



LA REFORMA DE LOS ALMOHADES: RELIGION, ARTE Y PROPAGANDA

Belén Cuenca Abellán

Trabajo de Fin de Máster
Dir. Dra. Soha Abboud Hagggar

Máster Universitario en Ciencias de las Religiones
Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones
Universidad Complutense de Madrid
Convocatoria: Junio 2016
Calificación: 9,5

AUTORA: BELÉN CUENCA ABELLÁN.

TUTORA: DRA. SOHA ABOUD HAGGAR.

TÍTULO: “LA REFORMA DE LOS ALMOHADES: RELIGIÓN, ARTE Y PROPAGANDA”.

TITLE: “THE ALMOHAD REFORMATION: RELIGION, ART AND PROPAGANDA”.

KEYWORDS: almohads, reformation, religion, architecture, mosque, Tinmal, Marrakech, Seville, muqarnas.

PALABRAS CLAVE: almohades, reforma, religión, unitarios, arquitectura, mezquita, Tinmal, Marrakech, Sevilla, mocárabes.

ÍNDICE DE CONTENIDOS:

1. INTRODUCCIÓN:
 - 1.1. Motivaciones.
 - 1.2. Resumen.
 - 1.3. Hipótesis.
 - 1.4. Objetivos.
 - 1.5. Metodología.
2. IBN TUMART: DEL MAGREB A ORIENTE.
 - 2.1. Un hijo de los Masmuda.
 - 2.2. Ibn Tumart como Mahdi: más que un líder espiritual.
 - 2.3. Contra los Almorávides: el inicio de la reforma unitaria.
3. AL-MUWAHHIDUN: EL PODER DE LOS UNITARIOS.
 - 3.1. Características y elementos de la ideología almohade.
 - 3.1.1. *El Tawhid.*
 - 3.1.2. *El Califato Occidental.*
 - 3.1.3. *La reforma social.*
 - 3.2. Abd al- Mu´min y la recopilación de la doctrina almohade.
 - 3.3. Hacia una arquitectura almohade.
 - 3.3.1. *Tinmal: destacado lugar de peregrinación.*
 - 3.3.2. *Marrakech: la gran aljama.*
 - 3.3.3. *El sentido religioso de la cúpula de mocárabes en la arquitectura almohade.*
4. LA REFORMA ALMOHADE EN AL-ANDALUS: SEVILLA, LA JOYA DEL CALIFATO.
 - 4.1. Sevilla: la gran capital.
 - 4.1.1. *Arquitectura religiosa: la mezquita aljama.*
 - 4.1.2. *Ceremonial religioso en torno a la figura del califa.*
 - 4.2. Propaganda religiosa.
 - 4.2.1. *Caligrafía e inscripciones epigráficas en la arquitectura.*
 - 4.2.2. *La numismática almohade.*
5. CONCLUSIONES.
6. BIBLIOGRAFÍA.

ABSTRACT:

This work has two parts: first, it's dedicated to the religious doctrine that arises from the return of Ibn Tumart from the East to al-Magrib, when he brings all the knowledge he had learned there and stands against it of the Almoravids. At this point we analyze the journey, the doctrinal lines, the formation of the caliphate and the construction of the mosques of Tinmal and Marrakesh after the conquest. I study the peculiar religious architecture created by the Almohads caliphs. There will be a special mention to the use of the dome of mocárabes. The second part focuses on the arrival of the Almohads to al-Andalus and the construction of the aljama mosque in Seville. Finally, we would like to emphasize the fundamental role of epigraphy and numismatics as means of propaganda of religious doctrine.

RESUMEN:

Este estudio consta de dos bloques: el primero de ellos está dedicado al nacimiento de la doctrina religiosa que se gesta a la vuelta de Ibn Tumart desde Oriente hasta al-Magrib, cuando hace llegar todos los conocimientos que allí había aprendido y se posiciona en contra de los Almorávides. En este punto se analiza ese viaje, las líneas doctrinales, la formación del califato y la construcción de las mezquitas de Tinmal y Marrakech después de la conquista. Aquí se pretende estudiar la peculiar arquitectura religiosa que crean los califas, muy cercana a su doctrina, y diferente a lo que se había visto. Habrá una especial mención a la utilización de la cúpula de mocárabes. El segundo bloque, se centra en la llegada de los almohades a al-Andalus y en la construcción de la mezquita aljama de Sevilla. Para finalizar, queremos resaltar el papel fundamental de la epigrafía y la numismática como medios de propaganda de la doctrina religiosa.

DECLARACIÓN PERSONAL DE NO PLAGIO

D. / Dña. **BELÉN CUENCA ABELLÁN** NIF **48643590Q**
estudiante del Máster en Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense de Madrid, en el curso 2015 -2016, como autor/a de este documento académico, titulado:

LA REFORMA DE LOS ALMOHADES: RELIGIÓN, ARTE Y PROPAGANDA.

y presentado como Trabajo de Fin de MÁSTER, para la obtención del título correspondiente,

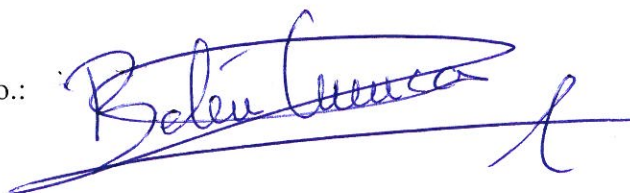
DECLARO QUE

es una obra original fruto de mi reflexión y estudio personal, que no copio y no utilizo ideas, formulaciones, citas integrales e ilustraciones diversas, sacadas de cualquier obra, artículo, memoria, etc., (en versión impresa o electrónica), sin mencionar de forma clara y estricta su origen, tanto en el cuerpo del texto como en la bibliografía.

Asimismo, soy plenamente consciente de que el hecho de no respetar estos extremos es objeto de sanciones académicas y/o de otro orden.

En Madrid, a 2 de JUNIO de 2016.

Fdo.:



ÍNDICE.

1. INTRODUCCIÓN.....	p. 2
1.1. Motivaciones.....	2
1.2. Resumen	2
1.3. Hipótesis.....	2
1.4. Objetivos.....	3
1.4.1. Objetivo principal.....	3
1.4.2. Objetivos secundarios.....	3
1.5. Metodología.....	3
2. IBN TUMART: DEL MAGREB A ORIENTE.....	4
2.1. Un hijo de los Masmuda.....	4
2.2. Ibn Tumart como Mahdi: más que un líder espiritual.....	6
2.3. Contra los almorávides: el inicio de la reforma unitaria.....	9
3. AL-MUWAHHIDUN: EL PODER DE LOS UNITARIOS.....	11
3.1. Características y elementos de la ideología almohade.....	12
3.1.1. El Tawhid.....	13
3.1.2. El Califato Occidental.....	14
3.1.3. La reforma social.....	17
3.2. Abd al-Mu'ín y la recopilación de la doctrina almohade.....	19
3.3. Hacia una arquitectura almohade.....	21
3.3.1. Tinmal: destacado lugar de peregrinación.....	22
3.3.2. Marrakech: la gran aljama.....	28
3.3.3. El sentido religioso de la cúpula de mocárabes en la arquitectura almohade.....	35
4. LA REFORMA ALMOHADE EN AL-ANDALUS: SEVILLA, LA JOYA DEL CALIFATO....	41
4.1. Sevilla, la gran capital.....	41
4.1.1. Arquitectura religiosa: la mezquita aljama.....	44
4.1.2. Ceremonial religioso en torno a la figura del califa.....	49
4.2. Propaganda religiosa.....	51
4.2.1. Caligrafía e inscripciones epigráficas en la arquitectura.....	51
4.2.2. La numismática almohade.....	55
5. CONCLUSIONES.....	57
6. BIBLIOGRAFÍA.....	61

1. INTRODUCCIÓN.

1.1 Motivaciones.

La formación académica de la autora es la Historia del Arte, grado estudiado durante cuatro años. Existe una enorme relación entre la religión y las manifestaciones artísticas a las que ha dado lugar, sobre todo arquitectónicas, en el arte del Islam. Tras haber trabajado en el Trabajo de Fin de Grado sobre este tema y haber asistido a estas dos conferencias: Susana Calvo Capilla, “Peregrinación y ceremonial en las mezquitas almohades”, Arquitectura penínsulas hacia 1200: cambios y conexiones internacionales, “Alfonso VIII y Leonor de Inglaterra: confluencias artísticas en el entorno de 1200”, VIII Jornadas Complutenses de Arte Medieval, 12-14 de noviembre de 2014, Departamento de Historia del Arte I, Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid; Juan Carlos Ruiz Souza, “Espacios islámicos fúnebres: migración a la Castilla bajomedieval”, *Retórica artística en el tardogótico castellano: la capilla fúnebre de Don Álvaro de Luna en su contexto*, 20-22 de abril de 2016, Simposio Internacional de los proyectos HAR2012-32720 y HAR2013-42211-P, quiero profundizar en esa relación arte-religión que se aprecia en el periodo almohade.

1.2 Resumen.

Este estudio consta de dos bloques: el primero de ellos está dedicado al nacimiento de la doctrina religiosa que se gesta a la vuelta de Ibn Tumart desde Oriente hasta al-Magrib, cuando hace llegar todos los conocimientos que allí había aprendido y se posiciona en contra de los Almorávides. En este punto se analiza ese viaje, las líneas doctrinales, la formación del califato y la construcción de las mezquitas de Tinmal y Marrakech después de la conquista. Aquí se pretende estudiar la peculiar arquitectura religiosa que crean los califas, muy cercana a su doctrina, y diferente a lo que se había visto. Habrá una especial mención a la utilización de la cúpula de mocárabes. El segundo bloque, se centra en la llegada de los almohades a al-Andalus y en la construcción de la mezquita aljama de Sevilla. Para finalizar, queremos resaltar el papel fundamental de la epigrafía y la numismática como medios de propaganda de la doctrina religiosa.

1.3 Hipótesis.

Demostrar la gran vinculación entre las artes y la religión almohades, además de comprobar que la arquitectura monumental se ajusta a los dogmas y parámetros de la reforma unitaria de Ibn Tumart. Se trata de analizar esa nueva ideología y ver hasta qué punto se rompe con la tradición anterior, o

qué puntos de tensión existen en esa ruptura. Con los almohades se produce una reforma ideológica que se refleja en las manifestaciones artísticas y se da nuevo sentido a elementos como las cúpulas de mocárabes, trascendentales y muy utilizadas en este periodo: ¿se adaptan a la arquitectura almohade por toda la teología que encierran o las toman directamente del arte almorávide sin entender su sentido?

1.4 Objetivos.

1.4.1 Objetivo principal:

- Estudiar la configuración de Sevilla como gran capital del Islam occidental en época almohade.

1.4.2 Objetivos secundarios:

- Reflexionar sobre la conexión Oriente-Occidente en la concepción religiosa del Islam almohade.
- Establecer en qué consiste la reforma de Ibn Tumart y cómo se configura el Califato Almohade bajo estos preceptos.
- Conocer qué tipo de arquitectura religiosa se codifica a partir de las nuevas enseñanzas almohades tomando como ejemplo Tinmal y Marrakech, de forma breve, junto con Sevilla, de forma más extensa.
- Reivindicar el sentido trascendental y religioso de la cúpula de mocárabes dentro de la ideología almohade.

1.5 Metodología.

- Estudio y análisis de la bibliografía reflejada al final de este estudio, tanto en el campo de la historia de los almohades como la referente al arte desarrollado bajo su dominio.
- Realización de un estudio de campo en Sevilla: observación de los restos arqueológicos del Patio de los Naranjos y la Puerta del Perdón de la antigua mezquita aljama de Sevilla y de la Giralda. Se han fotografiado ambos monumentos desde el exterior y desde el interior, incluidas las estancias y el acceso del alminar almohade. Estas imágenes se aportan a lo largo del trabajo. Por imposibilidad de tiempo y motivos económicos ha sido imposible realizar un estudio de campo más exhaustivo tanto en Tinmal como en Marrakech, dejándolo pendiente para hacerlo próximamente.

- Asistencia a conferencias que versan sobre el tema, todavía pendientes de publicación.
- Se recurre al texto coránico para fundamentar algunos aspectos de la doctrina.
- Elaboración del trabajo escrito atendiendo a la bibliografía¹, las observaciones en la capital hispalense y las notas personales de la autora del mismo, expuestas en su mayoría en las conclusiones.

2. IBN TUMART: DEL MAGREB A ORIENTE.

La figura de Ibn Tumart es una de las más importantes dentro del Islam medieval por las innovaciones que llevó a cabo en la concepción de la religión islámica en occidente. Incluso se autoproclamó al-Mahdi. A continuación, analizaremos las etapas más importantes de la vida de Ibn Tumart que desembocarán en la fundación de un gran califato unificado bajo los preceptos de los Almohades.

2.1 Un hijo de los Masmuda.

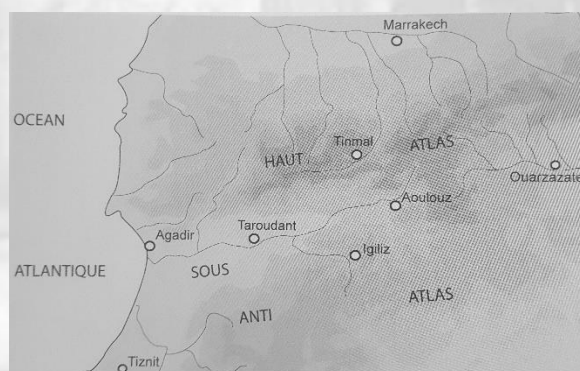


Fig.1. Valle de Sus (Reino de Marruecos). BURESI, P., “Les Almohades...”p. 268.

Abu Abdallah Muhammad Ibn Tumart (1077-1130)² parece ser que nació en la región de Sus, aunque los cronistas no se ponen de acuerdo sobre su origen.³ Pertenecía a la tribu bereber de los Masmuda⁴, localizada en la cordillera del Anti-Atlas⁵ (Reino de Marruecos, en la actualidad). Este espacio geográfico, donde se desarrollará todo lo que tiene que ver con los almohades, junto con la cordillera

¹ Fundamental es el libro de Ambrosio Huici Miranda, que, a pesar de su antigüedad, todavía no ha sido superado, al igual que debemos recordar las aportaciones de Maribel Fierro, María Jesús Viguera, Christian Ewert y su discípula, Susana Calvo. También la última tesis doctoral sobre este asunto presentada por Dolores Villalba en la UGR y que renueva todo lo que se había hecho anteriormente.

² Biografía de Muhammad Ibn Tumart en GALINDO AGUILAR, E., *Enciclopedia del Islam: al-mawsu`a al-islamiya*, Darek-Nyumba, Madrid, 2004, pp. 239-240.

³ VILLALBA SOLA, D., *La Senda de los Almohades: arquitectura y patrimonio*, Editorial Universidad de Granada y Casa Árabe, Granada, 2015, p. 20

⁴ ABBOUD HAGGAR, S., “Los Reinos de Taifas: de Marrakech a Sevilla. Terremoto Almohade”, *La Aventura de la Historia*, Nº 156, pp. 78-81, Arlanza, Madrid, 2011, p. 80. Otros autores, como apunta Dolores Villalba, *op.cit.*, p. 20, lo ubican en la tribu Harga o Ait Argan.

⁵ ABBOUD HAGGAR, S., “La doctrina de Ibn Tumart”, *Cuadernos de Historia* 16, Nº 56, Grupo 16, pp. 6-13, Madrid, 1996, p. 6

del Atlas y todo el norte de África, se caracteriza por los movimientos de tribus, casi todas bereberes.⁶

Si bien es cierto que poco sabemos de su niñez, sí que tenemos certeza de que estudió el Corán, era experto en ciencias de las religiones, conocía el arte de la oratoria y el árabe, aunque su lengua materna era el bereber.⁷ También tenemos datos sobre el inicio de su viaje de peregrinación a La Meca cuando tenía 18 años⁸, cumpliendo así uno de los principales pilares del Islam. Aproximadamente inicia su viaje en torno al h.500, es decir, en 1106.⁹ Estuvo fuera de al-Magrib durante quince años y pasó de al-Andalus a los países orientales. En primer lugar visitó las ciudades de Córdoba y Almería, pero no tenemos referencias de lo que hizo en aquellos lugares; desde Almería marchó hacia Oriente por vía marítima y, según una crónica tardía, el *al-Hulal al-Mawsiyya* de Ibn Idari (m. en el siglo XIV), pudo visitar Alejandría o Siria.¹⁰ Desde allí se dirigió hacia Bagdad y luego a La Meca. Es importante la estancia en Bagdad, donde aprendió los fundamentos esenciales del Islam y, según la tradición¹¹, estudió jurisprudencia con al-Gazzali.¹² Al-Gazzali se enteró de que los Almorávides habían quemado su libro, *La Vivificación*, en la misma fecha en la que conoció a Ibn Tumart.¹³ Aquí se suele situar el origen de la misión del futuro líder almohade en contra de los Almorávides.¹⁴ En un extracto de la versión legendaria de Ibn Abi Zar se puede leer:

<<...el `Imam Abu Hamid al-Gazzali, cuando se presentó a él al-Mahdi, lo examinó [...] y cuando salió dijo a los asistentes: “este bereber ha de fundar un imperio, se sublevará en al-Magrib extremo y se enaltecerá su poder (...)”>>¹⁵

Lo que parece cierto es que se tiene que dar legitimidad a la misión casi vengativa de Ibn Tumart, que es, en principio, acabar con el emirato almorávide.¹⁶

⁶ VILLALBA, *La Senda...*, p. 19

⁷ ABBOUD HAGGAR, “La doctrina de Ibn Tumart”, p. 6

⁸ *Ibidem*, p. 6

⁹ VILLALBA, *La Senda...*, p. 21

¹⁰ *Ibid.*, p. 21

¹¹ Debemos aclarar que, aunque las fuentes afines a los almohades legitiman a Ibn Tumart a través de esta leyenda, las fechas y los acontecimientos de la vida del Imam al-Gazzali no se corresponden con la estancia de Ibn Tumart en Bagdad y probablemente nunca se concertó dicha entrevista.

¹² BARBOUR, N., “La guerra psicológica de los Almohades contra los Almorávides”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Nº 2, Universidad Autónoma de Madrid, pp. 117-130, Madrid, 1966 “Guerra p. 122.

¹³ Para una profundización en el pensamiento de al-Gazzali, consultar: CRUZ HERNÁNDEZ, M., *Historia del Pensamiento en el mundo islámico: desde los orígenes hasta el siglo XII*, vol. 1, Alianza, Madrid, 2000, pp. 275-297.

¹⁴ VILLALBA, *La Senda...*, pp. 22-23. Según se cuenta en la obra de Ibn `Idari, *al-Bayan al-Mugrib...*, Ibn Tumart cuenta a al-Gazzali lo que los almorávides habían hecho con su libro. Dice: <<¡Oh, Allah! Destruye su reino como han destruido mi libro y que desaparezca su imperio (...). Se levantó el Mahdi y dijo: “¡Oh, `Imam! Pide a Allah que ponga esto en mi mano”>>. También Ibn `Idari: <<... y le dijo a Mahdi: “por mi mano” y le dijo: “por tu mano” y aceptó de Allah su invocación.>>

¹⁵ *Ibid.*, p. 22

¹⁶ *Ibid.*, p. 121; VILLALBA, *La Senda...*, p. 23.

Su vuelta a Occidente comienza entre el 1116 – 1117, cuando inicia la predicación de la nueva doctrina aprendida en Oriente, protestando contra la falta de rigor en las prácticas religiosas.¹⁷ Hacia 1120 se enfrentó al emir almorávide Ali por sus nuevas ideas y, como sabía que este debate estaba perdido y que podría acabar con su vida, se tuvo que marchar a Igili y luego a Agmat.¹⁸ En resumen, su doctrina es un compendio de diferentes corrientes que aprende en su largo viaje por Oriente. Para él tuvo mucha importancia la corriente Zahirí, adquirida en Córdoba con algún discípulo de Ibn Hazm¹⁹, que acepta el Corán y las Tradiciones del Profeta, las fuentes del derecho y rechaza la analogía racional.²⁰ Por otra parte, Ibn Tumart implantó de forma férrea la visión monoteísta de la divinidad, negó la semejanza o cualquier parecido entre Dios y los seres creados y no reconocía la existencia de atributos divinos.

2.2 Ibn Tumart como Mahdi: más que un líder espiritual.

Ibn Tumart, en 1124, se proclamó como el único intérprete del Corán, es decir, se autoproclama Mahdi o guía del Islam. Las principales creencias religiosas de Ibn Tumart se basan en la teología racionalista que difundió por medio de la literatura epistolar, los tratados, sermones y predicaciones.²¹ Solamente aceptó como válida la ortodoxia de la Sunna a través de la exégesis coránica y el Hadiz, aparte de sintetizar en sus escritos todo lo que le impactó de su viaje, visto en el punto anterior.

La reforma religiosa del Mahdi se puede sintetizar en distintas líneas teológicas. En cuanto a las ciencias, estaban muy bien consideradas como método para distinguir la realidad de la fantasía, es decir, que la razón es importante para poder comprender la revelación coránica.²² Según él, la ciencia se adquiere mediante tres sentidos: la mente, el tacto y el oído²³; en segundo lugar, no hay ninguna duda de la existencia de *Allah*, el cual se percibe mediante la razón y, cuando se capta esta existencia, se llega al máximo exponente de inteligencia humana²⁴. La existencia de *Allah* se demuestra a través de las criaturas creadas. No obstante, la línea teológica más importante que establece Ibn Tumart es la unicidad de *Allah*: esta es la creencia principal.²⁵ *Allah* es un ser absoluto,

¹⁷ VIGUERA MOLINS, M.J., *Los Reinos de Taifas y las Invasiones Magrebíes: (al-Andalus del XI al XIII)*, Mapfre, Madrid, 1995, p. 205.

¹⁸ *Ibid.*, p. 205.

¹⁹ HUICI MIRANDA, A., *Historia Política del Imperio Almohade*, Universidad de Granada, Granada, 2000, p. 32.

²⁰ VILLALBA, *La Senda...*, p. 24

²¹ ABBOUD HAGGAR, "La doctrina de Ibn Tumart", p. 7

²² *Ibid.*, p. 7

²³ *Ibid.*, p. 7

²⁴ VILLALBA, *La Senda...*, p. 21

²⁵ MAÍLLO SALGADO, *Vocabulario de Historia Árabe e Islámica*, Akal, Madrid, 1999, pp. 33-34.

por tanto, ni tiene atributos (humanos o antropomórficos), ni se asemeja a las criaturas del mundo, ni se pueden tomar al pie de la letra las descripciones del Hadiz o el Corán²⁶, ya que son interpretaciones. Existe un dios, que es *Allah*, con una esencia unitaria, sin nada accesorio. Por tanto, Ibn Tumart considerará herejes a todos los que creían en los dioses con atributos humanos.

