

TERROR Y CAMBIO DINÁSTICO EN EL OCCIDENTE ISLÁMICO MEDIEVAL¹

MARIBEL FIERRO*

1. Cabezas cortadas, crucifixión y terror: la representación de la violencia durante el califato de 'Abd al-Raḥmān III

EN ESTUDIOS ANTERIORES, HE ANALIZADO la representación de la violencia durante el califato de 'Abd al-Raḥmān III al-Nāsir recogida en fuentes musulmanas y cristianas.² El ejercicio de la violencia política y militar se traducían en términos concretos en un sinnúmero de cabezas cortadas, algunas de las cuales viajaban desde donde fueron cortadas hasta el lugar, generalmente Córdoba, en el que acababan siendo exhibidas como prueba del triunfo militar conseguido. También se traducían en numerosos

* Maribel FIERRO (Moscou, 1956) es investigadora al Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CCHS) del CSIC. Entre las seves obras destaquen en relación al tema aquí tractat: *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus. Estudios onomástico-biográfico de al-Andalus*, 14 (Madrid 2004); amb Maria Luisa Ávila, *Biografías Almohades* (Madrid, 1999); «El castigo de los herejes y su relación con las formas de poder político y religioso en al-Andalus (s. IV-VIII-VIII/XIII)», *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos* (Madrid, 2008); amb Ch. Lange, *Public violence in Islamic societies: Power, discipline and the construction of the public sphere* (Edimburg, 2009).

1. Este trabajo ha sido llevado a cabo dentro del proyecto de investigación «Knowledge, heresy and political culture in the Islamic West: eighth-fifteenth centuries» (KOHEPOCU), financiado por el European Research Council (Advanced Research Grant 2009-2014). Quiero agradecer a R. Chatruch, M. Melchor y A. Naciri su inestimable ayuda.

2. Maribel FIERRO, «Violencia, política y religión en al-Andalus durante el s. IV/X: el reinado de 'Abd al-Raḥmān III», *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus. De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*, Maribel FIERRO (ed.), CSIC, Madrid, 2004, p. 37-102 y «Emulating Abraham: the Fatimid al-Qā'im and the Umayyad 'Abd al-Raḥmān III», *Public violence in Islamic societies: Power, discipline and the construction of the public sphere (7th-19th centuries CE)*, Christian LANGE, Maribel FIERRO (eds.), Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009, p. 130-155. Estos estudios fueron llevados a cabo dentro del proyecto «Violencia y castigo en sociedades islámicas pre-modernas (al-Andalus y el Magreb)» (BFF2002-00075) que dirigí entre 2002-2006. Lo que sigue en este primer apartado y parte del segundo —a no ser que se indique otra referencia— es un resumen de lo allí expuesto, razón por la cual remito a la bibliografía recogida en esos dos artículos. Los textos citados entre comillas proceden de la traducción del *Muqtabis V* de Ibn Hayyan llevada a cabo por Federico Corriente y María Jesús Viguera, Anubar-Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Zaragoza, 1981. Una aportación reciente es la de María Jesús VIGUERA, «La violencia ejemplar: crónicas y poder», *Crueldad y compasión en la literatura árabe e islámica*, Delfina SERRANO (ed.), CSIC-Universidad de Córdoba, Madrid, 2011, p. 81-108.

cuerpos crucificados,³ algunos ya cadáveres, aunque los más encontraban la muerte en la cruz, de acuerdo con lo establecido en la doctrina malikí, favorable a crucificar vivo al reo. Esta violencia pública —repetida hasta la saciedad en las crónicas— da lugar a algunos comentarios sobre los efectos que produce: los cordobeses se sintieron satisfechos con el asaetamiento en la cruz del peligroso arquero cristiano Abū Naṣr —quien quedó en el madero como un erizo durante varios días— y la posterior quema de su cadáver; las gentes de la frontera se alegraron por la ejecución y descuartizamiento de Fortún, hijo de García, conocido por el conde Amat, alcaide de la fortaleza de Falces en el distrito de Pamplona; las cabezas cortadas de 170 de sus seguidores expuestas en el campamento omeya hicieron mella en ʿġaʿfar b. ʿUmar b. Ḥaṣūn, «que acusó la derrota y se sintió débil»; la violencia ejercida durante las campañas contra los hafsuníes hizo que los habitantes de las fortalezas de Santa Eulalia y Santa María se tirasen «de cabeza desde las cimas de los montes»; la conquista de Calatayud —cuyos señores musulmanes habían roto la obediencia— dio lugar a un violento escarmiento, pues la mayor parte de los rebeldes y de sus aliados infieles fueron ejecutados, «haciendo en ellos las espadas un terrible espectáculo, con el que Dios glorificó a la religión y dio satisfacción a los musulmanes»; a los beréberes Gazlūn de Teruel que habían dado muerte a unos correos se les infligió «el terrible castigo de la hoguera y el degüello»; los leoneses hechos prisioneros poco antes de Simancas fueron decapitados en presencia de ʿAbd al-Raḥmān III, «a la vista de la gente, a cuyos sentimientos contra los infieles dio alivio Dios, prorrumpiendo en bendiciones a su califa».

El testimonio más notable es el relato de un testigo presencial —recogido por Ibn Ḥayyān— que narra los sentimientos de horror que le produjo ver en Córdoba la crucifixión pública de diez militares musulmanes ejecutados por la traición de parte del ejército durante la batalla de Simancas. La impresión fue tal que el testigo —un perfumista— tuvo que sentarse en el suelo, perdido el sentido, momento que aprovechó un ladrón para robarle su mercadería. La ejecución de los traidores de Simancas fue cuidadosamente organizada y concebida por el califa para imprimir en la mente de sus súbditos que traicionarle a él era traicionar a Dios, que dicha traición era por tanto equivalente a un pecado y que a los traidores les esperaba no sólo el castigo en esta vida, sino el infierno en la Otra.⁴

La representación de la violencia pública ejercida durante el califato de ʿAbd al-Raḥmān III contra los enemigos de éste, ya fuesen infieles o rebeldes, va unida —tal y como acabamos de ver— en el tratamiento de los cronistas omeyas a la descripción de

3. La crucifixión era una pena que se aplicaba colgando a los condenados de una viga o tronco de árbol —no de una cruz—, dejándoseles allí durante un tiempo.

4. Maribel FIERRO, «Abd al-Raḥmān III frente al califato fatimí y el reino astur-leonés: campañas militares y procesos de legitimación político-religiosa», *Rudesindus. «San Rosendo. Su tiempo y su legado». Congreso Internacional Mondoñedo, Santo Tirso (Portugal) e Celanova, 27-30 junio 2007*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 2009, p. 30-50. Versión inglesa actualizada: «The battle of the Ditch (*al-Khandaq*) of the Cordoban caliph ʿAbd al-Raḥmān III», *The Islamic Scholarly Tradition. Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook*, Asad Q. AHMED, Behnam SADEGHI y Michael BONNER (eds.), Brill, Leiden-Boston, 2011, p. 107-130.

las reacciones que suscita, reacciones en las que predomina la alegría, la satisfacción y el alivio por parte de los musulmanes leales al califa, mientras que esa misma violencia sirve para debilitar y asustar al enemigo. Es el castigo terrible infligido a musulmanes traidores el que motiva el espanto de sus correligionarios.

Ese espanto puede llevar a la condena moral de quien lo ha provocado. Un hijo de 'Abd al-Raḥmān III, 'Abd Allāh, fue ejecutado por su padre acusado de conspirar contra él. La oposición del hijo hacia su padre, el califa, se basaba en su rechazo de la opresión (*yāw'r*) y el derramamiento de sangre (*safk al-dimā'*) por parte de 'Abd al-Raḥmān III. En su momento, me pregunté a qué casos en concreto remitía ese rechazo y señalaba que la violencia del tipo a la que se ha hecho referencia no se salía de las normas sociales y legales aceptadas en la época, con algún caso —como la ejecución de los traidores de Simancas— en el que se podía advertir un exceso de crueldad, reflejado por ejemplo en el hecho de que al principal traidor se le cortó la lengua. Era ése un castigo que tenía una larga tradición entre los omeyas de Damasco y de Córdoba, pero que iba en contra de la prohibición de la mutilación dentro de las normas del derecho islámico. Al producirse el castigo de manera pública en una época en la que dichas normas estaban bien establecidas y controladas por círculos extensos de juristas malikíes, su crueldad no podía ser obviada.⁵ Si las críticas de 'Abd Allāh hacia su padre estuvieron motivadas por los castigos infligidos por el califa a rebeldes y traidores musulmanes, en ello pudo influir su Šāfi'ismo, pues en la doctrina legal de al-Šāfi'i hay una mayor tendencia a limitar el poder represor del estado y a asegurar los derechos de los rebeldes a su vida, a la vida de sus familias y a sus bienes.⁶

Por otro lado, de 'Abd Allāh se ponen de manifiesto sus tendencias ascéticas y sus altas cualidades morales, lo cual pudo llevarle a rechazar también la violencia ejercida por su padre contra inocentes y sin «razón de estado». En efecto, fue por esto por lo que el jurista zahirí Ibn Ḥazm (m. 456/1064) —a pesar de su legitimismo omeya— fue muy crítico con 'Abd al-Raḥmān III, a quien comparó con su antepasado al-Ḥakam I (r. 180/796-206/822) por sus pecados que incluían abusar de sus súbditos, entregarse a los placeres y castigar con crueldad,⁷ dando el ejemplo de unos negros que fueron colgados de una noria a modo de arcaduces hasta que murieron. Por su parte, el cronista Ibn Ḥayyān (m. 469/1076) recoge las informaciones obtenidas de los eunucos de palacio acerca de la brutalidad del califa hacia las mujeres, dando dos ejemplos. El primero

5. Daniel Baraz ha analizado los cambios que se producen en la percepción de lo que se considera cruel en: *Medieval cruelty: changing perceptions, late antiquity to the early modern period*, Cornell University Press, Ithaca, 2003. Puede verse también en el volumen colectivo: D. SERRANO, *Crueldad y compasión...*

6. El estudio de referencia es: Khaled ABOU EL-FADL, *Rebellion and violence in Islamic law*, Cambridge University Press, New York, 2001, p. 147-58. La progresiva adopción —y adaptación— de las posturas šāfi'íes en otras escuelas, entre ellas la malikí, ha sido tratada también por: D. SERRANO, «Doctrina legal sobre la rebelión en juristas andalusíes», *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, Maribel FIERRO, Francisco GARCÍA (ed.), CSIC, Madrid, 2008, p. 257-282.

