

H. BRESG, P. GUICHARD  
Y R. MANTRAN

EUROPA Y EL ISLAM  
EN LA EDAD MEDIA

Libros de Historia - 

**Crítica**

HENRI BRES  
PIERRE GUICHARD  
ROBERT MANTRAN

EUROPA  
Y EL ISLAM EN LA  
EDAD MEDIA

CRÍTICA  
BARCELONA

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Traducción castellana de Mercedes Trías (capítulos 1 y 2),  
Marta Carrera (capítulos 3 y 4), Rafael Santamaría (capítulo 5)  
y Manuel Sánchez (Glosario), revisada por Manuel Sánchez

Fotocomposición: Víctor Igual, S.L.

Cubierta: Joan Batallé

© 1982, 1983 y 2000: Armand Colin Editeur

© 2001 de la traducción castellana para España y América:

EDITORIAL CRÍTICA, S.L., Provença, 260, 08008 Barcelona

ISBN: 84-8432-169-X

Depósito legal: B. 2.796-2001

Impreso en España

2001.—A&M Gràfic, S.L., Santa Perpètua de Mogoda (Barcelona)

## PRÓLOGO

La aparición del Islam en la historia de la humanidad constituye un fenómeno de primer orden. Hoy es una potencia espiritual, económica y política que influye día tras día en el destino del mundo. Varios centenares de millones de creyentes se encomiendan, en ocasiones por medio de ritos divergentes, a la palabra de dios, revelada al profeta Mahoma y transcrita por él en una «recitación», el Corán, cuya autoridad es reconocida por todos. Más de cuarenta estados, de los 170 que pertenecen a la ONU, se identifican con esta cultura. Pese a ello, su esplendor dista de haber sido continuo, previsible y sencillo: los ocho o nueve siglos de su historia, que recorre el presente libro, constituyen el sorprendente testimonio de este fenómeno.

La revelación espiritual que interpretó el árabe Mahoma a principios del siglo VII debe su originalidad al hecho de haber aparecido en el punto de encuentro de los tres grandes conjuntos culturales y religiosos de los mundos de Occidente y Oriente Próximo: el mundo cristiano, en el que destacaba por su esplendor el Imperio bizantino, heredero, al menos parcialmente, del Imperio grecorromano de la Antigüedad y centro de confluencia de los saberes antiguos; el Imperio persa sasánida, donde el culto zoroástrico y varios grupúsculos cristianos mantenían vivos el ideal monoteísta y la llama del pasado caldeo o iranio y, por último, las comunidades judías, dispersas desde los comienzos de la era cristiana alrededor del Mediterráneo y en las ciudades, pero cuya cultura y religión seguían dotadas de gran poder de seducción y esperanza. Este conjunto territorial, que se extiende desde la península griega o África del norte hasta el Indo y el borde de los desiertos asiáticos, se caracterizaba por unos suelos que sin duda adolecían de graves carencias en agua, madera y hierro, pero contenían riquezas indudables, como oasis exuberantes o cultivos en terrazas, rebaños y minas de oro. Hacía siglos que en su vida urbana se concentraba el grueso de las poblaciones sedentarias, que renunciaron a sus tierras estériles en beneficio de las caravanas y los nómadas.

Sin embargo, estas semejanzas enmascaran notablemente las oposiciones políticas y las rivalidades económicas. Es posible que la «explosión» musulmana se viera apuntalada por la evidente sencillez del mensaje profético, pero su éxito se debió en buena medida a contingencias coyunturales: la oposición secular entre «griegos» y «persas», la aspiración constante a la independencia de las viejas tierras de África del norte, o futuro Magreb, aún húmeda y escenario del Egipto eterno. Explotando estas tensiones, ganando a su causa a pueblos que iban arrebatando a los griegos, persas o godos, y que sometían a una autoridad muy leve y tolerante, los árabes crearon, en cien años, un imperio de tipo militar y fiscal cuyos únicos elementos unitarios eran el empleo preponderante de la lengua coránica y un culto inspirado en los judíos y cristianos, pero que se abstuvieron de imponer.

Será durante los tres primeros siglos de su existencia, de la muerte de Mahoma a mediados o finales del siglo x, cuando el Islam vivirá su apogeo. Su extensión territorial es, sin lugar a dudas, el rasgo que antes salta a la vista. Entre 635 y 750, los combatientes del Islam redujeron a cenizas el Imperio persa, arrebataron a Bizancio Asia menor, Oriente Próximo y África del norte, y a los godos España y el Languedoc. A mediados del siglo viii, esta primera oleada fue contenida por los francos en la Galia del sur, por los griegos bajo las murallas de Constantinopla y por los chinos en Transoxiana. De hecho, si hablamos de «árabes» en esta época es por mera comodidad. La mayoría de los príncipes o jefes militares todavía proceden de esta etnia, pero los soldados y el grueso de la población es bereber, española, egipcia, siria, turca o kurda; el gobierno de las ciudades está en gran parte en manos de los *dhimmis*, los «sometidos», «gentes del Libro» —léase «la Biblia»—, es decir, judíos y cristianos no conversos, y son sobre todo los judíos quienes controlan el comercio. De hecho, pronto no habrá uno sino tres «imperios» o califatos: uno, el de los omeyas, en Córdoba y de tendencia liberal; el segundo, fatimí, en El Cairo y herético; el último, abasí, en Bagdad y apegado a una estricta ortodoxia. Pero es sin duda entre 750 y 1050, por este contacto con las tradiciones de los pueblos incorporados, cuando la civilización musulmana brilla con mayor esplendor: caravанeros y vendedores de esclavos, doctores de la fe y copistas de textos antiguos, acuñadores de monedas de oro y marinos consumados, los musulmanes son los amos del mar, el desierto y el pensamiento.

Hay que distinguir una segunda fase en la historia del mundo musulmán, entre 950 ó 1000 y 1200 ó 1250. Se produce un repliegue, primero territorial: se pierde prácticamente España y luego Córcega y después Sicilia; las costas de Asia menor, primero reconquistada por los griegos y más adelante recuperada por los turcos, dejarán de ser musulmanas; los «francos» se implantan brutalmente en numerosas regiones del norte de África o de Siria y Palestina durante dos siglos; más al este, los turcos islamizados empiezan a retroceder ante el avance de los nómadas mongoles, infielos. Aunque todavía tenga poderosos arrebatos defensivos tanto en España como en Jerusalén, y aunque su prestigio cultural parezca intacto, el Islam padece cada vez con mayor agudeza la presión cristiana; el oro africano escapa en parte a su control; los comerciantes italianos parecen ubicuos y el Mediterráneo ha dejado de ser un «mar árabe». Además, la situación económica se modifica: el gigantismo de las ciudades mata el campo y los desgarros religiosos acaban arruinando a los pueblos alzados en armas: uno tras otro, los tres califatos desaparecen.

La brutal conquista mongol que lleva a las tribus asiáticas hasta el Mediterráneo y Europa central asesta al Islam un golpe casi mortal, pues las hordas tártaras desprecian la civilización urbana tanto como la unicidad de la fe; entre 1250 y 1350, el Islam se retrae hacia el sur, África o el Indo, y pierde la hegemonía cultural durante siglos. Pese a todo, el vigor de este gran organismo herido no ha desaparecido, ya que la fe musulmana se extiende poderosamente en esas nuevas direcciones: el África negra o el mundo de las Indias. Aún más: después de 1350, los turcos otomanos franquean el Bósforo e inundan los Balcanes eslavos. Tras 1500, este nuevo Islam de semblante turco extenderá su control a una gran parte de las tierras musulmanas de África y las tierras cristianas del Danubio, pero se trata ya de un Islam sin brillo cultural ni vigor económico: es un «hombre enfermo» acechado por el expansionismo europeo.

ROBERT FOSSIER

París, 15 de enero de 2001

## Capítulo 1

# DEL MODELO HEGIRIO AL REINO ÁRABE

(siglo VII - mediados del siglo VIII)\*

El mundo islámico de los primeros siglos medievales se define no tanto por una comunidad de estructura económica social o técnica sino más bien por el predominio absoluto de un sistema de valores y de un modelo político y cultural que arrolla los «conjuntos» que le han precedido en el espacio geográfico oriental y mediterráneo, que aniquila su recuerdo y llega a reducir y enquistar los restos de los mismos. Pero este mundo en elaboración y en construcción presenta las mismas características generales que los mundos bizantino y sasánida a los que sustituye: sus economías y sociedades, cuando pueden ser objeto de estudio y puede analizarse su evolución, no constituyen entidades autónomas cuyo sistema político y cultural sería un mero reflejo de las mismas; la conquista musulmana no superpone simplemente un lenguaje común a los mundos que unifica ni impone sólo un código fiscal como símbolo de una dependencia efectiva. El Estado, al igual que en la Antigüedad, es al mismo tiempo un espejo de las desigualdades y un instrumento represivo que las codifica e inmoviliza; es también el motor de la circulación de bienes y valores. En función de este Estado se establece una clase de privilegiados, casi de funcionarios, constituida en un principio por la totalidad del pueblo musulmán que se ha lanzado a la conquista y, más tarde, por los grupos sectarios o las clientelas dinásticas; gracias al Estado funciona una economía monetaria en la que la única función del metal es reforzar la jerarquía mediante una imposición fija sobre la producción de las pequeñas unidades campesinas.

Al igual que el mundo antiguo, del que la *Dâr al-Islâm* (conjunto de países musulmanes) constituirá un reflejo no sólo de sus grandes rasgos sino incluso de sus más pequeños detalles, el mundo nuevo se presenta como una totalidad; to-

\* La transcripción de los términos árabes de este capítulo ha sido realizada por Julio Sansó, catedrático de árabe de la Universidad de Barcelona.

dos los elementos se relacionan y, en él, la adhesión es profunda y vital: la duda constituye el enemigo principal, y es un riesgo de anarquía social y de maldición que aniquila la personalidad. Poder, facciones, familia y pensamiento religioso son los motores de la evolución social. La propiedad de los medios de producción o el lugar que se ocupa en la circulación de bienes son factores secundarios ya que dependen, en primer lugar, del ejercicio de un poder del Estado que va siempre acompañado de una adhesión ideológica total a una dinastía gobernante, que constituye la garantía de la justicia, la armonía y la salvación. El modelo teocrático encarnado por el Profeta ejercerá una misma influencia sobre todas las experiencias revolucionarias o conservadoras que surgirán en el futuro. Serán, no obstante, el pensamiento antiguo y, sobre todo, la *gnosis* los encargados de articular en programas políticos esta sed de unidad y de salvación así como la esperanza apocalíptica. Analizar las mutaciones del mundo islámico entre los siglos VIII y XI aplicando esquemas de conflicto entre burgueses y militares «feudales» puede, evidentemente, llegar a aclarar ciertos aspectos de una realidad que se ha renovado repetidamente, pero sin duda también contribuirá a oscurecer una originalidad y una permanencia sorprendentes.

#### UN ORIENTE PRÓXIMO DESGARRADO ANTE UNA REVOLUCIÓN RELIGIOSA

En el año 610, en el momento en que comienza la profecía islámica, el Oriente Próximo se encuentra dividido en dos grandes imperios, dos sociedades monárquicas provistas de una aristocracia de Estado y de un clero centralizado pero carentes de una unidad ideológica o religiosa: la monarquía y la dinastía se identifican, en efecto, con un pueblo dominante y con una cultura hegemónica. El Oriente Próximo bizantino somete, a la autoridad de los griegos y a la ortodoxia establecida en el 451 en el concilio de Calcedonia, a toda una serie de naciones antiguas semihelenizadas cuyas opciones religiosas, las «herejías», intentarán reforzar la originalidad de los grupos nacionales bebiendo en el manantial de las polémicas teológicas. La persecución melkita (en nombre del rey, el emperador bizantino) no fue siempre uniforme, ni las opciones heréticas resultaron, tal como se ha visto, un simple reflejo de las peculiaridades lingüísticas y de las tradiciones étnicas. En Egipto, en donde los melkitas son poco numerosos y la opinión se aglutina en torno a la iglesia monofisita, la lengua copta constituye un elemento unificador eficaz así como un signo de oposición a los griegos. Hacia el 610 surge en este país un clima de terror tras el exilio del patriarca Benjamín y la apostasía forzosa de los obispos, sacerdotes y monjes, obligados a adoptar la solución impuesta por Heraclio (638) al problema cristológico, el «monotelismo». Sirios y mesopotamios, de lengua aramea y siriaca, se encuentran por el contrario divididos en tres confesiones: los melkitas son numerosos entre la aristocracia de Jerusalén, donde un solo patriarca mantiene la ortodoxia griega; los monofisitas, que se identifican con la tendencia «jacobita» definida por Severo de Antioquía y luego implantada por Jacobo Baradai, un predicador itinerante, se agrupan en torno al patriarca de Antioquía y su fuerza se apoya esencialmente en una base monástica; tenemos, finalmente, el grupo constituido por la cristiandad iraquí e irania cuyos obispos eligieron, desde el 484, la teología de Teodoro de Mopsuente y

establecieron, en el 485, un *catholicos* nestoriano en Ctesifón. Cuando, hacia el año 491, el emperador Zenón expulsó a todos los nestorianos del Imperio, sólo logró reforzar la posición de esta Iglesia semioficial para todos los cristianos del imperio persa. Si los jacobitas de Siria se sienten en comunión con los coptos de Egipto, se encuentran, por otra parte, separados de los siriacos de Mesopotamia así como de los armenios, los cuales, por su parte, abrazan mayoritariamente la Iglesia oficial; la misma separación existe, por otra parte, con respecto a los monotelitas de Antioquía, agrupados en torno al monasterio de San Marón.

El imperio sasánida tampoco se encuentra sólidamente unificado: además de las divisiones «horizontales» entre la aristocracia persa y los pueblos vencidos y sometidos del Iraq y de Armenia, el mundo iranio en sí mismo sólo se ha convertido de manera aparente a la ortodoxia zoroastriana. Si bien se han apagado los fuegos sagrados de las restantes ramas herederas del antiguo mensaje del *Avesta*, el zorvanismo y otros movimientos heréticos subsisten en el inconsciente o en el fervor popular, se enraizan en el seno de la corte y agitan las masas. El príncipe Mani había predicado, en el siglo III, un sincretismo y una moral de la verdad absoluta, de la división de los principios buenos y malos, del rechazo de la carne y de cualquier obra de muerte. Ejecutado en el año 276, Mani dejó una amplia herencia ideológica que quedó inerme ante la represión. Hacia el año 500, en tiempo del *shâh* Kubadh, el filósofo Mazdak arrastró al imperio a una guerra desastrosa: apoyado en un principio por el mayor de los príncipes herederos, provocó luego su caída y facilitó el acceso al poder del más joven de estos príncipes, Cosroes II (Jusrâw II). Todo el nordeste del imperio se escapa, así, a la religión zoroastriana: en torno a Balj (Bactria), la Bactriana y los antiguos países iranianos situados más allá del Oxus o Amu Darya, la Fargâna y la Ushrusana en la montaña, los principados sogdianos de Samarcanda y Bujâra se convirtieron profundamente al budismo. En Balj se encuentran más de cien pagodas (*viharas*), así como 3.000 monjes y, sobre todo, el «nuevo Vihara», en Nawbihar, cuyo prior será el antepasado de la poderosa familia de visires Barmakfes, en tiempo de los califas *abbâs*es.

Estas debilidades son, por consiguiente, estructurales: oposición larvada de enormes masas campesinas, sólidamente apoyadas por una red de monasterios y de predicadores errantes; resistencia moral y fiscal combinada en provincias enteras; finalmente, divisiones teológicas de los medios políticos y religiosos de las cortes reales, los cuales se mostraban siempre dispuestos a buscar una solución de conjunto o a seguir una «herejía». Durante los años 600-610 se añade a esta situación el agotamiento debido a la guerra encarnizada entre los dos imperios: ésta se desarrolla en buena parte con ayuda de guerreros pertenecientes a los dos principados árabes/vasallos, ambos cristianos, el de los *gassân*es, situado en los confines de Siria, y el de los *lajm*es de las riberas del Éufrates. De esta manera los árabes, hasta entonces recluidos en la reserva de valores y principio de libertad que constituye el desierto, se introducen de manera gradual en el gran conflicto teológico y político de Oriente.