En Bugía (1117-1118), durante el Ramadán, Ibn Tumart se dio cuenta de que en estas zonas alejadas de Oriente, es decir, del territorio original del Islam, las costumbres y las normas no se cumplían. En esta ciudad se encontró con personas que, en época de penitencia, vestían lujosas telas, las mujeres no iban veladas, sí los hombres, etc., etc., cosa que no se correspondía con sus interpretaciones de la Tradición y del Corán.²⁷ Este es uno de los aspectos que más reprochó a las autoridades almorávides. Para autoproclamarse como Mahdi²⁸, Ibn Tumart estableció que el Hadiz había demostrado que este Mahdi llegaría en el siglo V de la Hégira, pero esto concuerda como resultado de una manipulación, y una de las razones fue que Ibn Tumart tenía el mismo nombre que el Profeta y que su comportamiento era similar²⁹. Otro dato importante es que se determina que el nuevo Mahdi procedería del Occidente Islámico. Por tanto, Ibn Tumart acepta en su persona el papel de Imam Impecable y al-Mahdi³⁰, así que sus seguidores le obedecieron como si fuera una figura protegida directamente por *Allah*. El Mahdi es una figura que tiene que poseer una serie de virtudes que el propio Ibn Tumart se encargó de explicitar: debe ser justo, verídico, obediente, fiel al Islam y a su doctrina, aparte de “incapaz de realizar acciones heréticas”³¹, lo cual sirve para explicar por qué no se le consideró un hereje cuando se autoproclama Mahdi, que habría sido lo más lógico. Sin embargo, Ibn Tumart supo utilizar ciertos mecanismos para motivar a sus seguidores y que ellos mismos lo reconocieran como Mahdi.³² Ibn Tumart utilizó para expandir su doctrina la lengua bereber, así que de esta forma llamó la atención de las gentes de al-Magrib y mucha de la población le siguió como líder.

²⁶ ABBOUD HAGGAR, “La doctrina de Ibn Tumart”, p. 7

²⁷ *Ibid.*, p. 64.

²⁸ El Mahdi en el Islam Chií, es “el que vendrá al final de los tiempos”, es la figura que debe restablecer la Justicia en el mundo que se ha desviado del camino impuesto por *Allah* revelado a Muhammad. En la Sunna, lo que hizo Ibn Tumart se considera herejía. El Mahdi sunní viene cada cien años para devolver a la comunidad islámica al camino correcto, pero no tiene nada que ver con el Fin de los Tiempos.

²⁹ *Ibid.*, p. 8

³⁰ VILLALBA, *La Senda...*, p. 22

³¹ *Ibid.*, p. 23

³² *Ibid.*, p. 9

¿Qué significa ser Mahdi dentro de la ortodoxia?³³ La interpretación del Corán y de los Hadices hace que la figura del Mahdi se diluya dentro de la Sunna. Así pues, es casi una figura legendaria y que pertenece a la mitología más que a la tradición. También tiene que ver con la figura mesiánica de Jesús que, según el Corán, tiene la misión de restaurar la justicia en el mundo y sirve de consuelo para el día a día. Más tarde la figura de Jesús se fue olvidando y quedó en la tradición el recuerdo de ese Mahdi que traería consigo la rectitud en las prácticas religiosas. Este tipo de figura dentro de la Sunna quedó más arraigada en la tradición popular que en la literatura de los grandes pensadores del Islam, por eso se utilizó, como hizo Ibn Tumart, con fines políticos y de legitimidad. En el Occidente islámico es un ejemplo clásico de la “manipulación de las masas”³⁴ por medio de esta creencia en el Mahdi que viene a guiar a la comunidad. Aparte, se le reconoce como “censor de costumbres”³⁵ que debe llevar a cabo una reforma social mediante su propio gobierno, de ahí que Ibn Tumart se proclame Mahdi y primer Califa, algo mucho más importante. También hizo que su propia familia estuviera vinculada con la del Profeta, que será el centro de la vida religiosa³⁶, así que sus enseñanzas también tienen carácter profético³⁷. Con todas estas características, lo que se diseña es una figura de autoridad absoluta y es lo que hace de Ibn Tumart esa figura del “Imam Infalible”.

La labor predicadora de Ibn Tumart comienza con su regreso de Oriente, entre el 510-511 de la Hégira. Primero pasó por Alejandría e Ifriqiya, por tanto es en Trípoli donde comenzó a exponer su doctrina y también una labor de censura que no fue muy bien acogida³⁸, por lo que fue perseguido. Una de las veces se refugió en Harga y, según al-Baydaq, hubo un episodio muy característico: los jeques de la ciudad solían ir a la cueva donde se refugiaba Ibn Tumart para saludarlo y él ponía la mano sobre sus cabezas invocando a Allah para que los protegiera³⁹. Cuando entró por primera vez en esta cueva dejó claros sus propósitos, en lengua bereber, y manifestó que la justicia contra los Almorávides habitaba en esa cueva. Ibn Tumart declaró abiertamente que había que perseguir a los Almorávides como se debía acabar con los cristianos, los judíos o los paganos y que había que alzarse contra sus bienes⁴⁰. La forma de exponer la doctrina era muy exaltada. Ibn Tumart aprovechó

³³ Tiene distintos significados dependiendo de si tomamos como ejemplo la Sunna o el Islam Chií. ABBOUD HAGGAR, “Apocalipsis, Resurrección y Juicio Final en el Islam”, *En pos del Tercer Milenio: Apocalíptica, Mesianismo, Milenarismo e Historia*, VACA, Á. (ed.), pp. 43-78, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2000, p. 58

³⁴ *Ibid.*, p. 61.

³⁵ *Ibid.*, p. 61.

³⁶ CALVO CAPILLA, *Las Mezquitas de al-Andalus*, Fundación Ibn Tufayl, Almería, 2014, p. 130.

³⁷ ABBOUD HAGGAR, “Apocalipsis...”, p. 62. “En un reciente estudio de carácter antropológico se ha demostrado que el sustrato indígena bereber era un caldo de cultivo apropiado para este tipo de creencias. Zona superficialmente islamizada en el siglo VI y proclive a la magia y a las profecías vio levantarse varias veces a esta especie de superhéroe que constituyó desde siempre un germen de desestabilidad popular.

³⁸ VILLALBA, *La Senda...*, p. 26; Huici Miranda, *Historia política...*, p. 35.

³⁹ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 63

la tendencia de los pueblos de al-Magrib a venerar a los hombres que los protegían y eran fáciles de convencer a través de los sermones, de modo que en el Ramadán del 515, después de la celebración en la que Ibn Tumart expuso las características propias de la figura del enviado de *Allah*, los asistentes y discípulos le nombraron como Mahdi.⁴¹

Ibn Tumart escribió algunos tratados y libros importantes, recopilados por el califa Abd al-Mu'min. Su teoría supone “una renovación de los estudios teológicos en al-Magrib”⁴², absorbidos por la tradición malikí. Sabemos que, después de la toma de Tinmal, Ibn Tumart se refugió en las montañas del Atlas y desde allí empezó a atacar a los Almorávides, primero mediante la palabra y después mediante las armas.

2.3 Contra los Almorávides: el inicio de la reforma unitaria.

En 1122 la rebelión de los seguidores de Ibn Tumart empieza a gestarse de forma evidente. Tenemos noticias de lo que sucedió por las crónicas de al-Baydaq y de Ibn al-Qattan (m. en 1231).⁴³ Ibn Tumart dirigió campañas armadas contra los almorávides desde que fue proclamado Mahdi hasta su muerte y hay dos documentos donde aparecen cartas del Mahdi, una dirigida a sus seguidores y otra para los almorávides. En la primera carta pide a sus adeptos que hagan la guerra contra los almorávides y que cumplan los deberes religiosos tales como proclamar la unidad de la esencia divina⁴⁴, aprender la *aqida* del *Tawhid* y la primera sura del Corán (*fatiha*). También les insta a practicar la oración en las horas debidas y acudir a la mezquita siempre que sea posible, además de evitar las disensiones, no malgastar sus bienes, no robar, no traicionar, no ser envidiosos, no engañar al otro, no castigar con la mutilación, no volver la cara al enemigo y ser justos en el reparto de los botines de guerra.⁴⁵ Por otra parte, uno de los elementos más interesantes de este periodo es la acusación hacia los Almorávides llamándolos “antropomorfistas”, tal y como se explicita en el *Kitab Ibn Tumart*.⁴⁶

<<No hace falta explicar el antropomorfismo ni la infidelidad que afecta a los velados porque lo que se percibe mediante los sentidos no necesita ser probado ni explicado... Estas gentes no entrarán en el paraíso, han introducido lo ilícito y lo prohibido; amanecen y anohecen en el antropomorfismo y la incredulidad. No

⁴¹*Ibid.*, p. 63.

⁴² CALVO CAPILLA, *La Mezquitas...*, p. 129.

⁴³ HUICI MIRANDA, *Historia política...*, p. 65.

⁴⁴*Ibid.*, p. 64.

⁴⁵*Ibid.*, p. 67

⁴⁶ SERRANO, D., “¿Por qué llamaron antropomorfistas a los almorávides?”, *Los Almohades: problemas y perspectivas*, CRESSIER, P., FIERRO, M., MOLINA, L. (eds.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 815-852, Madrid, 2005, p. 816.

hay que ayudarles ni obedecerles, ni colaborar con ellos, antes bien es obligatorio hacerles la guerra santa.>>⁴⁷



Fig. 2. Páginas de un manuscrito del Libro de Ibn Tumart. BURESI, P., “Les Almohades...”, p. 275.

Esto se debe, principalmente, a la vinculación entre los almorávides y el *Kalam*,⁴⁸ la teología especulativa que forma parte de las ciencias islámicas. Los Almorávides sí que aceptaban la interpretación alegórica de la revelación y *Allah* aparece con características humanas como la mano, la vista, el movimiento, el oído,...⁴⁹

Desde el primer momento la expansión militar de los seguidores de Ibn Tumart acarrió una serie de mecanismos de propaganda donde destacan la crítica de la ideología y costumbres Almorávides y la eliminación de su cultura. Mediante la predicación, Ibn Tumart pronunciaba fórmulas que incitan a la expansión de su doctrina. Lo que tenemos en al-Magrib y al-Andalus antes de la llegada de los almohades es la preeminencia de la doctrina ortodoxa malikí⁵⁰, que, según Ibn Tumart, se desarrollaba de espaldas a las escuelas orientales⁵¹. Aun así, la novedad radica en la línea de pensamiento oriental que trajo consigo Ibn Tumart, la verdadera fe islámica⁵². Gracias a esto se impuso el deber de llevar a cabo la corrección de las malas costumbres que habían implantado los

⁴⁷*Ibid.*, p. 817

⁴⁸ GARCÍA GÓMEZ, L., *Diccionario de Islam e Islamismo*, Espasa-Calpe, Madrid, 2009, pp. 184-185. El origen y sentido del *kalam* ha generado numerosas polémicas entre los pensadores musulmanes. En el Corán, *Kalam* hace referencia a la “palabra de Allah”, pero los comentaristas piensan que hace referencia al Corán como a las revelaciones hechas a los Profetas. Los principales asuntos de los que se hace cargo el *Kalam* son: el concepto de Dios; las pruebas ontológicas y cosmológicas en pro de su existencia, la relación de Dios con la creación, los problemas de la designación de omnipotencia divina ante el concepto del libre albedrío y el problema entre Razón y Revelación.

⁴⁹*Ibid.*, pp. 817-818.

⁵⁰ Consultar: FIERRO, M., “El Derecho Malikí en al-Ándalus: siglos II/VIII-V/XI”, *Al-Qantara, Revista de Estudios Árabes*, vol.12, pp. 119-132, Madrid, 1991.

⁵¹ FIERRO BELLO, M., “Doctrina y práctica jurídica bajo los Almohades”, *Los Almohades: problemas y perspectivas*, CRESSIER, P., FIERRO, M., MOLINA, L. (eds.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 937-973, Madrid, 2005, pp. 895-935.

⁵² VILLALBA, *La Senda...*, p. 55

almorávides, a los cuales culpa de envenenar al Islam. Por ello, a sus enemigos partidarios del emirato había que infligirles un castigo físico y llevar a cabo una serie de depuraciones que limpiaran el nombre del Islam de los mensajes heréticos de los almorávides⁵³. Se siguieron métodos sangrientos para aplacar a la población y atraerla a la nueva ideología.

En resumen, la llegada al poder de los almohades establece una reforma que, en cierto sentido, rompe con lo anterior.⁵⁴ Además, llevaron a cabo una conversión forzosa de los judíos y los cristianos, no solamente depuraron la doctrina Almorávide, así que podemos hablar de una “almohadización”⁵⁵ donde se considera sagrada la tierra conquistada y, por tanto, ninguna religión que no fuera el Islam Sunní podía tener cabida.

3. AL-MUWAHHIDUN: EL PODER DE LOS UNITARIOS.



Fig. 3. Califato almohade hacia 1200. BURESI, P., “Les Almohades...”, p. 261.

Se ha mencionado que la base de la doctrina almohade es la “unicidad de *Allah*”, de ahí el nombre “almohade” del árabe *al-muwahhidun* signifique “los que creen y luchan por la unicidad de *Allah*”.⁵⁶ Los Almohades no solamente serán monoteístas, sino metafísicamente unitarios porque creen en la unidad de la divinidad, sin nada accesorio porque, en tal caso, estarían admitiendo la pluralidad de dicha esencia.⁵⁷ Toda la doctrina religiosa de Ibn Tumart se va asentando también en el plano político para formar un califato independiente del abbasí de Bagdad. En principio se asentó en las “gentes de

⁵³ *Ibid.*, p. 56

⁵⁴ FIERRO BELLO, M., “Revolución y tradición: algunos aspectos del mundo del Saber en época almohade”, *Al-Qantara*, vol. 35, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 131-165, Madrid, 2000, p. 133. Puede que en sentido doctrinal haya una ruptura. Sin embargo, el patrimonio almohade tiene mucho que ver con el almorávide, sobre todo en la toma de la cúpula de mocárabes, como veremos seguidamente. Si bien es cierto que lo adaptan a su propio pensamiento.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 134.

⁵⁶ ABOUD, “Los Reinos de Taifas...”, p. 81.

⁵⁷ HUICI MIRANDA, *Historia política*, p. 34.

espada”⁵⁸, los soldados almohades que debían conquistar el territorio que formaría parte del enorme califato occidental; también “gentes de pluma”⁵⁹, que se dedicaban a redactar la propaganda y controlaron la administración. El califato se organizó con una estructura muy rigurosa que rompe con las formas tribales⁶⁰ de los bereberes que habían vivido bajo el poder almorávide.

3.1 Características y elementos de la ideología almohade.

El “almohadismo” se basa en una serie de líneas de pensamiento que aprendió Ibn Tumart en su viaje a Oriente, tal y como hemos explicado anteriormente. Veremos posteriormente las relaciones de los Almohades con la doctrina *asharí*, doctrina que en principio niega que *Allah* tenga atributos que también puedan poseer los hombres. Estos atributos son la sabiduría, la voluntad absoluta, su poder de ser hablante y clarividente⁶¹, capaz de cólera y satisfacción. Son atributos que están en la esencia de Dios: “Toda atribución es un atributo, pero todo atributo no es una atribución”⁶².

La doctrina de los almohades es una ideología calificada como integrista y que tuvo una propaganda política que fue fundamental. Creen en la figura del *imam* o jefe religioso de la comunidad, la cual juega un papel capital porque es el “jefe absoluto”.⁶³ Su misión principal es interpretar las ambigüedades del Corán utilizando el método de la alegoría y la elaboración positiva del derecho⁶⁴; Por otra parte, la figura del Mahdi en la línea de pensamiento es fundamental y ya hemos explicado las características que posee. También es recomendable recordar la importancia de la teoría de la predestinación en el mundo islámico. Al igual que dentro de la doctrina malikí, los almohades creen que todo es designio divino y se determina que *Allah* reparte la responsabilidad dependiendo de la capacidad de cada uno⁶⁵ y, si se cumple la voluntad de *Allah*, se recibirá un premio. Si no, un castigo. Una última característica que tiene la ideología almohade es la censura de las costumbres: Ibn Tumart fue quien reconoció lo que era bueno o malo, así pues los almohades se ven capacitados para luchar contra las infracciones que se cometan contra la ley religiosa⁶⁶, a través de las armas o de la palabra, tal y como había hecho el Mahdi.

⁵⁸ VIGUERA MOLINS, M.J., “Los Reinos de Taifas: al-Andalus en el siglo XI”, José María Jover Zamora (dir.), *Historia de España*, vol. 8, Espasa-Calpe, Madrid, 1999, p. 79.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 79.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 79.

⁶¹ CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento...*, p. 116.

⁶² *Ibid.*, p. 116.

⁶³ ABOUD, “La doctrina de Ibn Tumart”, p. 8

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 8-9.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 10.

3.1.1. El Tawhid.⁶⁷

El *Tawhid* es uno de los dogmas fundacionales de la religión islámica que tiene como base el monoteísmo absoluto.⁶⁸ Cuando un musulmán tiene que pronunciar la profesión de Fe manifiesta su creencia en que “No hay más dios que el Dios”. Queda manifestada la unicidad de *Allah* como el principal atributo de la divinidad para diferenciarse de las creencias politeístas de la Arabia preislámica. Cuando el Islam se fue conformando en los siglos VIII y IX, el *Tawhid* fue centro de debate para poder determinar la existencia y los atributos de *Allah* como ser uno y único⁶⁹, el cual crea y sostiene el universo, conceptos claves en la concepción almohade de la religión. Es por ello que durante la dominación almohade tuvo un gran desarrollo la mística sufí⁷⁰, ya que para los sufíes el *Tawhid* es una experiencia que permite la unión con Dios de todo lo que se ha creado, de forma que el iniciado puede estar dentro de *Allah*.

Dentro de la teología especulativa *mutazilí*, la unicidad de *Allah* es uno de los principales problemas: Wasil b. Ata confirmaba que no era posible atribuir a *Allah* ningún atributo porque eso puede hacernos caer en el politeísmo o en la creencia en más de un dios. *Allah* es “absolutamente y necesariamente uno”⁷¹, no tiene límites y todo aquello que intente nombrar a *Allah* como algo más que Él mismo está afirmando limitaciones que solamente tienen las criaturas creadas por él⁷²; *ergo*, será considerado herejía, sobre todo en la teología almohade.

Los almohades, mediante el *Tawhid*, proclamaban que no hay ninguna divinidad fuera de *Allah* y se reafirmaron de forma férrea en su monoteísmo: “no hay más que una figura participante de la divinidad”⁷³. Por tanto, el ser humano está al servicio de ese único Dios, tanto en cuerpo como en alma, así que debe someterse a él y obedecer su ley. La doctrina almohade determina que hay una sola fe, una sola ley y una sola comunidad (*Umma*).

En el *Tawhid* aparecen los preceptos que dan forma al califato y a través de él Ibn Tumart consiguió expandir su doctrina y vencer a los almorávides.⁷⁴ Ibn Tumart enuncia así el *Tawhid*:

<<No hay más Dios que el que señalan todos los seres y a quien atestiguan todas las criaturas, que su existencia es absolutamente necesaria sin limitación ni determinación de tiempo ni de lugar, ni de dirección, límite, clase, forma o figura, ni de volumen, aspecto o estado. Es el primero no limitado por ninguna prioridad

⁶⁷ MAÍLLO SALGADO, *Vocabulario de...*, pp. 241-242.

⁶⁸ GARCÍA GÓMEZ, *Diccionario de Islam...*, p. 329.

⁶⁹*Ibid.*, p. 329.

⁷⁰*Ibid.*, p. 329.

⁷¹ CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento...*, p. 102.

⁷²*Ibid.*, p. 102.

⁷³*Ibid.*, p. 103.

⁷⁴ VILLALBA, *La Senda...*, p. 26; VIGUERA MOLINS, “Los Reinos de Taifas...” , p. 208.

y el último, no limitado por una posterioridad; es el único, no limitado por el dónde; es el eterno, no limitado por el cómo; es el glorioso, no limitado por la semejanza. No lo pueden definir los pensamientos ni imaginarlo las opiniones; no lo alcanzan las ideas ni lo califica la razón. No son cualidades suyas el cambio y la mudanza, ni la variación, ni el acabamiento, ni la ignorancia, ni la necesidad, ni la impotencia, ni la pobreza. Tiene el poder y la exaltación, la gloria y la perfección, la ciencia y la elección, la realeza y el poder; suya es la vida y la supervivencia tiene nombres hermosos. Es único en su eternidad; no hay nada con él más que él, ni se encuentra más que él, ni tierra, ni cielo, ni agua, ni aire, ni vacío ni lleno, ni luz ni tinieblas, ni noche ni día, ni perceptible ni audible, ni sonido ni ruido, sino el único, el omnipotente. No tiene igual en su eternidad, en su poder y en su divinidad: no hay con él administrador de lo creado, ni tiene socio en el reino, suyo es el jugar y el sentenciar, la alabanza y el elogio: no hay quien rechace lo que él ha decretado, ni se oponga a lo que ha dado: hace en su reino lo que quiere y juzga a sus criaturas como le parece, no espera premio ni teme castigo; no hay derecho contra él; toda dominación es un favor suyo y todo castigo de él es justo; no se le pide cuentas de lo que hace, y él se las pide a todos.>>⁷⁵

3.1.2. El Califato Occidental.

La reforma de Ibn Tumart, y por tanto el movimiento almohade, quiere desde un punto de vista doctrinal conectar la vida de la comunidad islámica con las fuentes primigenias de la religión, es decir, con el Corán y los Hadices⁷⁶. Así pues, se propugna una vuelta a los orígenes desde la predicación del Mahdi. También existe cierto resurgir de la lengua bereber que se utiliza, en ciertas ocasiones, para pronunciar el sermón en la *jutba*⁷⁷. Se configuró una élite que incluía al califa correspondiente para guiar a la población hacia el camino verdadero, un grupo conocido como “Talaba”⁷⁸. La misión del califa del momento, y del propio Ibn Tumart, era romper con las estructuras de poder y las costumbres implantadas por el emirato almorávide, de modo que llevaron a cabo una política de desacreditación de los almorávides. Los calificaron de corruptos y de herejes, ya que habían olvidado el origen del Islam. Se producen los cambios que se denominan “revolución almohade”, que incluye desde la llamada a la oración, con nuevas fórmulas de corte profético y nuevos almuédanos, hasta la forma de las monedas.⁷⁹

⁷⁵ Traducción en HUICI MIRANDA, *Historia política*, p. 35.

⁷⁶ FIERRO BELLO, “Revolución y tradición...”, p. 131.

⁷⁷ GUICHARD, P., *De la expansión árabe a la Reconquista: esplendor y fragilidad de al-Andalus*, Fundación El Legado Andalusí, Granada, 2002, p. 205.

⁷⁸ FIERRO BELLO, “Revolución y tradición...”, p. 131.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 133; CALVO CAPILLA, *Las Mezquitas...*, p. 163.

Toda la doctrina religiosa de Ibn Tumart se va asentando también en el plano político para formar un Califato independiente del abbasí de Bagdad. En principio se apoyó en las “gentes de espada”⁸⁰, los soldados almohades que debían conquistar el territorio que formaría parte del enorme califato occidental; también “gentes de pluma”⁸¹, que se dedicaban a redactar la propaganda y controlaron la administración. El Califato se organizó con una estructura muy rigurosa que rompe con las formas tribales⁸² de los bereberes que habían vivido bajo el poder almorávide.

