

dolo como el mejor medio de promoción del individuo y favoreciendo por lo mismo el desarrollo del salario y la identificación profesional.

4. Los cistercienses promocionaron y defendieron en sus escritos una nueva forma de vivir en comunidad y en contacto con el mundo circundante, de modo que cada monasterio, según el patrón inicial de convivencia no sólo era una escuela de culto, sino una escuela de caridad universal, cimentada en los valores de la tradición cristiana y patrística. Cada comunidad, de las muchas diseminadas por los diversos países europeos, se convirtió en un foco de promoción de esta "nueva humanidad", lo cual quedó reflejado en múltiples formas estéticas: arquitectura, "humanización" de los lugares y espacios que habitaban, nuevas formas de oración litúrgica y nuevo sentido de la religiosidad.
5. Finalmente, los cistercienses de la primera época trataron de armonizar su género de vida con la promoción de los recursos materiales y humanos de las regiones en las que se instalaban, desarrollando así ampliamente lo que hoy llamaríamos "una tarea de inculturación" y ejecución programada de planes de desarrollo que cubrían todas las áreas del saber humano de entonces.

Un proyecto tal como el iniciado por los fundadores de Císter y lo que se ha llamado la segunda generación sólo podía ser mantenido por un fuerte promotor, el Capítulo General. Los Capítulos Generales medían a todas comunidades cistercienses que integraban la Orden casi por el mismo rasero, según aquel principio fundamental de la *Carta Caritatis Prior*: "Obligados a separarnos corporalmente en las diferentes regiones (de Europa) nos mantenemos indisolublemente conglutinados en nuestras almas"¹⁶. Como dice Juan M^a de la Torre, ya varias veces citado, "aquí vale la pena despejar el horizonte medieval de lo que yo me he atrevido a llamar "el dinamismo poético del espacio" en la polarización tensa pero ineludible de cuerpo y espíritu, por la que se conjugan diversidad y unidad en una incesante mezcla de belleza y de valor renovado, como en un caleidoscopio".

Francisco R. de Pascual, ocsa
Fitero, agosto de 2005.

16. Prólogo: *corporibus divisi animis indissolubiler conglutinaretur.*

DE ALMORÁVIDES Y ALMOHADES: CONSIDERACIONES SOBRE SU HISTORIA Y UNA REVISIÓN CRÍTICA DE SU HISTORIOGRAFÍA

Gustavo Turianzo



stimado público:

En primer lugar, queremos agradecer su presencia en esta sala y la atención que prestan a nuestra disertación. En segundo lugar, pasamos a explicarles los puntos principales que van a guiar esta conferencia:

1).- *Un resumen de la historia de almorávides y almohades.* Expondremos brevemente los hitos fundamentales de la historia política de ambos movimientos, su desarrollo, su auge y su decadencia.

2).- *Una revisión de la historiografía sobre el periodo.* Expondremos algunas ideas de las fuentes que se han conservado acerca de la historia de los almorávides y de los almohades, y después pasaremos a elaborar una revisión sumaria de la bibliografía que se ha centrado sobre ellos. Consideraremos esta sección como si fuera el capítulo de "bibliografía".

3).- *Algunas consideraciones que, a nuestro juicio, deben regir una revisión de este periodo histórico.* Una vez desarrollados los dos puntos anteriores, estaremos en condiciones de exponer los puntos principales que, a nuestro entender, han sido ignorados hasta el presente, algunos de los cuales, al menos, nos permitirían poseer una visión más ajustada de la realidad.

1. UN RESUMEN HISTÓRICO

1.1). *Los almorávides*

1.1.1). *Los inicios del movimiento almorávide*

No existen demasiados datos que se centren sobre la génesis y el desarrollo del movimiento almorávide, aunque éste debe incardinarse dentro de los progresos generales que hizo el sunnismo¹ norteafricano entre los años 1063 y

1. A grandes trazos, sin entrar en demasiados detalles, podemos asegurar que la mayoría de los musulmanes obedecen los mandamientos expuestos por el Corán y la Sunna; son llamados sunnífes. Otra parte de los musulmanes se separaron de los sunnífes en el siglo VII d.C.:

1180 d.C. Según los datos que hoy se conocen, durante la segunda mitad del siglo V / XI, la tribu de los Lamtuna, más o menos islamizada desde finales del siglo IX y perteneciente a la confederación Sinhaya (los nómadas beréberes más importantes del Sahara occidental), que vivía del pastoreo de camellos, se dirigió hacia las riberas del Níger y del Senegal y se estableció en ellas. Se alimentaban tan sólo de la carne y de la leche que obtenían de su ganado, consiguiendo el resto de los alimentos a través del intercambio con los comerciantes que de cuando en cuando se dirigían a su territorio. Los lamtuna se confederaron con los yudala, estableciendo lazos de sangre y comprometiéndose en la lucha contra los negros paganos de las riberas del Senegal.

Hacia el año 1035 ó el 1036 d.C., uno de los jeques de la tribu inició su peregrinación a La Meca. Se llamaba Yahya Ibn Ibrahim. A su regreso, resultó seducido en la ciudad de Qayrawan por las enseñanzas del alfaquí Abu Imran al-Fasi, que profesaba el rito más ceñido a la letra del Islam, el *malikí*, que actualmente es el mayoritario en todo el Norte de África. Corría el año 1039 d.C. cuando este alfaquí consiguió que uno de sus discípulos despachara a un misionero de su confianza, malikí y suffi, Abd-Allah Ibn Yasin, originario del Sahara occidental, para que acompañara a los beréberes en su viaje de regreso a su país de origen y les adoctrinara.

No sabemos prácticamente nada de las condiciones en las que se desarrolló su actividad, pero se puede deducir a que tipo de dificultades se enfrentó Ibn Yasin: las costumbres preislámicas y las divisiones tribales. Sus problemas se acentuaron a la muerte de su protector, pero Yahya Ibn Umar y su hermano Abu Bakr, poderosos jeques de los lamtuna, decidieron ampararle. Intentó con su ayuda:

1).- Introducir su propia interpretación de la ley musulmana entre los lamtuna, de la escuela malikí y basada estrictamente sobre el Corán y la Sunna. Al vulnerar el equilibrio entre las tribus y las costumbres tradicionales de los lamtuna, quienes vivían en una sociedad muy jerarquizada y que aún practicaba una pléyade de ritos pre-islámicos, fue expulsado por sus jeques del territorio yudala.

Ibn Yasin se retiró con los escasos seguidores que había logrado a una isla del Níger o de la costa atlántica sahariana, donde fundó una rábita² y se

son los chífes y otros grupos minoritarios abiertamente heterodoxos y de gran importancia histórica.

2. Una rábita (*ribat*) es un establecimiento donde los musulmanes llevan una vida externa similar a la conventual durante un tiempo o por espacio de toda la vida. No son similares a

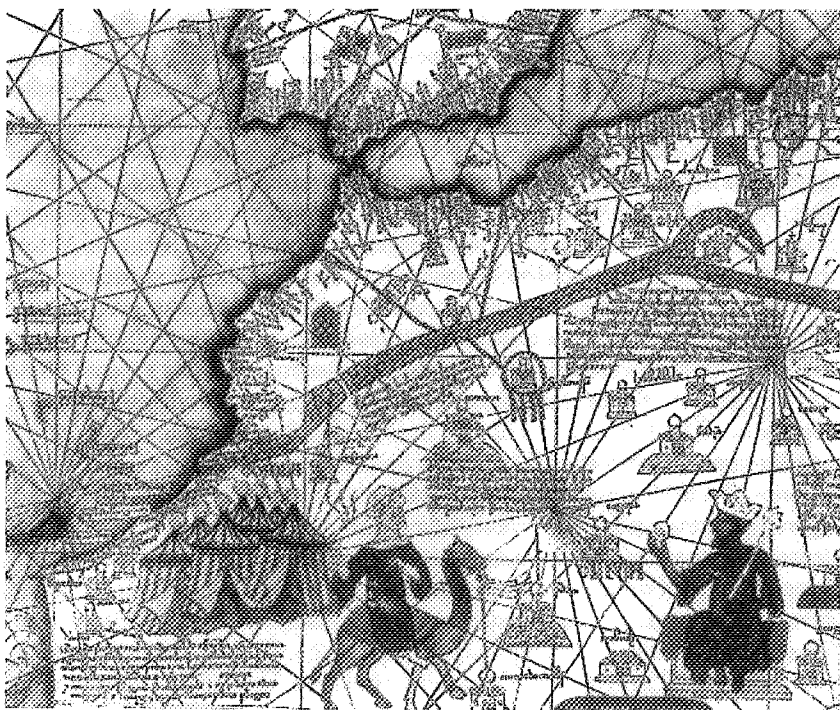
dedicó a pulir a sus acólitos hasta imbuirlos de potentes convicciones religiosas y jurídicas. Ibn Yasin no parece haber sido un místico, pero sí un reformador riguroso y muy puntilloso y estricto, que supo fanatizar a los seguidores que poseía, hasta el punto de que entre los años 1052 y 1055 d.C., bajo el mando militar de Yahya Ibn Umar, los almorávides sometieron a los lamtuna, a los yudala y a los massufa y conquistaron *Siyilmassa*. De esta manera, todo el Sahara Occidental y las rutas del oro senegalés quedaron en poder de los almorávides. Abu Bakr Ibn Umar sucedió a su hermano Yahya Ibn Umar, y cuando murió Ibn Yasin, hacia el año 1058 d.C., la confederación almorávide quedó bajo el mando de Abu Bakr. Éste cedió a su primo Yusuf Ibn Tasufin el mando sobre todo el territorio septentrional: éste último fundó Marrakus en el año 1062 d.C. y conquistó Tremecén (1082 d.C.), Ceuta (1083 d.C.) y Túnez (1084 d.C.). La conquista de todo el Magrib e Ifriqiyya era un hecho.

En nuestra opinión, esta conquista fue relativamente rápida, porque el territorio carecía de unidad política, estaba escindido en facciones religiosas y además los almorávides controlaban la ruta del oro sahariano, el cual, procedente de las minas de Wangara, en el Alto Senegal, era la base de la circulación fiduciaria mediterránea. Por otro lado, los almorávides tuvieron la habilidad de no romper con el sunnismo, declarándose tan sólo emires y súbditos del califa de Bagdad.

1.1.2). El apogeo del emirato almorávide: los almorávides en España

Ni el Magrib al-Aqsa ni al-Andalus formaban una unidad política en el siglo V H./ XI d.C. Pero el Magreb no se hallaba expuesto a la presión militar cristiana, mientras que al-Andalus era un territorio política y militarmente atomizado, sometido a la constante presión de los reinos cristianos es-

los monjes o a los frailes, pues ni pronuncian votos ni tienen por qué renunciar a la violencia, si ésta se dirige contra los infractores de la Ley o contra los invasores del territorio islámico, y de hecho la práctica del entrenamiento militar podía formar parte habitual de la vida de ribat. En cambio, los habitantes de una rábita se hallaban estrictamente dedicados al cumplimiento de las devociones y obligaciones religiosas musulmanas, observaban rigurosamente la pobreza más absoluta y eventualmente podían practicar la *jihad*. De hecho, la mayoría de las rábitas se hallaban en las fronteras del territorio de los musulmanes, como sucede con esta primera rábita almorávide.



pañoles, que se había incrementado considerablemente al menos desde el año 1035 d.C. Además, la exaltación de la sensibilidad religiosa era coincidente entre los musulmanes y los cristianos; si los primeros la exteriorizaron a través de movimientos rigoristas y puristas, los segundos evolucionaban rápidamente hacia la mentalidad de cruzada. Las ambiciones territoriales de los reyes cristianos, no obstante, habían sido minusvaloradas por los sultanes andalusíes, los cuales no habían tenido reparos en mantener sus querellas y en someterse políticamente a aquéllos.

La situación permaneció así hasta que el pago de las imposiciones pecuniarias a los reyes cristianos por parte de los sultanes andalusíes, las parias, se hizo insufrible, provocando algunos conatos de rebeldía en un territorio sometido a continuos expolios. Además, esta extorsión debilitó militarmente a los andalusíes y quebró su estabilidad social. Por añadidura, en el año 1085 d.C., Toledo, una de las capitales más importantes del Islam peninsular, cayó

en manos de Alfonso VI, emperador de León y rey de Castilla. Bruscamente, la frontera de al-Andalus retrocedió desde el río Duero hasta el río Tajo. En al-Andalus se produjo una situación de pánico e indignación. Los sultanes andalusíes, a los que la opinión comenzó a tachar abiertamente de relajados, encabezados por el sultán de Sevilla, al-Mutamid, se vieron en la disyuntiva de solicitar ayuda a los almorávides y perder su independencia o de someterse a la discreción del emperador leonés. La situación era tanto más compleja desde el momento en que una parte de la población andalusí exigía a los sultanes andalusíes una actitud resuelta, una alianza con los almorávides, que gozaban de gran prestigio militar y religioso, contra Alfonso VI. Los régulos andalusíes intentaron nadar entre dos aguas, apoyándose alternativamente en unos o en otros con el fin de conservar su poder.

