Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1976.

WIDUKINDO DE CORVEY, *Rerum Gestarum Saxonicarum, Gestas de los sajones*, trad. Herrera Roldán, Pedro, Universidad de Extremadura, Cáceres, 2016.

Bibliografía

ABOU EL FADL, Khaled, *Rebellion and Violence in Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

ALMIRALL, Elena, “La *dextrarum iunctio* y su evolución a los anillos de *fede*. Algunos ejemplos en gemas del Museo Arqueológico Nacional (Madrid)”, *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 39 (2020), pp. 139-154.

ÁLVAREZ FAEDO, M^a José, “Pompa y ceremonia en el mundo artúrico”, *Cuadernos del CEMYR*, 17 (2009), pp. 11-38.

AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali, *The Divine Guide in Early Shi'ism*, Albany, Nueva York, 1994.

ARNOLD, Félix, *Islamic Palace Architecture in the Western Mediterranean. A history*, Oxford University Press, Nueva York, 2017.

AURELL, Jaume, “La práctica de las autocoronaciones reales. Análisis histórico e implicaciones reales”, *El acceso al trono: concepción y ritualización*, VV. AA, Gobierno de Navarra, Departamento de Cultura, Turismo y Relaciones Institucionales, 2017, pp. 301-302.

ÁVILA, M^a Luisa, “La proclamación (*bay'a*) de Hišām II. Año 976 d. C.”, *al-Qanṭara*, 1 (1980), pp. 79-114.

BALLESTÍN NAVARRO, Xavier, *Al-Mansur y la dawla 'amiriya. Una dinámica de poder y legitimidad en el occidente musulmán medieval*, Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona, 2004.

BARCELÓ, Miquel, “El califa patente: el ceremonial omeya de Córdoba o la escenificación del poder”, *Madīnat al-Zahrā'. El Salón de 'Abd al-Raḥmān III*, VALLEJO TRIANO, Antonio (ed.), Córdoba, Junta de Andalucía, 1995 (1991), pp. 160-161.

BARRUCAND, Marianne, “Les audiences umayyades et abbassides: Rituels et cadres spatiaux”, *L'audience: Rituels et cadres spatiaux dans l'Antiquité et le haut Moyen Âge*, CAILLET, Jean-Pierre (ed.), Picard, París, 2007, pp. 203-220. <https://doi.org/10.3917/pica.caill.2007.01.0203>.

BENNISON, Amira K., “Drums, Banners and *Baraka*: Symbols of Authority during the First Century of Marīnid Rule, 1250-1350”, *The Articulation of Power in Medieval Iberia and the Maghrib*, BENNISON, A. K. (ed.), Oxford University Press, The British Academy, Oxford, 2014, pp. 194-216.

BERKEL, Maaike van, EL CHEIKH, Nadia Maria, KENNEDY Hugh y OSTI, Letizia, *Crisis and Continuity at the Abbasid Court. Formal and Informal Politics in the Caliphate of al-Muqtadir (295–320/908–32)*, Brill, Leiden, Boston, 2013.

BOYANCÉ, Pierre, “Le main de fides”, *Hommages à Jean Bayet*, Bruselas, 1964, pp. 101-113.

BRETT, Michael, *The Rise of the Fatimids: The World of the Mediterranean and the Middle East in the Tenth Century C.E.*, E. J. Brill, Leiden, 2001.

BRUNSCHVIG, Robert, *La Berbérie orientale sous les Hafsides, des origines à la fin du XV^e siècle*, Maisonneuve, París, vol. 2, 1940-1947.

BURESI, Pascal, “Introduction: les documents de chancellerie au prisme de l’historicité dans l’Islam médiéval”, *Arabica*, 66 (2019), pp. 199-206.

CABAÑERO SUBIZA, Bernabé, “La representación del califa en el arte islámico: origen y desarrollo de una imagen creada en el arte de la Antigüedad”, *Difusión del arte romano en Aragón*, LACARRA DUCAY, M^a del Carmen (coord.), Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1996, pp. 189-236.

CABAÑERO SUBIZA, Bernabé, “La Aljafería de Zaragoza”, *Artigrama*, 22 (2007), pp. 103-130.

