

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN

Enrique Guzmán y Valle

Alma Máter del Magisterio Nacional

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Escuela Profesional de Ciencias Sociales



MONOGRAFÍA

**El Islam y la expansión musulmana. Contexto económico, social, político
y cultural**

Examen de Suficiencia Profesional Res. N° 0917-2020 – D – FCSYH

Res. N° 0107 -2020 –D – FCSYH

Presentada por:

Ramos Human, Carlos Felipe

Para optar al Título Profesional de Licenciado en Educación

Área principal: Ciencias Sociales - Área secundaria: Historia

Lima, Perú

2020

MONOGRAFÍA

**El Islam y la expansión musulmana. Contexto económico, social, político
y cultural**

Designación de Jurado de Resolución N° 0917 -2020 – D – FCSYH

Resolución N° 0107 -2020 – D – FCSYH



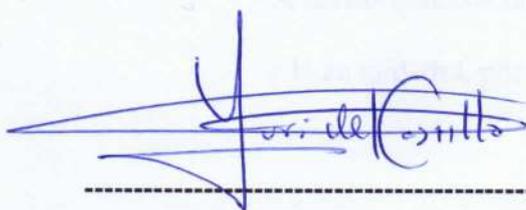
Dr. Torres Tello, Víctor Raúl

Presidente



Dr. Ramos Estacio, Israel

Secretario



Mg. Del Catillo Narro, Yuri

Vocal

A los docentes de la Facultad de Ciencias Sociales
y Humanidades, por su dedicación en la formación
académica de sus estudiantes.

Índice de contenidos

Portada.....	i
Hoja de firmas de jurado	ii
Dedicatoria.....	iii
Índice de contenidos	iv
Introducción.....	vii
Capítulo I. Contexto económico	9
1.1 El feudalismo.....	9
1.1.1 Las relaciones sociales de producción de la sociedad feudal.....	10
1.1.2 Clases sociales en el feudalismo	12
1.2 Pensamiento económico medieval	14
1.2.1 La usura.....	15
1.2.2 El precio justo	16
1.2.3 La propiedad.....	17
1.3 Economía del mundo islámico	17
1.3.1 Agricultura	19
1.3.2 Comercio.....	19
1.3.3 Rutas comerciales.....	24
1.4 Las ciudades islámicas	25
1.5 Dinámica económica en la expansión musulmana.....	26
Capítulo II. Contexto social.....	29
2.1 Organización social.....	29
2.1.1 El cosmopolitismo musulmán y sus repercusiones económicas	30
2.1.2 Sentido teocrático de la organización social islámica.....	32
2.1.3 La decadencia sociopolítica y militar islámica	33

2.1.4	Sociedad en el periodo almorávide y almohade	35
2.1.5	El Magreb musulmán	37
2.2	El África musulmana.....	39
2.2.1	La resistencia en el norte de África.....	39
2.2.2	Periodo de transición.....	40
2.2.3	Los almorávides	46
2.2.4	Los almohades.....	47
2.3	La España musulmana.....	51
2.3.1	Ocupación musulmana de la península Ibérica.....	52
2.3.2	Primeros conflictos con los musulmanes	53
2.3.3	La reconquista	57
2.4	Las cruzadas	64
2.4.1	La primera cruzada.....	64
2.4.2	La segunda cruzada	67
2.4.3	La tercera cruzada	68
2.4.4	La cuarta cruzada	69
	Capítulo III. Contexto político.....	71
3.1	Organización política	71
3.2	Califato Ortodoxo (632 – 661).....	73
3.3	Los Omeyas (661 – 750).....	77
3.4	Dinastía Abasí (750 – 1258)	79
3.5	Califato Omeya de Córdoba (929 – 1031).....	90
3.5.1	Abd al – Rahman I (756 – 788).....	90
3.5.2	Abd al – Rahman III (929 – 961)	92
3.6	Califato Fatimí (909 – 1171).....	97

3.7	Califato Otomano (1451 – 1923)	99
	Capítulo IV. Contexto cultural	128
4.1	Aspectos generales	128
4.2	Filosofía.....	132
4.2.1	Avicena (980 – 1037).....	132
4.2.2	Algazel (1057 – 1111).....	133
4.2.3	Averroes (1126 – 1198)	137
4.3	Matemáticas	140
4.4	Ciencias Sociales.....	142
4.5	Arquitectura.....	144
4.6	Ciencias Naturales.....	147
4.7	Medicina.....	148
	Aplicación didáctica	150
	Síntesis.....	154
	Apreciación crítica y sugerencias	160
	Referencias	163
	Apéndice.....	166

Introducción

Todos los musulmanes – mejor dicho, casi todos – han estado y están de acuerdo en que el gobierno de los cuatro primeros sucesores del profeta, Abu Bakr, Umar, Utman y Alí, se ajustó en todos sus actos a cuanto podía pedir el más exigente de los musulmanes desde el punto de vista de las leyes civil y religiosa. Por eso dichos califas reciben el denominativo común de *rachidún*, “los buenos guías”. Pero en ese mismo gobierno se encontraban los gérmenes de las futuras guerras civiles que iban a extenderse por todo lo ancho y lo largo del Islam e iban a hacer de este un imperio similar al bizantino o al persa.