Aquéllos pactaron con Yusuf Ibn Tasufin, dueño del Estrecho desde la sumisión de Ceuta: después de su apoyo para derrotar a Alfonso VI, el emir debería regresar a África. Sin embargo, éste último se hizo ceder Algeciras, una cabeza de puente en al-Andalus. Bajo la dirección del almorávide y con el concurso de los sultanes andalusíes, en el año 1086 d.C. el ejército confederado se enfrentó a las tropas de Alfonso VI en la provincia de Badajoz, en un lugar llamado Zalaca. La derrota de los cristianos fue contundente, pero el emir, debido a la muerte de su primogénito y presunto sucesor, volvió a África, aunque conservando Algeciras. La situación general no fue alterada por la derrota cristiana, pues Toledo siguió en manos del leonés, que además seguía conservando el control de la España oriental y toda su capacidad de conquista del territorio meridional andalusí desde la fortaleza de Aledo, cercana a Lorca. De hecho, siguió exigiendo el pago de las parias a la taifa de Granada y a la de Sevilla.

En consecuencia, los sultanes taifales apelaron de nuevo a la ayuda de Yusuf Ibn Tasufin, quien ya era el emir supremo de la confederación almorávide. Bajo la dirección de éste último, en el año 1090 d.C. se inició el sitio de Aledo. Alfonso VI hubo de ceder al cabo de varios meses de sitio, demoliendo el castillo para evitar su caída en manos de los almorávides. Éstos, entre tanto, habían tomado buena nota de la debilidad y de las rencillas que dividían a los sultanes andalusíes, y Yusuf Ibn Tasufin decidió conquistar al-Andalus: provisto del necesario respaldo legal proporcionado por los alfaquíes, en el año 1090 d.C. conquistó Granada, en el 1091 d.C. Córdoba y Sevilla, en el 1094 d.C. Badajoz. Sólo escaparon a su control Valencia, que conquistó el Cid en el 1094 d.C. y que gobernaría hasta su muerte en nombre de

Alfonso VI, de Santa María de Albarracín, hasta 1102 d.C., y de Zaragoza, que continuó bajo la férula de su dinastía local hasta el año 1110 d.C. Al-Andalus había pasado a ser parte del emirato almorávide, que en lo sucesivo se enfrentaría directamente a los reyes cristianos.

1.1.3). *Decadencia y desaparición del emirato almorávide*

El emirato almorávide entraría en rápido declive a partir de la tercera década del siglo XII. Tradicionalmente, la historiografía contemporánea ha insistido sobre la supuesta corrupción de costumbres que padecerían en breve plazo los almorávides, así como sobre una presunta oposición respecto a los andalusíes, a los cuales se suele atribuir habitualmente una cultura muy superior a la de los africanos. *Sin embargo, nosotros no somos de esa opinión, por dos motivos fundamentales: el primero es que aunque el desgaste sufrido por el régimen almorávide en la frontera andalusí fue notorio, sin embargo la pérdida de territorios se inició en el Magrib. El segundo es que las fuentes de la época no manifiestan en ningún momento la existencia de diferencias estables y continuadas entre andalusíes y africanos.*

Lo cierto es que durante algunos años, en la Península Ibérica los almorávides mantuvieron el *status quo* territorial, pero no pudieron invertirlo a su favor, pues a pesar de sus esfuerzos y de algunas victorias sobre Alfonso VI en batalla campal, como en Consuegra y en Zorita durante el año 1097 d.C., Toledo no fue conquistada por ellos y Valencia siguió en manos del Cid, que los derrotó en repetidas ocasiones, hasta su muerte en el año 1099 d.C. Su viuda, apoyada por Alfonso VI y sus vasallos, se mantuvo en la ciudad. Después, antes de abandonarla en el año 1102 d.C., fue desmantelada e incendiada. Los almorávides entrarían en la ciudad ese mismo año, anexionando además la taifa de Santa María de Albarracín, vinculada a Valencia. En ese año, comenzaron las sublevaciones contra los almorávides en África.

El sucesor de Yusuf Ibn Tasufin fue su hijo, Alí Ibn Tasufin (1106-1143 d.C.), inauguró su gobierno sofocando una nueva rebelión en el Magrib. Después de sofocarla, emprendió la guerra contra Alfonso VI, y derrotó a sus tropas en Uclés, durante el año 501 H / 1108 d.C. La peor consecuencia de esta derrota fue la muerte del heredero del trono de Castilla y de León. Pero como sucediera en anteriores ocasiones, la derrota cristiana no aparejó un retroceso significativo de la frontera en beneficio del Islam, aunque sí justificó la anexión de la taifa de Zaragoza en el año 1110 d.C. En el año 1114 d.C. los almorávides anexionaron las Baleares a su emirato y en el Congost de Mar-

torell sufrieron su primera derrota frente al conde de Barcelona, Ramón Berenguer III. Más grave fue la pérdida de Zaragoza en beneficio del rey de Aragón Alfonso el Batallador, durante el año 1118 d.C. Después de la derrota almorávide de Cutanda, en el año 1121 d.C., el retroceso almorávide en la frontera superior se puso de manifiesto. Además, las derrotas señalaron el inicio de la primera sublevación contraria a los almorávides en el propio territorio andalusí, en Córdoba, durante el año 1121 d.C., y en África se inició el movimiento almohade bajo la dirección de Ibn Tumart, el cual se incrementó por todo el Atlas, a pesar de las medidas almorávides. A partir del año 1132 d.C., los almorávides deben dedicar toda su energía a sofocar la insurrección almohade, que proclamaron el califato en la persona de Abd al-Mumin, *rechazando así formalmente la autoridad del califa de Bagdad y de cualquiera de sus representantes, entre los cuales se contaba, desde luego, el emir de los musulmanes, título usado por el emir almorávide.*

Si la situación en África se estaba deteriorando irreversiblemente, no era mejor en al-Andalus: Alfonso el Batallador se internó hasta el Mediterráneo granadino entre los años 519 H / 1125 d.C. y 520 H / 1126 d.C., recogiendo con él a una gran cantidad de mozárabes y sin encontrar una resistencia significativa en ningún momento; en represalia, el emir almorávide decretó el exilio de una gran cantidad de mozárabes a Marruecos. En el año 1133 d.C., Alfonso VII de León y de Castilla se adentraba hasta Sevilla, sin encontrar resistencia. A pesar de estas derrotas, en el año 1134 d.C., durante el emirato de Ali Ibn Yusuf, aún pudieron los almorávides derrotar a Alfonso el Batallador en Fraga.

Desde el año 537 H / 1143 d.C., a pesar de los esfuerzos del nuevo emir, Tasufín Ibn Alí, el emirato almorávide se desmorona vertiginosamente, presionado por los reyes cristianos al norte y por los almohades al sur. Los almorávides sufren deserciones y la muerte de sus mejores auxiliares, como el conde cristiano Reverter en el año 1144 d.C. En el año 1147 d.C., Tasufín Ibn Alí moría en combate con los almohades, y su capital, Marrakús, era tomada por éstos últimos, que ejecutaron al último emir almorávide, aún un niño. Al-Andalus volvió a desintegrarse territorialmente.

1.1.4. *La desarticulación política de al-Andalus*

En nuestra opinión, el apelativo de "segundos taifas" dado a este periodo es incorrecto. En al-Andalus no existía una oposición estable y organizada frente a los almorávides, sino tan sólo un estado de ánimo que ocasionaba re-

vueltas puntuales contra ellos, el cual fue prosperando a medida que la incapacidad de los almorávides para frenar la presión cristiana se ponía de manifiesto.

De hecho, la naturaleza de los nuevos poderes territoriales surgidos durante la desaparición del emirato almorávide evidencia que aquéllos se formaron debido al vacío de poder, pero también que percibían claramente que sus medios eran insuficientes para enfrentarse a los almohades o a los reinos cristianos. Por esa razón, probablemente, los nuevos emiratos andalusíes no llegaron a consolidarse ni a implantar estructuras estatales o dinásticas independientes, ni siquiera en sus momentos de mayor apogeo. De ahí que los nuevos régulos andalusíes, o bien intentaran heredar la legitimidad del régimen almorávide, o se pusieran bajo el mando de los reyes cristianos, o se sometieran a la tutela de los almohades, intentando preservar su libertad de acción mientras les fue posible o renunciando expresamente a ella desde un primer momento.

En Córdoba, Yahya Ibn Ganiyya intentó preservar el credo de los almorávides y con este fin asumió el liderazgo político a la desaparición del último emir. Cuando Yahya Ibn Ganiyya abandonó la capital para reducir a los rebeldes del Algarbe, la ciudad se sublevó contra él al mando del cadí Ibn Hamdín., quien cedió rápidamente el poder a al-Mustansir Ibn Hud, hijo del último sultán de Zaragoza (1144 d.C.). Sin embargo, los cordobeses rechazaron a Ibn Hud y alzaron al poder a Ibn Hamdín, quien no tardó en ser puesto fuera de combate por Yahya Ibn Ganiyya, quien le derrotó en la batalla de Écija y le expulsó de Córdoba. Yahya Ibn Ganiyya llegaría a fundar un sultanato almorávide en las Baleares, pero nunca desmintió su intención de reconstruir el Emirato que había pertenecido a su familia. Para él, las Baleares eran sólo



una provincia de lo que legítimamente le pertenecía, y de hecho se mostró muy contumaz en sus ataques contra el litoral africano.

Entre los seguidores de los almohades descolló en el Algarbe Ibn Qasi de Mértola, un sufi, que formó un ejército a partir de un grupo de seguidores disciplinados y acató la soberanía almohade, solicitando tropas a su califa Abd al-Mumin en el año 1145 d.C., con el fin de luchar contra Yahya Ibn Ganiyya. En el año 1151 d.C., se alzó a su vez contra el califa y buscó el apoyo del rey de Portugal Alfonso Enríquez, pero fue asesinado por orden del gobierno almohade.

Ibn Hud, apodado Zafadola (Saif al-Dawla) prefirió ponerse bajo la soberanía del emperador Alfonso VII, quien le proveyó de tropas: sus ejércitos estaban formados por las milicias de los condes Manrique, Ermengod, Poncio y Martín Fernández. Expulsado de Córdoba, conquistó Granada, Jaén y Murcia. Pero, probablemente porque era patrocinado por los cristianos, no obtenía reconocimientos duraderos de los andalusíes y sólo la fuerza de las armas cristianas le garantizaba cierta obediencia. Esta situación era inviable y no tardaron en surgir desavenencias con sus aliados cristianos, al oponerse Ibn Hud al despojo de los musulmanes vencidos. Derrotado y capturado en la batalla de Chinchilla por sus antiguos aliados, fue asesinado de camino a su tienda por los peones cristianos, en el año 1146 d.C., sin que en ello mediara la intervención del emperador Alfonso VII. De los aliados musulmanes de Zafadola, el régulo de Valencia, Abd Allah, murió en la batalla de Chinchilla. En cuanto al señor de Murcia, Ibn Iyad, que también había acatado a Zafadola, murió luchando contra los cristianos al año siguiente.

Todo el Levante andalusí quedó en manos de otro satélite del emperador Alfonso VII, el llamado Rey Lobo, también llamado Rey Lope por los cristianos e Ibn Mardanix (Ibn Martínez) por los almohades. Sus tropas se componían de milicias cristianas de origen navarro, castellano y catalán, para cuya comodidad Ibn Mardanix no reparó en gastos: incluso les construyó acantonamientos y les permitió disponer de sus propias cantinas, con gran escándalo de los musulmanes. Uno de sus principales lugartenientes era su suegro, el emir de Jaén, Ibn Mochico, probablemente un converso originario de Amusco, en Palencia, el cual se caracterizó por su brutalidad y que había rechazado la soberanía almorávide y la cristiana para ponerse a las órdenes de Ibn Mardanix. Bajo la égida de éste último quedaron Jaén, Baeza, Guadix, Carmona, Écija y Granada, aunque no logró tomar Córdoba ni Sevilla. Decepcionado por el trato que recibía su hija, Ibn Mochico se pasó a los al-

mohades, pero a pesar de ello Ibn Mardanix aún plantaría cara a los almohades hasta el año 1172 d.C.

En algunos puntos de al-Andalus, la desaparición del emirato almorávide hizo posible que se independizaran algunos soldados de fortuna y aventureros varios, los cuales, sin embargo, parecen haber carecido tanto de carisma como de fuerzas o de un plan de acción previamente definido. En Ronda se independizó Ahyal, en Jerez y Arcos Ibn Garrún, en Badajoz Ibn Hayyay, vástago de una antigua y esclarecida familia andalusí, y en Cádiz Ibn Maymún, el almirante almorávide, quien no tardaría en pasarse a los almohades. De todos estos emires, sólo Ibn Hasum de Málaga prolongaría su gobierno durante ocho años.

