

Consejo Editor:

Director de la colección: *Domingo Plácido Suárez*

Coordinadores:

- Prehistoria: *Manuel Fernández-Miranda*
- Historia Antigua: *Jaime Alvar Ezquerro*
- Historia Medieval: *Javier Faci Lacasta*
- Historia Moderna: M.^a *Victoria López-Cordón*
- Historia Contemporánea: *Elena Hernández Sandoica*
Rosario de la Torre del Río

**HISTORIAL
UNIVERSAL
MEDIEVAL**

HISTORIA DE LAS SOCIEDADES MUSULMANAS EN LA EDAD MEDIA

Eduardo Manzano Moreno


EDITORIAL
SÍNTESIS

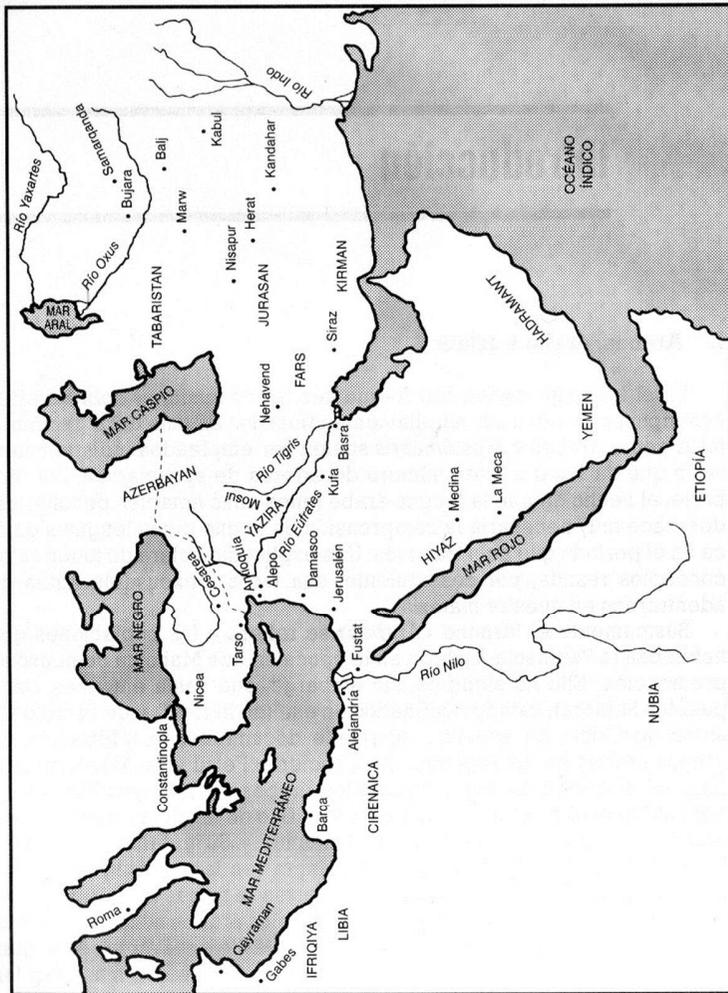
Introducción

I. Arabes, árabe e Islam

En el lenguaje común son frecuentes las confusiones sobre ciertos conceptos que van a ser ampliamente utilizados en esta obra. Términos tales como *Árabes* y *Musulmanes* suelen ser empleados indistintamente, lo que da lugar a buen número de errores de apreciación. Por otra parte, el hecho de que la lengua árabe tenga unas notables peculiaridades, hace muy necesaria la comprensión de lo que dicha lengua significa en el período que aquí tratamos. Una explicación clara de todos estos conceptos resulta, por consiguiente, una tarea inexcusable antes de adentrarnos en nuestra materia.

Básicamente el término «*Árabes*» se refiere a las poblaciones que habitaban la Península Arábiga en la época en que Mahoma comenzó su predicación. Ello no significa, sin embargo, que hasta entonces estos pueblos hubieran estado confinados en ese territorio. Desde el siglo VIII antes de Cristo en adelante se puede documentar la infiltración de grupos árabes en las regiones del Creciente Fértil y de Mesopotamia. Este es el origen de los contingentes árabes en los ejércitos de los persas Aqueménidas durante el siglo VI a. C. o de las dinastías *de origen árabe* que gobiernan ciudades de Palestina y Siria, tales como Petra (enclavada en la actual Jordania) o Palmira (en la moderna Siria), con posterioridad a la conquista romana de estas regiones en el siglo I a. C.