Los historiadores árabes contemporáneos han analizado las causas y circunstancias que hicieron posible este primer enfrentamiento de árabes contra árabes, de musulmanes contra musulmanes. Al respecto, el principal problema era que el gobierno iba a basarse dentro de él, igual que dentro de los regímenes anteriores, sobre el favoritismo, la desigualdad y la repartición en clases sociales, según la cual la inmensa mayoría iba a quedar sometida a una pequeña minoría de gentes, que acaso pertenecieran, entre dichos pueblos, a aquel mismo en el que residía la autoridad.

Por consiguiente, el objetivo de este trabajo de investigación es ahondar en el contexto económico, social, político y cultural de la expansión musulmana, cuya religión base es el Islam, y sus preceptos han servido para diseñar las estrategias de política y organización social que ha perdurado a lo largo de los años.

Para lograr este objetivo, se ha dividido el total del contenido en seis capítulos. El primer capítulo trata sobre los aspectos generales del Islam, se analiza la biografía de Mahoma, así como los principales preceptos del Islam, las fuentes del Corán y cómo influye en la vida cotidiana de los creyentes. El segundo capítulo estudia el contexto económico de la expansión musulmana, se analiza las relaciones en el modo de producción feudal, las clases sociales, los principios del pensamiento económico medieval, así como la

economía del mundo islámico, sus rutas comerciales, sus principales actividades económicas y el desarrollo de la actividad comercial.

El tercer capítulo versa sobre el contexto social de la expansión musulmana. Se estudia las principales relaciones sociales en los periodos de expansión del Islam, las zonas de África, la invasión a la península ibérica, así como los procesos de las cruzadas y el modus operandi de la organización teocrática de la sociedad. En el cuarto capítulo se estudia el contexto político de esta expansión, haciendo énfasis en los distintos califatos que ha tenido esta sociedad, desde el Califato Ortodoxo hasta el Califato Otomano, discurriendo en cerca de 1300 años de historia, estudiando los principales rasgos de las políticas adoptadas por los gobernantes, así como la organización sociopolítica de las unidades territoriales.

El quinto capítulo trata sobre el contexto cultural del Islam. Aquí se desarrolla las principales manifestaciones culturales de los árabes, tales como Filosofía, Matemáticas, Ciencias Sociales, Arquitectura, Arte, Ciencias Naturales y Medicina. Finalmente, el sexto capítulo es la aplicación didáctica de los conocimientos plasmados en este trabajo, para lo cual, se desarrolló una sesión de aprendizaje, una ficha de trabajo y los instrumentos de evaluación; por lo que, se pretende aplicar la transposición didáctica y hacer más comprensible el constructo teórico sobre el tema.

Con todas las limitaciones encontradas en el desarrollo en esta investigación, se espera que el objetivo trazado haya sido cumplido y pueda servir como material de consulta para nuestros colegas y estudiantes de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, así como para todo aquella persona que desee conocer más sobre los procesos socio – históricos.

El autor

Capítulo I

Contexto económico

1.1 El feudalismo

Beltrán (1961) sostuvo que el feudalismo es una organización socioeconómica que, en sus inicios, estuvo arraigada a la agricultura y al trabajo doméstico, considerando a la primera como núcleo y fuerza motriz de la estructura económica y a la segunda como un tipo de trabajo “banal”, es decir, que no aporta un valor agregado al sistema productivo.

Kuczyński (1957) definió al feudalismo como “formación económica social donde la producción recae en la explotación de los campesinos para el beneficio y usufructo de los señores feudales, quienes además se adueñan del tiempo de trabajo” (p.71). Esta definición hace referencia al *modus operandi* de esta organización socioeconómica, cuyo objetivo final era el aprovechamiento, por parte del señor feudal, de la producción del campesino que se encontraba en condiciones de avasallamiento, es decir, dominado por la estructura de la jerarquía social y el poder político.

Gómez (1967) reafirmó esta postura, afirmando que “la ley económica de la sociedad feudal es la explotación de los campesinos por los señores feudales para la obtención de la plusproducción, es decir, una forma de renta o pago basado en la tierra”

(p.63). Es decir, que el feudalismo sustentó su dinámica en la explotación del campesino dominado y avasallado por el señor feudal para la obtención de productos. Históricamente, en este periodo las economías tenían una preponderancia rural y una desfragmentación política, es decir, no existía una unidad consolidada como lo fue posteriormente los “Estados Absolutistas”.

Para Ferguson (1974) el feudalismo tuvo una marcada superioridad frente al esclavismo debido al trabajo que realizaba el siervo. A diferencia del esclavo, un siervo trabaja para su propio beneficio, por ende, se encuentra motivado por realizar su trabajo y ello implica mejorar su nivel de productividad.

1.1.1 Las relaciones sociales de producción de la sociedad feudal.

Según la Academia de Ciencias de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS, 1960) el feudalismo basa su existencia en la explotación del campesinado por parte del señor feudal; por lo que, esta explotación estaba basada en el dominio y posesión de terrenos (feudos) y en la dependencia del campesinado hacia el señor feudal (existía una relación biunívoca por sujeción personal). Aunque estas condiciones parecieran que crearan un panorama muy parecido al esclavismo, los campesinos no tenían la misma configuración que un esclavo, debido a que los primeros tenían su propia economía, es decir, trabajaban para su propio usufructo; a diferencia del esclavo que debía realizar trabajosos forzosos sin remuneración alguna.

La forma cómo se repartía las tierras, según Ferguson (1974) fue:

El señor feudal tenía una parte de las tierras en su hacienda, otra porción era dada a los campesinos para su propio usufructo. Cuando el señor feudal parcelaba la tierra, generaba una relación de dependencia entre ambos, es decir, los campesinos estaban vinculados a la tierra. Esta situación proporcionaba al señor feudal la

cantidad de mano de obra necesaria para su propio beneficio (p. 82).