Lo que el Mahdi hizo, principalmente, fue interpretar los dogmas del Islam que aprendió en su viaje por Oriente.⁸³ Ya hemos mencionado que toda la reforma almohade toma como principios las bases del *Tawhid*, que todo almohade debía aprender y cumplir, sobre todo algunas de sus *aqidas*, recitar un capítulo al día de esta doctrina y saber de memoria algunas suras específicas del Corán relacionadas con esta nueva ideología.⁸⁴ Es importante destacar que otra de las características del Califato fueron las leyendas en torno al Mahdi y sus relaciones con Abd al-Mu‘min, sobre todo para legitimar a los posteriores califas almohades en su poder.

Lo que parecía un movimiento doctrinal se convirtió en una lucha armada por la defensa de la religión verdadera que desemboca, después de una veintena de años, en la toma del Magreb occidental⁸⁵. Las primeras noticias que tenemos de esta expansión de los almohades es la conquista de la ciudad de Tinmal, una plaza importante para la posteridad que albergará la tumba del Mahdi y será un lugar de peregrinación.⁸⁶ Ya hemos hablado de la tendencia en al-Magrib de creer en los líderes religiosos y en figuras del tipo “santones” que tan comunes son en la tradición popular bereber. Así pues, Ibn Tumart aprovechó esta tendencia para eliminar a sus enemigos y propagar el miedo a la rebelión contra él o sus seguidores. Instaura de manera férrea una “rigurosa estructura en la que sus miembros aparecían clasificados por categorías descendientes”⁸⁷, que toma la forma de un estado teocrático basado en organismos puramente islámicos, algunos aspectos del sistema de las tribus bereberes y del sistema almorávide⁸⁸.

⁸⁰ VIGUERA MOLINS, M.J., “Los Reinos de Taifas: al-Andalus en el siglo XI”, p. 79.

⁸¹ *Ibid.*, p. 79

⁸² *Ibid.*, p. 79

⁸³ VILLALBA, *La Senda...*, p. 53

⁸⁴ *Ibid.*, p. 53

⁸⁵ VIGUERA MOLINS, “al-Andalus y los...”, p. 24.

⁸⁶ EWERT, C., *The Mosque of Tinmal (Morocco) and some new aspects of Islamic Architectural typology*, The British Academy, Londres, 1986, p. 137.

⁸⁷ VILLALBA, *La Senda...*, p. 29.

⁸⁸ Toda la estructura del califato queda explicada en el libro de HUICI MIRANDA, *Historia política...*, pp. 98-104 y resumida en la tesis de VILLALBA, *La Senda...*, pp. 34-36.

- ❖ El Califa: es la máxima autoridad espiritual y política según la doctrina clásica del Islam Sunní.⁸⁹ En la corte almohade se rodearon de numerosos consejeros y de un ceremonial apabullante que trataremos más adelante. Son destacables los predicadores que los acompañan.⁹⁰
- ❖ Consejo Consultivo⁹¹: se constituye por los discípulos seguidores de Ibn Tumart. Es un grupo que solamente responde ante *Allah*, aunque las autoridades principales son los Califas.
- ❖ Órgano político-administrativo: se compone de los jeques de las tribus que se han unido a los almohades y que viene de la organización de los Masmuda. Dentro están miembros de muchas de las tribus beréberes de al-Magrib sometidas al poder de los almohades, como Harga, Hinata, Gadmiwa, Haskura y Kumya. Es un consejo que se dedicaba a tomar decisiones y contaba con cincuenta representantes, aunque más tarde se unirán algunos más⁹².
- ❖ Séquito de veinte componentes.
- ❖ Servidores del Majcén: se relaciona con el yihad porque se compone de los censores de costumbres, los responsables de la Ceca, los soldados, los voluntarios del yihad y los almuédanos. Aplican el mandato coránico de “hacer el bien y prohibir el mal”:

*<<¡Que constituyáis una comunidad que llame al bien, ordenando lo que está bien y prohibiendo lo que está mal! Quienes obren así serán los que prosperen>>.*⁹³
- ❖ Sayyídes: jefes de los distintos sectores de los que se constituye la organización del Califato, normalmente pertenecientes a la familia de Abd al-Mu'min. Debían de reunir una serie de condiciones, como conocer la doctrina almohade, ser diestros en el campo de batalla y tener conocimientos culturales.
- ❖ Qadí: heredado del mundo almorávide y actuaban como gobernadores de las ciudades.
- ❖ Jueces: se encargaban de mantener el orden político-religioso a través de la jurisprudencia.
- ❖ Alfaquíes: los maestros de la doctrina que deben asegurarse del cumplimiento de los dogmas.
- ❖ Talabas: los que estudian la doctrina y las enseñanzas de Ibn Tumart. Debían velar para que los conocimientos del Mahdi se mantuvieran intactos.

El primer lugar donde se manifiesta esta organización es al-Magrib, cuya conquista se debe tanto a las órdenes del Mahdi como a la mano armada de Abd al-Mu'min. Evitaron las zonas donde los almorávides eran más fuertes y también contaron con el apoyo de algunos estrategas que se pusieron

⁸⁹ GARCÍA GÓMEZ, *Diccionario de Islam...*, p. 60.

⁹⁰ VIGUERA MOLINS, M.J., *Saber religioso y poder político en el Islam*, MARÍN, M. (ed.) Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1994, p. 328.

⁹¹ VIGUERA MOLINS, “Los Reinos de Taifas: al-Andalus...”, p. 79.

⁹² Al-Baydaq nombra solamente a unos cuarenta y cuatro miembros, HUICI MIRANDA, *Historia política...*, p. 103.

⁹³ CORTÉS, J. (trad.), *El Corán*, Herder, Barcelona, 2005, 3:104, p. 65.

de parte de los Almohades cuando el heredero al trono del emirato fue asesinado. Con la muerte del emir almorávide en 1143 se produjeron disputas dentro de las fronteras almorávides que fueron bien aprovechadas por los hombres de Abd al-Mu'min para tomar las ciudades de Tremecén y Tagart para después conquistar Fez, Salé y Mequínez. Finalmente, con la toma de Marrakech en 1146 que opuso resistencia pero sucumbió a la espada de los unitarios. Esto queda narrado por Ibn Idari y supone el fin de la dominación almorávide en al-Magrib,⁹⁴ hacia 1151, cuando ya dominan el Magreb central.⁹⁵

3.1.3. *La Reforma Social.*⁹⁶

Principalmente, la sociedad almohade se organiza tal y como ordenó Ibn Tumart, como la sociedad que en el primer Islam había determinado el Profeta. La sociedad seguirá la doctrina coránica de forma escrupulosa en dos sentidos: en lo que a la vida religiosa se refiere y lo mismo para la vida cotidiana, bajo pena de tortura y muerte a quien desobedeciera la ley del Mahdi.

Importante es atender a lo que sucede con la jurisprudencia en época almohade. La mayor parte de la población de al-Magrib y al-Andalus seguía a la escuela ortodoxa malikí, aunque los almohades simpatizaron mucho más con el *zahirismo*⁹⁷. El Malikismo occidental se reformó con la llegada de los almohades especialmente en al-Andalus. Esta doctrina se había “tradicionalizado”, lo cual implica que los seguidores de la escuela malikí consideraron que era ilícito actuar de acuerdo a la tradición profética y la práctica de la comunidad, seguida y asentada durante siglos, era contraria al Corán y los Hadices.⁹⁸ La pregunta fundamental es si los almohades rompieron absolutamente con el Malikismo o lo reformaron.⁹⁹ Ibn Tumart dicen las fuentes que fue alumno de al-Turtusi (m. en 1127) y que apostó por lo que hemos mencionado, “hacer el bien y prohibir hacer el mal”. Este mal radicaba en las prácticas de los Almorávides, por lo que tuvieron que luchar contra ellos y contra sus opositores, ya que consideraron falso lo que los Almohades aceptaban como verdadero.¹⁰⁰ No obstante, los Almohades, en al-Andalus, tuvieron que aceptar algunas prácticas tradicionales del

⁹⁴ BURESI, P., “Les Almohades ou la refondation d’un Empire autor d’un nouveau dogme religieux (vers 1116 – 1269)”, *Le Maroc Medieval: un empire de l’Afrique à l’Espagne*, LINTZ, Y., SIMOU, B., DÉLÉRY, C., TUIL LEONETTI, B., BOULGHALLAT, A., (eds.), pp. 258-413, Catalogues d’Exposition Louvre, Paris, 2015, pp. 262-263.

⁹⁵ VIGUERA MOLINS, “al-Andalus y los...”, p. 24.

⁹⁶ Un libro muy interesante para estudiar las fuentes donde se habla de la jurisprudencia, o de las bases alimentarias de estos predicadores y santos como Ibn Tumart, y que eran imitados por sectores de la población profundamente creyentes, es: EL-HOUR, R., *Las Sociedades del Magreb y al-Andalus (siglos XI-XIV): una mirada desde las fuentes hagiográficas*, Bouregreg, Rabat, 2010.

⁹⁷ FIERRO BELLO, “Revolución y tradición...”, p. 146.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 896.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 902-909.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 903.

Malikismo y que eran posteriores a la época del Profeta. Unas prácticas que incluso Averroes legitimó.¹⁰¹

Sin embargo, con el auge y expansión de los almohades se manifiesta un rechazo a la *ijtilaf* u opinión en el campo del derecho ya que desde Ibn Tumart se tiene claro que las innovaciones y opiniones fuera de las dos fuentes de revelación son totalmente falsas. La política jurídica de los almohades se basa en el mahdismo, el cual se adapta a la nueva situación tanto en el Norte de África como en tierras andalusíes, que ya tenían una tradición jurídica implantada. No obstante, como Ibn Tumart era el Mahdi reconocido y estaba en contacto con las fuentes reveladas¹⁰², muy por encima de los ulemas que interpretaban esas fuentes, la jurisprudencia y el *fiqh* tradicional pierden importancia en este periodo¹⁰³. De hecho, acabaron con las escuelas jurídicas y reorganizaron el mundo científico.

Cuando Abd al-Mu'min cruzó el Estrecho para someter a los almorávides de al-Andalus y se consigue establecer el poder de los almohades en el territorio, no exento de dificultades, se impone un estado hereditario aunque el ideólogo Ibn Tumart no lo había establecido así¹⁰⁴ por lo que generó algunos conflictos. Sin embargo, tiene mucha más importancia en este territorio la figura de Abu Ya'qub, que sometió a las taifas resistentes en Murcia y Valencia y pudo unificar todo el territorio. De esta manera se alcanzaron unas altas cotas de prosperidad económica tal y como narra al-Marrakusi¹⁰⁵.

La doctrina almohade se estableció en al-Andalus de forma parecida a al-Magrib. Como su religiosidad se basaba en la defensa de la unicidad de *Allah* tuvieron algunos problemas para implantarse en un entorno dominado por la férrea escuela ortodoxa malikí.¹⁰⁶ Es interesante como el califa Abd al-Mu'min llevó a cabo esta tarea personalmente y elegía miembros entre la población más joven para que se formaran en Marrakech bajo los preceptos del almohadismo, tal y como narra Ibn al-Qattan:¹⁰⁷

<<Cuenta entre sus enormes virtudes que invitara a jóvenes de corta edad de Sevilla, Córdoba, Fez y Tremecén a su alta corte para instruirles y hacerles memorizar el Corán y los Hadices del Profeta...>>¹⁰⁸

Por tanto, vemos como la religión invade todos los ámbitos de la vida en los territorios gobernados por los almohades desde una edad muy temprana. Desde muy pequeños conocían el Corán, los

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 906.

¹⁰² *Ibid.*, p. 146

¹⁰³ *Ibid.*, p. 132.

¹⁰⁴ VIGUERA MOLINS, M.J., "al-Andalus y los Almohades", p. 24.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 24.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 30.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 31.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 31.

Hadices y los principales preceptos de la ideología de Ibn Tumart que regularía el comportamiento desde el poder político.

Son muy llamativas las similitudes que encontramos en la reforma religiosa de los almohades con las teorías del posterior *Wahabbismo* fundado en el siglo XVIII en Arabia Central.¹⁰⁹

3.2. Abd al-Mu'min y la recopilación de la doctrina almohade.

Abd al-Mu'min b. Alí Alwà al-Kumi (1095-1163) fue el primer califa de la dinastía almohade si no contamos a su maestro, el Mahdi Ibn Tumart. Nació en Tremecén en 1095¹¹⁰. Para Ibn Tumart siempre fue uno de sus seguidores predilectos y, a la muerte del ideólogo almohade, Abd al-Mu'min consiguió proclamarse como su sucesor pero no fue fácil. En primer lugar tuvo que renunciar a la condición de Mahdi y, después, consolidar un Califato que todavía estaba en proceso de creación.¹¹¹ La búsqueda de legitimidad ha preocupado siempre a los gobernantes con dificultades para su reconocimiento en el poder, de modo que tanto cronistas como biógrafos, sometidos a su voluntad, diseñan una figura de carácter legendario, tradición de la que participa Abd al-Mu'min, incluso el propio Ibn Tumart. Es importante atender a su cronología, que por una parte le hace descender de la tribu del Profeta y por otra, de un linaje bereber de la tribu Zanata.¹¹²

Se crearon distintas genealogías para justificar a Abd al-Mu'min en el poder, tal y como explica Maribel Fierro.¹¹³ En primer lugar se le hace descendiente de la tribu Qurays de Arabia a la que perteneció Muhammad, pero por otro lado, se reafirma en sus antepasados de la tribu Qays Aylan¹¹⁴, los beréberes que descendían verdaderamente de los árabes. En su persona se aúnan las dos tradiciones que también se manifiestan en la realidad almohade. Los muminíes decían estar

¹⁰⁹El wahabismo defiende una visión única del Islam basada en el *Tawhid* y la utilización del Yihad para imponerla. De hecho, este nombre se debe a la denominación de los contrarios a estas doctrinas, mientras que ellos mismos se autodefinen como *muwahidun*, es decir, unitarios, que siguen las pautas de la escuela *hanbalí* de la ortodoxia sunní. El *Wahabbismo* hizo del *Tawhid* su forma de vida, un "imperativo ético" que pasó a formar parte del ámbito político, difícilmente separable de la religión. De nuevo vemos como una reforma religiosa quiere volver a las fuentes primigenias del Islam y de los califas ortodoxos. Aborrecen las innovaciones dentro de la religión, merece la muerte todo aquel que venera a otro ser divino que no sea *Allah*, son infieles aquellos que no creen en el determinismo y quien aplica la alegoría a la lectura del Corán.¹⁰⁹ Tal y como sucedió con la reforma almohade del siglo XII, la doctrina de los wahabíes suscitó la práctica del yihad, base de los movimientos fundamentalistas y tradicionalistas. Una de las innovaciones principales de las mezquitas wahabbíes que no se aprecia en la arquitectura almohade es la prohibición de la colocación de alminares, ya que en el primer Islam éstos no existían. Consultar: MAÍLLO SALGADO, *op.cit.*, p.257, GARCÍA GÓMEZ, *Diccionario de Islam...*, p. 240.

¹¹⁰ VIGUERA MOLINS, *Los Reinos de Taifas y las invasiones...*, p. 214.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 213.

¹¹² *Ibid.*, p. 131.

¹¹³ FIERRO BELLO, M.I., "Las genealogías de `Abd al-Mu'min", *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes*, Nº 24, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 77-107, Madrid, 2003, p. 105.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 106.

emparentados con el profeta árabe preislámico Jalid b. Sinan al-Absi del siglo VII, tomado como profeta por los beréberes y que suponía otro signo de legitimación en un territorio como el Magreb Occidental.¹¹⁵

Así pues, los poetas, cronistas y biógrafos dotaron a Abd al-Mu´min de las características de un héroe. Ejemplos de ello son los versos de Gazi b. Qays, contemporáneo del califa:

<<Entre ellos nacerá un hombre destacado, de talla viril, de rostro afable. Sus señales todas serán luminosas, y su tez brillará como si agua escurriera. De Murra le viene su noble linaje, y también de Aylan, el colmo de virtudes. Desde el Nul conquistará este victorioso Califa; a verle vendrán embajadas>>¹¹⁶

Ibn Tumart y Abd al-Mu´min se conocieron en el *ribat* de Mallala, ciudad donde se refugió el Mahdi a la espera de su noble compañero. Este encuentro fue relatado por al-Baydaq como un pasaje milagroso en el que Ibn Tumart anunció la llegada del primer califa de la dinastía almohade.¹¹⁷ No obstante, es importante explicitar que Ibn Tumart nunca designó a un sucesor y que son los cronistas los que ponen el empeño en que Abd al-Mu´min fuera el elegido para continuar con la labor de Mahdi. Por otra parte, Ibn al-Qattan rompe con la leyenda y cuenta que el maestro de Abd al-Mu´min había fallecido y que tomó en sustitución al Mahdi¹¹⁸.

Uno de los episodios más significativos de los primeros años de legitimación de Abd al-Mu´min es el ocultamiento de la muerte de Ibn Tumart durante tres años, de 1130 a 1133, probablemente para asegurar la sucesión del primer califa. Esta sucesión fue preparada por el “Grupo de los Diez” a favor de Abd al-Mu´min¹¹⁹. Este es el grupo que derivará en el Consejo de los Cincuenta. Finalmente, con una ceremonia narrada por al-Baydaq¹²⁰, Abd al-Mu´min se dio a sí mismo el título de califa, desgajándose del poder oriental de los abbasíes.

<<[Abd al-Mu min] volvió a Tinmal y llamó a las cábilas, reunió a los Almohades, convocó una asamblea, separando por medio de una empalizada a hombres y mujeres; inició enseguida su alocución, que terminó diciendo: “¿mantenéis el juramento que hicisteis ante el Mahdi, que esté Dios satisfecho con Él?”. Respondieron afirmativamente y entonces se sentó... luego fueron tomando la palabra todos los jeques, esté Dios satisfecho de ellos. [Abd al-Mu´min] volvió a hablar: “el Mahdi ha muerto”, y todos prorrumpieron en llanto, (...)>>¹²¹

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 105.

¹¹⁶ VIGUERA MOLINS, *Los Reinos de Taifas y las invasiones...*, p. 213.

¹¹⁷ VILLALBA, *La Senda...*, p. 27.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 27.

¹¹⁹ VIGUERA MOLINS, *Los Reinos de Taifas y las invasiones...*, p. 215.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 215.

¹²¹ *Ibid.*, p. 215.

Uno de los principales logros de Abd al-Mu'ín es establecer por escrito la base de la doctrina almohade y la reforma del *Tawhid*, enunciado por Ibn Tumart y recogido en el libro *A'azzu ma yutlab*, donde el califa mandó recopilar la ideología.

Para finalizar este apartado hemos de hacer un repaso por los tratados principales que el Mahdi legó a sus sucesores almohades. En primer lugar tenemos *al-Mursida* (el Guía), dirigido a los sabios y a las masas de población¹²². Este tratado es el libro base o credo de los Almohades que incluía dos páginas que debían ser aprendidas de memoria por la población, de modo que podemos deducir que no era complicado de leer y perfectamente comprensible. Ibn Tumart mandó su recitación durante la primera oración de la mañana y de la tarde; en segundo lugar tenemos la Profesión de Fe o *al-Aqida*, una epístola dirigida a los sabios donde aparece su doctrina argumentada¹²³. Otra de las epístolas más famosas es la que habla de la unicidad de *Allah*, base de la ideología unitaria y, finalmente, el *Tratado de Unicidad* escrito en bereber, junto con el *Tratado de Jurisprudencia*, el de *Teología* y algunas epístolas dedicadas a sus seguidores. También se aprecian obras donde se critica al emirato almorávide¹²⁴.

3.3. Hacia una Arquitectura Almohade.

La mezquita¹²⁵, que emula la casa donde el Profeta Muhammad reunía a la primera comunidad islámica, va a adoptar ahora una disposición definitiva:¹²⁶ las naves que señalan el *mihrab*, es decir, la central y la que corre paralela al muro de *qibla* se harán más anchas, formando la planta en T. La nave que corre paralela al muro de *qibla* se cubrirá con cúpulas para acentuar el carácter sagrado de este espacio, lo que se conoce como “jerarquización de los espacios”¹²⁷. Esto procede del mundo áulico del Imperio Bizantino, donde existían plantas centralizadas cubiertas con cúpula bajo las cuales se hacía presente el emperador o el gobernante¹²⁸. Esto tendrá su proyección también en los palacios de la Alhambra, pasando por su utilización en lugares sagrados como hacen los Almohades. Una de las mayores novedades de la arquitectura religiosa almohade es el tamaño y las proporciones que adquieren los alminares¹²⁹, que, por otra parte, no son elementos que destacan en el primer

¹²² ABBOUD HAGGAR, “La doctrina de Ibn Tumart”, p. 11.

¹²³ *Ibid.*, p. 12.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 12

¹²⁵ GRABAR, O., “Arte y cultura en el mundo islámico: la Mezquita”, *Islam: arte y arquitectura*, HATTSTEIN, M., DELIUS, P., (eds.), Ullmann, Barcelona, 2012, pp. 44-54.

¹²⁶ BANGO TORVISO, I., BORRÁS, G., *Arte bizantino y arte del Islam*, Historia 16, Madrid, 1996, p. 160.

¹²⁷ ETTINGHAUSEN, R., GRABAR, O., *Arte y arquitectura del Islam 650-1250*, Cátedra, Madrid, 1996, p. 138.

¹²⁸ BANGO, I., BORRAS, G., *Arte bizantino...*, p. 158.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 160.

Islam, ya que no existían. Sin embargo, los almohades los utilizan para legitimar el paisaje unificado bajo el poder del califato. Es importante atender al paisaje monumental y la imagen de las ciudades.

3.3.1. Tinmal: destacado lugar de peregrinación.

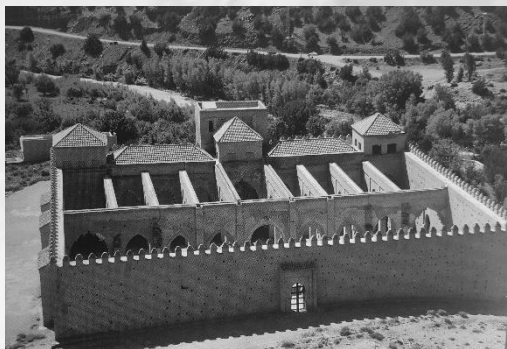


Fig. 4. Exterior Mezquita de Tinmal, BURESI, P., “Les Almohades...”, p. 281.

El arte almohade ha sido estudiado, principalmente, por el profesor Christian Ewert, que hizo un gran trabajo arqueológico en la Mezquita de Tinmal.