7. Sobre la concepción que Ibn Hazm tenía del pecado y que incluía la crueldad del gobernante véase: Christian LANGE, «Ibn Hazm on sins and salvation», *Ibn Hazm of Cordoba. The Life and Works of a Controversial Thinker*, Camilla ADANG, Maribel FIERRO, Sabine SCHMIDTKE (eds.), Brill, Leiden, 2013, p. 429-453.



de ellos tiene que ver con una esclava, que era una de sus favoritas, pero de carácter altivo, quien rechazó al califa cuando éste quiso besarla, razón por la cual ordenó que le fuera quemado el rostro. El otro caso refiere cómo el verdugo del califa —que es el narrador— entró una noche en el aposento del palacio de *al-Nā'ura* (la Noria) donde el califa solía beber y lo encontró insultando a una hermosa muchacha que, sujeta por los eunucos, le imploraba misericordia. El califa ordenó al verdugo que cortase el cuello a la muchacha, lo cual éste llevó a cabo a pesar de su reticencia inicial, descubriendo luego en el tapete de cuero sobre el que había cortado la cabeza a la mujer las cuentas de un valioso collar. Tal y como he analizado en otro lugar, esta última historia puede ser considerada una versión del relato que en las fuentes cristianas se atribuye, en vez de a una mujer, a un joven cristiano llamado Pelagio o Pelayo, quien habría suscitado el interés sexual del califa por su notable hermosura, pero al resistirse a sus demandas, el califa lo habría mandado decapitar a la edad de trece años y medio.⁸ También cuenta Ibn Ḥayyān que al-Nāṣir aterrorizaba a la gente con unos leones —que le habían regalado sus aliados norteafricanos— para hacer más terribles sus castigos, a la manera de «los reyes tiránicos de Oriente». No parece, sin embargo, que los llegara a utilizar, deshaciéndose de ellos en los últimos años de su reinado, si bien un hombre pudo, por su santidad, librarse de ser atacado por uno de esos leones.

La brutalidad y crueldad del califa sobre las que insisten las fuentes árabes se reflejan también en el relato de Juan de Gorze, el embajador enviado por Otón I a la corte de Ābd al-Raḥmān III, sobre su estancia en Córdoba. Juan de Gorze acusa al califa de haberle amenazado con acabar con la vida de todos los cristianos de al-Andalus si no aceptaba las demandas que le hacía (se le había exigido que no entregase las cartas que llevaba, pues en ellas había pasajes inadmisibles desde el punto de vista musulmán). Pero es evidente que esta acusación contra el califa sirve ante todo para que Juan de Gorze pueda alardear de su fortaleza de ánimo y de su disponibilidad y aceptación del martirio, diciendo que

«antes sufriría todo género de tormentos que exralimitarse un ápice de lo que se le había mandado o de lo que de él exigiese el cumplimiento de su misión, y así como no había vacilado en responder a los que ya antes habían venido a atemorizarle, así, aunque diariamente se le arrancasen uno por uno todos los miembros de su cuerpo, desde las más pequeñas articulaciones hasta los órganos más importantes de la vida — puesto que no podría dársele mayor tormento que cortarle hoy una falange de un dedo, mañana otra, y sucesivamente una cada día, después el brazo, el hombro, el muslo, la pierna, el pie, y por último el tronco restante, no por eso se aterraría ni cedería en manera alguna ... En cuanto a lo que en su carta afirmaba, a saber, que si le obligaba a darle muerte, no dejaría un solo cristiano con vida en toda España, siendo él responsable ante Dios de tamaña desgracia,

8. Maribel FIERRO, «Hostages and the dangers of cultural contact: two cases from al-Andalus», R. ABDELLOTIF, Y. BENHIMA, D. KÖNIG Y E. RUCHAND (dirs.), *Acteurs des transferts culturels en Méditerranée médiévale*, Oldenburg, Múnich, 2012, p. 73-83; un resumen en: M. FIERRO, *Abdarramán III y el califato omeya de Córdoba*, Nerea, San Sebastián, 2011, p. 179-180 y nota 284.

creía que se equivocaba en gran manera, porque él no sería la causa de la muerte de sus correligionarios, sino la cruel ira y la perversidad suya, y que mientras por esta causa tendría que expiar tantas muertes, él, por su parte, con el auxilio de Cristo, entraría en posesión de mejor vida con sus compañeros de martirio.⁹»

La violencia ejercida durante el califato de 'Abd al-Raḥmān III se habría aproximado, pues, en varias ocasiones a lo que podríamos llamar una política de «terror», caracterización que en las fuentes árabes queda reflejada en el texto de Ibn Ḥazm en el que se habla de la tendencia del califa a «castigar con crueldad y teniendo en poco la efusión de sangre» y en la rebelión del hijo del califa por esas mismas razones. Una visión «pragmática» de esa política de terror podría explicarla como debida a las circunstancias en las que tuvo que actuar 'Abd al-Raḥmān III: la fragmentación interna que reinaba en al-Andalus al ser nombrado emir le llevó a tener que combatir a los señores rebeldes combinando «el palo y la zanahoria», mientras que la política agresiva de los reinos cristianos y la actitud ambigua de los señores fronterizos le habrían obligado también a intensificar la acción punitiva contra sus enemigos. Pero la intensificación de la violencia y su transformación en crueldad y en terror deben ser puestas en relación, sobre todo, con la principal amenaza a la que 'Abd al-Raḥmān III tuvo que hacer frente durante su reinado, a saber, el establecimiento del califato fatimí en Ifriqiya (Túnez).

2. La piel arrancada, el castigo como purificación y el asesinato político: los califas fatimíes y los nizaríes

Llevado al poder por un movimiento revolucionario que creía en las doctrinas ismā'īlīs relativas a la existencia de un *imām* o líder de la comunidad infalible, dotado de poderes sobrenaturales y capaz de hacer milagros, el califato fatimí no sólo supuso una amenaza militar en la otra orilla del Estrecho, sino sobre todo un desafío religioso y simbólico al poder omeya. El califa fatimí, representante directo de Dios en la tierra, estaba legitimado para infligir terribles castigos a los que le desobedecían o se apartaban del camino por él señalado, dado que su voluntad era en realidad la misma Voluntad de Dios.

El caso más ilustrativo de la cruel violencia ejercida por los fatimíes contra sus enemigos es el del castigo infligido al hombre que mayor peligro supuso para la supervivencia de la nueva dinastía. Ese hombre era el así llamado «Hombre del Asno», Abū Yazīd Majlad b. Kayḍād,¹⁰ un beréber jariyí, cuya rebelión contra los fatimíes le llevó a conquistar Qayrawan durante un tiempo. Bajo el mando del fatimí Ismā'īl, que tomará luego el nombre de al-Manṣūr (el victorioso) precisamente por haber vencido a Abū Yazīd,

9. Juan, ABAD DE SAN ARNULFO, *Vida de San Juan de Gortz: La Embajada del Emperador de Alemania Otón I al califa de Córdoba Abderrahmán III*, Paz y Melía (trad.), en *Boletín de la Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes* 10/33 (Córdoba, 1931), p. 123-282, especialmente 127, 136, 138, 140-1 y 143.

10. Heinz HALM, *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, M. BONNER (trad.), Leiden, New York, 1996, p. 298-309, 312-324, que es a quien sigo en los datos ofrecidos a continuación. Puede verse también Yaacov LEV, «From revolutionary violence to state violence: the Fatimids (297-567/909-1171)», *Public violence in Islamic societies...*, p. 67-86.



la fortuna de éste fue declinando hasta ser finalmente derrotado en 336/947. Antes de la derrota, Ismā'īl había ordenado construir una jaula de madera y tenerla preparada para encarcelar en ella a Abū Yazīd,¹¹ a quien la propaganda fatimí presentaba como el *Da'īyāl* o Anticristo. Abū Yazīd fue efectivamente herido y hecho prisionero; interrogado personalmente por Ismā'īl, defendió sus ideas religiosas jariyíes y denunció la tiranía fatimí. Murió cuatro días después de haber sido hecho prisionero. Se le arrancó la piel que fue conservada en sal; su cadáver desollado fue paseado a lomos de camello a través de las calles de todas las ciudades, con alguien sentado detrás de él sobre la silla de montar para mantenerlo erguido, mientras que unos monos especialmente amaestrados le golpeaban y le tiraban de la barba. El mismo día de la muerte de Abū Yazīd, Ismā'īl, que había mantenido en secreto la muerte de su padre el califa fatimí, se proclamó califa con el título de *al-Manṣūr bi-naṣr Allāh* (el victorioso con la ayuda de Dios). Pero su victoria no fue completa hasta que no recuperó Tahert, que se había adherido a la obediencia omeya. Aunque el príncipe miknasí Ḥamid b. Yasal logró huir, el califa fatimí hizo desenterrar los cadáveres de su padre y de su tío y ordenó quemarlos, junto con el púlpito (*minbar*) de la mezquita aljama, desde el que se había pronunciado el sermón en nombre del califa omeya. Al hacer su entrada triunfal en Qayrawan en enero del año 336/948, nuevamente se hizo pasear el cuerpo desollado de Abū Yazīd, vestido con una camisa blanca y un gorro alto de hereje, y con los monos sobre sus hombros.