Como vemos, al-Andalus se escindió, se dividió políticamente entre los seguidores de los almorávides, del nuevo poder almohade y de aquéllos que preferían obedecer a familias andalusíes de raigambre y prestigio, aunque ello significase convertirse en vasallos de los cristianos. Entre ellos circularon una pléyade de aventureros más o menos afortunados pero de poder muy efímero. En definitiva, estos poderes locales jugaron un papel relativamente importante en la reconquista del territorio por los cristianos, durante los momentos previos al control de al-Andalus por los almohades.

1.2). *Los almohades: surgimiento, apogeo y decadencia*

1.2.1). *De su fundador, de su doctrina y de la consolidación de su califato en África*

El fundador de la heteróclita doctrina almohade fue Ibn Tumart, el cual nació hacia el año 1082 d.C. Pasó a estudiar en Oriente y cuando en el año 1118 d.C., de vuelta de sus estudios, desembarcó en Mahdía, comenzó sus predicaciones. La teodicea de Ibn Tumart tomó elementos de muy diverso origen. Sin duda, su concepción de los atributos divinos era mutazilí, pero conocía las esencias de la doctrina del *imamismo*, de la mística sufi y del fatimismo. Parece, a tenor de su obra, que había leído al teólogo sunní de la escuela hanbalí Abu-l-Maali al-Juwaini (m. 1085 d.C.) y a algunos otros doctores hanbalíes. A causa de sus predicaciones se vio perseguido por los almorávides y obligado a instalarse en un ignoto pueblo del Atlas, Tinmallal, hoy Tinmal, al sur de Marrakús y del río Tansift. Allí obtuvo sus primeros seguidores entre las tribus masmudíes. El mando militar correspondía a Abd al-Mumin, el más fiel acólito de Ibn Tumart, quien se reservaba el control religioso del movimiento. Los almohades se declararon en franca rebeldía frente al emir almorávide desde el

año 1121 d.C. El *mahdi* Ibn Tumart murió en el año 1130 d.C.; antes, haciendo uso de las potestades que se había atribuido, designó a Abd al-Mumin como su sucesor y califa —un cargo que le dotaba de una influencia religiosa y de un poder político muy superior al de cualquier emir. Los primeros éxitos duraderos frente a los almorávides se dieron a partir del año 1132 d.C. La doctrina almohade se basaba sobre los siguientes puntos:

- 1). El combate contra el malikismo almorávide, al que acusó de asociacionismo, pues les achacaba el practicar el antropomorfismo³ y haber otorgado atributos a Dios.
- 2). Con el fin de depurar el Islam, Ibn Tumart preconizaba una vuelta a sus fuentes: el Corán y la Sunna⁴. En este contexto, de las cuatro formas de elaboración de la Ley consideraba lícito tan sólo el consenso⁵, aunque éste se hallaba reducido al acuerdo entre los más esclarecidos jeques del movimiento.
- 3). Rechazaba la pertenencia sistemática a una cualquiera de las cuatro escuelas jurídico-religiosas que rigen la vida del musulmán sunní⁶,

3. El Corán, según Ibn Tumart, mostraba que Dios es demasiado Excelso para otorgarle de forma expresa o inducida una forma humana; hacerlo es pecado de antropomorfismo. Asociarle a Él cualidades o capacidades humanas es, por otra parte, pecado de asociacionismo. Ibn Tumart prefirió pasar por alto algunas aleyas coránicas cuya exégesis es particularmente compleja, que presentan a Dios sentado sobre Su trono, Su visión permitida a los fieles en el Paraíso... En cambio, Ibn Tumart tachó a la casuística malikí de antropomorfismo y asociacionismo.

4. La religión musulmana se basa sobre lo estipulado en el Corán y la Sunna, siendo ésta última el conjunto de hadices (dichos verbales o tradiciones) del profeta de los musulmanes. Estas tradiciones fueron ordenadas y seleccionadas desde el siglo IX d.C, siendo las colecciones de Bujari y Muslim las dos más importantes.

5. En el Islam sunní —no en el chfí—, la elaboración de la Ley es constante. Basada sobre los textos del Corán y la Sunna, se realiza mediante las siguientes herramientas: 1).- el consentimiento o consenso de la comunidad musulmana (Umma), entre los musulmanes moralmente sanos, capacitados y mayores de edad, 2).- la analogía, tomando como referencia una situación o sujeto anterior 3).- la interpretación, basada sobre el principio de religioso de "hacer el bien e impedir el mal" 4).- la costumbre, muy ligada al consentimiento y aplicada según qué casos, sólo en última instancia y desde luego no universalmente admitida y siempre discutida. Las disposiciones de los califas, sultanes, etc, forman cuerpos especiales de legislación específica, llamados *qanunes* (cánones).

6. La vida público-religiosa del musulmán sunní se desarrolla dentro de los cauces marcados por una de las cuatro escuelas religioso-jurídicas creadas en el Próximo Oriente entre los siglos VIII y IX d.C. Se diferencian tan sólo por la importancia que otorgan a los medios de elaboración de la Ley y de algunos matices religiosos externos. Toman su nombre de su fundador. Son: 1).- La escuela hanbalí, 2).- la escuela malikí, 3).- la escuela hanafí y 4).- la escuela safaf.

puesto que consideraba que los fundadores de estas escuelas habían incurrido en antropomorfismo. Aún así, y habida cuenta de que vivía en un medio predominantemente malikí, otorgaba valor a la obra jurídica del fundador de esta Escuela, a causa de la recopilación de hadices comprendida en su obra.

- 4). Según Ibn Tumart, las fuentes escriturarias de la Ley debían encontrar un intérprete. Éste había de ser él, aunque no sabemos hacia que fecha tomó esta decisión, que le convertía en *mahdi* de la Comunidad⁷.
- 5). Aunque se rechazaba la autoridad de las escuelas jurídico-religiosas, se mantenía la obligatoriedad de las prescripciones religiosas externas⁸ y de la *jihād*, entendida en su vertiente de guerra santa y como una derivación lógica de la obligación de prohibir el mal y hacer cumplir el bien. En última instancia, el *mahdi* era quien decidía

7. Es decir, un profeta menor, que no ha sido agraciado con la capacidad para recibir textos de Dios –en el Islam, éstos son Los Evangelios y el Corán, considerado como el Sello de las Revelaciones– ni para modificarlos. Carece, además, del don de profecía, pero es depositario de la Ley y posee calidades inapelables e indiscutibles de impecabilidad e infalibilidad. De esta manera, su interpretación de los Textos no puede ser puesta en tela de juicio. Se le concede este extraordinario poder porque el *mahdi* posee la obligación de restablecer la obligación comunitaria y conducir a la Comunidad a su apogeo, que no se puede lograr sin el estricto cumplimiento de los deberes religiosos.

La obligación comunitaria es una prescripción religiosa: siendo el Islam una religión eminentemente jurídica, colectiva y social, el musulmán debe, por precepto, prohibir el mal y alentar el bien; el mal se prohíbe, entre otras maneras, obligando al cumplimiento de las prescripciones religiosas y morales colectivas. Es decir, el esfuerzo religioso individual, por sí mismo, carece de valor, si el resto de la Comunidad no practica la religión y sus enseñanzas. Dicho de otra manera, la práctica religiosa individual musulmana más escrupulosa no aparece la salvación individual si no implica la reprobación o la prohibición de las acciones contrarias a la religión o no religiosas de otros musulmanes menos firmes en sus creencias. De ahí que cualquier musulmán que se caracterice por su tibieza puede ser censurado públicamente, y ello no es baladí, porque la dureza de la censura, según la gravedad de la infracción, oscila desde la simple reprehensión a la aplicación de la pena de muerte por pecado de apostasía, entendida ésta no sólo como una falta religiosa, sino como una ruptura del contrato firmado entre Dios y sus criaturas y expuesto en el Corán.

8. Las prescripciones religiosas externas que debe cumplir todo musulmán son: 1) la unidad divina, 2) las oraciones rituales (cinco diarias), 3) la limosna, 4) el ayuno de Ramadán y 5) el peregrinaje obligatorio a La Meca, por lo menos una vez en la vida. La *jihād* no está claramente incluida dentro de estas prescripciones.

sobre la licitud o la propiedad de la *jihād*. De esta manera, Ibn Tumart se arrogaba el derecho sobre las vidas y haciendas no sólo de cristianos y judíos, sino también de los musulmanes no almohades, pues podía declarar qué musulmanes se salvaban o padecían en el Infierno, según aceptasen o no sus prescripciones y teorías. Lo cierto es que Ibn Tumart se sirvió con liberalidad de su derecho a decidir sobre la vida de otros musulmanes⁹.

Constatamos pues dos puntos esenciales que separan al califato almohade del emirato almorávide:

1.- *Al contrario de los emires almorávides, que acataban la soberanía del califa de Bagdad y que eran sunnites, el sucesor del mahdi es un califa con una doctrina religiosa propia que le separa del sunnismo y que rechaza expresamente la soberanía del califa abbasí de Bagdad.*

2.- *Imbuido de una misión providencial y en poder de una doctrina firmemente establecida y de los poderes extraordinarios que ésta le confería, el califa almohade se facultó para declarar apóstata a quien rechazara su ideología y exterminarlo, y de hecho los almohades se sirvieron de este privilegio con largueza.*

La derrota definitiva de los almorávides se produjo cuando los almohades se apoderaron de las principales rutas de comunicaciones que ligaban el Norte de África al Sahara, en torno al Sus al Aqsa y Siyilmassa y de las ciudades y fortalezas que custodiaban estas vías. Lo consiguieron merced a su durísima política de conquista, a la hostilidad latente que muchas cábilas sentían por los almorávides y a una serie de defecciones masivas e individuales que padeció el emir almorávide. En el año 1147 d.C., los almohades conquistaron Marrakús, la capital almorávide y la ejecución del último emir almorávide les otorgó el control del Magrib al-Aqsa. Con el fin de materializar su poder y dotarse de una capital digna del califato que hiciese contrapunto a Marrakús, Abd al-Mumin empezaría a construir Rabat en el año 1150 d.C. Después, los almohades iniciaron la expansión en el Magrib al-Awsat. Entre

9. La crítica posterior de Ibn Tumart le achacaba, entre otras cosas, el haber infringido la Ley, ya que las escuelas jurídico-religiosas son unánimes al admitir la ejecución de un musulmán sólo en tres casos que deben hallarse claramente demostrados: 1).- en caso de fornicación, 2).- asesinato injustificado de otro musulmán y 3).- la apostasía claramente demostrada.

los años 1151 y 1152 d.C. el flamante califa Abd al-Mumin se apoderó de lo que hoy es la costa de del sultanato hammadí, cuyo señorío se extendía sobre la costa oriental de la actual Argelia, desde su capital del interior, la Qala de los Banu Hammad, hasta Constantina, Sétif, Argel y Bidjaya.

Poco después, los almohades conquistarían Ifriqiyya: desde el año 1152 d.C., entraron en guerra con los hilalíes, que ocupaban el interior de Ifriqiyya, hasta que al fin entre los años 1156 y 1160 d.C., conquistaron Bizerta, Túnez, Qayrawan y Mahdiyya, contando con la aquiescencia de los habitantes, quienes odiaban tanto a los hilalíes como a Guillermo I el Malo y Roger II, reyes de Sicilia, que habían impuesto su protectorado sobre toda la costa. De esta manera, el califato almohade alcanzó unas dimensiones similares a las que poseyera el emirato almorávide, ya que se extendía desde el río Senegal al Tajo y todo el litoral norteafricano hasta Tripolitania.

1.2.2). *La sumisión de al-Andalus a los almohades y la guerra contra los cristianos de España*

A nuestro entender, al acatar la doctrina almohade y convertirse en califa de un movimiento religioso que se consideraba predestinado a imponer el Islam por todo el Orbe, Abd al-Mumin no sólo se hallaba facultado no sólo para reorganizar el territorio musulmán bajo su mando, eliminando toda oposición interna, sino que además asumía la yihad contra los cristianos como un deber ineludible, en un grado aún más alto que la practicada contra los musulmanes, puesto que se hallaba obligado a extender el dominio del Islam y a evitar que los cristianos conquistaran amplias porciones del territorio musulime.

Por tanto, la guerra contra los musulmanes refractarios o los cristianos que no aceptaban la sumisión y la conversión al Islam era un pilar maestro de la política califal almohade, ya que, siguiendo las directrices de la doctrina de Ibn Tumart, todo culto extraño al Islam era considerado como impuro; por tanto, a tenor de las órdenes del mahdi, el propio califa prohibió el culto cristiano o judío en sus dominios y conminó a los practicantes de estas religiones a convertirse o a emigrar, so pena de ejecución. De ahí que la capacidad de contemporización almorávide, exteriorizada a través del casuismo legal, sea inexistente entre los almohades, cuya casuística es mucho más escasa.