Esta condición generaba que los campesinos pudieran asegurarse un lote de terreno como herencia pero al mismo tiempo existían las obligaciones que generaba este lote de terreno: tenían que trabajar para el señor feudal con sus propios instrumentos de producción o entregar el exceso de producción en forma de especies.

Kuczynski (1957) manifestó que “el feudalismo acepta una forma de vinculación y sujeción personal del campesino hacia el propietario de las tierras, es lo que podemos denominar como coerción económica” (p. 73).

Según la Academia de Ciencias de la URSS (1960) el siervo de gleba tenía una división del tiempo de trabajo de la siguiente manera: el tiempo necesario, el cual consistía en la producción del sustento del campesino y de su familia, es decir, se basaba en el trabajo propio para usufructo propio; y el tiempo adicional, cuya producción era para goce del señor feudal, es decir, cuando el campesino acudía a las tierras del señor feudal para trabajar en la tierra éste, debía de entregar dicha producción como forma de renta feudal.

Entonces, al encontrarse en un sistema donde el señor feudal recibía el excedente del plusproducto, este podía manifestarse de diversas formas. Al respecto, Kuczynski (1957) refirió a tres formas de renta: renta en trabajo, renta en especie y renta de dinero. La renta de trabajo o también conocida como prestación personal fue la de mayor difusión en los inicios del feudalismo. Esta consistía en que el campesinado trabajaba de forma obligatoria algunos días a la semana (dependía directamente de lo que pedía el señor feudal) en las haciendas del señor feudal, con sus propias herramientas o instrumentos de producción, lo que implica que los días restantes de la semana, el campesino podía trabajar las tierras que le pertenecían. Entonces, las prestaciones personales tienen diversas manifestaciones, ya que podía realizar cualquier tipo de actividad: sembrar, talar, pastar, apañar la cosecha, etc., todo siempre al servicio del señor feudal.

La renta en especie consistía en la entrega de productos agrícolas y productos obtenidos por el trabajo del campesino, el cual es entregado al señor feudal como forma de retribución por la seguridad prestada por éste, es decir, una forma de pago, como obligación, al señor feudal por mantener a salvo al campesino dentro del dominio de sus tierras, y por permitirle usufructuar de sus tierras. Finalmente, en la Baja Edad Media, cuando existía el tránsito del feudalismo a principios del capitalismo mercantil, se extendió la renta en dinero, la cual marca las relaciones capitalistas entre el campesino y el señor feudal; por consiguiente, esta forma de retribución de renta en metálico se basó en un tipo de arrendamiento de la tierra y el trabajo.

1.1.2 Clases sociales en el feudalismo.

Ekelund (2006) sostuvo que en la sociedad feudal existieron dos clases sociales antagónicas: los señores feudales, los cuales no formaban un núcleo homogéneo en el ámbito político, quienes dependían directamente de señores feudales más grandes a través de pagos de tributo y ayuda en la guerra; los campesinos, quienes vivían subyugados al dominio de los señores feudales, explotados a cambio de recibir tierras para su usufructo y la protección de éstos últimos. Ante ello, es posible configurar una forma de jerarquía social propia de este periodo, porque las relaciones estaban formadas por relaciones de protección. Quien prestaba protección se llamaba “señor” y quien recibía esta protección era “vasallo” (por ello existía una ceremonia del vasallaje). Por consiguiente, los señores feudales (pequeños) dependía de otros señores feudales (más grandes, como el clero o el rey), es decir, estos pequeños señores feudales eran vasallos de los señores feudales más poderosos.

La configuración social, según la Academia de Ciencias de la URSS (1960) fue:

Los propietarios de la tierra o señores feudales eran las cabezas del Estado, conformaban las filas de la nobleza. Éstos gozaban de honores de la más alta capa social y de privilegios políticos económicos. A su vez, el clero (secular y regular) era uno de los más grandes terratenientes, ya que poseían grandes terrenos en los que vivían una enorme población de campesinos dependientes y siervos; junto con la nobleza eran las clases sociales dominantes en el Feudalismo. En la base de la pirámide social se encontraban los campesinos, dependientes del señor feudal y a los terratenientes; no poseían derechos políticos ni sociales, por lo que, podían ser vendidos o traspasados con todo el terreno (p. 38).

Es decir, las clases dominantes se sujetaban de las clases dominadas por medio de las rentas, trabajos adicionales y demás formas de subyugación, que privaban al campesino de sus derechos, lo que permitía al señor feudal dominar en su totalidad el accionar del campesinado. Este dominio se manifestó por medio de castigos, sanciones, penas, pagos excesivos de tributos, etc., lo que originó agudizar las contradicciones en el seno del feudalismo y permitir el surgimiento de ciudadanos libres que vivían en los “burgos”, dando origen al capitalismo mercantil y la caída del Feudalismo como sistema socioeconómico.

Según Kuczynski (1957) la contradicción principal en el feudalismo era entre los señores feudales y los siervos o campesinos de la gleba. Al convertirse en una dinámica con un aparato político y económico insostenible, sumado a las cargas tributarias exageradas, una pérdida de la sujeción personal hacia el señor feudal y una relación de vasallaje cada vez más débil, se transformó en periodos de lucha deliberada entre estas dos clase antagónicas, principalmente en la última fase del Feudalismo, cuando las fuerzas productivas estaban dando origen a una nueva formación económica social y las relaciones

sociales de producción feudal estaban entrando en decadencia.