No fue Abū Yazīd el único oponente de los fatimíes que sufrió semejante trato. A un joven imberbe de Qayrawan, que se pretendía profeta, se le paseó por el campamento del califa fatimí junto con cuatro de sus compañeros y luego fue desollado vivo.¹² Este castigo aplicado al «Hombre del asno» y al joven que se pretendía profeta fue el aplicado en su día —según narran las fuentes árabes— al profeta Mani,¹³ precedente éste al que sin duda se está remitiendo. Se trata de un cruel castigo que no se limitó a la etapa norteafricana de los califas fatimíes. En la ciudad de Tiro, en el año 388/998, los pobres y desheredados de la ciudad se rebelaron liderados por un marinero llamado 'Allāqa, masacrando a las tropas fatimíes estacionadas allí. A pesar de contar con apoyo bizantino, 'Allāqa fue derrotado y enviado a El Cairo donde se le desolló vivo.¹⁴ El castigo de quitar la piel, rellenarla con paja y pasear el cadáver también fue aplicado bajo el

11. Un castigo parecido fue aplicado por el califa fatimí al-Mu'izz (r. 341/953-365/975) para exponer en ella al rebelde derrotado Muḥammad b. Abī l-Faṭḥ Ibn Wasūl: al-Qāḍī al-Nu'mān, *Kitāb al-ma'ālis wa-l-muṣayarat*, M. AL-YA'LAWI (ed.), Beirut, 1997, cap. 19. La misma práctica está documentada entre los reyes normandos de Sicilia: instigado por Jorge de Antioquía, que había estado sirviendo primeramente a los ziríes de Túnez —lugartenientes de los califas fatimíes cuando estos se trasladaron a El Cairo—, el rey normando de Sicilia encerró en una jaula de hierro a uno de sus altos funcionarios y luego ordenó ejecutarlo: Jeremy JOHNS, *Arabic administration in Norman Sicily. The Royal Diwan*, CUP, Cambridge, 2002, p. 81.

12. Otro falso profeta fue apresado poco después: Heinz HALM, *The Empire of the Mahdi...* p. 317, 319.

13. Maribel FIERRO, *Emulating Abraham...*, p. 139.

14. Anne-Marie EDDÉ, «Bilad al-Sham, from the Fatimid conquest to the fall of the Ayyubids (359-658/970-1260)», *The Western Islamic world, eleventh-eighteenth centuries*, M. FIERRO (ed.), vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 167.

sultán sa'dí Aḥmad al-Manṣūr (r. 986/1578-1012/1603) en Marruecos.¹⁵ Se trata pues de un castigo que se aplica a «falsos» profetas y a rebeldes por parte de gobernantes que se presentan como vicarios directos de Dios (*jalīfat Allah*) y con tintes mesiánicos.

El famoso cadí al-Nu'mān (m. 362/973) —jurista y pensador al servicio de los fatimíes— recoge en su *Kitāb al-maʿālis wa-l-musāyarāt* la postura del califa fatimí al-Mu'izz (r. 341/953-365/975) respecto a los rebeldes: se les debe dar muerte y quemarlos,¹⁶ lo cual indica que a los rebeldes contra los fatimíes, por el mero hecho de la rebelión, se les está considerando apóstatas, pues según varias tradiciones 'Alī b. Abī Ṭālib habría mandado a la hoguera a algunos apóstatas.¹⁷ Los sunníes, a diferencia de los š'íes como eran los fatimíes, no contemplan el castigo de la hoguera¹⁸ que, según ellos, sólo corresponde a Dios.¹⁹ Tenemos aquí una nueva prueba de cómo los fatimíes estaban equiparando el castigo impuesto por el *imām* š'í al castigo impuesto por Dios.

La misma obra del cadí al-Nu'mān ofrece curiosos datos sobre la polémica politico-religiosa entre omeyas y fatimíes, uno de cuyos ejes fue precisamente hasta qué punto la violencia ejercida desde el poder por unos y por otros era legítima o excesiva. Es en ese contexto en el que el califa fatimí al-Mu'izz afirmó que al-Nāṣir no sabía distinguir entre dos tipos de ejecución: por un lado, estaba aquella que se ordena por resentimiento, venganza y gobierno tiránico; por otro lado, hay ejecuciones que no son más que talión, castigo debido y purificación. Estas eran las llevadas a cabo por los fatimíes, penas que al-Mu'izz asimilaba a las infligidas por Dios a sus profetas y a los castigos a los que el Profeta Muḥammad sometió a los musulmanes culpables de haber trasgredido las leyes divinas²⁰ y ello a pesar de su clemencia y misericordia.

Esta idea de que la muerte del enemigo no sólo es merecida, sino que forma parte de un plan divino y bendito la encontramos especialmente desarrollada entre los nizaríes, una de las ramas de los ismā'īlīs surgida de la actividad y de la doctrina de Hasan-i Šābbah (m. 518/1124).²¹ Este era un misionero fatimí que, tras el cisma que se produjo por la sucesión del califa fatimí al-Mustanšir (r. 427/1036-487/1094), se inclinó por el hijo de éste Nizār, de donde el nombre de nizaríes por el que se conoce a sus seguidores. Su actividad militar y religiosa tuvo lugar sobre todo en la zona al sur del Mar

15. Mercedes GARCÍA, *Ahmad al-Mansur: the Beginnings of Modern Morocco*, Oneworld, Oxford, 2009, p. 7. En este caso creo que se está siguiendo el precedente fatimí.

16. AL-NU'MAN, *Kitāb al-maʿālis...*, p. 212-213. No es ésta, sin embargo, la doctrina recogida en su obra jurídica: Abou EL FADL, *Rebellion and violence...*, p. 226-229.

17. Maribel FIERRO, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, IHAC, Madrid, 1987, p. 181.

18. Aunque hemos visto que, Abd al-Raḥmān III utilizó el castigo de la hoguera contra los beréberes Gazlūn.

19. Sobre los castigos infligidos por Dios véase: Salvador PEÑA, Miguel VEGA, «La muerte dada en el Corán (Glosario y estudio de una inscripción numismática de los Banu Ganiya)», *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus. XIV*, Maribel FIERRO (ed.), CSIC, Madrid, 2004, p. 249-300.

20. El Profeta habría afirmado de sí mismo que una de sus cualidades era su violento poder (*šiddat al-baṣ*): C. GILLIOT, «Arrogance», *Encyclopaedia of Islam*, tercera edición.

21. En lo que sigue me baso fundamentalmente en los estudios de: Marshall G. S. HODGSON, *The order of assassins: the struggle of the early Nizari Isma'īlis against the Islamic world*, Mouton, Gravenhage, 1955 (reed.), University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2005; Bernard LEWIS, *The assassins: a radical sect in Islam*, Londres, 1967.



Caspio, logrando conquistar la fortaleza de Alamut. De allí el movimiento se extendió posteriormente a Siria. Ḥasan-i Šabbāḥ, en su lucha contra los seljuqíes, buscó debilitar a un enemigo muy superior por medio del terror, formando un pequeño grupo de hombres muy disciplinados y volcados en la causa —los que se hicieron famosos con el apelativo de «asesinos».²² Este método parece haber sido el que mejor se adaptaba al contexto político y social en el que se movían los nizaríes de la primera etapa: un estado islámico, el seljuqí, atomizado, con un poder autocrático y centralizado basado en lealtades personales fluctuantes, y por lo tanto especialmente vulnerable a ser debilitado por el asesinato. La muerte de un sultán seljuqí significaba la paralización de toda actividad militar y política, dando paso a un periodo de conflicto e incertidumbre, durante el cual los enemigos internos y externos del estado podían encontrar su oportunidad. Para ilustrar este contexto se suele establecer una comparación con las órdenes militares de los Templarios y Hospitalarios, de las que se dice que los «asesinos» les pagaban tributo porque esas órdenes no les temían, ya que si uno de sus jefes era asesinado, otro jefe le reemplazaba sin que ello causase ningún desorden o debilitamiento.

Para llevar a cabo y mantener la campaña de terror a gran escala se necesitaban dos cosas: organización e ideología. Tenía que haber una organización capaz de llevar a cabo el ataque y de sobrevivir a la reacción del enemigo. Tenía que haber un sistema de creencias que inspirase a los atacantes a llevar a cabo el ataque y que les hiciese aceptar la muerte consiguiente. Ḥasan-i Šabbāḥ logró crear la primera y encontró la segunda en la religión isma'ílí reformada —la llamada *da'wa ʿadīda*—, dentro de la tradición de pasión y martirio de los šī'íes y su capacidad para inspirar una profunda devoción. Parte de la estrategia consistió en apoderarse de fortalezas que se constituyeran en bases seguras desde las que iniciar el ataque; la seguridad y la solidaridad se basaban en el carácter secreto de la organización. La actividad de los «asesinos» se sustentaba en la acción tanto religiosa como política. Los misioneros nizaríes lograron hacerse con simpatizantes entre la población rural y urbana. También se aproximaron a quienes ocupaban altos cargos, sirviéndose de sus miedos y ambiciones para hacer de ellos aliados, aunque fuesen temporales.

¿En qué consistía la actividad de los «asesinos»? No se trataba de una violencia indiscriminada como había sido la de los jariyíes en los primeros tiempos del islam,²³ sino que consistió en asesinatos selectivos. Los elegidos para llevarlos a cabo buscaban sus víctimas entre dos grupos. El primero estaba formado por gobernantes, sultanes, cargos militares y visires. El segundo por cadíes y otros dignatarios religiosos que, en

22. Se considera que el término 'asesino' en español y en otras lenguas europeas deriva del árabe *al-ḥaššašīyyan*, consumidores de hashish, pues a los nizaríes se les asociaba con esa droga. El término utilizado por los nizaríes era otro: V. IVANOW, «An Ismaili ode in praise of Fidawis», *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, 14 (Bombay, 1938), p. 63-72.

23. Los jariyíes fueron uno de los primeros movimientos politicoreligiosos del islam, caracterizados por una concepción carismática de la comunidad de creyentes, que les llevaba a declarar infieles a los pecadores y lícita por tanto su sangre, así como a considerar que el líder de la comunidad debía ser el mejor musulmán independientemente de su genealogía. Una excelente presentación del contexto en el que surgieron y de sus doctrinas la encontramos en: Patricia CRONE, *Medieval Islamic political thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004, p. 54-64.

general, eran sunníes. Tan sólo en raras ocasiones atacaron a otros šī'fes o a cristianos locales o a judíos. El enemigo consistía en los representantes del estado sel'juqí y del *establishment* religioso sunní. El objetivo de los «asesinos» era asustar a esos representantes para debilitarlos e iniciar un nuevo orden. Como dice un poema nizarí,

Hermanos, cuando llegue el momento del triunfo..., un único soldado de los de a pie logrará
aterrorizar al gobernante, aunque éste disponga de 100.000 jinetes.

El asesinato selectivo había sido usado antes por otros grupos²⁴ como un arma que tenía el atractivo de reducir a todos los hombres al mismo nivel. Comparado con la guerra, era algo menos sanguinario y aparentemente más compasivo, al golpear a los poderosos a los que se presentaba como culpables en vez de al pueblo. Según Hodgson, los isma'íl'es, muy jerárquicos en cuestiones de fe, eran igualitarios desde el punto de vista de su concepción del hombre. Los sunníes, por el contrario, carecían en teoría de una estructura jerárquica, pero al mismo tiempo tenían en gran estima el mérito o el privilegio y les afectaba más la muerte de un «gran hombre» —en el que veían una fuente de autoridad— que la muerte de muchos hombres normales. Para los nizaríes, el método del asesinato era heroico y también justo y humano.