Por tanto, la incorporación de al-Andalus al califato almohade era un paso previo e imprescindible para culminar mediante la práctica de la yihad la obra terrestre del mahdi y asegurar el triunfo imperecedero de su doctrina, a través de la conquista e islamización de toda la España cristiana. En este con-

texto, la anexión de al-Andalus al califato de Abd al-Mumin era esencial para éste último, pues su propia misión terrestre no sería culminada hasta la aniquilación de los cristianos y los judíos.

Además, al-Andalus se hallaba realmente amenazado por los cristianos en toda su extensión:

1.- Durante el año 1148 d.C., en la frontera superior, el conde de Barcelona, Ramón Berenguer IV, apoyado por algunos contingentes cruzados y sirviéndose de la excusa de dilatar los dominios de Ibn Mardanix, conquistó Tortosa, Fraga, Lérida y Mequinenza, de donde fueron erradicados los musulmanes.

2.- En el año 1147 d.C., en la frontera inferior, Alfonso Enríquez, rey de Portugal, reconquistó Lisboa, merced al apoyo de una poderosa escuadra cruzada de alemanes flamencos e ingleses que se dirigía a cumplir su voto en la Segunda Cruzada.

3.- En el año 1146 d.C., en la frontera central, el emperador Alfonso VII violaba continuamente el territorio andalusí e intrigaba entre los cabecillas andalusíes, llevando a cabo las mayores ofensas contra la religión musulmana: por ejemplo, cuando se alió con Ibn Hamdin de Córdoba contra Yahya Ibn Ganiyya y el primero fue expulsado de Córdoba, el emperador penetró en esa ciudad y convirtió la gran mezquita en un gigantesco establo, utilizando el *Mushaf* –un ejemplar del Corán escrito de la mano del propio califa Utman que fue traído a al-Andalus por los omeyas– para dar de comer a sus caballos. Yahya Ibn Ganiyya, refugiado en la alcazaba e impotente para rechazar a los cristianos, hubo de convertirse en vasallo del leonés, que se retiró victorioso. En el año 1147 d.C., el emperador, contando con el apoyo de Barcelona, Pisa, Génova y otras repúblicas mercantiles, se dispuso a neutralizar el nido de piratas de Almería y conquistó esta ciudad, que retendría hasta el año 1157 d.C.

Estas conquistas facilitaron las conquistas almohades en al-Andalus, que ante el peligro cristiano se dio al partido de aquéllos. A pesar de ello, la conquista almohade de al-Andalus constituyó un proceso largo y laborioso que se inició en el año 1145 d.C. con la sumisión del almirante almorávide Alí Ibn Isa Ibn Maymún en Cádiz y de Ibn Qasi en Mértola. En el año 1148 d.C., una gran parte del Algarbe y Sevilla se sometieron voluntariamente al general almohade Barraz. En el año 1149 d.C. los almohades se apoderaron de Córdoba, cerrando el paso a Alfonso VII. En el año 1150 d.C., los sultanes andalusíes de Niebla, Badajoz, Ronda y otras ciudades, salvo Ibn Qasi, juraron obe-

diencia al califa almohade en Salé. Éste los retendría en África indefinidamente. Antes de que los almohades entrasen en Málaga durante el año 1153 d.C., su emir, Ibn Hasun, prefirió quemar su inmensa biblioteca y sus tesoros e intentó ejecutar a todas las mujeres de su harén. A continuación, se suicidó clavándose una lanza que le entró por los pechos y le salió por las espaldas. En el año 1154 d.C., los almohades entraron en Granada, en el año 1157 d.C. en Almería, abandonada por los leoneses. Aún así, la conquista almohade del territorio peninsular andalusí no pudo ser culminada por el califa Abd al-Mumin, el cual murió en el año 1163 d.C. Dicha conquista finalizaría sólo en el año 1170-1171 d.C., cuando murió Ibn Mardanis, quien había gobernado un extenso territorio en el sudeste ibérico, desde Murcia hasta Sevilla, con el apoyo de Alfonso VII. Las Baleares, donde los emires almorávides habían fundado un emirato, se mantendrían independientes hasta el año 1200 d.C.

El hijo y heredero del califa Abd al-Mumin, Abu Yaqub Yusuf I (1163 - 1184 d.C.) no olvidó la necesidad fundamental para su credo de aniquilar la España cristiana, e incluso escribió un tratado sobre la *yihad*. No pudo emplearse a fondo en esta tarea hasta culminar la conquista de al-Andalus en el año 1170-1171 d.C. Para asegurar su legitimidad sobre el territorio de Ibn Mardanis, se casó con una de las hijas de ese emir. Sin embargo, el califa hubo de renunciar a corregir en su favor la frontera andalusí, pues no pudo tomar Toledo, cuyo sitio se vio forzado a abandonar, aunque no dejó de practicar la guerra contra los reinos cristianos. De hecho, en el año 1184 d.C. murió de resultas de una herida recibida durante el sitio de Santarem.

Su hijo y sucesor, Abu Yusuf Yaqub al Mansur (1184 - 1199 d.C.) hubo de sofocar las últimas tentativas de algunos vástagos de los almorávides que se habían hecho fuertes en las Baleares, y que desde allí amenazaban el Magrib, concretamente al oeste de la actual Argelia. Por eso, en el año 1190 d.C. firmó una tregua de cinco años con los reyes de León y de Castilla, y en los años que siguieron, mediante una serie de campañas puntuales, se limitó a frenar la expansión portuguesa, donde la frontera andalusí se vio comprometida a causa de las gestas de Geraldo sem Pavor, quien había tomado Trujillo, Cáceres, Évora, Montánchez y Serpa en 1165 d.C. En 1177 d.C. se abrieron las hostilidades en el sector central de la frontera, pues el rey Alfonso VIII de Castilla reconquistó Cuenca. La presión castellana sobre la frontera iba en aumento, hasta el punto de que en el año 1195 d.C. se formulaba con claridad la necesidad de una campaña militar que eliminase las continuas amenazas sobre el territorio andalusí. Era necesaria una victoria ejemplari-

zante, y el califa retomó su misión fundamental de la *yihad*, aceptando el reto que le formuló Alfonso VIII, rey de Castilla y negándose a firmar la renovación del apazguamiento. La ocasión parecía propicia, porque se podían aprovechar las querellas entre los reyes de Portugal, Navarra, León y Castilla para presentarles batalla por separado.

El encuentro entre el ejército castellano y el almohade tuvo lugar apenas a cuatro kilómetros de la actual Ciudad Real, en Alarcos, donde el rey de Castilla estaba edificando un castillo que sería el núcleo de una población. La victoria almohade fue rotunda, pero las consecuencias posteriores de la misma se redujeron a la conquista de Malagón, Alarcos, Guadalferza, Calatrava la Vieja, y Caracuel, es decir, a la consolidación y rectificación de la frontera, pero ni Talavera ni Toledo recayeron en manos musulmanas, con lo cual, toda iniciativa militar almohade seguiría condicionada por la permanencia de estas plazas en manos cristianas. Al año siguiente, el califa reemprendió sus campañas en la frontera media, sin obtener la rendición de Maqueda, Talavera o Toledo, aunque contase con la ayuda del leonés Alfonso IX, quien aprovechó las dificultades de Alfonso VIII para atacar el reino castellano. La Iglesia inició entonces su mediación y en el año 1198 d.C. puso paz entre los reyes cristianos de España, con el fin de erradicar la amenaza almohade.

1.2.3.) *La conquista de las Baleares por los almohades*

El siguiente califa, Muhammad al-Nasir, (1199 - 1213 d.C.) se impuso la labor de aniquilar el emirato almorávide de las Baleares, que amenazaba seriamente el califato almohade. Gobernaba a la sazón el archipiélago baleárico el hermano de Yahya Ibn Ganiyya, Muhammad Ibn Ganiyya. Su hijo Ishaq le asesinó a él y a su hermano Abd-Allah, fundando un emirato sin rival en el Mediterráneo Occidental. En el año 1184 d.C., a la muerte de Ishaq, uno de sus vástagos, su sucesor Muhammad, mostró trazas de querer someterse a los almohades, pero fue destituido y suplantado por su hermano Ali Ibn Ganiyya, el cual fue el más avezado y activo enemigo musulmán de los almohades. Con el propósito de recuperar la herencia africana de sus antepasados, se alió a las tribus hilalíes de Ifriqiyya y sojuzgó todo el Magrib central e Ifriqiyya, mientras su hermano Abd-Allah hacía escarnio de la flota almohade frente a las Baleares (1187 d.C.). Sin embargo, por razones que no viene al caso explicar aquí, dado que dilatarían en exceso la narración, la causa almorávide tenía escaso arraigo entre los musulmanes baleáricos, que

se dieron al partido almohade cuando la flota del califa apareció ante sus costas en el año 1205 d.C. Los almohades tomaron la capital almorávide por asalto.

1.2.4). *La eliminación total de los almorávides en África y la guerra contra los cristianos en al-Andalus bajo el califato de al-Nasir*

En el año 1205 d.C., hacía años que Alí Ibn Ganiyya había muerto en África, en la región del Yarid. Sus tropas almorávides y árabes, lejos de descorazonarse o desbandarse, habían alzado al poder a su hermano Yahya Ibn Ganiyya, quien se mantuvo en rebeldía durante cuarenta y tres años, a lo largo de los cuales se estableció firmemente en Ifriqiyya y el Magrib central, al conquistar Trípoli de Libia, Gabes, Bona, Túnez, Qayrawan y Constantina. Derrotó repetidamente a los almohades e incluso a un nieto del califa Abd al-Mumin. Finalmente, en el año 1207 d.C., el gobernador almohade de Ifriqiyya, Ibn Abd al-Wahid, entabló con el almorávide un sangriento combate junto al río Shalif y después de un combate muy sangriento, dispersó sus tropas, expulsándole de la costa.

Aunque en lo sucesivo Yahya Ibn Ganiyya careciese ya de fuerzas para conquistar el Magrib e Ifriqiyya, sus algaradas aún eran peligrosas: en una de sus arrancadas posteriores, aposentó sus reales junto a los muros de Argel y crucificó al gobernador de la ciudad en las puertas de la plaza. Sólo a su muerte, en el año 1233 d.C., el poder almorávide se retiró para siempre al desierto, "y nadie más se ocupó de él sobre la tierra".

Hasta el año 1208 d.C., al-Nasir, el califa almohade, centró su atención en repoblar y fortificar algunas ciudades magribíes, en las construcciones y la administración religiosa, pero en esa fecha, hubo de responder a las urgentes peticiones de los andalusíes, pues el castellano Alfonso VIII invadía repetidamente el territorio andalusí, causando muchos estragos sin encontrar demasiada resistencia. Por ambas partes se barruntaba que éste había de ser un encuentro definitivo, que sellaría la suerte futura de la Península Ibérica. Por esa razón, los preparativos fueron de envergadura en ambos campos. El rey de Castilla firmó treguas con León y una alianza con Aragón y Navarra y se benefició de la convocatoria de Cruzada proclamada por el papa Inocencio VIII, pues muchos y nutridos contingentes de *ultramontanos*, bien preparados, se presentaron ante el rey de Castilla para participar en la guerra santa.

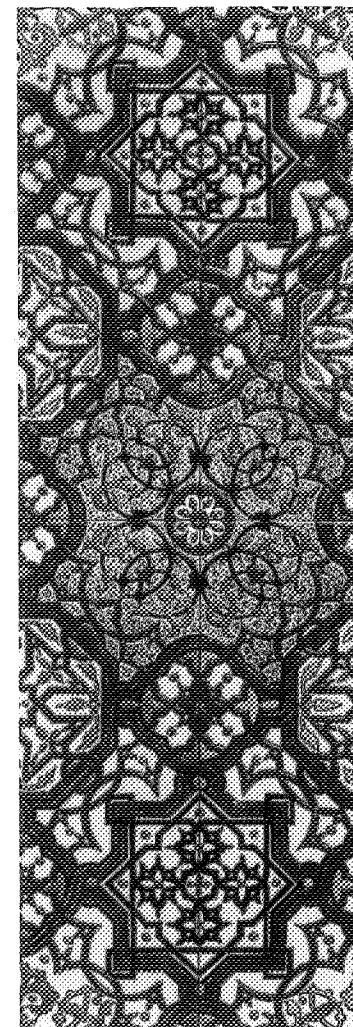
Por su parte, los almohades proveyeron fuertes sumas pecuniarias, ingentes cantidades de abastecimientos y reunieron tropas de todos los rinco-

nes de su califato, convocándolas a la *yihad*. Una vez finalizados los preparativos, el ejército almohade se puso en campaña durante el año 1211 d.C.

La campaña se inició mal para los cristianos, pues los almohades tomaron la fortaleza de Salvatierra y los cruzados ultramontanos, decepcionados por la escasa cuantía de los botines y las restricciones impuestas a su comportamiento por Alfonso VIII, abandonaron el ejército cristiano en Calatrava.