Antes de la conquista de Marrakech, Tinmal se codifica como la primera gran capital del Califato hasta 1147¹³⁰ y alberga, además, la tumba de al-Mahdi Ibn Tumart. Tinmal se sitúa en las montañas del interior del Anti-Atlas y estuvo protegida tanto por las formaciones montañosas como por un complejo sistema de murallas. No solamente encontramos la especial mezquita, sino que poseía numerosos aljibes públicos, su propia ceca, una *madrasa*, una cárcel y un cementerio califal.¹³¹

Este lugar es interesante para ver cómo se gesta una nueva forma de hacer arquitectura religiosa sobre todo en lo que se refiere a las formas conceptuales. En la Mezquita-mausoleo de Tinmal, mandada construir por el califa Abd al-Mu´min en honor a Ibn Tumart, tenemos el modelo de lo que después encontraremos en las aljamas de Marrakech, Sevilla o Rabat. Es extremadamente simbólica porque cumple una función religiosa y funeraria, así que se convierte en una Mezquita Santa para la dinastía almohade.¹³² En cuanto a su cronología tenemos dos escritos principales, el primero atribuido a Ibn al-Qattan que la sitúa hacia el 543 de la Hégira y el testimonio de Ibn Abi Zar, que la sitúa en el 548.¹³³

En cuanto a su descripción formal, la Mezquita de Tinmal ocupa una superficie de 2097 metros cuadrados, con una planta rectangular de 48.10 m x 43.60 m. y un *sahn* o patio de 23.65 x 16.70 m. A este patio llegaba el agua por medio de canalizaciones subterráneas que proceden de dos aljibes

¹³⁰ VILLALBA, *La Senda...*, p. 77.

¹³¹ *Ibid.*, p. 77.

¹³² *Ibid.*, p. 81.

¹³³ *Ibid.*, p. 80.

exteriores, incluso se pueden apreciar las atarjeas que evacuaban las aguas sucias. Llama la atención su aspecto exterior austero, como si de una fortaleza se tratara, con grandes muros realizados en tapial sin más decoración que los huecos donde se abren las siete puertas y las almenas piramidales que coronan el perímetro.

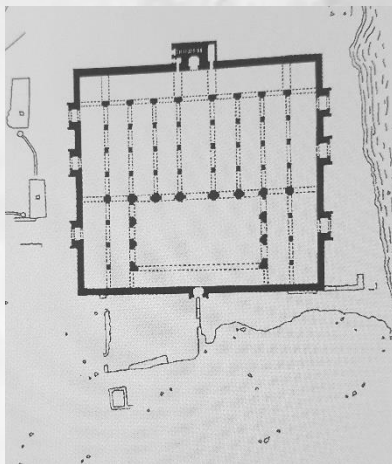


Fig. 5. Planta Mezquita de Tinmal, BURESI, P., “Les Almohades...”, p. 282.

Uno de los elementos más llamativos de esta mezquita es el alminar, de planta rectangular, que se levanta en el centro del muro de *qibla* que custodia el *mihrab*. Es una disposición bastante sorprendente que no se corresponde con otros alminares almohades. Además, no tiene apenas decoración, solamente una trama de arcos ciegos de herradura sobre los que se levanta el cuerpo superior. Esta colocación del alminar encima del *mihrab* probablemente tenga bastante que ver con la figura de al-Mahdi, tal y como ha señalado C. Ewert¹³⁴. El alminar tiene unas proporciones más vastas que el resto de los ejemplos de alminar almohades, pero tiene unas medidas perfectas que forman un cuadrado¹³⁵. Interiormente cambia con respecto a los modelos omeyas que se habían tomado en todo el norte de África, ya que aquí se realiza un interior más sobrio que rompe con el sistema de dos machones centrales para sujetar la torre y colocan solamente uno, central, que sirve de eje para abrir una serie de cámaras cubiertas por bóvedas¹³⁶. La forma de ascender se hace mediante una rampa, como después veremos en la Giralda. Estas habitaciones también aparecen en iglesias antiguas de la zona de Oriente Próximo, sobre todo en Siria, y probablemente sea de aquí de donde toman los arquitectos de las mezquitas los modelos de alminar de Damasco, Medina o La Meca.¹³⁷

¹³⁴ EWERT, *The Mosque...*, pp. 115-148.

¹³⁵ CALVO CAPILLA, *Mezquitas de...*, p. 158

¹³⁶ KUBISCH, N., “La arquitectura de los almorávides y almohades”, *Islam: arte y arquitectura*, HATTSTEIN, DELIUS, P., Ullmann, Barcelona, 2012, p. 254.

¹³⁷ CALVO CAPILLA, *Mezquitas de...*, p. 159. Tomado de Hillenbrand (1994, pp. 139-140).

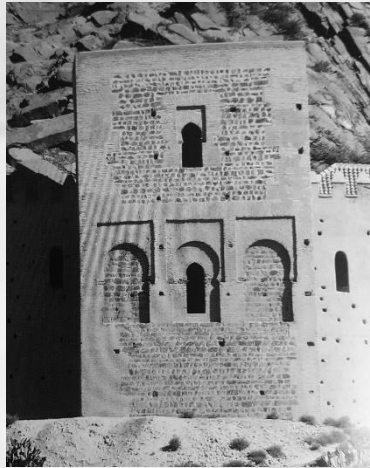


Fig. 6. Alminar Mezquita de Tinmal. BURESI, P., “Les Almohades...”, p. 265.

Es curioso que esta tipología de alminar no aparezca en al-Magrib hasta la llegada de los almohades, y su funcionalidad tampoco está clara: algunos autores piensan que tienen una función técnica para “aligerar” la estructura de la torre pero, al tener una disposición tan cuidada, puede que sirvieran para algo más, como lugares de retiro, de estudio o de recogimiento.¹³⁸ Uno de los cronistas almohades más importantes, al-Baydaq, explica que Ibn Tumart pasó por Tiriya¹³⁹ y estuvo alojado en una habitación de este tipo, dentro de un alminar, y allí impartió su doctrina. Así pues, lo que encontramos en Tinmal puede querer conmemorar esa sala en honor al viaje de al-Mahdi. En el interior aparece una sala en el piso alto de la cual no existen muchos datos¹⁴⁰, y en la parte inferior existe otra habitación destinada a albergar el almimbar.

En la parte del *haram* o sala de oraciones encontramos la típica planta en T¹⁴¹, con una nave que corre paralela al muro de *qibla*, más ancha. En total tenemos nueve naves en el *haram*, perpendiculares al muro de *qibla*.¹⁴² En este punto tenemos que mencionar que las nuevas doctrinas religiosas que se reflejan en el interior de las mezquitas tienden a jerarquizar los espacios de las mismas. Si bien es cierto que las mezquitas almorávides continúan con la tradición arquitectónica occidental (planta en T) se aprecian un par de novedades¹⁴³: arcos con diferentes formas que realzan el espacio más destacado de la *maqsurá* y el uso de las cúpulas de mocárabes. Encontramos muchos tipos de arcos: túmidos, polilobulados, lambrequines,..., etc., tal y como estudió C. Ewert.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 160.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 161, tomado de Al-Baydaq, *L’Histoire des Almohades*.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 162. “pudo albergar al almuédano, incluso estar relacionada con la práctica del ascetismo o con la peregrinación”.

¹⁴¹ ETTINGHAUSEN, GRABAR, *Arte y arquitectura...*, p. 156.

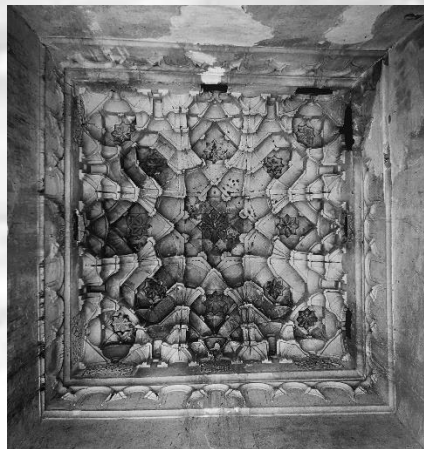
¹⁴² Para más datos formales de la mezquita consultar los trabajos de EWERT, *The Mosque...*, p. 141, y VILLALBA, *La Senda...*, p. 85

¹⁴³ CALVO CAPILLA, *Las Mezquitas de...*, p. 146.



Fig. 7. *Maqsura* de la Mezquita de Tinmal y arco de entrada al *mihrab*. BURESI, P., “Les Almohades...”, p. 286.

Hay que atender a la nave que precede al muro de *qibla* porque está separada del espacio de la sala de oraciones por una arquería polilobulada y decorada con mocárabes. Este elemento es muy importante dentro de la arquitectura religiosa de almorávides y almohades, ya que encierra un sentido religioso, funerario y místico del que hablaremos posteriormente, pero es importante darse cuenta de la situación que tienen dentro de los espacios sagrados. Las cúpulas de mocárabes en Tinmal, probablemente herederas de la Mezquita de al-Qarawiyyin¹⁴⁴ y que no proceden solamente de la tradición decorativa del Islam. Hay mucho más.



Figs. 7. Una de las cúpulas de mocárabes de la nave paralela al muro de *qibla* de la Mezquita de Tinmal. BURESI, P., “Les Almohades...”, p. 287.

En estas cúpulas no solamente destacan los elaborados mocárabes, sino que tenemos ejemplos de “caligramas epigráficos”¹⁴⁵ en las celosías, datadas como unas de las más antiguas del Islam

¹⁴⁴ ETTINGHAUSEN, GRABAR, *Arte y arquitectura...*, p. 159.

¹⁴⁵ PUERTA VÍLCHEZ, J.M., *Leer la Alhambra: guía visual del monumento a través de sus inscripciones*, Patronato de la Alhambra y del Generalife, Granada, 2010. p. 13.

Occidental¹⁴⁶. Quedan solamente cinco, cuatro en la cúpula este de la nave paralela al muro de *qibla* y una en la cúpula de la *maqsurá*¹⁴⁷. Las inscripciones¹⁴⁸ están realizadas en grafía cúfica, tienen pequeña longitud y son bastante sencillas:

- Cúpula este:
 - o Celosía central (N): <<Loado sea *Allah*>>
 - o Celosía central (E): <<Alabado sea *Allah*>>
 - o Celosía oeste (S): <<No hay más dios que *Allah* y *Muhammad* es el Profeta de *Allah*>>.
- Cúpula de la *maqsurá*: celosía norte: <<*Allah* es el rey único>>

El resto de la decoración, como corresponde a la doctrina almohade, es muy sobria, concentrada en la nave central, la nave paralela al muro de *qibla*, *maqsurá* y *mihrab*. Es decir, los almohades utilizan poca decoración intencionadamente, lo cual tiene un cariz ideológico¹⁴⁹. Destacan los elementos epigráficos, geométricos, los atauriques, las palmetas, los famosos paños de *sebka*, etc., nada que ver con las grandes aljamas omeyas que se habían decorado con ricos mosaicos en Damasco o en Córdoba¹⁵⁰. El sentido místico y austero es muy profundo dentro de la arquitectura almohade, como si fueran lugares de recogimiento. En este aspecto, como veremos posteriormente, tiene una importancia capital el uso de la luz, y no precisamente como lo había tenido anteriormente.

En resumen, la Mezquita de Tinmal está ideada para guiar a los fieles hacia el *mihrab*, sin más distracción que la decoración que los arcos polilobulados que separan y/o destacan algunos espacios.¹⁵¹ Por otra parte es fundamental, como ya sucedió en Córdoba, la utilización de la venera en el arranque del intradós de algunos arcos.¹⁵² La venera procede de la decoración de muchos espacios del mundo clásico y fue tomada por la arquitectura de los omeyas que buscaba la

¹⁴⁶ VILLALBA, *La Senda...*, p. 91.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 91.

¹⁴⁸ *Ibid.*, pp. 93-94. Traducción de Manuel Ocaña Jiménez.

¹⁴⁹ BANGO, BORRAS, *Arte bizantino...*, p. 161.

¹⁵⁰ Opinión personal en base al trabajo de CALVO CAPILLA, "La ampliación califal de la Mezquita de Córdoba: mensajes, formas y funciones", *Goya: Revista de Arte*, Nº 323, Fundación Lázaro Galdiano, pp. 89-106, Madrid, 2008.

¹⁵¹ VILLALBA, pp. 87-89. La autora ha visitado recientemente la Mezquita de Tinmal y advierte un motivo serpentiforme que se va complicando en la arquitectura almohade conforme pasa el tiempo. No está segura si se trata de un motivo vegetal o inspirado en la forma de algunas aves, incluso de una serpiente, lo cual la lleva a preguntarse: ¿los almohades utilizaron algún tipo de representación figurativa en un espacio sacro a pesar de su dogma? Personalmente, y después de haber visto representación figurativa de la Naturaleza en mezquitas orientales anteriores, creo que la afirmación de que en el Islam no hay representación figurativa no es demasiado acertada. De lo que no cabe duda es de que a la divinidad, sea Allah, sea Muhammad, está prohibido representarla porque se tiende a darle rasgos humanos, cosa que aborrecían tanto los almohades como musulmanes anteriores. Sin embargo, no estoy tan segura de la prohibición, incluso en espacios sagrados, de seres vegetales y/o animales. Para esto, es recomendable consultar: GRABAR, O., "¿Existen imágenes sagradas en el Islam?", BORRAS, CABALLERO SUBIZA (coords.), *La Aljafería y el arte del Islam Occidental en el siglo XI*, IFC, Zaragoza, 2012.

¹⁵² ETTINGHAUSEN, GRABAR, *Arte y arquitectura...*, p. 159

legitimidad en el mundo tardoantiguo. De nuevo apreciamos esa utilización de un elemento clásico y figurativo en el interior de una mezquita y el ejemplo más destacado lo tenemos, salvando las distancias, en la cúpula del mihrab de la Mezquita de Córdoba.¹⁵³

El *mihrab*, de planta pentagonal, también está coronado por una cúpula de mocárabes. Se abre a la sala de oraciones mediante un arco de herradura decorado con cintas, lazos, estrellas de ocho puntas,..., decoración típica, en yeso, de la arquitectura religiosa almohade, la cual, en líneas generales, tiene a la simplificación formal debido a su concepción del mundo y, por tanto, de la religiosidad.



Figs. 8 y 9. Cúpula del mihrab de la Mezquita de Tinmal. VILLALBA, *La Senda...*, p. 95; capiteles en yeso del *mihrab* de la Mezquita de Tinmal, BURESI, P., “Les Almohades...”, p. 283.

A la muerte de Ibn Tumart, la Mezquita de Tinmal se convierte en un lugar de peregrinación. Desde el principio, el viaje de Ibn Tumart a La Meca produce una especie de mimesis entre el Profeta y la figura de al-Mahdi: ambos peregrinaron a La Meca, ambos salen de sus ciudades natales, los dos predicaron, llevaron a cabo la unificación de las tribus,...¹⁵⁴ Sus sucesores, los califas almohades, serán los legítimos continuadores de la labor mesiánica de al-Mahdi, así que fomentaron esa peregrinación oficial a la tumba de Ibn Tumart, además de reorientar algunas de las *qiblas* de mezquitas almohades hacia Tinmal. La primera peregrinación a Tinmal se produjo en 1157 y fue un acicate para el afianzamiento del poder de los almohades.

¹⁵³ CALVO CAPILLA, “La ampliación califal de la Mezquita de Córdoba...”, p. 91.

¹⁵⁴ CALVO CAPILLA, *Las Mezquitas...*, p. 135.

3.3.2. Marrakech: la gran aljama.



Fig. 10. Vista de Marrakech, KUBISCH, N., “La Arquitectura de los...”, p. 254.

Marrakech es una de las joyas artísticas del califato almohade y su medina la de mayores dimensiones, ya que fue una de las principales capitales después de Tinmal. Se encuentra a los pies de la cordillera del Anti-Atlas y fue un lugar de reunión de los caravaneros procedentes del sur¹⁵⁵. Los Almohades la conquistaron en 1147, eliminando a toda la dinastía de los Almorávides, los cuales habían construido la gran Mezquita Aljama conocida como Primera Kutubiyya. La conquista de Marrakech se corresponde con el reinado de Abd al-Mu´min, cuando se amplían los asedios militares por las grandes ciudades de al-Magrib.¹⁵⁶

En un primer momento, el califa Abd al-Mu´min se instaló en la misma zona que habían ocupado los emires almorávides, es decir, en el Palacio de *Qasr al-Hayar*, muy cerca de la primera Mezquita Kutubiyya. No obstante, la zona importante y más famosa del poder almohade que nos ha llegado, la *Qasba*, se configuró bajo el califato de Abu Yusuf Ya´qub al-Mansur, como si fuese una ciudad imperial destinada a la representación del poder¹⁵⁷. Algo parecido a lo que habían hecho los califas fatimíes¹⁵⁸ y, sobre todo, Abd al-Rahmán III y al-Hakam II con la ciudad palatina de Madinat al-Zahra.

Cuando cayó el emir almorávide, Abd al-Mu´min llevó a cabo una “purificación de la ciudad” y las mezquitas, más que destruidas, fueron reorientadas.¹⁵⁹ Este punto es muy importante para la configuración del espacio religioso dentro de las medinas almohades. En primer lugar, los Almohades trabajaron para distanciarse lo más posible de sus predecesores almorávides, en sentido político, religioso y administrativo¹⁶⁰ y legitimarse en el poder no como emires, sino como califas. La propaganda es capital en este sentido, por lo que elevaron a su máximo exponente la figura del

¹⁵⁵ VILLALBA, *La Senda...*, p. 99.

¹⁵⁶ VIGUERA MOLINS, *Los Reinos de Taifas...*, p. 216.

¹⁵⁷ VILLALBA, *La Senda...*, p. 100.

¹⁵⁸ Consultar: SANDERS, P., *Ritual, Politics and the City in Fatimid Cairo*, State University of New York Press, Albany, 1994.

¹⁵⁹ VILLALBA, *La Senda...*, p. 99; CALVO CAPILLA, *Las Mezquitas de...*, p. 137.

¹⁶⁰ CALVO CAPILLA, *Las Mezquitas...*, p. 137.

Mahdi Ibn Tumart, y lucharon contra cualquier atisbo de representación antropomórfica¹⁶¹, que se consideró herejía. No solamente en el campo arquitectónico, sino que se sirvieron de las crónicas para poder expandir la doctrina religiosa, incluso a través de la *jutba*¹⁶². Más adelante hablaremos del destacado papel de la acuñación de monedas en época almohade, totalmente propagandístico.

En definitiva, las mezquitas se purificaron y se reorientaron, algo que nos señalan de forma intensiva las fuentes escritas sobre todo en el caso de Marrakech:

*<<Quedó Marrakus tres días sin que entrase en ella ni saliese nadie; los almohades se negaron a entrar en ella porque al-Mahdi solía decirles: “No entréis en ella hasta que la purifiquéis” (...) Edificad vosotros otra mezquita>>.*¹⁶³

En otros casos se dice que se destruyó de forma parcial, como indica al-Baydaq. No sabemos con certeza si fue destruida o no, pero sí que en la actualidad ha sido fruto de diversas modificaciones, incluso en época almohade posterior a Abd al-Mu‘min. Según ellos, los almorávides no habían orientado correctamente sus mezquitas, por ello se negaron a practicar sus oraciones en ellas. Al-Baydaq dice que sus *qiblas* estaban orientadas hacia Oriente¹⁶⁴; no obstante, la arqueología ha demostrado que las nuevas orientaciones almohades están todavía menos cerca de señalar a La Meca que las anteriores construcciones. Una de las explicaciones es que los almohades respetaban tanto la tradición que probablemente ni siquiera orientaron sus mezquitas a la Ciudad Santa, sino que siguiendo la *qibla* de la Mezquita de Córdoba o la mezquita emiral de Sevilla las orientaron como éstas, es decir, hacia el sur¹⁶⁵. Como sabemos que se hizo en Egipto, en al-Andalus y en numerosas medinas importantes de la órbita islámica, era muy común preguntar a los alfaquíes cómo corregir la dirección de la *qibla* o si debían hacerlo.

Así pues, la Mezquita de la Kutubiyya es el principal signo de la dinastía almohade y actualmente el símbolo principal del Reino de Marruecos.¹⁶⁶ La primera Kutubiyya pertenece al Emirato Almorávide, pero se hizo una segunda mezquita adosada al muro de *qibla* de la primera, aproximadamente entre 1158 y 1163, con el mismo alminar.¹⁶⁷ Hay divergencias entre los distintos autores sobre por qué se construyó una segunda mezquita: ¿falta de espacio para la población?, ¿desvincularse de todo lo que tiene que ver con los Almorávides?¹⁶⁸ No lo sabemos con exactitud.

¹⁶¹ BANGO, BORRAS, *Arte bizantino...*, p. 163.

¹⁶² BURESI, “Les Almohades...”, p. 323.

¹⁶³ HUICI MIRANDA, *Historia política...*, pp. 171 – 173.

¹⁶⁴ BURESI, “Les Almohades...”, p. 322.

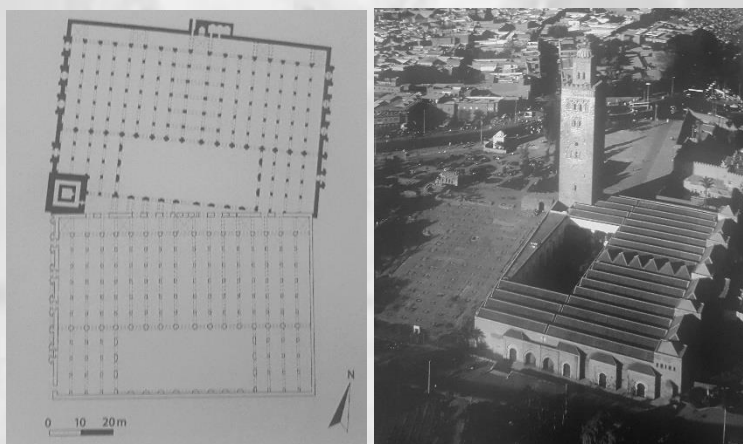
¹⁶⁵ CALVO CAPILLA, *Las Mezquitas de...*, p. 139.

¹⁶⁶ BANGO, BORRAS, *Arte bizantino...*, p. 163.

¹⁶⁷ KUBISH, p. 262.

¹⁶⁸ BURESI, *op.cit.*, p. 323.

Sin embargo, existe una teoría de que el Corán de Utmán, el tercer califa ortodoxo, que había sido custodiado en Córdoba, fue traído por Abd al-Mu´min a Marrakech y esto motivó la construcción de una nueva aljama.¹⁶⁹



Figs. 11-12. Planta de la Mezquita Kutubiyya I-II, KUBISCH, N., “La Arquitectura de los...”, p. 261; Vista de la segunda Kutubiyya y la planta excavada de la primera, HATTSTEIN, M., “Almorávides y Almohades: historia...”, p. 245.

En planta se parece mucho a la Mezquita de Tinmal: planta rectangular, naves perpendiculares al muro de *qibla* y con el eje en T destacado. De nuevo volvemos a encontrar muchas tipologías de arcos y un programa decorativo muy sobrio que hace referencia a la austeridad almohade y de Tinmal. Sobre todo se jerarquizan, mediante la decoración, la zona de la *maqura* y del *mihrab*.¹⁷⁰



Figs. 12 y 13. Nave paralela al muro de qibla de la Mezquita Kutubiyya, BURESI, P., “Les Almohades...”, p. 325; Naves de la sala de oración de la Kutubiyya, TORRES BALBÁS, “Arte hispanoalmohade...”, p. 16.

