

LA ESPADA Y LA PALABRA: POSTURAS FRENTE AL ‘OTRO’ DURANTE LA ÉPOCA ALMOHADE*

Maribel Fierro**

ALMORÁVIDES Y ALMOHADES FRENTE AL ʾĪHĀD.

Los movimientos que dieron lugar a los así llamados imperios beréberes –el de los almorávides y los almohades– están estrechamente asociados en la bibliografía existente a la práctica del ʾĪhĀd. Esto es especialmente así en el caso de los almorávides. Basta pensar en títulos de libros en distintas lenguas y procedentes de distintos mundos académicos como *Dawr al-murābiṭīn fī l-ʾĪhĀd bi-l-Andalus 468-530/1086-1147*, *Les almoravides. Le djihad andalou (1106-1143)* o *The Almoravids and the meanings of jihad*¹ en los que la asociación con el ʾĪhĀd ocupa un lugar prominente. Es una asociación que tiene que ver con los propios orígenes del movimiento almorávide², pero también con la rapidez con la que el

* Este trabajo ha sido llevado a cabo dentro del proyecto de investigación “Knowledge, heresy and political culture in the Islamic West (eighth-fifteenth centuries)” (KOHEPOCU), financiado por el European Research Council (Advanced Research Grant 2009-2014). Forma parte de un estudio más amplio titulado *Knowledge, heresy and political culture in the Islamic West (eighth-fifteenth centuries)*, en curso de preparación.

** CCHS-CSIC, Madrid

1. ʾAbd al-Wāḥid Šuʾayb, *Dawr al-murābiṭīn fī l-ʾĪhĀd bi-l-Andalus 468-530/1086-1147*, Trípoli (Libia), 1399/1990; V. LAGARDÈRE, *Les almoravides. Le djihad andalou (1106-1143)*, París, 1998; R.A. MESSIER, *The Almoravids and the meanings of jihad*, Santa Barbara (Ca.)-Denver (Co.)-Oxford, 2010.

2. El término “almorávide” procede del árabe *al-murābiṭūn*, es decir, los dedicados a una vida de *ribāṭ*, práctica estrechamente asociada al ʾĪhĀd. De la abundante literatura dedicada a explicar los orígenes del movimiento puede verse A. NOTH, “Das Ribāṭ der Almoraviden”, *Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies*, ed. W. Hoenerbach, Wiesbaden, 1967, pp. 499-511; P.F. de MORAES FARIA, “The Almoravids, some questions concerning the character of the movement during its period of closest contact with the Western Sudan”, *Bulletin de l’IFAN XXIX* (1967), pp. 794-878; H.T. NORRIS, “New evidence on the life of ʾAbdullāh b. Yāsīn and the origins of the Almoravid move-

movimiento almorávide se vio involucrado en la lucha contra los cristianos en la Península Ibérica y lo decisivo que fue ese factor en el hecho de que los almorávides acabasen extendiendo sus dominios a al-Andalus sin encontrar una oposición fuerte. En efecto, los almorávides podían alardear de que su intervención había sido requerida por los reyes de taifas para frenar el avance cristiano y que había sido la incapacidad y mal gobierno de estos –ejemplificados en el abandono de la lucha militar contra los cristianos y en la imposición de impuestos ilegales– los que habían legitimado su sustitución en la dirección de los asuntos de la comunidad musulmana andalusí.

La intervención almohade en la Península estuvo en cambio determinada por otros factores. Contrariamente a lo que ocurre en el caso almorávide, en los estudios dedicados a los almohades se insiste más en su programa de reforma religiosa dirigida hacia los musulmanes –o mejor dicho, contra ellos³. No faltan naturalmente estudios dedicados a destacar el papel de los almohades en la práctica del *ŷihād* contra los cristianos, estudios que son obra fundamentalmente de investigadores musulmanes⁴. Posiblemente fue en época almohade –pero sólo a partir de un determinado momento, como veremos– cuando más poemas y más obras de distinto tipo se escribieron sobre el tema, aparte de que siguiese circulando la literatura procedente de épocas anteriores. Pero esos poemas y esa literatura no caracterizan a los orígenes del movimiento almohade, surgiendo en una etapa posterior a la de formación del imperio almohade en la que el principal objetivo fue acabar con los no almohades. Piénsese que en el *Kitāb* atribuido a Ibn Tūmart (m. 524/1130) –el fundador del movimiento almohade– no hay una parte específica dedicada al *ŷihād*, ya que la sección dedicada a éste se añadió en una época posterior, en concreto, en época del segundo

ment”, *Journal of African History* XII/2 (1971), pp. 255-268; N. LEVTZION, “Abd Allāh b. Yāsīn and the Almoravids”, en J.R. WILLIS (ed.), *Studies in West African Islamic History*, vol. I, Londres, 1977, pp. 78-112; F. MEIER, “Almoraviden und Marabute”, *Die Welt des Islams* 21 (1981), pp. 80-163 (trad. inglesa en F. Meier, *Essays on Islamic piety and mysticism*, trad. John O’Kane and B. Radtke, Leiden, 1999); V. LAGARDÈRE, *Les almoravides: jusqu’au règne de Yusuf b. Tasfin (1039-1106)*, París, 1989; R. MESSIER, “The Almoravids and holy war”, en H. Dajani-Shakeel y R.A. Messier (eds.), *The Jihad and its times: dedicated to Andrew Stefan Ehrenkretz*, Ann Arbor, 1991, pp. 15-29.

3. Las diferencias en las trayectorias originarias de ambos movimientos están claramente reflejadas en los apartados correspondientes de *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII*, vol. VIII/2 de la *Historia de España fundada por R. Menéndez Pidal*, coord. M.J. Viguera, Madrid, 1997.

4. Algunos ejemplos: Mu’ammār al-Hādī Muḥammad AL-QARQŪTĪ, *Ŷihād al-muwaḥḥidīn fī bilād al-Andalus*, 541-629 H/1146-1233 M, Bū Zuray’a, al-Ŷazā’ir, 2005; Šafīq Muḥammad ‘Abd al-Rahmān AL-RAQAB, *Ši’r al-ŷihād fī ‘aṣr al-muwaḥḥidīn*, ‘Ammān, 1984. Puede verse también P. BURESI, “La réaction idéologique almoravide et almohade à l’expansion occidentale dans la péninsule Ibérique (fin XI-mi XIII siècles)”, dans *L’expansion occidentale (XI-XV siècles). Formes et conséquences, Congrès de la société des historiens médiévistes de l’enseignement supérieur public (Madrid, 23-25 mai 2002)*, París, 2003, pp. 229-241.

califa almohade Abū Ya'qūb Yūsuf (r. 558/1163-580/1184)⁵. Este “desinterés” de Ibn Tūmart se explica si se tienen en cuenta cuáles eran las prioridades de los almohades de la primera época.

EL “ÛIHĀD” INTERNO DE LOS ALMOHADES

El movimiento almohade se inició con las actividades de un personaje llamado Ibn Tūmart, un beréber Masmuda nacido en Igilliz, al sur de Marrakech. Según la biografía oficial⁶, su trayectoria política y religiosa fue una combinación de la palabra y la espada. A su regreso de Oriente donde habría estudiado con el reformador más famoso de la época, al-Gazālī (m. 505/1111), nuestro Algacel –relación esta que ha sido puesta en duda con sólidos argumentos–, censuró de palabra aquellas prácticas que le parecieron reprobables entre los musulmanes con los que tuvo contacto: que no se enterrase como a los demás musulmanes a un judío converso, que los hombres vistiesen como las mujeres, que se empleasen instrumentos musicales, que se consumiese vino, que se cobrasen impuestos ilícitos, así como que se castigase de forma reprochable, por ejemplo, crucificando a personas vivas. Al tiempo que ordenaba reconstruir mezquitas abandonadas y fundaba otras nuevas a lo largo de su periplo por núcleos urbanos norteafricanos, Ibn Tūmart debatía con los ulemas locales en cruces dialécticos de los que siempre salía triunfante. No se limitó a la palabra. En Bugía, atacó físicamente a un grupo mixto de hombres y mujeres que celebraban juntos el final del ayuno de ramadán. En Tremecén, paró la procesión de una boda, rompiendo los tambores que se tocaban y sacando a la novia de la silla en la que la transportaban. Esta conducta llamó la atención de las autoridades, quienes o bien lo expulsaban o bien le obligaban a marcharse temiendo por su vida. Fue en Marrakech donde su censura le enfrentó a los emires almorávides.

Ibn Tūmart llegó a Marrakech en el año 514/1120. En plena capital almorávide, censuró que los hombres llevasen velo –los hombres almorávides eran conocidos por su costumbre de llevar un velo que les cubría la cara, al estilo de los modernos tuaregs– y que las mujeres, en cambio, fuesen desveladas. Los

5. Ambrosio HUICI MIRANDA, *Historia política del imperio almohade*, 2 vols., edición facsímil (de la edición de Tetuán, 1956-7) con estudio preliminar de E. Molina López y V. Oltra, 2 vols., Granada, 2000, I, 95-100.

