

DOCTRINAS Y MOVIMIENTOS DE TIPO MESIÁNICO EN AL-ANDALUS

Maribel Fierro Bello
(C.S.I.C. - Madrid)

La visión general que voy a ofrecer aquí sobre las doctrinas y movimientos de tipo mesiánico en al-Andalus se divide en dos apartados. En primer lugar, hablaré de las tradiciones y creencias escatológicas musulmanas en general y en al-Andalus en particular. En una segunda parte, me detendré a analizar las figuras mesiánicas de las que se hizo un uso religioso y, naturalmente, también político durante la historia de al-Andalus¹.

1. Tradiciones y creencias escatológicas en al-Andalus

Una tradición escatológica referente a al-Andalus predice la expulsión de los musulmanes de la Península Ibérica y su éxodo al Norte de Africa:

Un hombre de entre los enemigos de los musulmanes de al-Andalus, llamado dū l-`urf, reunirá de entre las tribus del politeísmo un gran grupo. Los musulmanes que estén en al-Andalus se darán cuenta de que su fuerza no es suficiente para acabar con ellos [con los politeístas, es decir, los cristianos], por lo que los musulmanes de al-Andalus se verán obligados a huir. Los fuertes de entre ellos llegarán en barcos hasta Tánger, permaneciendo (en al-Andalus) los débiles de entre ellos, así como un grupo (de los fuertes) que no tendrá barcos para cruzar (el mar) ... Dios les enviará un

1. Esta conferencia complementa y actualiza lo expuesto en mi artículo "Mahdisme et eschatologie dans al-Andalus", en A. Kaddouri, *Mahdisme. Crise et changement dans l'histoire du Maroc. Actes de la table ronde organisée à Marrakech par la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat du 11 au 14 Février 1993*, Rabat, 1994, pp. 47-69.

hombre eminente (wa'l) para el que Dios abrirá un camino en el mar por donde lo cruzará. Las gentes lo entenderán y seguirán a ese hombre, cruzando en pos de sus huellas. Luego el mar volverá a como estaba antes. Los enemigos lo cruzarán en naves en persecución de los musulmanes. Cuando las gentes de Ifrīqiya tengan conocimiento de la llegada (de los enemigos) saldrán junto con los musulmanes que estaban en al-Andalus hasta que lleguen a Egipto. Los enemigos les perseguirán hasta que hagan alto en un lugar situado entre Maryūt y al-Ahrām a una distancia de cinco burud. El estandarte de los musulmanes se les vendrá encima y Dios les concederá la victoria [a los musulmanes], pues los derrotarán y les darán muerte².

Esta tradición parece creada ad hoc para reflejar la situación de al-Andalus a partir sobre todo del s. VII/XIII, cuando el avance militar cristiano impulsó un proceso de emigración de los andalusíes hacia el Norte de Africa. No todos los musulmanes, empero, podían permitirse esa emigración, de manera que la segunda parte parece prometer una vía de escape a los que se veían obligados a quedarse: un hombre especial, enviado por Dios, les mostrará un camino a través del Estrecho de Gibraltar que les permitirá llegar andando al Norte de Africa. Y aunque los enemigos perseguirán a los musulmanes hasta Egipto, al final serán derrotados. Tradiciones semejantes a éstas han sido interpretadas como apócrifos puestos en circulación por mudéjares y moriscos para darse ánimo y esperanza en tiempos difíciles. Sin embargo, en 1990 pude demostrar, junto con S. Faghia, que ese tipo de tradiciones en las que se predecía el fatal destino de los musulmanes en la Península Ibérica había sido puesto en circulación en fechas muy tempranas, en concreto, en el mismo siglo en que los musulmanes conquistaron la Península Ibérica³. Esas tradiciones reflejan lo que he llamado “el sentimiento de precariedad” que tuvieron los musulmanes asentados en la Península Ibérica desde el momento mismo de la conquista⁴. Su dominio de al-Andalus fue visto por algunos como algo transitorio y destinado a un trágico fin, hasta el punto de que el califa `Umar b. `Abd al-`Azīz llegó a ordenar a los musulmanes que abandonaran al-Andalus temiendo por su destino en tierras tan lejanas. Ya el Profeta había predicho:

Tras de mi muerte se conquistará una isla a la que dicen al-Andalus: será lo último hasta donde se propague el islam y lo primero de donde desaparezca. Constituirá el límite occidental del islam y será una de las puertas del Paraíso ...⁵.

Como al-Andalus es la frontera extrema del mundo islámico en Occidente y dado que es una “isla” al estar rodeada por el mar y por los cristianos, sus habitantes

2. M^a I. Fierro y S. Faghia, “Un nuevo texto de tradiciones escatológicas sobre al-Andalus”, *Sharq al-Andalus* 7 (1990), pp. 99-111, n^o 16.

3. En efecto, esas tradiciones están documentadas en Oriente ya entre los siglos II/VIII y III/IX: v. Fierro y Faghia, art.cit., p. 100. Hay que corregir, por tanto, lo que afirma L.P. Harvey en su artículo “A Morisco collection of apocryphal ḥadīths on the virtues of al-Andalus”, *Al-Masāq* II (1989), pp. 25-39.

4. Formulé por primera vez esta expresión en Fierro, “Mahdisme et eschatologie dans al-Andalus”. Preparo en la actualidad un estudio más pormenorizado sobre este tema.

5. Fierro y Faghia, art.cit., n^o 7.

están encargados de su defensa frente a los cristianos politeístas. Se dedicarán por ello a hacer vida de *ribāṭ*, es decir, vivirán de manera fija o temporal en la frontera con los cristianos dedicándose a su defensa, pero sobre todo a una vida de ascetismo y de profundización religiosa⁶. Por esta actividad recibirán una recompensa mayor que la de los guerreros-ascetas de otras regiones. Asimismo, no dejarán de dar testimonio de la verdad hasta que llegue la Hora (el tiempo de la Resurrección y del Juicio Final)⁷. La importancia de al-Andalus en el devenir escatológico del islam se muestra también en una tradición puesta en circulación en el s. II/VIII en la que se afirma que Constantinopla será conquistada desde la Península Ibérica⁸.

El sentimiento de precariedad que se puede detectar desde el comienzo de la presencia musulmana en la Península y al que ya he hecho referencia, se agudizó a partir del s. V/XI, a raíz sobre todo de la conquista cristiana de Toledo. Los ss. VII/XIII-IX/XV fueron especialmente propicios al interés por las tradiciones escatológicas relativas a al-Andalus. El constante avance de los cristianos por tierras musulmanas hacía presagiar un fin más o menos próximo del islam en la Península. Se echó mano entonces de tradiciones antiguas que se interpretaron de acuerdo con acontecimientos contemporáneos. Entre las creencias escatológicas musulmanas se cuenta que la Hora será precedida por una serie de señales o cataclismos, tales como que la luna se partirá en dos, la tierra temblará, el sol se levantará por el oeste, tribus enteras serán engullidas por la tierra ... El malagueño al-Nubāhī (m. 794/1391) recoge una tradición escatológica muy antigua, en la que se enumeran seis de esas señales antes de la Hora: la muerte del Profeta, la conquista de Jerusalén, una epidemia, una sobreabundancia de riquezas, una guerra civil (*fitna*) y “una tregua concertada entre vosotros y los Banū l-Asfar [los cristianos] que ellos traicionarán y vendrán a vosotros bajo ochenta estandartes y, tras cada estandarte, irán doce mil hombres”. Afirma al-Nubāhī que la peste del año 750/1349 fue interpretada como la tercera señal⁹.