Estos árabes son, fundamental y etimológicamente, nómadas. Al sur se encuentran los árabes «puros» y al norte los «arabizados», todos ellos unidos y federados por el centro caravanero y religioso de La Meca, custodiado por la tribu de Quraysh. Al norte encontramos un mundo de pastores, conservador, aferrado

a los valores de la libertad que impone la estructura tribal o el estado de guerra permanente entre los grupos; al sur se halla un mundo urbano, aislado de la evolución religiosa y cultural de los países semíticos debido a la barrera del desierto de Arabia, orgulloso de su tradición de libertad (se trata del único pueblo semítico autónomo) y provisto de estructuras sociales y culturales arcaizantes (ciudades-estado, panteones locales). Las guerras, que lanzan nuevas fuerzas al asalto del Yemen, detienen el proceso evolutivo del reino yemení de Himyar que avanza hacia un imperio militar y hacia un monoteísmo judaizante. Por otra parte, se refuerza la solidaridad de los árabes meridionales y septentrionales: en el 525 los etíopes de Axum, empujados por los bizantinos, conquistan Yemen y acaban con la monarquía himyarí; no obstante, los supervivientes se alían con las tribus del norte y dan nueva fuerza a una confederación, centrada en La Meca, que acabará con la ocupación etiópica en el 571. Esta resistencia cristalizó en torno al orgullo que los árabes sentían por su originalidad lingüística y cultural. Asimismo valorizó un «humanismo tribal», con su énfasis en el honor y su ética de libertad y virilidad, aunque subrayó también sus contradicciones con las exigencias de monoteísmo.

### *Mahoma*

Si las debilidades o la crisis, que se definen *a posteriori*, no pueden constituir el único factor determinante de la caída de los imperios del Oriente Próximo, ello se debe a que el Islam se presenta, ante todo, como una revolución. No se trata de una revolución social, ya que el Islam no atribuye ningún valor especial a la pobreza, por más que la expansión musulmana pudo verse acompañada, esporádicamente, de venganzas y ajustes de cuentas. Tampoco es una revolución «nacional» de pueblos minoritarios sometidos a los grandes imperios. Se trata, en cambio, de una revolución religiosa, lo cual implica que afecta, a la vez, los planos político, intelectual y filosófico, y está centrada en una nueva apelación a la fundamental unidad de lo divino y marcada por la experiencia inefable de la profecía, o sea de la relación directa con Dios. La llamada desde La Meca a una mutación de valores y a una ruptura con el paganismo que se está organizando hace surgir la extraordinaria fuerza del monoteísmo. El período durante el cual Mahoma reside en Medina dará lugar, en cambio, a una corriente profética que se disciplina y se canaliza hacia la creación de un Estado, cuya estructuración no se terminará nunca pero que constituirá el modelo ideal incierto de su legitimidad, a medida que se vea agitado por las fuerzas explosivas que surgen y son suscitadas por la llamada del Profeta. En veinte años se forja el conjunto de principios en los que se apoya una cultura, una fe y una ley, frente a un Estado que siempre se pone en tela de juicio.

Podemos extrañarnos de la inmensa adhesión del mundo cristiano de Asia y de África o del conjunto de países dominados por el orden zoroastriano-sasánida a una religión defendida por un grupo, numéricamente muy modesto, constituido por los árabes del Hidjâz, que no se caracterizaban por una capacidad filosófica particular ni por mantener relaciones estrechas y sostenidas con los grandes centros de cultura — Antioquía, Alejandría, Harrán, Ctesifón o Djundishapur — en

los que se había producido la fusión entre la herencia clásica y las grandes corrientes religiosas monoteístas. El «escándalo» intelectual del nacimiento del Islam fuera de las áreas ya convertidas al monoteísmo recuerda, de hecho, el carácter también subversivo y marginal de la mayoría de estas tendencias religiosas en sus orígenes: el Islam redescubre la radicalidad del judaísmo o del cristianismo primitivos frente a los panteones y a las construcciones filosóficas complejas de su tiempo. En el Islam, la cultura semítica de expresión griega encuentra, por vez primera, su originalidad y su verdad: abandona las expresiones extranjeras que la ahogaban así como las teologías filosóficas, por más que las recupere más tarde.

En el momento en que empieza la predicación de Mahoma (Muhammad) en La Meca, la Arabia central sigue experimentando la tensión provocada por la invasión del Yemen por los etíopes cristianos, tal vez en represalia por las persecuciones de las que fueron objeto los cristianos árabes de los oasis a manos de los príncipes yemeníes judaizantes. El valor simbólico de la victoria que obtiene la coalición árabe en el Año del Elefante (571) ante La Meca es enorme. El santuario abriga, en efecto, los ídolos clánicos y tribales, reunidos, bajo la custodia de la tribu de Quraysh, en el «recinto de Abraham», en torno a la Ka'ba, el «cubo», la primera casa, narto rudimentaria, de Ismâ'îl, el hijo de Abraham. En ella cristaliza la relación con los orígenes mismos del monoteísmo y justifica la elaboración de una vía original, propiamente árabe al culto del Dios único a través de los *hanifs*, hombres piadosos cuya fe en Dios contiene referencias explícitas a Abraham. Por otra parte, dado el carácter de santuario federal, aunque informal, que tiene la Ka'ba, La Meca espera y desea la aparición de un profeta capaz de estructurar un panteón jerarquizado, para que pueda consolidarse la hegemonía de las tribus y de los qurayshíes. El poder de estos últimos se encontraba en auge debido a los cambios sufridos por las vías comerciales: la decadencia de los transportes marítimos a través del mar Rojo y la de las rutas caravaneras hacia el codo del Éufrates, debido a la guerra entre persas y bizantinos, había estimulado el desarrollo de una nueva ruta caravanera que pasaba por los oasis del Hidjâz, entre el Yemen, productor de plantas aromáticas e importador de especias indias, y Siria. El enriquecimiento y la irrupción de la economía monetaria amenazaban el equilibrio tradicional de las estructuras clánicas y de las relaciones entre clanes; el dinero iba a sustituir a los valores del «humanismo» tribal: virilidad, generosidad y solidaridad agnática. Ésta es la razón por la cual el movimiento iniciado por la predicación de Mahoma tiene, por una parte, el carácter de revolución debido a su adhesión radical a una nueva moral familiar y, por otra, constituye una restauración de los valores fundamentales del monoteísmo que, a lo largo de la historia del Oriente Próximo, había mostrado su creciente decadencia. Construcción de una fe «total» y, al mismo tiempo, revolución árabe que logre el retorno triunfante del Dios único a los templos de los que había sido expulsado debido al olvido del pacto fundamental de los hombres con Él, por paganismo o por la complejidad de las disquisiciones de los teólogos, empeñados en conocer la naturaleza divina. Mahoma se sitúa, desde un principio, en la tradición de los grandes profetas del judaísmo y de las restantes ramas de la revelación: los Shu'ayb, Sâlih, Hûd, los profetas de Moab y de los pueblos árabes del norte desempeñan un papel fundamental en el Corán y evocan la omnipotencia divina y la inminencia del Juicio.

### *De la predicación a las armas*

La ruptura protagonizada por este mercader, rico, responsable en el seno de su comunidad (administraba la reconstrucción de la Ka'ba) y monógamo, ha sido comparada con otros destinos místicos: se trata de una aventura que, en un principio, tiene un carácter individual y cristaliza en predicación tras un largo período de meditación. En un principio el Profeta procede, sin duda, a una búsqueda personal de salvación: la revelación del 610 constituye, para él, un mensaje que conmueve a un alma exigente, un mensaje espiritual, una llamada a la justificación y al respeto de los imperativos de la vieja moral clásica, aunque depurada de su orgullo y de su egoísmo. Al condenar el matrimonio consanguíneo y maldecir el asesinato de las niñas recién nacidas, Mahoma tendía a destruir la sociedad tribal por explosión demográfica o por ruptura de la solidaridad de clan. En esta primera etapa la revelación profética se deja arrastrar por la propia evolución de la sociedad mekfí, sin tratar de remodelarla pero sin integrarse tampoco en ella. Mahoma se niega a vestirse como un adivino (*kâhin*) o a asumir sus funciones; sus contactos con otros *hanífs*, incluso la competencia con otro profeta (Maslama), el hecho de que se reúnan en torno a él «jóvenes y débiles» excluidos de la sociedad tribal, son un conjunto de hechos que cambian gradualmente su función: del mensaje que afirma la preeminencia del Dios de salvación, Mahoma pasa progresivamente a la reforma política y social.

Los *qurayshíes* no se equivocan cuando le ofrecen el liderazgo de un movimiento de reforma y le sugieren que sea, a la vez, el Licurgo y el Hesiodo llamado a establecer un nuevo panteón. El Profeta acepta en un principio la tarea de fijar la genealogía de los dioses pero pronto se echa atrás ante una doble presión: por una parte es consciente de que Dios habla por su boca y, por otra, el rechazo de la idea por sus primeros conversos. Sólo le protege la moral tribal de la solidaridad a pesar de las condenas que lanza contra el orgullo y la violencia de las familias *qurayshíes*. Insertado gradualmente en la tradición monoteísta, su mensaje se cristaliza por la adhesión de los primeros fieles, las «gentes de la Casa», sus parientes *Jadídja*, su única esposa, 'Alí, a la vez sobrino y yerno, el liberto *Zayd*, un verdadero hijo adoptivo, más tarde algunos vecinos como el *omeya* 'Uthmân y 'Umar ibn al-Jattâb, y finalmente personajes más humildes como *Bilâl*, el esclavo negro perseguido por su amo y rescatado por Mahoma. El mensaje profético, que durante mucho tiempo permanece difuso, se integra en el rito de la oración cotidiana y constituye, hacia el 619, una primera comunidad de naturaleza particular, igualitaria y revolucionaria. A la muerte de su tío *Abû Tâlib*, que ha protegido al grupo de creyentes sin sumarse a la nueva religión, el Profeta decide una ruptura sin precedentes: para escapar a la persecución se impone la emigración y las mujeres y niños parten en dirección a la Etiopía cristiana. Esto confirma la existencia de lazos con el cristianismo en un momento en el que surgen versículos coránicos que exaltan a la Virgen y recuerdan la concepción de Jesús por obra del Espíritu, con lo que adquiere un lugar excepcional en la línea profética. Mahoma entabla contactos con los *hanífs* y con los clanes árabes de *Yathrib*, la ciudad por excelencia en el momento en que el Profeta se establezca en ella (*Madína*, Medina). Allí se encuentran también varias tribus judías y se le ofrece el papel de árbitro. Su emigración (*hidjra*, 'hégira') hacia el refugio, el 24

de septiembre del 622, funda el Islam como comunidad universal: es la «hégira», la emigración provisional, ruptura y exilio voluntario. El Islam, religión de la duda en la que nada puede escapar a la omnipotencia divina, se afirma por este acto original como una religión del exilio que obliga a abandonarlo todo y a depender únicamente de la voluntad divina.

La acogida por parte de los medinés, los denominados «auxiliares», a los inmigrantes que han llevado a cabo la hégira (los *muhâdjirân*), seguida de la conversión a la fe musulmana, bastante rápida, de los primeros, da lugar a la constitución de la primera comunidad, la *umma*, pacto de solidaridad total, adhesión íntima y familiar a la sombra de lo divino omnipresente; pues Dios está hablando por boca de su Profeta con menos solemnidad en Medina que durante los primeros tiempos de la revelación. Se comprende mejor, de esta manera, la extraordinaria nostalgia que suscita en toda la historia del Islam esta comunidad musulmana de la hégira, en la *dâr al-hidjra*, 'casa de la emigración', expresión con la que se denomina a Medina. Cada siglo será testigo de las tentativas, incluso sectarias, de volver a la pureza de las relaciones entre los hombres, y entre éstos y Dios, a esta simplicidad del Estado, simple caja común alimentada por las contribuciones voluntarias de cada ciudadano o por el botín de guerra obtenido en la lucha contra los infieles. Se trata de un pueblo armado, al que se reúne con facilidad, que vive en una igualdad que traduce la igualdad fundamental de la oración. Este «modelo» sostendrá siempre la marcha ofensiva del Islam en sus fronteras, estrechamente ligado a la «vocación» de las almas por Dios, menos preocupado por la conversión que por la conquista, menos predicador que defensor activo de los derechos de Dios. Será el modelo que animará todos los movimientos de retorno a un Islam primitivo, desde las secesiones jâridjies hasta las insurrecciones cármatas, la «vocación» fatimí y, con el transcurso de los siglos, volverá a encontrarse en el mahdismo sudanés del siglo XIX o en la *Sanûsiyya* de la Libia contemporánea.

Medina es también el laboratorio en el que se definen las relaciones del Islam con las religiones monoteístas: el contacto con el judaísmo en esta ciudad resulta fructífero para el Profeta, que adopta sin reservas las costumbres judías, las prohibiciones alimentarias, el ayuno (fijado entonces en el día 10 del mes de *muharram*) y refuerza los lazos de su doctrina con la religión de la ley. El Islam escapa de esta manera a la atracción de un cristianismo que resulta únicamente moralizante e incapaz de fundar un Estado, mientras que los elementos judaizantes se ponen inmediatamente al servicio de la lucha militar que la *umma* ha emprendido en contra de los paganos de La Meca. Éstos subrayan, al igual que la oración comunitaria dirigida hacia Jerusalén, la unidad de los musulmanes «combatientes» de la fe y de la ley. No obstante, este hecho se produce debido a un malentendido extraordinario: Mahoma se considera un profeta dentro de la línea que une a Noé, Abraham y Moisés con Jesús; liga su mensaje con las llamadas y la visión de Dios de sus predecesores y afirma inmediatamente su carácter universal con lo que rompe con la noción de «pueblo elegido». Para los judíos o judaizantes de Medina, Mahoma era únicamente un profeta árabe, destinado a difundir en árabe y para los árabes una especie de religión paralela al judaísmo. Tras un período de colaboración militar eficaz se producirá la ruptura en dos etapas: expulsión de las tribus judías en el 625 y, más tarde, aniquilación de los

Qurayza en el 627 tras haber sido acusados de traición. El profetismo de Mahoma apela, entonces, de manera más estrecha al personaje de Abraham y al de su hijo Ismâ'îl y reafirma el papel central de la Ka'ba de La Meca. Es el momento en el que se modifica la dirección de la oración, que apunta ahora a La Meca, y en el que el ayuno se endurece y extiende a un mes lunar entero de abstinencia de alimentos y continencia diurnas: se trata del mes de *ramadân* (ramadán), que recuerda el aniversario de la primera profecía. Finalmente, se abandonan las prescripciones alimentarias aunque se conserven las interdicciones más tradicionales relativas al cerdo o a los animales muertos. El horror por el consumo de la sangre, de origen judío e implantado en Medina, marcará igualmente al musulmán.

Los principales resultados de la hégira son, no obstante, la militarización de la comunidad y la vida basada en el botín que obtiene una *umma* hegemónica y combatiente: en enero del 624, sin respetar las treguas sagradas establecidas en torno a la Ka'ba durante tres meses cada año, Mahoma inicia una campaña de guerrillas contra los mekíes, atacando a las caravanas y llegando a cambiar la naturaleza misma de la guerra. La «guerra elegante», cuya finalidad era hacer prisioneros y someter a las tribus bajo la apariencia de una dependencia familiar, es sustituida por el Profeta por una guerra total, sin piedad, que pretende la destrucción de las estructuras políticas o religiosas del mundo mekfí. La derrota sufrida en el año 627 por el ejército qurayshí, bajo el mando de los omeyas Jâlid y 'Amr, implica el hundimiento moral de la tribu. Sin renunciar a su militarización, el organismo mediní insistirá, a partir de este momento, en el retorno a los valores fundamentales del pueblo árabe: tras la conversión al Islam de los generales omeyas se llega a un acuerdo entre La Meca y Medina, en el 628, que permite que los musulmanes de Medina tengan, el año siguiente, el vía abierta para efectuar la peregrinación a la Ka'ba. Mahoma procede entonces a una recuperación y sacralización de los ritos, restableciendo su significado dentro de la historia de Abraham: siete circunvalaciones en torno a la Ka'ba, siete carreras entre Safâ y Marwa, detención para rezar en el monte 'Arafât, lapidación de Satán en el valle de Minâ y, finalmente, la Pascua, la «fiesta grande» que conmemora, de manera aún más exclusiva que las pascuas judía y cristiana, el sacrificio fundamental de Abraham. La peregrinación pacífica del año 629 garantiza a los qurayshíes, por consiguiente, que La Meca siga siendo el centro político y comercial de Arabia a pesar de la islamización definitiva del santuario. Por otra parte, las expediciones mediníes habían ampliado el ámbito de influencia musulmana que, limitada en un principio a las tribus del Hidjâz, se extendía ahora a amplias zonas del sur y de los confines siro-palestinos. En el año 630 un gran ejército de 10.000 musulmanes comparece para realizar la peregrinación: el *hadj* se convierte en una entrada victoriosa, se destruyen los ídolos y se restablece la unidad entre la tribu de quraysh y el más ilustre de sus hijos. Al año siguiente se prohíbe definitivamente la peregrinación a los no-musulmanes y se opera una identificación entre el Islam y el marco sagrado que le precedió. No obstante, la capital del Estado islámico no será nunca La Meca: entre el 630 y el 632, fecha de la muerte del Profeta, al igual que bajo los primeros califas, la capitalidad se asociará sólidamente con Medina, que seguirá siendo el principio de legitimidad, el centro de insurrecciones eventuales de varios anticalifas y la residencia predilecta de los parientes más próximos del Profeta, los descendientes de 'Alí.