1.2 Pensamiento económico medieval

El pensamiento económico en el feudalismo, según Gildemeister (1986) fue:

El medioevo, antepuso lo espiritual a lo temporal. Consagró, por así decirlo, el respeto al trabajo, despreciado por el mundo pagano, que lo consideró como propio para esclavos y enalteció la dignidad de la persona humana por contar ésta con un alma inmortal hecha a imagen y semejanza de Dios, lo que importó un rechazo, por lo menos implícito, a la institución de la esclavitud (p. 26).

Este respeto a la persona humana, no impidió que se reconocieran ciertas diferencias entre los hombres de acuerdo a sus condiciones individuales y por consiguiente a los desempeños variados que dentro de la comunidad les correspondía, debiendo existir un permanente recelo, de parte de los más favorecidos, hacia la riqueza de la cual debían considerarse simples depositarios o administradores, para beneficio de los más necesitados, recelo motivado por la corrupción hacia la que la abundancia conduce, según pensaban.

Diremos que las cuestiones económicas y políticas, por consiguiente, no fueron entre otras los temas principales de la época, sino como factores dignos de considerarse en relación con la moral, con la caridad, con Dios, bajo este punto de vista, el Derecho Canónico primó sobre el Derecho Romano y el pensamiento filosófico judío, árabe o griego y los diversos aspectos de la vida material tales como el comercio, trabajos manuales, etc., fueron vistos de modo similar.

1.2.1 La usura.

Según Gildemeister (1986), el mundo de la Edad Media hereda de la antigüedad dos conceptos opuestos respecto al préstamo a interés. El del pensamiento aristotélico enemigo de dicho tipo de préstamo y en el que se inspira Tomás de Aquino (1226 d.C – 1274 d.C) y el del Derecho Romano que lo aprobó y formalizó, en cierta forma, con el nombre de *foenus*; también debemos contar con la Ley Hebrea que prohibió el préstamo a interés entre los israelitas y paganos pobres, pero no para con los paganos acomodados.

Respecto a la usura, Ekelund (2006) manifestó que:

La Iglesia desde el siglo IV prohíbe al clero el préstamo a interés así como la actividad comercial, y durante la etapa carolingia, amplía la prohibición de usura comprendiendo al laicado. Posteriormente, con el desarrollo urbano que se inició durante el siglo XII, época en la que se necesitó de capitales, la tendencia hacia los préstamos se hizo más intensa, empezando así, el quebrantamiento de las normas eclesiales y la ruptura de un freno que, según muchos economistas, trababa el desarrollo económico (p. 35).

Con miras a refutar al Derecho Romano, según Ferguson (1974), se afirmó que este último consideraba dos clases de contratos: el *commodat* o sea de préstamos de bienes durables (bienes inmuebles) y el *mutuum* sobre bienes fungibles y consumibles al primer uso (trigo, dinero, etc.), que los primeros sí podían rendir un beneficio al darlos en usufructo porque sirven continuamente, mientras que los segundos sólo tienen un uso, se agotan y prácticamente se ceden con la propiedad. “No sería justo, por lo tanto, cobrar un interés porque sería exigir el pago del uso de la cosa y de ella misma. Precisamente, estos fueron los argumentos de Tomás de Aquino inspirados en Aristóteles” (Ferguson, 1974, p. 86).

El tiempo, la práctica de la vida diaria y la presión continua de la vida económica y comercial, indujeron a concesiones que conllevaban a soluciones de cierto tipo para justificar la utilidad del prestamista. Según Gildemeister (1986) se estableció los “títulos extrínsecos”, como el *dammum emergens*, por el que el prestamista tiene derecho a ser indemnizado si el préstamo le implica una pérdida; el *lucrum cessants*, por el perjuicio que sufre el prestamista por la falta de ganancia; el *periculum sortis*, por el derecho del prestamista a cobrar una prima por el riesgo, aunque sobre esto último Tomás de Aquino sostuvo que el riesgo lo conlleva el prestatario.

1.2.2 El Precio justo.

“¿Está bien que una cosa se venda en un precio superior al de su valor? Para Tomás de Aquino, esta pregunta exige un análisis del valor y para encontrar la respuesta recurre a Ulpiano, los Evangelios y Aristóteles” (Gildemeister, 1986, p.34). Así, la respuesta elaborada por Tomás de Aquino, según Ekelund (2006) fue:

Aristóteles afirmó que la causa del valor estaba en la necesidad que teníamos de las cosas, pero como esta necesidad varía de acuerdo a las personas, es subjetiva, por lo que es mejor que se base en el costo de producción y así llegamos al “precio justo”, enfocado por la doctrina tomista, desde un punto de vista moral, con prescindencia de la teoría valor – trabajo (p. 38).

Es abarcado desde un punto de vista moral porque lo que se quiere evitar es la expoliación, el fraude, el abuso del vendedor. “El principio cristiano del Amor se expresa en la caridad y en el respeto al comprador. No deberá venderse, en consecuencia, una cosa por encima de su valor o comprar alguna a precio inferior a su valor” (Beltrán, 1961, p.63). Tales hechos obligarían para resarcir el daño al vendedor, a devolver el sobreprecio en el primer caso o al comprador, a completar el pago en el segundo caso. Sin embargo, Tomás

de Aquino “reconoce en la venta la necesidad de que haya un sobreprecio o beneficio aceptable para lograr una vida austera, como remuneración de un trabajo realizado por el vendedor al poner la mercancía (transporte, riesgo, etc.) al alcance del comprador” (Ekelund, 2006, p. 45).