6. Sobre la vida de *ribāṭ*, v. M. Marín, “El *ribāṭ* en al-Andalus y en el Norte de Africa”, *La Ràpita islàmica: Història institucional i altres estudis regionals* (Sant Carles de la Ràpita, 1993), pp. 121-130, así como “La práctica del *ribāṭ* en al-Andalus (siglos III-V/IX-XI)”, *La rābīta de Guardamar*, Alicante, en prensa. Sobre la frontera entre la “morada del islam” (*dār al-islām*) y la “morada de la guerra” (*dār al-harb*) como lugar propicio a las prácticas ascéticas, al perfeccionamiento espiritual y a la internalización de la norma profética, y las consecuencias que tales actividades tienen en planteamientos religioso-políticos, v. el reciente estudio de M. Bonner, *Aristocratic violence and holy war. Studies in the Jihad and Arab-Byzantine frontier*, New Haven, Connecticut: American Oriental Society, 1996 y mi reseña en *Al-Qantara* XIX (1998), pp. 229-232. V. también D. Cook, “Muslim Apocalyptic and *jihād*”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 20 (1996), pp. 66-104, sobre los grupos favorables al *ḡihād* y los grupos con creencias apocalípticas, sus puntos en común y sus discrepancias, y cómo todo ello refleja determinadas circunstancias históricas.

7. Fierro y Faghia, art.cit., nºs 7-12 y 1.

8. Ibid., nº 3, 4.

9. Sobre esa tradición, v. U. Rubin, art. *al-sā`a* en EI2. Sobre la interpretación recogida por al-Nubāhī, v. M^a I. Calero Secall, “La peste en Málaga, según el malagueño al-Nubāhī”, *Homenaje al Prof. J. Bosch Vilá*, 2 vols., Granada, 1991, I, 57-72, p. 59.

Por lo que se refiere a mudéjares y moriscos, su literatura escatológica ha sido objeto de numerosos estudios¹⁰, en los que se señala que el género profético se torna obsesivo no sólo en la comunidad musulmana sino también en la cristiana, pues ambas se daban ánimos y trataban de atemorizar al enemigo con predicciones. Los moriscos hicieron uso, en general, de un corpus de tradiciones que ya estaban en circulación y que se adaptaban bien a sus circunstancias. Algunas de esas tradiciones abrían la puerta a la esperanza, otras les permitían situar su derrota histórica dentro de sus propios parámetros culturales. La pérdida de al-Andalus condujo a una identificación de la Península con el paraíso, con una nueva Jerusalén o incluso con una nueva Ka`ba, idealización cuyos orígenes se pueden rastrear en épocas anteriores, pero que es llevada a extremos por los moriscos (y que perdura aún hoy entre los musulmanes con el mito de al-Andalus en tanto que “paraíso perdido”).

La presencia de al-Andalus en la geografía escatológica musulmana va unida a su presencia en el devenir político-religioso de la comunidad islámica que se ha de suceder hasta que llegue la Hora “y la Hora será muy cruel y amarga”. Los cambios dinásticos han sido ocasión para que los protagonistas de esos cambios difundiesen su visión del lugar que pretendían ocupar dentro del devenir escatológico. La caída del califato omeya de Damasco fue presentada por sus sucesores, los `abbāsīes, como uno de los “turnos” (*duwal*, sg. *dawla*) en la andadura político-religiosa de la comunidad musulmana, turno del que habían avisado numerosas predicciones. `Abd al-Raḥmān I (r. 138/756-172/788), miembro de la dinastía omeya desaparecida, logró, como es bien sabido, hacerse con el poder en al-Andalus, estableciendo un emirato independiente. La llegada de este omeya a la Península dio lugar a que al-Andalus entrase a formar parte de las tradiciones relativas a los “turnos” de dinastía que habían de sucederse en el mundo musulmán. Un ejemplo lo tenemos en la siguiente tradición transmitida por el cordobés Ibn Ḥabīb (m. 238/853):

Cuando acabe el turno (dawla) de los omeyas y al-Andalus sea gobernada por un cliente o un beréber, entonces tendrá lugar la congregación (al-damma). Cuando haya otro turno de los omeyas, entonces tendrá lugar “la de Carmona”. A continuación Córdoba será destruida hasta que no la habiten sino los cuervos y el poder se desplazará a Sevilla. El califato saldrá de manos de los `abbasīes e irá a parar a manos de los descendientes de Abū Ṭālib, donde permanecerá hasta que llegue el Anticristo y entre (en al-Andalus) el inmigrante de Qurayš de los descendientes de Fātima y las gentes de al-Andalus le harán entrega del poder. En tiempos de este Fātimī será conquistada Constantinopla. Por manos de este Fātimī se dará muerte a los cristianos de Córdoba y de sus coras, de manera que no quedará ningún cristiano y el cautiverio se abatirá sobre sus hijos hasta tal punto que se podrá cambiar una esclava por unas espuelas y un esclavo imberbe por una fusta¹¹.

10. V. J.N. Lincoln, “Aljamiado prophecies”, *Publications of the Modern Language Association of America* LII (1937), pp. 631-644; L. López Baralt, “El oráculo de Mahoma sobre la Andalucía musulmana de los últimos tiempos”, *Hispanic Review* 52 (1984), pp. 41-57, así como el artículo de Harvey ya citado.

11. V. Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-ta’rīj (La Historia)*, ed. y estudio J. Aguadé, Madrid, 1991, nº 452/trad. Aguadé, pp. 89-90, así como M. Fierro, “Sobre *al-qarmūniyya*”, *Al-Qanṭara* XI (1990), pp. 83-94.

Tradiciones como ésta en las que se predecía el fin de los omeyas en el Occidente islámico fueron puestas en circulación por sus oponentes en los momentos en los que la debilidad política de los omeyas hacía verosímil el final de su gobierno. Es lo que ocurrió en al-Andalus en la segunda mitad del s. III/IX¹², cuando a la debilidad interna se unió la amenaza de la propaganda *šī`ī* representada sobre todo por los *fātimīs* que acabarían estableciendo un nuevo califato en el Norte de Africa. Como es natural, había también tradiciones escatológicas en las que se afirmaba, contrariamente a la tradición que acabo de citar, que el reino de los omeyas permanecería hasta la aparición de al-Dayyāl o Anticristo¹³.