6. Recogida en sus líneas generales por E. LÉVI-PROVENÇAL, “Ibn Toumert et ‘Abd al-Mumin; le ‘fakih du Sus’ et le ‘flambeau des Almohades’”, *Memorial Henri Basset* II, París, 1928, pp. 21-37 y HUICI MIRANDA, *Historia política del imperio almohade*, vol. I, pp. 23-108, así como en el vol. II, pp. 581-611, Apéndice I: La leyenda y la historia en los orígenes del imperio almohade (publicado previamente en *Al-Andalus* XIV (1949), pp. 139-76). Cf. M. FIERRO, “El Mahdī Ibn Tūmart: más allá de la biografía oficial”, en Miguel Ángel Manzano y Rachid El Hour (ed.), *Identidades, arabismo y dinastías beréberes (siglos XI-XIV)*, Universidad de Salamanca, en prensa.

seguidores de Ibn Tūmart fueron a los mercados, cumpliendo con el precepto de ordenar el bien y prohibir el mal⁷, llegando incluso a arrojar piedras a una hermana del emir almorávide porque no iba velada. Los debates que Ibn Tūmart tuvo con los ulemas locales en presencia del emir almorávide sirvieron para alertar del peligro que representaba desde el punto de vista doctrinal, aparte de que se habría reconocido en él a una figura mesiánica conocida como el hombre del ‘dirham cuadrado’ (los almohades acuñarían más tarde monedas de plata de forma cuadrada). Los ulemas aconsejaron al emir que lo expulsase de la ciudad e incluso que le diera muerte. El emir almorávide –a pesar de la gravedad de la censura– se limitó a ordenar que expulsasen a Ibn Tūmart de su territorio, momento en el que nuestro personaje se instaló en un cementerio de la ciudad, dando a entender que ése no es propiamente dominio del emir.

La presión, sin embargo, acabó obligándole a abandonar Marrakech, dirigiéndose finalmente a su pueblo natal, de donde emigraría luego hacia el norte, a Tinmal, en el Alto Atlas. Esta huida de la ciudad impía almorávide y las subsiguientes ‘emigraciones’ señalan el momento en el que la palabra y la espada empiezan a cobrar igual importancia en la trayectoria de Ibn Tūmart, así como también el momento en el que, de ser un reformador, nuestro personaje se convierte en un “*mahdī*”, una figura mesiánica a la que se caracterizará por su impecabilidad e infalibilidad. Ibn Tūmart predicó a los beréberes de su tribu y de otras tribus vecinas del Sūs y del Atlas, enseñándoles aleyas coránicas y la verdadera profesión de fe, pero también los pasó por la espada para asegurarse su obediencia⁸. En tanto que *mahdī* o Mesías, conocía con certeza quiénes eran verdaderos creyentes y quiénes no, conocimiento que servía para reforzar su poder, ya que aquellos que lo rechazaban demostraban de esa manera su verdadera naturaleza religiosa haciéndose así merecedores del castigo que se les imponía y que solía ser la muerte. Desafección política, infidelidad religiosa y eliminación física iban estrechamente unidas y lo seguirían estando también bajo su sucesor ‘Abd al-Mu’min, el primer califa almohade.

Ibn Tūmart y sus seguidores empuñaron la espada no sólo para asegurar la obediencia y la fe correcta de aquellos que se habían unido al movimiento, también para luchar contra el ‘otro’ por antonomasia, los almorávides. Estos debían ser derrotados no solo en tanto que enemigos políticos, sino fundamentalmente porque no eran verdaderos creyentes: descalificados como antropo-

7. M. COOK, *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought*, Cambridge, 2000, pp. 389, 458-9, 591-2; M. GARCÍA-ARENAL, *Messianism and Puritanical Reform: Mahdis of the Muslim West*, Leiden/Boston, 2006, pp. 157-92.

8. Y. BENHIMA, “Du *tamyīz* à l’*i’tirāf*: usages et légitimation du massacre au début de l’époque almohade”, *Annales Islamologiques* 43 (2009), pp. 137-153.

morfistas⁹, su infidelidad servía para proclamar que los verdaderos creyentes en la unidad divina (*tawhīd*) –o dicho de otra manera, los verdaderos unitarios, los *muwahhīdūn*, de dónde viene nuestro término “almohades”– eran quienes les combatían. La desviación religiosa de los almorávides era la prueba de que los almohades luchaban por imponer la creencia verdadera en un Dios único en los territorios que a ellos se sometían. La herejía de los unos confirmaba la ortodoxia de los otros. Los almorávides en tanto que antropomorfistas habían sido declarados infieles por los almohades o, mejor dicho, eran infieles porque habían sido acusados de antropomorfistas. Por ello era legítimo arrebatarles el poder y sustituirles –a ellos y otros emires locales que no seguían la verdadera religión– como soberanos del Occidente islámico. Esta visión negativa de los almorávides se construyó de mil maneras, pues los almohades fueron maestros en la agitación propagandística y en la demonización del adversario. Además de acusarles de antropomorfismo, los almohades llamaron a los almorávides *zarāyina*, término beréber local que hacía referencia a un pájaro que es a la vez blanco y negro por fuera, pero en su interior el corazón es negro: si los almorávides tenían algo de blanco como los *zarāyina* era porque habían contribuido a la defensa de al-Andalus, pero su verdadera naturaleza era negra¹⁰. Por todo ello, los almorávides fueron combatidos con saña y con una gran violencia, pudiendo hablarse de una política de terror por parte de los almohades contra sus oponentes musulmanes, sobre todo en la primera época. Sobre esta violencia revolucionaria almohade en la que se hace una representación maniquea de la realidad se han escrito ya varios estudios¹¹. Precisamente porque en sus orígenes fue un movimiento legitimado por la lucha contra otros musulmanes acusados de haberse desviado del camino recto, cabe preguntarse hasta qué punto su verdadero espíritu de lucha estuvo siempre más dirigido hacia el interior que no hacia el exterior¹². En una de las obras que se escriben hacia el final de la primera época almohade y que refleja cuestiones centrales en el devenir del movimiento como es el *Filósofo autodidacto* de Ibn Ṭufayl (m. 581/1185)¹³,

9. D. SERRANO, “¿Por qué llamaron los almohades antropomorfistas a los almorávides?”, en P. Cresier, M. Fierro y L. Molina (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid, 2005, pp. 815-852.

10. M. GHOUIRGATE, “La langue berbère et l’État au Maghreb médiéval: un enjeu politique majeur”, *Revue des Études berbères*, INALCO, vol. 6., en curso de publicación (agradezco a su autor el permiso para citar esta publicación en prensa).

11. V. el artículo citado en la nota 8, así como N. BARBOUR, “La guerra psicológica de los almohades contra los almorávides”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* II (1966), pp. 117-130; M.J. VIGUERA, “Narrar la violencia: pasajes de la crónica de Ibn Šāhib al-šalāt sobre los almohades”, *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*. XIV, pp. 301-20.

12. En este sentido entendería yo lo expuesto por A. BAZZANA, “La fortification almohade: une arme pour le *djihad*?”, *Fasciculi archaeologiae historicae* 16/17 (2003) p. 23-35.

13. Trad. A. GONZÁLEZ PALENCIA, *Ibn Tufayl: El filósofo autodidacto*. Nueva traducción española, Madrid/Granada, 1934, 2ª ed. Madrid, 1948. Reed. con revisión, introducción y notas de E. Tornero, Madrid, 1995.

la preocupación central sigue siendo con aquellos ‘musulmanes’ o incluso con aquellos monoteístas receptores de una Revelación a través de un profeta –como los judíos y los cristianos *ḍimmīs*– incapaces de acceder al verdadero conocimiento de Dios.

En tanto que herejes, aun más, infieles, los almorávides podían y debían ser combatidos por los almohades en una lucha que se asimilaba al *ḡihād*¹⁴: si no se convertían a la verdadera religión traída por el Mahdī Ibn Tūmart, a los almorávides y, en general, a los habitantes de los territorios conquistados se les podía no solo dar muerte, sino también reducirles a esclavitud, aunque se llamasen musulmanes. En el derecho islámico, los musulmanes derrotados en un combate armado no pueden ser esclavizados, a diferencia de los no musulmanes. Sin embargo, los califas almohades consideraron esclavos suyos (*‘abīd*) a las poblaciones de los territorios por ellos conquistados, algo que todavía se les recordaba muchas décadas después¹⁵, cuando el movimiento había sufrido grandes cambios que lo habían ido alejando cada vez más de sus orígenes mesiánicos y revolucionarios. Muchas de las decisiones tomadas en aquellos primeros momentos no encajaban bien en la trayectoria posterior del movimiento y se empezó a someterlas a una política de silencio y de olvido.

Eran decisiones que tenían que ver con el uso de la coerción: coerción universal porque afectó a los musulmanes que no eran almohades, pero también a los demás monoteístas. Judíos y cristianos, en efecto, fueron también obligados a convertirse a la religión de los almohades¹⁶. La conversión consistía fundamentalmente en el aprendizaje de una profesión de fe –la *‘aqīda* de Ibn Tūmart– que afirmaba sin concesiones la unicidad divina¹⁷, así como en el reconocimiento

14. Es difícil determinar hasta que punto los almohades llegaron a definir como *ḡihād* su lucha contra sus enemigos dentro del campo musulmán –algo que dentro del sunnismo no sería aceptable (v. Kh. Abou El Fadl, *Rebellion and violence in Islamic law*, New York, 2001)– es un tema sobre el que trabajo en la actualidad. Todo parece indicar que esa posibilidad no debe descartarse. En cualquier caso, como ocurre en general en los movimientos revolucionarios, el vocabulario y las formas de descalificación del adversario fueron sometidos a re-escrituras y censuras a medida que el ímpetu revolucionario disminuía y que las prioridades –y la propia orientación del movimiento– cambiaban.

15. M. Marín, “Dulces, vino y oposición política: un estudio biográfico de época almohade”, *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*. VIII, ed. M. L. Ávila y M. Marín, Granada / Madrid, 1997, pp. 93-114.

16. Sobre la política almohade hacia los judíos y los cristianos puede verse M. Fierro, “A Muslim land without Jews or Christians: Almohad policies regarding the ‘protected people’”, en M. Tischler y A. Fidora (ed.), *Christlicher Norden - Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter*, Aschendorff Verlag, 2011, pp. 231-47 y A. Bennison, “Almohad *tawḥīd* and its implications for religious difference”, *Journal of Medieval Iberian Studies* 2/2 (2010) (special issue, *Religious Minorities under the Almohads*), pp. 195-216.