CALMARD, Jean, “Les rituels shî’ites et le pouvoir. L’imposition du shî’isme safavide: eulogie et malédictions canoniques”, *Études safavides*, CALMARD, Jean (ed.), IFRI, París-Teherán, 1993, pp. 109-150.

CANARD, Marius, “Le cérémonial fatimite et le cérémonial byzantin: essai de comparaison”, *Byzantion*, 21, 2 (1951), pp. 355-420.

CARDOSO, Elsa, “The scenography of power in al-Andalus and the ‘Abbasid and Byzantine ceremonies: Christian Ambassadorial Receptions in the Court of Cordoba in a Comparative Perspective”, *Medieval Encounters. Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue*, Brill, 2018, pp. 390-434.

CARRASCO GARCÍA, Gonzalo, “Ritual político, antropología e historiografía bajomedieval hispánica”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia medieval*, 30 (2017), pp. 121-192.

CARRASCO MANCHADO, Ana I., “Palabras y gestos de compromiso: los reyes castellanos y sus juramentos (siglo XV)”, *e-Spania*, 4, diciembre 2007, <http://journals.openedition.org/e-spania/20461> [28 abril 2020].

CIAMPINI, Laura, “Los dibujos del tejido de la “Capa de Fermo” una interpretación simbólica”, *Ante el nuevo milenio. Raíces culturales, proyección y actualidad del arte español: XIII Congreso Nacional de Historia del Arte. Granada, del 31 de octubre al 3 de noviembre de 2000*, Granada, Comité Español de Historia del Arte, Universidad de Granada, vol. 1, 2000, pp. 75-86.

CLAUSS, Manfred, *The Roman Cult of Mithras. The God and His Mysteries*, Routledge, Nueva York, 2001.

CRONE, Patricia, *God’s rule. Government and Islam*, Columbia University Press, Nueva York, 2004.

DACHRAOUI, Farhat, *Le Califat Fatimide au Maghreb (296-365 H./909-975 JC.)*. *Histoire Politique et Institutions*, Túnez, 1981.

DAKHLIA, Jocelyne, “Dans la mouvance du prince: la symbolique du pouvoir itinérant au Maghreb”, *Annales ESC*, 3 (1988), pp. 735-760.

DAKHLIA, Jocelyne, *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam*, París, Aubier, 1998.

DALE, Johanna, “Inauguration and political liturgy in the Hohenstaufen Empire, 1138–1215”, *German History*, 34 (2016), pp. 191-213.

DUCH, Lluís, *Antropología de la religión*, Barcelona, Herder, 2001.

DURÁN GUDIOL, Antonio, “El rito de la coronación del rey en Aragón”, *Argensola*, 103 (1989), pp. 17-40.

EL CHEIKH, Nadia Maria, “The Institutionalization of the ‘Abbasid Ceremonial”, *Diverging Paths?: The Shapes of Power and Institutions in Medieval Christendom and Islam*, HUDSON, J. y RODRIGUEZ, A. (eds.), Brill, Leiden, 2014, pp. 351-370.

ESTEPA DíEZ, Carlos, “El acceso al poder como reyes y emperadores romano-germanos: dinastía sajona y monarcas salios”, *El acceso al trono: concepción y ritualización*, VV. AA, Gobierno de Navarra, Departamento de Cultura, Turismo y Relaciones Institucionales, 2017, pp. 68-70.

FIERRO BELLO, Maribel, “Madīnat al-Zahrā”, el Paraíso y los fātimíes”, *Al-Qantara*, 25 (2004), pp. 299-327.

FIERRO BELLO, Maribel, “Por qué ‘Abd al-Raḥmān III sucedió a su abuelo el emir ‘Abd Allāh”, *Al-Qanṭara*, 26, 2 (2005), pp. 357-369.

FIERRO BELLO, Maribel, “El castigo de los herejes y su relación con las formas del poder político y religioso en al-Andalus (ss. II/VIII-VII/XIII)”, *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, FIERRO BELLO, Maribel y GARCÍA FITZ, Francisco (eds.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2008, pp. 285-287.

FIERRO BELLO, Maribel, “Pompa y ceremonia en los califatos del Occidente islámico (s. II/VIII-IX/XV)”, *Cuadernos del CEMYR*, 17 (2009), pp. 125-152.