Circularon también tradiciones según las cuales habría de llegar un nuevo turno de los omeyas en Oriente, turno que permitiría a los omeyas de al-Andalus recuperar el califato que había pertenecido legítimamente a sus antepasados¹⁴. Esta idea está especialmente presente en la propaganda política de `Abd al-Raḥmān III (r. 300/912-350/961). Tras sofocar las rebeliones internas que habían socavado el poder de su abuelo el emir `Abd Allāh, `Abd al-Raḥmān III se proclamó califa en el año 316/929. Esta medida estuvo motivada, entre otras razones, por la necesidad de contrarrestar la propaganda del califato *fātimī*, proclamado por un grupo *šī`ī* (*ismā`ilī*) en el Norte de Africa en el año 297/909, y que había hecho abundante uso de expectativas mesiánicas. El califa omeya de al-Andalus se vio obligado a desplegar entonces los mismos recursos que los de sus adversarios. Así, `Abd al-Raḥmān III se dio un título califal con fuertes connotaciones mesiánicas (*al-qā'im bi-llāh*) y supo sacar provecho también de la creencia islámica en que el cambio de siglo trae consigo la aparición de un renovador religioso (*muḥaddid*), presentándose como tal, ayudado sin duda por el hecho de que su acceso al poder había coincidido con el comienzo del s. IV de la hégira (año 300/912)¹⁵.

El periodo que comprende los años 399/1008-422/1031, durante el que coexistieron varios califas y que culmina con la abolición del califato omeya, fue visto como una época de *fitna* que habría sido objeto de predicciones. *Fitna*, literalmente “tentación; sedición”, viene a designar una situación de degradación, tanto política como religiosa, del ideal islámico representado por una comunidad de creyentes unida

12. Sobre las expectativas escatológicas de las tres comunidades religiosas de al-Andalus en el s. III/IX, v. J. Gil, “Judíos y cristianos en Hispania (s. VIII y IX)”, *Hispania Sacra XXXI* (1978-1979), pp. 9-80 e idem, “Notas e interpretaciones”, *Habis* 9 (1978), pp. 117-167.

13. V. M. Marín, “*Ilm al-nuḡūm e `ilm al-ḥidṭān* en al-Andalus”, *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I.* (Málaga, 1984), Madrid, 1986, pp. 509-535, p. 521.

14. Curiosamente, esta idea parece haber sido fomentada por agentes *ismā`ilīs*: v. M. Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Madrid, 1987, pp. 93-4.

15. Para los variados recursos de los que hizo uso `Abd al-Raḥmān III para legitimar su pretensión al califato v. M. Fierro, “Sobre la adopción del título califal por `Abd al-Raḥmān III”, *Sharq al-Andalus* 6 (1989), pp. 33-42; G. Martínez-Gros, *L'idéologie omeyyadé. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*, Madrid, 1992; J. Safran, “The Command of the Faithful in al-Andalus: A study in the articulation of caliphal legitimacy”, *IJMES* 30 (1998), pp. 183-198.

y cuya cabeza visible es el califa. La principal característica del islam de los reinos de taifas desde el punto de vista religioso y político es, precisamente, la ausencia de reconocimiento general de un único califa. Pero se mantuvo la necesidad teórica de ese *imām* que es símbolo de la unidad de la comunidad (*al-ġamā`a*), necesidad que se concretó en la leyenda que aparece en las monedas de un genérico *al-imām `abd Allāh*. Se trata de un personaje ficticio que puede ser interpretado como una referencia al califato `abbāsī, pero que en el fondo no representaba más que el ideal de sumisión a un símbolo religioso¹⁶. Fue en época de taifas cuando se compuso una de las más extensas compilaciones andalusíes de material escatológico, la obra de Abū `Amr al-Dānī *Kitāb al-sunan al-wārida fī l-fitan*, recientemente publicada, pero todavía sin estudiar¹⁷. Fue sobre todo en época almohade (segunda mitad s. VI/XII-VII/XIII) cuando la literatura escatológica floreció en al-Andalus. De esta época proceden dos voluminosas obras, el *Kitāb al-`āqiba* de Ibn al-Jarrāṭ (m. 581/1185) y *al-Tadkīra* de al-Qurtubī (m. 671/1272)¹⁸. Este florecimiento debe ser puesto en relación con el hecho de que la revolución almohade, cuyo objetivo era renovar radicalmente la vida religiosa en el Occidente islámico, poniendo fin a las innovaciones y herejías y restaurando el prístino islam de la época del Profeta Muḥammad, fue acompañada de expectativas mesiánicas y posiblemente de un sentimiento de que la Hora se hallaba próxima¹⁹.

¿Cómo se representan los musulmanes los acontecimientos que han de conducir a esa Hora²⁰, es decir, al fin del mundo y al Juicio Final? Tras la muerte del Profeta, la comunidad musulmana está condenada a sufrir un proceso de corrupción y degradación. En efecto, a medida que los musulmanes se han ido alejando de la época en la que vivió el Profeta a través del cual Dios les hizo llegar su Revelación, ese pueblo se ha vuelto mejor en lo que dicen, pero peor en lo que hacen. Este proceso inevitable de degradación religiosa implica que aumentarán las innovaciones y que las tradiciones disminuirán, que el saber religioso será enterrado y olvidado, que la ignorancia predominará y reinará, que la verdad será abandonada, que el mal vencerá y el bien desaparecerá. Y lo que es peor, el bien será considerado el mal y el mal será

16. V. D. Wasserstein, *The caliphate in the West. An Islamic Political Institution in the Iberian Peninsula*, Oxford: Clarendon Press, 1993 y mi reseña "On political legitimacy in al-Andalus. A review article [Wasserstein, D., *The caliphate in the West* y Scales, P., *The fall of the caliphate of Córdoba*]", *Der Islam* 73 (1996), pp. 138-150.

17. Ed. Rida Allāh b. Muḥammad Idrīs al-Mubarakfūrī, 6 vols. en 3, Riad: Dār al-`Āṣima, 1995. Quiero agradecer al Prof. A. Hakim haberme ayudado a obtener esta obra.

18. V. M. Lucini, "Aproximación a la literatura escatológica musulmana", *Qurtuba. Estudios andalusíes* 2 (1997), pp. 107-121, p. 120. La obra de al-Qurtubī lleva tiempo editada, pero carecemos todavía de un estudio sistemático.

19. V. al respecto M. García Arenal, "La conjonction du sufisme et ṣharīfisme au Maroc: le Mahdī comme sauveur", *REMMM* 55-6 (1990), pp. 233-256 y "Messianisme juif aux temps du Mahdī", *Actas de la Mesa Redonda "Intelectuales musulmanes y judíos en contacto: al-Andalus y el Magreb"* (20-21 Febrero 1997), en curso de publicación.