Obviamente, estos movimientos de pueblos árabes nunca tuvieron el alcance ni el significado que adquirirán más tarde en la época de la gran expansión posterior a la predicación de Mahoma. Fueron más bien largos procesos de emigración en la zona, que en ocasiones culminaron en la sedentarización de algunos grupos que fueron asimilados por las



poblaciones urbanas indígenas, mientras que en otros casos se tradujeron en el control de determinados territorios por parte de tribus en estado nómada. De esta forma, en vísperas de la predicación de Mahoma, fuera de la Península Arábiga existían también grupos árabes dispersos en zonas del norte de Siria, al sur y al este de Palestina, así como en centros urbanos tales como Damasco o Emesa (actualmente Homs).

Como consecuencia de la expansión militar posterior a la aparición del Islam, se produjo la gran emigración de pueblos árabes oriundos de la Península Arábiga que entraron en contacto con poblaciones pertenecientes a sustratos culturales muy variados. Persas, turcos, egipcios, bereberes del norte de África o el variado mosaico de pueblos que habitaban en el Creciente Fértil, fueron cayendo en diversos momentos dentro de la esfera del pujante imperio nacido de las conquistas. Al menos en un primer momento los árabes se diferenciaron claramente de estas poblaciones indígenas sometidas a su dominación política. A la larga, sin embargo, la propia lógica de los procesos históricos acabó imperando, y las fusiones, mezclas e interrelaciones recíprocas tendieron a desvirtuar las diferencias iniciales. Hablar, por consiguiente, de pueblos árabes en sentido estricto cinco o seis siglos después de la conquista no es del todo exacto desde el punto de vista meramente étnico, ya que para entonces las posibles diferencias iniciales se habían diluido en la mayor parte de los casos.

No obstante, el lector deberá tener siempre muy en cuenta un hecho de capital importancia: en estos procesos de fusión, el *sustrato cultural árabe* mostró siempre una gran fuerza asimiladora. Esto dio lugar a que la práctica totalidad de las sociedades en las que imperaba la religión musulmana acabaran definiéndose de acuerdo con unos «patrones» culturales que pueden ser calificados de «árabes». Ello fue debido en buena medida a que dicho sustrato cultural estaba íntimamente ligado a la propia religión musulmana.

Uno de los elementos más significativos de cultura árabe, la lengua, ilustra muy bien esta ligazón. El árabe pertenece al amplio grupo de lenguas semíticas al que también se encuentran adscritas el hebreo o el arameo. Con anterioridad a la época de las conquistas esta última era en sus distintos dialectos (tales como, por ejemplo, el siríaco) la lengua hablada por gran parte de las poblaciones del Creciente Fértil. En los territorios sometidos al Imperio Bizantino el arameo coexistía con el griego que era el idioma de la administración. En Egipto, la lengua predominante entre la población fue lo que se dio en llamar después el copto, mientras que en el vecino Imperio Sasánida, era el persa o *pahlavi* el idioma dominante. Esta lengua nada tenía que ver con las otras que se acaban de mencionar: pertenecía al tronco indoeuropeo, que se diferencia netamente del semítico.

El hecho trascendental que marcó la historia de la lengua árabe fue la aparición del Islam. Según la nueva religión, el Corán contiene las palabras literales que Allāh reveló al profeta Mahoma, las cuales le fueron comunicadas en lengua árabe. En el propio Corán aparecen pasajes en los que se subraya el hecho de que esta lengua ha sido elegida por la divinidad para comunicarse con los hombres: (Corán, 12:2; 46:11)*.

En la época inmediatamente posterior a las conquistas, los árabes siguieron haciendo uso de las lenguas «oficiales» que encontraron en los territorios conquistados, fundamentalmente el griego y el pahlavī. Fue sólo en época del califa °Abd al-Malik (685-705), cuando el árabe pasó a convertirse en la lengua de la administración del nuevo imperio. Paralelamente, el componente religioso determinó también que el árabe adquiriera el carácter de lengua sagrada, fijada por Allāh en su Corán. Ello dio a este texto un carácter normativo muy acusado: desde época relativamente temprana, los expertos en Corán consagraron ingentes esfuerzos para establecer la morfología y las reglas gramaticales del «árabe puro», la lengua sagrada que había utilizado Allāh en su revelación. De esta forma acabó estableciéndose un «árabe clásico» (*fuṣḥa*) que se convirtió en la lengua oficial y de cultura, y que ha venido manteniéndose intacta hasta nuestros días en todos los «países árabes».