17. M. Fierro, “The religious policy of the Almohads”, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke, en prensa.

del liderazgo y del mahdismo de Ibn Tūmart. La figura del Profeta Muḥammad tenía escasa cabida entre estos dos polos¹⁸. Es verdad que el Profeta aparece en la fórmula tripartita de las monedas almohades (*Allāhu rabbu-nā Muḥammad nabī-nā al-Mahdī imāmu-nā*: Dios es nuestro Señor, Muhammad es nuestro profeta, el Mahdī es nuestro imán), pero esas monedas comenzaron a ser acuñadas en época de 'Abd al-Mu'min y deben ser entendidas dentro de los cambios que tuvieron lugar bajo su mandato en la orientación del movimiento con objeto de asegurar su control y la sucesión dinástica dentro de su familia. Uno de esos cambios fue la incorporación de las tribus árabes –derrotadas en Sétif en el año 548/1153– al ejército almohade, incorporación que trajo consigo nuevas prácticas, como fueron los banquetes de los que se hablará a continuación, así como la integración cada vez mayor de la figura del Profeta Muḥammad entre el Dios almohade y su Mesías impecable, ya que, en los orígenes del movimiento, ese Mesías se entiende mejor como un nuevo profeta –profeta esta vez beréber, no árabe como lo había sido Muḥammad, con un mensaje en beréber dirigido a los beréberes que les unía para construir un imperio que les librase de su dependencia de los árabes¹⁹.

EL ȲIHĀD ALMOHADE CONTRA LOS CRISTIANOS

La campaña de Ifrīqiya llevada a cabo por 'Abd al-Mu'min en el año 553/1158 señala el momento en que el califa se enfrenta directamente a un poder cristiano, el de los normandos, a quienes arrebató Mahdiyya. Las tropas cristianas con las que había combatido anteriormente eran soldados mercenarios a sueldo de los almorávides²⁰. Teniendo en cuenta que el movimiento almohade había comenzado hacia 510-511/1116-7 (cuando Ibn Tūmart desembarcó en el Norte de África) o mejor dicho, hacia 514/1120 (cuando Ibn Tūmart abandona Marrakech, preludio de la actividad militar contra los almorávides), los almohades tardaron

18. Los almohades promovieron el abandono del deber de la peregrinación a La Meca, no –como se ha dicho– porque se quisiese primar el esfuerzo bélico, sino porque los almohades tenían su propio santuario en Tinmal y para ellos el Ḥiḡāz –la tierra sagrada– estaba en Occidente. Sobre la peregrinación a Tinmal, lugar donde fue enterrado Ibn Tūmart, véase P. BURESI, “Les cultes rendus à la tombe du Mahdi Ibn Tūmart à Tinmāl”, *Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes Rendus des séances de l'année 2008. Janvier-Mars*, París, 2008, pp. 391-438.

19. M. FIERRO, “El Mahdī Ibn Tūmart: más allá de la biografía oficial”, artículo citado en la nota 6.
20. Estudios recientes en los que se puede encontrar referencias a estudios anteriores son A. GARCÍA SANJUÁN, “Mercenarios cristianos al servicio de los musulmanes en el norte de África durante el siglo XIII”, en M. González Jiménez e I. Montes Romero-Camacho (eds.), *La Península Ibérica entre el Mediterráneo y el Atlántico. Siglos XIII-XV. Cádiz, 1-4 de abril de 2003*, Sevilla-Cádiz, 2006, pp. 435-447; S. BARTON, “Traitors to the faith? Christian mercenaries in al-Andalus and the Maghreb, c. 1100-1300”, en R. Collins y A. Goodman (eds.), *Medieval Spain: Culture, Conflict and Coexistence*, Basingstoke, New York, 2002, pp. 23-62.

más de cuarenta años en hacer propiamente *ḡihād* al estilo sunnī, es decir, en combatir contra poderes cristianos. Unos años antes, tropas almohades habían intervenido en la Península Ibérica, cruzando el Estrecho en 541/1147, pero lo hicieron no como los almorávides para enfrentarse a un ejército cristiano, sino para arrebatar sus dominios a los almorávides, aunque naturalmente se produjeron enfrentamientos en los que combatieron contra cristianos²¹.

La práctica del *ḡihād* contra los no musulmanes empezó a adquirir cada vez mayor importancia a medida que la legitimidad otorgada inicialmente por la lucha contra los descalificados como infieles o herejes entre los musulmanes disminuía. Esa práctica estuvo determinada no sólo por el peligro real representado por los avances cristianos en la Península, sino también porque el primer califa almohade –y sobre todo sus sucesores– vieron en ella la solución a varios problemas.

En primer lugar, la integración en el ejército almohade de las tribus árabes derrotadas en Sétif en el año 548/1153 no era fácil –de ahí esos banquetes en los que corrían arroyos de arroyo de los que nos hablan las fuentes almohades y con los que se buscaba crear vínculos de obligación entre los árabes y el califa almohade–, al tiempo que tenerlas inactivas habría constituido un grave problema de seguridad interno. La solución fue el *ḡihād*: a los árabes se les tendría ocupados en combatir a los cristianos con las consiguientes oportunidades de botín, combate que servía a la vez para justificar su entrada en el ejército tribal beréber. La incorporación de los árabes fue unida a la reivindicación de una genealogía árabe por parte de ‘Abd al-Mu’min. Este era un beréber Zanata que se esforzó por limitar el poder de la familia de Ibn Tūmart y de su tribu, los Harga, que eran Masmuda. La incorporación al ejército de las tribus árabes permitió a ‘Abd al-Mu’min reducir su dependencia militar de las tribus beréberes que se habían unido a Ibn Tūmart, obteniendo gracias a los árabes una mayor autonomía que se concretó sobre todo en su adopción del título de califa y, en estrecha relación con ello, de una genealogía árabe²².

Contrariamente a los almorávides, los almohades irrumpieron por tanto en la Península Ibérica teniendo a su frente a un califa –es decir, a un “árabe”– y con un ejército imperial que, en tanto que tal, constaba de soldados de distintas procedencias étnicas. Los almorávides muy pronto se habían dado cuenta de que el *ḡihād* por sí solo no garantizaba su legitimidad política. En efecto, los oponentes de los almorávides plantearon si era lícito el *ḡihād* llevado a cabo bajo el mando de quien no pertenecía a la tribu de Qurayš. Este problema es

21. HUICI MIRANDA, *Historia política del imperio almohade*, I, 146, 184.

22. M. FIERRO, “Las genealogías de ‘Abd al-Mu’min, primer califa almohade”, *Al-Qanṭara* XXIV (2003), pp. 77-108. En este proceso también se dio una genealogía árabe a Ibn Tūmart.

mencionado en la carta en la que el califa 'abbāsī nombraba delegado (*nā'ib*) suyo al sultán almorávide, poniendo fin de esta manera a las burlas que este último sufría cuando afirmaba que era un “servidor” (*jādim*) del *imām* 'abbāsī²³.

El califa 'Abd al-Mu'min empezó a organizar el traslado de las tribus árabes de Ifrīqiya a al-Andalus “para que con la guerra santa se redimiesen de sus pasadas faltas”²⁴, es decir, se redimiesen por el hecho de haberse enfrentado a los almohades durante sus campañas en el Magreb central y en Ifrīqiya. Esas tribus árabes –que habían sido enviadas al Norte de África por los califas fatimíes para castigar a los ziríes cuando estos abandonaron la obediencia a los califas de El Cairo– estaban asociadas además al pillaje y a la destrucción de las regiones en las que se movían. Los árabes tenían, pues, mucho que redimir. También mucho que ofrecer, sobre todo, la oportunidad ya mencionada para los mu'miníes de encontrar una base militar que les diese cierta autonomía frente a las tribus beréberes originales del movimiento, cuyos jeques –los shaykhs almohades– gozaban de un gran poder y, sobre todo, no querían perderlo. Un factor decisivo en el eventual colapso del imperio almohade será precisamente la lucha interna entre los mu'miníes y los jeques almohades.

Parte del fracaso militar almorávide había sido debido a la aparición de un peligroso enemigo interno, el Mahdī Ibn Tūmart quien, aunque no consiguió conquistar Marrakech, sí obligó a los almorávides a invertir grandes recursos y soldados en la defensa de su capital. Había sido 'Abd al-Mu'min quien logró finalmente conquistar Marrakech en el año 541/1147 tras haber dominado el norte y el centro de Marruecos en una campaña que duró varios años y que supuso nuevamente una fuente de debilidad militar para los almorávides en su lucha contra los cristianos. A partir del año 535/1140 y especialmente en 539/1144, los andalusíes se rebelaron contra los almorávides bajo el liderazgo en el Algarve de un sufi, Ibn Qasī, mientras que en ciudades como Córdoba, Jaén, Málaga, Granada, Murcia y Valencia eran los cadíes quienes se ponían al frente de las revueltas, mientras un jefe militar, Ibn Hūd (m. 540/1146), intentaba hacerse con el liderazgo del levantamiento²⁵. Hubo regiones de al-Andalus que lograron darse un gobierno autónomo, en otras los almorávides mantuvieron el control. En el año 546/1151 –tras una primera sumisión que había tenido lugar en 542/1147–, los gobernantes de las regiones occidentales de al-Andalus cruzaron el Estrecho para prestar obediencia a 'Abd al-Mu'min, con la excepción de Ibn Qasī, quien –aunque había establecido contacto anteriormente con los

23. M.J. VIGUERA, “Las cartas de al-Gazālī y al-Ṭurṭūšī al soberano almorávide Yūsuf b. Tāšufīn”, *Al-Andalus* XLII (1977), pp. 341-74.