20. V. U. Rubin en *EI2*, art. *al-sā`a*; S. Bashear, "Muslim apocalypses and the Hour: a case-study in traditional reinterpretation", *Israel Oriental Studies* XIII (1993), pp. 75-99.

tenido por el bien. Durante este periodo de decadencia, el verdadero creyente será considerado un mentiroso y será castigado por obedecer a Dios, mientras que la fornicación y la embriaguez se volverán moneda corriente. Habrá hombres que mantendrán la apariencia de ser musulmanes (ayunarán y rezarán), pero no serán verdaderos creyentes. Este proceso de degradación afectará también a los gobernantes. El caos escatológico que he mencionado antes al hablar de las señales de la Hora no se limitará a concretarse en desastres naturales, sino que se extenderá a la sociedad de los hombres, en la que el orden natural de las cosas se volverá del revés: los nómadas construirán altos edificios, los pobres se verán elevados y los altos abajados, los ignorantes se convertirán en los jefes de la comunidad y los sabios se verán arrinconados ... En palabras del cordobés Ibn Waḍḍāḥ (m. 287/900):

*El Libro de Dios será alterado, la tradición del Enviado de Dios será cambiada, la sangre será derramada, las gentes ilustres caerán en cautiverio, las sanciones legales serán abrogadas. A los falaces se dará autoridad, hablarán de la religión quienes no estén capacitados para ello; el inocente tendrá miedo y el malvado se sentirá a salvo; quien era odiado por los musulmanes decidirá en sus asuntos y será hecho jefe*²¹.

Son varias las fechas de la llegada de la Hora que se han ido dando a lo largo de la historia musulmana, algunas de estilo formulaico del tipo “cuando acabe tal siglo”²².

Antes de la llegada de la Hora, aparecerá al-Daʿyāʾil o Anticristo, al que dará muerte ʿĪsā b. Maryam (Jesús, hijo de María), el Mesías o Maḥdī, según la terminología musulmana. Pero hay tradiciones que hablan de la aparición de otras figuras mesiánicas, cuya función será la de llenar la tierra de justicia mientras que antes estaba llena de injusticia y que reinarán antes del fin del mundo. Estas figuras mesiánicas, aunque forman parte de la historia escatológica musulmana, no ocupan un lugar tan definido en ella como el que ocupa Jesús, el Maḥdī por antonomasia, en el anuncio del fin del mundo. Según la doctrina ortodoxa musulmana, el Maḥdī escatológico y mesiánico es Jesús, hijo de María, que aparecerá al final de los tiempos para acabar con el Anticristo y dar entrada a la Última Hora, preludio del Juicio final. La creencia en la aparición de un *mahdī*²³, “el rectamente guiado” por Dios, que traerá sobre la tierra un reino de paz y justicia, fue, y es, extraordinariamente popular y ese *mahdī* no siempre fue identificado con Jesús de acuerdo con la doctrina ortodoxa. La figura del *Mahdī* ha sido utilizada por distintas facciones políticas o por movimientos reformadores y revolucionarios. Es el caso de los ṣūfíes, para los que el *mahdī* será un descendiente del

21. Muḥammad b. Waḍḍāḥ al-Qurtubī (m. 287/900), *Kitāb al-bidaʾ (Tratado contra las innovaciones)*, nueva edición, traducción, estudio e índices, Madrid: C.S.I.C., 1988, nº XII, 37a (con alguna modificación) y en general los capítulos XI y XII.

22. V. J. Aguadé, “Un traité d’as-Suyūṭī sur la fin du monde en l’année 1000 de l’hégire”, *Mahdisme. Crise et changement dans l’histoire du Maroc. Actes de la table ronde organisée à Marrakech par la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat du 11 au 14 Février 1993*, ed. A. Kadduri, Rabat, 1994, pp. 39-46.

23. V. W. Madelung, art. *al-Mahdī* en *EP*.

Profeta Muḥammad, especialmente a través de su hija Fāṭima y de su marido `Alī (que era primo del Profeta), personaje al que numerosas tradiciones (como la que vimos anteriormente) hacen referencia, llamándole *al-Fāṭimī*. Para los árabes del sur, el *mahdī* será un jefe yemení, *al-Qaḥṭānī*. Los árabes del norte, por el contrario, mantuvieron que el *mahdī* tenía que ser un miembro de la tribu de Qurayš y los omeyas, en concreto, apoyaron la figura de *al-Sufyānī*²⁴. Mientras que ciertos sectores de la comunidad musulmana sostuvieron que el único Mesías sería Jesús, otros creyeron que habría otro Mahdī y que Jesús rezaría detrás de él, siendo el rango del Mahdī igual al de un profeta. Por otro lado, las ideas sobre el Mahdī no lo asocian siempre de manera directa con el fin del mundo: según algunas tradiciones, el *mahdī* aparece como el soberano esperado, justo y generoso, que restaurará el islam en su perfección primitiva²⁵. Veamos ahora cómo el potencial político de estas figuras mesiánicas se concretó en la historia de al-Andalus.

2. Mahdīs y figuras escatológicas en al-Andalus

2.1. Epoca omeya²⁶

La primera figura mesiánica que aparece en la historia de al-Andalus es *al-Fāṭimī*. El omeya `Abd al-Raḥmān I tuvo que enfrentarse a numerosos oponentes para consolidar su poder en al-Andalus. Entre ellos se contó un beréber de la tribu Miknāsa, llamado Ṣaqyā b. `Abd al-Wāḥid. Parece que era originario de la zona occidental de la Península y fue maestro de primeras letras. Su rebelión duró desde aproximadamente el año 151/768 hasta 160/777, moviéndose en la zona central de la Península, desde Mérida a Santaver. Sus seguidores fueron fundamentalmente beréberes (uno de ellos acabará finalmente con su vida), aunque también atrajo a algunos árabes. En algunas fuentes se le llama *al-Fāṭimī*, especificando que se le conocía así a causa del nombre de su madre, Fāṭima. Sin embargo, él se arrogó ser un descendiente de la hija del Profeta del mismo nombre y de su esposo `Alī, primo del Profeta y cuarto califa del islam, a través de su hijo Ḥusayn b. `Alī o, según otras fuentes, a través de Ḥasan b. `Alī. Ṣaqyā cambió su nombre beréber por el nombre teóforo musulmán de `Abd Allāh b. Muḥammad y adquirió el apodo de *al-Fāṭimī*. Lo más probable es que Ṣaqyā aprovechara en su favor la propaganda šī`ī puesta en marcha tras la muerte de un descendiente del Profeta, Muḥammad b. `Abd Allāh al-Nafs al-Zakiyya, intentando presentarse como un descendiente suyo. Al-Nafs al-Zakiyya, descendiente de un nieto

24. Sobre esta última figura v. W. Madelung, "The Sufyānī between tradition and history", *Studia Islamica* LXIII (1986), pp. 5-48.

25. V. al respecto M. Fierro, "Le *mahdī* Ibn Tūmart et al-Andalus: l'élaboration de la légitimité almohade", *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, volumen dedicado al milenarismo y mesianismo en el mundo islámico que será publicado en el año 2000.