1.2.3 La propiedad.

¿Pueden los bienes materiales ser objeto de propiedad individual? Tomás de Aquino afirma que todo lo existente es hecho por Dios para todos, pero que está de acuerdo con Aristóteles, en el sentido de la conveniencia de aceptar la propiedad privada como un estímulo para el trabajo, siempre que dicha propiedad no se entienda como absoluta según el Derecho Romano, sino que se use de ella con moderación, para ponerla si fuera necesario a disposición de los demás, con criterio de administrador (Gildemeister, 1986, p. 36).

Para Gómez (1967), Tomás de Aquino quiso dignificar el trabajo, evitar el abuso de los mercaderes que podían aprovecharse de la escasez de mercancías y la especulación por la falta de capitales, pero no elabora una teoría económica, ni fue esa tampoco su finalidad, ya que persiguió un objetivo moral basado en principios cristianos. No relaciona el precio justo con el mercado y niega, al igual que Aristóteles, valor intrínseco al dinero, estimándolo en el mejor de los casos como un bien fungible, cuando en realidad el capital que se presta, no necesariamente se consume.

1.3 Economía del mundo islámico

Se ha repetido mucho que la civilización árabe, como antes la romana, era en realidad mantenida básicamente sobre la agricultura. Pero cerrar la observación del fenómeno económico musulmán sobre esta perspectiva no sería solamente una labor parcial, sino que

impediría la comprensión de un dinamismo social y económico, en el que desempeñaron un papel fundamental algunos núcleos de población, islamizada o no, que tradicionalmente se habían dedicado a actividades mercantiles: sirios, persas, judíos. Dejan aparte otros factores, la inclusión de los factores de población mencionada abrían de por sí un campo importante al tráfico mercantil, animado por una navegación de envergadura y por una vida de negocios caravaneros de extraordinaria importancia. Así, para Bramon (2002), el comercio, animado especialmente por la acción de sirios y judíos, desempeñó un papel importante en la vida económica del Islam, que controlaba, entre otras cosas, la ruta que por Siria y Mesopotamia conducía al golfo Pérsico y de allí a la India y China. Del mismo modo se penetró en el interior de África, se intercambiaron productos europeos y se crearon en las grandes ciudades emporios de comercio de legendario esplendor y de extrema importancia.

Marín (1994) manifestó que:

No fue la conjunción de lo agrícola y lo mercantil el único rasgo que caracterizaría durante siglos la economía musulmana, sino que el mundo islámico, rico y poderoso, poseedor de un sistema monetario de estabilidad y envergadura notables, animó todo tipo de inversiones tendentes a incrementar, por una parte, la explotación minera, en especial en búsqueda de metales preciosos, y, por otra, la inversión en diversos campos de actividades industriales o artesanas (p. 93).

En este sentido, según Manzano (1992), se activaron diversos sectores de la vida textil (producción variadísima de tejidos de muy diverso tipo y calidad) e industrial (fabricación de armas, de objetos de cuero y vidrio, del papel y de múltiples tipos de cerámica, junto con la invención de diversos ingenios que tendrían difusión en todo el mundo).

1.3.1 Agricultura.

Bramon (2002) manifestó que:

La actividad agrícola musulmana es la que mayormente han venido destacando, durante siglos y siglos, los cronistas e historiadores del mundo árabe.

Evidentemente, la organización sociopolítica coránica y las plataformas anteriores de otros tipos de civilización venían favoreciendo la gran importancia de lo agrario dentro del complejo musulmán. En realidad, la base de la economía musulmana fue sin duda la agricultura. Tanto las innovaciones agrícolas de origen árabe, como las que adoptaron de los pueblos sobre los que establecieron su dominio, fueron difundidas por todo el territorio musulmán. Esto ocurrió, por ejemplo, con las norias y demás formas de regadío para aumentar el rendimiento de los terrenos cultivados (p. 72).

Para Marín (1994) la expansión de la agricultura provocó una mayor producción de muchos cultivos como el algodón, la caña de azúcar, el arroz, el limonero y la palmera. Preocupados por las actividades agrícolas, no solamente destacaron en los aspectos decorativos de las mismas, como pueden ser los jardines, sino que fomentaron la invención y generalización de ingenios sumamente rentables y productivos, como el molino de viento.

1.3.2 Comercio.

Durante siglos, en el Mediterráneo, en el mar Rojo, en el golfo Pérsico, en el mar Caspio y en el océano Índico, la navegación musulmana fue algo predominante. Durante siglos y siglos nadie pudo competir con los lucrativos negocios de los musulmanes en diversas zonas marítimas, sobre todo en el océano Índico. Con referencia al comercio islámico, según Salvat (2005), sus actividades de carácter marítimo tuvieron gran duración

y consistencia, de forma que más de un autor ha escrito que los éxitos pasados del Islam no se debieron sólo a sus famosos jinetes militares, sino muy especialmente a sus hombres de mar, y en tal sentido figurará como una leyenda de antología la de Simbad el Marino, en el océano Índico.