## EL MODELO DE ESTADO MEDINÍ

El estado mediní se encarna en el monumento por antonomasia del Islam primitivo, la primera «mezquita», el *masjid* de Medina: se trata de un «santuario» privilegiado (no en vano el mundo entero es el santuario de Dios) que dará forma a un prototipo de edificio cultural musulmán, la mezquita con patio, lugar de oración y centro político en el que se reúne la comunidad para trabajos y ceremonias colectivas. En un terreno ligeramente irregular, el Profeta dispuso un gran patio cuadrado rodeado de una pared de ladrillos con tres entradas; un tejadillo, sustentado por columnas rústicas formadas por troncos de palmera, bordeaba el muro norte, que señalaba la dirección de Jerusalén y, más tarde, después del 624, el muro norte, la alquibla, dirigido hacia La Meca. Fortín de defensa, lugar de reunión política y militar, espacio encerrado en sí mismo al igual que la casa musulmana, el santuario de Medina se encuentra dominado por la sede del Profeta, su almimbar, y comprende su casa y un rosario de habitaciones dispuestas a lo largo del muro este. A la hora de la oración la comunidad igualitaria de los musulmanes se dispone en una serie de filas, paralelas al muro de la alquibla, y sólo queda aislado el *imâm* (imán), el «guía» de este culto de alabanza y adoración. Pero, tras la muerte de Mahoma, ¿quién mantendrá el contacto entre el Dios trascendente y la comunidad de sus adoradores? ¿Cómo llevar a cabo la unidad de los creyentes y responder a las nuevas preguntas que se planteen? ¿Cómo se podrá desarrollar y defender el mensaje divino ya que únicamente el Profeta se encontraba en relación directa con Dios y daba testimonio de la voluntad divina mediante sus juicios, sus hadices, así como mediante el ejemplo mismo de su vida?

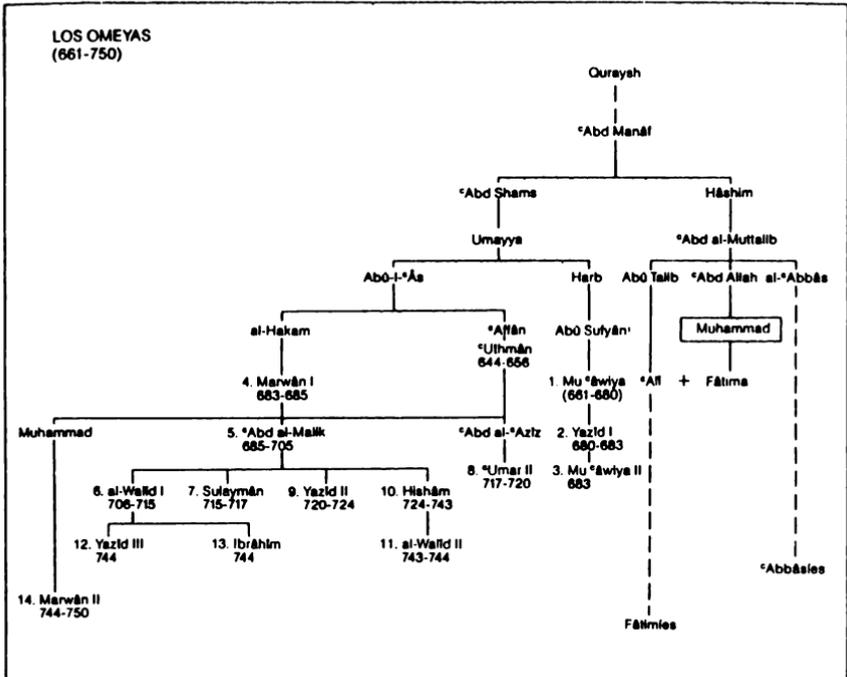
*El Estado recluido íntegramente dentro de la mezquita*

El ejemplo de la mezquita muestra tanto la unidad de función en el seno de una organización única de la sociedad-Estado de los musulmanes, como el conservadurismo de un sistema que reproducirá dócilmente el modelo de Medina en todo el *Dâr al-Islâm*. Por todas partes los musulmanes construyen santuarios que conservan la forma cuadrada del prototipo, su espacio prohibido y cerrado, la asimetría de su organización, así como los grandes rasgos de su mobiliario: el almimbar, estrechamente relacionado con la oración del viernes a mediodía, que expresa la solidaridad militante del pueblo en armas, es el lugar desde el que el predicador, también armado y vestido ritualmente, proclama la legitimidad de la dinastía que ocupa el poder; es la ceremonia de la *jutba*, que une a la comunidad. Un nicho vacío, el *mihrâb*, señala la «dirección espiritual» de la oración y está situado junto al púlpito del predicador; en este *mihrâb* ha querido verse un residuo de una capilla reservada al califa, pero se trata de una hipótesis a descartar sin que ello implique perder de vista el estrecho vínculo que une la mezquita con el palacio, tanto si se trata del palacio califal como el del gobernador. Debe exceptuarse el caso de Jerusalén, donde la Cúpula de la Roca constituye una reminiscencia del lugar del sacrificio, consagrado ya por el templo de David, y la mezquita al-Aqsá es la última mezquita, la del juicio y del fin de los tiempos. En todos los demás casos, la mezquita aljama (djâmi<sup>c</sup>) o mezquita del viernes se en-

cuentra junto al palacio, unida a él por un pasadizo que desemboca en el espacio cerrado llamado *maqsûra*, aislado de la parte pública, donde reza el titular de la autoridad. Como en Medina, estas mezquitas asumen durante mucho tiempo las funciones de lugar de reunión del ejército, de hospital, de tribunal y de tesoro público: tal es el caso de Damasco, donde el edículo del tesoro se alza sobre una columna en un ángulo de la mezquita de los Omeyas.

En el año 632, a la muerte del fundador, se han establecido ya los grandes principios de un Estado y de una sociedad. Tenemos, en primer lugar, «los cinco pilares del Islam»: la profesión de fe monoteísta, la oración, el ayuno del Ramadán, la peregrinación y, finalmente, la limosna legal del diezmo (*zakât*, azaque), engranaje esencial del Estado. Por otra parte, aparecen las «buenas costumbres», establecidas por el ejemplo del Profeta y por sus «dichos», los hadices, manifestación en tono menor de la función profética, pronunciados en Medina con motivo de la organización de la vida secular. Los múltiples hadices serán jerarquizados en la práctica consuetudinaria de los musulmanes y, más tarde, discutidos y organizados en *corpus* por los primeros doctores de la ley. Estos *corpus* constituirán la *sunna* o tradición, que sigue en importancia al Corán (*Qur'ân*), recitación que contiene la revelación divina, en la enumeración de las fuentes del derecho musulmán. Entre las buenas costumbres antes aludidas, una de ellas, el *djihâd*, «esfuerzo» militar contra los paganos y contra los que desconocen los derechos de Dios, adquirirá pronto una jerarquía casi igual a la de los Cinco Pilares. Otras tradiciones, más o menos islamizadas, se reintroducen en la vida religiosa y en la organización de la familia: la circuncisión, por ejemplo, la obligatoriedad del velo femenino que el Profeta sólo recomendaba a las mujeres de su casa y a las esposas de los creyentes; también, pese a haber sido condenada por Mahoma, la endogamia, que constituía un signo de nobleza en una sociedad basada en el linaje y era una garantía contra la dispersión de los patrimonios que podía traer consigo la legislación mediní sobre la herencia (una parte para cada hijo, media parte para cada hija); finalmente la poligamia, autorizada por los múltiples matrimonios del Profeta, uniones tanto políticas como amorosas, que fue estrictamente limitada por la doctrina a cuatro esposas cuyos derechos debían ser iguales y respetados, incluso en el plano de la sensualidad, cuyos valores son asumidos por el Islam.

La restauración de las costumbres de la aristocracia mekí y su difusión como modelo en el conjunto de la *Dâr al-Islâm* es el signo de un compromiso entre la sociedad igualitaria de los creyentes —siempre horizontal, teocrática y enteramente dependiente de la voz de Dios en su administración o su justicia— y la sociedad mekí cuyos valores anclados en un pasado lejano, como la pureza del linaje familiar, la jerarquía tribal o la solidaridad agnática, constituyen un instrumento extraordinario de poder pero también un riesgo de inestabilidad. El sistema tribal se impone, en efecto, al ejército musulmán y colonizará el Estado omeya: se apoya sobre una red eficaz de dependencias y adhesiones y constituye una «república de primos» basada en un principio aristocrático. A la muerte del Profeta, el Islam, conducido por los generales omeyas, será el vehículo de transmisión del poder de las grandes familias. En todas partes se impondrá un modelo genealógico que redescubrirá las viejas costumbres agnáticas mediterráneas patrilineales. La poligamia, por su parte, funcionará como un poderoso disolvente de las socieda-



des vencidas, obligadas a entregar a sus mujeres. La guerra de conquista y el derecho familiar constituyen, por consiguiente, de manera sorprendentemente paradójica y en buena parte extraña a la profecía, una sociedad original cuya gestión impondrá un considerable esfuerzo de interpretación y de reflexión. Pero desde el momento mismo de su constitución, e incluso antes de su triunfo sobre sus enemigos, la túnica sin costura del Islam mediní se desgarran en «escuelas», divididas en temas como los principios de la devolución del poder, las relaciones entre el libre arbitrio y la omnipotencia divina, y el vínculo entre la fe y la reflexión humana.

### La «familia» ante los poderes

El «asunto de familia» que constituye la sucesión del Profeta, con sus episodios trágicos, sus nimiedades y sus luchas de facciones, revela la debilidad fundamental del Islam durante muchos siglos: la dificultad de definir la legitimidad del poder. Esta dificultad trae consigo la elaboración de múltiples doctrinas políticas y, por tanto, religiosas, siempre profundizadas, enriquecidas por aportaciones exteriores y que con frecuencia se encuentran al borde de la herejía, aunque sólo sea bajo forma de «exageración», algo muy frecuente en el Islam. A la muerte del Profeta, una solución conservadora y eficaz permite confiar el poder a viejos

musulmanes respetados y unidos por lazos de matrimonio a la familia de Mahoma: Abû Bakr y ʿUmar que inician el período de las grandes conquistas. Al hacer esto, se descarta a otros parientes más próximos del Profeta: su tío ʿAbbâs, cuyos descendientes destacarán más tarde sus méritos y derechos y, sobre todo, su sobrino ʿAlî, el primer converso después de Jadîdja, creyente escrupuloso y activo en torno al que cristaliza un partido cuando, a la muerte de ʿUmar, un tercer «lugarteniente» (*jalifa*, 'califa') se instala en el poder: se trata de ʿUthmân, un omeya apoyado por su clan y que empieza a colonizar el Estado. Éste provoca la oposición de los creyentes a la antigua usanza, fieles a la vieja *umma*, o la de los testigos de la Revelación, los «recitadores» del Corán: al ordenar el establecimiento de una vulgata o versión única del libro de la Revelación, de la que se han censurado las maldiciones lanzadas en un principio contra su clan, ʿUthmân se precipita hacia su propio asesinato que tendrá lugar en 656.

ʿAlî, por consiguiente, llega muy tardíamente al poder, en medio de una atmósfera de intrigas y venganzas. Acusado por el gobernador de Siria, Muʿâwiya, de haber instigado el asesinato de su pariente ʿUthmân, ʿAlî contemporiza y pierde a sus partidarios. Forzado a una guerra civil entre sus hombres, agrupados en Kûfa, y el ejército de Siria, evita un choque sangriento al aceptar, en Siffin, someterse a un arbitraje que establecerá su responsabilidad eventual en el asesinato. Esta debilidad provoca, no obstante, el furor de los que protestan contra un juicio humano en un asunto de esta índole. A partir de este momento el Islam sufrirá una división en tres partidos: de entre los antiguos partidarios del yerno de Mahoma, algunos salen de la *umma* inicial; son los *jaridjies*, intransigentes y rigoristas, que denuncian a los imanes pecadores o a los creyentes relapsos y preconizan que la pureza de conciencia es el único camino posible. En torno a ʿAlî sólo permanece un grupo de creyentes, que pronto serán sectarios y que no lo gran protegerle del cuchillo de un *jaridjî*. El hijo mayor del califa asesinado renuncia a luchar, pero el menor, Husayn, se alza contra Muʿâwiya y los omeyas: su martirio en Karbalâ<sup>2</sup>, en el año 680, provoca la creación de un «partido» (*shîʿa*) pro-ʿAlî, el de los *shîʿies*, legitimistas y minoritarios, refugiados en una atmósfera de arrepentimiento trágico y teatral. En cambio, en torno a Muʿâwiya, el vencedor, se reúnen los moderados, los oportunistas, los indiferentes y los ambiciosos que aceptan apoyar este poder militar reflejo de Quraysh y de las tribus antiguas: han llegado los Omeyas.

En conjunto, no obstante, las doctrinas filosóficas y políticas que se elaboran en el ámbito musulmán, resultan bastante desfavorables a los Omeyas: el escándalo de Siffin, la desposesión y el martirio de la familia de ʿAlî suscitan la reflexión sobre la validez del imamato, sobre la responsabilidad del hombre e incluso sobre la naturaleza del Corán o los atributos divinos. La razón, específicamente musulmana para estos tiempos, reflejada en el *kalâm* (teología dogmática), afirma la libertad humana contra la «coacción», defendida implícitamente por los Omeyas, y contra la predestinación. Los que insisten en la inaccesibilidad de Dios y en su unidad forman una gran corriente de pensamiento, el «muʿtazilismo»: se trata de una organización clandestina, que lucha contra el antropomorfismo y contra la inmoralidad de los califas omeyas y defiende la obligatoriedad de un «gobierno del bien» y de rebelarse contra los jefes injustos o impuros. Estas doctrinas abren camino a la propaganda de los descendientes de ʿAbbâs que se infil-

tran en el seno del movimiento *mu'tazil*. Alejados de los jâridjies en el tema de la condición del musulmán pecador, los *mu'tazilles* se aproximan a éstos en la idea de un imán justo y que pueda ser destituido por los creyentes, mientras que en el plano propiamente filosófico se encuentran más cercanos a los medios shî'fes.

La elaboración del Islam es, pues, principalmente, una profundización, una reflexión racional sobre los elementos de la fe. Los contactos, los préstamos de otras culturas y las polémicas resultan limitados. Desde luego, el Islam queda sometido a los ataques de los teólogos cristianos de las escuelas sirias como Juan Damasceno y Abû Qurra, pero la reflexión musulmana va fundamentalmente dirigida contra el escepticismo radical de los «libertinos», los *zindiqs*, herederos del dualismo iranio. El problema del mal les motiva mucho más que el del *logos* helénico del que hablan los cristianos de Siria. Las tesis *mu'tazilles* excluyen cualquier responsabilidad divina en la existencia del mal cuyo origen se encuentra únicamente en el libre arbitrio humano; su doctrina de un «Corán creado» tiene como finalidad desechar los argumentos de los adversarios del Islam que habían encontrado imperfecciones en el texto sagrado, que es palabra divina. En esta atmósfera de profundización intelectual, las opciones filosóficas implican siempre una aplicación política inmediata. El Islam, religión y Estado, impone una responsabilidad a este respecto a cada musulmán. La cristalización de los partidos y, en particular, el de los seguidores de 'Alî, trae consigo la introducción de ideologías que, en un principio, eran totalmente extrañas al Islam.

Por más que el movimiento de partidarios de 'Alî se mantiene durante mucho tiempo como una tendencia familiar, dirigida por los miembros más antiguos de este linaje, y como un partido legal, surgen pronto sectarios que introducen o desarrollan en él gérmenes de «exageración»: esperanzas milenaristas que les conducen a atribuir una función profética a los imanes y, en particular, a esperar la aparición del «bien guiado» (el *mahdî*). El fracaso en las empresas llevadas a cabo por los imanes, reconocidos sucesivamente como *mahdis*, llevó al grupo a adoptar la idea de la clandestinidad en espera del retorno de un *mahdî* salvador que sería descendiente de 'Alî; de este modo acabaron reconociendo, en la cadena de los imanes ocultos, las encarnaciones de la divinidad, lo que les indujo a aceptar los temas helenísticos de la metempsicosis y a empezar a reflexionar sobre la gnosis del mundo cristiano. Hacia el 760, en los medios shî'fes de Kûfa el profetismo y el milenarismo, protegidos por el recuerdo de los tiempos de Medina y de La Meca, se prolongan en una pléyade de sectas siempre en ebullición: partidarios de 'Alî y creyentes en su probable retorno mesiánico; partidarios de su hijo Muhammad ibn al-Hanafiyya; partidarios de Abû Hâshim; devotos de la descendencia de Husayn; activistas reagrupados en torno a la rama de Hasan, dentro de la familia de 'Alî, y partidarios fervientes de una oposición militar (los *zaydîes*). Fronteras inciertas separan el «partido» legal de la *shî'fa*, engarzado con frecuencia en revueltas violentas y efímeras, de los grupúsculos de carácter exageradamente místico, que se ven finalmente obligados a refugiarse en una clandestinidad impotente. De este modo, incluso antes de haber logrado alcanzar la máxima cantidad posible de su cosecha, el Islam veía crecer la cizaña.