Pero después de la caída de Salvatierra, el califa almohade se había enajenado la fidelidad de sus tropas andalusíes al condenar a muerte a Ibn Qadis, el infortunado defensor andalusí de la fortaleza. Además, el sitio se había prolongado demasiado tiempo y su numeroso ejército no poseía ya suficientes bastimentos para afrontar el invierno. Por otra parte, el califa no tomaba determinación alguna, dejando el mando en manos del visir Ibn Yami, que con sus intrigas había acarreado la muerte de Ibn Qadis.

Por todas esas razones, cuando finalmente tuvo lugar el encuentro, cerca de Despeñaperros, en las Navas de Tolosa, el 16 de Julio de 1212, el cuerpo de voluntarios de la fe fue abandonado a su suerte por las tropas andalusíes, que se alejaron del combate. El ejército cristiano, debilitado por el abandono previo de los ultramontanos y por la ausencia de algunos contingentes que no llegaron a tiempo a la batalla, fue casi anegado numéricamente por las sucesivas cargas de los árabes. Pero las contra-cargas sucesivas de la caballería castellana provocaron la desbandada de las tropas ára-



bes, que se unieron en su precipitada retirada a las tropas almohades, quienes eran renuentes a combatir porque no habían percibido sus haberes, que debían serles rendidos cada cuatro meses y porque odiaban a Ibn Yami, que en repetidas ocasiones les había desairado. De esta manera, el califa quedó aislado en el campo, y sólo se decidió a abandonar el combate cuando la caballería cristiana llegó hasta su tienda e hizo perecer en su derredor a diez mil de los esclavos negros de su Casa. La derrota de los musulmanes fue completa.

Las consecuencias fueron gravísimas para al-Andalus, aunque los resultados no resultaron evidentes de inmediato, pues después de la batalla, la podredumbre y la insalubridad del campo donde tuviera lugar el enfrentamiento provocaron una epidemia de peste, que diezmo al ejército cristiano, por lo que en el año 1213 d.C. sólo fueron tomados Vilches y Baeza. Pero lo cierto es que en lo sucesivo, ningún ejército musulmán de envergadura se enfrentaría a las algaradas cristianas que arrasarían al-Andalus. El califa almohade no se detuvo en al-Andalus y moriría en el Magrib durante el año 1214 d.C., según algunos de un ataque cerebral, según otros, envenenado por una de sus concubinas.

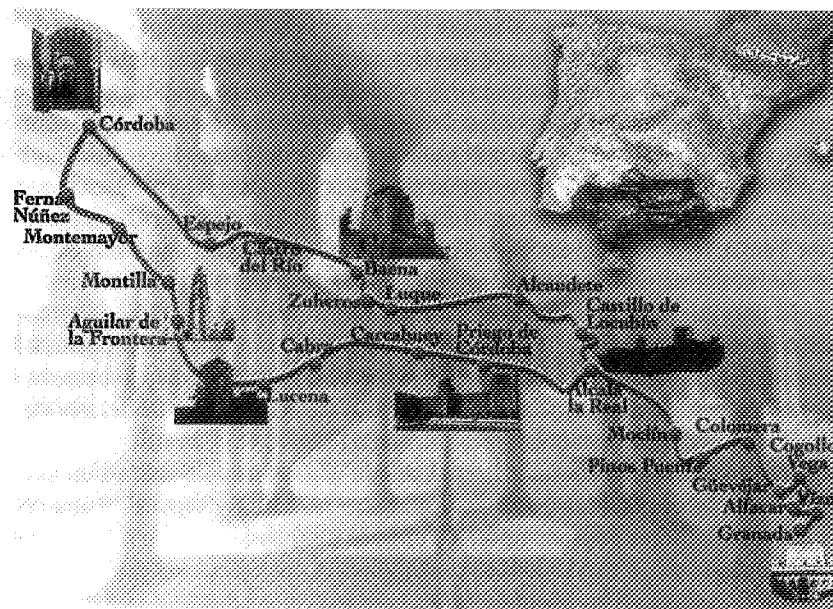
1.2.5). Decadencia y desaparición del califato almohade

Entre los años 1213 y 1269 d.C. el califato almohade se sumió en la decadencia y agonizó hasta su desaparición, en gran parte provocada por la consabida maraña de califas incapaces, querellas familiares por el poder e intrigas de harén; además, la debilidad del poder califal sería rápidamente detectada por los cabileños y las tribus árabes, aparejando las consecuencias que eran de prever. De hecho, el primer sucesor de al-Nasir, Abu Yaqub Yusuf II al-Mustansir bi-l-Allah (1213 – 1223 d.C.), no se curó de los acontecimientos de al-Andalus ni del amenazante poder de las tribus árabes en el Magrib extremo. No gozó nunca de prestigio ni de la autoridad inherente a él, desentendiéndose de las labores del gobierno y dedicándose a la cría de caballos y toros andalusíes. Moriría corneado por una vaca.

Los jeques almohades y las tropas proclamaron simultáneamente dos califas, uno en África y otro en al-Andalus, a saber, Abd al-Wahid al Maqlawi y Abd-Allah al-Adil (1224 - 1227 d.C.). Eran respectivamente tío y sobrino. El primero fue asesinado a instancias del segundo por los jeques almohades, que habían usufructuado el poder. Y el segundo fue estrangulado por los mismos jeques almohades con su propio turbante a raíz de una derrota

frente a las tribus árabes del Magrib. Fueron proclamados de nuevo dos califas, uno en África y el otro en al-Andalus, respectivamente Yahya Ibn al-Nasir al-Adil y Abu-l-Ala al-Mamun al-Bayasi (El Baezano) (1227 -1232 d.C.). Al-Bayasi, necesitado de tropas para deshacerse de su contrincante, que había pasado a la Península Ibérica, obtuvo la ayuda de 20.000 caballeros de Fernando III a cambio de las ciudades de Baeza y Quesada. Con su ayuda derrotó a al-Adil, que huyó al Magrib. Al-Bayasi intrigó con éxito para que al-Adil fuera asesinado en el año 1227 d.C., pero los jeques almohades prefirieron reconocer a Yahya Ibn al-Nasir al-Mutasim bi-l-Allah como califa antes que acatar a al-Bayasi, quien sin embargo derrotó a al-Mutasim bi-l-Allah y ejecutó una terrible venganza entre los jeques almohades, ajusticiando a cien de ellos.

Además, deseoso de erradicar la amenaza que representaban los clanes almohades y de reafirmar su popularidad entre la población, refractaria a la doctrina almohade, renegó del credo impuesto por el *mahdi* Ibn Tumart, *sin que no obstante ello le aportara mayores ventajas y sí muchos inconvenientes, pues los emires del califa se sintieron desligados de las obligaciones que im-*



ponía el mandó de un califa y una parte de los emires almohadés se levantaron contra él.

Un nuevo califa, al-Rasid, se enfrentó a al-Bayasi, pero no pudo contar con la ayuda de los almohades, refugiados o fugitivos en lugares ignotos. El nervio de su ejército lo constituían los mercenarios cristianos. Muerto al-Bayasi en el año 1232 d.C., los treinta años que siguen son un caos de intentos de restauración de la doctrina almohade, luchas entre pretendientes más o menos capaces, e intervenciones esporádicas de las tribus árabes y de los mercenarios cristianos. Se sucederán tres califas hasta el año 1268 d.C.

La ciudad de Túnez y sus dependencias se desligaron de al-Mamun bajo el mando de Abu Zakariyya Ibn Hafsun, quien se tituló emir. Aniquiló a los últimos partidarios de Yahya Ibn Ganiyya y conquistó Bujía y Argel al califa almohade Abd al-Wahid al-Rachid, hijo de al-Mamun. Su dinastía se consolidaría y gobernaría Ifriqiyya hasta el siglo XVI d.C.

El Magrib Central se emancipó bajo el mando de Yagmurasan Ibn Abd al-Wahid, quien estableció su capital en Tremecén. Obtuvo una completa independencia en el año 1248 d.C., con ocasión de la batalla de Timzuzdaq, después de que en ella muriera el califa almohade Al-Said al-Mutadid bi-l-Allah.

En el Magrib extremo se alzó con la soberanía la tribu más poderosa del tronco zanata pero muy arabizada, los Benimerines. Se habían establecido en las riberas del río Muluya después de la batalla de Alarcos, recibiendo estos terrenos en premio a sus servicios. Disgustado por la escasez de la recompensa, su emir Abd al-Haqq ocupó toda la llanura de Tazza. Bajo el califato de Abu Haf al-Murtada, ocuparon las tierras colindantes a la propia ciudad de Marrakús, y como éste intentara rechazarlos, el nuevo emir benimerín, Abu Yahya, lo derrotó y entró en Fez en el año 1216 d.C., conquistando así una de las dos capitales administrativas almohades en el Magrib Extremo.

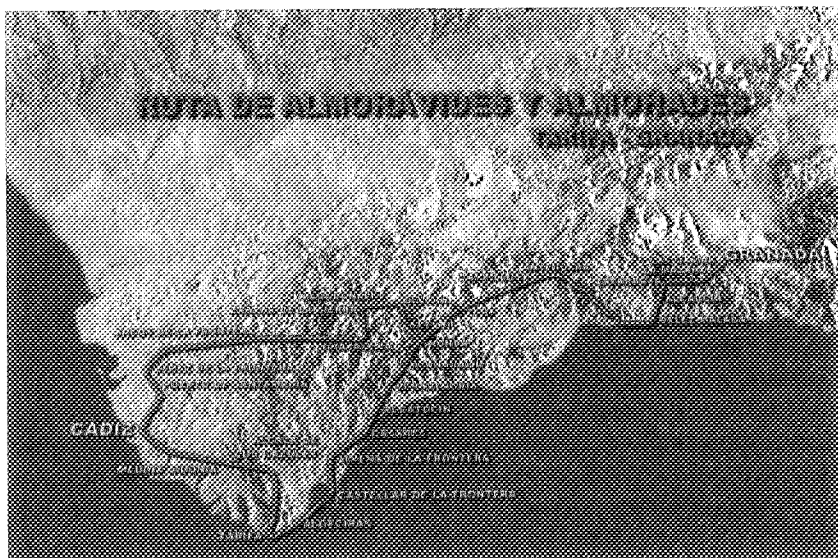
El penúltimo califa almohade, Abu-l-Ala Idris II (1266 – 1268 d.C.), conocido como Abu Dabbus, tomó la determinación de concertar el reparto del Magrib con los benimerines y cuando intentó desligarse de esta promesa, fue muerto en batalla campal por aquéllos en el Wadi Afgaua. A raíz de esta batalla, los benimerines conquistaron Marrakús (1269 d.C.) y los últimos fieles de los almohades se retiraron a Tinmal, donde eligieron como califa a un hermano de al-Murtadi, llamado Ishaq. En el año 1275 d.C., después de una resistencia numantina de cinco años, los últimos almohades fueron exterminados y su califa, junto con todos sus descendientes, fue ejecutado por órdenes del emir benimerín Abu Yusuf.

1.2.6). *Los terceros taifas. Progresos de la reconquista*

Descomposición política de al-Andalus. Los emiratos y sultanatos que aparecieron en al-Andalus con motivo de la decadencia almohade y de la fragmentación territorial andalusí han sido llamados impropriamente el “*tercer periodo de taifas*”. A nuestro entender, este periodo no es equiparable al de los Primeros Taifas, pues aunque finalmente se formó un sultanato estable, el nazarí, éste hubo de someterse al vasallaje de un rey cristiano y no pudo evitar la anexión de enormes porciones del territorio andalusí. Tampoco este periodo es equiparable a los segundos reinos de taifas, puesto que éstos aceptaban el protectorado cristiano, pero no se sometían a vasallaje. Además, esta vez ninguna dinastía africana pudo impedir los progresos de la Reconquista o ser un factor de contrapeso a los reinos cristianos.

Para dar color de legalidad a su poder, algunos régulos taifales, como Ibn Hud, acataron indistinta y sucesivamente al califa de Bagdad, a los hafsiés de Túnez e incluso a los últimos califas almohades. Pero en definitiva, hubieron de convertirse en vasallos del rey Fernando III de León y de Castilla. Ibn Hud era un descendiente de los sultanes de Zaragoza, con cierto predicamento entre sus conciudadanos, que residía en la región murciana y que se levantó en Al-Safur (Los Peñascales), –cerca de Ricote–, contra los almohades cuando éstos pasaron a África en apoyo del califa al-Mamun. Con el apoyo de un famoso bandido de la región, expulsó al gobernador almohade de Murcia. Llegó a dominar casi todo al-Andalus e incluso Ceuta, pero carecía de dotes de gobierno y era ignorante. Sin embargo, la causa de su perdición fue su incapacidad para enfrentarse a la amenaza cristiana: derrotado en Mérida y Alcoz por los leoneses, los castellanos le obligaron a cederles treinta fortalezas y a acatar un tributo anual de 400.000 dinares.