El método elegido tenía otra característica. El asesinato de los enemigos implicaba la muerte de los asesinos. Aquellos a quienes se atacaba eran en general gentes armadas o rodeada por gentes armadas, de manera que la posibilidad de escapar era mínima. Pero además los «asesinos» se abstendían de utilizar métodos que podrían haber facilitado su huída, tales como veneno o flechas. Es decir, cuando iniciaban su misión sabían que iban a morir.

Estas características hicieron que la campaña de terror fuese realmente efectiva. Los nizaríes fueron temidos y aborrecidos como ningún otro grupo sectario violento lo fue. Los susceptibles de ser asesinados recurrieron a medidas de protección extremas. Llevaban armaduras bajo sus vestimentas y los altos oficiales del sultán solicitaron permiso para llevar armas en su presencia. Los dos atentados sufridos por Saladino (m. 589/1193) le llevaron a prohibir que los desconocidos se acercasen a él y a dormir en una torre de madera especialmente construida. Un cadí de Isfahan que se había mostrado abiertamente como un oponente de los isma'íl'es empezó a llevar también armadura, se rodeó de guardaespaldas y tomó otras precauciones, pero fue finalmente asesinado.

Se creó un ambiente de sospecha generalizada, ya que los «asesinos» eran maestros a la hora de disfrazarse y de infiltrarse allí donde iban a llevar a cabo el ataque. El visir Nizām al-Mulk, a quien se considera la primera víctima de los nizaríes, fue asesinado en el año 485/1092 por alguien disfrazado de sufí.²⁵ Otro visir fue asesinado

24. W. TUCKER, «Abū Maṣūr al-'Jlī and the Maṣūriyya: a Study in Medieval Terrorism», *Der Islam*, 54/1 (Berlín, 1977), p. 66-76.

25. Sobre los posibles culpables de este asesinato véase: Carole HILLENBRAND, «1092: a murderous year», *Proceedings of the 14th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, A. FODOR (ed.), Union européenne des arabisants et islamisants, Budapest, 1995, p. 281-296.



por agentes nizaríes que lograron obtener puestos como sirvientes y que por medio de su piedad y su buen hacer lograron ganar su confianza. Conrado de Monferrado, asesinado en 1192, lo fue por «asesinos» disfrazados de monjes. Altos oficiales selýuqíes podían ser agentes secretos de los nizaríes. Otros servidores del sultán selýuqí fueron sobornados, como un eunuco del sultán que, a cambio de una gran suma de dinero, clavó un cuchillo junto a la cama del sultán una noche que éste se había acostado borracho. Más tarde, Ḥasan-i Šabbāḥ le envió un mensaje diciendo que la próxima vez el cuchillo podía aparecer clavado en su pecho, y a partir de ese momento ese sultán selýuqí dejó de atacar a los nizaríes.

Ante esta situación, ante unos ataques que han sido considerados como «guerra de terror», se creó una situación favorable a que pudiese llevarse a cabo una represión sin precedentes contra los isma'ílies.²⁶ No faltaron además ulemas que autorizaron la supresión física de aquellos que buscaban asesinarles. Uno de los textos al respecto dice:

«Matar a los isma'ílies es más lícito que beber el agua de lluvia. Es el deber de los sultanes conquistarlos y matarlos, limpiando la superficie de la tierra de su contaminación. No se debe tener tratos ni formar amistades con ellos, no se debe comer carne sacrificada por ellos ni contraer matrimonio con ellos. Derramar la sangre de un hereje es más meritorio que matar a 70 infieles.»

Algunos gobernantes selýuqíes permitieron la masacre de simpatizantes nizaríes. El visir selýuqí Mu'ín al-dín Kasi ordenó matar a los isma'ílfes dondequiera que se hallasen, hacer botín con sus propiedades y esclavizar a sus mujeres, de manera que se les negaba los derechos que se concede a los prisioneros y a los civiles en los conflictos armados entre musulmanes, y se les trataba como a infieles, sujetos a la muerte y a la esclavitud.²⁷ Hubo masacres que se llevaron a cabo a partir de una mera sospecha. Por ejemplo, una mendiga afirmó que había oído unos quejidos que salían de una casa al final de un estrecho callejón. Pensando que podría conseguir una limosna, la mendiga pronunció unas bendiciones a favor del enfermo que supuso se encontraba dentro. En vez de darle algo, la invitaron a entrar, lo cual despertó sus sospechas. Muchos jóvenes habían estado desapareciendo en la ciudad. En efecto, resultó que los jóvenes desaparecidos estaban encerrados en el sótano de esa casa, donde eran torturados hasta la muerte. Un ciego que vivía en ella les había engañado haciéndoles entrar allí. El ciego —se dijo— era un isma'ílí y todos los de la ciudad acusados de seguir esas doctrinas fueron ejecutados.²⁸ Se formaron también grupos de activistas antinizaríes.²⁹ El destino de los isma'ílfes capturados era terrible. Un caso extremo es el que sufrió uno de ellos, capturado y expuesto a escarnio público en las calles de Isfahan, y al que finalmente

26. LEWIS, *The assassins...*, p. 47-48.

27. LEWIS, *The assassins...*, p. 70 y 64-65.

28. HODGSON, *The order of assassins...*, p. 77-78. Para otros casos de masacres véase: LEWIS, *The assassins...*, p. 70.

29. LEWIS, *The assassins...*, p. 53.

se le arrancó la piel que fue rellena con paja y su cabeza enviada a Bagdad.³⁰ Con este terrible castigo tal vez se buscaba imitar una de las maneras —la más llamativa e inusual— en la que los isma'íles habían ejecutado a sus enemigos en territorio fatimí.

El miedo al asesinato hizo que algunos ulemas se autocensurasen en su reprobación y condena de los isma'íles, como habría sido el caso del teólogo Fajr al-dīn al-Rāzī (m. 606/1209). Un agente nizarí empezó a asistir a sus clases en Rayy hasta que pasados siete meses encontró la oportunidad de matarle. Sacó entonces el cuchillo y le amenazó con él. El teólogo aterrorizado le prometió que dejaría de atacar a los nizaríes y el agente entonces le hizo entrega de una gran suma de dinero. Esta historia es claramente legendaria, pero en sus escritos, al-Rāzī, aunque no acepta la doctrina de los isma'íles, condena a otro teólogo sunní por tratar de refutarla de manera fanática y con argumentos falsos y absurdos.

No fueron las medidas represivas de los seljuques las que acabaron con los nizaríes, sino los mongoles a partir de su conquista de Alamut en el año 654/1257. El número de asesinatos había ido decreciendo con el tiempo, siendo la razón principal que los nizaríes echaban raíces en los territorios por ellos conquistados y pasaban a ocuparse más de los problemas locales que del inicio de un nuevo orden.³¹

Quienes sí lograron acabar con la infiltración de los nizaríes fueron los fatimíes —isma'íles como ellos—, tras sufrir el asesinato de uno de los califas de El Cairo y del famoso visir al-Afdal (m. 515/1121). La forma en que lograron acabar con su actividad demuestra que conocían muy bien sus tácticas, precisamente porque gran parte de ellas habían sido las de los misioneros fatimíes. El visir fatimí al-Ma'mūn (m. 519/1125) tomó una serie de precauciones tanto en las zonas fronterizas como en la propia capital. Ordenó a los gobernadores de la frontera que inspeccionasen a los cargos fatimíes, destituyendo a todos excepto a los que eran conocidos por la población local. Les ordenó también que inspeccionasen a los mercaderes y otros viajeros y que no aceptasen sin más lo que dijese acerca de sus nombres, apodos y lugares de origen, sino que buscasen contrastar esa información para verificarla. No debían permitir que ninguna caravana entrase en territorio fatimí sin haber enviado previamente un informe a El Cairo, registrando el número de mercaderes, sus nombres, los nombres de sus sirvientes, los nombres de los camelleros, así como haciendo una lista con sus mercancías para que se comprobasen todos esos datos. Por lo que respecta a El Cairo, se ordenó que se hiciese un registro de los nombres de todos los habitantes, calle por calle y barrio por barrio, no permitiendo que nadie cambiase de domicilio sin autorización expresa. Una vez que se hubo hecho todo esto, envió mujeres a las casas a obtener información. Luego mandó soldados para

30. LEWIS, *The assassins...*, p. 55.

31. Sobre sus tendencias mesiánicas y apocalípticas y la eventual renuncia a ellas véase: Jorunn J. BUCKLEY, «The Nizari Isma'īlites's abolishment of the Shari'a during the 'Great Resurrection' of 1164 A.D. / 559 A. H.», *Studia Islamica*, 60 (París, 1984), p. 137-165; Christian JAMBET, *La grande résurrection d'Alamut. Les formes de la liberté dans le shi'isme ismaélien*, Verdier, Lagrasse, 1990; Delia CORTESE, «The Ismaili resurrection of Alamut: a bid for spiritual awakening or a statement of political authority?», *Resurrection*, S. E. PORTER, M. A. HAYES, D. TOMBS (eds.), Sheffield Academic Press, Sheffield, 1999, p. 249-263.



que arrestasen a quienes aparecían en unas listas que les entregó. Muchos agentes nizaríes fueron detenidos de esta manera, incluido el tutor de los hijos del califa.