FIERRO BELLO, Maribel, “El saber enciclopédico en el mundo islámico”, ALVAR EZQUERRA, Alfredo (ed.), *Las Enciclopedias en España antes de l'Encyclopédie*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009, pp. 83-104.

FIERRO BELLO, M., “Writing and reading in early Ifriqiya”, RAHAL, Georgio y LUTHE, Heinz-Otto (eds.), *Promissa Nec Aspera Curans*, Les Presses Universitaires Institut Catholique de Toulouse, Tolosa, 2017, pp. 373-393.

FRANCESCA, Ersilia, “Self-defining through Faith: The *walāya* and *barā'a*. Dynamics among the Early Ibādis”, *Accusations of Unbelief in Islam. A Diachronic Perspective on Takfīr*, VV.AA. (eds.), Brill, Leiden, Boston, 2016, pp. 29-41.

GAISER, Adam R., *Muslims, Scholars, Soldiers: The Origin and Elaboration of the Ibadi Imamate Traditions*, Oxford University Press, Nueva York-Oxford, 2010.

GANZ, David, “Chapter 2. Pictorial Textiles and Their Performance: The Star Mantle of Henry II”, *Dressing the Part: Textiles as Propaganda in the Middle Ages*, DIMITROVA, Kate y GOEHRING, Margaret (eds.), Brepols, Turnhout, 2014, pp. 13-29.

GARCÍA SANJUÁN, Alejandro, “Legalidad islámica y legitimidad política en el Califato de Córdoba: la proclamación de Hišām II (360-366/971- 976)”, *al-Qanṭara*, 29, 1 (2008), pp. 45-77.

GARCÍA SANJUÁN, Alejandro, “Formas de sumisión del territorio y tratamiento de los vencidos en el derecho islámico clásico”, *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, FIERRO BELLO, Maribel y GARCÍA FITZ, Francisco (eds.), Centro Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2008, pp. 61-111.

GHOUIRGATE, Mehdi, “Les processions, un instrument de gouvernement: quelques remarques sur le cérémonial califal almohade”, *Le Maghreb, al-Andalus et la Méditerranée occidentale, VIII^e-XIII^e siècles*, SÉNAC, Philippe (ed.), CNRS – Université de Toulouse-Le Mirail, 2008, pp. 285-308.

GHOUIRGATE, Mehdi, *L'Ordre almohade (1120-1269). Une nouvelle lecture anthropologique*, Presses universitaires du Mirail, coll. « Tempus médiévale », Toulouse, 2014.

GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio, *Antropología (y) política. Sobre la formación cultural del poder*, Anthropos, Barcelona, 1998.

HANNE, Eric J., “Ritual and Reality: the Bay‘a Process in Eleventh-and Twelfth-Century Islamic Courts”, *Court Ceremonies and Rituals of Power in Byzantium and the Medieval Mediterranean: Comparative Perspectives*, BEIHAMMER, Alexander, CONSTANTINO, Stavroula y PARANI, Maria G. (dirs.), Leiden-Boston, Brill (The Medieval Mediterranean), 2013, pp. 141-158.

HERMAN, Gabriel, *Ritualised friendship and the Greek city*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

HERRERO SOTO, Omayra, *El perdón del gobernante (al-Andalus, ss. II-V/VIII-XI)*, Suomalainen Tiedeakatemia. Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Humaniora, Helsinki, 2016.

HÖLKESKAMP, Karl-Joachim, “Fides – deditio in fidem – dextra data et accepta: Recht, Religion Und Ritual in Rom”, *The Roman Middle Republic: Politics, Religion, and Historiography, c. 400–133 B.C.*, BRUUN, Christer (ed.), Roma, 2000, pp. 223-249.

EL-HIBRI, Tayeb, “The Abbasids and the Relics of the Prophet”, *Journal of Abbasid Studies*, 4 (2017), pp. 62-96.

IDRIS, Hady Roger, *La Berbérie Orientale sous les Zīrīdes. X^e-XII^e siècles*, publication de l'Institut d'Études Orientales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Alger, Paris, vol. 2, 1962.

ISLA FREZ, Amancio, “Consideraciones sobre la monarquía astur”, *Hispania*, 55, 189 (1995), pp. 151-168.