Estos son los argumentos que utilizó otro aventurero, Ibn Nasr, para levantarse contra él. Su sobrino, Muhammad al-Ahmar, le relevaría en esta empresa: astuto y emprendedor, acataría la soberanía espiritual de Abu Zakariyya al-Hafsi de Ifriqiyya e intentaría colocar bajo su soberanía todo al-Andalus. Pactó alianzas matrimoniales con al-Baqi, gobernador de Sevilla contrario a Ibn Hud, a quien Ibn al-Ahmar derrotó cerca de Granada. Finalmente, Ibn Hud fue asesinado traidoramente en Almería por al-Ramini, gobernador de la ciudad, quien también proclamó públicamente su aspiración al sultanato (1237 d.C.). Además, al-Ahmar perdió Sevilla al asesinar a al-Baqi. En el año 1246 d.C., Muhammad Ibn al-Ahmar se vio obligado a someterse a vasallaje a Fernando III, y con su anuencia forjó un sultanato que



englobaba Málaga, Almería y Granada. La frontera con los reinos cristianos quedó fijada en la Cordillera Penibética durante casi 250 años.

En el levante, gobernaba por cuenta de los almohades Abu Zayd, pero éste se vio obligado a refugiarse en Teruel cuando Ibn Zayyán, uno de sus pupilos y familiar de Ibn Mardanix, se sublevó contra él en Onda y se tituló sultán de Valencia. En 1228 d.C., Abu Zayd se vería obligado a buscar el amparo de Jaime I el Conquistador y allí se convirtió al cristianismo. Ibn Zayyán, sin embargo, hubo abandonar Valencia ante la presión de los aragoneses.

Avances de la reconquista. A raíz de la batalla de las Navas de Tolosa, los reinos cristianos captaron rápidamente la debilidad creciente del califato almohade y volvieron a presionar sobre la frontera andalusí, casi desguarnecida, aunque sin embargo, de manera inmediata sus algazúas no fueron de gran envergadura, a causa de las malas cosechas y del hambre, tanto en el Magrib como en la Península Ibérica. A diferencia de lo que ocurriera en el siglo XII d.C., los reyes cristianos del siglo XIII ya no querían establecer "protectorados" sobre el territorio andalusí, a la manera de Alfonso VII, sino que se esforzaron por conquistar y asimilar amplias porciones del territorio musulmán.

Un paso importante en ese proceso fue la reconquista de Alcaçar do Sal por los portugueses durante el año 1217 d.C. Los musulmanes sintieron bastante el golpe asestado, no sólo por la importancia de la población perdida, sino porque a partir de este momento la fortaleza más importante del Atlántico andalusí pasó a manos cristianas, poniendo de manifiesto la incapacidad de los ejércitos musulimes para defender su territorio.

Poco más tarde, en 1225 d.C., a raíz de la derrota almohade de Tejada, el rey de León y Castilla, Fernando III el Santo (1217 – 1252), conquistó Andújar. Merced a su pacto con el califa almohade al-Bayasi, obtuvo Baeza y Quesada, como hemos visto, y en 1236 d.C. se apoderó de Córdoba. Sometió a vasallaje al régulo murciano Ibn Ali Ibn Hud e incorporó Murcia al reino de Castilla (1241 d.C.). Reconquistó Jaén en 1246 d.C. y obtuvo el vasallaje de Muhammad Ibn al-Ahmar –el primer sultán nazarí de Granada–. En 1247 d.C., al-Ahmar tomó Carmona, que entregó a Fernando III y después de un largo sitio, en 1248 d.C., éste último reconquistó Sevilla, la antigua capital almohade. Por su parte, Jaime I de Aragón (1213 – 1276) reconquistó Mallorca en 1229 d.C, Menorca en 1232 d.C. e Ibiza en 1235 d.C. Ares y Morella fueron tomadas en 1232 d.C., y después Burriana, Valencia, Játiva, Alcira y Biar en 1238 d.C. A partir de 1266 d.C., al-Andalus quedó reducida al sultanato de Granada, que aún resistiría hasta el año 1492 d.C.

2). UNA REVISIÓN SUMARIA DE LA HISTORIOGRAFÍA SOBRE EL PERIODO

2.1) Las fuentes historiográficas

En primer lugar, hemos de aclarar que, en líneas generales, las fuentes islámicas sobre el periodo almorávide son más escasas que las que poseemos acerca del califato almohade. Por otra parte, en cuanto a la historia de almorávides y almohades, una importante cantidad de las mismas es incompleta y se basa sobre obras anteriores desaparecidas y, en su caso, copiadas apresurada y parcialmente, con el consiguiente riesgo de inexactitud, a pesar de los escrúpulos de sus autores. Este sería el caso de la obra "Al-Bayan al-Mugrib" de Ibn Idari.

Y en segundo lugar, por lo que toca a la historiografía primitiva sobre almorávides y almohades, en cualquier caso una gran parte de ella se halla vi-

ciada tanto por la motivación política que impulsó su redacción, como por las circunstancias personales de sus autores. Es el caso del *"Rawd al-Qirtas"* de Ibn Abi Zar.

Además, muchas de estas fuentes son muy posteriores a los acontecimientos e incurrir con frecuencia en grotescas inexactitudes o consejas, como sucede con la obra *"Hulal al-Mawsiyya"*, que data de principios del siglo XIV d.C. En cuanto a las fuentes documentales del periodo, por desgracia han desaparecido en su inmensa mayoría, y la arqueología no es resolutiva en este caso.

En cuanto a los inicios del periodo almohade, afortunadamente contamos con la obra de al-Baydaq, un contemporáneo de los hechos, que sin embargo se halla incompleta, como el texto llamado *"Al-Mann bi-l-Imama"* de Ibn Sabih al-sala, del cual, desgraciadamente, sólo se ha conservado una parte.

2.2) La historiografía moderna: las grandes síntesis

Mencionaremos tan sólo las síntesis generales de mayor relieve que comprenden una visión total del periodo, ya sean españolas o árabes. Comenzaremos por mencionar la producción historiográfica española, porque los estudios más importantes para la comprensión de estos siglos, que con harta frecuencia han sido utilizados sin ser mencionados, fueron escritos en lengua española y de hecho, son aún la base de las investigaciones actuales, a pesar de haber sido escritas desde finales del siglo XIX d.C.

Nos referiremos en primer lugar a la obra *"Decadencia y desaparición de los almorávides en España"*, de Francisco Codera y Zaidín, encomiable por su hábil utilización de las fuentes entonces disponibles y que a pesar de su vejez (fue escrita en 1899) sigue siendo utilizada con provecho, aunque, todo hay que decirlo, en gran parte debido a la ausencia de textos de síntesis de la misma calidad y más modernos. Además, debe tenerse en cuenta que los puntos de vista y algunas partes de esta obra no son válidas en la actualidad, sea porque han aparecido nuevas fuentes que permiten mayor contraste, sea porque la interpretación está errada. En 1956 y 1957 fueron publicadas respectivamente dos sendas monografías: *"Los almorávides"* de don Jacinto Bosch Vilá, y la *"Historia política del Imperio Almohade"* de don Ambrosio Huici Miranda. Sin despreciar en absoluto el ingente trabajo que representa investigar un periodo tan amplio y de documentación tan escasa, intrincada y dispersa, hemos de decir que ambas obras se hallan en gran parte pericli-

tadas en la actualidad. Reflejan una revisión del periodo que incurre con frecuencia en juicios de valor de dudosa validez o que, por diversas razones, carece de rigor científico. Son obras, esencialmente, de historia política: su apreciación de los factores religiosos y económicos es prácticamente nula.

Una de las tesis centrales de *"Los almorávides"* es particularmente reveladora a este respecto. A tenor de ella, los andalusíes, supuestamente muy cultos y refinados, se hallarían en las antípodas de los almorávides, a los que con frecuencia se tacha peyorativamente de *"africanos"*. A éstos últimos, apriorísticamente se les considera ignorantes; se apelaría a ellos en al-Andalus se para hacer frente a los cristianos, pero a medio plazo una supuesta sensibilidad superior andalusí no podría soportar su tosquedad y su brutalidad, que sería inherente a sus estrictas prácticas religiosas. Finalmente, los andalusíes se revelarían contra ellos y acudirían a aquéllos contra quienes se había llamado a los africanos, que al fin y a la postre también eran españoles y a los cuales les ligaban unos supuestos lazos étnicos jamás definidos con precisión por el autor y una presumida afinidad espiritual aún menos demostrable; de ambos, desde luego, no hay constancia documental. Esta tesis, contradictoria, escasamente rigurosa y de cariz claramente ideológico, aún pervive y casi se ha convertido en un principio dogmático, que debe asumir a priori quien desee adentrarse en el periodo tratado sin poner en tela de juicio los conceptos legados por investigadores anteriores. Para sostenerla, se manipulan los datos proporcionados por las fuentes, se ignoran otros deliberadamente o se apela a aquellas fuentes más adversas a los africanos, sin contrastarlas. Este bagaje no es sólo un resultado de la época en que fueron escritas estas síntesis; es también el producto de la ausencia de investigación religiosa, social y económica, indispensable para analizar con rigor, por ejemplo, el levantamiento contrario a los almorávides de Córdoba en el año 1120 d.C.

La *"Historia política del Imperio Almohade"*, padece también de esos inconvenientes, aunque los muestra de manera más dispersa y atenuada. En el caso de esta última obra, a menudo se detecta un seguimiento a-crítico y literal de las fuentes cronísticas, sin dar mayor relieve a los acontecimientos. Por otra parte, ambas obras, esencialmente narrativas, incurrir en frecuentes tópicos de diverso tipo, asumiendo puntualmente el punto de vista cronístico de los enemigos de ambos regímenes.

De esta manera, el nacionalismo que impregna a ambas obras es evidente: el trasunto es que el *"moro de paz"* de los años 50 del siglo XX es identificado al andalusí, al que se supone muy cercano a los cristianos, por mor

de una supuesta afinidad racial que aparejaría otras querencias; por tanto, el andalusí podía convivir en paz con el cristiano, legítimamente expansionista. Claro está, esto sería posible siempre que el musulmán no fuera incitado y confundido por los alfaquíes musulmanes africanos y que acatase la supremacía política peninsular de los reinos cristianos, cuyas querellas internas se resolvían siempre para mayor gloria de la fe común, sin mayores disputas. Por otra parte, la captación de algunos detalles básicos, pero muy sutiles, de la civilización islámica es claramente insuficiente, por no hablar del análisis de la doctrina religiosa, que, dadas las premisas de partida, es claramente deficiente en ambos casos.

En cuanto a la historiografía islámica moderna, no es menos tendenciosa. En el caso de Argelia, la historiografía de síntesis es investida de la doble misión de dotar de contenido y de pasado al estado argelino y de *descolonizar* la historia del Magreb, so capa de elaborar una respuesta política a las obras históricas francesas en torno al Norte de África. A éstas se les acusaba de hallarse más o menos cuajadas de alusiones colonialistas, -lo cual por otro lado es totalmente cierto-. En el campo de las monografías históricas referentes a los almohades, el ejemplo más acabado de esta corriente sería la obra del argelino Rachid Bourouiba (*Abd al-Mumin, flambeau des Almohades*). Este estudio representa un avance substancial con respecto a la historiografía a-crítica y esencialmente narrativa y casuística en boga hasta hoy en el mundo islámico, pero por desgracia el credo político impuesto por el F.L.N. transforma al califa Abd al-Mumin en un prototipo del patriota y hombre político netamente argelino. El F.L.N., en éste como en otros campos, al haber asimilado de manera muy indigesta el laicismo marxista francés de los años 50 y sesenta del siglo XX y al intentar transplantar la idea francesa de estado-nación a la Argelia actual, crea modelos que distorsionan notoriamente la historia islámica, que intentan crear una entidad nacional existente desde la prehistoria y que están muy lejos de responder a la realidad, generando una fortísima reacción interior. Por otra parte, es harto paradójico que esta producción historiográfica se redacte en francés.

En cuanto a los historiadores marroquíes, pondremos como ejemplo de lo que diremos a continuación a Abdallah Laroui y su excesivamente valorada *Historia del Maghreb*. Sin dejar de ceder a la fácil tentación de criticar todo lo malo como heredado del sistema colonial, se pliegan en silencio a las directrices políticas del gobierno de su país, incurriendo a causa de ello en constantes contradicciones: así, por ejemplo, se sirven de su formación



universitaria de corte francés para abogar por una supuesta modernización del Islam que sería respaldada por el sultanato que dirige la nación. Sin que les falte razón, determinados historiadores tachan de contrarias al Islam ciertas prácticas que la tradición ha consagrado, pero que un análisis más meditado demostraría que son necesarias para que el sultán siga ejerciendo un poder prácticamente omnímodo, puesto que, en Islam, toda reforma religiosa es también jurídica y por supuesto política. Paradójicamente, el tan denostado colonialismo, sin embargo, ha aportado a la dinastía alauí las herramientas necesarias para extender su autoridad

física e ideológica a todo el territorio, un hecho que no sucediera entre los siglos XVIII y XX d.C., hasta la completa colonización del país.