Sin embargo, fue en el Mediterráneo donde se dibujó la gran aventura del florecimiento del Islam. “A través de los siglos se pudo observar la presencia musulmana en este mar, pudiendo identificarse tres procesos: una primera, capital, claramente victoriosa; una segunda, de retroceso creciente, y finalmente una tercera, de irreversible decadencia” (Bramon, 2002, p. 93). En efecto, aunque, a pesar de la conquista de la Siria, Egipto y otros puntos del Mediterráneo oriental, la competencia con Bizancio no acabó de otorgar al Islam la plena posesión de la parte este de este mar, es evidente que durante mucho tiempo el Islam fue el auténtico dueño del Mediterráneo occidental, completada la conquista de África del Norte, de la península Ibérica y de Sicilia. Fue ésta la gran etapa de esplendor musulmán en todos los terrenos. Así, según Salvat (2005), Creta sería conquistada en 825 d.C por marinos andalusíes; los tunecinos se instalaron en 827 d.C y 902 d.C en Sicilia. Y dicha isla conoció un auge importante, convirtiéndose en el corazón de un Mediterráneo musulmán con Palermo, instalada en medio de la Cuenca de Oro, transformada por la irrigación en lo que los cronistas denominaron “jardín del paraíso”.

Paralelamente, los musulmanes no sólo se instalaron de forma sólida y estable en las Baleares, que sería un archipiélago fundamental para sus operaciones en el Mediterráneo occidental, especialmente para garantizar la navegación entre España y Sicilia, sino que se establecieron de forma más o menos esporádica en diversos puntos de Córcega y de Cerdeña, así como en Provenza, por corto tiempo, y aprovecharon incluso la ocasión para amenazar a Roma, desembarcando en el Tíber.

En esta época es cuando lo marítimo señala el índice más destacado del desarrollo

de la sociedad y la economía musulmanas. Facilita la expansión y la respiración de sus ciudades, especialmente las marítimas; tas es el caso de Alejandría (anexo de la enorme metrópoli interior de El Cairo), Palermo, Túnez, Bugía, Argel, Orán, Almería y la zona del Guadalquivir, con Sevilla (anexo de Córdoba, la gran ciudad musulmana de occidente) (Manzano, 1992, p. 107).

Señalada la importancia de los elementos marítimos en la economía mercantil islámica, no podemos pasar por alto otro elemento: el tráfico caravanero. Diversos autores han coincidido en señalar que el mundo musulmán no sería nada sin las rutas que atraviesan de parte a parte su cuerpo, más o menos desértico. Dichas rutas le animan y dan vida; constituyeron durante siglos su riqueza, su verdadera razón de ser, incluso su civilización.

El mundo islámico fue durante siglos el único sector mundial que hizo circular con provecho el oro del Sudán, los esclavos negros y de otras razas, la seda, la pimienta, las perlas del Extremo Oriente. En Asia y África monopolizó el comercio de Levante, etc. Toda una serie de rasgos otorgan, pues, al Islam, la característica de ser una civilización y una economía de tránsito, de movimiento, lo cual, junto a navegaciones más o menos complejas, supone la existencia de una múltiple circulación caravanera, que otorgará al negocio mercantil musulmán una de sus características peculiares (Salvat, 2005, p. 174).

A pesar de que en algunas regiones existen elefantes, caballos y asnos, las caravanas son fundamentalmente expediciones mercantiles efectuadas por el trabajo de los camellos.

Según Bramon (2002):

Para dar idea de lo que representan estas expediciones caravaneras es preciso indicar que un camello de albarda puede llegar a transportar unos 300 kg de carga

útil. Y una caravana bien organizada reúne entre 5000 y 6000 camellos, de forma que por su volumen o capacidad global de transporte puede compararse a un velero. Paralelamente, una caravana, tiene características militares muy acusadas: tiene un jefe, unos dirigentes, unos reglamentos, unas etapas obligadas; obliga a tomar una serie de precauciones de carácter más o menos ritual, especialmente contra los nómadas dedicados a saquear caravanas (p. 107)

Entendido el conjunto islámico como un continente intermediario, en el que tanta importancia podían llegar a tener los aspectos marítimos del tráfico como los terrestres, es evidente que una de las piezas fundamentales de la economía musulmana en su época de esplendor es la que resuelve las relaciones entre el conjunto de sistemas de caravaneros y a organización de las flotas marítimas. Tales relaciones son la pieza fundamental de un sistema de tráfico que abarca variados sectores y materias. En este sentido, la mezcla entre lo caravanero y marítimo no solamente da pie al auge de un tipo de intermediarios, sino a la realidad de una compleja organización económica – comercial.

Salvat (2005) manifestó que:

El eje de esta complicada organización es el estamento de grandes comerciantes, que ser musulmanes o no musulmanes, considerados en este último grupo a los judíos, cristianos, genoveses, venecianos, barceloneses, etc. En este sentido, son sumamente significativos los datos proporcionados por la correspondencia de los comerciantes judíos de El Cairo, a partir de la época de la Primera Cruzada (1095 d.C – 1099 d.C). Tal correspondencia demuestra claramente que la organización musulmana en el campo económico conocía las más diversas variedades crediticias, los distintos sistemas de pago y, paralelamente, las más variadas formas de asociación comercial; este hecho hace que no sea cierto que los primeros grandes pasos en los campos del crédito, el pago y la asociación mercantil hayan

tenido su cuna en Italia (p. 175).

La realidad de los grandes comerciantes era la que vinculaba la empresa caravanera con la organización marítima y aseguraba, según Manzano (1992), las diversas formas de comercio a larga distancia: comercio del coral desde África del Norte hasta la India; transporte de esclavos adquiridos en Etiopía hasta rentables centros mediterráneos; traslado de hierro, pimienta y especias orientales desde las Indias a puertos italianos o análogos. Todo ello se realizaba con relativa regularidad, dejando grandes beneficios a las personas que manejaban las redes de dicho tráfico, un tráfico internacional de enormes proporciones que no podía dejar de tener unas dimensiones sociales de envergadura, ya que su funcionamiento implicaba, al mismo tiempo, un enorme movimiento de dinero, mercancías y hombres.