Me he extendido en estas medidas de seguridad porque nos dan una idea de cuán amenazadas se sintieron las élites de la época por las actividades de los nizaríes. Como se ha mencionado antes, la capacidad para generar terror no residía tan sólo en el asesinato en sí, sino en el hecho de saber que los agentes enviados a llevarlo a cabo habían aceptado morir en el intento. ¿A qué se debía este desprecio por la propia vida? El famoso relato según el cual fue el consumo de *hašīš* —de donde vendría el nombre de «asesinos» o *haššāšīyyūn* por el que fueron conocidos— el que en gran medida determinó ese desprecio por la propia vida pertenece tal vez más al dominio de la leyenda que no de la historia.³²

Generalmente, se han buscado las razones en la tradición islámica del martirio.³³ La idea de que quien muere combatiendo por Dios muere mártir se fundamenta en Corán 47:4-6, donde se dice: «... No dejará que se pierdan las obras de los que hayan caído por Dios. Él les dirigirá, mejorará su condición y les introducirá en el Jardín, que Él les habrá dado ya a conocer.»³⁴ El mártir entrará directamente en el Paraíso, sin tener que esperar al Juicio Final, idea que se encuentra en Corán 3:169: «Y no penséis que quienes han caído por Dios hayan muerto. ¡Al contrario! Están vivos y sustentados junto a su Señor.» Esta idea también se encuentra en la Tradición del Profeta. Los dos versículos coránicos mencionados fueron combinados: los mártires están vivos y se les ha prometido el Paraíso, de ahí la creencia de que los mártires entrarán inmediatamente en el Paraíso. En la Tradición del Profeta, se afirma que los mártires no sienten el dolor de la muerte, no sufren el interrogatorio de la tumba, ni se les somete al Juicio Final. Durante éste, pueden interceder por 70 parientes. Esta corriente de exaltación del martirio, llevada hasta el extremo de la aceptación del mártir suicida, tiene como objetivo fundamentalmente el combate contra el infiel. Puede también extenderse al musulmán si se le niega la pertenencia a la comu-

32. Es muy conocido el relato de Marco Polo según el cual el líder nizarí conocido como el Viejo de la montaña cerró un valle entre dos montañas, transformándolo en un maravilloso jardín. En él se erigieron pabellones y palacios de factura exquisita. Corrían riachuelos de vino, leche y agua y habitaban allí hermosas mujeres, bien entrenadas en la música y el canto. El Viejo de la Montaña pretendía con ello hacer creer a sus adeptos —elegidos para actuar como asesinos— que se trataba del Paraíso. Esos adeptos eran jóvenes, entre doce y veinte años, que habían mostrado inclinaciones militares y a los que contaba historias sobre el Paraíso. Después se les llevaba a aquel lugar, habiéndoseles hecho beber previamente una pócima que les adormecía. Al despertarse, se encontraban en aquel maravilloso jardín, llegando a creer que se encontraban de verdad en el Paraíso. Cuando el Viejo de la Montaña quería llevar a cabo uno de sus ataques, volvía a dar la pócima a alguno de esos jóvenes y lo sacaba del Jardín, haciéndole llevar a su presencia. Le preguntaba que de dónde venía y el joven contestaba convencido que del Paraíso y de esta manera los que le oían deseaban poder contarse entre los que disfrutaban de aquel lugar. El Viejo enviaba al joven a matar a alguien, prometiéndole que tras el atentado le haría volver al Paraíso, ya fuese vivo o muerto. Una visión crítica de este relato y su trasfondo en: F. DAFTARY, *The Assassin Legends: Myths of the Ismaʿīlīs*, I. B. Tauris & Co., Londres-New York, 1994, y una crítica de esta crítica por J.-P. GUILLAUME, A. CHRAÏBI en *Arabica*, 43 (Leiden, 1996), p. 369-375.

33. Para lo que sigue me baso en: T. SEIDENSTICKER, «Martyrdom in Islam», *Awraq*, 19 (Madrid, 1998), p. 63-77; Etan KOHLBERG, «Medieval Muslim views of Martyrdom», *Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Mededelingen van de Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks*, Deel, 60-7 (Amsterdam, 1997), p. 281-307; Mayte PENELAS, «Introducción a la doctrina malikí sobre el martirio», *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus. XIV*..., p. 451-477.

34. La traducción es de Julio CORTÉS, *El Corán*, Editora Nacional, Madrid, 1980.

nidad musulmana. En este último caso, esa corriente se enfrenta a lo que es la tradición mayoritaria dentro del islam sunní, a saber, la condena de movimientos revolucionarios que atenten contra el orden establecido y la reticencia a admitir que pueda ser el hombre quien decida cuál es el estatus religioso de otros musulmanes, si estos rezan y recitan el Corán.³⁵ Los sunníes se diferencian en esto de los jariyíes, para quienes incurrir en pecado significa incurrir en apostasía, castigada con la pena de muerte.³⁶

A pesar de la condena del suicidio dentro del islam,³⁷ ha habido una corriente que acepta que el mártir busque a sabiendas la pérdida de su vida, dándose un tipo de combatiente que no sólo está dispuesto a dar su vida, sino que también busca la oportunidad para así hacerlo, y al que se menciona en algunas tradiciones del Profeta, diciendo que es el mártir que obtendrá mayor recompensa en el Paraíso, y al que también hace referencia con aprobación un autor como al-Gazālī (m. 505/1111). No es sólo que los mártires irán al Paraíso, sino que también se considera, como hemos visto en Corán 3:169, que están vivos, ya sea porque se les devolverá la vida en cuerpo y alma el día del Juicio Final, o ya sea porque volverán a la vida inmediatamente después de su muerte. Por otro lado, en el contexto de discusiones sobre el *yihād*, se plantea la cuestión de hasta qué punto los méritos del martirio son mayores que la preservación de la vida humana. A la pregunta: ¿está permitido que un combatiente ataque a una fuerza enemiga mucho mayor?, una de las respuestas —formulada por el jurista sevillano Abū Bakr b. al-‘Arabī (m. 543/1148)— fue que sí está permitido, siempre y cuando el combatiente entre en la batalla con el objetivo de alcanzar el martirio. Aparte de causar daño al enemigo, su acción será beneficiosa desde otros puntos de vista: fortalecerá a los musulmanes contra sus enemigos y desmoralizará a éstos; cuando el enemigo se dé cuenta de lo que un único musulmán puede hacer, temerán aún más a los musulmanes. La aceptación del mártir suicida es una corriente que, aunque minoritaria, está representada dentro de la doctrina islámica, pero su existencia no explica por sí sola por qué se recurre a ella.³⁸ Hodgson ha señalado otros factores en el caso de la experiencia nizarí. Dentro de la doctrina isma‘ilí, el cuerpo tiene el papel de purificador del alma (*nafs*) para que ésta pueda unirse a la razón (*‘aql*). Se dice de los nizaríes que, al morir cumpliendo con su deber, estaban usando sus cuerpos para purificar sus almas y alcanzar la morada de la luz.

Por otro lado, la doctrina isma‘ilí y especialmente la nizarí ponían el énfasis en que la enseñanza más permanente del *imām* era la subordinación de todas las cosas al propio *imām*. El *imām* isma‘ilí tenía inspiración divina y era infalible, estando muy cerca de la divinidad, pues el *imām* era el microcosmos, la personificación del alma metafísica

35. Patricia CRONE, *Medieval Islamic political thought...*, p. 135-138; Michael COOK, *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought*, CUP, Cambridge, 2000.

36. Véase nota 22.

37. Franz ROSENTHAL, «On suicide in Islam», *Journal of the American Oriental Society*, 66 (New Haven, 1946), p. 239-259.

38. Tamara SONN, «Irregular warfare and Terrorism in Islam: Asking the Right Questions», *Cross, Crescent and Sword: the justification and limitation of war in Western and Islamic Traditions*, J. Turner JOHNSON, John KELSAY (ed.), Greenwood Press, New York-Londres, 1990, p. 133-138.



del universo. Era, pues, la fuente del conocimiento y de la autoridad, de las verdades esotéricas que permanecían fuera del alcance de los demás. Sus órdenes exigían una obediencia total y sin preguntas. Dios elegía al *imām* y el *imām* era el depositario de la verdad. Tan sólo el *imām* podía validar tanto la revelación como la razón. Esta doctrina, con su énfasis en la lealtad y la obediencia, y su rechazo del mundo tal y como era, se transformó en un arma poderosa en las manos de una organización secreta y revolucionaria. Lo que el *imām* quería, había que dárselo. Los «asesinos» eran considerados un cuerpo de élite en la guerra contra los enemigos del *imām*; al matar a opresores y usurpadores, daban la última prueba de su fe y lealtad, y obtenían la bienaventuranza inmediata y eterna. Y ello dentro de un clima de expectativas mesiánicas y milenaristas.

Sin embargo, doctrinas de inspiración mesiánica que implican una autoridad y una lealtad absolutas se han dado en otros casos, sin que ello llevase a los grupos que creían en ellas a practicar el terror y el martirio suicida. La elección del método seguido por los nizaríes, aunque sacado de elementos presentes tanto en la tradición islámica en general como en la *šīʿī/ismaʿīlī* en particular, tuvo que deberse en último término a una razón más pragmática que hay que buscar en la imposibilidad de reunir un ejército capaz de hacer frente al enemigo al que se enfrentaban los nizaríes. Cómo reclutar tropas fue el problema central que tuvieron que resolver los rebeldes que pretendían hacerse con el poder y que no disponían de fuerzas militares. En general, los que tuvieron éxito reclutaron tropas que tenían una base étnica —fue el caso de los fatimíes a finales del s. III/IX con los beréberes Kutama o de los almohades con los Masmuda. En el caso de los nizaríes, habría sido la falta de un ejército, en último término, lo que les llevó a desarrollar un elemento de la tradición islámica— el asesinato selectivo y los ataques suicidas —que había quedado relegado a un lugar marginal dentro de la tradición islámica.

3. Aniquilación del adversario, locura y amenaza revolucionaria: el caso almohade y la propaganda contra el enemigo

Durante el s. VI/XII, la actividad de los nizaríes se concentró en las tierras centrales y orientales del mundo islámico, mientras que en la parte occidental actuaba otro movimiento de inspiración mesiánica, el de los almohades.³⁹ Los almohades —tanto en vida de su ‘Mesías’ Ibn Tūmart como tras la muerte de éste, durante el periodo de consolidación de su poder— llevaron a cabo una violenta represión de sus oponentes.

Sus predecesores, los almorávides, también habían empleado la fuerza. El fundador ideológico del movimiento almorávide, Ibn Yāsīn, era famoso por los castigos físicos que imponía a aquellos de sus seguidores que se apartaban de las normas por él establecidas.⁴⁰ Ese rigorismo se mantuvo con el emir Tamīm, de quien se dice que era sincero y muy activo a la hora de impartir justicia, hasta el punto que dio muerte a uno de sus

39. Sobre su mesianismo, véanse: Mercedes GARCÍA, *Messianism and puritanical reform: Mahdis of the Muslim West*, Brill, Leiden-Boston, 2006; Patricia CRONE, *Medieval Islamic political thought...*, p. 250-252.