26. Para este apartado, v. Fierro, *Heterodoxia*.

del Profeta (el ya mencionado al-Hasan b. `Alī), se había rebelado en el año 145/762 en Medina, siendo proclamado como al-Mahdī. El término *fāṭimī* es utilizado por las fuentes para hacer referencia a él y a su familia; el mismo apelativo fue empleado para designar a la dinastía norteafricana de los idrīsīs, descendientes de un hermano de al-Nafs al-Zakiyya y cuyo epónimo, Idrīs b. `Abd Allāh b. Hasan b. Hasan b. `Alī b. Abī Ṭālib, fue proclamado *imām* y *mahdī* por los beréberes en 172/789. La aventura de Idrīs en el Magreb y la de Šaqyā en al-Andalus deben ser puestas en relación, pues ambas muestran que la propaganda šī`ī había calado entre los beréberes y que había un ambiente favorable a acoger como *imām*-es a descendientes de al-Nafs al-Zakiyya o a personajes que pretendían ser tales. Si Šaqyā hubiese llegado a triunfar, escribiendo su propia versión de la historia, sin duda su descendencia del Profeta habría logrado aparecer como más verosímil. Las fuentes no dicen expresamente que Šaqyā se proclamase *mahdī*, pero el término al-Fāṭimī puede tener esa connotación, como he mencionado anteriormente. Ya en su época se conocían las tradiciones según las cuales el Mahdī que aparecería al final de los tiempos sería un descendiente de Fāṭima llamado Muḥammad b. `Abd Allāh. El cambio de nombre de Šaqyā debe interpretarse como una manera de reforzar la asociación con la figura mesiánica de al-Nafs al-Zakiyya, haciéndose pasar por un descendiente suyo. Por último, la referencia a que Šaqyā iba montado en una mula puede también interpretarse como un elemento mahdista más, pues ir montado en una mula o asno constituye una señal divina que muestra que el jinete es el redentor esperado (Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya apareció en Medina montado en un asno o asna)²⁷.

La segunda figura de tipo mesiánico de la que tenemos noticia en la historia de al-Andalus es el Mahdī Ibn al-Qiṭṭ. En el año 288/900, un miembro de la familia omeya conocido como Ibn al-Qiṭṭ y de nombre Aḥmad se rebeló contra su pariente el emir `Abd Allāh. Abandonó Córdoba y logró atraerse el apoyo de tribus beréberes de la zona central de la Península por medio de predicciones, convocando a la guerra santa (*yihād*) contra los cristianos y predicando el precepto de “ordenar el bien y prohibir el mal” (*al-amr bi-l-ma`rūf*). Poco después se presentó como *al-mahdī* y llegó a ser considerado un profeta por sus seguidores, atribuyéndosele la capacidad de obrar milagros. Su intento de conquistar la ciudad cristiana de Zamora fracasó, fue abandonado por sus seguidores y encontró la muerte luchando contra los cristianos. Parece que la idea de rebelarse le fue suministrada por un oscuro personaje, llamado Abū `Alī al-Sarrāy. Este se presentaba como asceta y recorría al-Andalus montado en un asno. Ibn al-Qiṭṭ, por su parte, iba montado en un caballo al que, como a él, se le atribuían propiedades especiales. Se ha visto en la rebelión de Ibn al-Qiṭṭ un movimiento de inspiración šī`ī, a pesar de que Ibn al-Qiṭṭ era un príncipe omeya²⁸. El episodio de Ibn al-Qiṭṭ es

27. V. sobre este aspecto S. Bashear, “Riding beasts on divine missions: an examination of the ass and the camel traditions”, *Journal of Semitic Studies* XXXVII/1 (1991), pp. 37-75.

28. Los omeyas no son descendientes directos del Profeta como lo son los imames šī`íes y además han sido tradicionalmente los enemigos de los šī`íes. Sin embargo, “al-Fāṭimī” llegó a ser identificado con un omeya, `Umar b. `Abd al-`Azīz: v. A.F. Khushaim, *Zarrūq the Sūfī. A Guide in the way and a leader to the truth* (Tripoli, 1976), pp. 200-1, lo que prueba que “al-Fāṭimī” acabó designando una genealogía de tipo espiritual.

contemporáneo a la predicación šī`ī en el Norte de Africa entre las tribus beréberes Kuṭāma, predicación que, iniciada en 280/893 por el misionero (*dā`ī*) Abū `Abd Allāh al-Šī`ī, culminó con la proclamación del primer califa fātimī, `Ubayd Allāh al-Mahdī, en 297/909. La figura de Abū `Alī al-Sarrāy podría ser interpretada como la de un propagandista ismā`ilī, cuyo objetivo habría sido contribuir al debilitamiento del emirato omeya, azuzando rebeliones y proclamando un *imām*, independientemente de que fuese descendiente directo del Profeta²⁹. La presentación de Ibn al-Qiṭṭ como *al-mahdī* indica que entre los beréberes asentados en al-Andalus había expectativas mesiánicas como entre los beréberes norteafricanos.

Ya he indicado que `Abd al-Rahmān III quiso apropiarse de las resonancias mahdistas del título califal “*al-qā`im bi-llāh*”, para contrarrestar la propaganda fātimī, así como que aprovechó tradiciones escatológicas y predicciones en su favor. Hubo también predicciones en torno a la figura del famoso rebelde muladí Ibn Ḥafṣūn, aunque no he encontrado referencias mahdistas asociadas a su figura³⁰. Almanzor y sus descendientes, miembros de una tribu del sur (eran ma`āfirīs), hicieron uso de su genealogía en sus intentos por apropiarse del califato, presentándose como la figura mesiánica de los árabes yemeníes, al-Qahtānī³¹.

Las experiencias mahdistas de al-Fātimī y de Ibn al-Qiṭṭ se presentan como fenómenos fundamentalmente rurales, asociados también fundamentalmente con una etnia, la beréber (si bien con atracción de elementos árabes) y con influencia de la propaganda šī`ī. Se puede ver en estos dos casos una experiencia milenarista que se adaptaría a lo que Talmon llama fenómeno “no-político”³², es decir, el milenarismo/mesianismo que se produce dentro de una sociedad (como la omeya andalusí), poseedora de instituciones políticas bastante desarrolladas, atrae a estratos de la población políticamente pasivos, sin experiencia de organización política y sin acceso al poder político. En otras palabras, la figura del Mahdī respondería a una necesidad política, más que social o doctrinal, de esos estratos. Estas últimas necesidades, sin embargo, no deben ser desdeñadas. La aculturación de las poblaciones sometidas al islam produjo varios casos de experiencias mesiánicas o proféticas: teniendo en cuenta las fechas en que se produce el caso de Šaqyā, éste debe ser visto como un aspecto del proceso de islamización y arabización de los beréberes.

29. A este respecto hay que recordar las fundadas dudas sobre la genealogía de los propios califas fātimíes: v. al respecto M. Fierro, “On al-fātimī and al-fātimīyyūn”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 20 (1996), pp. 130-161.

30. V. al respecto M. Fierro, “Cuatro preguntas en torno a Ibn Ḥafṣūn”, *Al-Qantara* XVI (1995), pp. 221-257.

31. V. M. Fierro, “al-Asfar”, *Studia Islamica* LXXVII (1993), pp. 169-181 y “Al-Asfar again”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22 (1998), 196-213, así como el artículo mencionado en la nota 25, en donde analizo más en detalle la utilización por Almanzor y sus descendientes de su genealogía yemení para legitimar su poder.

32. V. Y. Talmon, “Pursuit of the millenium: the relation between religious and social change”, *Archives européennes de sociologie* 3 (1962), pp. 124-48.