Uno de los elementos más importantes de la Mezquita Kutubiyya es el altísimo alminar que será la característica del paisaje monumental religioso almohade en al-Magrib y al-Andalus. De nuevo, en el interior, una rampa permite el ascenso y encontramos siete pisos con salas abovedadas. Llama la

¹⁶⁹ VILLALBA, *op.cit.*, p. 144. Teoría de Gaston Deverdun.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 135. Algunos elementos decorativos pertenecen a la tradición Almorávide, lo cual quiere decir que no eran excesivamente estrictos en este aspecto.

atención la cuarta sala por la decoración de mocárabes en las trompas que sostienen la cúpula. El conjunto se remata en una terraza plana que alberga el *yamur* o las tres esferas doradas.¹⁷¹



Figs. 14 y 15. Alminar de la Kutubiyya, BURESI, P., “Les Almohades...”, p. 318; cúpula de la cuarta sala del alminar de la Kutubiyya, VILLALBA, *La Senda...*, p. 159.

Es fundamental atender a la decoración epigráfica del alminar pintada sobre los arcos. Se reproducen fórmulas de elogios a Allah¹⁷²:

<<La soberanía es de Dios>>

<<Loado sea Dios>>

La Mezquita de la Kutubiyya tiene un interés religioso y político fundamental dentro del marco almohade, ya que fue la obra más grande de la dinastía y una de las mezquitas sagradas del occidente islámico. Es por ello que prácticamente está intacta.¹⁷³ Es muy importante atender al tipo de decoración que nos muestra la sobriedad de los almohades en concordancia con su ideal religioso. En primer lugar, la utilización del yeso es resaltable, tal y como puede verse en la enorme variedad de capiteles realizados en este material y estudiados profusamente por Christian Ewert¹⁷⁴. Aunque son sencillos, ninguno repite las mismas composiciones formales.

¹⁷¹ KUBISH, “*La arquitectura de los almorávides...*”, p. 263.

¹⁷² VILLALBA, *La Senda...*, p. 162.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 147.

¹⁷⁴ EWERT, C., “El registro ornamental almohade y su relevancia”, *Los almohades: problemas y perspectivas*, CRESSIER, P., FIERRO, M., MOLINA, L. (eds.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2005, pp. 223-247.



Fig. 16. Capiteles de yeso de la sala de oración de la Kutubiyya. VILLALBA, *La Senda...*, p. 149.

En segundo lugar, las naves más anchas nos dirigen hacia el *mihrab*¹⁷⁵ y es aquí donde se concentra la decoración, donde cambia la forma de los arcos, más trabajados, y de nuevo aparecen los mocárabes. Cinco cúpulas de mocárabes custodian la nave que corre paralela a la *qibla*, más complicadas que las del ejemplo de Tinmal¹⁷⁶.



Figs. 17 y 18. Cúpulas de la nave paralela al muro de qibla de la Mezquita Kutubiyya. VILLALBA, *La Senda...*, pp. 151-152.

Estas cúpulas tenían policromía y elementos decorativos complejos, como estrellas de ocho puntas, gallones y, de nuevo, la venera de reminiscencia clásica y que encontramos en todas las construcciones religiosas del Islam.¹⁷⁷ Como siempre, la parte más importante de la mezquita es la *maqsurá*, donde se aprecia decoración vegetal en los arcos y perfiles de mocárabes para resaltar y sacralizar el espacio. El *mihrab* es muy similar al que encontrábamos en Tinmal, lo cual implica de nuevo ese respeto a la tradición de las primeras construcciones almohades. Se compone de un arco de herradura con mocárabes y trasdosado con un arco polilobulado. Destaca el color blanco de la decoración en yeso, que algunos autores han llevado a su máximo exponente como característica principal de la arquitectura religiosa almohade.¹⁷⁸ Es interesante fijarse en las columnas que elevan el

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 149.

¹⁷⁶ BURESI, "Les Almohades...", p. 322.

¹⁷⁷ CALVO CAPILLA, "La Mezquita de Córdoba...", pp. 95-97.

¹⁷⁸ GONZÁLEZ FERRÍN, E., *Historia General de al-Andalus: Europa entre Oriente y Occidente*, Almuzara, Córdoba, 2007, p. 459. "El blanco liso de la cal en las paredes de las mezquitas es el distintivo almohade". Es una afirmación un tanto rotunda ya que sabemos que en algunas ocasiones, sobre todo en los ss. XVIII y XIX algunos edificios religiosos sufrieron

arco de entrada al *mihrab* con capiteles que proceden de la anterior arquitectura omeya cordobesa, trasladados hasta la Kutubiyya¹⁷⁹.



Figs. 19 y 20. Arco de entrada al mihrab de la Mezquita Kutubiyya; cúpula del mihrab de la Kutubiyya. VILLALBA, *La Senda...*, pp. 152-153.

Es uno de los símbolos principales de legitimación del califato, una tradición que ya habían llevado a cabo los emires cordobeses cuando fueron a tomar material romano de acarreo a Mérida para colocarlo en la Mezquita de Córdoba¹⁸⁰. Y no solamente en la órbita islámica, ya que monarcas cristianos como Alfonso II de Oviedo o Carlomagno participaron también de esta tradición “continuista” con el mundo clásico.

Otro de los elementos característicos de la arquitectura religiosa almohade es la profusión epigráfica, aunque la mayoría de las inscripciones han desaparecido¹⁸¹. En el *mihrab* de la Mezquita Kutubiyya ha aparecido la primera inscripción coránica en caligrafía cursiva dentro de un espacio religioso¹⁸². Normalmente se utilizaba el cúfico, más solemne.¹⁸³ Aquí se puede leer la Sura 22 del Corán, que también suele aparecer en mezquitas de la Península Arábiga.

*<<Conoce su pasado y su futuro. Y todo será devuelto a Dios>>*¹⁸⁴

*<<¡Creyentes! ¡Inclinaos, prosternaos, servid a vuestro Señor y obrad bien! Quizás, así, prosperéis.>>*¹⁸⁵

<<¡Luchad por Dios como Él se merece! Él os eligió y no os ha impuesto ninguna carga en la religión. ¡La religión de vuestro padre Abraham! Él os llamó “musulmanes” anteriormente y aquí, para que el Enviado sea

una transformación purista. Normalmente los edificios medievales estaban pintados y el material de construcción no solía verse. En las cúpulas de mocárabes de Tinmal y la Kutubiyya han aparecido restos de policromía.

¹⁷⁹ VILLALBA, *La Senda...*, p. 153

¹⁸⁰ CALVO CAPILLA, “La Mezquita de Córdoba...”, p. 91.

¹⁸¹ ETTINGHAUSEN, GRABAR, *Arte y arquitectura...*, p. 158.

¹⁸² VILLALBA, *La Senda...*, p. 154.

¹⁸³ PUERTA VÍLCHEZ, *Leer la Alhambra...*, p. 13.

¹⁸⁴ *El Corán*, 22: 76, p. 362.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 22: 77, p. 362.

testigo de vosotros y que vosotros seáis testigos de los hombres. ¡Haces la azalá y dad el azaque! ¡Y aferraos a Dios! ¡Él es vuestro Protector! ¡Es un protector excelente, un auxiliar excelente!>>¹⁸⁶

Sin embargo, en este caso se añade una alusión al *yihad*, elemento determinante dentro de la doctrina almohade.¹⁸⁷ Es así como los Almohades dejarían dentro del espacio más sagrado de la mezquita un recuerdo al ideólogo Ibn Tumart. La sura va acompañada de frases laudatorias que combinan el uso de la *baslama* (“En el nombre de Dios, Clemente, Misericordioso”), la *tasliya* (“Allah bendiga a Muhammad y a su parentela”) y el *taawwud* (“Me refugio en Allah de Satanás el maldito”)¹⁸⁸ junto con una fórmula final que reproduce la Sura 3: 89, del Corán:

<<Serán exceptuados quienes, después de eso, se arrepientan y se enmienden. Dios es indulgente, misericordioso.>>¹⁸⁹

Durante el periodo de dominación almohade no solamente se intervino en la Mezquita de la Kutubiyya. Posteriormente, en el reinado del califa Abu Ya'qub Yusuf al-Mansur, se proyectó la gran Mezquita de la Qasba¹⁹⁰. Formó parte de ese urbanismo palatino que hemos mencionado anteriormente, una de las mayores fuentes propagandísticas de la doctrina almohade en al-Magrib, cuando el califato se había asentado. Destaca por un mayor recargamiento decorativo con cerámicas de colores y por la utilización de lo que se conoce como “patio de crucero” que aparece en los Reales Alcázares de Sevilla. Observamos un traspaso de la arquitectura civil a la arquitectura religiosa. En esta Mezquita de la Qasba también aparece la cúpula de mocárabes en el interior del mihrab, muy parecida a la que tenemos en la Kutubiyya. Además, la inscripción que recorre el friso repite de nuevo la aleya 77 de la Sura 22 del Corán.¹⁹¹

Por otra parte, la propaganda político-religiosa se manifiesta también fuera de las mezquitas y tenemos el ejemplo de las puertas monumentales de las ciudades. En Marrakech hay dos ejemplos muy significativos: *Bab al-Rouah* y *Bab al-Oudaïa*¹⁹². Quedan albergadas en unos arcos que las

¹⁸⁶ *Ibid.*, 22: 78, p. 362.

¹⁸⁷ VILLALBA, *La Senda...*, p. 154; GONZÁLEZ FERRÍN, *Historia general...*, p. 461. Considera todo acto almohade como un acto “rupturista” con las doctrinas y modos de vida almorávides. “Los almohades, así, marcaban de un modo revolucionario y autoctonista su voluntad de marchar en solitario hacia un cierto esfuerzo social recompensado personalmente. Nació, así, el concepto medieval del Yihad asociado a un expansionismo concreto – almohade –”.

¹⁸⁸ VILLALBA, *La Senda...*, pp. 154-155. El *ta'awwud* se utiliza por primera vez en arquitectura religiosa en este edificio.

¹⁸⁹ *El Corán*, 3: 89, p. 63.

¹⁹⁰ BURESI, “Les Almohades...”, p. 331.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 322.

¹⁹² VILLALBA, *La Senda...*, p. 115.

enmarcan mediante un alfiz epigráfico y se aprecian inscripciones que recitan la Sura XV del Corán, además de fórmulas introductorias del periodo almohade que se aprecian dentro de la Kutubiyya¹⁹³.

<<¡Entrad en ellos, en paz, seguros!>>¹⁹⁴

<<¡Extirparemos el rencor que quede en sus pechos. Serán como hermanos, en lechos, unos enfrente de otros!>>¹⁹⁵

<<Allí no sufrirán pena, ni serán expulsados>>¹⁹⁶



Fig. 21. Bab al-Oudaïa, Marrakech. BURESI, P., “Les Almohades...”, p. 291.

En resumen, el arte de las mezquitas refleja la “piedad” almohade, su doctrina reformista dentro del Islam, manifestada en estos espacios sagrados que cambian conforme avanza el tiempo y el califato se hace más poderoso¹⁹⁷. Las principales medinas del imperio se sacralizan mediante un paisaje monumental plagado de los famosos alminares almohades, con el cambio de orientación de las mezquitas y, fuera del ámbito arquitectónico, con la codificación de coranes iluminados para el uso privado de los califas.

3.3.3. *El sentido religioso de los mocárabes en la arquitectura almohade.*

En este apartado pretendemos resaltar que la cúpula de mocárabes no es simplemente un elemento decorativo, perteneciente a la tradición islámica, sino que tiene que ver con las teorías filosóficas del marco geográfico donde se gesta.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 116.

¹⁹⁴ *El Corán, op.cit.*, 15: 46, p. 269.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 15: 47, p. 269.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 15:48, p. 270.

¹⁹⁷ BURESI, “Les Almohades...”, p. 319.

Para hablar del desarrollo arquitectónico de la cúpula de mocárabes, hay que hacer referencia al Asharismo¹⁹⁸. Es una doctrina que procede del teólogo Abu l-Hassan al-Ashari (873-936) y se inserta dentro del Islam Sunní. Se convirtió en el *Kalam* o teología especulativa dentro del Islam oficial. El Asharismo cree en los principios básicos del mutazilismo y rechaza tanto el Corán creado como al hombre creador de sus actos, es decir, que creen que todo lo que sucede es obra de *Allah*¹⁹⁹. Así pues, algo como el libre albedrío del ser humano también es algo creado por *Allah*, tanto para las buenas como para las malas acciones. Se resaltan la omnipotencia y el voluntarismo divino (*in sa'Allah*)²⁰⁰.

La cúpula de mocárabes se relaciona directamente con las teorías de la atomización y la accidentalidad desarrolladas por Ibn Baqillani de Basora (Abu Bakr Muhammad b. al-Tayyib b. Muhammad)²⁰¹, un pensador bagdadí de finales del siglo X seguidor del Asharismo. Su pensamiento aparece reflejado en el *Tamhid*, un manual donde se establece la esencia divina de *Allah*, junto con existencia y los atributos que solo Él puede poseer, una refutación de las religiones no islámicas, referencias a Mahoma y al Profetismo²⁰², la guía del hombre por el camino verdadero, etc. Así pues, al-Baqillani prueba la existencia de *Allah* a partir de dividir a los seres en dos tipos: los eternos y los creados; por tanto, todos los seres creados necesitan un autor que ponga en movimiento las partículas que van a dar lugar a la existencia. El Creador se sitúa al final de esa cadena donde “unas cosas proceden de otras”.²⁰³ Así pues, las cosas que conforman el mundo necesitan una voluntad ordenadora y un ser que les de vida, que en este caso es *Allah*. Es necesaria la existencia de un Creador que no sea engendrado, sino que sea eterno, uno y único²⁰⁴, tal y como promulgan los almohades y el Asharismo.

En el Islam es primordial la unidad del espacio²⁰⁵, por ello se utiliza la forma arquitectónica de la cúpula, que está vinculada desde la tradición tardoantigua con la bóveda celeste, la continuidad sin principio ni fin del círculo, que sirve tanto para los espacios funerarios, los sacros o los lugares donde la realeza se hace presente. Uno de los edificios donde se hace presente de forma significativa es en la Cúpula de la Roca de Jerusalén. El profesor Oleg Grabar ha trabajado mucho sobre el traspaso de la cúpula desde un ámbito civil a uno religioso, ya que bajo su forma se realizaban gran

¹⁹⁸ MAÍLLO SALGADO, *Vocabulario...*, p. 42.

¹⁹⁹ CRUZ HERNANDEZ, *Historia del Pensamiento...*, p. 114.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 115.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 115.

²⁰² *Ibid.*, p. 115.

²⁰³ *Ibid.*, p. 116.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 116.

²⁰⁵ RUIZ SOUZA, J.C., “La Cúpula de Mocárabes y el Palacio de los Leones de la Alhambra”, *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, Nº 12, Universidad Autónoma de Madrid, pp. 9-24, Madrid, 2000, p. 10.

cantidad de actos ceremoniales que exaltan a los poderosos reyes y gobernantes.²⁰⁶ Y no es extraño que, de repente, la cúpula aparezca en las mezquitas en los lugares relacionados con el califa, como por ejemplo la *maqsura*. Ya hemos advertido la posición de las cúpulas de mocárabes en la Kutubiyya y en Tinmal, o bien delante del *mihrab* o cubriendo este espacio sagrado, lo mismo que ocurrió en la Mezquita de Córdoba, en Qayrawán, al-Qahira, etc.

La cúpula en el mundo islámico representa la totalidad del Universo creado por *Allah*, el creador supremo.²⁰⁷ Por tanto, el musulmán tiene una visión del mundo atomista, que no quiere decir otra cosa que concebir el universo como “la combinación de las partes mínimas que existen en toda creación compleja”²⁰⁸, la cual da lugar a cosas más grandes, y dependiendo de la combinación podremos apreciar unos elementos u otros. Finalmente, lo que se deriva de esto es que lo material creado por *Allah* es perecedero y cambiante, mientras que Él sigue intacto. Es único, invariable. Este sentido de unidad en la arquitectura islámica ha sido estudiado por T. Burckhardt tomando como ejemplo la utilización de la luz, poniéndonos en relación con la mística sufí y, fuera de la órbita islámica, con el resto de culturas: griega (Platón y Aristóteles), medieval cristiana (Abad Suger), los cronistas que presenciaron la inauguración de Santa Sofía de Constantinopla, etc. La luz, para todas estas civilizaciones, es la expresión de Dios y de la divinidad.²⁰⁹

<<Dios es la Luz de los cielos y de la tierra. Su luz es comparable a una hornacina en la que hay un pabito encendido. El pabito está en un recipiente de vidrio, que es como si fuera una estrella fulgurante. Se enciende de un árbol bendito, un olivo, que es del Oriente ni del Occidente, y cuyo aceite casi alumbra aun sin haber sido tocado por el fuego. ¡Luz sobre Luz! Dios dirige a Su luz a quien Él quiere. Dios propone parábolas a los hombres. Dios es omnisciente.>>²¹⁰

Los mocárabes (transición de un cuadrado a un octógono) son uno de los elementos decorativos que mejor representan esa gradación de luces y sombras a través de la división en diversos espacios en formas cóncavas y convexas. Los orígenes de este tipo de elemento decorativo se establecen en la zona irano-iraquí.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 10.

²⁰⁷ ETTINGHAUSEN, GRABAR, *Arte y arquitectura...*, p. 159.

²⁰⁸ RUIZ SOUZA, J.C., “La Cúpula...”, p. 10.

²⁰⁹ OTTO, R., *Ensayos sobre lo Numinoso*, Trotta, Madrid, 2009.

²¹⁰ *El Corán, op.cit.*, 24: 35, p. 378.



Fig. 21. Mezquita de Ishfahán, Irán. Googleimages.

Es en Bagdad donde empiezan a aparecer los mocárabes, concretamente en el Mausoleo del Imam Muhammad Ibn Musa Ibn Ja'far (1075-1090), al norte de Samarra. La cúpula del edificio se divide en multitud de partículas que parecen moverse y nos transportan al universo puesto en movimiento por la voluntad divina. Por tanto, se rechaza la idea de la eternidad de la tradición grecolatina.

Hay dos tipos de teorías respecto a la cúpula de mocárabes: la teoría del atomismo y la accidentalidad, y la teoría de que son cúpulas que representan la bóveda celeste con una decoración profusa.²¹¹ La teoría de la accidentalidad, el atomismo y la ocasionalidad fue puesta en marcha por al-Baqillani del que ya hemos hablado, que plantea que todo lo que el ser humano puede ver es una combinación accidental de unidades fugaces, en cambio continuo y que se transforman por la voluntad de *Allah*, el principio de todo.²¹² Así pues las características de la materia cambian constantemente, son “accidentes” que duran muy poco en el tiempo.²¹³ Como hemos indicado, la aparición de la cúpula de mocárabes se vincula directamente con el auge del Asharismo en la zona de Iraq, que además fue practicada y seguida por los califas abasíes. Estas cúpulas tienen la característica de ser un elemento cambiante continuo que depende del momento del día y de la luz que incida sobre los mocárabes, apoyadas por las celosías, la gradación de la luz mediante el vidrio, los cirios, etc.²¹⁴ Aparte, representan la unión del álgebra y la trigonometría tan desarrolladas por los científicos y matemáticos árabes, aunque se convierten en una representación filosófica y religiosa de la cultura islámica.

Los especialistas que abogan por una representación de la bóveda celeste aluden al significado cósmico que ha tenido la cúpula en la cultura mediterránea. En este punto, los mocárabes simbolizan el movimiento rotatorio del cosmos sobre la tierra, por ello tienen múltiples caras que son matizadas

²¹¹ CARRILLO CALDERERO, A., “Las cúpulas de muqarnas: consideraciones generales acerca de su simbología”, *Revistas de la Universidad de Murcia*, Nº 17, Imafronte, pp. 7-21, Murcia, 2007 p. 9.

²¹² RUIZ SOUZA, “La Cúpula...”, p. 13.

²¹³ CALVO CAPILLA, *Las Mezquitas...*, p. 147.

²¹⁴ RUIZ SOUZA, Juan Carlos Ruiz, “La Cúpula...”, p. 14.

por la luz. Según esta teoría, la sala centralizada de planta cuadrada, la *qubba*, representa la Tierra, mientras que la cúpula representa el cielo²¹⁵. De todos modos, la idea principal coincide con la teoría atomista de al-Baqillani, y es que todo el Universo está organizado por *Allah*.

No obstante, otros autores no profundizan tanto en el tema de los mocárabes y asocian su aparición al férreo control de la doctrina islámica de no hacer representaciones figurativas en los espacios sacros²¹⁶. Por ello se ha determinado que este tipo de decoración es muy adecuada para las superficies arquitectónicas del ámbito musulmán. No podemos aceptar que este tipo de decoración sea exclusivo del arte islámico, si bien es cierto que nace dentro de sus límites, pero son formas que posteriormente se utilizaron en la órbita religiosa cristiana. En lo que sí que coinciden todos los especialistas es que son elementos decorativos que solamente aparecen en ámbitos religiosos, en su mayoría, y también funerarios.

Las cúpulas de mocárabes fueron utilizadas en un primer momento, en Occidente, por los almorávides, seguidores de la doctrina malikí. Es en Kairouan, un centro principal de estudios religiosos, donde la teología del Asharismo estaba enormemente desarrollada.²¹⁷ De hecho, albergó a algunos de los discípulos de al-Baqillani. En las mezquitas almorávides las cúpulas de mocárabes se desarrollaron en la nave que nos guía al *mihrab*, en la nave que corre paralela a la *qibla* y en el propio *mihrab*.²¹⁸ Un ejemplo muy característico es la Mezquita al-Qarawiyyin de Fez (1106-1146), donde en el *mihrab* y partes de la nave central aparecen enormes cúpulas de este tipo. Hay quien piensa que la introducción en el Occidente musulmán de este tipo de cúpulas puede deberse a un reconocimiento de vasallaje al califato abasí de Bagdad hecho por los emires Almorávides.²¹⁹

¿Qué tiene que ver todo esto con la arquitectura religiosa de los almohades? “El purismo religioso de los almohades repercute en sus realizaciones artísticas”.²²⁰ En este periodo almohade las cúpulas de mocárabes vuelven a cobrar protagonismo ya que el pensamiento de los Unitarios también tenía relaciones con el Asharismo, sobre todo en lo que respecta al sometimiento a la voluntad de *Allah*.²²¹ Como bien sabemos, el purismo artístico no fue algo exclusivo del mundo almohade dentro del espacio mayoritariamente islámico. Los califas abasíes ya promulgaron cierta tendencia a la decoración comedida para diferenciarse de los omeyas, es decir, que existe esta razón política e ideológica que se justifica a través de la religión; del mismo modo, los almohades quisieron

²¹⁵ CARRILLO CALDERERO, “Las cúpulas de...”, p. 10.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 8.

²¹⁷ MAZOT, S., “La arquitectura de los aglabíes”, *Islam: arte y arquitectura*, HATTSTEIN, M., DELIUS, P. (eds.), Ullmann, Barcelona, 2012, pp. 132-133.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 133.