Según Tamayo (2009), el sistema de aduanas estaba dirigido para comerciantes extranjeros, que debían pagar la misma cantidad de carga tributaria que en su país de origen. A su vez, se contaba con una estructura jurídica para resolver los conflictos comerciales basados en principios del Corán, por lo que, se cumpliría en todo el mundo islámico. Económicamente, esta seguridad jurídica propició el origen de muchas asociaciones comerciantes que financiaban empresas con altos riesgos crediticios. Además, existía una marcada diferencia de sociedades comerciales: sociedades anónimas, capitalistas y de bienes; esto propiciaba enormes ventajas para invertir capital en el mercado. Estas condiciones obligaron a contar con un sistema bancario eficaz y acceso crediticio, para evitar el traslado de grandes sumas de dinero en los viajes.

1.3.3 Rutas comerciales.

La península arábiga, desde sus inicios, estuvo arraigada en el tráfico de comercio mundial por ser pieza importante de comunicación marítima entre el Mediterráneo y la India, así como por la producción de especias (nuez moscada, incienso, condimentos, etc.). Entonces, surge un marcado crecimiento de relaciones multilaterales con distintos reinos y clases sociales dedicadas exclusivamente a la actividad comercial. Según Bramon (1992) la prueba fehaciente del enorme tráfico en el periodo del Islam es la gran cantidad de monedas, así como vestigios artísticos y telas encontradas en Asia oriental. Debido al tráfico de oro, los musulmanes realizaron algunas rutas comerciales, tales como: partir de Marruecos, atravesar el Sahara, y llegar a ciudades comerciales como Zanzíbar. En estas ciudades se abastecían de productos derivados del tráfico comercial mundial, tales como piedras preciosas, esclavos, oro, maderas, telas, etc.

Según Manzano (1992) el Estado garantizaba el comercio con su demanda, debido a la creciente necesidad de artículos de lujo y piedras exóticas para la casa real y la clase dirigente de los califatos. Esto se vio reflejado en el periodo de esplendor musulmán, ya que el comercio no contaba con restricciones de ningún tipo. Así, se podía comerciar por medio de ciertas rutas hacia el continente asiático, llegar hasta China, India, Corea. Por consiguiente, se creó una red comercial dedicada exclusivamente al comercio de la seda, la cual estaba conformada por rutas que atravesaban Asia central y llegaban hacia el Oriente extremo. Esto originó que los comerciantes musulmanes recorrieran la zona mediterránea de Asia, así como Europa oriental.

Según Bramon (2002) en las costas africanas, atravesaban el mar Rojo llevando mercadería hacia Egipto, El Cairo, Alejandría, las ciudades sirias; las cuales se constituyeron en grandes centros de abastecimiento de mercadería del Mediterráneo, debido a que llegaban barcos de Venecia, Génova, Niza; los cuales se abastecían de

mercancías de lujo. Además, los comerciantes musulmanes tenían una red de fábricas a lo largo de todas las costas hasta China e Indonesia, debido a que transportaban oro (aceptado como un medio de pago universal en la época), hierros, acero, tejidos como mercadería de intercambio, etc. A su regreso a Occidente, los barcos tenían gran cantidad de bienes suntuarios como: diamantes, ébano, marfil, seda, porcelana, cerámica, plomo de la India, añil, entre otros más. Es decir, utilizaban al mar Rojo como medio de comunicación para llegar hasta Europa y abastecer a toda la zona norte de África.

Para Tamayo (2009) el comercio hacia China estaba constituido por rutas que comprendían estepas y desiertos, formaciones geográficas preponderantes en el Asia central. Las caravanas atravesaban Bujará, Samarcanda hacia la ciudad de Turkestán, llegaban al desierto de Gobi, donde establecían relaciones comerciales en Pekín. De regreso a Bagdad, traían pieles, esclavos, espadas, vestimenta de guerra, etc.

1.4 Las ciudades islámicas

Lógicamente, a pesar del peso importante de lo agrícola, la envergadura social y económica del tráfico mercantil sólo puede entenderse y concebirse a partir de la existencia de importantes ciudades en el conjunto islámico, que además de su función de concentrar artesanos y realizaciones industriales complementarias, constituirían el verdadero motor de una circulación inmensa. No se trata sólo de ciudades como Bagdad, Damasco, El Cairo, Alejandría o Córdoba; sino, de un conjunto abundante de núcleos urbanos, a través de los cuales pasan y se conecta todo el inmenso tráfico comercial, y junto con él, la comunicación de los más preciados bienes culturales.

Según Salvat (2005):

Estas ciudades parecen centros neurálgicos de la vida social y económica. Son un cúmulo de calles estrechas, casas amontonadas, centros de reunión, de animación,

de bullicio, de negociantes, situados generalmente junto a la gran mezquita, junto con los artesanos, que ocupan posiciones en teoría, concéntricas a dicha mezquita. En primer lugar, el espacio dedicado a los fabricantes y los comerciantes de perfumes y de incienso; a continuación las tiendas de tela y mantas, las joyerías, los establecimientos de alimentación y, por último, los lugares destinados a los oficios considerados menos nobles: curtidores, zapateros, herreros, olleros, tintoreros, etc. Además, las alhóndigas o lugares para cobijar a los animales de carga, los viajeros y las mercaderías de tránsito (p. 177).