2.2. Epoca de los reinos de taifas

Entre los años 399/1008-422/1031, varios pretendientes omeyas compitieron por el califato. Al mismo tiempo, una nueva dinastía fue importada desde el Norte de Africa, los ḥammūdīes, una rama de la familia idrīsī que podía proclamar, y así lo hicieron, que eran fātīmīes en tanto que descendientes del Profeta a través de su hija Fāṭima. En 422/1031, los notables de Córdoba proclamaron la abolición del califato omeya. Después de esa fecha, la situación política en al-Andalus era la de un territorio dividido en varios reinos, cuyos gobernantes (llamados reyes, *mulūk*) eran de diverso origen (líderes militares beréberes y árabes, descendientes de Almanzor o de esclavos `āmirīes, notables locales, cadīes), y que legitimaron su gobierno manteniendo alguna especie de ficción califal de la que ellos serían los delegados. El colapso del califato omeya abrió por tanto diferentes respuestas a la cuestión de la jefatura político-religiosa de la comunidad o imamato: restauración omeya, un ideal para Ibn Ḥazm, mientras que en el caso de los Banū `Abbād de Sevilla llevó a producir un califa omeya falso; un califato ḥammūd/fātīmī; reconocimiento de un ficticio *al-imām `abd Allāh amīr al-mu`minīn*, junto con algunos intentos de proponer que el *imām* no debía ser seleccionado por la genealogía sino por su excelencia como musulmán³³. La solución que acabó predominando fue prestar obediencia al útil y ambiguo *al-imām `abd Allāh amīr al-mu`minīn* que mantenía la ficción califal y, al mismo tiempo, permitía mantener la división política.

Ya he indicado antes cómo el colapso del califato omeya fue visto y vivido como una *fitna*, lo cual en principio podría haber facilitado la aparición de expectativas mesiánicas y una respuesta mahdista a la cuestión del califato. Tal y como dice Talmon, a veces el milenarismo es un fenómeno post-político que aparece tras la caída de un sistema político relativamente desarrollado. De hecho, hay resonancias escatológicas asociadas al concepto de *fitna* en la asunción del título califal “al-Mahdī” por varios de los numerosos pretendientes al califato de la época³⁴. Pero lo llamativo de la época de taifas es que no parece haber habido ningún intento mahdista serio, en el sentido de aprovechar el *vacuum* califal para proclamar una nueva legitimidad nacida de una experiencia escatológica. Talmon señala que la ausencia de una organización efectiva y de vías regulares institucionalizadas para presentar protestas y reivindicaciones, en suma, lo que él llama “political helplessness” (que se podría traducir como “desamparo político”), puede llevar a buscar soluciones milenaristas o mesiánicas. La ausencia de Mahdīs en época de taifas, por tanto, se puede interpretar como un indicio más de que la desaparición del poder central no trajo consigo una grave disrupción de la vida

33. Es el caso del masarrī Ismā `īl al-Ru`aynī (quien se proclamó *imām* y califa) y parece haber sido también el caso de Abū `Umar al-Talamankī: v. M. Fierro, “Religión”, sexta parte del tomo VIII/1 *Los Reinos de Taifas* de la Historia de España fundada por R. Menéndez Pidal y dirigida por J.M^a Jover, Madrid: Espasa Calpe, 1994, pp. 399-496, apartados 2.3. and 2.4. En ambos casos, se detecta la influencia del *sūfismo*.

34. Son los casos de Muhammad b. Hišām b. `Abd al-`Yabbār, Muḥammad b. Idrīs b. `Alī b. Ḥammūd y Yaḥyà b. Idrīs b. `Alī.

política andalusí ni el surgir de un sentimiento de “desamparo político”, y de que hubo una rápida adaptación de la sociedad a las nuevas circunstancias políticas³⁵.

2.3. Epocas almorávide y almohade

Los almorávides legitimaron su poder reconociendo el califato `abbāsī oriental, haciendo la guerra santa contra los cristianos y enfatizando su ortodoxia mālikí. La legitimidad almorávide fue puesta en duda por su incapacidad para frenar el avance de los cristianos y sobre todo por dos movimientos revolucionarios, el de los almohades en el Norte de Africa y el de los sufíes en el Occidente peninsular. Estos movimientos estaban liderados por dos personajes de los que nos dicen las fuentes que se presentaron como *al-mahdī*.

El fundador del movimiento almohade fue Ibn Tūmart, un beréber de la tribu Mašmūda nacido en el sur del actual Marruecos. Sus biógrafos afirman que se formó en Oriente en las nuevas corrientes intelectuales y religiosas, en especial las doctrinas teológicas aš`aríes, que ponían un mayor énfasis en el uso de la razón para entender la profesión de fe musulmana y que buscaban una renovación de la experiencia religiosa, volviendo a las fuentes de la revelación, es decir, al Corán y a la Tradición del Profeta. Los seguidores de Ibn Tūmart le habrían proclamado *al-Mahdī*, título que él mismo no se atribuye en sus escritos. La figura de al-Mahdī dentro del movimiento almohade desempeñó un papel principal dentro de su discurso legitimante, como lo prueba que se haga referencia a él en las leyendas de las monedas dentro de la fórmula “Dios es nuestro Señor, Muḥammad es nuestro profeta, el Mahdī es nuestro *imām*” (*Allāhu rabbu-nā Muḥammad nabiyyu-nā al-mahdī imāmu-nā*). Pero creo que, en este caso, la figura del Mahdī, aunque tenga indudables connotaciones escatológicas, no era tanto el precursor de la Ultima Hora, como el restaurador de la sociedad perfecta de los tiempos primeros del islam. En efecto, si se mantiene ese proceso de corrupción y degradación del que he hablado antes, llegará la Ultima Hora, a no ser que se produzca una renovación religiosa y política que sólo puede ser un retorno a la edad de oro del islam, es decir, la época del Profeta.

Una vez implantado el estado almohade en la Península, se produjo en al-Andalus una creciente actividad en el campo de la literatura escatológica, de la que son buena prueba las obras de Ibn al-Jarrāt y al-Qurtubī ya mencionadas. No tengo noticia, sin embargo, de la aparición de ningún Mahdī en al-Andalus³⁶. De `Abd al-Rahīm b. al-Faras, llamado al-Muhr (que había estudiado en al-Andalus, de donde parece ser

35. En ello sin duda influyó la relativa continuidad del mundo de los ulemas. V. ahora F. Clement, *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des Taifas (VIe/XIe siècle). L'imam fictif*, París, 1997.

36. Para el Norte de Africa, v. el estudio de H. Farhat y H. Triki, “Faux prophètes et Mahdis dans le Maroc médiéval”, *Hespéris Tamuda* XXVI-XXVII (1988-9), pp. 5-23.

originario), dice Ibn Sa`īd que se rebeló cerca de Marrakech, pretendiendo ser el Qaḥṭānī que, antes de sonar la hora, vendría a imponer a la gente la fuerza de su bastón³⁷.