40. H. T. NORRIS, «New evidence on the life of ‘Abdullah b. Yāsīn and the origins of the Almoravid movement», *Journal of African History*, 12/2 (Londres-Nueva York, 1971), p. 255-268; N. LEVTZION, «‘Abd Allah b. Yāsīn and the Almoravids», *Studies in West African Islamic History*, J. R. WILLIS (ed.), F. Cass, Londres, 1977, vol. 1, p. 78-112.

hijos por haber violado a una joven hija de mercaderes en el valle de Salé.⁴¹ Durante la intervención almorávide en la península Ibérica, los reyes de taifas pronto se dieron cuenta de que aquellos a quienes habían invitado para ayudarles contra los cristianos habían venido para quedarse y ello significaba quitarles a ellos el poder. Cuando, tras la rendición de Granada, el ejército del emir almorávide Yūsuf b. Tašufīn se dirigió hacia Almería, el rey de esta taifa, Ibn Ṣumādīh, tuvo tanto miedo de lo que le pudiera suceder que murió de susto justo cuando el ejército de los almorávides entraba por sus puertas.⁴²

Pero los almorávides no han quedado asociados a una política de terror como ocurre en el caso de los almohades. No es sólo que de varios personajes se diga que cuando tuvieron noticia de la llegada de los almohades, salieron huyendo para no estar expuestos a su violencia revolucionaria⁴³ y que —especialmente tras la conquista de al-Andalus— los almohades parecen haber incrementado la práctica de cortar cabezas, muy difundida —como ya se ha señalado— durante el califato omeya.⁴⁴ La violencia de los almohades, sobre todo en la primera época, remite a un modelo que encontramos en el Antiguo Testamento, en el castigo al que Moisés somete a los israelitas cuando al volver con las Tablas de la Ley los encuentra que se han apartado de la Verdad y han caído en la idolatría, ordenando entonces el exterminio de quienes no se ponen de su lado (*Éxodo* 31: 18-34). En el caso almohade, la violencia revolucionaria se concretó en los primeros años en la masacre de quienes no se adherían al movimiento o de quienes no daban muestra de la lealtad absoluta que se esperaba de ellos, con episodios como la matanza de los habitantes de Tinmal y la purga de las tribus almohades en época de Ibn Tūmart, y posteriormente la purga llevada a cabo por ‘Abd al-Mu‘min.⁴⁵

Esa violencia iba unida a la descalificación del adversario no sólo como hereje, sino también como infiel.⁴⁶ El jurista y teólogo Ibn Taymiyya (661/1263-728/1328) condenó de manera clara y contundente ese empleo de la violencia por parte de los almohades denunciándolo como inaceptable desde el punto de vista religioso sunní.⁴⁷ En efecto,



41. John ISKANDER, «Devout Heretics: the Barghawata in Maghribi Historiography», *The Journal of North African Studies*, 12/1 (Londres, 2007), p. 37-54, especialmente p. 45.

42. ‘Abd Allāh al-Zīrī, *al-Tibyān ‘an al-ḥadīṭa al-kā‘ina bi-dawlat Banī Zīrī fi Garnāṭa*, E. LÉVI PROVENÇAL (ed.), Dar Al-Ma‘ārif, El Cairo, 1955; traducción española a cargo de: E. LÉVI-PROVENÇAL y E. GARCÍA, *El siglo XI en 1ª persona: las «Memorias» de ‘Abd Allāh, último rey Zīrī de Granada, destronado por los almorávides (1090)*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 287.

43. G. J. VAN GELDER, «A conversation on contemporary politics in the twelfth century: *al-Maqāma al-baghdādiyya* by al-Wahrānī (d. 575/1179)», *Texts, documents and Artefacts. Islamic Studies in honour of D.S. Richards*, C. F. ROBINSON (ed.), Brill, Leiden-Boston, 2003, p. 103-119.

44. Véase al respecto: Maribel FIERRO, «Decapitation of Christians and Muslims in the Medieval Iberian Peninsula: narratives, images, contemporary perceptions», *Comparative Literature Studies*, 45/ 2 (College Park, 2008), p. 137-164 y la bibliografía allí citada.

45. Maribel FIERRO, «Almohads», *Encyclopedia of Genocide and Crimes Against Humanity*, 3 vols. Dinah SHELTON (ed.), Macmillan Reference, Detroit, 2005, vol. 1, p. 24-25; Yassir BENHIMA, «Du *tamytz* à l’*i’tiraf*: usages et légitimation du massacre au début de l’époque almohade», *Annales Islamologiques*, 43 (El Cairo, 2009), p. 137-153.

46. Delfina SERRANO, «¿Por qué llamaron los almohades antropomorfistas a los almorávides?», *Los almohades: problemas y perspectivas*, M. FIERRO, P. CRESSIER, L. MOLINA (eds.), CSIC-Casa de Velázquez, Madrid, 2005, p. 815-852.

47. Henri LAOUST, «Une fetwa d’Ibn Taimiyya sur Ibn Tūmart», *Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale*, 59 (El Cairo, 1960), p. 157-184.

recuerda a los jariyíes, pero también a los fatimíes en tanto que violencia purificadora.⁴⁸ Frente a quienes han querido ver una influencia jariyí⁴⁹ en la violencia almohade, tiendo a ver más próximo el modelo fatimí,⁵⁰ sobre todo teniendo en cuenta que almohades y fatimíes compartían unos parecidos orígenes mesiánicos y una parecida concepción del liderazgo politicoreligioso, según la cual lo que hacía el *imām* remitía directamente a la Disposición divina (*amr Allāh*).⁵¹

La asimilación de la violencia del *imām*-califa a la violencia de Dios y de sus profetas llevada a cabo por los fatimíes había afectado a la política represora de 'Abd al-Raḥmān III, muchas de cuyas actividades deben ser entendidas como una reacción ante lo que hacía su rival fatimí —bien para diferenciarse bien para imitarle, acabando el nuevo califa omeya cordobés moviéndose en un terreno intermedio, en el que por un lado buscaba no «desmerecer» frente al fatimí en las altas prerrogativas que éste se daba, y, por otro lado, se veía forzado a marcar sus distancias para dejar bien claro que era un califa sunní y no šī'ī.⁵² Tal vez la aplicación del castigo de la hoguera, castigo asociado a 'Alī b. Abī Ṭālib, que fue impuesto por 'Abd al-Raḥmān III a los beréberes Banū Gazlūn —recordemos que la propaganda fatimí iba dirigida sobre todo a los beréberes—, pueda ser vista como una manera de no «desmerecer» frente al califa fatimí. En el caso de los dos «falsos» profetas que aparecieron en los territorios bajo el mando de 'Abd al-Raḥmān III no hay constancia de que se infligiese un castigo tan terrible como el impuesto al «Hombre del asno».⁵³ Tampoco tenemos noticia de que se ejecutase a ninguno de los afectados por la persecución contra los masarríes decretada por el califa en varias ocasiones (años 340/952, 345/956 y 346/957).⁵⁴ Pero la posibilidad de la pena de muerte quedaba claramente expresada en los escritos enviados por el califa a todas las regiones de su reino. En ellos, tras describir las innovaciones y herejías en las que incurrían los masarríes, el califa omeya advertía a sus gobernadores que tenían que actuar para llevar a cabo

48. Por lo que se refiere al ámbito cristiano, se ha dicho que el primer testimonio de la violencia humana concebida como un medio para una purificación escatológica se encuentra en Hildegard de Bingen (1098-1179) y el segundo en Lucas de Tuy (m. 1249): Robert E. LERNER, Christine MOREROD, «The Vision of 'John, Hermit of the Asturias': Lucas of Tuy, Apostolic Religion, and Eschatological Expectation», *Traditio*, 61 (New York, 2006), p. 195-225, especialmente p. 208, es decir, en el primer caso antes de las cruzadas contra los albigenses que señalan los inicios de la lucha armada y la represión de la herejía popular por medio del terror.

49. A. BEN HAMMADI, «Y a-t-il une influence kharigite dans la pensée d'Abū Tumar?», *Mélanges offerts à Mohamed Talbi*, Universidad de Túnez, Túnez, 1993, vol. 2, p. 11-24.

50. Maribel FIERRO, «The Almohads and the Fatimids», *Ismaili and Fatimid Studies in Honor of Paul E. Walker*, Bruce D. CRAIG (ed.), Middle East Documentation Center, Chicago, 2010, p. 161-175.

51. Miguel VEGA, Salvador PEÑA, Manuel C. FERIA, *El mensaje de las monedas almohades: numismática, traducción y pensamiento*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2002.

52. Maribel FIERRO, «La política religiosa de 'Abd al-Rahman III», *Al-Qanṭara*, 25 (Madrid, 2004), p. 119-156.

53. Se trata del profeta de Lisboa y del profeta de los Gumara: Maribel FIERRO, *La heterodoxia...*, p. 128-129 y 143. En el primer caso no parece haber habido castigo alguno, pues se dice que el profeta desapareció.