## LA COSECHA DEL ISLAM

El gobierno de los Omeyas se elabora, por tanto, en una atmósfera de conflicto permanente —político, ideológico, familiar— entre las distintas facciones que surgen en el seno del pueblo árabe. El mundo del Islam, que gracias a la conquista adquirirá dimensiones similares a las de los mayores imperios de la Antigüedad, podrá ser administrado al descubrirse soluciones al triple problema del poder en la comunidad, de las relaciones entre vencedores y vencidos y de la definición de las doctrinas jurídicas. El fracaso final de la dinastía no debe movernos a subestimar su capacidad creativa, que llegó a expresar una síntesis entre elementos contradictorios, entre el mensaje igualitario y universalista y las realidades de una estructura jerárquica y de la existencia de clientelas dentro del pueblo árabe. Los Omeyas no son, evidentemente, simples generales de la aristocracia qurayshí: siempre serán considerados responsables de la ruptura con los partidarios de ʿAlī, más prestigiosos, y se les acusará fácilmente de inmoralidad y amor al lujo; deben tenerse en cuenta, no obstante, las necesidades que les impuso la construcción de un centro de poder, de una corte y de servicios administrativos privados que les separaron de un pueblo armado, indócil y nostálgico. Por otra parte, siempre tuvieron conciencia tanto de sus deberes con respecto a la comunidad —deberes de ejemplo moral, generosidad y justicia— como de su legitimidad incierta o, por lo menos, compartida con las restantes ramas de la familia. Con ellos la represión de las insurrecciones no alcanzará jamás la ferocidad de las represalias ʿabbasíes posteriores: la jornada fatal de Karbalâ, en la que murió Husayn, hijo y heredero de ʿAlī, es la única excepción.

### *Desde el Turquestán hasta Libia*

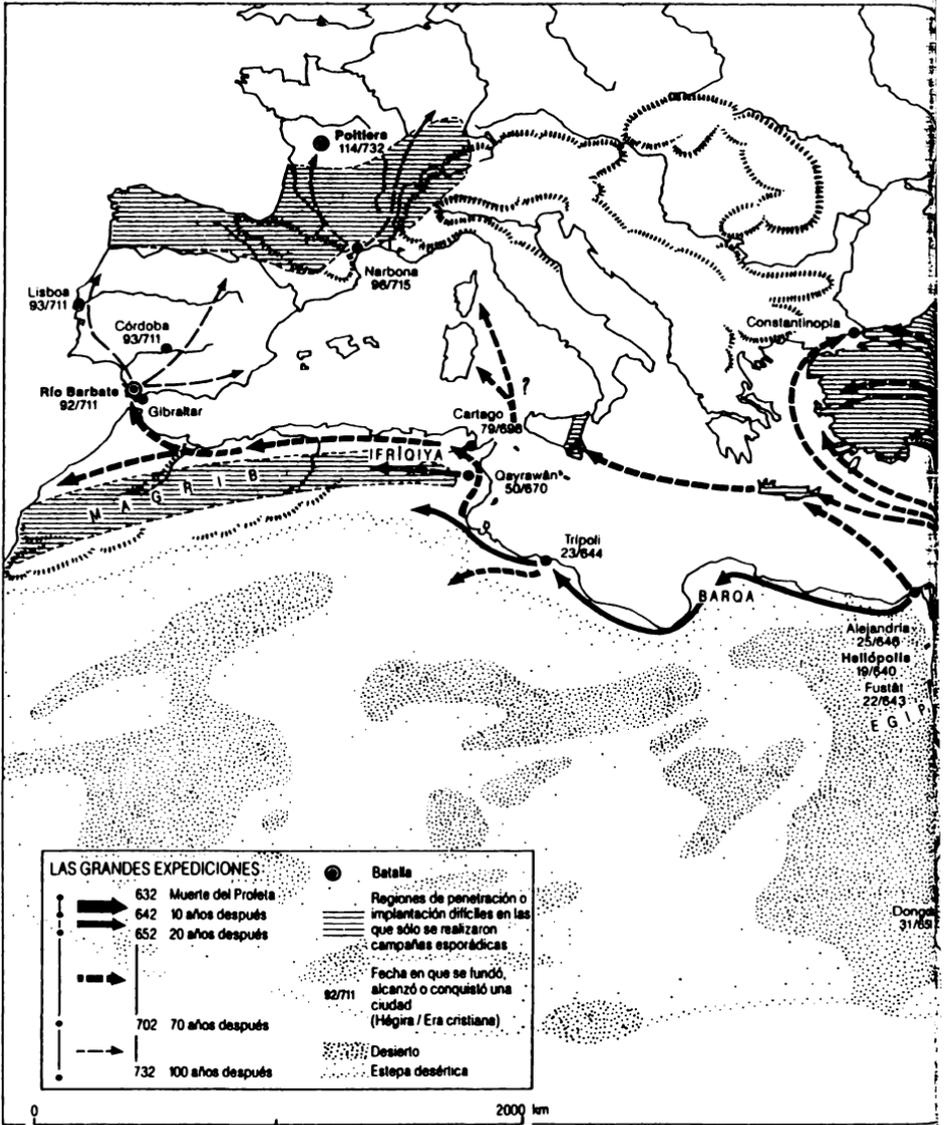
La construcción del Estado mediní y la difícil sucesión de Mahoma se sitúan sobre un trasfondo de expansión, conquista y fundación de un imperio universal. Los acontecimientos se suceden rápidamente: si las primeras expediciones, en vida del Profeta y bajo Abū Bakr, logran que las tribus se alíen con el Islam y se asocien a los primeros conversos en una empresa militar común, los éxitos extraordinarios de los generales qurayshíes traen consigo, menos de seis años después de la muerte del Profeta, la construcción de un nuevo imperio que trastorna las fronteras tradicionales del Oriente Próximo.

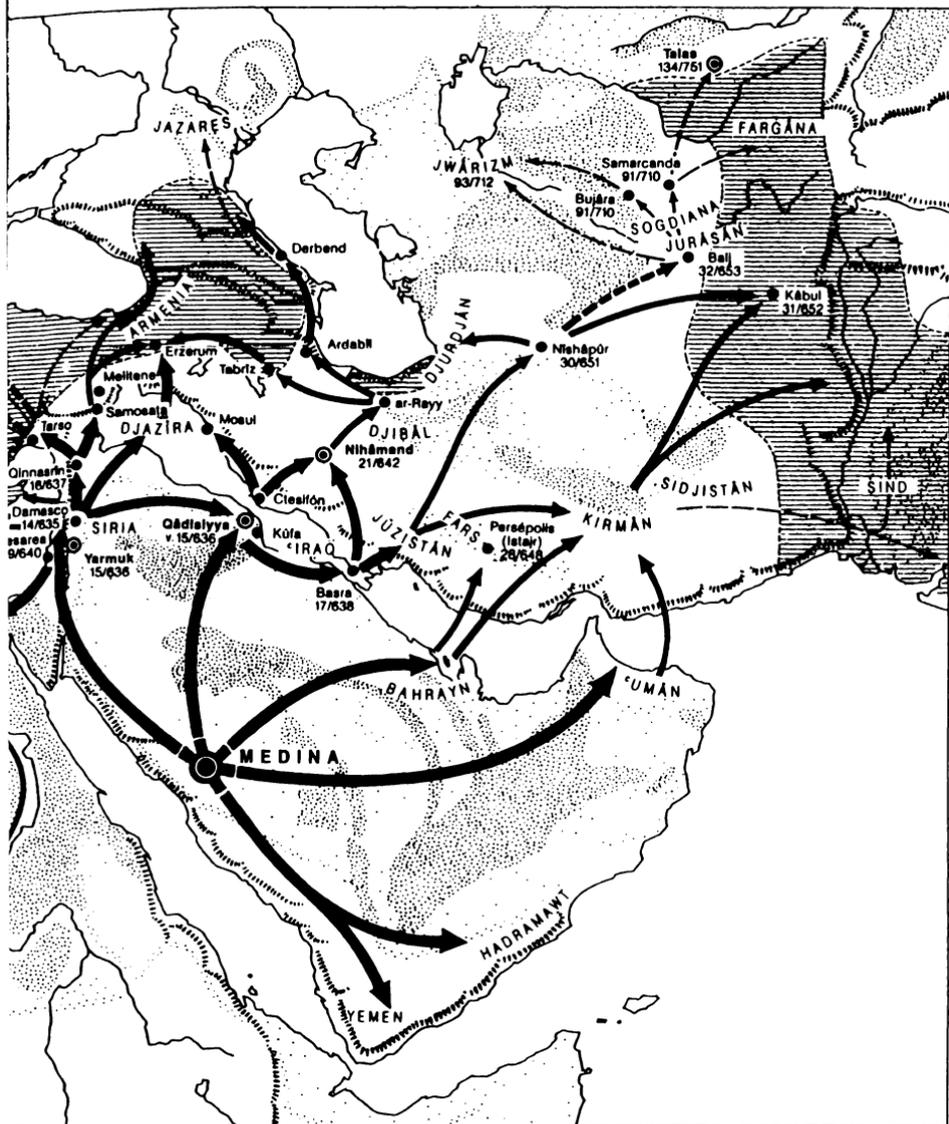
En el año 636 la batalla de Qâdisiyya marca la caída brutal de la dinastía sasanida: bastarán pocos años para que la dominación musulmana llegue al Zagros (642), al Fars y al Jurásán (651). En el otro extremo del Creciente Fértil la toma de Damasco (635) y, tras la batalla de Yarmūk (636), la de Jerusalén, abren a la ambición de los conquistadores, casi sin resistencia, el camino de Egipto, la alta Mesopotamia y Armenia (641). Debe subrayarse que fueron los mekfés, aliados tardíamente al Islam, y en particular los Omeyas qurayshíes, de fuerte tradición tribal y militar, quienes se hicieron cargo de las expediciones y, más tarde, de la administración de los territorios conquistados: Muʿâwiya fue gobernador de Siria desde el 637, mientras que Jâlid y ʿAmr gobernaron las provincias de Irán y Egipto. Crearon las condiciones de una autonomía muy amplia de los gobernadores

locales, que se incrementó aún más dada la diversidad de pactos concluidos con las distintas poblaciones. La existencia de estas fuerzas tribales y de estos mandos descentralizados subraya la importancia del consenso político y religioso sobre el que se apoya el Estado musulmán: una unidad ideológica en la que ha hecho mella, no obstante, la dura lucha en torno a la legitimidad del poder.

Lo esencial del imperio islámico, Egipto, Siria, Iraq e Irán, ha sido ya conquistado en 656, cuando estalla la gran querrela (*fitna*) entre 'Alí y los herederos de 'Uthmán. La expansión continúa en el Jurásán y en el Sidjistán, alcanza las marcas iránias del nordeste, limítrofes con el país de los turcos, y las avanzadillas del imperio chino. Violentos enfrentamientos tribales acompañan la reducción progresiva de estos viejos países iránios de la Transoxania, mosaico de principados zoroastrianos o budistas que, en un principio, fueron sometidos a tributo y, más tarde, suprimidos. El ejército de conquista, puramente árabe, trasladado desde Kúfa y Basra, se divide muy pronto en partidos que se enfrentan en torno al problema del reparto del botín entre los guerreros y la administración central de los Omeyas: los Banû Qays, que se encontraban al frente de un grupo de tribus del Hidjáz, llegan a apoyar a los adversarios de los Omeyas para pasar, después del 691, incluso a aliarse con estos últimos en contra de los árabes de origen yemení. Muy pronto todas estas tribus se llenan de «clientes» (*mawálli*): soldados de ocasión, antiguos esclavos iránios, prisioneros de guerra. Su manumisión viene acompañada por un deber de fidelidad y entrega a la tribu de la que formarán parte en lo sucesivo, aunque dentro de una categoría inferior (*mawlá* indica la relación de subordinación entre el señor y el subordinado). Son contingentes de *mawálli*, o sea, iránios arabizados, los que participan, después del período 705-715, en la conquista de Bujâra, de Samarcanda, del Jwârizm y de los altos valles de Fargâna que abren la vía de entrada a la China. En el año 731, 1.600 infantes *mawállies* y un millar de conversos de Samarcanda serán los que ayuden al ejército regular árabe, formado probablemente por unos 40.000 hombres, a terminar con la amenaza del *jân* turco de Turgesh. Ahora la frontera está bien defendida y los chinos, que intentan una contraofensiva para recuperar el control de sus antiguos tributarios de la Transoxania, son rechazados en el río Talas (751): es cierto, por otra parte, que el Islam no parece preparado para adentrarse más en las tierras del imperio chino. Más allá de los límites que se han alcanzado, tanto si se trata del país de los turcos, del Cáucaso o de las montañas situadas al sur del mar Caspio, del Afganistán o de Nubia, se encuentra el «país de la guerra» y de las razzias o algazúas: En él actúan los «voluntarios de la fe» junto al ejército regular. Poco a poco, la sedentarización de los árabes y el menor papel que desempeñan los soldados oficiales dará un mayor relieve a estos voluntarios, los *gâzîs* o guerrilleros. Su prestigio crecerá sin cesar y, en época 'abbâsí, veremos que los *gâzîs* de la frontera irania acuden en ayuda del ejército tribal árabe que se encuentra en dificultades en el Taurus, frente a Bizancio.

Por este lado, al igual que en las islas del Mediterráneo oriental, la conquista había proseguido bien en un principio, pero cuando surge la reivindicación de un imperio universal, ésta va unida a una fascinación acerca del papel sagrado que desempeña la nueva Roma. Se cree que la toma de Constantinopla acabará con ciertos secretos escatológicos y coronará el triunfo del Islam. El esfuerzo que llevan a cabo los Omeyas es inmenso: no obstante, en tierra, una vez agotado el





Las grandes expediciones tras la muerte del Profeta

impulso de las primeras victorias casi milagrosas, el armamento y la táctica musulmana se encuentran, en pleno país griego de Asia Menor, en equilibrio con las fuerzas bizantinas a las que se había barrido fácilmente de otros países cristianos, como Egipto o Siria, pero que resultaban tremendamente coriáceas en Constantinopla. En este momento la guerra debe abrir paso a la caballería pesada, a un armamento constituido por sables, lanzas y corazas costosos, y a una articulación cuidadosa entre los distintos cuerpos del ejército. Resulta cara y produce escasos beneficios: de acuerdo con la evolución de los conflictos, los Omeyas se verán obligados a desmovilizar contingentes del ejército regular y a tacharlos de los registros de soldada, atrayéndose con ello terribles oposiciones. En el mar, los árabes dominaron bastante de prisa las técnicas de construcción de navíos así como las de la guerra naval: desde el 648 llevan expediciones a Chipre, en el 655 obtienen una victoria decisiva en la «batalla de los mástiles» y, menos de 20 años después, se presentan ante Constantinopla, entre el 673 y el 680. Este primer «asedio», que no lo es en realidad, se renueva con mayor seriedad en 717-718. No obstante, fracasa dos veces ya que los árabes no habían tenido en cuenta la formidable posición bizantina así como la eficacia de la nafta, el «fuego griego», que permite a los bizantinos incendiar los barcos enemigos, liberar la ciudad y recuperar, al menos hasta aproximadamente 825-826, una verdadera hegemonía marítima.

#### *Y desde Libia hasta Aquitania*

Los propósitos iniciales de los Omeyas no incluían, probablemente, ir más allá de las arenas libias: una campaña relámpago de 'Abd Alláh, hijo de al-Zubayr, hasta Cartago en el 647, había revelado claramente la extrema fragilidad de las guarniciones bizantinas de Ifríqiya, pero también las dificultades que existían para llegar a controlar a los bereberes del Atlas de los que se decía que Dios, en el reparto inicial, les había dado la turbulencia, la ceguera, el amor al desorden y a la violencia. ¿Llegó 'Uqba ibn Nâfi' a cruzar a la velocidad del rayo toda la Berbería hasta llegar al sur del *wâdi* Sebu y penetrar a caballo en el Atlántico (681-683)? tal vez no, pero, por lo menos, puede atribuírsele la fundación de un campamento, detrás de Cartago, denominado al-Qay-rawân, a pesar de la hostilidad de las tribus bereberes vecinas. Después de 692 empieza una conquista metódica poderosa (se habla de 40.000 hombres). Cartago cayó, al igual que las restantes plazas griegas, bajo el ataque de Hassân ibn al-Nu'mân. ¿Existió realmente una resistencia organizada en los montes Awrâs bajo el liderazgo de una mujer de la tribu de los Djarâwa, la «Kâhina»? Hoy en día se tienen ciertas dudas, pero, por lo menos, se sabe que hicieron falta más de diez años para que resultara seguro el camino que llevaba de Qayrawân a Volubilis. Por otra parte, los gobernadores del Magrib, como Mûsâ ibn Nusayr, juegan con la independencia, sintiéndose seguros dada la lejanía del centro de poder.