Contemporáneo de Ibn Tūmart, fundador del movimiento almohade, fue el andalusí Ibn Qasī, un sufí de origen muladí que abandonó el servicio de los almorávides como recaudador de impuestos y se retiró a una rábita cerca de Silves. A la cabeza de sus seguidores, dirigió una rebelión contra los almorávides en el año 539/1144. La combinación de reforma religiosa y actividad militar que caracteriza al movimiento de Ibn Qasī (como al de Ibn Tūmart) debe ser puesta en relación con una tendencia dentro del sufismo que sostiene que el líder de la comunidad musulmana debe ser un místico³⁸. Según Ibn Jaldūn, el movimiento de los seguidores (*murīdūn*) de Ibn Qasī fracasó por no haber tenido el apoyo de un grupo étnico como la tribu Masmūda en el caso de Ibn Tūmart.

Antes que Ibn Qasī, otro sufí, el sevillano Ibn Barraḡān (m. 536/1141 o 537/1142), parece haber sido considerado jefe religioso y político (*imām*), lo que determinó su persecución y muerte por parte de los almorávides. La espera del Mahdī en círculos sufíes se advierte en varios escritos místicos de la época como los de Ibn al-`Arīf y los del famoso místico Muḥyī l-dīn Ibn `Arabī (m. 638/1240; abandonó al-Andalus en 598/1201). Este último tuvo una disputa con su maestro sevillano al-`Uryabī sobre la identidad del Mahdī, a quien al-`Uryabī creyó reconocer entre sus contemporáneos. Durante el s. VII/XIII se forja la doctrina del sufí Ibn Sab`īn (m. 668/1269), de quien dice Massignon que entre sus objetivos estaba la reforma social de la *umma*, que debía ser dirigida por un *imām* de una justicia ejemplar, para que la comunidad se pudiese convertir en la ciudad ideal, es decir, conforme a Dios a través de su jefe bien dirigido o *mahdī*.

El contexto en el que tienen lugar los movimientos de Ibn Qasī e Ibn Tūmart es el de una sociedad en la que se creía que la comunidad se había alejado tanto de la época del Profeta, tenida por la edad de oro, que tan sólo otro profeta, o una figura de características parecidas a las de un profeta, podría ponerlo todo en orden con la ayuda de Dios. Si tenemos en cuenta que al-Andalus, en la primera mitad del s. VI/XII era un lugar en el que el ciclo “profecía - califato - reino”³⁹ parecía haber agotado sus posibilidades, el campo estaba abierto para proponer un nuevo ciclo que podía

37. Otra posible figura escatológica es la del rebelde almohade Abū Zayd Ibn Waḡyān (m. 625/1228), a quien se conocía como al-Aṣfar y a quien se asoció con la provocación de *fitan*. V. al respecto los artículos citados en las notas 1 y 30.

38. V. M. Fierro, “Religión”, sexta parte del tomo VIII/2 (*El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII*) de la *Historia de España* fundada por R. Menéndez Pidal y dirigida por J.M^a Jover, Madrid: Espasa Calpe, 1997, pp. 435-546.

39. El califa es el sucesor del Profeta y, por lo tanto, comparte con él parte de sus especiales dotes para dirigir a la comunidad tanto desde el punto de vista religioso como político. El rey, en cambio, es un dirigente político cuya legitimidad como autoridad religiosa es menos firme.

comenzar con reformadores religiosos del estilo de Ibn Tūmart (un renovador jurídico-teológico) o Ibn Qasī (un líder sufí)⁴⁰.

2.4. Epoca nazarí

Un seguidor del místico Ibn Sab`īn, Muḥammad b. `Alī b. Aḥlā (m. 645/1247), se rebeló en Lorca en los años de la sumisión de la ciudad por los cristianos (1244-1245). Se le atribuye haber hecho reinar una gran equidad (*taswiya*). El tema de la justicia vuelve a aparecer en el caso de Yūsuf al-Muda`yān, quien se rebeló pretendiendo que quería llenar la tierra de justicia allí donde antes había injusticia⁴¹. A pesar de que el establecimiento de justicia en la tierra está asociado a la figura del Maḥdī, no parece que Ibn Aḥlā se proclamase tal. Sí lo hizo en cambio Ibrāhīm al-Fazārī. Se rebeló en Málaga en 666/1267-8, aprovechando la lucha interna entre los nazaríes de Granada y los Banū Ašqīlūla de Guadix. Al-Fazārī se presentó como “el amigo de Dios” (*walī Allāh*) y el “Esperado” (*al-Muntazar*) ante el pueblo (*`amma*) de Málaga y terminó su vida afirmando ser un profeta con una nueva revelación. No está claro quiénes fueron sus seguidores, pero pienso que pudieron surgir entre las poblaciones desplazadas por el avance cristiano que se habían refugiado en Málaga.

2.5. Mudéjares y moriscos

Los procesos de aculturación y asimilación pueden favorecer, como hemos visto, la aparición de movimientos mesiánicos. En su estudio sobre la vida y la obra del mudéjar Yça b. Gidelli (s. XV), uno de los impulsores de la literatura aljamiada, Wieggers se ha planteado si hay huellas de mesianismo o de expectativas mesiánicas en su figura. Basándose en la descripción que hace Sierksma de las características de los movimientos mesiánicos (existencia de un mensaje mesiánico; visión que determina la vocación; adaptación del mensaje mesiánico a la era post-mesiánica; carácter misionero; rechazo de los lazos de la vida cotidiana; combinación de elementos culturales nuevos y viejos como reacción al proceso de aculturación ...), llega a una respuesta afirmativa⁴².

Entre los moriscos, que sí se caracterizaron por una situación de “desamparo político”, no parece haberse producido la aparición de Maḥdīs o de otras figuras

40 He desarrollado este punto con más detalle en las conclusiones a mi trabajo, “The *qādi* as ruler”, *Saber religioso y poder político. Actas del Simposio Internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)*, Madrid, 1994, pp. 71-116.

41 V. M. Ḥasnaoui-Charouiti, “Nuevos datos sobre los últimos naṣrīs extraídos de una fuente árabe: *Yunnat al-riḍā* de Ibn `Aṣim”, *Al-Qanṭara* XIV (1993), pp. 469-478.

42 *Yça Gidelli (fl. 1450), his antecedents and successors. An historical study of Islamic literature in Spanish and Aljamiado*, Ph.D., Univ. Leiden, 1991, pp. 142-3. Cf. el comentario matizado de M. Epalza en su reseña publicada en *Al-Qanṭara* XIII (1992), pp. 301-3.

escatológicas. La única referencia que he encontrado a una realidad parecida es la un muchacho “que tenían en Arévalo por profeta y mensajero de Mahoma”, asunto del que se sabe muy poco, pero que parece indicar un intento de revitalización colectiva de la fe.