54. Maribel FIERRO, *La heterodoxia...*, p. 132-140.

«la purificación y liquidación de esta inmundicia y... la salvaguardia de los musulmanes de toda duda y motivo de sedición, pues los países se pierden, las obras se borran, la gente merece el exterminio y Dios destruye naciones por cosas como las que ha traído este grupo malvado...⁵⁵»

Es en la violencia ejercida por el califa omeya contra los traidores de Simancas —con un castigo escenificado para indicar que los condenados irían a parar al infierno, pues su delito era de hecho un pecado— así como dentro del ámbito privado (las dos esclavas del califa ejecutadas, los negros utilizados como arcaduces de una noria) en donde nos encontramos con una violencia que excede de los límites socialmente aceptados y que se transforma en crueldad y en terror en las fuentes árabes. Pero el caso más llamativo es el de la ejecución de ʿAbd Allāh, ese hijo de ʿAbd al-Raḥmān III que criticaba a su padre por su opresión (ḡawr) y el derramamiento de sangre (*saḡk al-dimāʿ*) que practicaba. La ejecución habría consistido en el degüello de ʿAbd Allāh por parte de su propio padre el califa el día de la Fiesta de los Sacrificios en el oratorio al aire libre (*muṣallā*) donde se llevaba a cabo el sacrificio de los carneros o corderos rituales. Podría parecer que dentro del esfuerzo por parte de ʿAbd al-Raḥmān III para demostrar que la herencia de los profetas (incluido Abraham) le pertenecía a él y no a los califas fatimíes le pudo llevar a ejecutar a su hijo ʿAbd Allāh de una manera que recordaba el sacrificio de su hijo ordenado por Dios a su profeta Abraham. En cualquier caso, no resulta fácil establecer si la ejecución realmente se produjo en los términos en los que aparece descrita en algunas fuentes árabes, ya que el relato parece originarse en una crónica de inspiración fatimí y por tanto puede estar reflejando una propaganda anti-omeya.⁵⁶

En este punto se hace necesario situar el caso de ʿAbd al-Raḥmān III en un contexto más amplio. Como ya he tenido ocasión de señalar, llama la atención el hecho de que también se atribuya una crueldad excesiva en el ámbito familiar y una política de terror a otro enemigo de los fatimíes, el último emir aglabí de Ifriqiya, Ibrāhīm II, durante cuyo reinado (261/875-289/902) empezó la revolución fatimí.⁵⁷ Los misioneros fatimíes habían llevado al Norte de África unas expectativas mesiánicas y la esperanza revolucionaria de que la tiranía y la injusticia desaparecerían y se establecería un nuevo orden presidido por un *imām* infalible. La violencia excesiva parece inescapable en ese

55. Ibn HAYYAN, *Muqtabis*, vol. 5, Pedro CHALMETA, Federico CORRIENTE, Mahmud SOBH (ed.), Instituto Hispano-Árabe de Cultura-Facultad de Letras, Rabat, Madrid, 1979; Federico CORRIENTE, María Jesús VIGUERA (trad.), Anubar / Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Zaragoza, 1981, 18-9/34-5.

56. La fuente es al-Raqīq al-Qayrawānī, un cronista de época zirí partidario de los fatimíes: Maribel FIERRO, *Emulating Abraham...*, p. 133.

57. Sobre la violencia de este emir véase: M. TALBI, *L'émirat aghlabide. 184-296/800-909*, Maisonneuve, París, 1966, p. 271-322, así como las reflexiones de: Annliese NEF, «Violence and the prince: the case of the Aghlabid Amir Ibrahim II (261-89/875-902)», *Public violence in Islamic societies...*, p. 217-237; Annliese NEF, «Instruments de la légitimation politique et légitimité religieuse dans l'Ifriqiya de la fin du IX^e siècle», *La légitimation du pouvoir au Maghreb médiéval. De l'orientalisation à l'émancipation politique*, Annliese NEF, Elise VOGUET (eds.), Casa de Velázquez, Madrid, 2011, p. 75-92.



contexto,⁵⁸ un contexto en el que el *imām* garantiza la certidumbre y el conocimiento de la Verdad, de manera que todo aquél que se le opone no es ya sólo un rebelde sino un apóstata que se empecina en no reconocer esa Verdad sobre la que no puede haber duda alguna. También era inevitable que la inicial violencia revolucionaria fatimí evolucionase para hacer frente a las necesidades del nuevo estado, un estado en el que se acabó por dar cabida a todos los que no se «convertían» a las doctrinas isma'ílicas.⁵⁹ La violencia revolucionaria tiende a ser presentada como provocada por la violencia desmedida —es decir, por la crueldad⁶⁰— de aquellos con los que se quiere acabar, por lo que los *topoi* de violencia revolucionaria van siempre acompañados de *topoi* sobre la violencia de los enemigos de la revolución. La escasez de estudios sobre las estructuras narrativas que se emplean en las fuentes árabes para representar los inicios y finales violentos de las dinastías hace difícil precisar hasta qué punto están determinando lo que las fuentes árabes nos cuentan sobre la violencia excesiva y las políticas de terror atribuidas a gobernantes como 'Abd al-Raḥmān III e Ibrāhīm II amenazados por un movimiento revolucionario.⁶¹ Hay otro caso que puede servir para apuntalar la impresión de que algunos cambios dinásticos a lo largo de la historia del islam —cambios en cuyos orígenes se dio una violencia revolucionaria— traen consigo la representación de una violencia desmedida y cruel por parte de la dinastía que se acaba. Ese caso es el de los almohades.

El principal adversario de los almohades en al-Andalus fue el andalusí Ibn Mardaniš y su suegro Ibn Hamušġ, cuyo control del *Šarq al-Andalus* (zona levantina) durante varios años dificultó que los almohades pudieran completar su conquista en la península. Como ha puesto de relieve Alfonso Carmona —en cuyo estudio me baso en lo que sigue⁶²— tanto Ibn Mardaniš como Ibn Hamušġ son representados como feroces sanguinarios.

De Ibn Hamušġ se dice que «torturaba (*addaba*) a cuantos almohades caían en sus manos, los hacía objeto de crueles diversiones... y los catapultaba, colocándolos en el 'cucharón del almajaneque'. Menospreciaba al Creador vejando y mutilando a la criatura».⁶³ Se asegura que «quemaba viva a la gente; los arrojaba desde lo más alto de las torres; les extraía los nervios y los ligamentos de sus espaldas; y... unía las ramas de un árbol determinado y ataba encima a la víctima, y luego soltaba las ramas de modo

58. Como había ocurrido durante la revolución abbasí: C. F. ROBINSON, «The violence of the Abbasid revolution», *Living Islamic History. Studies in Honour of Professor Carole Hillenbrand*, Y. SULEIMAN (ed.), Edinburgh University Press, Edinburgh, 2010, p. 226-251.

59. Véase el estudio de Y. LEV mencionado en la nota 9.

60. Daniel BARAZ, «Violence or cruelty? An intercultural perspective», *A great effusion of blood? Interpreting Medieval violence*, M. D. MEYERSON, D. THIERY, O. FALK (eds.), University of Toronto Press, Toronto, 2004, p. 164-189.

61. Maribel FIERRO, *Emulating Abraham...*, p. 133.

62. Alfonso CARMONA, «Represión y abuso de poder en el régimen de Ibn Mardaniš», *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus. XIV...*, p. 321-346. Véase también en el mismo volumen: M^a J. VIGUERA, «Narrar la violencia: pasajes de la crónica de Ibn Šāhib al-Šalāt sobre los almohades», p. 301-320; M^a J. VIGUERA, «Las reacciones de los andalusíes ante los almohades», *Los almohades: problemas y perspectivas...*, p. 705-734.

63. Alfonso CARMONA, «Represión y abuso de poder en el régimen de Ibn Mardaniš...», p. 345.

que cada una de ellas se separase llevándose su parte de miembros». ⁶⁴ Por lo que se refiere a Ibn Mardaniš, éste tiene «mala prensa» en las fuentes árabes, achacándosele cuatro rasgos negativos, como bien ha explicado A. Carmona: las alianzas que mantuvo con los cristianos, ⁶⁵ así como el uso de su lengua y costumbres; la excesiva carga fiscal a la que sometió a sus súbditos; su nada ejemplar vida privada, y la crueldad que mostró a la hora de deshacerse de sus enemigos. ⁶⁶ Basten algunos ejemplos: a dos de sus visires no sólo les confiscó sus bienes, sino que los hizo emparedar «en un lugar en el que los podía ver, y allí los tuvo hasta que murieron de hambre». Lo mismo hizo con otro personaje al que «mandó torturar (*ʿaddaba*) y luego encerrar en una torre sin alimentos ni agua, hasta que acabó comiéndose la ropa que llevaba puesta y murió». ⁶⁷ En relación a la recaudación abusiva de impuestos se afirma que «comenzó a extorsionar a la gente arrebatándoles sus bienes..., para lo cual empleaba métodos horribles: hacía marcar los rostros a cuchilladas e inflar a la gente por el ano». ⁶⁸ El castigo de la disidencia y la rebeldía por parte de Ibn Mardanis va unido a la descripción de «su carácter rabioso, es decir, visceral, desmedido y sin duda irreflexivo, al no sopesar las consecuencias». ⁶⁹ Pero fue la defección de sus familiares, junto con el largo asedio al que fue sometido en la segunda campaña almohade, lo que habría hecho enloquecer a Ibn Mardaniš,

«quien en su desvarío llegó a ordenar los castigos más crueles. Pero la más terrible de sus represalias la ejerció contra su propia familia. Sucedió que, en el curso de la segunda expedición almohade contra el Levante de al-Andalus, y cuando a muchos les parecía que toda resistencia era inútil, se alzó en Almería un primo del emir, que también llevaba el nombre de Muḥammad b. Mardaniš —casado además con una hermana de éste; encarceló al *qāʿid* local y entregó la ciudad a los norteafricanos proclamando su adhesión al dogma almohade. Y dice Ibn Šāḥib al-Šalā:

Cuando esta noticia llegó a Ibn Mardaniš, ordenó matar a su propia hermana, la esposa de Muḥammad, que era el hijo de su tío paterno, conocido como Ibn Šāḥib al-Basīṭ, así como a los hijos que éste tenía de ella, sin que sintiera ninguna compasión por su hermana. Se los llevó Ibn al-Rāʿī, su verdugo (*muwakkil bi-l-ʿaḍab*), quien los metió con él en una barca en la Albufera que hay contigua al mar en las cercanías de Valencia y, cuando se hallaban en medio de la citada Albufera, los hundió en el mar, de la manera más horrenda (*abšāʿ*) y más desagradable (*ašnaʿ*) de contar. A raíz de aquello, a Ibn Mardaniš se le trastornó el juicio y fue perdiendo la ayuda de Dios y de los hombres. Su mañana se volvió como una noche tenebrosa y su propia familia, sus allegados y sus partidarios empezaron a asustarse de su locura». ⁷⁰

64. Alfonso CARMONA, «Represión y abuso de poder en el régimen de Ibn Mardaniš...», p. 345-346.

65. Linda JONES, «The Christian Companion: a rhetorical trope in the narration of intra-Muslim conflict during the Almohad period», *Anuario de Estudios Medievales*, 38 (Madrid, 2008), p. 793-829.

66. IBN AL-JATIB, *al-Iḥāṭa fī aǧbār Garnāṭa*, Muḥammad, ʿAbd Allāh ʿINĀN (ed.), 4 vols., Maktabat Al-Janāyī, El Cairo, 1973-77, vol. 2, p. 123-126.