El episodio ibérico sigue aún suscitando hipótesis: ¿pidieron ayuda los griegos y judíos levantinos contra la presión visigótica?, ¿se trataría de una transacción comercial?, ¿aventura personal de un *mawlâ* bereber de Mûsa, Târiq ibn Ziyâd? La usurpación de Rodrigo en la Bética y los sobresaltos de la corte de Toledo

podieron tentar a codiciosos y oportunistas. En el verano del 711 Târiq cruza el estrecho, dando su nombre a la montaña que domina su orilla septentrional (*Djabal Târiq*, Gibraltar), dispersa el ejército de Rodrigo y mata al rey en el río Barbate. Al año siguiente se le une Mûsà, acompañado esta vez de árabes que se apoderan de Sevilla, Mérida, Toledo y Zaragoza. Las resistencias son raras, las huidas alocadas; esta conquista «fulminante», que dura como máximo dos o tres años, resulta característica tanto de la prudencia como de la audacia de los musulmanes. Hacia el 714 la avalancha musulmana llega al pie de la cordillera cantábrica, en la que se han refugiado algunos guerreros, y hacia el 720 se desborda hacia el Rosellón y Narbona. La rapidez y ulterior duración de esta «revolución occidental» exigen, no obstante, explicaciones más completas que las que recurren a la fuerza o a la sorpresa explotadas con habilidad.

En realidad, los ejércitos musulmanes encontraron en este país una situación agitada que debe relacionarse con una crisis muy profunda del orden sociopolítico de tradición romana que existía tanto en el África bizantina como en la mayor parte de España. Las estructuras impuestas por Roma ya habían desaparecido prácticamente de varias regiones, como los Pirineos vascos, la zona cántabro-astur y, sobre todo, el África bereber ante la reconstitución de formas sociales de tipo tribal o «segmentario» que parecen enlazar con los modos de organización anteriores a la romanización. La manifestación más visible de esta degradación de la herencia romana es, al igual que en el resto de Europa occidental, la decadencia o desaparición de las ciudades, evolución que no afecta sólo a las franjas de la romanidad que se encuentran más amenazadas desde el punto de vista ecológico, como sucede en las zonas predesérticas del norte de África que van siendo recuperadas para la vida tribal. En las mismas riberas del antiguo *mare nostrum*, el «mar romano» de los textos árabes, los centros de actividad urbana antigua e intensa situados en la costa mediterránea de la península ibérica, como Sagunto y Cartagena, han decaído de tal manera, entre la crisis del siglo III y la invasión musulmana, que estas ciudades, a principios del siglo VIII son simples aldeas insignificantes. Las luchas entre visigodos y bizantinos hasta principios del siglo VII pudieron contribuir a esta decadencia —Cartagena fue destruida por los soberanos de Toledo— pero no bastan para explicar una evolución de conjunto que termina con la desaparición de la tercera gran metrópolis romana de la costa levantina, Tarragona, que desaparece por completo del mapa entre su destrucción durante la conquista musulmana y la repoblación del solar llevada a cabo por los catalanes en el siglo XII. Las antiguas ciudades romanas de la costa africana han desaparecido también, con la excepción de algunas plazas del estrecho de Gibraltar en las que la presencia bizantina se mantuvo durante más tiempo: es el caso de Tánger y Ceuta.

### *¿Agonía del mar latino?*

En definitiva es el mar el que aparece como el espacio de combates más encarnizado y más duradero. La desurbanización preislámica del Occidente mediterráneo viene acompañada por una decadencia de las relaciones marítimas normales que afecta a toda la cuenca occidental. Este espacio que antes tenía un tráfico

tan intenso, se convierte en una zona de vacío político y económico entregada a las empresas de piratería; la situación se prolongará hasta que se produzca el lento renacimiento del tráfico marítimo a partir de fines del siglo IX y, sobre todo, en el siglo X. La situación de las regiones marítimas, a pesar de su entrada en el mundo musulmán, sólo se modificará muy lentamente dado su mediocre interés político y económico que los centros de poder principales del Occidente musulmán —ninguno de los cuales es una ciudad marítima antes del siglo XI— no tenían excesivos deseos de controlar. No existe ninguna ciudad digna de este nombre en las costas andaluzas y magribíes entre la conquista musulmana y el siglo X si exceptuamos los puntos de paso obligados entre la Europa meridional y la costa africana, o sea, el Mediterráneo central por una parte y la zona del estrecho de Gibraltar por otra. Entre Nâkur y Túnez sólo se encuentran ruinas de ciudades romanas y la situación no es mucho mejor al norte de Málaga, en la costa mediterránea de la península. Sólo Tortosa, dada su importancia militar frente a los francos, conserva cierta significación, sin que pueda descubrirse en ella actividad comercial alguna antes del siglo X. Al igual que las grandes metrópolis, todos los centros urbanos que, como consecuencia de su integración en el área de civilización islámica, empiezan a animar la vida política, económica, social y cultural del Magrib central y occidental y de la Hispania del Sur —el país de los vándalos (al-Andalus)— se sitúan en las zonas interiores: es el caso de Tubna, Msila, Ashîr, Tahert, Tremecén, al-Basra, Sidjilmasa, Sevilla, Toledo o Zaragoza.

El caso de las Baleares puede ilustrar bien esta situación de vacío político y de depresión de la vida urbana y de los intercambios comerciales. Sometidas, en un principio, en el año 707, por la flota de Túnez que acababa de crearse, se mantienen luego independientes de cualquier poder político exterior durante casi dos siglos. En el año 798 son atacadas por piratas procedentes, probablemente, de las costas andaluzas; el poder de Córdoba considera que gozan de una tregua (*sulh*) cuya ruptura provocará, en 848, una expedición punitiva de carácter semioficial. En el año 902 las Baleares son consideradas, todavía, un país de guerra santa ya que en esta fecha un rico ciudadano obtiene un permiso del emir de Córdoba para organizar un *djihâd* privado con el fin de conquistarlas. Es el momento en el que se islamizan las islas, pero todavía durante unos 30 años constituyen una especie de emirato autónomo que sólo se integrará a la administración cordobesa tras la proclamación del califato en el 929. Sólo después de la conquista del 902 se producirá el renacimiento de la vida urbana en Mallorca, con la fundación de Palma (*Madîna Mayûrqa*) que tiene un rápido desarrollo, en un Mediterráneo occidental en el que se reanima el tráfico internacional.

El mismo esquema se repite en el este: cuando en el 723 Willibaldo quiere dirigirse a Oriente, encuentra navíos disponibles en Gaeta, Nápoles e incluso en Sicilia, para llegar al Egeo y a Chipre, isla que ha obtenido un estatuto de tributario de los Omeyyas y que sigue manteniendo relaciones con Bizancio. No obstante, apenas ha desembarcado en Siria, es detenido junto con la tripulación chipriota, acusado de espionaje, y sólo un anciano podrá dar testimonio de que se trata de un peregrino. Liberado, detenido de nuevo, liberado por segunda vez gracias, ahora, a un converso español, deberá esperar durante mucho tiempo la llegada de un barco que le lleve directamente de Tiro hasta Constantinopla. No se han cortado, desde luego, todas las relaciones, pero puede comprobarse cuántos peligros

y obstáculos rompen, en esta época, lo que había sido la unidad del mar y el gran comercio de lujo mediterráneo. Sólo los chipriotas parecen ser capaces de atravesar el bloqueo naval y ello no es fruto de un objetivo económico sino una consecuencia de la recuperación de la superioridad griega en el mar hasta el año 826 que dará como resultado una decadencia de los centros urbanos de la costa siria y una progresiva escasez de viajes marítimos, para no hablar, como hacía Pirenne, de cierre total a la navegación. La primera consecuencia desastrosa de la guerra omeya parece ser, pues, una «continentalización» del imperio árabe.

Sin duda, en tierra y hasta el fin de la expansión, la guerra sigue siendo uno de los elementos esenciales de la sociedad musulmana, pero existen grandes diferencias con la época de la hégira en Medina. En aquel momento todo el pueblo árabe se encontraba lanzado y comprometido en una empresa de expansión armada y, con el transcurso del tiempo, la progresiva disminución del papel desempeñado por el elemento tribal redujo la función militar a un grupo de especialistas que, durante un período, siguieron siendo los representantes de las tribus pero que, en época 'abbásí, quedaron reducidos únicamente a los árabes del Jurásán, los «hijos de la revolución». No obstante, el sentimiento del deber militar del *djihâd*, como afirmación militar de los derechos de Dios, sigue teniendo mucha fuerza entre los musulmanes, tanto si esta fuerza es espontánea como si es el resultado del nuevo vigor que le dan los juristas. Los Omeyas establecen, a fin de cuentas, un prototipo de califa combatiente. Una solución cómoda, al menos en apariencia, puede encontrarse, tanto en el plano doctrinal como en el de la praxis, en los *mudjâhidâns* voluntarios mantenidos por el califa. Con ella se evita, salvo en caso de invasión, tanto una movilización general, que evidentemente resulta embarazosa para el poder, como movilizaciones excesivamente parciales. Pero esta práctica trae consigo dos reclutamientos paralelos: el de los profesionales de la guerra, que pronto serán mercenarios o esclavos acuartelados, y el de los voluntarios orgullosos de sus méritos. Aleja, por tanto, la masa de los musulmanes del modelo de Medina y de la democracia militar salvo en casos excepcionales. Incrementa, asimismo, la tentación de una revolución conservadora que devolvería al musulmán «de hase» su derecho imprescriptible y su prestigio, ambos anulados. Las secesiones de los jâridjjes, de los partidarios de 'Alí y de los movimientos que derivan de los dos anteriores adquieren fuerza debido precisamente a este hecho.

### ¿ES POSIBLE UN REINO ÁRABE?

Los Omeyas contestarán a las pretensiones del Imperio Bizantino confiscando dos símbolos de esta soberanía universal. Todavía en el año 687, el califa sirio se comprometía a proporcionar al emperador el papiro con las marcas distintivas imperiales y los vestidos de aparato, de dignidad y de función, tejidos en los talleres egipcios. En el 692 el califa 'Abd al-Malik realiza una ruptura radical al suprimir las invocaciones a la Trinidad y el signo de la cruz que aparecían en el papiro y al instituir una marca, un tirâz, del taller del Estado en las vestimentas cortesanas. Por otra parte, lleva a cabo una reforma monetaria que trastorna las escalas constantes de valor y sustituye los tipos monetarios bizantinos que habían

prolongado las acuñaciones de los primeros califas por un tipo nuevo y puramente musulmán. Entre el 691 y el 696 acuña un primer *dīnār* de oro, con la efigie del califa en pie y, más tarde, en el 696, el dinar clásico, puramente epigráfico. Para Bizancio esto constituye la usurpación de un derecho fundamental: la acuñación de oro vinculada a su soberanía. Las nuevas monedas musulmanas (dinar de 4,25 gr de oro y dirham de plata de 2,97 gr) unifican dos sistemas de circulación que durante mucho tiempo han estado separados: el sueldo bizantino de 4,55 gr y el dracma sasánida de 4,10 gr de plata.

### ¿Cómo unificar todos esos pueblos?

Las equivalencias de las monedas son cómodas, pero difunden sobre todo un mensaje religioso, una profesión de fe: «No hay más dios que el Dios; es único y no tiene asociado. Mahoma es el enviado de Dios», «Dios el único, Dios el eterno; no ha engendrado ni ha sido engendrado; nadie es igual a Él». Lo anterior constituye un «símbolo omeya», pero aparece también un segundo símbolo profético: «Mahoma es el enviado de Dios para señalar la dirección del camino recto y enseñar una religión verdadera que triunfe entre las restantes religiones». Estas leyendas ocupan lo esencial del lugar disponible en la moneda y a ellas sólo se añade, en un principio, el nombre del califa, el del acuñador, normalmente un cliente o *mawla*, la indicación del taller y la fecha: manifiestan, pues, un claro deseo de propaganda religiosa, de afirmación serena y de arabización. La existencia de un auténtico bimetalismo oro-plata viene reforzada por abundantes acuñaciones en cobre (el *fals*, plural *fulūs*, que deriva del *follis* bizantino) y da testimonio de la existencia de un mercado complejo y escalonado, rural, local e interregional y de una primera tentativa de unificación económica del continente musulmán, que en lo sucesivo se independiza del antiguo dominio mediterráneo.

Esta unificación simbólica se acompaña, en la realidad, de un control serio de las fuerzas vencidas —grupos étnicos o grupos religiosos— cuya debilitación es sorprendente y testimonia el agotamiento de las tradiciones ante la presión de una ideología universalista. El mismo Irán, pueblo de combatientes, nación dominante, llamado por el mazdeísmo a representar un papel universal y a luchar permanentemente contra el mal, se hunde por completo. Desde luego, algunos linajes «nobles» se mantienen en la provincia de Fars y conservan el sentimiento orgulloso de su raza de origen y el recuerdo de las dinastías nacionales. No obstante, son sobre todo las montañas del litoral del mar Caspio, tradicionalmente insubmisas y que se islamizaron tardíamente, las que conservan durante más tiempo un poder autónomo: sus «marqueses» (*ispahbadhs*) del Tabaristán, por ejemplo, herederos de los gobernadores sasánidas, u otros similares, enquistados en un «país de guerra» devastado por las constantes expediciones musulmanas, o amenazados por los esfuerzos de los misioneros, podrán resistir durante un cierto tiempo. Al este, el Islam se adapta a las condiciones de sumisión de los antiguos principados sogdianos y bactrianos: en Balj una dinastía local conserva su autoridad, primero sola hasta el 736, mientras los árabes se mantienen acuartelados en una ciudad vecina, más tarde entra en competencia con el emir hasta ser eliminada hacia el 870. Los príncipes de Fargána y del Ushrusana, los afganos de Gazna

y, más tarde aún, hasta el 995, los *shāhs* del Jwárizm disfrutarán de la misma autonomía. En conjunto, estos acuerdos parciales y frágiles entre la aristocracia irania y el poder islámico no implican la constitución de un «refugio» nacional: el Islam penetra por todas partes y las lenguas persas se arabizan en gran medida. Sólo subsiste el recuerdo del pasado espléndido de la poesía, de la arquitectura y de la dominación política de los iraníes que se traduce, a partir del momento en que los Omeyas empiezan a reclutar secretarios de origen persa para las oficinas de la administración, en la polémica de la *shu‘ûbiyya*: frente a los humanistas árabes de Basra, los persas reafirman —¡en árabe!— los valores literarios y heroicos del pasado iranio.

En los países cristianos de Iraq, Siria y Egipto, la afirmación de la libertad religiosa y el fin de las persecuciones bizantinas trae consigo un renacimiento de las iglesias minoritarias, la reconstrucción de los monasterios y el reclutamiento de numerosos funcionarios monofisitas, a la vez que se produce un gran desarrollo cultural en la iglesia jacobita siria en torno a la figura de Severo Sebojt. Ciertamente es que la presión fiscal acaba pronto con esta «primavera del Islam», al incitar numerosas revueltas coptas e inducir al califa a jugar al sectarismo de los minoritarios, enviando, por ejemplo, preceptores zoroastrianos a la Djazira. Asimismo, las sectas, divididas, no ofrecen excesiva resistencia a la aplicación estricta, con ‘Umar II ibn ‘Abd al-‘Azíz, de las reglas que establecen la superioridad del Islam: obligación de respeto y de discreción (prohibición de las campanas y del culto público, necesidad de adoptar una actitud de deferencia) y de llevar una señal distintiva. La aplicación de la ley musulmana es obligatoria en cualquier proceso entre un fiel de una confesión minoritaria y un musulmán o entre dos minoritarios pertenecientes a distintas sectas, del mismo modo que está prohibido poseer un esclavo musulmán o prestar testimonio contra un creyente. La fiscalidad y la justicia constituyen, por otra parte, armas eficaces de conversión, pero el califa evita su uso por temor a agotar la reserva fiscal sobre la que se apoya la vida de la comunidad. En conjunto, por tanto, da garantías a los súbditos *dhimmiés* (judíos y cristianos principalmente) contra el exceso de celo y arbitra un largo debate entre los teóricos musulmanes y los doctores pertenecientes a las minorías en torno al tema de las libertades contestadas: derecho a reconstruir iglesias y sinagogas, mientras que está prohibido construir de nueva planta edificios de esta índole; derecho de *waqf*, esto es, derecho a que las instituciones religiosas tengan propiedades libres de impuestos; derecho a heredar de parientes lejanos y a percibir legados testamentarios de un musulmán. Los escribas cristianos, sobre todo nestorianos, que servirán a los Omeyas y, más tarde, durante mucho tiempo, a los ‘abbásíes, tratarán de ampliar estas libertades; no obstante, en un principio, la partida de los escribas sirios de rito griego hace irreparable el conflicto con Bizancio y convierte a una parte de la cristiandad oriental en sospechosa de espionaje a favor de los griegos.