24. HUICI MIRANDA, *Historia política del imperio almohade*, I, 192, 310.

25. M. FIERRO, “The *qāḍī* as ruler”, *Saber religioso y poder político. Actas del Simposio Internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)*, Madrid, 1994, pp. 71-116.

almohades– se había aliado luego con el rey de Portugal, alianza que acabó costándole la vida. Las alianzas con los cristianos, sin embargo, eran tan frecuentes entre los distintos bandos y facciones musulmanas que sólo se recordaban en el contexto de la propaganda y la lucha ideológica²⁶. De hecho, los almohades también acabaron incorporando cristianos a su ejército²⁷ y de igual manera que había pasado en época almorávide, los intentos por activar una versión individualizada del *yihād* también fracasaron en época almohade.

Cuando ‘Abd al-Mu’min cruzó el Estrecho en el año 555/1160 –tras varios años de lucha por controlar el territorio andalusí por parte de las tropas almohades y tras la victoriosa campaña de Ifrīqiya–, recibió a los poetas, a los alfaquíes, a los notables (*kubarā’*), a los almohades y a los santos puros (*al-awliyā’ al-ṭuḥarā’*), celebrando con ellos la Fiesta del sacrificio y anunciando la dedicación almohade al *yihād* contra los cristianos. Como recoge Ibn Šāḥib al-šalāt, entonces se “satisficieron las demandas de la gente y sus necesidades y deseos, y se hizo al ofendido justicia de su ofensor y se les prometió una atención continua en su defensa contra los infieles”²⁸. Además, el califa excitó y arengó a la gente y les recordó los premios que Dios les ofrecía por luchar en la guerra santa contra los cristianos. Entre los poemas que los poetas andalusíes recitaron en aquella ocasión, no faltaron las referencias a la guerra santa²⁹. ‘Abd al-Mu’min no pudo, sin embargo, llevar a cabo la gran campaña que organizaba para acabar con los almorávides y atacar a los cristianos, pues murió antes de volver a cruzar el Estrecho.

Fue durante el reinado del sucesor de ‘Abd al-Mu’min, su hijo Abū Ya‘qūb Yūsuf (r. 558/1163-580/1184), cuando la incitación al *yihād* cobró mayor impulso, hasta el punto que se añadió el opúsculo sobre el *yihād* ya mencionado al *Kitāb* de Ibn Tūmart, opúsculo que habría sido escrito por el propio califa. Se

26. HUICI MIRANDA, *Historia política del imperio almohade*, I, 160; L. JONES, “The Christian Companion: a rhetorical trope in the narration of intra-Muslim conflict during the Almohad period”, *Actes del Col.loqui Conflictivitat i Vies de solució a la Mediterrània Medieval*, *Anuario de Estudios Medievales* 38 (2008), pp. 793-829.

27. Véase –además de los artículos citados en la nota 19– E. LAPIEDRA, “Christian participation in Almohad armies and personal guards”, *Journal of Medieval Iberian Studies* 2/2 (2010), pp. 235-50; S. BARTON, “From Mercenary to Crusader: the career of Álvaro Pérez de Castro (d. 1239) reconsidered”, en J. Harris y T. Martin (ed.), *Church, State, Vellum and Stone: Essays on Medieval Spain in Honor of John Williams*, Leiden, 2005, pp. 111-129.

28. Ibn Šāḥib AL-ŠALĀT, *al-Mann bi-l-imāma*, ed. ‘Abd al-Hādī al-Tāzī’ Beirut, 1987; trad. A. Huici Miranda, Valencia, 1969, p. 111/29. Sobre un posible proyecto almohade de “reconquista” de los territorios anteriormente bajo poder musulmán, véase A. REL, “A Crónica do Mouro Rasis: repositório do programa almóada de reconquista”, en L.A. García Moreno y M.J. Viguera Molins (ed.), *Del Nilo al Ebro. Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica*, Alcalá de Henares, 2009, pp. 229-44.

29. T. GARULO, “La poesía de al-Andalus en época almohade”, *Música y poesía. El Legado andalusí*, Barcelona, 1995, pp. 149-160.

trataba de una compilación de tradiciones proféticas que habría hecho copiar con objeto de animar a sus seguidores en la lucha contra los infieles³⁰. Es también durante este reinado cuando Ibn Ṭufayl escribe –por orden del califa– su largo poema incitando a la guerra santa³¹, en el momento (año 565/1170) en que el califa convocaba a las tribus árabes para atacar a los cristianos. Lo mismo hará 'Ayyās b. 'Ayyāš³², entre otros muchos poetas que escribieron poemas sobre el *ḡihād*. También se compusieron obras recordando las expediciones militares del Profeta y de los primeros califas³³. A pesar de esta incitación, el fracaso en la desastrosa campaña de Huete del año 567/1172 será atribuido por el cronista Ibn Ṣāhib al-ṣalāt a la incompetencia, desorganización y carencia de espíritu de *ḡihād*³⁴. En cualquier caso, la prioridad que va adquiriendo el combate contra los cristianos y que se refleja en tantos poemas de la época –en al-Andalus como en las regiones del mundo islámico afectadas por las Cruzadas³⁵– se concreta en el hecho de que Abū Ya'qūb Yūsuf, a diferencia de su padre, encontró la muerte en el trascurso de la expedición que dirigió con objeto de arrebatar Santarén a los cristianos.

El tercer califa almohade Abū Yūsuf Ya'qūb (r. 580/1184-595/1198), reaccionando ante la presión cristiana y sobre todo del rey castellano Alfonso VIII (r. 1158-1214), proclamó en 585/1189 el *ḡihād* en al-Andalus, y no se limitó a recurrir a su ejército sino que convocó a los voluntarios. Averroes (m. 595/1198) –quien formaba parte de las elites político-religiosas almohades– predicó el *ḡihād* en la mezquita de Córdoba y se mostró partidario de una guerra agresiva en sus escritos³⁶. Poco después, Abū Yūsuf Ya'qūb tomará el título de al-Manṣūr por su victoria en la batalla de Alarcos (591/1195) contra el rey de Castilla. Antes de esa batalla, el cadí Abū 'Alī b. Ḥaḡyāy predicó un elocuente sermón, exhortando a todos a hacer la guerra santa con la más pura y ardorosa intención³⁷. Al recibir la noticia de la victoria, Averroes se prosternó en la mezquita en acción de gracias.

30. Véase la nota 5.

31. E. GARCÍA GÓMEZ, "Una *qaṣīda* política inédita de Ibn Ṭufayl", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos I* (1953), pp. 21-8.

32. GARULO, "Poesía", p. 152.

33. Para los poemas véase la obra de Šafīq Muḡammad 'Abd al-Raḡmān AL-RAQAB mencionada en la nota 4 y M. ATTAHIRI, *Kriegsgedichte zur Zeit der Almohaden*, Frankfurt am Main, 1992. Sobre la literatura referente a las campañas del Profeta v. el apartado correspondiente en M. JARRAR, *Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien. Ein Beitrag zur Ueberlieferungs- und Redaktionsgeschichte*, Frankfurt am Main, 1989.

34. Ibn Ṣāhib AL-ṢALĀT, *al-Mann bi-l-imāma*, pp. 398-413; trad. Huici, pp. 208-215 y especialmente p. 410/213.

35. H. DAJANI-SHAKEEL, "Jihad in twelfth-century Arabic poetry: a moral and religious force to counter the Crusades", *Muslim World* 66/2 (1976), pp. 96-113.

36. V. MARTIN, "A Comparison between Khumainī's Government of the Jurist and the *Commentary on Plato's Republic* of Ibn Rushd", *Journal of Islamic Studies* 7 (1996), 16-31, p. 30.

37. HUICI MIRANDA, *Historia política del imperio almohade*, I, 365; II, 418-9, 454-5.

En la expedición contra los cristianos del año 592/1196, al-Manṣūr hizo acudir a gentes piadosas que le precedían en la marcha y a los que llamaba el verdadero ejército; a su regreso los recompensó³⁸. Parece, pues, que el *ḡihād* almohade no se santifica por sí mismo y por estar dirigido por el califa, necesitando añadir la santificación de aquellos ‘santos’ y hombres virtuosos cuya piedad religiosa les aproxima a Dios. De hecho, es entre los años 565/1170-610/1213 cuando D. Urvoy registra un número mayor de ulemas muertos en combate³⁹. Un miembro de una conocida familia de sufíes sirios, los Awlad al-shaykh, fue en 593/1197 al Magreb y sirvió durante siete años en el ejército de los califas almohades⁴⁰. Uno de los maestros del místico murciano Muḡyī al-dīn Ibn ‘Arabī, Abū l-‘Abbās al-Ṣaqqāq, marchó a la zona de Jerumenha (Portugal) para luchar allí⁴¹.

El interés del califa por el *ḡihād* se limitó, sin embargo, a la zona occidental del orbe islámico. En el año 585/1189-90, Saladino mandó una petición de ayuda a al-Manṣūr frente a la amenaza cruzada, en una carta en la que relataba el gran triunfo que había sido la toma de Jerusalén y el peligro que amenazaba nuevamente a la *dār al-islām*. El califa almohade no dio una respuesta favorable: si los cruzados estaban ocupados en Tierra Santa, eso quería decir que la presión sería menor en sus territorios; por otro lado, Saladino había estado apoyando hasta hacía poco a sus enemigos, los almorávides Banū Gāniya, y además reconocía al califa ‘abbāsí. La carta y la embajada no tuvieron ningún eco⁴².