67. Alfonso CARMONA, «Represión y abuso de poder en el régimen de Ibn Mardaniš...», p. 332.

68. Alfonso CARMONA, «Represión y abuso de poder en el régimen de Ibn Mardaniš...», p. 336.

69. Alfonso CARMONA, «Represión y abuso de poder en el régimen de Ibn Mardaniš...», p. 339-341.

70. Alfonso CARMONA, «Represión y abuso de poder en el régimen de Ibn Mardaniš...», p. 339-341.



Sin duda por ello, a su muerte surgió el rumor de que Ibn Mardaniš había sido envenenado por su propia madre, a la que había amenazado cuando le recriminó por los crímenes que estaba cometiendo contra su familia y sus allegados.⁷¹

También se atribuye una violencia desmedida a Ibn Hūd, quien se rebeló contra los almohades en las postrimerías de esta dinastía. Una fuente cristiana —¿basada tal vez en fuentes almohades?— nos habla de su odio implacable contra los almohades a los que acusaba de herejes, mientras que él se erigía en paladín del califato auténtico, el de los abbasíes. Si los almohades habían ordenado purificar las mezquitas de los territorios por ellos conquistados, ahora Ibn Hūd ordenaba lo mismo con respecto a las mezquitas de los almohades, acusándoles de opresión y violencia fiscal. Muchos andalusíes se unieron a él, «quien, para agradarles y afirmar enemistades capitales entre almohades y andaluces, cayó sobre los almohades, decapitando, yugulando o imponiendo penas diversas a los hombres, amputando las mamas a las mujeres, y extinguiendo con muerte miserable la vida de los niños».⁷²

Vale la pena comparar la extremada crueldad de estos enemigos de los almohades con lo que se cuenta de la conducta despótica y cruel de ʿAbd al-Raḥmān III y sobre todo de Ibrāhīm b. al-Aglab —de quien también se pone de relieve su crueldad hacia la gente próxima a él,⁷³ como en el caso de Ibn Mardaniš— a partir de una fuente profatimí, al-Raqīq al-Qayrawānī. Creo que se puede concluir lo siguiente: cuando un movimiento revolucionario propugna un modelo de poder a cuya cabeza se sitúa un líder o *imām* con pretensiones cuasidivinas —como fue el caso fatimí y el almohade— se pone en marcha una propaganda⁷⁴ que busca la deslegitimación y la descalificación de sus adversarios, achacándoles una violencia desmedida cuya piedra de toque es el trato cruel hacia miembros de su propia familia. No es un caso exclusivo de la historiografía árabe: la nueva línea dinástica de los Trastámara que se hizo con el poder fue responsable del apodo ‘el Cruel’ con el que Pedro I (r. 1350-1369) ha pasado a la historia.⁷⁵

Consideraciones finales

Con los tiempos que corren, hablar de violencia y crueldad en las sociedades islámicas —aunque sean las premodernas— puede servir para reforzar estereotipos y añadir leña al fuego de quienes asocian el islam y a los musulmanes con violencia y

71. Alfonso CARMONA, «Represión y abuso de poder en el régimen de Ibn Mardaniš...», p. 339-341.

72. Luis CHARLO (ed.), *Crónica latina de los Reyes de Castilla*, Akal, Madrid, 1999, p. 84-85.

73. Habría hecho matar a sus ocho hermanos, a uno de sus hijos, a todas sus hijas —esto a pesar de las súplicas de su madre quien acabó maldiciéndole—, además de castigar terriblemente por faltas nimias a sus esclavos y esclavas palaciegos, ser pedófilo, incurrir en canibalismo y un sinnúmero de otros crímenes: M. TALBI, *L'émirat aghlabide...*, p. 271-322 y los estudios de Annliese Nef citados en la nota 56. Como en el caso de ʿAbd al-Raḥmān III, los datos referentes a esta crueldad sin límites proceden de al-Raqīq al-Qayrawānī, una fuente profatimí.

74. Ya analizada en el caso almohade por: N. BARBOUR, «La guerra psicológica de los almohades contra los almorávides», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 2 (Madrid, 1966), p. 117-130; véase también el estudio mencionado en la nota 45.

75. Clara ESTOW, *Pedro the Cruel of Castille (1350-1369)*, Brill, Leiden, 1995; Julio VALDEÓN, *Pedro I el Cruel y Enrique de Trastámara*, Aguilar, Madrid, 2002; Luis Vicente DÍAZ, *Pedro I el Cruel (1350-1369)*, Ediciones Trea, Gijón, 2007.

crueledad como parte esencial de su identidad. Es una asociación —la del islam con la violencia y la crueledad— que tiene raíces muy antiguas, desde la descalificación en fuentes cristianas de los primeros tiempos del islam en las que se denuncia que no puede ser profeta quien viene con la espada⁷⁶ pasando por Luis de Mármol refiriéndose a los musulmanes del Norte de África como *voisins et cruels ennemis*⁷⁷ y llegando hasta nuestros días. No faltan, desde luego, voces que han puesto y siguen poniendo las cosas en su sitio, al situar los casos de violencia y terror en contextos históricos concretos.⁷⁸ Hacerlo así ayuda a normalizar el tratamiento académico de las sociedades islámicas, pues no se rehúye hablar de violencia —como tienden a hacer quienes caen en discursos apologeticos—, pero sin caer en la demonización.⁷⁹ En un estudio anterior dedicado al reflejo de la violencia contra las mujeres en las fuentes históricas árabes andalusíes,⁸⁰ señalaba que la condena de las prácticas contrarias a la normativa legal referente al trato de las mujeres en conflictos armados se materializaba en las fuentes árabes en figuras de personajes que expresaban su horror ante semejantes prácticas e intentaban cambiarlas. Ejemplos para el caso almohade son el jurista tunecino que se opuso a una de las masacres de los primeros tiempos⁸¹ y el jurista Ibn Mufawwaz, quien se marchó de Menorca cuando su gobernante Sa'īd b. Ḥakam mandó decapitar en su presencia a un hombre por beber vino.⁸² Las situaciones de extremado desorden y caos se caracterizaban precisamente por la ausencia de dichas figuras, como sucedió durante la *fitna* cordobesa que condujo a la abolición del califato omeya.

De entre las posibles figuras dotadas de autoridad política en las sociedades islámicas premodernas, el califa es aquella en la que se da una apuesta más clara por combinar la autoridad política con la religiosa y es por tanto aquella en la que es más probable que se dé una justificación de los castigos por él infligidos asimilándolos con aquellos que proceden de Dios. El grado que alcance esa asimilación será un indicio de hasta qué punto el califa está siendo presentado como vicario directo de Dios (*jalīfat Allāh*) o solamente como vicario del Profeta de Dios (*jalīfat rasūl Allāh*). *A priori*, se podría



76. Thomas SIZGORICH, «'Do Prophets Come with a Sword?' Conquest, Empire, and Historical Narrative in the Early Islamic World», *The American Historical Review*, 112/4 (Oxford, 2007), p. 993-1015.

77. Fernando RODRÍGUEZ, «Luis de Mármol lecteur de Léon. Une appréhension espagnole de l'Afrique», *Léon l'Africain*, François POUILLON (éd.), con Alain MESSAOUDI, Dietrich RAUCHENBERGER, Oumelbanine ZHIRI, IISMM-Karthala, 2009, p. 239-268, especialmente p. 246.

78. Thomas SIZGORICH, *Violence and belief in late antiquity: militant devotion in Christianity and Islam*, Pennsylvania Press, Philadelphia, 2009; Jean FLORI, *Guerra santa, «yihad», «cruzada»: violencia y religión en el Cristianismo y el Islam*, Universidad de Granada-Universitat de València, Granada-València, 2004.

79. Debra HIGGS, *Saracens, demons, Jews: making monsters in medieval art*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2003; John TOLAN, *Sarracenos: el Islam en la imaginación medieval europea*, Universitat de València, València, 2007.

80. Maribel FIERRO, «Violence against women in Andalusí historical sources (third/ninth-seventh/thirteenth centuries)», *Legitimate and illegitimate violence in Islamic thought*, R. GLEAVE, I. KRISTÓ-NAGY (eds.), en curso de publicación.

81. A. HUICI, *Historia política del imperio almohade*, 2 vols., edición facsímil, con estudio preliminar de E. MOLINA y V. OLTRA, Universidad de Granada, Granada, 2000, vol. I, p. 72.

82. Manuela MARÍN, «Sa'īd b. Ḥakam (601-680/1205-1282): una reconsideración biográfica», *Publicacions des Born*, 15-16 (Menorca, 2006), p. 95-113; T. GALLEG, «Ibn Mufawwiz», *Biblioteca de al-Andalus*, vol. IV, p. 216-7, n° 832.

esperar que en el primer caso no habrá tanta necesidad de explicar y justificar las razones del castigo ni la dureza de éste, de la misma manera que los castigos procedentes de Dios han de ser aceptados sin más. En el segundo caso, en cambio, es de esperar en principio que la violencia del gobernante se ajuste a las limitaciones impuestas por la ley divina a los hombres.

Dentro del islam, son los *šīʿīs* quienes han apostado por la figura del califa como vicario directo de Dios (*jalīfat Allāh*), mientras que los *sunnīs* lo hicieron por la figura del califa como vicario del Profeta de Dios (*jalīfat rasūl Allāh*).⁸³ Hemos visto cómo entre los fatimíes —*šīʿīs* ismaʿilíes— se advierte precisamente la tendencia a equiparar la violencia divina y la del *imām*. Cuando la violencia es excesiva y puede ser vista como crueldad, el gobernante está interesado en que dicha violencia sea equiparada a la de Dios y su Profeta. Por otro lado, la atribución de esa violencia excesiva y de esa crueldad al adversario sirve para deslegitimarlo; con objeto de que no se confunda con la otra —con la violencia «legítima» de uno mismo— es muy útil achacar a ese adversario una violencia desmedida dirigida contra su propia familia o acompañada de vicios repulsivos. El primer tipo de violencia sirve para legitimar, el segundo para lo contrario. Hasta qué punto estos *topoi* historiográficos lo fueron también de vida, es algo que —parafraseando a las fuentes árabes— «sólo Dios lo sabe» (*Allāh aʿlam*).



83. Un análisis del complejo proceso que culminó en esta diferenciación en: Patricia CRONE, Martin HINDS, *God's caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*, CUP, Cambridge, 1986.