Pese a que el árabe contó con un texto sagrado e inamovible desde sus orígenes como lengua literaria, los procesos de mezcla y de fusión con poblaciones tan diversas y tan alejadas geográficamente dieron lugar a que la lengua hablada acabara sufriendo cambios muy notables. De esta forma se operó un curioso fenómeno lingüístico que ha pervivido hasta nuestros días, y que es conocido con el nombre de *disglosia*: mientras que la lengua literaria y administrativa siguió apegada a las estrictas reglas fijadas en el árabe clásico, la lengua común evolucionó notablemente en aspectos tales como pronunciación, vocabulario, e incluso sintaxis, de tal manera que la brecha que separaba a ambas tendió a agrandarse cada vez más. En nuestros días esta peculiar situación provoca que individuos que poseen el árabe como lengua materna, pero que han nacido en latitudes diferentes, y hablan, por consiguiente, dialectos distintos, puedan llegar a tener dificultades para comunicarse, a no ser que ambos posean la educación y conocimientos necesarios para entender el árabe clásico: poco puede extrañar, por tanto, que los teóricos del nacionalismo árabe contemporáneo defiendan ardientemente el

* Las referencias al Corán constan de dos números: el primero se refiere al número de la *azora* y el segundo al versículo. Sobre el contenido y estructura del texto coránico véase más adelante.

recurso al árabe clásico como nexo de unión entre pueblos separados por fronteras políticas.

En los siglos posteriores a la expansión árabe, el idioma de los conquistadores barrió al arameo y al copto del mapa lingüístico del Próximo Oriente con mayor o menor rapidez. En el norte de África, la lengua bereber y el latín que predominaban antes de la conquista, acabaron también siendo sustituidas por el árabe, aunque hay que señalar que el bereber se ha mantenido en zonas como las montañas del Atlas en el actual Marruecos, lo que da idea de la lentitud del proceso de arabización lingüística en ciertas regiones.

En cambio, el árabe no llegó a imponerse nunca en los territorios de la antigua Persia, donde el pahlavī continuó siendo la lengua comúnmente hablada. Pese a que adoptó los caracteres de la escritura árabe y experimentó igualmente una marcada evolución, la lengua persa ha continuado siendo hasta nuestros días una lengua completamente distinta a ésta.

II. Nombres y titulaturas en el Islam

Para cualquier lector no especializado la gran cantidad de nombres que aparecen en las obras de historia consagradas al Islam suponen una considerable dificultad: resultan incomprensibles, y no se les puede asociar con onomásticos cercanos a nuestro entorno inmediato. Las líneas que siguen están destinadas a servir de introducción al significado y sentido que tienen los nombres árabes con objeto de familiarizar al lector con una serie de onomásticos a los que habremos de referirnos repetidamente en esta obra.

El nombre árabe se compone de cinco partes:

1. El nombre personal (*ism*) podría corresponderse con nuestro «nombre de pila». Al igual que ocurre con éste suele tener su origen en la tradición religiosa. Son muy comunes, por ejemplo, nombres de ascendencia bíblica, tales como Sulaymān (Salomón), Ya°qūb (Jacob) o Hārūn (Aaron), o bien nombres puramente árabes, que tienen una especial importancia dentro de la propia religión musulmana: este es el caso del más popular de todos ellos, Muḥammad, derivado de la raíz árabe *ḥmd* («loar», de dónde Muḥammad-«loado»), que es el nombre del Profeta, y que en castellano ha derivado hacia la forma «Mahoma». Otros nombres derivados de la misma raíz son Aḥmad, Ḥamīd o Maḥmūd. Las raíces de las que derivan los onomásticos árabes son muy variadas, y entre ellas se podrían citar *ḥsn* (= bello: Ḥasan, Ḥusayn), *°mr* (= vida: °Umar, °Amr), etc... En otros casos, el nombre está compuesto por dos partes,

de los cuales la segunda representa alguno de los nombres de la divinidad: son los llamados «nombres teóforos», tales como °Abd Allāh («esclavo de Dios»), °Abd al-Raḥmān («esclavo del Misericordioso») o °Abd al-Malik («esclavo del Rey»).