En Occidente, incluso fuera de los medios tribales islamizados que estaban ya próximos estructuralmente de la sociedad árabe tradicional y que podían adoptar fácilmente sus ideales al asimilar su lengua, llama la atención la difusión rápida del árabe entre los indígenas islamizados, incluso entre los que permanecieron fieles al cristianismo. En Toledo, ciudad particularmente refractaria a la autoridad de los emires cordobeses y donde no parece que se instalara más que un

número reducido de orientales, se ve, desde fines del siglo VIII, cómo el poeta *muwallad* (indígena converso) Girbīb galvaniza la resistencia de sus conciudadanos, que se han rebelado contra el poder cordobés, componiendo poemas árabes. Conocemos, por otra parte, a mediados del siglo siguiente, las lamentaciones de Eulogio, clérigo mozárabe (arabizado, que vive en medio de los árabes), a propósito del abandono de las letras latinas por los cristianos de Córdoba y de la atracción que éstos sienten por la cultura árabe. Durante mucho tiempo, sin duda, se siguió utilizando en la península los dialectos romances indígenas, aunque relegados al rango de lengua popular no escrita; ahora bien, incluso a este nivel, sufrían la competencia del árabe vulgar que acabó por suplantarlos por completo quizás a partir del siglo XI. Con la semitización lingüística penetraron también costumbres, modos de vida, mentalidades que contribuían a alejar la población andaluza de sus raíces indígenas. Es curioso observar, por ejemplo, que el matrimonio endógamo practicado, probablemente, por imitación de las costumbres árabes, era tema de controversia entre los mozárabes del siglo IX. En toda la fachada mediterránea encontramos, en la abundantísima toponimia gentilicia difundida en el campo sin duda desde los siglos IX y X, el índice de una relación entre los grupos humanos y la tierra, de tipo oriental o magribí, que supone una modificación profunda de las estructuras de parentesco respecto a la tradición local de origen romano-visigótico.

### *¿Cómo obtener recursos?*

Así pues, el «reino árabe» de los Omeyas superpone la estructura política del ejército-Estado a las tradiciones de las múltiples provincias del imperio: el pueblo musulmán, esencialmente de lengua y cultura árabes, reunido todavía en contingentes tribales, vive de una renta asegurada por la fiscalidad y el botín, mientras consagra sus propias energías a la conquista o a la definición intelectual, filosófica, jurídica y política que justifica su poder. Esta sociedad islámica tiene, por tanto, una resonancia «ateniense» y se basa, evidentemente, en la explotación de las sociedades conquistadas, anquilosadas en su diversidad e inferioridad radicales.

El sistema de pensiones manifiesta, en primer lugar, la superioridad de los musulmanes en conjunto, y no sólo de la clase militar; las tribus aparecen registradas en los libros de los tesoreros (*divanes*) desde 'Umar, sin que se establezca una relación precisa entre la pensión recibida y un servicio prestado al ejército. La pensión (*'atâ'*) de los militares, de los veteranos o de los musulmanes libres que constituyen el potencial movilizable, tiende a sustituir el botín móvil (*ganimâ*) de la época de las primeras conquistas, regula los derechos eminentes del pueblo árabe y evita que se deje arrastrar por la tentación de entregarse a la algaría y a la guerra irregular. El enrolamiento de los contingentes tribales recuerda mucho, por otra parte, los orígenes del Islam ya que, durante largo tiempo, excluyó a los no-conversos que, por otra parte, se veían obligados a convertirse en clientes (*mawâlî*) si querían integrarse en la sociedad musulmana «pura»; incluso su participación, activa según ha podido verse, en las expediciones militares no les daba derecho a soldada sino sólo a una parte menor del botín.

Otro reparto, el de la tierra conquistada, iba a incrementar las desigualdades,

dentro de la sociedad musulmana y a estabilizar, dada la casi propiedad de amplios dominios, las jefaturas tribales y los mandos militares. En teoría, el botín de bienes inmuebles (*fay'*) se repartía entre todos los combatientes, salvo un quinto reservado al Profeta, y más tarde a la comunidad, que se atribuía a las fundaciones religiosas. En la práctica, los musulmanes vacilaron entre dos tipos de reparto: el primero respeta el principio y determina amplias distribuciones de tierras, que seguirán siendo cultivadas por sus poseedores, los dhimmíes convertidos en súbditos y situados en una posición jurídica inferior; éstos pagarán los impuestos consuetudinarios mientras que los musulmanes deberán abonar al Estado el diezmo de sus ingresos. El segundo procedimiento se aplicó en el Sawád, la «región negra», o sea, la zona arbórea que rodea a Bagdad, y prevé la inmovilización de la tierra que se atribuye en *waqf*, o sea, en bien de mano muerta, al conjunto de la comunidad de los creyentes: los habitantes pagan su impuesto bajo un doble título, como capitación y como impuesto territorial, constituyendo este conjunto un «ingreso de fundación piadosa» destinado al servicio de los musulmanes. No obstante, en ambos casos el príncipe, en nombre de la prioridad que reservan al jefe los usos tribales, conserva para sí mismo una enorme reserva territorial, los bienes *sawâfi*: tierras conquistadas pertenecientes al Estado sasánida, a las iglesias y templos de fuego, propiedades de familias nobles expulsadas o bienes abandonados. Estas tierras tenían, en un principio, una extensión mediocre y, en el Sawád, sólo producían ingresos de 4 millones de dirhams, que suponían una cantidad mínima en relación a los 124 o 128 millones de ingresos totales anuales. No obstante, los bienes *sawâfi* crecieron sin cesar debido a las confiscaciones o a la aplicación del derecho de posesión del califa sobre los pastos.

El califa podía distribuir lotes de estas tierras *sawâfi* a los musulmanes que tuvieran méritos particulares: la concesión implicaba la obligación de trabajar las tierras, era revocable y, por tanto, no daba lugar a una propiedad plena. Permitió pronto, no obstante, la formación de grandes dominios (*day'a*) en los que resultaba difícil distinguir la concesión usufructuaria inicial de las compras sucesivas. Sin llegar a la constitución de una aristocracia territorial, ya que el derecho musulmán establece que la herencia debe dividirse entre los hijos, estos lotes permitieron sin duda la implantación de una clase de medianos propietarios musulmanes.

No obstante, en conjunto, la base financiera del Estado sigue fundándose en el sistema de impuestos que se elabora a medida que avanza la conquista.

La evolución de la imposición y el esfuerzo de racionalización llevado a cabo por los juristas (*fuqahâ'*) contribuyeron poco a poco a simplificar esta anarquía conservándose, finalmente, dos impuestos universales: la *djizya*, impuesto que grava «las nucas» de los súbditos (los *dhimmíes*), precio por la protección que pagan sólo los hombres adultos, capaces de ir a la guerra; dicho impuesto constituía una contribución elevada y oscilaba entre 1 y 4 dinares. El segundo impuesto era territorial, el *jaradj*, y su base tributaria más frecuente (caso de Iraq o Irán) era la superficie de la tierra (*misâha*), efectuándose el pago en efectivo o la mitad en especie. El gran problema era, evidentemente, el de la progresiva conversión de los dhimmíes ya que, en este caso, dejaban de pagar la capitación. Por ello los juristas tendieron a relacionar el impuesto territorial con la tierra y no con el estatuto de su poseedor: el impuesto pertenece a la comunidad y no puede dismi-

nirse o enajenarse. Una casuística refinada se ocupó de la clasificación de las tierras según su *status* original: de todos modos, las opiniones de los doctores diferían tanto que, en último término, el califa seguía siendo el último árbitro en materia de impuestos.

Los musulmanes estuvieron durante mucho tiempo exentos de toda imposición: eran rentistas del impuesto y sólo estaban obligados a dar una limosna voluntaria (*zakât* o *saddâqa*) cuya equivalencia con el diezmo fue establecida por la costumbre. No debe subestimarse la importancia de la misma: la *Crónica* de Dionisio de Tell-Marhé permite evaluar los distintos impuestos en los que se descompone. En el siglo II del Islam el diezmo de la cosecha que, en la Djazîra, se abona según una tasa muy elevada, 2 dinares por unidad de tierra, asciende a una cuantía que equivale al *jaradj* del vecino Iraq; el diezmo de los rebaños beduinos, calculado no sobre los beneficios que éstos producen sino sobre el capital y que debe pagarse en metálico, constituye una contribución tan elevada que hubo que reducir la tasa a 1/30 o, para los rebaños pequeños, a 1/40. El sistema de imposición aplicado a los musulmanes no resulta, por tanto, tan favorable como podría creerse: sólo se les exime de la capitación, que se consideraba infamante. A pesar de todo, el amplio movimiento de conversiones, acompañado del crecimiento de las ciudades improductivas y del abandono del campo, reducen los ingresos del Estado desde la época Omeya; así los ingresos fiscales procedentes de Egipto, cuya media era de 12 millones de dinares bajo ʿUmar y sus sucesores, con algunos aumentos esporádicos que llegaban hasta 14 o hasta 17,5 millones, bajarán hasta 4 millones en tiempos de Hârûn al-Rashîd, en el siglo IX, y, más tarde, oscilarán entre 3 y 4 millones bajo los fatimíes. En la Djazîra jacobita esta disminución se producirá más tarde: 58 millones bajo Hârûn al-Rashîd y 17,3 millones hacia el 870. Igualmente, los ingresos fiscales del Iraq, estabilizados en torno a los 120 millones de dirhams en la época de la conquista y que se mantenían al mismo nivel en tiempos de Hârûn al-Rashîd, sufrirán una brusca caída en el siglo IX: 78 millones hacia el 870. Este empobrecimiento del Estado se debe, sin duda, a numerosas causas, como las distribuciones de bienes *sawâfi* y los cambios en el estatuto fiscal de los contribuyentes. Sin necesidad de subestimar el gran peso de la presión fiscal, que gravaba tanto las actividades económicas como los ingresos individuales, resulta fácil comprender la preocupación que sentía el fisco por no dejar escapar a nadie y detener el movimiento de disminución de los ingresos.

En estas condiciones, la fiscalidad contribuye a desarrollar una administración quisquillosa: el *taʿdil*, una auténtica inquisición periódica, es el encargado de fijar el censo de las riquezas. En la Djazîra esta inspección se realiza cada diez años a partir del 690 y actúa de forma despiadada, en particular con los poseedores ilegítimos de tierras públicas. Nadie puede viajar sin llevar el recibo del recaudador que le protege frente a una posible detención e investigación: se trata de evitar la huida ante los impuestos que amenaza con generalizarse. Acabará por exigirse, como prueba de que el contribuyente ha cumplido con sus deberes fiscales, llevar un sello de plomo sujeto al cuello con una correa. Por otra parte, la dureza del impuesto crece, en virtud de la arbitrariedad del censo que llevan a cabo los funcionarios de la administración central, frecuentemente elegidos entre los miembros de una minoría distinta de aquella a la que pertenezcan sus contribuyentes. La imposición se endurece también debido a la necesidad de pagar en

oro o plata; para obtener efectivo el campesino se ve, por tanto, obligado a vender inmediatamente la cosecha, antes de la recolección, a precios desde luego inferiores a los que se obtendrían unos meses más tarde. Las autoridades locales, que son responsables del pago de los impuestos y son, al mismo tiempo, grandes propietarios, se convierten entonces en prestamistas. La usura tiende a dislocar la estructura igualitaria de la comunidad rural y da lugar a la multiplicación de los vínculos de protección entre autoridades locales y campesinos empobrecidos. Todo ello trae consigo no solo la huida ante los impuestos, sino también la aparición de violentos motines de los campesinos. Estas revueltas van dirigidas en contra de los especuladores pero también en contra de los exiliados que han huido de los impuestos y a los que se persigue para obligarles a volver a la comunidad que se ha visto empobrecida por su huida. ¡No estamos muy lejos de Bizancio!

### *La fiscalidad sigue el mismo ejemplo en Occidente*

No hace falta decir que, en los niveles superiores del gobierno y de la administración, las estructuras que se organizaron en Occidente eran un calco fiel de los modelos que se estaban elaborando en Oriente. Algunas de ellas aparecen muy pronto, como el *dīwān al-djund*, registro en el que figuraban los distintos contingentes tribales del ejército con los sueldos que percibían. La fiscalidad se caracteriza de entrada por el deseo de organizar un sistema idéntico al oriental: *djizya* o impuesto específico de los contribuyentes cristianos, *jaradj* o impuesto territorial, diezmo (*zakāt* o *ushr*) que se exige a los musulmanes. A partir del 701, por ejemplo, vemos cómo el gobernador de Ifríqiya inscribe sobre las listas de percepción del *jaradj* a los *Rûm* (romanos) de Ifríqiya que desean conservar su religión cristiana. En al-Andalus, un célebre tratado llamado de Tudmir (Teodomiro) es firmado por las autoridades musulmanas y por un jefe godo de este nombre, residente en Orihuela. Este pacto concede a los cristianos del sudeste de la península la conservación de sus bienes y la adquisición del estatuto de *dhimmi* a cambio del pago de una *djizya* en metálico y en especie, prácticamente idéntica a las que se encuentran en textos orientales del mismo tipo.

La lejanía podría haber facilitado abusos o licencias, pero en realidad el control ejercido por el califato de Damasco sobre los primeros gobernadores parece haber sido tan estricto como lo permitían las distancias y los medios técnicos de la época. No existe duda alguna de que tanto el gobierno del imperio como las autoridades locales querían ajustar la organización de las provincias recién conquistadas a las normas islámicas. La crónica latina del 754, llamada *Crónica mozárabe*, insiste repetidamente en los esfuerzos realizados por los gobernadores de Córdoba para ajustar a la legalidad la realidad anárquica de la apropiación de las tierras por los conquistadores. De esta manera, el gobernador al-Samh (719-721) habría procedido a un nuevo reparto de los bienes que los árabes tenían «indivisos» (*indivisum*), es decir, sin que se hubiera procedido previamente a un reparto legal. Por su parte, el gobernador Yahyá ibn Saláma (725-727) obligó a árabes y bereberes a restituir a los cristianos indígenas los llamados «bienes de paz», probablemente tierras que les habían sido arrebatadas a pesar de haber sido garanti-

zadas por un tratado de paz (*sulh*), pactado en el momento de su sumisión. Por otra parte, la misma crónica contiene múltiples alusiones al establecimiento de registros fiscales por parte de estos primeros gobernadores, de varios de los cuales se dice que efectuaron una *descriptio populi*, sin duda con la intención de regularizar la percepción del *jaradj*.

El sistema monetario, que constituye un corolario de la fiscalidad, se introduce tanto en África como en al-Andalus con una notable rapidez. Los tipos impuestos por la reforma del califa 'Abd al-Malik a fines del siglo VII en Oriente van precedidos por algunas monedas híbridas latino-árabes. Ahora bien, aunque la existencia misma de estas últimas da testimonio de la conciencia adquirida por las autoridades de la necesidad de facilitar la transición, la brevedad de su emisión (del 703 al 716 en África) muestra también que se deseaba instaurar el sistema oriental lo antes posible. En al-Andalus existe una ruptura completa e inmediata con la moneda visigoda, y las monedas de transición, latinas o bilingües imitadas de los modelos africanos, sólo duran desde el 711 hasta el 717; después de esta última fecha sólo se encuentran dinares que se ajustan, en su epigraffa y metrología, al tipo fijado por la reforma de 'Abd al-Malik. Un problema que no está claro, en cambio, es el de la interrupción de la acuñación de moneda de oro en al-Andalus a mediados del siglo VIII. En efecto, a partir del 745, y tras una interrupción que dura unos 15 años, debida sin duda a la crisis política de mediados del siglo VIII, las cecas andalusíes sólo acuñarán dirhams conformes a los tipos acuñados previamente por el califato de Damasco, y esta situación durará hasta la proclamación del califato en Córdoba en el 929. En esto, como en otros rasgos institucionales, al-Andalus parece conservar estrictamente la tradición omeya. Es posible que, al no haber osado asumir inmediatamente el título califal, los soberanos de Córdoba no se creyeran autorizados tampoco a disputar a los 'abbásides el monopolio de la acuñación de oro. Puede pensarse también que el oro era, entonces, raro en todo el Occidente, y señalar el sincronismo de la interrupción de estas acuñaciones en al-Andalus y en la Galia en el siglo VIII. En el Magrib los idrisíes, sin duda por las mismas razones, únicamente acuñaron dirhams. En lo que se refiere a los dinares emitidos por los aglabíes de Ifríqiya, probablemente sirvieron sobre todo para pagar el tributo debido al califa, mientras que la circulación interior se debió basar fundamentalmente en la plata.