En ese contexto, la revisión del periodo almorávide y almohade padece de graves taras de nacimiento en Marruecos. En primer lugar, ha de ser claramente ejemplarizante, y demostrar que ambas dinastías fracasaron al rechazar la renovación política o en última instancia, al practicar las innovaciones religiosas contrarias a la autoridad del sultán. En segundo lugar, algunos autores no vacilan en utilizar una crítica racionalista pretendidamente científica para justificar su revisionismo frecuentemente revanchista, tan retrógrado como nacionalista, dentro del cual, los almorávides han sido consagrados como la primera dinastía musulmana genuinamente marroquí, con el fin de justificar las pretensiones sultánicas sobre el Sahara ex-español y amplias porciones de Mauritania y Argelia. En el fondo, no se trata sino de resabios de ideas puramente musulmanas, acerca de la superioridad intrínseca del Islam y mezcladas con métodos de acción propios de ideologías occidentales. Se denosta al colonialismo y a sus secuelas culturales, resaltando el papel histórico propio; por esa causa se denigra la importancia de Europa en la época y se revaloriza el papel de un Islam decaído en el siglo XX d.C. Pero las contradicciones son evidentes: al atribuir al Islam y a su interpretación li-

teral un papel primordial en la sociedad, el sultanato marroquí 'obtiene una visión muy aprovechable de la historia del Magrib, ya que dota de legitimidad sus pretensiones políticas mediante la asimilación de los almorávides, que islamizaron el Senegal y Mauritania, que forjaron un estado y que fueron los urbanizadores más notables del Magrib interior.

La etapa almohade, por su parte, fue expuesta en los años setenta del siglo XX d.C. como modelo de un supuestamente dinámico renacimiento religioso genuinamente marroquí por gran parte de los historiadores marroquíes, empapados de ideas originariamente europeas a través de la *nahda* y aderezadas con un cierto anticolonialismo netamente francés más o menos marxista. Esta visión del periodo almohade ha entrado en declive con el auge del "integrista", el cual gana continuamente posiciones en Marruecos y siente una innata desconfianza hacia una doctrina tan abiertamente heterodoxa como la almohade, con todas las consecuencias que se pueden deducir.

En líneas generales, podríamos decir que los sistemas políticos del Norte de África, al imponer revisiones históricas capaces de avalar sus propias pretensiones políticas, han ensalzado el papel de un Islam triunfador por su calidad de muy tradicionalista, aunque se le atribuyesen calidades dinámicas más propias de la mentalidad actual que de los siglos XI al XIII d.C. Pero, muy en su perjuicio, una vez evaporado el componente ideológico francés y debilitado su método de investigación, el Islam malikí más conservador ha ocupado su plaza y ha recurrido a la narrativa histórica, no a la interpretación histórica. El Islam, base del análisis, ha adquirido mucha más fuerza y la asunción simplista de este postulado ha allanado el camino a las teorías político-religiosas más retrógradas. Este fenómeno ha tenido lugar precisamente a través de los intelectuales musulmanes que antaño se autodenominaban "laicos"¹⁰, quienes han allanado el camino de ideologías religiosas mucho más beligerantes o se han sumado a ellas y que en la actualidad reivindican tenazmente la herencia religiosa y territorial de los almorávides, abonando así las necesidades doctrinales de sus respectivas ideologías, muy en perjuicio de la ideología oficial de los sistemas políticos actualmente en vigencia en la región. No es el caso de los almohades, a los que los partidos político-con profesionales y religiosos magrebíes consideran heterodoxos.

10. Si esta denominación ya es difícil de aplicar en Europa, cabe imaginarse las limitaciones que entraña semejante término en el Islam, que es básicamente una teocracia.

Por lo que toca a la producción historiográfica moderna ajena a España y al Norte de África y que se expresa en lengua árabe, debemos centrarnos sobre la contribución egipcia, que en cantidad no es desdeñable. Probablemente, a pesar de su antigüedad, el estudio de síntesis que sigue influyendo más profundamente en la historiografía del Próximo Oriente sea la obra "Ajdar al-islamiyya fi-l-Magreb wa-l-Andalus", del Dr. Hassan Ali Hassan. Aunque publicada en 1980, esta síntesis, dividida en el aspecto histórico, el administrativo y el económico, es un texto imbuido de una cierta ideología religiosa ultra-conservadora, aún habiendo sido escrito por alguien reputado de moderado y afecto al actual régimen egipcio. En todo caso constituye una obra esencialmente narrativa, con frecuencia anticuada tanto en sus conclusiones como en el trasunto ideológico —lo que no es de extrañar, hojeando tan sólo las fechas de la bibliografía empleada, que por otra parte prescinde de obras fundamentales—.

Al igual que ha sucedido en el Norte de África, el revisionismo ideológico ultra-religioso, en términos generales, ha incrementado paulatinamente su influencia en la mayor parte de la historiografía egipcia contemporánea, a la par que ha menguado ostensiblemente su capacidad crítica.

Por último, en este apresurado repaso no vamos a comentar determinadas obras de síntesis modernas muy recientes de origen español, francés o inglés, basadas sobre resúmenes anteriores, habitualmente saturadas de tópicos absolutamente desfasados y que no merecen demasiada atención por su evidente falta de crítica y método.

Como vemos, es urgente la elaboración de nuevas monografías sobre el periodo del cual tratamos, pero antes de proceder a su elaboración, es indispensable una revisión crítica de las fuentes y una buena traducción. A continuación, vamos a detallar algunos principios sobre los cuales debería basarse la investigación futura, a nuestro parecer.

3) *ALGUNAS CONSIDERACIONES QUE, A NUESTRO JUICIO, DEBEN REGIR UNA REVISIÓN DE ESTE PERIODO*

Expondremos algunas similitudes y diferencias entre almorávides y almohades, no sólo para mostrar cuales son, a nuestro juicio, las características más significativas de ambos regímenes, sino también con la intención de orientar al oyente neófito en su iniciación a este periodo. Estas serían, a nuestro juicio, las bases de una revisión historiográfica posterior que no sólo

tuviera en cuenta los hechos políticos y militares, sino también los antropológicos, económicos y sociales, sobre los cuales, hasta ahora, la investigación se ha centrado superficialmente, poco o nada.

Tanto los almorávides como los almohades se debían a la yihad. Hablaremos de ésta desde un punto de vista exotérico. Mientras que para los primeros ésta debía entenderse tan sólo como la guerra contra los enemigos declarados de la religión musulmana y sólo debía emprenderse cuando mediase provocación previa o amenaza evidente para los musulmanes, para los almohades debía entenderse no meramente como la lucha contra los enemigos de la religión musulmana, con o sin provocación previa, sino como una forma de exterminio de todos aquellos que rechazasen la ideología oficial almohade, fueran o no musulmanes.

El jeque almorávide se dio tan sólo el título de Emir de los musulmanes, con el fin de no romper sus lazos con la escuela malikí ni con la ortodoxia, limitando así sus pretensiones político-religiosas al cauce tradicional del pensamiento sunní. En cambio, el jeque almohade se dio desde un principio el título de califa, recalcando de esa manera su ruptura de los lazos con el sunnismo malikí, su potestad omnipotente sobre todo el territorio a su alcance y su asunción del deber de la guerra santa para expandir su doctrina y justificar su cargo. Al contrario de los almorávides, que jamás rompieron con el califa de Bagdad ni con el sunnismo malikí, practicado por la mayoría de sus súbditos, y que en principio se mostraron muy renuentes a intervenir en al-Andalus o a practicar el exterminio masivo de las poblaciones no adictas a su causa, los almohades, imbuidos de una interpretación religioso-política particularista, casi sectaria, que había de prevalecer en continua expansión sobre el malikismo imperante en el Magrib y al-Andalus y que no claudicaba aunque hubiera de usar de gran violencia, tenían por objetivo fundamental apoderarse de al-Andalus, donde serían eliminados tanto los elementos musulmanes que rechazaban su teoría, como los cristianos. Previamente a su intervención en al-Andalus, la eliminación de las poblaciones reacias a su credo ya la habían aplicado en el Magrib.

Esta situación puede extrapolarse a la consideración que unos y otros poseían en torno a las Religiones del Libro. Los almorávides jamás aplicaron de forma consciente y continuada una política opresiva hacia los mozárabes ni hacia los judíos, y cuando se produjeron medidas punitivas contra ellos, éstas son meramente temporales y modificables, como sucede con ocasión de la expedición de Alfonso el Batallador a al-Andalus. En cambio, los almoha-

des consideraban impuras a las Religiones del Libro, rechazaban por completo la mera idea de la existencia de ambas confesiones en su territorio y consideraban como un deber esencial de la *yihad* la aniquilación de las dos religiones en el califato. De hecho, la asimilación o desaparición de estas poblaciones era tan indispensable como el mantenimiento continuado de la guerra contra los reinos cristianos.

También merecería una revisión el aspecto económico de esta etapa. En principio, los almorávides gozaron de gran aceptación en al-Andalus y el Magrib, a causa de la popularidad de su política económica. Probablemente, en principio ésta fue más llevadera a causa de la supresión de los *mukus* o impuestos extra-coránicos, que todas las dinastías musulmanas anteriores se vieron en la precisión de justificar más tarde o más temprano. Es factible que fuera posible aligerar la carga impositiva de la población debido al usufructo de la ruta del oro por los almorávides y a las conquistas que aportaron metales preciosos. Además, aunque la confirmación de estas hipótesis se ciñe a la necesaria investigación, es muy factible que los almorávides no consideraran el territorio que habían conquistado como sujeto imponible y que por tanto, éste se hallase exento de las contribuciones que la Sunna justifica en estos casos. Por otra parte, debieron otorgar determinados privilegios fiscales a las zonas que urbanizaron, con el fin de facilitar su repoblación. Solamente cuando los almohades comenzaron a desplazar a los almorávides de las rutas del oro del Senegal al Mediterráneo y cuando, coincidentemente, las necesidades de efectivos mercenarios se hicieron más perentorias para los almorávides, éstos últimos incrementaron la carga impositiva de sus súbditos, ganándose con rapidez una creciente impopularidad que generó levantamientos contra ellos en todo el Emirato.

En cuanto a los almohades, en el estado actual de las investigaciones no es posible determinar con precisión si sometieron el territorio conquistado, aún siendo musulmán, a los impuestos que la Sunna declara ilícitos. En nuestra opinión así fue, por dos razones: en primer lugar, porque los almohades no eran sunníes, se regían por el credo almohade y por tanto podían imponer las contribuciones que ellos estimaran legales, siempre y cuando poseyeran la fuerza suficiente para recaudarlas. En segundo lugar, porque estas imposiciones han dejado rastros en la jurisprudencia magribí posterior acerca de esta materia. Y además, la racionalización económica del territorio bajo soberanía almohade exigiría la realización de un catastro que implicaría una revisión impositiva alcista de las propiedades de las tribus sometidas por la

fuerza. Estos argumentos, claro está, deben ser desechados o aquílados a través de una rigurosa investigación.

Deben analizarse más los factores sociales e ideológicos. La actitud de los alfaquíes malikíes ante los almorávides y los almohades, y de la población andalusí en general, debe ser analizada con más rigor. A finales del siglo XI d.C., la ocupación de al-Andalus no es tan sólo, como se ha expuesto tradicionalmente, el fruto de la supuesta existencia de “partidos” o “facciones” preconcebidos, en contra o a favor, respectivamente, de la intervención almorávide en la Península Ibérica. Este fenómeno debe ser puesto en relación con una sensibilidad religiosa creciente en todo el Mediterráneo a lo largo de los siglos XI y XII d.C. Esa interpretación ha demostrado hallarse muy periclitada y a pesar de las febles pruebas esgrimidas sobre una precaria base documental, aún está por demostrar. Sin duda, se mencionan reuniones de alfaquíes y pronunciamientos públicos a favor de los almorávides en fechas anteriores a la reconquista de Toledo, pero está por ver si realmente sólo se proponían obtener mayores ventajas dentro del régimen sultánico taifal apelando a los almorávides, en un contexto de inflación, ausencia de numerario de calidad y crisis económica, o si estas pretensiones eran sinceras debido a los progresos de la Reconquista. A su sombra, la actitud de la población andalusí resulta bastante difícil de analizar, aunque puede rastrearse a través de la literatura jurídica de la época.