²¹⁹ CALVO CAPILLA, *Las Mezquitas...*, p. 152.

²²⁰ EWERT, C., “El registro ornamental...”, p. 223.

²²¹ CALVO CAPILLA, *Las Mezquitas...*, p. 152.

diferenciarse de los almorávides, aunque les copiaron ciertos elementos, y entre ellos se encuentra la cúpula de mocárabes. La arquitectura de mezquitas en el periodo almohade tiene una decoración muy armónica, con grandes estructuras geométricas. Sin embargo, a pesar de la incidencia en la no representación figurativa, aparecen numerosos elementos vegetales en arcos y capiteles.²²² Los almohades también compartían la idea de que *Allah* ejerce su poder absoluto sobre el Universo, de modo que la materia no es eterna, es cambiante y está formada por esas partículas creadas por Dios.²²³ “...la materia necesita ser creada y transformada continuamente y Dios es el único creador; Dios existe, concluyen”²²⁴.

En resumen, los árabes eran conscientes científicamente de esas teorías y las plasman en sus edificios religiosos, donde incluimos espacios relevantes de las mezquitas, mausoleos, espacios funerarios o *madrassas* palatinas especialmente magrebíes. Sin embargo, son extraordinariamente especiales en el ámbito almohade, reflejan a la perfección la ideología promulgada por Ibn Tumart de unicidad, creación por voluntad de *Allah*, el cambio constante del mundo debido al capricho divino y que se refleja en esos mocárabes que se mueven mediante la matización de luces y sombras... Son cúpulas donde se refleja la Creación en su sentido más estricto. En palabras de R. Otto, codifican espacios donde se hace presente “lo Numinoso”. En la Península Ibérica tenemos buenos ejemplos de cúpulas de mocárabes no solamente en Granada, como ahora veremos, sino que se han conservado algunas en la mezquita aljama de Sevilla y tienen influencia en la arquitectura religiosa de los reinos cristianos. Tenemos ejemplos en el Monasterio de las Huelgas Reales de Burgos²²⁵ y en el Alcázar de Segovia, este último del siglo XVI.

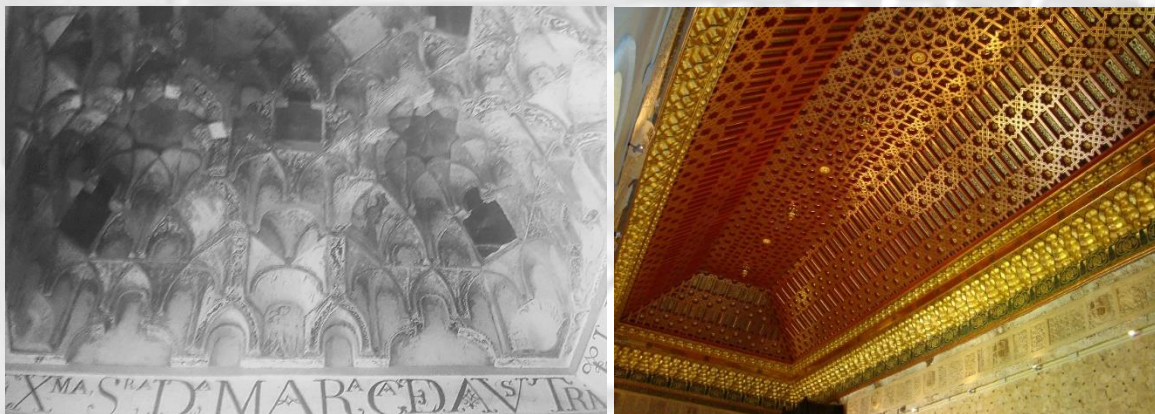


Fig. 22 y 23. Monasterio de las Huelgas Reales de Burgos, cúpula de mocárabes. KUBISCH, N., “La arquitectura de los almorávides...”, p. 267; Alcázar de Segovia, mocárabes policromados alrededor del artesonado, googleimages.

²²² EWERT, “El registro...”, pp. 225-234.

²²³ CALVO CAPILLA, *Las Mezquitas...*, p. 147.

²²⁴ *Ibid.*, p. 148.

²²⁵ KUBISCH, “La arquitectura de los almorávides...”, p. 267.

4. LA REFORMA ALMOHADE EN AL-ANDALUS: SEVILLA, LA JOYA DEL CALIFATO.

4.1. Sevilla, la gran capital.

En 1145 las primeras tropas almohades cruzaron el Estrecho y llegaron a la Península Ibérica, aunque estaban centrados en la toma de Marrakech. Los almohades tomaron ciudades como Niebla, Jerez, Beja o Badajoz, y en 1148 conquistaron Sevilla e hicieron que los almorávides huyeran a Carmona. La población sevillana y algunos gobernadores rindieron homenaje a Abd al-Mu'min al poco de tomar la ciudad, aunque el control de al-Andalus no fue nada fácil y se vivieron etapas largas de avance y retroceso.²²⁶ Lo que sucede es que algunas zonas andalusíes y magrebíes la población se alzó contra el nuevo control almohades, incluso tuvieron que abandonar Sevilla durante un tiempo que coincidió también con los ataques de Alfonso VII de Castilla contra Córdoba.²²⁷

En resumen, todas las Taifas sucumbieron al poder de los almohades, algunas antes que otras. El territorio de al-Andalus fue muy difícil de controlar, pero Abd al-Mu'min estaba obsesionado con crear un gran Califato occidental. Hay tres territorios andalusíes principales que no se sometieron a los almohades y fueron lugar de enfrentamiento²²⁸: la Taifa de Murcia, gobernada por Ibn Hud, que cae en 1228; el Reino de Valencia que pertenecía a Ibn Mardanis y fue el que opuso mayor resistencia. Cae en 1229. Por último, las plazas de Jaén y Granada gobernadas por Muhammad b. Nasr que son controladas en 1232²²⁹.

Cuando los almohades consiguen instalarse en al-Andalus se produjeron dos cosas: por una parte habían logrado ese “ideal expansivo”²³⁰ del movimiento ideológico reformista, y por otra la necesidad que sentían los andalusíes para frenar a los cristianos²³¹. La ocupación almohade en al-Andalus no estuvo exenta de violencia, ya que algunos lugares se resistieron fuertemente a prestarles sumisión y a dejar de practicar la tan asentada doctrina malikí.²³² Se discuten ciertos aspectos tradicionales practicados durante siglos, pero, finalmente, se admiten por verdaderos aspectos como alzar las manos en varios momentos de la oración, la aplicación del precepto del Corán de los dos árbitros²³³, etc., que provocan tensión entre las Sagradas Escrituras y la comunidad. Esto tiene varios

²²⁶ *Ibid.*, pp. 218-219.

²²⁷ *Ibid.*, p. 219.

²²⁸ ABBOUD HAGGAR, “Los Reinos de Taifas...”, p. 80.

²²⁹ *Ibid.*, p. 81.

²³⁰ VIGUERA MOLINS, M.J., “El retroceso territorial de al-Andalus: almorávides y almohades, ss. XI-XIII”, *Los Reinos de Taifas: al-Andalus en el siglo XI*, José María Jover Zamora (dir.), *Historia de España Menéndez Pidal*, vol. 8, Espasa-Calpe, Madrid, 1999. p. 83.

²³¹ *Ibid.*, p. 83.

²³² *Ibid.*, p. 85.

²³³ FIERRO, M., “Doctrina y práctica...”, p. 898.

problemas, entre los cuales se aprecia un cambio radical en la vida cotidiana andalusí. No obstante, como el Islam no es algo unitario en todo el territorio, algunos ciudadanos andalusíes apoyaron esta revolución almohade por problemas de identidad dentro de su comunidad.²³⁴ Por otro lado, no todos los que estaban de parte de los almohades compartían que la ruptura con la tradición anterior tuviera que llevarse a cabo de forma violenta.²³⁵

Con la llegada al poder del califa Abu Ya'qub (1163-1184) Sevilla será la gran capital del califato almohade. De hecho, Ibn Sahib al-Salat, uno de los cronistas del califa, le alaba precisamente este hecho, haber dado el título de *massara* a Sevilla.²³⁶ Es aquí cuando se empiezan a realizar las grandes obras arquitectónicas que hacen de Sevilla una enorme urbe política y religiosa que emana esa imagen de poder almohade que culmina con la construcción del alminar, conocido como la Giralda.

<<Mientras estaba [el Califa Abu Ya'qub en Sevilla] ordenó hacer el puente sobre el río en beneficio de todos... Ordenó también construir los nobles, felices y famosos alcázares de la Buhayra, pasada la Puerta de Yahwar en Sevilla... construyó allí alcázares y casas para el gobierno... le acotaron la tierra baldía lindante con los alcázares y edificios, [pagando] con dinero del Majzén para hermohear la residencia, plantando olivos, otros árboles y vides y frutales raros, de todas clases y gusto extraordinario... El Emir de los Creyentes hijo del emir de los Creyentes salía de su alcázar de Sevilla, montado a caballo, con los grandes personajes almohades para supervisar las obras y la plantación... La construcción se cercó por los cuatro costados con un muro posterior.>> Descripción de Ibn Sahib al-Salat.²³⁷

Uno de los aspectos más importantes que hay que tener en cuenta es que Sevilla es una de las ciudades más esplendorosas del siglo XII en todo el Mediterráneo, como lo había sido Córdoba. El califato almohade fue “un imperio efímero” que generó una enorme cultura visual capaz de irradiarse por todo el mundo cristiano, como sucederá en Burgos o Toledo cuando encontremos elementos muy propios del arte religioso almohade.

Con la llegada almohade a Sevilla se introdujeron cambios importantes en lo político, las monedas, las mezquitas, las prácticas religiosas, incluso las fuentes del Derecho. Es lo que hemos mencionado como “revolución almohade”.²³⁸ Con su mandato hubo un incremento de la literatura en al-Andalus, sobre todo se dio una enorme difusión de la literatura religiosa que podía estar al alcance de

²³⁴ *Ibid.*, p. 910.

²³⁵ *Ibid.*, pp. 923-925.

²³⁶ VIGUERA MOLINS, “Al-Andalus y los almohades...”, p. 27.

²³⁷ *Ibid.*, p. 27.

²³⁸ FIERRO BELLO, “Revolución y tradición...”, p. 131.

cualquiera.²³⁹ Los califas apoyaron este proyecto para que la población tuviera acceso a este tipo de literatura y, de esa manera, conocer las doctrinas promulgadas por Mahdi. Los musulmanes andalusíes tuvieron que adaptarse a esta situación, así que se dio una especie de “reorientación islámica” para que solamente tomen como fuentes verdaderas el Corán y la Tradición del Profeta.²⁴⁰

Por último, hemos de mencionar el gran interés de los califas almohades instalados en al-Andalus por la Ciencia, el Saber y la Literatura. Hubo una política de impulso de las ciencias y de las artes en toda la órbita islámica. En concreto, en el territorio de al-Andalus, este aspecto se gestó en la Córdoba califal y tuvo su continuidad en los Reinos de Taifas del siglo XI y en el califato almohade de Marrakech y Sevilla.²⁴¹ El califa Abu Ya'qub Yusuf fue uno de los conocidos como “soberanos ilustrados”, incluso se le compara con al-Hakam II de Córdoba, muy reconocido por los cronistas almohades por su carácter humanista y su afición por los libros.²⁴² Los califas almohades tenían enormes conocimientos de *fiqh*, *adab* y gramática, filosofía, literatura, medicina,... De hecho, el posterior califa Abu Yusuf Ya'qub al-Mansur tuvo una educación basada en las artes liberales y aprendió a la manera de los antiguos.

<<No cesó de reunir libros de las regiones de al-Andalus y del Magrib, y de buscar sabios, especialmente los de la ciencia especulativa, hasta que reunió más de los que había reunido ninguno de los reyes del Magrib antes que él>>²⁴³

Uno de los biógrafos de Yusuf fue al-Marrakusi y cuenta que mantenía discusiones con Ibn Rusd, más conocido como Averroes, sobre la eternidad del mundo. Un aspecto que por otra parte choca enormemente con la doctrina de los Almohades, ya que, como vamos comentando, Ibn Tumart promulgó conforme a algunos aspectos del Asharismo que *Allah* es creador. Los almohades rompieron con la creencia clásica de la Eternidad del Universo. Sin embargo, podemos deducir que en las áreas de conocimiento científico se tenía constancia de estas ideas de la civilización grecolatina. Las obras de Averroes y de Ibn Tufayl dejan constancia del interés por la Medicina y la Filosofía en el entorno cortesano almohade.²⁴⁴ De hecho, en el alcázar almohade de Marrakech existía un cuerpo especializado de sabios versados en medicina y filosofía con los que el califa mantenía discusiones.

²³⁹ *Ibid.*, p. 161

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 162

²⁴¹ CALVO CAPILLA, S., “Ciencia y Adab en el Islam: los espacios palatinos dedicados al Saber”, *Anales de Historia del Arte*, vol. 23, Número Especial II, Universidad Complutense de Madrid, pp. 51-78, Madrid, 2013. p. 64.

²⁴² *Ibid.*, p. 64.

²⁴³ *Ibid.*, p. 64. Traducción de HUICI MIRANDA.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 65.

Para finalizar, hemos de mencionar que, como no podía ser de otra manera, Abu Yusuf Ya'qub al-Mansur poseía una enorme biblioteca y una *madrassa* palatina, *madrassa* que tendrá un enorme desarrollo en la época meriní y que se reflejará también en la Alhambra, como veremos posteriormente. Tenemos dos testimonios bastante tardíos de la existencia de esta *madrassa*.²⁴⁵

4.1.1 Arquitectura religiosa: la Mezquita Aljama.



Fig. 24. Vista de la Giralda, antiguo alminar almohade. TORRES BALBÁS, “Arte hispanoalmohade...”, p. 19.

Antes de construirse la gran aljama sobre la que hoy en día se asienta la catedral, hemos de comentar que hubo otra mezquita de la época omeya de la cual conservamos buena parte del patio y del perímetro que ocupaba el alminar. Se sitúa donde actualmente se encuentra la Iglesia del Salvador²⁴⁶ y, probablemente, se compusiera de un patio porticado, alminar y una serie de naves que constituyeron el *haram*. Realmente sabemos muy poco de la Sevilla anterior a los almohades.

Así pues, es en la época de Abu Ya'qub Yusuf cuando se traslada la capitalidad almohade a Sevilla y su sucesor, Yusuf al-Mansur (1184-1199) será el que dote a Sevilla de sus edificios más espectaculares, como la Giralda. Ya hemos comentado que los califas almohades sevillanos crearon un nuevo distrito que albergó el poder político y religioso del califato²⁴⁷, unido al resto de la ciudad por medio de la mezquita aljama. La mezquita de Sevilla pretendía representar la grandeza

²⁴⁵ *Ibid.*, pp. 65-68. León el Africano, en 1526, describe esta *madrassa* como un hermoso edificio para los familiares del califa, que servía de escuela. Dice que tenía una planta cuadrada con vidrieras y armarios de madera pintados; otra descripción es la de Luis de Mármol, de 1600, que comenta que había dos *madrassas*: una para los hijos del califa y otra para los grandes sabios. En la corte de Abu Yusuf Ya'qub al-Mansur también tenían lugar los Mayalis o debates poéticos amenizados con bebidas. Se celebraban a modo de tertulias y los califas codificaban la doctrina oficial en ellos. No solamente acudían musulmanes, también se debatía con “infieltes, judíos y cristianos”.

²⁴⁶ TORRES BALBÁS, L., “Arte Hispanoalmohade”, *Ars Hispaniae: Historia Universal del Arte Hispánico*, vol. 4, Plus-Ultra, Madrid, p. 17.

²⁴⁷ MARTÍN JIMÉNEZ, A., “La explanada de Ibn Jaldún. Espacios civiles y religiosos de la Sevilla almohade”, *Sevilla 1248: Congreso Internacional Conmemorativo del 750 aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, rey de Castilla y León*, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 2000. pp. 43-71.

restauradora del califato almohade, con expectativas de superar a la Mezquita de Córdoba y a la Kutubiyya, por eso las dimensiones fueron colosales.²⁴⁸

Sabemos muchos datos de su construcción gracias a la traducción de la obra de Ibn Sahib al-Salat, aunque actualmente solo tenemos en pie el alminar original y parte del *sahn*. La mezquita fue ordenada construir por Abu Ya'qub Yusuf en 1172 según esta fuente coetánea, pero el proceso se construcción empezó con la reforma del solar donde se iba a levantar el edificio.²⁴⁹ El arquitecto de la mezquita fue Ahmad Ibn Basu. Se proyectó una enorme aljama cuya sala de oración coincide con la superficie de la catedral actual; el patio no servía para las abluciones, ya que formaba parte del espacio sagrado de la mezquita. Se ha encontrado, por la parte este, un pabellón para las abluciones²⁵⁰, al igual que una serie de aljibes.

La Mezquita de Sevilla estaba orientada norte-sur con una desviación hacia el este, por lo que no señala del todo la dirección a La Meca.²⁵¹ La sala de oraciones o *haram* se componía, según los investigadores, de diecisiete naves que corrían perpendiculares al muro de *qibla*.

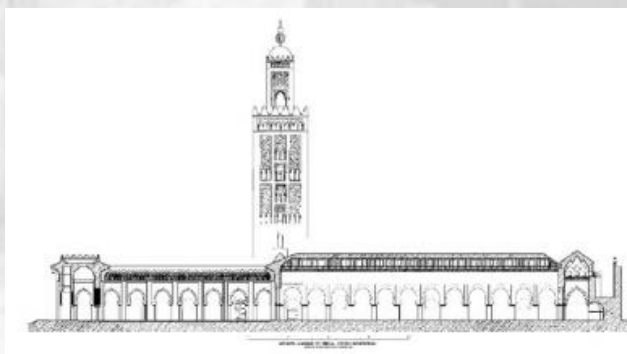


Fig. 25. Reconstrucción de la Mezquita de Sevilla. Googleimages.

Como en casi todas las mezquitas almohades, la que corre paralela al muro de *qibla* era más ancha que las demás, marcando de nuevo la planta en T de Tinmal y Marrakech, y seguramente cubierta por cúpulas de mocárabes.²⁵² En el muro de la *qibla*, a la izquierda del mihrab, se abría el *sabat* que permitía al califa acceder a la mezquita desde la alcazaba, al igual que sucedía en Córdoba.²⁵³ Del mihrab no sabemos prácticamente nada, de modo que se juega con las hipótesis de los primeros estudios. Existe un contraste entre las mezquitas marroquíes y los restos hallados en Sevilla, donde aparece una decoración mucho más espléndida en espacios como el patio. Por ejemplo, en Tinmal o

²⁴⁸ TORRES BALBÁS, "Arte hispanoalmohade...", p. 17.

²⁴⁹ VILLALBA, *La Senda...*, p. 230. Se destruyeron casas de época almorávide y también almohade y se ha hallado decoración pictórica de color almagra, igual a los hallados en los Reales Alcázares y en la Mezquita de Niebla.

²⁵⁰ JIMÉNEZ, A., "La explanada...", p. 57.

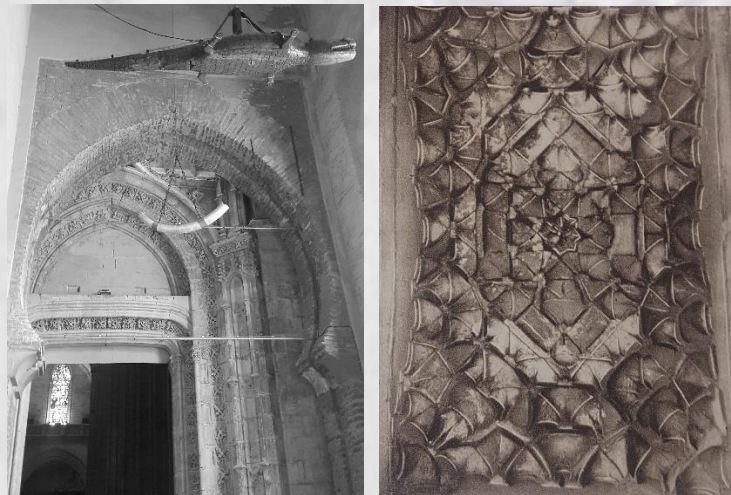
²⁵¹ VILLALBA, *La Senda...*, p. 232.

²⁵² TORRES BALBÁS, "Arte hispanoalmohade...", p. 18.

²⁵³ VILLALBA, *La Senda...*, p. 232.

Marrakech la parte más decorada es la *maqsura* junto con el mihrab, pero la decoración reservada a esos espacios aparece en Sevilla en lugares de menor importancia, como el patio. Suponemos que el espacio que ornaba el mihrab debía ser absolutamente rico en cuanto a la ornamentación.²⁵⁴

A la mezquita se accedía por siete puertas y la principal todavía se conserva: la Puerta del Perdón. Es muy interesante como el paso del espacio profano al espacio sagrado del patio de la mezquita se realiza a través de una cubierta de mocárabes que se conserva en la entrada de la Puerta del Lagarto.



Figs. 26 y 27. Puerta del Lagarto, acceso al patio de la Mezquita de Sevilla. Imagen de la autora, mayo 2016; cúpula de mocárabes en la entrada de la Puerta del Lagarto, TORRES BALBÁS, “Arte hispanoalmohade...”, p. 19.

La decoración es, como todas las construcciones sagradas almohades, muy austera, aunque en la Puerta del Perdón encontramos una trama más compleja y de mayores dimensiones. Se utilizaron elementos que evocan a las mezquitas almohades de Tinmal y Marrakech, como por ejemplo los arcos lambrequines, el motivo en “S” y pequeños elementos florales²⁵⁵. Se conservan las puertas originales de este acceso, de madera de cedro y forradas en bronce. En esta puerta se han encontrado restos de epigrafía cúfica, además de inscripciones que reproducen las suras 24 y 25 del Corán²⁵⁶:

*<<En casas que Dios ha permitido erigir y que se mencione en ellas Su nombre. En ellas le glorifican, mañana y tarde, hombres a quienes ni los negocios ni el comercio les distraen del recuerdo de Dios, de hacer la azalá y de dar el azaque. Temen un día en que los corazones y las miradas sean puestos al revés>>.*²⁵⁷

*<<¡Entrad en ellos, en paz, seguros! Extirparemos el rencor que quede en sus pechos. Serán como hermanos, en lechos, unos enfrente de otros. Allí no sufrirán pena, ni serán expulsados.>>*²⁵⁸

²⁵⁴ TORRES BALBÁS, “Arte hispanoalmohade...”, p. 23.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 22.

²⁵⁶ VILLALBA, *La Senda...*, p. 232.

²⁵⁷ *El Corán*, 24:36-37, p. 378.

²⁵⁸ *Ibid.*, 25:46-48, p. 269.

La fecha de finalización de la sala de oraciones suele ser 1176²⁵⁹ según el cronista Ibn Sahib al-Salat, pero la primera *jutba* no se celebró hasta 1182²⁶⁰, cuando se terminó el patio, un patio que emula al de la gran Mezquita de los Omeyas en Córdoba.