Los pronósticos recogidos por Mármol en su *Historia* han sido considerados una de las causas fundamentales de la rebelión de los moriscos en los años 1499-1501; desde luego, debieron contribuir a crear un clima favorable. En uno de ellos, parece hacerse referencia al Mahdī, pues si bien no se utiliza ese nombre, se habla de un personaje a cuya aparición seguirá la del Anticristo y luego la llegada de Jesús⁴³, en una secuencia temporal que es la que recoge la doctrina clásica. Pero el líder de la rebelión de los moriscos, Hernando de Válor, no se tituló Mahdī; curiosamente, la legitimidad que se invocó fue la omeya y así el nombre que adoptó Hernando de Válor fue el de Muley Muḥammad aben Humeya, prestándosele obediencia en un “campo debaxo de un olivo”⁴⁴. En uno de los pronósticos recogidos por Mármol, se afirma que de Siria ha de venir el conquistador⁴⁵, en una clara referencia a la legitimidad omeya.

3. Conclusiones

Aunque en el islam sunní el Mahdī no ocupa el lugar predominante que tiene entre los šī`ies y los sufíes, no por ello deja de ser figura central dentro de la literatura y las creencias escatológicas de los sunnís. El caso de al-Andalus no fue una excepción. Por lo que se refiere a las tradiciones y creencias escatológicas que hacen referencia explícita a al-Andalus, hay que señalar que, aunque al-Andalus tiene un lugar dentro de la geografía escatológica, ese lugar no es el de la aparición del Mahdī, mientras que en el Magreb (actual Marruecos) sí surgió una topografía relacionada con la aparición del Mahdī. En mi opinión, lo que llama la atención en las tradiciones y creencias escatológicas andalusíes es lo que he denominado “el sentimiento de precariedad” de la presencia musulmana en la Península, es decir, la idea de que dicha presencia está abocada a terminar tarde o temprano por culpa de los cristianos. Esta imagen recurrente de un territorio que se perderá para el islam tal vez impidió que se pudiese desarrollar una geografía “mahdista” de al-Andalus dentro de la literatura escatológica.

Los omeyas andalusíes hicieron uso de tradiciones escatológicas y predicciones para consolidar y legitimar su poder. El que llevó más lejos esta política fue `Abd al-Raḥmān III al proclamarse califa, presentándose como el renovador (*muḥaddid*) de la religión y adoptando el título mesiánico *al-qā'im*. En al-Andalus hubo algunos intentos

43. L. del Mármol y Carvajal, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos en el Reino de Granada*, Madrid, 1797, 2ª reimpresión, I, 194-5.

44. Mármol, *Historia*, I, 254. Cf. la importancia de este dato en la construcción de la legitimidad omeya en Martínez-Gros, *L'idéologie omeyyade*.

45. *Historia*, I, 180.

por hacerse con el poder a través de pretensiones mahdistas (al-Fāṭimī, Ibn al-Qiṭṭ, Ibn Qasī y al-Fazārī)⁴⁶ y todos se saldaron en un fracaso, en el sentido de que no lograron fundar una dinastía al estilo de los fāṭimíes o de los almohades. En esto, la historia de al-Andalus contrasta claramente con la del Norte de Africa.

Los dos primeros intentos (al-Fāṭimī, Ibn al-Qiṭṭ) se producen en época omeya, época todavía de aculturación de las etnias no árabes. Fueron fenómenos “no políticos” (v. p. 182), asociados a una etnia, la beréber, cuyos grupos tribales, asentados fuera de las ciudades, constituyeron la fuerza militar de los que se pretendieron Mahdīs. Tanto en el caso de al-Fāṭimī como en el de Ibn al-Qiṭṭ, por último, se advierten conexiones con la propaganda šī`ī. En el tercer caso (Ibn Qasī), el factor étnico no parece haber sido decisivo. Lo que sí es evidente es que la actividad de Ibn Qasī se produjo también en una zona rural, lejos de las ciudades. En su movimiento no hay connotaciones šī`íes, sino sufíes. El cuarto caso (al-Fazārī) se trata, por el contrario, de un fenómeno urbano, en un ambiente profundamente islamizado. Su contexto doctrinal es también sufí, influído tal vez por movimientos previos como los de Ibn Barraḡān, Ibn Qasī y el movimiento sabī`inī. Hay que señalar también que aquellas situaciones históricas que pudieron producir una eclosión mahdista como fenómeno post-político (por ejemplo, los reinos de taifas) no lo hicieron.

Cabe sorprenderse de que no haya habido más intentos políticos de corte mesiánico. La historia de al-Andalus puede verse como la historia del fracaso de una legitimidad, la omeya, que en principio parecía contar con todos los elementos necesarios para perdurar, pero que, tras el colapso del califato y tras los intentos de los `abbādíes, no vuelve a ser utilizada políticamente hasta la rebelión de los moriscos⁴⁷. Sí quiero apuntar que el fracaso de la legitimidad omeya no tuvo como resultado un sentimiento agudo y general de “desamparo político” entre los andalusíes, aunque ese sentimiento sí afloró en algunos momentos. En mi opinión, en último término, el poco éxito del mahdismo en al-Andalus se debe a la fuerte cohesión del mundo de los ulemas o sabios religiosos⁴⁸. El mahdismo implica fundamentalmente una ruptura. Y la ruptura no es aceptable para los ulemas, quienes representan y aseguran la continuidad de una tradición y para los que cualquier gobierno, aun siendo injusto, es mejor que la *fitna*. Los ulemas andalusíes aceptaron por regla general los gobiernos *de facto*, ya fuesen emires omeyas, califas omeyas, reyes de taifas, almorávides ..., pero mantuvieron el ideal del califato ortodoxo, aunque no fuese más que una ficción. Dice

46 No he tratado en esta ocasión los casos de “profetismo” (no es fácil a veces distinguirlos de aquéllos en los que hubo una proclamación de mahdismo), para los que pueden verse mi libro *La heterodoxia* (época omeya) y mis colaboraciones en los vols. dedicados a los reinos de taifas y las épocas almorávide y almohade de la *Historia de España R. Menéndez Pidal*.

47 Un pretendiente omeya de origen andalusí como Abū Rakwa (quien se proclamará además Mahdī hacia el año 396/1004) intentará restaurar la legitimidad omeya, pero lo hará en Egipto: v. J. Aguadé, “Abū Rakwa”, *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino. Palma de Mallorca 1979*, Madrid, 1983, pp. 9-27, especialmente pp. 13-5.

48 Preparo un estudio más detallado de este aspecto bajo el título “La unidad política de al-Andalus y los ulemas”.

Spencer que, mientras que en la autoridad carismática (es decir, en el mahdismo) el líder genera las normas, en la autoridad tradicional las normas generan al líder⁴⁹. En al-Andalus, las normas (es decir, la teoría clásica del califato) no llegaron a generar un líder acorde con ellas tras el fracaso de la legitimidad omeya, pero lo que sí se dieron fueron líderes que no alteraron esas normas, y ello fue porque los ulemas no se lo permitieron.

49. M.W. Spencer, "Weber on legitimate norms and authority", *British Journal of Sociology* 21 (1970), pp. 123-134, p. 125 ("Where is charismatic authority the leader generate norms, in traditional authority, the norms generate the leader"). Lo mismo sucede con la autoridad legal-racional, la diferencia reside en que "legal norms and legal rational authority can be shaped and modified with a facility unknown to traditional authority".