En todo caso, contra lo que se viene escribiendo habitualmente, ni la opinión andalusí ni los alfaquíes tuvieron un papel decisivo, al menos hasta que los almorávides desembarcaron en al-Andalus, pues la iniciativa para traer a éstos últimos al territorio andalusí no partió de ellos –suponiendo que hubiese grupos de opinión totalmente constituidos–, ni de Yusuf Ibn Tasufin, sino de los propios rémulos taifales, en particular del más caracterizado de ellos, al-Mutamid, que pretendía contrarrestar la política de Alfonso VI haciendo uso de la baza de la intervención almorávide. Los sultanes andalusíes no pretendieron en ningún momento erradicar completamente la amenaza cristiana, porque de esa manera hubieran perdido un platillo esencial de la balanza, sino amenazarla al esgrimir la potencial amenaza almorávide. De ahí que la iniciativa parta de los capitostes taifales y que éstos reciban espléndidamente a los mandos almorávides. Los sultanes de taifas no podían llevar a cabo estas maniobras sin haber recabado previamente el apoyo de los alfaquíes, que tenían una gran influencia sobre la población. Aún más significativo es que Yusuf Ibn Tasufin sólo se decantara por la anexión de al-Andalus ante la conducta de los reye-

zuelos de Taifas, pero que, aún así, para ello tendrá buen cuidado de haber obtenido previamente el apoyo de los juristas religiosos, dentro y fuera de al-Andalus. ¿Es que acaso los alfaquíes aún dudaban del papel que debían desempeñar en esa coyuntura histórica? ¿De qué partidos se escribe entonces?

Este apoyo habría facilitado la anexión de la mayoría de las taifas, que o bien cayeron sin lucha, como Granada, o bien se desmoronaron sin apenas combates, como Córdoba; tan sólo Sevilla capital resistió durante algunos meses, en tanto que al-Mutamid se ofrecía a entregar territorios y riquezas a Alfonso VI a cambio de su ayuda. Cabe preguntarse, si los andalusíes eran tan proclives a los almorávides, como fue posible esta resistencia y cómo los sevillanos no reaccionaron contra los manejos de al-Mutamid.

En el caso almorávide, incidamos sobre ello, no debería hablarse de conquista, sino de anexión, y el logro favorable de ésta requiere de un largo contacto con la opinión. Es muy probable, y así parecen indicarlo las fuentes, que la población andalusí menos comprometida por sus relaciones con los cristianos –que era muy abundante– se inclinase progresivamente a favorecer a los almorávides, sobre todo después de que los manejos de los sultanes taifales se hiciesen públicos merced a una hábil propaganda. En cuanto a los alfaquíes que influían sobre la opinión, debieron pasarse progresivamente al bando almorávide, una vez éste les aseguró una posición de privilegio en el nuevo régimen y garantizó la protección del territorio musulmán contra los reyes cristianos. De ahí que, para ganarse a la opinión, los almorávides se viesen en la obligación de sostener continuas campañas militares en territorio cristiano, o al menos de hacer la propaganda necesaria al caso. En todo caso, la aceptación de estas hipótesis descarta la formación previa estable y beligerante de supuestos partidos a favor y en contra de la intervención almorávide.

No sucede lo mismo en el caso almohade. No podemos identificar lo que sucediera ante los almorávides con lo que sucediera ante los almohades. Éstos últimos no encontraron sultanatos plenamente constituidos y en funcionamiento, sino formaciones territoriales que surgieron de la desintegración almorávide y que estaban muy lejos de constituir unidades políticamente independientes o ni tan siquiera de pretenderlo, pues o se hallaban bajo el mando de gobernadores almorávides, o reconocieron, al menos de palabra, la soberanía almohade, o se pusieron bajo el protectorado cristiano con la intención posterior de convertirse en emiratos. Al-Andalus, que se hallaba desintegrada políticamente, fue para los almohades una conquista prioritaria pero muy difícil, que se dilató desde el año 1147 al 1171. Por otra parte, al-

Andalus jamás aceptó a los almohades totalmente, y de hecho la desaparición de su poder corre parejas en con la rápida aniquilación de su doctrina. Ibn Hud, que a mediados del siglo XIII se había convertido en uno de los más caracterizados enemigos del agonizante poder almohade en la Península Ibérica, incluso ordenaba purificar las mezquitas donde se hubiera practicado el culto musulmán a la manera almohade.

Un segundo rasgo de la era almorávide en al-Andalus es la escasa atención que los historiadores han concedido a su estructura matriarcal. Las crónicas que versan sobre los almorávides nos revelan la enorme importancia de la mujer en esa sociedad. Algunos de los textos contemporáneos a la agonía del régimen almorávide, con el fin de demostrar la supuesta irreligiosidad de los almorávides y su impudicia, indican que éstos dejan que sus mujeres no lleven velo. Otros textos, escritos en su mayoría varios siglos después de los hechos que narraban, señalaron la importancia de la mujer en la sociedad almorávide mediante un centón de noticias dispersas y anecdóticas, pero únicas por su excepcionalidad en la historia del Islam. Lo cierto es que las mujeres jugaron un papel esencial en la comunidad almorávide, no ya sólo como consejeras extra-oficiales del Emir, sino incluso como fuerza militar, al menos puntualmente. Se ha minusvalorado el valor que los almorávides otorgaban a la recuperación de sus mujeres cuando caían en manos del enemigo, o a la consideración que les otorgaban cuando estaban en su poder o luchaban contra ellas. Estas noticias se han utilizado para demostrar una pretendida debilidad de carácter de los emires almorávides, para dedicarse a las florituras anecdóticas más o menos poéticas o para hablar de una supuesta falta de capacidad militar, sin pararse a considerar la importancia de la mujer en las sociedades sahárnicas y que las tramas sueltas forman un tapiz. La sociedad almorávide era matriarcal, como toda sociedad del desierto al menos desde la era de Herodoto –repasemos sus textos acerca de los garamantes del desierto líbico, por ejemplo, o del oasis de Siwa–, y éste constituía un motivo de enfrentamiento con la sociedad musulmana de ideología árabe patriarcal que imperaba en el Magrib urbanizado o en al-Andalus y sobre todo, fue un factor que facilitó el triunfo almohade, los cuales, como sociedad clásica montañesa, era patriarcal. Entre éstos escasean enormemente las noticias referidas a la intervención de las mujeres en la vida pública, de la cual desaparecen para ser relegadas a meras piezas de cambio. En definitiva, los almorávides no pudieron imponer al Magrib de ideología arabizante y patriarcal un modelo de sociedad matriarcal, aunque así lo hubieren deseado.

La tribu y el clan: su influencia en el ejército y en el control del territorio. Desierto y montaña. Por otra parte, los almorávides parecen haber formado una sociedad clánica horizontal en su más acabado sentido: varias tribus forman un entramado ligado por lazos de sangre, con iguales deberes e igualmente comprometidas, pero con los mismos derechos a un potencial beneficio. Por tanto, los ejércitos son clánicos, con lo que eso significa respecto a su capacidad militar terrestre: limitaciones de temporalidad, limitaciones de efectivos, disensiones en los objetivos y procedimientos del mando –son raras las ocasiones en las cuales las fuentes hablan de un mando unificado–, y en la fijación de los objetivos de las campañas militares, y falta de medios técnicos, más propios de un ejército totalmente profesional, por ejemplo para tomar ciudades. Finalmente, se hace imprescindible proceder a la recluta de profesionales disponibles en cualquier momento, o incluso continuamente. De ahí la presencia de milicias cristianas en el Magrib, bajo los almorávides –aunque ésta sea una cuestión que hasta la fecha se ha tratado de manera anecdótica o incluso desde la óptica micronacionalista, que no resiste el más mínimo análisis–.

En cambio, los almohades eran una tribu compacta, una sociedad piramidal, con un mando unificado desde el principio, bien cohesionada. Se hallaban acostumbrados a la guerra y a practicar la depredación desde sus bases en la montaña. Su tribu era numerosa, muy jerarquizada, no se hallaba trabada por una dirección colegiada de los asuntos políticos y militares, –pues aunque su administración civil y militar, de origen almorávide, se hallaba encuadrada por una nobleza tribal muy cerrada y una escuela de secretarios altamente fanatizada, ambos estamentos respondían siempre ante la decisión suprema del califa, que era la última y suprema instancia–.

Su ejército, muy maniobrero, necesitaba pocos trenes de abastecimientos. Al contrario de los almorávides, que siempre dispusieron de una masa de maniobra muy escasa en al-Andalus, los almohades, durante su primera época, nunca carecieron de tropas en cantidad suficiente, las cuales dieron casi siempre un resultado excelente. Ahí radica la diferencia entre los ejércitos almohades de Alarcos y de Las Navas de Tolosa: el primero de ellos no es excesivo en efectivos y posee un núcleo constituido por una fuerza tribal muy cohesionada por los lazos de sangre y la ideología religiosa: su éxito militar es la única garantía de no ser exterminados por sus adversarios e incluso por sus administrados, pues la ideología de la cual están imbuidos les aísla de su entorno islámico, del cual podían esperar muy poca ayuda e incluso hostilidad.

Pero en Las Navas, las dimensiones y las necesidades del Califato eran muy superiores y cuando la guerra en al-Andalus se hizo más perentoria, con el fin de completar las listas de efectivos y hacer efectiva la soberanía califal, se recurrió a la asimilación al ejército almohade de tropas árabes, andalusíes, de contingentes voluntarios y de mercenarios de diversa procedencia, sacrificando la homogeneidad del ejército en aras de un beneficio político. Por esa razón, el ejército almohade de Las Navas es una masa escasamente maniobrera, de alto consumo, muchas exigencias, equipamiento y tácticas diferentes y precaria disciplina, constituida por contingentes escasamente cohesionados y con intereses divergentes, sometido por añadidura a un mando califal vacilante, separado de su entorno por una camarilla de intrigantes, tan escasamente hábil que creó una crisis de liderazgo y moral casi al inicio de la campaña. Para paliar estas carencias, no se encontró más solución que dar mayor autonomía a los cuerpos del ejército, dejando de actuar como una máquina de combate coordinada y desaprovechando la ventaja numérica en el campo de batalla: el encuentro, después de las primeras fases, terminó resolviéndose en una mera batalla campal donde primaron las decisiones autónomas de los mandos intermedios por encima de las órdenes del califa. Además, cuando las órdenes del comando supremo llegaban, lo hacían por un canal de transmisión de órdenes muy defectuoso, plagado de vicios y que en todo caso, durante casi todo el combate permaneció mudo, dejando la iniciativa a los mandos locales o al enemigo. A lo largo de toda la jornada, las órdenes del comando almohade fueron siempre posteriores a los movimientos realizados por las tropas propias o por el enemigo, mejor abastecido y coordinado y con una superior moral de combate.

La razón de esta modificación tan profunda entre los años 1195 y 1212 es que en el ejército almohade de 1212, el número de tropas puramente almohades era muy escaso y se hallaba muy distanciado por sus convicciones religiosas, por sus usos, por los hábitos de la administración almohade y por la cadena de mando del resto de las tropas musulmanas, cuya sumisión a la doctrina oficial almohade se hallaba condicionada y que ciertamente se erosionó merced a la torpe actuación del califa, aislado de su entorno inmediato durante la campaña. La constante extensión del territorio sometido por los almohades y la dinámica de su ideología habían desbordado finalmente las fuerzas de la tribu, y en las Navas de Tolosa la administración religiosa y humana que había forjado el califato se hallaba ya ampliamente desbordada y, desde luego, periclitada.

Desierto y montaña. Llegamos a la tan consabida y gastadísima división tradicional de la historiografía moderna en desierto y montaña, atribuyendo a la población del Magrib un supuesto odio secular hacia los “nómadas sahárnicos”. Si bien los almorávides eran en principio nómadas, de este punto no se vuelve a hablar en las crónicas a partir de la conquista del Magrib; por otra parte, la urbanización de dilatadas comarcas por parte de los almorávides—ellos fundaron Marrakús y otros muchos enclaves urbanos en al-Andalus y el Magrib—los aleja considerablemente de otras tribus nómadas contemporáneas, como los árabes hilalíes, de los cuales sí tenemos constancia de que conservaron el nomadismo hasta su desaparición. Muy al contrario de éstos últimos, los almorávides intentaron organizar y encuadrar el territorio en un embrión de estado

¿Qué odio podían sentir las comunidades urbanas hacia los almorávides, si la legislación de éstos favorece esencialmente la urbanización de amplias comarcas del Magrib, con tan buena fortuna que prácticamente extinguen el nomadismo en ellas y continúan habitadas aún hoy? Es más, cuando los almohades se convirtieron en una amenaza, los almorávides no se defendieron como nómadas en campo abierto, sino que se encastillaron o iniciaron una guerra de sitios, no de movimientos, perdiendo rápidamente la iniciativa militar y política.

Por otra parte, ¿a quién habrían de odiar más los naturales del país, a los almorávides o a los salteadores montañeses, unidos sólo por su mentalización religiosa y sus lazos de sangre? De hecho, la mayoría del país magribí prefirió alinearse al lado de los almorávides, y sólo las brutalidades de los almohades y la incapacidad de los almorávides para protegerles modificaron este estado de cosas.

Estos son los puntos más importantes que, a nuestro parecer, deben regir la revisión de esta etapa histórica. Por otro lado, no podemos detenernos en tan breve espacio de tiempo sobre los aspectos económicos y administrativos del periodo, que son sumamente interesantes.

Dr. Gustavo Turianzo
Instituto Egipcio de Estudios Islámicos
MADRID