El alminar, conocido como la Giralda, fue mandado construir en 1184 por Abu Ya'qub Yusuf, pero no lo vio terminado, construido por Ali de Gomara²⁶¹. Tiene unas características parecidas al de la Kutubiyya, coronado por el *yamur* que se colocó para conmemorar la victoria en la Batalla de Alarcos, aunque de proporciones colosales²⁶². Los remates tenían forma de manzana, hechos por Abu-l-Layt al-Siqilli²⁶³:

<<Las manzanas de admirable obra, mucha colaboración, gran tamaño y dorado dibujo, de elaborado renombre y tamaño [...].La cantidad de oro con que decoraron estas tres manzanas grandes y la cuarta pequeña fue siete mil mizcales grandes [...]. Cuando se terminaron, se cubrieron con unas fundas de piezas de algodón para que no les alcanzase la suciedad de las manos y el polvo. Fueron transportados con gran rapidez hasta el alminar, entre aclamaciones y regocijos, durante el trayecto, y se elevaron hasta lo más alto del alminar [...] Entonces se les quitaron las fundas y casi se cegaron los ojos por tanto resplandor del oro puro y brillante y los rayos de sus reflejos e hizo las manzanas de tan desmesurada grandeza, que no se conoce su peso, y solo se sabe que la central de ellas no entró por la puerta de los almuédanos, sino arrancando algo del mármol de la parte inferior.>>²⁶⁴

Se compone, interiormente, de siete cámaras y treinta y cinco tramos de rampas. Estas cámaras interiores tienen una planta en forma rectangular coronadas por bóvedas vaídas, pero hay dos salas superiores con planta de cruz griega y rematadas con bóvedas de arista²⁶⁵. No aparece el gran programa decorativo que teníamos en la Kutubiyya, bien porque no lo hubo o bien porque lo hemos perdido.²⁶⁶ Sí que tenemos elementos de la decoración externa del alminar y llama la atención que cada una de las caras tiene un programa ornamental ligeramente distinto: arcos polilobulados, lambrequines, herradura o paños de sebka. Lo más llamativo es la localización de columnas de época Omeya para sujetar los arcos, emulando así la grandeza del Califato de Córdoba. También se han

²⁵⁹ La cronología de la construcción puede tomarse de JIMÉNEZ MARTÍN, A., "Notas sobre la Mezquita Mayor de la Sevilla almohade", *Artigrama*, Nº 22, Publicaciones Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2007, pp. 133-134.

²⁶⁰ TORRES BALBÁS, "Arte hispanoalmohade", p. 18.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 142.

²⁶² VILLALBA, *La Senda...*, p. 240.

²⁶³ TORRES BALBÁS, "Arte hispanoalmohade", p. 23.

²⁶⁴ JIMÉNEZ MARTÍN, "Notas sobre...", p. 148.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 144.

²⁶⁶ HATTSTEIN, M., "Almorávides y Almohades: historia", *Islam: arte y arquitectura*, HATTSTEIN, M., DELIUS, P. (eds.), pp. 244-254, Ullmann, Barcelona, 2012, p. 209.

localizado aras romanas en la base de la Giralda, de modo que tenemos un recuerdo también al mundo clásico que forma parte del pasado de Sevilla.



Figs. 28 y 29. Interior de la Giralda, CALVO CAPILLA, *Las Mezquitas...*, p. 161; sala del interior de la Giralda, rampa 18, imagen de la autora, mayo 2016.

El alminar de la aljama de Sevilla ha sido trascendental tanto en la cultura islámica como en la cristiana, y tiene especial protagonismo en las crónicas de Alfonso X el Sabio, descrito en la *Crónica General*. Existe una leyenda en la que Alfonso X pronunció estas palabras:

<<que por un solo ladrillo que quitasen a la torre, los pasaría a todos a cuchillo>>.²⁶⁷

Parece evidente que conservar los edificios que forman parte del paisaje monumental es una preocupación de los monarcas cristianos independientemente de la religión que se profese. Los reyes castellanos son conscientes del valor de estas construcciones y, de hecho, la Mezquita Aljama de Sevilla fue derruida casi en su totalidad no por causas que tengan que ver con la violencia por motivos religiosos hacia el patrimonio, sino por causas naturales como fue el terremoto de 1355.²⁶⁸

²⁶⁷ TORRES BALBÁS, "Arte hispanomohade", p. 24.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 24.



Figs. 30 y 31. Patio de los Naranjos desde la Giralda, imagen de la autora, mayo 2016; La Giralda, TORRES BALBÁS, “Arte hispanoalmohade...”, p. 21.

4.1.2 Ceremonial religioso en torno a la figura del Califa.

El califato almohade se caracteriza por un sistema propagandístico muy eficaz que se codificó mediante un ceremonial específico que aunaba política y religión. Mediante el programa constructivo, la epigrafía o la numismática el califa se manifiesta como la personificación del poder almohade.²⁶⁹ Ya hemos hablado de la búsqueda de legitimidad en el pasado, y es aquí donde mejor se aprecia el valor que había tenido el califato omeya, ya que se recuperan manifestaciones del poder imitando a los califas omeyas.

Es interesante la reflexión de Viguera Molins cuando comenta que la historiografía almohade, incluso autores como Ibn Jaldún, marca un carácter ceremonial sencillo inspirado en las tribus bereberes.²⁷⁰ Lo que cuentan las crónicas parece más bien una “leyenda fundacional”²⁷¹ que una realidad en sí misma, ya que hay diferencias entre las primeras manifestaciones de poder, ciertamente sencillas, de Ibn Tumart y las posteriores apariciones de Abd al-Mu´min, mucho más lujosas.²⁷² Uno de los aspectos fundamentales es que en la época de Ibn Tumart lo que se proclamó fue un califato más cercano a la oligarquía teocrática que a una dinastía sucesoria, aspecto que se acentúa cuando Abd al-Mu´min nombra sucesor a su hijo Muhammad.²⁷³ En resumen, es en época de Abd al-Mu´min cuando se empieza a desarrollar el ceremonial almohade, tanto en la Mezquita Kutubiyya como en la aljama sevillana. Aquí es importante apreciar las concomitancias entre el

²⁶⁹ MARÍN, M., “El califa almohade: una presencia activa y benéfica”, *Los Almohades: problemas y perspectivas*, CRESSIER, P., FIERRO, M., MOLINA, L. (eds.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 451-476, Madrid, 2005, p. 451.

²⁷⁰ VIGUERA MOLINS, M.J., “Ceremonias y símbolos soberanos en al-Andalus: notas sobre la época almohade”, *Casas y Palacios de al-Andalus*, NAVARRO PALAZÓN, J. (ed.), pp. 105- 115, El legado andalusí, Barcelona, 1995, p. 109.

²⁷¹ CALVO CAPILLA, *Las Mezquitas...*, p. 170.

²⁷² *Ibid.*, p. 170.

²⁷³ VIGUERA MOLINS, “Ceremonias y símbolos...”, p. 110.

califato almohade y el omeya de Córdoba, pues la *maqsura* es el escenario principal de todo el ritual.²⁷⁴

El califa almohade es una “presencia activa”²⁷⁵ y su autoridad no puede ejercerla nadie más que él. Por lo tanto, la intervención de los *qadís* y consejeros es limitada. Esto se aprecia muy bien si se atiende a los actos que se celebraron en la recepción de Sevilla de 1148, cuando el califa almohade toma la carta de adhesión al reino firmada por todos los sevillanos²⁷⁶. Tal y como señala M. Marín, los califas son accesibles a los súbditos, son personas cercanas. Además de la presencia del poder califal en forma humana, la palabra es sumamente importante, ya que las cartas que llegaban a al-Andalus desde Marrakech se leían públicamente. Se recibían misivas continuamente, sobre todo para los encargados de la propaganda y para los gobernadores, que recibían instrucciones morales y políticas directas del poder²⁷⁷. Las victorias militares también se proclaman a los cuatro vientos.

La presencia de los califas en la Sevilla almohade quedó registrada en crónicas que nos permiten conocer ese ceremonial de las llegadas, las despedidas y la recepción del pueblo²⁷⁸. Por ejemplo, Abd al Mu'min es el paradigma tomado por los cronistas, sobre todo cuando llegó a al-Andalus en 1160 como un conquistador triunfante. Fue recibido por la jerarquía almohade asentada en Sevilla, por los jefes del ejército y por las élites urbanas de las ciudades de Sevilla y Córdoba. En este acto se recitaron poemas en su honor, acudieron predicadores, se celebró un besamanos para rendirle pleitesía y el califa repartió bienes entre sus adeptos.²⁷⁹ Al finalizar la ceremonia, los asistentes mostraron su sumisión y obediencia, antes de pasar a la comida. Allí se repartieron donativos económicos, ropajes y los poetas continuaron alabando la figura del califa. En resumen, este es el esquema que las crónicas nos relatan para los califas sucesores.

Lo que se aprecia es un intercambio entre el califa y el pueblo, al cual otorga reconocimientos y dones, distribuye beneficios y, sobre todo, es el garante de la felicidad.²⁸⁰ Por otra parte tiene el deber de impartir justicia y la capacidad para perdonar a miembros del gobierno encarcelados por malas acciones. De hecho, las quejas iban directamente al califa durante las paradas militares o en el traslado desde el alcázar a la *jutba*. En las crónicas también aparece la preocupación de los califas por vigilar la fiscalidad y evitar fraudes que minen el tesoro real, además de inspeccionar

²⁷⁴ CALVO CAPILLA, *Las Mezquitas...*, p. 171.

²⁷⁵ MARÍN, “El califa almohade...”, p. 455.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 457.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 457.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 461.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 463.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 464.

personalmente las cuentas oficiales como hizo al-Mansur en su visita a Sevilla en 1196²⁸¹. El califa es la fuente del bien, el “dueño del perdón, del castigo, el origen de la prosperidad, la justicia” y todo se transmite a la población mediante los consejos de gobierno y los súbditos en general.

No obstante, hay un aspecto muy curioso: si bien es cierto que el califa se ocupa personalmente de los asuntos del reino, en la propaganda hay una “despersonalización” de la figura misma, ya que las inscripciones oficiales de los almohades tienen un carácter estrictamente religioso y no hacen alusión a los califas de forma personal.²⁸² El poder almohade, sea quien sea el alifa, vigila las instituciones tanto religiosas como civiles, controla todos los aspectos desde un poder inmaterial y trascendente. Así que en los califas almohades advertimos una dualidad persona-abstracción y/o impersonalidad. Esta es una de las razones por las que se piensa que en las monedas no aparece la fecha, para no asimilarla al reinado de un califa concreto. Además, las palabras y las fórmulas cronísticas se renuevan para marcar esa abstracción mediante una purificación de la letra.²⁸³

En cuanto a Sevilla, gracias al poder califal, se convirtió en una medina que tuvo una gran importancia comercial en el marco mediterráneo del siglo XIII. Su principal actividad era la agricultura y el intercambio de productos llegados de todo el territorio de la Península Ibérica con el Norte de África y viceversa.²⁸⁴ Durante las épocas de gobierno de Abu Ya'qub y Abu Yusuf Ya'qub al-Mansur se generó una estructura social que se prolonga hasta el siglo XIII, según comentan las fuentes árabes. Tomando como ejemplo Sevilla, los dirigentes sobresalían por encima del resto de la población porque estaba compuesto de familias de alto linaje²⁸⁵ que controlaban la vida urbana e incluso hacían cumplir las exigencias de la fe islámica almohade. Sobre todo se dedicaban al intercambio comercial y a la artesanía, y tenían una enorme influencia en el poder de la ciudad. También encontramos una extensa clase media que fue la primera en abandonar al-Andalus cuando las tropas de Fernando III estaban a las puertas de la ciudad.²⁸⁶

²⁸¹ *Ibid.*, p. 464.

²⁸² *Ibid.*, p. 471.

²⁸³ *Ibid.*, pp. 471-473.

²⁸⁴ VALENCIA, R., “La Sevilla Almohade: el espacio humano”, Manuel González Jiménez (coord.), *Sevilla 1248: Congreso Internacional Conmemorativo del 750 aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, rey de Castilla y León*, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 2000, p. 35

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 36

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 36

4.2 Propaganda religiosa almohade.

4.2.1 Caligrafía e inscripciones epigráficas en la arquitectura.

*“El arte de la caligrafía es la más noble de las artes y con ella se enorgullecen ministros, secretarios y literatos en las sesiones de los reyes por la multitud de estilos y variadas ramas que posee”.*²⁸⁷

El mensaje de los almohades se difundió por al-Magrib y al-Andalus sobre diferentes soportes, pero los más interesantes son las paredes de las grandes mezquitas almohades. No solamente tiene cabida la palabra divina, sino que en este espacio se manifiesta también la “palabra califal”, es decir, las victorias militares contra los enemigos, el nombramiento de responsables del ejército, temas administrativos y jurídicos. Esta palabra califal era de orden público y legitimaban al califa en su poder.²⁸⁸

El éxito de la caligrafía árabe no reside únicamente en su privilegiado interés por la religión, sino que se debe a sus características plásticas, las cuales nos proporcionan un conjunto de variables en la relación entre las formas²⁸⁹. Aparte, esta caligrafía árabe tiene unas características estéticas de tal calibre que se han empleado en obras de carácter bizantino, como Santa Sofía de Constantinopla, con un fin ornamental. Por tanto, la caligrafía árabe pasa de ser un sistema de signos para comunicarse, a convertirse en un arte autónomo que tiene un fin en sí mismo. Es decir, “deja de ser signo para convertirse en forma.”²⁹⁰ Para extender su poder, los almohades se inspiraron en los omeyas de Córdoba y configuraron una serie de signos que los distinguían del resto de dinastías. Uno de ellos es la utilización del yeso y, en cierta medida, la pureza del color blanco, en contra del color negro que caracterizó a la dinastía Abbasí y de la cual querían separarse al proclamar el califato. Como los Abbasíes, los Almohades también codificaron una serie de reliquias venerables como el Corán de Utman que se conservaba en Córdoba y que fue llevado a Marrakech. Lo pusieron en relación con los escritos del Mahdi y, de esta forma, la revolución ideológica almohade tenía dos reliquias en contacto: la palabra revelada y la del Mahdi²⁹¹.

El mundo almohade está inundado por la ideología de Ibn Tumart en todos los aspectos. Las inscripciones que aparecen en epigrafía de la época almohade tienen mucho que ver con la

²⁸⁷ PUERTA VÍLCHEZ, J.M., *La Aventura del Cálamo: historia, formas y artistas de la caligrafía árabe*, Edilux, Granada, 2007. *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*, Iraq, s. X., p. 12.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 368.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 12.

²⁹⁰ PAPAPOPOULO, A., *El Islam y el arte musulmán*, Gustavo Gili, Barcelona, 1977, p.236.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 366.

propaganda dinastía de los califas andalusíes desde el gobierno de Abd al-Mu'ín.²⁹² Por otra parte, juegan un papel fundamental en el proceso de legitimación del propio sistema político, que se basa en la doctrina religiosa.

La epigrafía se utiliza como método propagandístico acompañada de elementos decorativos que ya se manifestaban en la tradición omeya y tendrán una especial relevancia en la Granada Nazarí. Sin embargo, son los almohades los que introducen un tipo distinto de grafía con caracteres árabes en piedra y madera, aunque también tendrán un enorme desarrollo las inscripciones en yeso y cerámica.²⁹³ Desde la época de construcción de la Cúpula de la Roca, la grafía monumental para edificios religiosos fue el tipo cúfico. No obstante, los almohades introducen la cursiva como grafía principal de ornamentación de sus edificios oficiales, sin perder el estilo cúfico.²⁹⁴ Dos de los edificios más importantes donde encontramos este tipo de estilo caligráfico es en el mihrab de la Kutubbiyya y en el mihrab de la Mezquita de la Qasba, que en toda la construcción utiliza el estilo cursivo y escasamente aparece el cúfico.²⁹⁵ En algunos capiteles considerados “arcaicos” sí aparece, pero no tiene especial relevancia. Aun así, el cúfico va a experimentar un enorme cambio dentro de la cultura almohade, haciéndose más sofisticado. Aparece, por ejemplo, en el alminar de la Kutubbiyya acompañado de remates vegetales o geométricos, incluso se hace más estilizado.²⁹⁶

En este sentido, como parte de la irradiación de la propaganda almohade, son fundamentales las puertas monumentales de las ciudades, a modo de arcos triunfales como señalaba Leopoldo Torres Balbás, donde se desarrollaba el ceremonial de aparición de los califas. Aquí se manifiestan grandes epígrafes monumentales donde se reproducen suras del Corán elegidas cuidadosamente, además del lema almohade (*al-hamdu li llah wahda-hu*) o las “eulogias de Allah”.²⁹⁷ También hay ejemplos de epígrafes que hacen referencia a los atributos que solo Allah puede poseer y que insisten en promulgar la doctrina de la unicidad que se manifiesta en el *Tawhid*. Es llamativo que los almohades eviten la colocación de “epígrafes fundacionales y propiciatorios para el soberano”.²⁹⁸ Uno de los ejemplos más célebres es la estela fundacional de la puerta de la muralla de Jerez de la Frontera.

²⁹² MARTÍNEZ NÚÑEZ, M.A., “Ideología y epigrafía almohades”, *Los Almohades: problemas y perspectivas*, pp. 5-52, CRESSIER, P., FIERRO, M., MOLINA, L. (eds.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 5-52, Madrid, 2005, p. 5.

²⁹³ *Ibid.*, p. 7

²⁹⁴ PUERTA VÍLCHEZ, Leer la Alhambra..., p. 14.

²⁹⁵ MARTÍNEZ NÚÑEZ, “Ideología y epigrafía...”, p. 9.

²⁹⁶ BURESI, “Les Almohades...”, p. 378.

²⁹⁷ MARTÍNEZ NÚÑEZ, “Ideología y epigrafía...”, p. 15.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 19.



Fig. 32. Estela fundacional de Jerez de la Frontera, época almohade. BURESI, P., “Les Almohades...”, p. 377.

Se situaba en la parte superior del arco de entrada a la ciudad. Aparecen tres filas de texto en grafía cúfica y aparece la fecha, el nombre del califa, el nombre del gobernador y el inicio de los trabajos. Se termina con una inscripción coránica que proclama la misericordia de Allah precedida de *tasliya*.²⁹⁹

En los formularios de las inscripciones almohades se advierte el predominio total del texto coránico. Estos epígrafes suelen comenzar con fórmulas introductorias que no cambian, seguidas de citas del Corán y, por último, alabanzas al Dios único.³⁰⁰ Esto se repite en casi todos los soportes. Como ya hemos mencionado anteriormente, estas fórmulas introductorias son la *basmala*³⁰¹, *tasliya* y *ta`awwud*. Por otra parte, hay que hacer referencia a la utilización de los textos coránicos que promulgan el yihad, habitual no solamente en las puertas sino en el interior de los mihrabs de las mezquitas almohades. Aparece de forma explícita en la *Bab al-Rouah* de Marrakech, dirigido contra el resto de las religiones monoteístas, ya que en algunos territorios los almohades no mostraron compasión con cristianos y judíos.³⁰² Otras citas comunes son:

<<¡Creed en Dios y en Su Enviado y combatid por Dios con vuestra hacienda y vuestras personas! Es mejor para vosotros, si supierais...>>³⁰³

<<Y otra cosa, que amaréis: el auxilio de Dios y un éxito cercano. ¡Y anuncia la buena nueva a los creyentes!>>³⁰⁴

²⁹⁹ BURESI, “Les Almohades...”, p. 377.

³⁰⁰ MARTÍNEZ NÚÑEZ, “Ideología y epigrafía...”, p. 21.

³⁰¹ GÓMEZ GARCÍA, *Diccionario de Islam...*, p. 41. *Basmala*: “En el nombre de Dios, el más Misericordioso, el Dispensador de Gracia”.

³⁰² MARTÍNEZ NÚÑEZ, “Ideología y epigrafía...”, p. 29.

³⁰³ *El Corán*, 61:11, p. 629.

³⁰⁴ *Ibid.*, 61:13, p. 629.

4.2.2 La numismática almohade.³⁰⁵

Por otro lado, no podemos olvidar la gran especificidad que tuvieron las monedas desarrolladas en la ceca almohade³⁰⁶, uno de los elementos más característicos de la poderosa irradiación del califato. Hay una relación directa entre las monedas y la doctrina religiosa de los almohades, incluso cambiaron su forma para hacerla, de este modo, única. Pasaron del círculo al cuadrado y, en su centro, una leyenda en caligrafía cursiva que hace referencia a la doctrina del Mahdi.³⁰⁷ Así pues, las novedades dentro del sistema numismático almohade son palpables en cuanto a la iconografía. ¿Por qué adoptan la forma cuadrada? Hay varias hipótesis al respecto, pero probablemente se deba a la fiabilidad métrica, ya que los ponderales tenían esta forma en al-Magrib.³⁰⁸ Por otra parte, entra en juego la desvinculación de todo lo anterior que propugnan los almohades, comparable al uso de la lengua bereber en lugar del árabe. La última hipótesis es que el cuadrado y el círculo expresen ideas cosmológicas: el cuadrado sería el hombre y el círculo la identificación de Dios como cosmos. Por otro lado, Maribel Fierro le da un valor propiciatorio por la íntima relación que existe con el cuadrado mágico de al-Gazzali.³⁰⁹ La última hipótesis, muy original, es pensar que quiere imitar la hoja de un libro, ya que el mundo es “el libro de Dios”³¹⁰. Se relaciona con la forma de los Coranes cuadrados de época almohade, lo mismo que ocurre con los estandartes militares.

Los almohades cuidaron hasta el último detalle de sus dos tipos de moneda, el *dírham* y el *dinar*³¹¹. El primero es una moneda de plata con caligrafía cursiva en su interior y de forma cuadrada. El interior está enmarcado por un cuadrado y, en el centro, una leyenda que especifica las características propias de la ideología almohade; en cuando al dinar, de mayor calidad, estaba realizado en oro y sí que tiene forma circular. En el interior aparece de nuevo la leyenda en cursiva.³¹² El mensaje de las monedas almohades se corresponde con la corriente doctrinal, con ideas que apuntan a un orden deseado por *Allah* y bien dispuesto, donde aparezcan tanto la figura de Dios como la de Muhammad

³⁰⁵ CANTO GARCÍA, A., “Cuestiones económicas y numismática andalusí”, *Aragón en la Edad Media*, nº 9, Departamento de Historia Medieval, Ciencias y Técnicas Historiográficas y Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1991, pp. 429-444. Es interesante ver la evolución de la moneda andalusí desde la época Omeya. Alberto Canto remite a los estudios de Salvador Fontela, al cual mencionamos a continuación.

³⁰⁶ GUICHARD, *De la expansión...*, p. 205.

³⁰⁷ FONTELA BALLESTA, S., “Especificidad de la moneda almohade”, *Los Almohades: problemas y perspectivas*, pp. 53-69, CRESSIER, P., FIERRO, M., MOLINA, L. (eds.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2005, p. 54.

³⁰⁸ VEGA, M., PEÑA, S., FERIA, M.C., “La doctrina almohade a través de la numismática”, *Los Almohades: problemas y perspectivas*, pp. 1013-1049, CRESSIER, P., FIERRO, M., MOLINA, L. (eds.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2005, p. 1021.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 1023.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 1023.