- KA KA KHEL, Muhammad N., "Bay'a and its political role in the Early Islamic State", *Islamic Studies*, 20, 3, 1981, pp. 227-238.
- KANTOROWICZ, Ernst H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Akal, ed. 2012.
- KENNEDY, Hugh *The Early Abbasid Caliphate*, Routledge, Oxon-Nueva York, 1981, 2016.
- KENNEDY, Hugh, "Māl al-bay'a" en VV. AA (eds.), *The Encyclopaedia of Islam. Volumen VI. MAHK-MID*, Brill, Leiden, 1991, pp. 205-206.
- KENNEDY, Hugh, *When Baghdad Ruled the Muslim World. The Rise and Fall of Islam's Greatest Dynasty*, Da Capo Press, 2004, 2005.
- KENNEDY, Hugh, "The Reign of al-Muqtadir (295–320/908–32): A History", *Crisis and Continuity at the Abbasid Court Formal and Informal Politics in the Caliphate of al-Muqtadir (295–320/908–32)*, VV. AA, Leiden|Boston, Brill, 2013, pp. 11-47.
- KENNEDY, Hugh, *The Caliphate*, Pelikan Books, 2016.
- KHANEBOUBI, Ahmed, *Les Institutions gouvernementales sous les Mérinides (1258-1465)*, L'Harmattan, París, 2008.
- KOHLBERG, Etan, "Barā'a in Shī'ī Doctrine", *JSAI*, 7 (1986), pp. 139-175.
- KRAMERS, Johannes Hendrik, "Usrūshana", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, 2012, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7752 [27 junio 2022].
- KRIWACZEK, Paul, *In Search of Zarathustra. The First Prophet and the Ideas That Changed the World*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 2003.
- LANDAU-TASSERON, E., "From Tribal Society to Centralized Polity: An Interpretation of Events and Anecdotes of the Formative Period of Islam", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 24 (2000), pp. 180-216.
- LANDAU-TASSERON, Ella, "The Religious Foundations of the Bay'a in Premodern Islam", *Research Monographs on the Muslim World*, 2, 4 (2010), pp. 1-44.
- LANDOLT, Hermann, "Walāya", *Encyclopedia of Religion*, ELIADE, Mircea (ed.), MacMillan, Nueva York, 1987, vol. 15, pp. 316-323.
- LIVERANI, Mario, *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*, Crítica, Barcelona, 2003, 2005 (2ª ed.).
- L'ORANGE, Hans Peter, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*, Oslo, 1953.
- MACRIDES, Ruth, MUNITIZ, J. A. y ANGELOV, Dimiter, *Pseudo-Kodinos and the Constantinopolitan Court: Offices and Ceremonies*, Ashgate, Farnham, 2013.
- MALPICA CUELLO, Antonio, "La Alhambra y su entorno: espacio rural y espacio urbano", *Cuadernos de La Alhambra*, 38 (2002), pp. 183-218.
- MANZANO MORENO, Eduardo, *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus*, Crítica, Barcelona, 2006, 2011 (1ª ed. en rústica).

MANZANO MORENO, Eduardo, *La corte del califa. Cuatro años en la corte de los omeyas*, Crítica, Barcelona, 2019.

MARCO SIMÓN, Francisco, “Topografía cualitativa en la magia romana: izquierda y derecha como elementos de determinación simbólica”, *Memorias de Historia Antigua*, 7 (1986), pp. 81-90.

MARÍN, Manuela, “Una galería de retratos reales: los soberanos omeyas de al-Ándalus (siglos II/VIII-IV/X) en la crónica árabe”, *Anuario de Estudios Medievales*, 41/1 (2011), pp. 273-290.

MARSHAM, Andrew, *Rituals of Islamic Monarchy. Accession and Succession in the First Muslim Empire*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2009.

MARSHAM, Andrew, “Oath of Allegiance”, *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, VV. AA, Princeton University Press, 2012, p. 401.

MARSHAM, Andrew, “The Architecture of Allegiance in Early Islamic Late Antiquity: The Accession of Mu‘āwiyā in Jerusalem, ca. 661 CE”, *Court and Rituals of Power in Byzantium and the Medieval Mediterranean: Comparative Perspectives*, BEIHAMMER, A., CONSTANTINOU, S. y PARANI, M. (eds.), Brill, Leiden-Boston, 2013, pp. 87-112.