#### UNA RECUPERACIÓN ECONÓMICA DIFÍCIL

La base rural del Oriente Próximo afectado por la conquista musulmana no debió sin duda transformarse de manera inmediata. La preocupación fundamental del conquistador tenía carácter fiscal, según acabamos de ver con detalle: heredaba situaciones locales, impuestos bizantinos y sasánidas, y se dirigía a unas comunidades campesinas para cobrarlos. Aunque la invasión árabe provocara una cierta sedentarización de las tribus, en Siria, la Djazira y Egipto, esta instalación de algunos beduinos (poco más de 150.000 combatientes de Siffin) no pudo tener consecuencias importantes sobre la base rural del imperio. Por otra parte, el atractivo que suponían las ciudades improductivas desorganizó las comunidades rurales y determinó una ola de deserciones. La ciudad islámica, que vive de las

rentas del suelo y de la fiscalidad y acumula tanto el prestigio religioso como el militar, atrae a la población de los nuevos conversos que se ven rechazados por la dureza de la fiscalidad campesina: en la ciudad escapan al *jaradj*, que les asimila a los súbditos dhimmíes; adquieren la libertad y el anonimato o incluso el privilegio de verse admitidos, como *mawâli*, en una tribu.

### *Una base rural encogida y anémica*

Las deserciones fueron, por tanto, considerables. Se encuentran claramente expuestas y fechadas en el *Libro* sobre el impuesto territorial redactado hacia el 790 por Abû Yûsuf para el califa Hârûn al-Rashid; en el Iraq central, en el Sawâd, centro fiscal del imperio, «datan de hace un centenar de años aproximadamente». La arqueología aporta indicios tales como el abandono total de los canales de Iraq entre Bagdad y el Zagros o entre el Tigris y el Éufrates; la disminución del número de pueblos al pie de los montes por los que circula el río Diyâlâ «detrás de Bagdad», al igual que en la Mesopotamia septentrional; en otras regiones del Próximo Oriente aparecen los mismos indicios de deserciones antiguas como en las franjas nabateas de la Palestina meridional y oriental, y en la Siria oriental, principalmente entre Hims y Palmira. En la Djazira, el comportamiento de los indígenas se modifica debido a la instalación de las tribus mudâr, bakr y rabî'a, todas ellas del norte de Arabia; lo mismo sucede en Siria donde se instalan qaysies y kalbîes, oriundos del Yemen, y en Egipto donde aparecen qaysîes y numerosos grupos yemeníes que se dispersan hasta el Sudán. Se ha señalado que no debe verse en esto un aspecto de la lucha entre nómadas y sedentarios; el equilibrio ecológico de estas regiones no se ve alterado por los pastores; por el contrario, se produce una valoración de recursos complementarios y surgen intercambios entre la zona límite del desierto y la zona agrícola. De hecho las oleadas de abandono de las tierras son más amplias y más tardías que estas instalaciones. La deforestación y, más tarde, la crisis demográfica son los dos factores que desangran por completo los mercados urbanos y provocan la debilitación de los valores tribales ante un Estado opresor. En el caso de Siria el desencadenante es el desplazamiento del centro político del imperio hacia el Iraq después del 750. En Egipto la disminución de la superficie irrigada y el abandono de las franjas occidental y, sobre todo, oriental del Delta son consecuencias tardías, en el siglo x, del encenagamiento de la rama pelusiaca del Nilo. A este respecto no es seguro que una reflexión más atenta por parte del Estado musulmán hubiera podido evitarlo, ya que de las siete ramas principales del río utilizadas en la época ptolemaica sólo quedaban tres en uso a la llegada de los árabes: las de Pelusium, Damietta y Roseta.

No conviene recargar demasiado las tintas del cuadro. A lo largo de las franjas desérticas, en Siria, por ejemplo, el período omeya vio aparecer múltiples castillos que eran, a la vez, lugares de cita de los que partían expediciones de caza y centros de grandes explotaciones agrícolas que se mantenían gracias a un control minucioso del agua, recogida en embalses y conducida hacia los grandes recintos cultivados, que se encontraban rodeados por altas paredes de piedra y ladrillo crudo. Qasr al-Hayr al-Sharqî, el «oriental», construido por el califa Hishâm en

el 777, comprende un poderoso conjunto fortificado de 71 m de lado que rodea a un patio de 45 por 37 m, defendido por 12 torres redondas; es una residencia lujosa, maravillosamente decorada por frescos y ornamentación vegetal de estuco que recibe sus vituallas de un jardín y un huerto (*hayr*) de 7 km de largo por 1,5 de ancho. Otros esfuerzos precoces de valoración de tierras, construcción de diques y canales, erección de nuevos castillos y hasta fundación de pueblos se atribuyen a los príncipes omeyas Sa'īd y Maslama. Todo ello da testimonio de que el interés de los poderosos se inclina hacia las tierras irrigadas del bajo Iraq, que constituirán el centro de aplicación de la revolución agrícola de la época 'abbāsī. Ya Ibn Wahshiyya, en su *Agricultura Nabatea*, describe estas explotaciones, estas *day'as*, llevadas por un dueño y un administrador y pobladas por trabajadores no especializados y poco islamizados. Pese a ello se tuvo que recurrir a la ayuda de técnicos para construir los canales y fabricar las grandes norias con cangilones para elevar el agua. En su doble condición de aldeas y grandes granjas, dichas explotaciones comprenden un sector artesanal de herreros, alfareros y carpinteros. Sólidamente ancladas en una antigua tradición de gestión, sin utilizar todavía un personal exclusivamente constituido por esclavos, estas grandes explotaciones son el centro en el que se conserva el calendario solar preislámico y un saber técnico impregnado de magia.

El estatuto de los campesinos presenta, en su conjunto, una gran variedad. La gran explotación utiliza una mano de obra asalariada, por lo menos alimentada y mantenida en una dependencia casi servil, aunque se trata de un caso minoritario. Las comunidades rurales siguen siendo muy fuertes en Siria y en la Dja-zīra, donde ejercen un derecho de propiedad colectivo sobre el suelo que implica repartos periódicos. En Egipto, en cambio, es el Estado el que impone cada año a una comunidad, enlace de su autoridad, la repartición de la tierra de regadío y los cultivos obligatorios. El peso de los impuestos y los abusos del fisco no favorecen la constitución de grandes propiedades —en contradicción, como hemos visto, con las reglas de la herencia—, sino más bien el reforzamiento de las relaciones de clientela entre los notables y los habitantes del llano. El campesino busca la protección (*taldji'a* o *himāya*) de un «poderoso» que se hace cargo de los impuestos y obtiene, a cambio, un derecho eminente sobre la tierra de su protegido, pudiendo explotarla en régimen de aparcería o devolverla al campesino y exigir un diezmo o medio diezmo como precio de su protección. Este fenómeno no implica la constitución de grandes dominios estables distribuidos en concesiones feudales. La resistencia de la comunidad campesina es muy fuerte y se encuentra a menudo organizada según el modelo genealógico que resulta, por tanto, solidario; sigue existiendo la posibilidad de huir hacia la ciudad, algo que se explica bien debido a la fragilidad de la clase de los «poderosos». La fuerza y la riqueza están estrechamente asociadas a la fortuna política, que cambia demasiado a menudo. La propiedad de la tierra se ve continuamente afectada por desgracias y confiscaciones. ¿Es todo ello el resultado de una defensa de los equilibrios naturales del régimen social islámico?, ¿una reminiscencia del carácter centralista del Estado nacido de las conquistas?, ¿un medio para impedir que, gracias a la riqueza y al poder, se constituya una clase social capaz de influir sobre el califa y de arrebatarle su derecho eminente e imprescriptible sobre las tierras? La gran propiedad se constituye rápidamente pero se divide también rápidamente y no

puede mantenerse más que bajo la forma del *waqf* religioso; las obras pías destinadas a los pobres, a las mezquitas, a los trabajos de interés colectivo (baños, alhóndigas, canales) son de pequeña envergadura pero la práctica de fideicomisos familiares encargados de su gestión podría constituir una base temible para la constitución de grandes propiedades. Pese a ello debe tenerse en cuenta que los *waqfs* suelen ser bienes ciudadanos y que el campo suele notar poco sus efectos.

En conjunto, el estatuto del campesino, que ya era humilde y se veía amenazado en época bizantina o sasánida, se ha degradado. Se le denomina *raqiq*, esclavizado, término que implica una situación personal desprovista de honor. En las tierras que tiene en régimen de explotación, propiedades antiguas o extendidas por el juego de las protecciones, la parte que corresponde al campesino resulta de lo más mediocre: la aparcería (*musâqqâ*) no le deja, en las tierras fértiles, más que una cantidad comprendida entre la mitad y una cuarta parte de la cosecha; el contrato de *mujâbara*, especie de sociedad en la que el propietario, además de la tierra, proporciona las herramientas, la utilización de su ganado y las semillas, sólo deja al asociado la quinta parte del grano cosechado; una situación idéntica se produce en el Magrib, donde el régimen de los *jammâs* ('quinteros') tiene la misma estructura. Esta condición social y económica tan degradada no es, en modo alguno, universal ni homogénea: la llanura tiene ricos y pobres, campesinos sin tierras y vagabundos que apenas se notan. Sin duda hay incluso una complementariedad entre la gran propiedad y la comunidad rural. La primera puede absorber y organizar, en las tierras irrigadas, un exceso de población rural o incluso, cuando la comunidad ha alcanzado sus límites ecológicos y no queda ya tierra que repartir, ofrecer a los excluidos, los hijos menores de las familias, un medio de trabajo prestándoles los bueyes y las semillas.

### *Herencia urbana y nuevas ciudades tribales*

La sociedad musulmana de los conquistadores es, en primer lugar, una sociedad de ciudadanos, organizados en campamentos militares, fácilmente movilizables en las grandes asambleas tumultuosas de la oración comunitaria y agrupados además en torno a esos dos órganos esenciales de la vida de la comunidad armada que son la *mezquita* y el palacio. La sedentarización de los beduinos forma aglomeraciones nuevas y poderosas en la desembocadura de las grandes rutas caravaneras seguidas por los ejércitos árabes, así como a orillas de los grandes ríos de Iraq y de Egipto: en el 636 se funda Kûfa junto a una ruta que lleva de Hira hasta el centro del Iraq cruzando el Éufrates sobre un puente de barcas; en 638 Basra, en la confluencia del Tigris y el Éufrates; Fustât en 640, junto a la fortaleza bizantina de Babilonia de Egipto, en el lugar del primer puente situado más arriba del delta. Estas ciudades, los *amsâr* (singular *mîsr*), manifiestan la fuerza y la unidad de los vencedores y carecen de cualquier tipo de fortificación o protección. Basra no será amurallada y provista de un foso hasta el 771, cuando se produzca la insurrección de los *jâridjîs* surgidos de entre los propios beduinos; estas obras no se deben, por tanto, a que se sienta ningún temor a los vencidos.

En estas ciudades se desarrolla un urbanismo original, variado. Su fundamento es la estructura tribal que ha presidido la fragmentación en lotes y la distribu-

ción de circunscripciones que corresponden a los contingentes, todos ellos organizados según el modelo genealógico. En Basra encontramos cinco barrios, cada uno de los cuales ha sido elegido por una confederación de tribus: Azd, Tamim, Bakr, 'Abd al-Qays, y 'Abd al-Áliya. En Kúfa el plano recuerda el de un campamento romano con cuatro avenidas principales que se cruzan ortogonalmente en el centro, marcado por la mezquita y el palacio. Las calles son muy anchas, hasta 25 m, y en el centro de cada concesión tribal (*jitta*) se encuentra el cementerio del grupo. La topografía de Kúfa respetará los límites diseñados para esta instalación que, en un principio era semirrural. Así, las chozas construidas con cañas y las tiendas de campaña no serán sustituidas por casas de obra hasta treinta años después de la fundación. En Fustát la arqueología confirma una cronología similar: una ciudad de tiendas en la que las calles separan a las *jittas* tribales. Aquí, no obstante, el plano es más confuso y muestra una red de calles que constituyen laberintos, con callejones sin salida y plazas a veces cerradas en forma de pata de oca o de estrella. Este plano reproduce, sin duda, las originalidades tribales y ha marcado toda la topografía ulterior de la ciudad. Incluso en Fez, fundada en el paso del siglo VIII al IX, el plano de la nueva capital idrísí se basa en una repartición tribal.

El urbanismo de las ciudades nuevas se caracteriza por un cierto número de rasgos comunes: estructura basada en el grupo tribal, más o menos aislado, administrado por sus propios jefes con la colaboración de los «súndicos» —cuya función adquiere gran importancia ya que conocen las reglas genealógicas de la tribu—. Es una estructura simple que permite la movilización rápida de un pueblo unido, con un aparato jurídico y político muy elemental ya que las cuestiones relativas a la herencia son competencia de la tribu, y un centro religioso e intelectual, la mezquita, en continua efervescencia. Toda esta simplicidad se desvanece poco a poco ante los progresos de una vida económica cuyo objetivo principal seguirá siendo el aprovisionamiento de los grupos urbanos. La organización se complica entonces sin perder su significación fundamental de metrópolis rentista que «digiere el botín»; a ésto hay que añadir las rentas de la tierra, constituidas fundamentalmente por los impuestos que los vencidos deben abonar a la comunidad vencedora. En todas estas ciudades se construye la Casa de la Moneda, la Casa del Tesoro e incluso, en Kúfa, una Casa del Botín y un arsenal en Basra que, en un principio, apunta hacia el Golfo Pérsico y, muy pronto, hacia la India. En Fustát la vida comercial se encuentra anclada en la tradición de los comerciantes locales pero la experiencia de los mekfes se desarrolla en torno a un mercado agrícola local que, poco a poco, se alimenta con productos más exóticos, procedentes de la India y de China. Esta transformación de las ciudades cambia, en realidad, su apariencia tribal de forma muy lenta, pero acentúa las diferencias de riqueza entre las grandes «casas» que controlan la dirección de los clanes y los linajes inferiores.

Las aglomeraciones nuevas, aunque constituyen el ideal de la vida urbana para los árabes que han inmigrado en las antiguas tierras del Creciente Fértil, de Egipto o de al-Andalus, ejercen su autoridad sobre una gran red de ciudades heredadas del pasado. Se produjeron, sin duda, algunas fundaciones en tiempo de los primeros califas y bajo los Omeyyas, sobre todo en el Iraq y en las zonas fronterizas, pero lo esencial sigue siendo la estructura bizantina o sasánida. La conti-

nidad de la toponimia y el hábitat son particularmente apreciables en la Siria septentrional, en los confines de Anatolia o en Irán. Al este, donde la urbanización recibe un latigazo debido a la instalación de grandes contingentes árabes, puede contemplarse un desdoblamiento de las aglomeraciones antiguas y, junto a las ciudades persas, que frecuentemente son ciudadelas de escasa importancia, los recién llegados desarrollan un suburbio (*bīrân*), junto a la carretera, en el que se sitúan los órganos de la ciudad islámica, la gran mezquita y el palacio con el mercado. En Nishápûr, situada sobre la carretera que atraviesa el Jurásân hacia la Transoxania y la China, la ciudadela y la ciudad interior (*madīna* o *sharastân*) quedan englobadas en un conjunto más amplio. La autonomía, que dura largo tiempo, de los antiguos «marqueses» sasánidas hace que numerosas ciudades como Marw, Balj, Samarqand y Bujâra queden al margen de la islamización. Por todas partes se nota que se ha roto la estructura de la ciudad, ajena al esquema unitario que sólo se recompondrá lentamente; en Marw, que durante mucho tiempo resultó inaccesible a los árabes que acampaban en el oasis, hubo que esperar a que Abû Muslim construyera un nuevo centro político (*Dâr al-Imâra*) hacia el 750. En Siria la continuidad es aún más fuerte: la ocupación árabe se ha amoldado a la estructura de los distritos militares, los *djunds*, en las ciudades antiguas. Desde luego, las ciudades del litoral, tal como ha demostrado la arqueología, sufren una decadencia rápida en el momento de las grandes expediciones por el Mediterráneo, pero fuera de ellas el número de monedas de cobre que llevan los cuños distintivos de las distintas cecas confirma la supervivencia de Tiberíades, Emesa (Hims), Qinnasrîn y Alepo. En las plazas fronterizas, como Tarsos, Adana, Missisa, la presencia del ejército mantiene una vida activa y democrática: un pueblo de combatientes, ejército regular a sueldo o voluntarios retenidos por el botín o las fundaciones pías vive en ellas, se entrena, lucha, se desgarran en oposiciones tribales o disputa la autoridad del gobernador.