2. Aparte del nombre personal, y generalmente antepuesto a éste, se utiliza un apelativo denominado *kunya* que suele reservarse para un trato respetuoso. Una *kunya* típica es, por ejemplo, Abū °Abd Allāh; con ella se indica que el individuo en cuestión es el «padre de °Abd Allāh», el cual, por lo general, suele ser su hijo primogénito. La palabra «Abū» («padre») incluida siempre en la *kunya* indica, pues, que el portador ha llegado a la madurez, lo que constituye un signo de honorabilidad. En aquellos casos en los que un determinado individuo no tenía hijos, se le otorgaba asimismo la *kunya*, pero entonces la elección del nombre era siempre más aleatoria, pudiéndose dar el caso de que «Abū», fuera seguido por un sobrenombre.

3. El *nasab* indica la filiación de un individuo siempre en línea paterna, pudiendo equipararse, salvando las distancias, con lo que nosotros conocemos como apellido. La filiación siempre se establece mediante la palabra *ibn*, «hijo de...», (*bint* en el caso de que la persona designada sea mujer) la cual aparecerá abreviada en esta obra con la forma *b*. De este modo tendríamos un hombre típico como Muḥammad b. °Abd Allāh, que vendría a significar «Muḥammad hijo de °Abd Allāh». El *nasab* puede alargarse de forma indefinida, expresando siempre la filiación patrilínea. Así, el nombre de nuestro Muḥammad b. °Abd Allāh llegaría a ocupar un párrafo entero si fuéramos añadiendo los nombres del abuelo, bisabuelo, y demás antecesores del individuo siempre en línea masculina.

4. La *nisba* es el cuarto elemento del nombre árabe, y expresa, bien la adscripción tribal de un determinado individuo, o bien la ciudad o región de la que es originario. Así, por ejemplo, *al-Quraṣī*, implica que la persona en cuestión era, (o pretendía ser, dado que las afiliaciones ficticias son frecuentes), un miembro de la tribu árabe de Qurayš; del mismo modo, *al-Qurṭubī*, significa que la persona es originaria de Córdoba.

5. El último elemento del nombre árabe es el sobrenombre o *laqab*. Podía referirse, bien a una peculiaridad física o a un mote del individuo en cuestión (como, por ejemplo, *al-Ṭawīl*, «el largo»), o bien a un cargo u oficio que desempeñara (*al-Kātib*, «el secretario»). En otras ocasiones se trataba de un título honorífico tomado por un personaje importante al

llegar a posiciones de especial relevancia: el caso de al-Manṣūr, el Victorioso (el conocido Almanzor de nuestra historia medieval) es particularmente claro en este sentido.

Siguiendo en el caso del célebre Almanzor tendríamos, por lo tanto, que las cinco partes de su nombre completo son las siguientes:

Abū °Āmir	Muḥammad	b.	°Abd Allāh	b.	Abī °Āmir	al-Ma°āfirī	al-Manṣūr.
KUNYA	ISM		NASAB		NISBA	LAQAB	

Sería ciertamente tedioso incluir los nombres completos de todos los personajes que se citan en una obra histórica. Por ello siempre aparecen designados con el elemento más característico de los que componen sus nombres. La elección de este elemento no se rige por reglas fijas y es, pues, siempre muy aleatoria. Así, por ejemplo, algunos soberanos Omeyas que gobernaron en al-Andalus son conocidos por su *ism* °Abd al-Raḥmān, °Abd Allāh o Muḥammad. En cambio, en el caso del ya citado Al-Manṣūr (Almanzor) es el *laqab* el nombre con el que este personaje ha pasado a la historia. El famoso filósofo e historiador Ibn Jaldūn no es conocido ni por su *ism* ni por su *laqab*, sino por una parte de su *nasab* que ni siquiera corresponde al nombre de su padre, sino al de un antepasado que había dado nombre a la familia a la que pertenecía ante personaje. Como puede verse, las combinaciones que pueden darse entre las diversas partes que componen el nombre árabe son casi infinitas, y es sobre todo el uso lo que hace que «Almanzor» sea un nombre fácilmente reconocible, al contrario de lo que ocurre con Muḥammad b. °Abd Allāh b. Abī °Āmir.