Tras la muerte de al-Manṣūr en el año 595/1198, la amenaza de los Banū Gāniya en Baleares y en Ifrīqiya distrajo a los almohades de la lucha contra los cristianos, aunque no faltaron poetas que siguieron cantando la necesidad de la guerra santa. Fue sobre todo tras la batalla de las Navas de Tolosa y con el avance cristiano posterior cuando se incrementaron los poemas que urgían al cumplimiento del *ḡihād*, tal y como ha señalado Teresa Garulo en un excelente artículo del que tomo gran parte de lo que sigue⁴³. El famoso poeta Ibn Sahl (m. 649/1151) compuso un poema en el año 640/1242 con motivo de la llegada a Sevilla del jefe militar de las tribus árabes de Ifrīqiya:

38. AL-MARRĀKUŠĪ, *Kitāb al-mu‘yib fi taljīs qjbār al-Magrib*, ed. R. Dozy, 2ª ed., Leiden, 1881; trad. A. Huici Miranda, Tetuán, 1955, p. 208 de la ed., pp. 238-9 de la trad.

39. D. URVOY, “Sur l’évolution de la notion de *ḡihād* dans l’Espagne musulmane”, *Mélanges de la Casa de Velázquez IX* (1973), pp. 335-71; A. NOTH, “Les ‘ulamā’ en qualité de guerriers”, *Saber religioso y poder político. Actas del Simposio Internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)*, Madrid, 1994, pp. 175-196; Muḡammad ibn Ibrāhīm ibn Ṣālih al-Ḥusayn ABĀ L-KHAYL, *Yuhūd ‘ulamā’ al-Andalus fi l-ṣirā’ ma’a al-naṣārā jilāl ‘aṣray al-murābiṭīn wa-l-muwaḡḡidīn*, 483 H/1090 M-640 H/1242 M, al-Qasīm, 1998.

40. A.-M. EDDÉ, “Awlād al-shaykh”, *Encyclopedia of Islam*, 2nd edition.

41. Ibn ‘ARABĪ (m. 638/1240), *Risālat Rūḡ al-Quds*, trad. R.W.J. Austin, *Sufis of Andalusia. The Rūḡ al-quds and al-Durrat al-fākhīrah of Ibn ‘Arabī*, Londres, 1971, p. 127, nº 23.

42. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, “Une lettre de Saladin au calife almohade”, *Mélanges René Basset*, 2 vols., París, 1925, I, pp. 279-304.

43. Art. cit. en la nota 28.

*“Acudid a la aguada de la guerra, su éxito es seguro;
 es alcanzar la gloria en este mundo
 y conquistar la vida eterna ...
 Dejad los aduares por la morada eterna
 y navegad por el mar agitado hacia el verde paraíso.
 Dejad las turbias aguadas ...
 y abrevad en las límpidas aguas de las albercas,
 exponeos a los peligros del mar salobre
 por cuya causa llegaréis al río Kawṭar.
 Soportad el ardor del mediodía
 y tendréis una sombra en la otra vida.”*

También hace referencia a la nobleza inherente al hecho de ser árabe y de haber apoyado al islam en sus comienzos:

*“Árabes que habéis heredado el honor
 a través de antepasados ilustres ...
 Bien merecéis la victoria de la fe del Profeta
 que por vosotros fue poderosa en épocas antiguas:
 construisteis sus pilares,
 apuntalad ahora el edificio con las oscuras lanzas,”*

así como a la situación de la fe musulmana en la península y el alivio de tantos males que supondrá la intervención de los árabes:

*“La religión se queja de sed y vosotros
 sois sombra y agua como una primavera lluviosa.
 La oscuridad se cierne sobre la península
 y vuestras vainas guardan la mañana radiante.”*

Tras insistir en las pérdidas territoriales y en las consecuencias de un gobierno cristiano sobre tierras que eran del islam, Ibn Sahl se lamenta:

*“no le queda al Islam más que un poco de tierra...
 Los infieles extienden sus posiciones...
 ¡Cuántas veces han abolido
 las leyes consuetudinarias del Profeta
 y robado la joya de la confesión de un único Dios
 de la cima de los almimbares!,”*

y vuelve a increpar a los musulmanes que no parecen interesarse por sus correligionarios,

*“¿Dónde está la cólera que no se ha despertado con esto?
 ¿dónde las decisiones que no se han tomado?
 ¿Acaso hay entre vosotros quien pueda empuñar
 la espada y la religión de Mahoma no recibe ayuda?”*

Y termina representando al islam como un suplicante, ligado a estos árabes para los sagrados vínculos del parentesco,

*“y si fuese a pedir ayuda, a vosotros recurriría
y os llamaría, familia y tribu mías⁴⁴.”*

En el *dīwān* de Ibn al-Abbār (595/1199-658/1260)⁴⁵ se encuentran no menos de cinco poemas incitando a los gobernantes –en su caso, los sultanes hafsíes de Túnez–, a socorrer a los musulmanes de la Península: uno es compuesto tras la caída de Valencia en el año 635/1238 y otro tras la caída de Sevilla en 646/1248. A partir del siglo VII/XIII se componen numerosas elegías llorando la pérdida de las ciudades de al-Andalus que, con frecuencia, también incluyen una llamada a la guerra santa. En ellas se tocan temas que ya habían aparecido en poemas anteriores, especialmente los compuestos tras la caída de Toledo en poder de Alfonso VI en 478/1085: el desconsuelo por la pérdida sufrida, semejante a la de la madre privada de sus hijos, la comparación con otros edificios famosos en la literatura, el dolor de ver las mezquitas convertidas en iglesias (“Ahora sus mezquitas son iglesias, ¿qué corazón conservará la calma? ¿qué mente la razón?”) ... Naturalmente, la situación era mucho peor ahora y ello se refleja en los poemas como el recogido por Ibn ‘Idārī al dar cuenta del asedio de Sevilla en el año 645/1247-8, comentando que, en su opinión, se trata de versos capaces de conmovier el corazón más duro. Se describe así la ciudad perdida:

*“Tu hermosura
era la seductora juventud,
mas, cuando te alcanzó la suerte,
se convirtió
en la decrepitud y la fealdad.
Oh paraíso
cuya ornamentación destruyeron nuestras culpas,
dejándonos tan sólo,
la pesadumbre y el remordimiento.”*

Se da cuenta también del desacuerdo entre los dirigentes musulmanes, avivado por los cristianos, quienes

*“se dirigieron a Sevilla en tan gran número
que no había espacio capaz de contenerlo,
y cubrieron los valles y colinas;
el mar en sus bajeles de velas desplegadas
tembló el espanto,
la tierra con sus bestias de enjutos costillares
se ocultó aterrada...”*

y se pasa a describir la suerte de los habitantes de la ciudad recién conquistada:

44. T. GARULO, *Ben Sahl de Sevilla. Poemas*, Madrid, 1982, pp. 141-3.

45. Lo que sigue está tomado de GARULO, “Poesía”, pp. 152-4.

“¡Cuántos cautivos, a la cadena atados!...
 ¡Cuántos niños de pecho,
 arrebatados a sus madres, fueron
 en las ondas del río destetados!
 Llamaba el hijo al padre que, abstraído
 en su copioso llanto, no escuchaba.
 ¡Cuántas mujeres y hombres, consternados,
 no volvían la vista
 si se les dirigía la palabra! ...”

Finalmente, se recoge el lamento por lo que se ha perdido:

“aquella vida que ha pasado,
 dejando tras de sí tristezas,
 como si hubieran sido un sueño ...
 Ojos, llorad por la ciudad; decidle
 que el llanto que vertéis son lágrimas de sangre.”

La caída de Sevilla inspiró también el poema más famoso, la elegía por las ciudades de al-Andalus de Abū l-Baqā' de Ronda (m. 683/1285), de la que disponemos de una conmovedora versión al castellano por Juan Valera a partir de la traducción alemana⁴⁶, en la que aparece el tema del *ubi sunt*:

“El decoro y la grandeza
 De mi patria, y su fe pura,
 Se eclipsaron;
 Sus verjeles son maleza,
 Y su pompa y hermosura
 Desnudaron.
 Montes de escombros y desiertos
 No ciudades populosas,
 Ya se ven;
 ¿Qué es de Valencia y sus huertos?
 ¿Y Murcia y Játiva hermosas?
 ¿Y Jaén?
 ¿Qué es de Córdoba en el día,
 Donde las ciencias hallaban
 Noble asiento,
 Do las artes a porfía
 Por su gloria se afanaban
 Y ornamento?
 ¿Y Sevilla? ¿Y la ribera
 Que el Betis fecundo baña
 Tan florida?
 ...
 Cada ciudad de éstas era
 Columna en que estaba España
 Sostenida.

46. A.F. SCHACK, *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*, traducción del alemán por J. Valera, 3 vols., Sevilla, 1881, I, 244-5.

*Sus columnas por el suelo,
 ¿Cómo España podrá ahora
 Firme estar?
 Con amante desconsuelo
 El Islam por ella llora
 Sin cesar.
 Y llora al ver sus verjeles,
 Y al ver sus vegas lozanas
 Ya marchitas,
 Y que afean los infieles
 Con cruces y con campanas
 Las mezquitas.”*

También Ibn Sahl había hecho mención de la conversión de mezquitas en iglesias (“¡... cuántos templos cambiados!), tema recurrente éste –el de la transformación de los templos– en los escritos tanto de musulmanes como de cristianos⁴⁷. Abū l-Baqā’ de Ronda invoca asimismo a los musulmanes del norte de África para que auxilien a los andalusíes:

*“Y vosotros, caballeros
 Que en los bridones voláis
 Tan valientes,
 Y cuál águilas ligeros,
 Y entre las armas brilláis
 Refulgentes;
 Que ya lanza ponderosa
 Agitáis en vuestra mano,
 Ya, en la oscura
 Densa nube polvorosa,
 Cual rayo, el alfanje indiano
 Que fulgura;
 Vosotros que allende el mar
 Vivís en dulce reposo,
 Con riquezas
 Qué podéis disipar,
 y señorío glorioso
 Y grandezas;
 Decidme: los males fieros
 Que sobre España han caído
 ¿No os conmueven?
 ¿Será que los mensajeros
 La noticia a vuestro oído
 Nunca lleven?”*

47. P. BURESI, “Les conversions d’églises et de mosquées en Espagne aux XIe-XIIIe siècles”, en P. Boucheron y J. Chiffolleau (ed.), *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offerts à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, París, 2000, pp. 333-348. Véase también J. TOLAN, “Affreux vacarme: sons de cloches et voix de muezzins dans la polémique interconfessionnelle en péninsule ibérique”, en T. Deswartes y P. Sénac (eds.), *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l’Espagne chrétienne aux alentours de l’an mil*, Turnhout, 2005, pp. 51-64.