³¹¹ Para más información sobre ejemplos de numismática almohade, consultar FIERRO BELLO, M., “Sobre monedas de época almohade”, *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes*, Nº 27, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2006, pp. 457-466.

³¹² VILLALBA., *La Senda...*, p. 37.

y el Mahdi Ibn Tumart³¹³. Por el otro lado se reconoce el dogma almohade que propugna la unicidad divina. El discurso político y religioso queda patente y refleja el cambio que pretenden introducir los almohades en las nuevas tierras conquistadas, de modo que las leyendas monetarias reproducen las estructuras textuales del programa almohade, eso sí, en árabe. Sin embargo, hay que aclarar que los almohades no son los primeros en cambiar el sistema monetario, ya que existen evidencias de que la moneda omeya se cambió en al-Andalus en varias ocasiones por problemas estructurales.³¹⁴

Existen dos ejemplos de este tipo de monedas: el primero es el Tesoro Almohade de Priego (Córdoba) o “Tesorillo de la Cava”, del 1225.



Fig. 33. *Tesorillo de la Cava*, BURESI, P., “Les Almohades”, p. 384.

Es el conjunto de monedas almohades más importante que conservamos se compone de más de 8000 dinares de plata, representativo de la revolución monetaria por adquirir esa forma cuadrada. Contienen las inscripciones con el credo de los almohades.³¹⁵ También tenemos otro ejemplo de un dinar de oro encontrado en Marrakech y que ahora se conserva en el Museo de Numismática del Banco de Rabat. Está datado entre 1248 y 1266. Por el lado del reverso encontramos una leyenda dividida en dos partes:

- Leyenda central: <<El Mahdi, el Imam de los imames, el teniente del orden de Dios el altísimo, el califa, el Imam, el emir de los Creyentes Abu Muhammad `Abd al-Mu`min b. Alí.>>³¹⁶
- Leyenda marginal: <<El califa, el imam y emir de los creyentes Abu Ya`qub, hijo del Califa, el imam, el emir de los creyentes>>³¹⁷

Y en el anverso otras dos leyendas:

- En la leyenda central aparecen la *basmala*, la *tasliya* y el *Tawhid*.

³¹³ VEGA, PEÑA, FERIA, “La doctrina almohade a través...”, p. 1036.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 1039.

³¹⁵ BURESI, “Les Almohades...”, p. 384.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 385.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 385.

- **Leyenda marginal:** <<El califa, el imam, de los que creen en Dios el Altísimo, al Murtada li-amri-hi, el emir de los creyentes Abu Hafs, hijo de nuestro señor el emir, el puro, Abu Ibrahim, hijos de nuestros señores los califas.>>³¹⁸



Figs. 34 y 35. Dinar de oro, anverso y reverso. Museo de Numismática de Rabat. BURESI, P., “Les Almohades...”, p. 385.

5. CONCLUSIONES.

En primer lugar, es importante tener en cuenta que el arte islámico nunca ha sido unitario en todo el territorio donde se desarrolla el Islam. En cada lugar tiene sus propias formas de expresión. Por otro lado, el arte del Islam no puede comprenderse sin entender este tipo de religiosidad, sus peculiaridades y el contexto donde se desarrolla en cada caso. Los almohades realizaron unas construcciones con enorme personalidad y que se adaptaron a su nueva doctrina. En el caso de al-Magrib y al-Andalus todo lo que habían aportado los almorávides, artísticamente hablando, fue reutilizado, adaptado y reinterpretado por los almohades. Además, cuando se proclama el califato, se advierten dos cosas: por un lado, se da importancia al legado clásico y tardoantiguo, como podemos observar en la utilización de material de acarreo romano en las bases de la Giralda; por otro, la evocación del califato omeya de Córdoba. Los almohades se sentían herederos de la tradición cultural andalusí que se aprecia en la colocación de columnas procedentes de la Mezquita de Córdoba en el alminar de la Kutubiyya de Marrakech. Es importante determinar el valor que le dieron a su pasado romano, omeya, incluso visigodo. Por otra parte, el arte religioso almohade que se gesta en Sevilla cuando se proclama capital es trascendental para lo que posteriormente se verá en las manifestaciones artísticas de la Península Ibérica.

En segundo lugar, el autoproclamarse Mahdí sirvió a Ibn Tumart para encontrar la legitimidad que necesitaba y así hacerse con el control de un territorio que practicaba una religión más por costumbre que por doctrina. Este es uno de los acicates que utiliza para alzarse contra los almorávides, hacer

³¹⁸ *Ibid.*, p. 385.

creer, mediante escritos y lo que ha aprendido en Oriente, que toda práctica actual nada tenía que ver con las enseñanzas del Profeta, lo cual era herejía. Es interesante como Ibn Tumart cambia el discurso y consigue que todo lo que tiene que ver con el emirato almorávide se convierta en una farsa. También fomenta la creencia en que los almohades son los verdaderos creyentes. El problema principal era la falta de identidad de la población, que no se sentía identificada con el emirato almorávide y mucho menos con el califato del que dependían: el abasí de Bagdad. Así que las promesas de Ibn Tumart y la unificación que promulga junto con Abd al-Mu'min serán motivos para la cohesión entre todas las tribus que habitaban al-Magrib, tradicionalmente bereberes. Esa unidad solamente era posible haciéndola visible en el campo político y religioso, pero además, se ayudaron de la férrea represión casi fanática contra todos aquellos que no aceptaran el poder que empezaba a emerger.

En tercer lugar, hay que hacer hincapié en una ruptura relativa con todo lo anterior. Los almohades, a pesar de que el deseo de Ibn Tumart queda expresamente establecido en sus escritos y sermones, que no es otro que acabar con los almorávides, no rompen de forma radical con las estructuras anteriores, ni siquiera con las formas artísticas. Como hemos visto, sí que existen intentos de cambiar algunos elementos, pero se dan cuenta de que por ese camino poco van a conseguir. De modo que, lo que hicieron, fue adaptar la doctrina promulgada por el Mahdi a las formas cotidianas y tradicionales de la población magrebí y andalusí. Sobre todo en este último territorio el Malikismo no fue erradicado por completo, sino que se tuvo que reinterpretar la doctrina y, de ese modo, adaptar las dos ideologías para evitar levantamientos y sublevaciones entre la población. Por tanto, vemos como las realidades son más complejas de lo que parecen y no es posible que de un día para otro se rompa con lo que estaba plenamente establecido. Aquí también entra en juego el énfasis puesto en la propaganda del califato, también como método de legitimidad. Es curioso como los almohades en este punto sí que rompen con las formas anteriores: pasan de la caligrafía monumental del cúfico utilizada desde la época de los primeros califas en epígraf al uso de la cursiva. Y, sobre todo, el cambio radical que se produce dentro de la numismática para desmarcarse del resto de poderes islámicos.

Para finalizar, tenemos que reivindicar el papel religioso de la cúpula de mocárabes y la equivocada interpretación que se ha hecho de los espacios donde se encuentran, como hemos visto. Esta reflexión servirá como premisa para mi posterior estudio de Doctorado. El arte religioso islámico tiene una gran proyección europea como cita en su libro Pierre Guichard.³¹⁹ Buen ejemplo de ello es la utilización de la cúpula de mocárabes en un espacio como la Capilla Palatina de Palermo, en

³¹⁹ Consultar: GUICHARD, *De la expansión árabe a la Reconquista...*, pp. 198-204.

Sicilia. Aunque el contexto no sea el mismo, vemos como las formas tienen su reflejo en la arquitectura religiosa cristiana.³²⁰

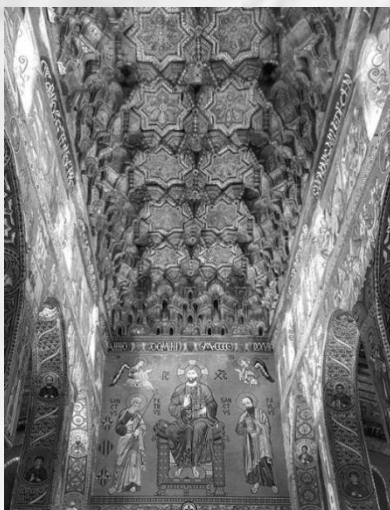
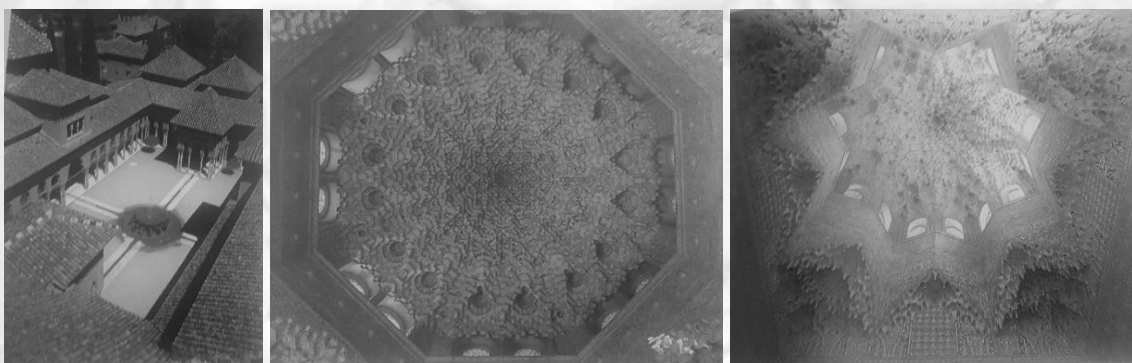


Fig. 36. Capilla Palatina de Palermo, Sicilia. Imagen de la autora, febrero 2016.

Me gustaría destacar que es la Sevilla de época almohade la gran capital de un califato en Occidente, donde se aprecia expresamente el reflejo de una renovación artística en el ámbito religioso que tiene su origen en al-Magrib. Por tanto, ejemplos tan paradigmáticos como la Alhambra de Granada o el Monasterio de las Huelgas Reales de Burgos están tomando las cúpulas de mocárabes del poso cultural que ha dejado la Sevilla almohade. La Alhambra y el Reino Nazarí no pueden comprenderse sin tener en cuenta el auge y caída de los Almohades, el desarrollo de los reinos independientes en el Norte de África y el enorme contacto cultural que existía entre la Península Ibérica y los meriníes, sucesores de los almohades. En este sentido, lo que nos interesa saber es por qué hay tantas cúpulas de mocárabes en el Palacio de los Leones de la Alhambra, trece en total.



Figs. 37, 38 y 39. Patio de los Leones, Googleimages; Sala de Dos Hermanas y Sala de Abencerrajes, imágenes de la autora, mayo 2014.

³²⁰ Para ello, es interesante atender a la reflexión que hizo de los espacios palatinos de la Alhambra el dr. Juan Carlos Ruiz Souza junto con la obra maestra del dr. José Miguel Puerta Vilchez.

La teoría es que puede tener la función de *madrassa* palatina³²¹, en la cual se estudiaba el Corán y la ley sagrada, porque además la Mezquita de la Alhambra estaba próxima. También porque aquí se encuentran las cúpulas de mocárabes más espectaculares de todo el arte islámico, concretamente en la Sala de Abencerrajes y la Sala de Dos Hermanas, las cuales nunca aparecen en lugares que no tengan un sentido claramente religioso o funerario.

La religión juega un papel importante en el desarrollo de una sociedad, pero la cultura común también existe, independientemente del tipo de religiosidad. La cúpula de mocárabes tiene un sentido tan trascendental que incluso aparece en el Monasterio de las Huelgas Reales de Burgos, como hemos indicado, un espacio religioso, cristiano y funerario del reino de Castilla. Pero hay algo más interesante. La reina hispana por excelencia fue Isabel I de Castilla, la reina católica. Actualmente su cuerpo descansa en la Capilla Real de Granada junto al de Fernando de Aragón y su hija Juana; no obstante, antes de ser trasladado a la Capilla Real, el cadáver de la reina reposó en la Alhambra, donde se encuentra el Parador de Turismo, y se depositó, sorprendentemente, bajo una cúpula de mocárabes³²², cúpulas que llegaron gracias a los almohades.



Fig. 40. Parador de Turismo de la Alhambra. Primer entieramiento de Isabel I de Castilla. Imagen de la autora, junio de 2015.

³²¹ RUIZ SOUZA, J.C., “El Palacio de los Leones: ¿Madrassa, Zawiya y Tumba de Muhammad V? Estudio para un debate”, *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes*, vol. 22, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001.

³²² RUIZ SOUZA, J.C., “Espacios Islámicos Fúnebres: migración a la Castilla bajomedieval”, *Retórica Artística en el Tardogótico castellano: la capilla fúnebre de Álvaro de Luna en su contexto*, 20 de abril de 2016, Facultad de Geografía e Historia, UCM. Pendiente de publicación.

6. BIBLIOGRAFÍA.

- ABBOUD HAGGAR, S., “Apocalipsis, Resurrección y Juicio Final en el Islam”, VACA, Á. (ed.), *En pos del Tercer Milenio: Apocalíptica, Mesianismo, Milenarismo e Historia*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2000, pp. 43-78.
- ABBOUD HAGGAR, S., “La doctrina de Ibn Tumart”, *Cuadernos de Historia 16*, Nº 56, Grupo 16, Madrid, 1996, pp. 6-13.
- ABBOUD HAGGAR, S., “Los Reinos de Taifas: de Marrakech a Sevilla. Terremoto Almohade”, *La Aventura de la Historia*, Nº 156, Arlanza, Madrid, 2011, pp. 80-81.
- ABUMALHAM, M., *El Islam: de religión de los árabes a religión universal*, Trotta, Madrid, 2007.
- BANGO, I., BORRÁS, G., *Arte bizantino y arte del Islam*, Historia 16, Madrid, 1996.
- BARBOUR, N., “La guerra psicológica de los Almohades contra los Almorávides”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Nº 2, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1966.
- CALVO CAPILLA, S., “Ciencia y Adab en el Islam: los espacios palatinos dedicados al Saber”, *Anales de Historia del Arte*, vol. 23, Número Especial II, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2013, pp. 51-78.
- CALVO CAPILLA, S., “La ampliación califal de la Mezquita de Córdoba: mensajes, formas y funciones”, *Goya: Revista de Arte*, Nº 323, Fundación Lázaro Galdiano, Madrid, 2008, pp. 89-106.
- CALVO CAPILLA, S., *Las Mezquitas de al-Andalus*, Fundación Ibn Tufayl, Almería, 2014.
- CANTO GARCÍA, A., “Cuestiones económicas y numismática andalusí”, *Aragón en la Edad Media*, nº 9, Departamento de Historia Medieval, Ciencias y Técnicas Historiográficas y Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1991, pp. 429-444.
- CARRILLO CALDERERO, A., “Las cúpulas de muqqarnas: consideraciones generales acerca de su simbología”, *Revistas de la Universidad de Murcia*, Nº 17, Imafronte, Murcia, 2007, pp. 7-21.
- CORTÉS, J. (ed.), *El Corán*, Herder, Barcelona, 2015.
- CRESSIER, P., FIERRO M., MOLINA, L. (eds.), *Los Almohades: problemas y perspectivas*, vols. I-II, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2005.
 - MARTÍNEZ NÚÑEZ, M.A., “Ideología y epigrafía almohades”, pp. 5-52.
 - FONTELA, S., “Especificidad de la moneda almohade”, pp. 53-69.
 - EWERT, C., “El registro ornamental almohade y su relevancia”, p. 223-247.
 - MARÍN, M., “El califa almohade: una presencia activa y benéfica”, p.451-476.
 - VIGUERA, M.J., “Las reacciones de los andalusíes ante los almohades”, p. 705-735.
 - SERRANO, D., “¿Por qué llamaron los almohades antropomorfistas a los almorávides?”, pp. 815-852.
 - FIERRO, M., “Doctrina y práctica jurídicas bajo los almohades”, pp. 895-935.
 - VEGA MARTÍN, M., PEÑA MARTÍN, S., FERIA GARCÍA, M., “La doctrina almohade a través de la numismática”, pp. 1013-1049.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M., *Historia del Pensamiento en el mundo islámico: desde los orígenes hasta el siglo XII*, vol. 1, Alianza, Madrid, 2000.
- EL-HOUR, R., *Las sociedades del Magreb y al-Andalus (siglos XI-XIV): una mirada desde las fuentes hagiográficas*, Bouregreg, Rabat, 2010.
- ETTINGHAUSEN, R., GRABAR, O., *Arte y arquitectura del Islam 650-1250*, Cátedra, Madrid, 1996.

- EWERT, C., *The Mosque of Tinmal (Morocco) and some new aspects of Islamic Architectural typology*, The British Academy, Londres, 1986.
- FIERRO BELLO, M.I., “Las genealogías de `Abd al-Mu`min”, *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes*, Nº 24, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2003, pp. 77-107.
- FIERRO BELLO, M.I., “Revolución y tradición: algunos aspectos del mundo del Saber en época almohade”, *Al-Qantara*, vol. 35, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2000, pp. 131-165.
- GALINDO AGUILAR, E. (dir.), *Enciclopedia del Islam: al-mawsu`a al-islamiya*, Darek-Nyumba, Madrid, 2004.
- GARCÍA GÓMEZ, L., *Diccionario de Islam e Islamismo*, Espasa-Calpe, Madrid, 2009.
- GONZÁLEZ FERRÍN, E., *Historia General de al-Andalus: Europa entre Oriente y Occidente*, Almuzara, Córdoba, 2007.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (coord.), *Sevilla 1248: Congreso Internacional Conmemorativo del 750 aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, rey de Castilla y León*, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 2000.
 - VIGUERA MOLINS, M.J., “al-Andalus y los Almohades”, pp. 21-32.
 - MARTÍN JIMÉNEZ, A., “La explanada de Ibn Jaldún. Espacios civiles y religiosos de la Sevilla almohade”, pp. 43-72.
 - VALENCIA, R., “La Sevilla Almohade: el espacio humano”, pp. 33-42.
- GUICHARD, P., *De la expansión árabe a la Reconquista: esplendor y fragilidad de al-Andalus*, Fundación El Legado Andalusi, Granada, 2002.
- HATTSTEIN, M., DELIUS, P. (eds.), *Islam: arte y arquitectura*, Ullmann, Barcelona, 2012.
 - GRABAR, O., “Arte y cultura en el mundo islámico”, pp. 34-44.
 - MAZOT, S., “Los aglabíes: historia y arquitectura”, pp. 128-130.
 - HATTSTEIN, M., “Almorávides y almohades: historia”, pp. 300-310.
 - KUBISCH, N., “La arquitectura de los almorávides y almohades”, pp. 310-322.
- HUICI MIRANDA, A., *Historia Política del Imperio Almohade*, Universidad de Granada, Granada, 2000.
- JIMÉNEZ MARTÍN, A., “Notas sobre la Mezquita Mayor de la Sevilla almohade”, *Artigrama*, Nº 22, Publicaciones Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2007, pp. 131-154.
- BURESI, P., “Les Almohades ou la refondation d’un Empire autor d’un nouveau dogme religieux (vers 1116 – 1269)”, LINTZ, Y., SIMOU, B., DÉLÉRY, C., TUIL LEONETTI, B., BOULGHALLAT, A. (eds.), *Maroc Médiéval: un empire de l’Afrique à Espagne*, Catalogues d’Exposition Louvre, Paris, 2015, pp. 258-413.
- MAÍLLO SALGADO, F., *Vocabulario de Historia Árabe e Islámica*, Akal, Madrid, 1999.
- OTTO, R., *Ensayos sobre lo Numinoso*, Trotta, Madrid, 2009.
- PAPADOPOULO, A., *El Islam y el arte musulmán*, Gustavo Gili, Barcelona, 1977.
- PUERTA VÍLCHEZ, J.M., *La Aventura del Cálamo: historia, formas y artistas de la caligrafía árabe*, Edilux, Granada, 2007.
- PUERTA VÍLCHEZ, J.M., *Leer la Alhambra: guía visual del monumento a través de sus inscripciones*, Patronato de la Alhambra y del Generalife, Granada, 2010.
- RUIZ SOUZA, J.C., “El Palacio de los Leones: ¿Madrasa, Zawiya y Tumba de Muhammad V? Estudio para un debate”, *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes*, vol. 22, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001, pp. 77-120.

- RUIZ SOUZA, J.C., “La Cúpula de Mocárabes y el Palacio de los Leones de la Alhambra”, , *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, Nº 12, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2000, pp. 9- 24.
- SANDERS, P., *Ritual, Politics and the City in Fatimid Cairo*, State University of New York Press, Albany, 1994.
- VIGUERA MOLINS, M.J., “Ceremonias y símbolos soberanos en al-Andalus: notas sobre la época almohade”, *Casas y Palacios de al-Andalus*, NAVARRO PALAZÓN, J. (ed.), , El legado andalusí, Barcelona, 1995, pp. 105- 115.
- VIGUERA MOLINS, M.J., “Los Reinos de Taifas: al-Andalus en el siglo XI”, José María Jover Zamora (dir.), *Historia de España Menéndez Pidal*, vol. 8, Espasa-Calpe, Madrid, 1999.
- VIGUERA MOLINS, M.J., *Los Reinos de Taifas y las Invasiones Magrebíes*, Mapfre, Madrid, 1992.
- VIGUERA MOLINS, M.J., *Saber religioso y poder político en el Islam*, MARÍN, M. (ed.) Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1994.
- VILLALBA SOLA, D., *La Senda de los Almohades: arquitectura y patrimonio*, Universidad de Granada y Casa Árabe, Granada, 2015.





UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

AUTORIZACIÓN PARA LA DIFUSIÓN DEL TRABAJO DE FIN DE MÁSTER (TFM) Y SU DEPÓSITO EN EL REPOSITORIO INSTITUCIONAL E-PRINTS COMPLUTENSE DE ACCESO ABIERTO A LA DOCUMENTACIÓN CIENTÍFICA

Los abajo firmantes, estudiante y tutor/es del trabajo fin de máster (TFM) en el Máster en **CIENCIAS DE LAS RELIGIONES** de la **Facultad de FILOLOGÍA**, autorizan a la Universidad Complutense de Madrid (UCM) a difundir y utilizar con fines académicos, no comerciales y mencionando expresamente a su autor el trabajo de fin de máster (TFM) cuyos datos se detallan a continuación. Así mismo autorizan a la Universidad Complutense de Madrid a que sea depositado en acceso abierto en el repositorio institucional con el objeto de incrementar la difusión, uso e impacto del TFM en Internet y garantizar su preservación y acceso a largo plazo.

Periodo de embargo (opcional):

- 6 meses
 12meses

TÍTULO del TFM: **LA REFORMA DE LOS ALMOHADES: RELIGIÓN, ARTE Y PROPAGANDA.**

Curso académico: **2015 / 2016**

Nombre del Estudiante:

BELÉN CUENCA ABELLÁN.

Tutor/es del TFM y departamento al que pertenece/n:

DRA. SOHA ABOUD HAGGAR.

DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS.

Fecha de aprobación por el Tribunal: **06/07/2016**

Calificación **9,5**

Firma del estudiante

Firma del tutor/es

Firma de la Institución
Colaboradora (en su caso)