MARSHAM, Andrew, “Bay‘a”, *Encyclopaedia of Islam, THREE*, 2014, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_24878 [29 abril 2021].

MARSHAM, Andrew, “Public Execution in the Umayyad Period: Early Islamic Punitive Practice and its Late Antique Context”, *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 11 (2017), pp. 101-136.

MARSHAM, Andrew, “bay‘a”, *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*, NICHOLSON, Oliver (ed.), Oxford University Press, Oxford, 2018, vol. 1, p. 222.

MARSHAM, Andrew, “‘God’s Caliph’ revisited: Umayyad political thought in its late antique context”, *Power, Patronage and Memory in Early Islam: Perspectives from Umayyad history*, GEORGE, Alain y MARSHAM, Andrew (eds), Oxford University Press, Nueva York, 2018, pp. 3-37.

MARTÍNEZ ANTUÑA, Melchor, “La jura en el califato de Córdoba”, *Anuario de Historia del derecho español*, 6 (1929), pp. 108-144.

MEOUAK, Mohamed, “Représentations, emblèmes et signes de la souveraineté politique des Umayyades d’al-Andalus d’après les textes arabes”, *Acta Orientalia*, 46 (1995), pp. 78-105.

MIGUÉLEZ CAVERO, Alicia, “El poder gestual de la mano en la sociedad medieval y su reflejo en la iconografía de los siglos del románico en la Península Ibérica”, *Medievalismo*, 20 (2010), pp. 125-147.

MOTTAHEDEH, R., *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society of Islamic Monarchy*, I. B. Tauris & Co Ltd, Londres, 1980, 2001.

NABARZ, Payam, *The Mysteries of Mithras: The Pagan Belief That Shaped the Christian World*, Inner Traditions, Rochester, Vermont 2005.

NIETO SORIA, José Manuel, “Ceremonia y pompa para una monarquía: los Trastámara de Castilla”, *Cuadernos del CEMYR*, 17 (2009), pp. 51-72.

NIETO SORIA, José Manuel, “El juramento real de entronización en la Castilla Trastámara (1367-1474)”, *Europa e Italia. Studi in onore di Giorgio Chittolini/ Europe and Italy. Studies in honour of Giorgio Chittolini*, VV. AA, Firenze, Firenze University Press, 2011, pp. 371-384.

O’CONNOR, Andrew J., “Qur’anic Covenants Reconsidered: *mīthāq* and *‘ahd* in Polemical Context”, *Polemical Context, Islam and Christian–Muslim Relations*, 30 (2019), pp. 1-22.

ORTEGA ORTEGA, Julián M, *La dawla razīniyya. Súbditos y soberanos en la taifa de Santa María de Oriente, siglo V.H/XI.dC*, tesis doctoral, Universidad de Zaragoza, 2015.

PARTEARROYO LACABA, Cristina, “Tejidos andalusíes”, *Artigrama*, 22 (2007), pp. 371-419.

PARTEARROYO LACABA, Cristina y ALI-DE-UNZAGA, Miriam, “Tejidos del período almorávide: hallazgos recientes, revisión y nuevos datos”, *Arqueología de al-Andalus almorávide*, AZUAR RUÍZ, R. (ed.), Museo Arqueológico de Alicante, Alicante, 2020, pp. 95-138.

AL-QADI, Wadad, “The Primordial Covenant and Human Nature in the Qur’an”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, 174, 4 (2003), pp. 332-338.

RAPPAPORT, R. A., *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Cambridge University Press, Madrid, 1999, 2001.

RAMÍREZ DEL RÍO, José, “Documentos sobre el papel de los árabes hilālíes en el al-Andalus almohade: traducción y análisis”, *al-Qanṭara*, 35, 2 (2014), pp. 359-396.

RENTERGHM, Vanessa van, *Les elites bagdadiennes au temps des Seldjoukides. Étude d’histoire sociale*, Presses de l’Ifpo, Beirut, 2016.

RICKS, Stephen D. y SROKA, John J., “King, Coronation, and Temple: Enthronement Ceremonies in History”, *Temples of the Ancient World*, Parry, Donald W. (ed.), 1994, pp. 236-271.