Damasco, que ha sido elegida como capital administrativa de la dinastía omeya, simboliza esta misma continuidad de una manera diferente. Ha heredado de la tradición antigua y de la dominación bizantina un recinto fortificado, una red de aprovisionamiento de agua, un acueducto, numerosas canalizaciones y múltiples depósitos de agua de los que parten las conducciones que alimentan las fuentes, mezquitas, baños públicos (*hammâms*) y casas. Se han podido establecer las etapas de la evolución topográfica de la capital siria: establecimiento de una red de mercados (*sûqs*, zocos) en torno a la gran avenida con columnas de la ciudad romana, conquistada gradualmente por las tiendas lo que le hace perder su trazado rectilíneo y su aspecto monumental; transformación de la antigua ara sagrada del templo de Júpiter Damasceno (Ba'1 Haddâd) en una mezquita con patio central comunicada con la residencia del califa; finalmente, dislocación de la red de calles perpendiculares, por obra del particularismo tribal, que puede aún vislumbrarse bajo la nueva estructura en forma de colmena, con calles acodadas y barrios fortificados.

Estas transformaciones tienden a aproximar a Damasco, capital efectivamente arabizada, a las ciudades nuevas, los *amsâr*. De hecho, muchas ciudades antiguas siguen fieles al sistema helénico y, por otra parte, los secretarios del califa, incluso conversos, siguen fieles a la cultura helénica, expresión que todavía es sinónima de ciencia e incluso de tecnología, y son partidarios acérrimos de una ciudad

racional fundamentada en la astrología, la geometría y las técnicas propias del ingeniero. A partir de este momento, todo lo que afecta a la vigilancia y a la regulación de la vida urbana constituye un asunto público y escapa a las contingencias tribales. A este respecto, todo lo que se sabe de las ciudades de Occidente se dirige en el mismo sentido: el de un abandono progresivo del modelo tribal. La historia de la *wilāyat al-sūq* ('control del mercado'), función de vigilancia y de regulación de la vida social y económica que resulta fundamental en la ciudad hispano-musulmana, nos proporciona un buen ejemplo, con la ventaja de afectar directamente a la historia económica. El cargo aparece con seguridad en las fuentes andalusíes a partir de la llegada al poder del segundo emir omeya de Córdoba, Hishām I, en el año 787, pero nada prueba que se trate de una estricta novedad. La función se considera suficientemente importante en la jerarquía administrativa como para que su titular, de origen oriental, sea un visir que figuraba en primera fila en el registro (*dīwān*) en el que se anotaban las pensiones atribuidas a los dignatarios del gobierno y de la administración. Se sabe también que, en el 805, al-Hakam I hizo ejecutar al *sāhib al-sūq* (funcionario encargado del mercado), implicado en una conjuración, y que, al año siguiente, la gestión de su sucesor provocó una revuelta popular en la capital. El primer manual de *hisba*, tratado relativo al gobierno del zoco, que conservamos y que constituye el primero de una serie de manuales jurídico-administrativos orientales y sobre todo occidentales del mismo género, es obra de un andalusí, Yahyà ibn ʿUmar, residente en Ifríqiyā al final del período aglabí, el cual responde a las consultas de los funcionarios de los mercados de Sīsa y de Qayrawān siguiendo las doctrinas sobre la materia del propio Malik ibn Anas y de los grandes doctores del malikismo egipcio, andalusí e ifríquí. Esta obra es, por consiguiente, totalmente representativa de este mundo musulmán del siglo VIII en el que la falta de una unidad política práctica entre Oriente y Occidente y los inevitables matices regionales no impiden la elaboración de una civilización común a partir de bases idénticas.

#### LAS DISLOCACIONES Y EL FRACASO

La monarquía omeya conoce una historia sembrada de insurrecciones que continuarán, por otra parte, con idénticas características durante el primer siglo ʿabbásí. Estas revueltas asocian una componente antifiscal a la protesta contra la dominación del pueblo-ejército árabe. Frecuentemente han sido interpretadas como revueltas «nacionales» contra el Islam, ancladas en un pasado religioso, sobre todo en Irán. Si bien las constantes revueltas coptas (cinco entre 739 y 773 y una última particularmente violenta en 831) no deben nada al drama filosófico y religioso del contacto con el Islam, siendo de hecho simples rebeliones contra el fisco desautorizadas por otra parte por la jerarquía episcopal que llega incluso a ayudar a reprimirlas. Irán, por el contrario, conoce movimientos complejos que constituyen más bien respuestas al universalismo islámico. De la misma manera y por la misma razón surgen profetas entre los bereberes que elaboran «espejos del Islam»: adoptan un monoteísmo con aire regional que pretende restaurar la lengua y el orgullo de sus antepasados persas o bereberes. La profecía se dirige hacia el futuro y en este plano hace la competencia al Islam inspirándose, al mismo tiempo, en sus instituciones.

*Revueltas y aculturación*

El primero de estos profetas persas, Bihafarid, provoca un levantamiento del Jurásán entre el 746 y el 749, anuncia el fin del décimo milenio de la misma manera que Zoroastro había anunciado el final del noveno, aporta su Libro, un anti-Corán en persa, su *alquibla* (el sol), sus siete oraciones e, incluso, el diezmo; prohíbe el matrimonio endogámico, el culto del fuego y el vino; se opone, por tanto, de manera indiscutible al clero zoroastriano e incluso su color, el verde, es el mismo del Islam. Tras su derrota, es sustituido por un movimiento más sincrético, también en el Jurásán hacia 755-756, que logra reunir enormes muchedumbres armadas. Otros movimientos rivales surgirán más tarde y, entre ellos, el de un batanero que, hacia 756-768, logrará reunir 300.000 hombres en unos días. Estas tendencias hacia el mesianismo sincrético alejan poco a poco a los rebeldes de toda relación con el Islam al que ya no tratan de imitar. Las desviaciones caen en la «exageración»: en 776 un artesano de Marw llamado Muqanna<sup>c</sup> provocará una revuelta utilizando el tema de la encarnación de Dios. Se inspira en el extremismo shi'í, pues los apóstoles encarnados son, en efecto, Adán, Set, Noé, Abraham, Moisés, Jesús, Mahoma, 'Alí, su hijo Muhammad, Abû Muslim y, finalmente, el propio Muqanna<sup>c</sup>; proclama el derecho a consumir cerdo y lleva una máscara de oro. Conforme a la visión musulmana, esta radicalización del movimiento enlaza la especulación filosófica con el militantismo político. Antes de su islamización definitiva, el noroeste del Irán será testigo de una nueva revuelta general, la Jurramiyya, cuya doctrina admite la transmigración de las almas y la encarnación de los apóstoles. Su jefe, Bâbak, hijo de un comerciante de aceite, subleva al Adharbaydjân en el 816 y también una parte del Irán hasta el 827. Bâbak, al constituir en torno a sí mismo una especie de Estado y presentarse como luchador de la luz contra las tinieblas, obedece al modelo de Medina que pretende renovar.

Todas estas revueltas, vanas y confusas, son testimonio de una necesidad y subrayan las dificultades de una aculturación. Deberíamos, por otra parte, añadir más conflictos: piénsese en las querellas «simplemente» tribales que oponen a qaysíes y kalbíes, en los sobresaltos producidos por los partidarios de 'Alí y en las protestas armadas de los járidjís. Estos últimos defienden, como es bien sabido, el retorno a la comunidad de Medina y el reparto igualitario de ingresos entre todos los creyentes. En principio, los járidjís son partidarios de la igualdad de todos ante la ley, sean éstos musulmanes antiguos o conversos recientes. Por esta razón sus convicciones deberían haber promovido la sublevación de los clientes, los *mawâlî*, cuya nueva fe, moldeada sobre las estructuras tribales de sus vencedores, no había recibido la recompensa debida por los servicios prestados. No obstante, el movimiento quedó restringido sólo a los beduinos: su anarquismo agresivo sigue concediendo excesiva importancia a su mérito como pioneros del Islam. Su táctica de golpes de mano realizados a caballo sólo puede garantizarles éxitos efímeros: entre 684 y 699, amenazan el Iraq, el Fars y el Kirmân. Aplastados por el gobernador al-Hadjjâdj, que crea la nueva ciudad de Wâsit para vigilar Basra y Kûfa, los járidjís se dispersan por la periferia del imperio, en el Sidjstân, y sobre todo por el Magrib donde crean un principado autónomo en Tiaret en 766.

Por el contrario, el movimiento shi'í arrastra muchas más adhesiones, particularmente en las ciudades en las que los *mawáli* son numerosos, por más que los partidarios de 'Alí no se dirijan, en un principio, a ellos. Simple legitimismo dinástico, el shi'ísmo promete una era de justicia tras el restablecimiento del linaje de Mahoma y de 'Alí. Ofrece a los *mawáli* una función revolucionaria adaptada a la concepción común de su parentesco con los seguidores de 'Alí: sus clientes, elegidos, honrados como miembros de la familia, se sienten hermanos espirituales de los pretendientes. Se trata de una adhesión compleja, aunque sincera, de estos hombres dispuestos a servir a la comunidad. Los *mawáli* de Kúfa participan masivamente en el «movimiento de los Penitentes» del 684 y, sobre todo, en la insurrección de al-Mujtár en el 687 que estableció en Kúfa un embrión de Estado y pretendió gobernar en nombre de los sucesores de 'Alí. Las grandes «casas» le abandonaron y esto dio lugar a su fracaso, pero el impulso estaba ya dado porque el shi'ísmo encarna una aspiración profunda a una monarquía totalmente islámica; al mismo tiempo se envuelve en una religiosidad mística en la que el martirio de la familia de 'Alí se asocia el parentesco profético, constituyendo un conjunto que conmueve profundamente a los intelectuales.

### *La crisis del 750*

La crisis revolucionaria del 750, que termina con el imperio omeya e inaugura una era y un régimen nuevos —ambos conceptos aparecen expresados por el término *dawla*— confirma la debilidad del poder y su incapacidad para resolver los problemas planteados por la conversión masiva de los antiguos dhimmes. No se trata, no obstante, de una revolución nacional de los iraníes contra los árabes ni de una revolución de los *mawáli* contra la aristocracia tribal, sino de buscar una solución islámica al problema de la Hacienda estatal. Si bien el centro de la insurrección es, de nuevo, la provincia del Jurásán, de hecho son árabes y, en particular, las tribus que se vieron privadas, hacia el 733, de los sueldos del *díwán* y fueron excluidas del ejército, quienes marchan sobre Marw armadas con garrotes. Las consignas del movimiento no muestran ninguna hostilidad hacia los árabes e incluso la población propiamente árabe de Kúfa será invitada a apoyar y sancionar las decisiones de los generales jurásánfes. En ningún momento se observa resto alguno de un programa que pretenda corregir las desigualdades e injusticias de las que eran víctimas los *mawáli*, sino tan sólo una promesa de renovación del Estado. Ha surgido simplemente un mensaje revolucionario que se ha recibido en un terreno favorable y que unifica diversos descontentos, todo ello en medio de una atmósfera vagamente milenarista en la que no faltan los rasgos místicos característicos de los sectores extremistas del shi'ísmo.

Por otra parte, la situación particular del Jurásán explica el éxito que allí tuvo un movimiento revolucionario: arabizado debido a la afluencia de 50.000 familias de Kúfa y de Basra que constituyen una poderosa fuerza de ocupación, la provincia, marca extrema del Islam, en contacto con los países iraníes todavía independientes o paganos de la Transoxania y del Afganistán, es aún «tierra de guerra santa», de botín y de tributo. Abundan en ella los conflictos tribales entre los de Mudár o qays y los yemeníes y existe una oposición violenta a todo lo que viene

de Siria, por tanto, a los Omeyas. El problema de los *mawālī* sólo se plantea en términos de honor y dignidad; desde ʿUmar II están inscritos en los registros de los contingentes militares y, después del 738, una reforma fiscal ha aligerado sus cargas. Por el contrario, los árabes, en particular los yemeníes, tienen una revancha pendiente con los Omeyas que en 733 les suprimieron los privilegios de la soldada, con la excepción de 15.000 familias que se mantuvieron en los registros. La elección del Jurásán y, en particular, de la tribu yemení de los Juzaʿa como base del movimiento revolucionario explica asimismo el éxito de una propaganda clandestina y, en último término secundaria, la de los ʿabbásíes, un linaje mediocre y de pretensiones tardías. Por otra parte, su parentesco masculino indiscutible con el Profeta los sitúa en un plano de igualdad con los descendientes de ʿAlī e incluso el testamento de uno de estos últimos, Abū Hāshim, en favor del ʿabbási Ibrāhīm, permite que se alfe con ellos una parte de la opinión shiʿí. Durante casi 20 años los ʿabbásíes desarrollan un movimiento político (en Kúfa con Abū Salāma) y militar (en el Jurásán bajo Abū Muslim) hostil a los Omeyas, sin especificar jamás el nombre o el linaje del «imām digno» para el que trabajan. Sus adeptos se limitan a referirse al deber y al derecho a vengar a los miembros de la familia del Profeta, asesinados por los tiranos omeyas; la bandera negra y las ropas del mismo color de sus seguidores constituyen únicamente una señal de luto y de venganza; se unen también al espíritu mesiánico.

El lugar que ocupan los *mawālī* en todo este asunto aclara la importancia de los lazos familiares y de adopción espiritual: Abū Muslim, iranio que ha entrado como *mawlā* en una tribu árabe de Kúfa, adopta el título de «general (*amīr*) de la familia» y de «representante» del linaje. Adoptado por el imām Ibrāhīm en el 746, recibe de éste una especie de misión, según la cual, aunque no pueda reivindicar el poder para sí mismo, puede, en cambio, transmitir su autoridad subdelegada. Este es un procedimiento de transmisión que será recuperado, más tarde, por los fatimíes. En Kúfa, Abū Salāma, también un liberto, adopta un título que había sido utilizado por Mujtār durante la revuelta del 686, en nombre del hijo de ʿAlī, «auxiliar» (*wazīr*) de la familia, literalmente «el que lleva el peso de la carga», una denominación que implica, por lo menos, un parentesco espiritual —recuérdese que en el Corán Aarón es llamado *wazīr* de Moisés—. Estos hermanos espirituales asumen todos los riesgos y se hacen cargo de la propaganda y de las operaciones militares, protegiendo a sus superiores, los príncipes ʿabbásíes o descendientes de ʿAlī que se ocultan en una clandestinidad absoluta y que no se mostrarán, en modo alguno, agradecidos: Abū Salāma será ejecutado inmediatamente después de la victoria ʿabbási y Abū Muslim en el 754, por orden del califa al-Mansūr.

El éxito de la revolución se explica precisamente por la ambigüedad que rodeó al nombre del imán, permitiendo recuperar toda una serie de revueltas anteriores de los partidarios de ʿAlī, asociarse al movimiento teológico de los muʿtazilíes, del que hablaremos más tarde, y adoptar de ellos la idea central de un «mando» del bien que se opone a una mala autoridad. Al mismo tiempo, potencia plenamente la carga de los odios tribales y, en particular, la oposición de los yemeníes a la hegemonía qaysí. La revolución es proclamada abiertamente en el 747 y se transmite mediante el telégrafo óptico constituido por un sistema de señales con hogueras en la región de Marw la noche del 25 de ramadán. La decla-

ración se hace en nombre del «imâm esperado» y derrota a la dinastía omeya que se encuentra debilitada por todas partes. En dos años el ejército de los «garrotes» barre los contingentes califales de Irán e Iraq y el 28 de noviembre del 749 se proclama a Abû-l-ʿAbbâs en la gran mezquita de Kûfa pese a todo el despecho que sienten los príncipes sucesores de ʿAlî. Al año siguiente los miembros de la familia omeya, a los que se ha atraído a un encerrona en Siria, son asesinados sin piedad; sólo uno logra huir, tan lejos como puede, hasta Córdoba. El nuevo poder se instala en Iraq, en Anbâr-Hâshimiyya, lo que constituye un primer signo de ruptura con los Omeyas, en medio de una atmósfera de crueldad y odio tribal que llega a desenterrar a los muertos omeyas con el fin de arrancar a la dinastía depuesta cualquier resto que pudiera quedar de grandeza. La revolución ʿabbâsî , manifiesta, por tanto, una tremenda violencia ideológica pese a ser, en primer lugar y de hecho, un simple cambio de dinastía.