III. Calendario

De la misma forma que en Occidente el año del nacimiento de Cristo marca el comienzo de la era cristiana, en el mundo musulmán la predicación de Mahoma sirvió para inaugurar un nuevo cómputo de años. En este caso, sin embargo, no fue el nacimiento del Profeta la fecha elegida para comenzar a datar la era, sino un acontecimiento especialmente importante en su vida: la *Hégira*, o emigración desde La Meca a Medina emprendida por Mahoma el 15 de julio del año 622 d. C. Esta fecha marca el inicio del primer año de la era islámica. En obras de historia referidas al Islam es frecuente, pues, que los acontecimientos aparezcan datados dando el año de la era cristiana y el año correspondiente a la era islámica que va seguido de H., abreviatura de *Hégira*.

El calendario musulmán está basado en «años lunares», compuestos por doce meses sinódicos. Cada uno de ellos comprende el período que media entre la aparición de una luna nueva y la siguiente. Los doce meses del calendario musulmán son: *al-Muḥarram* (al comienzo del cual se produjo la Hégira), *Šafar*, *Rabi' I*, *Rabi' II*, *Yumādā I*, *Yumādā II*, *Raḡab*, *Ša'c̣bān*, *Ramaḏān*, *Šawwāl*, *Dū l-Qa'c̣da* y *Dū l-Ḥiyyā*.

Algunos de estos meses tienen una especial significación religiosa: así, Ramaḏān es el mes del ayuno musulmán que culmina con la «Fiesta de la Ruptura del Ayuno» (ʿĪd al-fiṭr) que se celebra en el primer día de Šawwāl; por su parte *Dū l-Ḥiyyā* es el mes reservado para la peregrinación canónica a La Meca que todo buen musulmán debe emprender al menos una vez en su vida.

El año lunar no tiene el mismo número de días que el calendario solar que rige nuestro calendario juliano; es casi once días más corto y ello provoca que 33 años lunares se correspondan aproximadamente con 32 años solares. Si a ello le unimos que la Hégira se produjo a mediados del año 622, podrá comprenderse que los años de la Hégira suelen «cabalgar» entre dos años de la era cristiana, y que sólo muy ocasionalmente coincidan entre sí. Es por ello por lo que para conocer la correspondencia exacta de una fecha de la Hégira con la era cristiana sea preciso conocer el día preciso del mes en que ocurrió. Para facilitar la conversión de las fechas de la Hégira a la era cristiana, y viceversa, existen tablas de conversión, cuyo uso es siempre aconsejable si se desean dataciones precisas (M. Ocaña Jiménez, 1981).

1.

Los orígenes del Islam

1.1 Las fuentes y sus problemas de interpretación

Es un lugar común afirmar que, de todas las religiones universales, el Islam es el credo cuya aparición presenta unos perfiles históricos más acusados. La predicación profética del fundador del Islam, Mahoma, tuvo lugar, en efecto, en una época muy concreta —la primera mitad del siglo VII d. C.— en un territorio que vivía unas condiciones específicas —la Arabia dominada por un medio predominantemente tribal—, y bajo unas peculiares circunstancias históricas que determinaron la actividad política del citado profeta. Más aún, una descripción de los orígenes del Islam difícilmente puede ignorar los factores históricos dado que el propio dogma musulmán hace especial hincapié en el hecho de que la revelación divina a Mahoma se desarrolló paulatinamente a lo largo de la ajetreada vida de éste.

En teoría, pues, al exponer este tema el historiador posee innumerables datos sobre la vida de Mahoma, y sobre las condiciones políticas y sociales que existían entonces en la Península Arábiga. Los problemas comienzan, sin embargo, cuando nos interrogamos sobre la cronología y el carácter de los testimonios que ofrecen un caudal tan extenso de informaciones.

Básicamente, contamos con tres tipos de fuentes para conocer los orígenes del Islam:

1. El Corán es el libro sagrado de los musulmanes que contiene la revelación que Allāh hizo a Mahoma a lo largo de la vida de éste.