UN *YIHĀD* ESTATALIZADO

Sin quitarle la importancia que tuvo, es preciso recordar que la ideología del *yihād* que promovieron los almorávides se mantuvo restringida dentro de unos límites bien señalados por Dominique Urvoy. Este investigador – hace ya casi cuarenta años⁴⁸ – puso de relieve la ausencia en al-Andalus de una ideología activista relativa al *yihād*, señalando que, en la doctrina mālikí, el *yihād* no ocupa un lugar destacado en la jerarquía de las obligaciones, además de ser una obligación que no incumbe al individuo directamente (*farḍ 'ayn*). La preponderancia del mālikismo y la ausencia de un medio jurídicamente más diversificado habrían impedido la aparición de un repensar 'activista' de la guerra santa. Los almorávides no parecen haberse planteado en ningún momento enrolar en la lucha contra los cristianos a la población andalusí, con la que habrían podido compartir la responsabilidad en caso de fallar en dicha lucha, mientras que si el peso del *yihād* recaía tan sólo sobre ellos, el fracaso socavaría inevitablemente su legitimidad. Es cierto que hubo casos individuales de ulemas andalusíes que, como Abū Bakr b. al-'Arabī, incitaron a gobernantes y gobernados al *yihād*; también los hubo que tomaron parte en expediciones militares. Urvoy cree que el escaso número de ulemas combatientes durante la época almorávide indicaría que los alfaquíes se reservaban para la defensa de la ortodoxia, dejando la guerra santa en manos de los norteafricanos. La falta de activismo 'yihadista' pudo haberse debido, pues, a los propios ulemas, aunque parece que se produjo una confluencia entre la renuencia de los gobernantes almorávides a armar a la población indígena y la doctrina malikí que veía al *yihād* como un precepto que incumbía a la comunidad musulmana en su conjunto, de manera que si había un grupo que se ocupaba de su puesta en práctica el resto quedaba exento (*farḍ kifāya*). Los escasos intentos por parte de algunos ulemas 'activistas' por "universalizar" el *yihād* fracasaron⁴⁹ y ese fracaso habría sido decisivo en la incapacidad musulmana para hacer frente a los cristianos, cuya organización político-social potenciaba su expansión militar. La caída de Zaragoza en 512/1118, la derrota de Cutanda en 514/1120, la incursión de Alfonso el Batallador por tierras andalusíes en el año 519/1125 y otras derrotas, todo ello terminó produciendo un sentimiento de desesperanza y de hostilidad hacia los almorávides, que se

48. V. su estudio citado en la nota 38. En lo que sigue, me baso en M. FIERRO, "La religión", en *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII*, vol. VIII/2 de la *Historia de España fundada por R. Menéndez Pidal*, coord. M.J. Viguera, Madrid, 1997, pp. 435-546, pp. 504-6.

49. Dominique URVOY ha insistido sobre este punto en varios de sus trabajos como "Sur l'évolution de la notion de *ḡihād*", "Effets pervers du *ḡajj*, d'après le cas d'al-Andalus", en I.R. Netton (ed.), *Golden Roads. Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, Wiltshire, 1993, pp. 43-53 y *Pensers d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Sevilla au temps des Empires Berberes (fin XIe siècle - début XIIIe siècle)*, Toulouse, 1990, p. 93. Véanse las matizaciones de P. GUICHARD, *Les musulmans de Valence et la Reconquête (XIe-XIIIe siècles)*, 2 vols., Damasco, 1990-1991, pp. 92-100.

refleja en una de las cartas escritas por el secretario de la corte almorávide, el andalusí Abū Marwān b. Abī l-Jiṣāl. Pierre Guichard señaló hace tiempo su sorpresa ante el tono crítico tan duro de esta carta y se pregunta hasta qué punto fue fruto del “patriotismo” del andalusí o bien si Ibn Abī l-Jiṣāl se olvidó de que los soldados almorávides, a los que criticaba por haber sido derrotados por los cristianos, eran del mismo grupo de los gobernantes para los que escribía⁵⁰. La hostilidad andalusí hacia los beréberes se encuentra también en la *maqāma barbariyya* de al-Aštarkuwī, donde los beréberes son calificados de “bestias, hienas, acémilas, serpientes, indóciles y primitivos”, ataques que serán retomados por al-Šaqundī (m. 629/1232) ya en época almohade. En esa misma *maqāma barbariyya* de al-Aštarkuwī, la mala imagen de los beréberes se compensa con la conciencia de que son absolutamente necesarios para los andalusíes, ya que son ellos quienes los defienden frente a los cristianos⁵¹.

Pero el fracaso del *ŷihād* contra los infieles, la progresiva utilización de milicias cristianas contra los musulmanes disidentes o rebeldes y el hecho de que las necesidades militares (tanto ofensivas como defensivas) llevaron a un incremento de esos mismos impuestos ilegales que los almorávides habían prometido abolir, todo ello provocó una pérdida de legitimidad del gobierno almorávide que alimentó la hostilidad en su contra, insistiéndose en los rasgos ‘foráneos’ que caracterizaban al grupo dirigente, sobre todo la distinta forma de vestirse⁵². Ahora bien, según Guichard, en el caso de Valencia, la oposición a los almorávides no parece que fuese ideológica ni fruto de una hostilidad fundamental contra el régimen, sino derivada de la propia crisis del estado almorávide. En otras palabras, si los almorávides hubiesen tenido éxito en la defensa contra el enemigo exterior, los andalusíes habrían continuado aceptándolos como gobernantes, tal y como hicieron sus correligionarios orientales con otros gobernantes ‘extranjeros’, los ayyubíes, porque estos sí lograron frenar el avance cruzado. El éxito militar podría haber asegurado la legitimidad almorávide como lo hizo con Saladino, el conquistador de Jerusalén en el año 583/1187⁵³.

50. GUICHARD, *Les musulmans de Valence*, I, 91-2; M. J. Viguera, *Los Reinos de Taifas y las invasiones magrebíes*, Madrid, 1992, pp. 180-1. La carta es citada en al-Marrākuṣī, *Mu’ŷib*, p. 127/134. Esta carta contrasta con un sermón de Šurayḥ al-Ru’aynī (m. 539/1144) relativo a la acogida que debía darse a un emir almorávide: M.J. VIGUERA, “Un sermón político de Šurayḥ al-Ru’aynī”, *Homenaje al prof. Jacinto Bosch Vilá*, 2 vols., Granada, 1991, I, 143-6.

51. I. FERRANDO, “La *maqāma barbariyya* de al-Saraqusṭī”, *Anaquel de Estudios Arabes* 2 (1991), pp. 119-29; J.T. MONROE, “Al-Saraqusṭī, Ibn al-Aštarkuwī: Andalusí lexicographer, poet, and author of *al-Maqāmāt al-luzūmiyya*”, *Journal of Arabic Literature* XXVIII (1997), pp. 1-37.

52. M. MARÍN, “Signos visuales de la identidad andalusí”, *Tejer y vestir: de la antigüedad al islam*, ed. M. Marín, Madrid, 2001, pp. 137-180.

53. GUICHARD, *Les musulmans de Valence*, I, 110.

Mientras que algunas fuentes árabes hablan de la ausencia de virtudes militares entre los andalusíes⁵⁴, Guichard ha señalado cómo los historiadores “tradicionalistas” españoles han querido interpretar la ausencia de espíritu de guerra santa por la antipatía andalusí hacia los beréberes norteafricanos, que les habría llevado a aceptar la idea de una cohabitación pacífica de todos los hispanos en la Península. Esta común “hispanidad” habría unido a los habitantes del norte y del sur de la Península más profundamente que la diferencia de religión y cultura. Guichard no acepta esta tesis, y puesto que no parece que hubiese inferioridad técnica, cultural o política o administrativa por parte de los musulmanes, piensa que la organización feudal de los reinos cristianos dio a éstos una ventaja importante⁵⁵, así como una demografía más vigorosa. Por otro lado, a la hora de explicar por qué no surgió en al-Andalus una dimensión cultural del *yihād*, piensa Guichard que la razón hay que buscarla en el concepto de estado predominante en al-Andalus, con un poder central fuerte o que multiplica los signos exteriores de su fuerza, percibe los impuestos y los redistribuye a las clases dirigentes, extremando su función de representación y de dirección de la comunidad, lo cual llevó a los andalusíes a no disponer ni de los instrumentos intelectuales ni de las concepciones políticas que les habrían permitido repensar su sistema político-militar y sus relaciones con los cristianos en términos nuevos⁵⁶. Resumiendo: ideológicamente, el medio andalusí no era receptivo como el medio oriental a una reelaboración efectiva de la noción de guerra santa. Esta permanece como un deber colectivo, que sólo atañe individualmente en caso de peligro inminente. Los andalusíes confiaban en el estado para llevar a cabo la lucha contra los cristianos, pero aunque orgullosos de su cultura y siempre dispuestos a reivindicar el andalusismo frente a los magrebíes e incluso a los orientales, no tenían verdadero patriotismo político, pues la noción misma de estado territorial o dinástico no era justificable en las concepciones jurídico-religiosas de los alfaquíes *mālikíes*⁵⁷. La ausencia de espíritu de *yihād*, el debilitamiento del poder estatal centralizado del final de la época almohade y después de la crisis post-almohade, la incapacidad de los andalusíes, a causa precisamente del ambiente cultural en el que vivían, de concebir una respuesta

54. Además de los textos mencionados por Guichard, en unos versos satíricos, el poeta Ibn Ṭalḥa (m. 632/1235) se burla de las muchas derrotas de Ibn Hūd: “Ibn Ṭalḥa al-Šuqarī, Abū Ŷa’far”, en *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 5, ed. J. Lirola, Almería, 2007, pp. 468-72, nº 1242 [F. N. Velázquez Ba-santa].