RODRÍGUEZ-PEÑA SAINZ DE LA MAZA, Diego, *La imagen de la realeza en la cronística hispánica y francesa (1120-1250). Un estudio comparativo*, Madrid, Tesis doctoral, UAM, 2021.

RUBIN, Uri, “*Barā’ā*: a Study of Some Quranic Passages”, *JSAI*, 5 (1984), pp. 13-32.

RUBIN, Uri, “Prophets and Caliphs: the Biblical foundations of the Umayyad authority”, *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, BERG, Herbert (ed.), Brill, Leiden-Boston, 2003, pp. 73-99.

RUÍZ DE LA PEÑA GONZÁLEZ, Isabel, “Las insignias imperiales en la Alta Edad Media. La iconografía al servicio de la legitimación dinástica”, *El acceso al trono: concepción y ritualización*, VV. AA, Gobierno de Navarra, Departamento de Cultura, Turismo y Relaciones Institucionales, 2017, pp. 85-124.

SAFRAN, Janina M., “Ceremony and Submission: the Symbolic Representation and Recognition of Legitimacy in Tenth-Century al-Andalus”, *JNES*, 58, 3 (1999), pp. 191-201.

- SÁNCHEZ MORENO, Eduardo, *Meseta occidental e Iberia exterior: contacto cultural y relaciones comerciales en época prerromana*, Tesis doctoral, UAM, 1997.
- SÁNCHEZ MORENO, Eduardo, “Trascender antes de morir: juramentos, memoria heroica y *hospitium* entre los vacceos”, *Los vacceos ante la muerte: creencias, ritos y prácticas de un pueblo prerromano*, SANZ MÍNGUEZ, Carlos (ed.), Centro de Estudios Vacceos Federico Wattenberg de la Universidad de Valladolid, Valladolid, 2020, pp. 99-121.
- SANDERS, Paula, *Ritual, Politics and the Fatimid Cairo*, State University of New York Press, 1994.
- SIDDIQUI, Iqtidar H., *Authority and Kingship under the Sultans of Delhi (Thirteenth-Fourteenth Centuries)*, Manohar, Nueva Delhi, 2006, pp. 134-135.
- SIMON-CAHN, Annabelle, “The Fermo Chasuble of St. Thomas Becket and Hispano-Mauresque Cosmological Silks: Some Speculations on the Adaptive Reuse of Textiles”, *Muqarnas*, 1993, 10 (1993), pp. 1-5.
- SOURDEL, Dominique, “Questions de cérémonial ‘abbaside’”, *Revue des Études Islamiques*, 28 (1960), pp. 121-148.
- STETKEVYCH, Suzanne P., *The poetics of Islamic legitimacy: myth, gender, and ceremony in the classical Arabic ode*, Bloomington, Indiana University Press, 2002.
- SUÁREZ MARTÍNEZ, Diego, *La exposición de cadáveres como paradigma de la agonística celtibérica*, UAM, 2018.
- SUÁREZ MARTÍNEZ, Diego, “La exposición de cadáveres en la arqueología celtibérica: ¿un espejismo historiográfico?”, SANZ, Gabriel, GALLEGO, Eduardo, BALLESTA, Francisco y ESCORIHUELA, Rubén (coords.), *Dynamis hermeneutiké. Visiones interdisciplinares del pasado*, Universidad de Zaragoza, 2020, pp. 145-162.
- TREADWELL, William L., *The Political history of the Sāmānid state. Thesis submitted to the Institute of Oriental Studies for the Degree of Doctor of Philosophy in the University of Oxford*, St John’s College, 1991.
- TYAN, E., *Institutions du droit public musulman*, Centre d’Études des Droits du Monde Arabe, Université Saint-Joseph, Beirut, 1956, 1999.
- TYAN, Émile, “Bay‘a”, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, 2012, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0107 [29 abril 2021].
- ULLMAN, Walter, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, ed. 1965.
- VALLEJO TRIANO, A. (coord.), *Madīnat al-Zahrā’. El Salón de ‘Abd al-Rahmān III*, Córdoba, 1995.
- WALKER, Paul E., “Succession to Rule in the Shiite Caliphate”, *Journal of the American Research Center in Egypt*, 32 (1995), pp. 239-264.
- WILKINSON, John C., “The Ibādī imāma”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 39 (1976), pp. 535-551.