55. V. las matizaciones que hace GUICHARD (*Les musulmans de Valence*, II, 393-419) al concepto de E. Lourie de la sociedad cristiana como sociedad organizada para la guerra, y a la afirmación de R. Pastor de una conexión entre feudalización y tendencia expansionista de los cristianos.

56. GUICHARD, *Les musulmans de Valence*, I, 99.

57. Sobre las razones que explican, sin embargo, la supervivencia del reino nazarí, v. GUICHARD, *Les musulmans de Valence*, I, 388-392.

conjunta a la amenaza cristiana, la ausencia de autonomía de la aristocracia con respecto al estado, favorecieron la conquista cristiana de mediados del s. XIII⁵⁸.

Sivan, por su parte, cree que en los andalusíes emigrados se nota una sensibilidad especial a propósito del *ŷihād*⁵⁹, de manera que podría parecer que fuera de al-Andalus, los andalusíes ponen mayor énfasis en el deber individual y colectivo del *ŷihād* que el que ponían cuando vivían en el territorio peninsular.

EL *ŷIHĀD* DE LOS SANTOS

Se ha mencionado antes cómo el califa al-Manṣūr hizo marchar con su ejército a los ‘santos puros’ en una campaña contra los cristianos. A medida que la amenaza cristiana aumentaba y en un contexto de fracasos e impotencia de los musulmanes, se refuerza el recurso a los milagros para explicar lo que está pasando. He analizado este último aspecto en un estudio anterior, por lo que me voy a limitar a recordar los puntos principales de dicho análisis⁶⁰. Para el cronista almohade Ibn Ṣāhib al-ṣalāt, las victorias almohades contra los cristianos y contra los rebeldes musulmanes son milagros, *āyāt Allāh*. Con objeto de contrarrestar el poder cristiano, se necesitan soldados, pero estos no pueden conseguir nada sin la ayuda de Dios. En el campo militar, Dios hace esos milagros, pero estos solamente tienen lugar si los líderes musulmanes se han hecho merecedores de ellos al no desviarse del camino indicado por Dios. Si no, ocurrirá lo que ocurrió en Huete, donde Dios pareció ayudar a los cristianos en vez de a los almohades.

Si esta es la situación en el campo militar, ¿qué pasa cuando la amenaza cristiana afecta a los individuos? Se necesita la ayuda de musulmanes virtuosos y santos. Es precisamente en el s. VI/XII cuando surge una tradición hagiográfica en al-Andalus. Para Ibn Baṣkuwāl (m. 578/1183), la autoridad religiosa de los ulemas no deriva solo de su conocimiento religioso (*‘ilm*) sino de su capacidad para manipular las fuerzas divinas. Los sufíes Ibn Ṭāhir al-Ṣadafī (vivo entre

58. GUICHARD, *Les musulmans de Valence*, I, 92-100, 476. Véase también F. MAÍLLO, *De la desaparición de al-Andalus*, Madrid, 2004.

59. Véase el caso de Abū l-Ṣalt de Denia en E. SIVAN, *L’Islam et la Croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades*, París, 1968, p. 53. La insistencia de al-Ṭurṭūṣī en el deber del *ŷihād*, su severidad con respecto al trato que hay que dar a los *ḍimmíes* y su veneración por Jerusalén pueden interpretarse en este sentido: v. al respecto Abū Bakr AL-ṬURṬŪṢĪ, *Kitāb al-ḥawādīṭ wa-l-bida’* (*El libro de las novedades y las innovaciones*), traducción y estudio por M.I. Fierro, Madrid, 1993, p. 43 del estudio.

60. M. FIERRO, “Christian success and Muslim fear in Andalusī writings during the Almoravid and Almohad periods”, *Israel Oriental Studies* XVII (1997), pp. 155-178; reprod. en F. Micheau (ed.), *Les relations des pays d’Islam avec le monde latin du milieu du Xe siècle au milieu du XIIIe siècle*, Paris, 2000, pp. 218-249. Remito a las referencias que se encuentran en este estudio.

552/1157-572/1177) y Muḥyī al-dīn Ibn 'Arabī (m. 638/1240) escribieron diccionarios biográficos de sufíes y santos, género este que no tenía apenas precedentes en al-Andalus.

¿Qué pueden hacer estos hombres santos para contrarrestar la amenaza cristiana? Pueden librar a los musulmanes del cautiverio, convertir a cristianos al islam y participar en el *ḡihād*, participación de la que ya se ha hablado. Por lo que se refiere a los otros dos puntos, el papel de los hombres piadosos y de los santos en la liberación milagrosa de los cautivos musulmanes ya está atestiguado en siglos anteriores, pero el material es mucho más abundante en los siglos VI/XII-VII/XIII, época de la que procede una anécdota recogida por Muḥyī al-dīn Ibn 'Arabī en la que el gobernante ideal es asociado con aquél bajo cuyo gobierno no hay cautivos y los caminos están seguros. El asceta andalusí al-Šarafi logró librarse de las cadenas que lo mantenían sujeto por el cuello y con un amigo hacer en tan solo una hora el camino que habían tardado en hacer un día entero cuando fueron capturados y llevados a territorio cristiano. Otro piadoso andalusí que vivió también en el s. VI/XII, al-Šāṭibī, ofreció resistencia a cien soldados cristianos⁶¹ que querían capturarlo y en otra ocasión logró que un barco cristiano que llevaba cautivos musulmanes acabase en la orilla. Los musulmanes fueron liberados y los cristianos obtuvieron lo que se merecían. Otro hombre santo lograba que cautivos musulmanes fuesen liberados milagrosamente. El cronista Ibn Šāḥib al-Šalāt tuvo una experiencia parecida. Unos parientes suyos habían sido hechos prisioneros por los cristianos en al-Andalus y viajó a Marrakech para intentar conseguir su liberación. Marchó luego a Azemmour y entró en la mezquita del sufí Abū Šu'ayb Ayyūb b. Sa'īd al-Šanḥāyī (m. 561/1166), quien estaba sentado, cabizbajo, rezando. Ibn Šāḥib al-Šalāt empezó a rezar con él y de pronto oyó un sonido como de lluvia cayendo sobre la esterilla en la que estaba sentado, pero se dio cuenta de que era el sonido de las lágrimas del santo. Ibn Šāḥib al-Šalāt le contó el cautiverio de sus parientes y Šu'ayb rezó por su liberación. Antes de que transcurriese un año pudo reunirse con ellos en Marrakech.

Lo que los hombres santos podían hacer también era predecir las victorias musulmanas y contrarrestar la conversión de los musulmanes al cristianismo con la conversión cristiana al Islam. Otro maestro de Muḥyī al-dīn Ibn 'Arabī, Abū Muḥammad Majlūf al-Qabā'ilī, quería cavar un pozo en su casa y le dieron un prisionero cristiano para que le ayudase a hacerlo. El *šayj* dijo: "Este hombre

61. En la época en la que hay que situar los textos aquí tratados, los cristianos eran necesariamente prisioneros o procedentes del exterior, ya que no quedaba ninguna comunidad cristiana 'indígena' en los territorios gobernados por los almohades, pues en época del primer califa 'Abd al-Mu'min –como ya se ha comentado– se había llevado a cabo una conversión forzosa al islam de judíos y cristianos.

ha sido enviado para que nos ayude, por lo que debemos rezar a Dios para que se convierta al islam”. Cuando llegó la noche, el *šayj* se retiró para rezar. Cuando el prisionero llegó a la mañana siguiente, anunció que era musulmán. Al preguntarle al respecto, el hombre dijo que el Profeta se le había aparecido durante el sueño y al ordenarle que creyese en él, había obedecido. Entonces el Profeta le informó que gracias a la intercesión de Abū Muḥammad Majlūf, le aceptaba en el islam. La conversión de un cristiano fue también atribuida a un contemporáneo de al-Qabā’ilī, el sufí magrebí Abū Muḥammad ‘Abd al-Ŷalīl b. Wihlān (m. 541/1146). Un día, un hombre le dio una túnica que valía diez dinares y ‘Abd al-Ŷalīl se la dio a un cristiano, causando gran escándalo por ello. Pero antes de que hubiesen pasado siete días, el cristiano se había convertido al islam. Un seguidor de la doctrina de la *waḥdat al-wuḥūd*, Abū ‘Alī al-Ḥasan b. Hūd al-Ŷuḏāmī al-Mursī (633/1235-699/1300), después de asentarse en Damasco donde judíos y cristianos asistían a sus clases, convirtió a algunos al islam.

PALABRAS PARA DEBATIR CON EL ‘OTRO’ Y PALABRAS PARA VER LA UNIDAD RELIGIOSA

Fue en época almohade cuando floreció la literatura de polémica religiosa. En general, esa literatura servía más para reforzar las concepciones ya pre-existentes sobre el ‘otro’ que para conocerlo y ello incluso cuando se producían debates en los que participaban miembros de distintas religiones⁶². En último término, lo que animaba a entrar en esas polémicas y debates –en general, dirigidos sobre todo a un consumo interno⁶³– era la convicción de que la religión a la que uno pertenecía era la verdadera y que los demás erraban al no aceptar dicha verdad.

Durante la primera etapa del gobierno de los almohades se había producido la conversión forzosa –de judíos y cristianos, pero también de los musulmanes no almohades– impuesta por los nuevos gobernantes. De otro tipo eran las conversiones mediante la palabra y los actos por parte de los hombres santos que acabamos de ver. Pero los hombres santos no sólo tenían el poder de convertir, sino también de ver la unidad religiosa más allá de las diferencias confesionales o, dicho de otra manera, de ver a las distintas religiones como caminos todos ellos válidos que conducían a un mismo destino. Quienes se caracterizaban por esta creencia eran los sufíes que seguían la doctrina de la *waḥdat al-wuḥūd*. La idea de una unidad que une de manera inextricable a Dios, al mundo y a la humanidad permitía un enfoque universalista en el que las diferencias religiosas

62. He pasado revista a esta literatura en FIERRO, “La religión”, pp. 530-40.

63. Como ha mostrado R.J.E. VOSE para el caso cristiano en su estudio *Dominicans, Muslims and Jews in the medieval crown of Aragon*, Cambridge, 2009.

entre seres humanos eran consideradas como irrelevantes. También influía la importancia que los místicos daban al combate espiritual contra el yo más bajo del hombre, el ego humano (*nafs*), pues era necesario librarse del orgullo y la arrogancia para purificarse espiritualmente y poder unirse a Dios. Por eso muchos místicos no criticaban ni a los demás musulmanes ni a los no musulmanes. Al mismo tiempo, casi todos expresaban una visión del mundo jerárquica en la que el islam era superior a las otras religiones y en la que los santos eran superiores al resto, de ahí que los místicos entrasen a veces en encarnizadas polémicas con sus oponentes.

Uno de los máximos representantes de esta tendencia fue el místico murciano Muḥyī al-dīn Ibn 'Arabī (m. 638/1240). Para él, el islam era como el sol y las demás religiones como estrellas. De la misma manera que las estrellas permanecen cuando se levanta el sol aunque no se vean, las otras religiones siguen siendo válidas después de la aparición del islam. Los seres humanos perfectos aceptan la verdad de toda creencia, pero sólo creen en Dios tal y como Él se ha revelado a la humanidad a través de un profeta determinado. Es verdad que Ibn 'Arabī a veces no reconoce la validez de las otras religiones en su época, pero según W. W. Chittick⁶⁴, ello se debe a que él había tenido poco contacto real con los cristianos y los judíos en su entorno andalusí (recuérdese que se había producido una conversión forzosa) y que posiblemente nunca se había encontrado con un representante 'santo' de ninguna de esas religiones, así como nunca habría leído nada acerca de esas dos religiones excepto lo que estaba escrito en las fuentes islámicas. Por ello no hay razón para que hubiese aceptado la validez de esas religiones excepto en principio, pero esta cualificación es importante. Mantener la excelencia particular del Corán y la superioridad de Muḥammad sobre los demás profetas no implica negar la validez universal de la revelación ni la necesidad de que la revelación aparezca en expresiones particularizadas o específicas. Muḥyī al-dīn Ibn 'Arabī fue muy influido tanto por el legado sufí como por un tipo de misticismo ismā'īlī neoplatónico próximo al de las Epístolas de los Hermanos de la Pureza⁶⁵. Para Muḥyī al-dīn Ibn 'Arabī, aunque todas las creencias difieren entre sí, todas tienen el mismo objetivo y son caminos que conducen a Él. Según su ontología mística, la creación es un proceso en curso de manifestación divina a través del cual Dios se revela a sí mismo (*ta'yallī*) en las diversas formas del universo. Cada ser creado es un objeto de esta auto-manifestación divina. Lo mismo ocurre en la esfera de la religiosidad humana: la diversidad en las creencias se debe a la diversidad de la auto-manifestación divina. Cada creyente y cada grupo religioso adoran a su Dios de acuerdo con

64. W.W. CHITTICK, *Imaginal worlds: Ibn al-'Arabī and the problem of religious diversity*, Albany, 1994.

65. M. EBSTEIN, "Secrecy in Ismā'īlī tradition and in the mystical thought of Ibn al-'Arabī", *Journal Asiatique* 298/2 (2010), pp. 303-43.

la forma en la que Dios se ha manifestado a ellos. Está aquí el fundamento de la posición de Ibn ‘Arabī con respecto a la controversia religiosa: los teólogos no pueden percibir la unidad divina que subyace a las diferentes formas adoradas por el ser humano, por eso niegan las creencias de los demás, se dedican a polemizar e incurren en *takfīr* (declarar infieles a los demás). Los místicos, en cambio, reconocen a Dios en cada forma en la que es adorado por los seres humanos y por eso no descalifican a los demás como infieles. Como dice Corán 2:115: “hacia dondequiera que te dirijas, está el rostro de Dios”. Los místicos, por tanto, tienen una actitud abierta que deriva de tres perspectivas: la relativa, la esotérica y la neoplatónica, analizadas por Ebstein⁶⁶. La perspectiva relativa se refiere a que cada creyente adora a su propio Dios, es decir, el aspecto o atributo divino que se manifiesta en una forma específica para ese creyente. Todas las religiones son pues relativas, en el sentido de que son el producto de circunstancias específicas humanas, pero al mismo tiempo toda forma de adoración es divina, ya que representa una de las infinitas auto-manifestaciones de Dios. La perspectiva esotérica se refiere a que la diversidad y el desacuerdo en la religión afectan sólo al aspecto exterior, no al interior en el que la religión es siempre la misma a través del tiempo. Para Ibn ‘Arabī, las acusaciones de antropomorfismo –que como hemos visto fueron cruciales en la justificación de la toma del poder por parte de los almohades– derivan del empleo de la razón humana frente a la Revelación, ya que textos religiosos que pueden ser considerados antropomorfistas se encuentran en todas las Revelaciones divinas y los profetas no vieron problema alguno en ellos. La perspectiva neoplatónica es que la creación emana del Uno que es Dios. En ese proceso de emanación, los diferentes niveles del universo se van desplegando uno tras otro en un orden descendente: todos los seres creados tienen su origen en Dios y derivan de Él. Como la luz del sol, las bendiciones y las gracias de Dios manan constantemente hacia el mundo; la forma en que los seres existentes reciben ese flujo depende de sus capacidades personales. Son como las letras en el habla del ser humano –difieren según el lugar de articulación.

A partir de estas perspectivas, señala Ebstein, Ibn ‘Arabī recomienda la compasión hacia los seres humanos y considera de forma negativa la violencia y el derramamiento de sangre, aunque se lleven a cabo en nombre de Dios y según las normas legales religiosas, por ejemplo, llevando a cabo el *ḡihād*. Su concepción de la escatología es también relativa, ya que las líneas que separan a los del paraíso y los del infierno se difuminan por la compasión de Dios y la unidad

66. Para lo que sigue me baso fundamentalmente en M. EBSTEIN, “‘Religions, opinions and beliefs are nothing but roads and paths ... while the goal is one’: between unity and diversity in Islamic mysticism”, en C. Adang, H. Ansari, M. Fierro y S. Schmidtke, *Takfīr: a diachronic perspective*, en curso de publicación (agradezco al autor su permiso para citar este artículo).

divina que subyace a la diversidad del universo. Si la creación es producto de la auto-manifestación divina, si todos los seres son manifestaciones de los nombres y atributos de Dios y actúan de acuerdo con su Voluntad, los pecadores también tienen un lugar en el plan divino. Incluso los que acaban en el infierno acabarán disfrutando de alguna manera del paraíso⁶⁷.

Dentro de este espíritu, el sufí Abū al-'Abbās al-Sabtī, quien predicaba la caridad y la renuncia de todas las posesiones mundanas, recomendó a uno de sus seguidores que entregase el dinero que tenía con él a la primera persona que encontrase, incluso si se trataba de un cristiano o de un judío⁶⁸. Por su parte, el sufí al-Ḥarrālī (m. 637/1240) se dirigió a las autoridades eclesiásticas de Tarragona, ciudad en la que varios miembros de su familia se encontraban cautivos. En la carta que les envió insistía en la unidad de la raza humana y les incitaba a ver más allá de las fronteras religiosas a las que negaba un significado religioso verdadero⁶⁹. Tenemos aquí otra de las paradojas aparentes de la época almohade: un movimiento que había traído consigo la conversión forzosa de judíos y cristianos acabó generando un ambiente propicio a la indagación de lo que las religiones tenían en común y de su esencial unidad más allá de la aparente diversidad⁷⁰.

67. Sobre esta cuestión puede verse el reciente estudio de Mohammad Hassan KHALIL, *Islam and the fate of others. The salvation question*, Oxford/New York, 2012.

68. FIERRO, "Christian success and Muslim fear", p. 177.

69. P.S. van KONINGSVELD, "Muslim slaves and captives in Western Europe during the Late Middle Ages", *Islam and Christian-Muslim relations* 6/1 (1995), pp. 5-23, pp. 8-9.

70. M. FIERRO, "Apuntes sobre razón, lenguaje y conversión en el siglo XIII en la península Ibérica / Notes on Reason, Language and Conversion in the 13th century in the Iberian Peninsula", *Quaderns de la Mediterrània* 9 (Ramon Llull and Islam, the Beginning of a Dialogue / Ramon Llull y el islam, el inicio del diálogo), 2008, pp. 49-58 (inglés) / pp. 295-303 (español).