Se trata, en realidad, de un caos lleno de vida y animación que orientaba y situaba las diversas corrientes del comercio, del tráfico y de la cultura universal: las plantas más o menos exóticas (medicinales, caña de azúcar, algodón), el papel, los gusanos de seda, la brújula, los números hindúes (llamados precisamente árabes), la pólvora de cañón, las medicinas, etc. Bienes mercantiles y culturales que transmitían a veces los gérmenes de las más terribles enfermedades epidémicas provenientes de la India o China (peste, cólera, etc.).

1.5 Dinámica económica en la expansión musulmana

En este sentido, según Bramon (1992), los conquistadores se limitarán a explotar las diversas sociedades que iban cayendo en su poder: Persia (el mundo de los sasánidas), Siria, Egipto, África (es decir, el África del Norte y, concretamente, el África romana, la Ifriqiya de los árabes) e Hispania. En ciertos momentos, si los cristianos trataban de convertirse al islamismo eran condenados al látigo.

Tal estado de cosas sólo podía durar un periodo relativamente limitado; en efecto, según Tamayo (2009), al cabo de un siglo, *los maulas*, es decir, los conversos, comenzaron a cobrar su desquite y a asumir un papel importante en la vida del Imperio islámico. Los

persas, de manera especial, iban a desempeñar un papel muy importante en este nuevo cambio. En efecto, con los abasíes empiezan a originarse una serie de cambios significativos. La capital del califato pasa de la antigua Damasco de los Omeya a Bagdad. Es la época de aparición y crecimiento de las grandes ciudades que dirigen todo el comercio: Samarra (836), Basora, El Cairo, Túnez (nueva encarnación de la antigua Cártago), Córdoba, etc.

En esta etapa, el Islam alcanza sus fronteras exteriores fundamentales y desde entonces su expansión comienza a encontrarse bloqueada por resistencias y réplicas de diversos pueblos (francos, bizantinos, hispanos del norte de la península Ibérica). En contrapartida, se organiza dentro del mundo musulmán un tipo de economía capaz de crear extraordinarias fortunas y que se apoyará sobre una potente economía monetaria, montada a imitación de los patrones romanos y bizantinos (Manzano, 1992, p.113).

Las líneas de esta dinamización económica parten, en notable proporción, de la potenciación de los productos agrícolas. Es decir, para Tamayo (2009), se va a una comercialización creciente de la agricultura. Los excedentes agrícolas serán transportados hacia puntos donde puedan dar buenos beneficios, convirtiéndose especialmente en mercancías destinadas a alimentar a las ciudades.

Para darnos una idea de las dimensiones de tal tipo de comercialización nos limitaremos a señalar que el comercio de las dátiles movilizaba más de 100 00 camellos de albarda, también la de melones y caña de azúcar. En esta etapa no solamente se aprovechaban todas las posibilidades de mejora conocidos, sino que se pasa a buscar nuevos procedimientos que sean ventajosos (molinos de agua, etc.) (Salvat, 2005, p.178).

A partir del aprovechamiento de la base agraria, otros tipos de producción adquieren importancia y son aprovechados al máximo por los dirigentes islámicos: hierro, industrias textiles (lino, seda, algodón, lana), producción de tapices (en Bujará, Armenia, Persia), importación, principalmente de Basora, de quermes e índigo en grandes cantidades para teñir las telas de rojo y azul, etc. Paralelamente, la circulación monetaria se complica, y al mismo tiempo, se dibuja una sociedad más compleja, con mayores tensiones entre ricos y pobres.

Para Bramon (2002) la progresiva desmembración del califato supuso una etapa paulatina de decadencia del mundo musulmán, a cuyo declive contribuiría no sólo la presencia amenazante de núcleos bárbaros y de factores geográficos negativos (el desierto, por ejemplo), sino las ventajas que fue tomando la civilización del Occidente cristiano a partir del siglo XV, con el descubrimiento de América y con la penetración en el Índico (rutas de Vasco da Gama, etc.), que dejaron las actividades mercantiles en un lugar menos importante. La complicación de los abasíes representó no solamente una orientalización del Islam, sino una desviación esencial de los objetivos primitivos de la sociedad y economía islámicas, demostrando al propio tiempo su capacidad para adaptarse a las circunstancias del momento.

Capítulo II

Contexto social

2.1 Organización social

Salvat (2005) clasificó a la sociedad musulmana como una sociedad esclavista. Esto se debe a que éstos provenían de las campañas bélicas y se convertían en prisioneros de guerra como castigo. Jerárquicamente, la base de la sociedad eran los esclavos, quienes debían realizar el trabajo forzado que se le asignara. Luego, la población flotante extranjera, definida como “el núcleo de base mercantil que teóricamente no es tenido en cuenta en la organización social musulmana, que comprende, además de los judíos, a venecianos, genoveses, etc., y que llegó a contar mucho en la vida económica islámica” (Bramon, 2002, p. 71). A continuación, los *dimmíes*, según Salvat (2015) son “indígenas de los diversos países conquistados no musulmanes, que componían la base del elemento productor (campesino y artesano) y de los impuestos” (p.157). Luego, los *maulas*, que son “indígenas de los países conquistados que se habían convertido al islamismo” (Bramon, 2002, p.71). Finalmente, en la cúspide de la jerarquía social, los árabes, que ocupaban los lugares principales de la organización económica musulmana, tomaban decisiones políticas y dirigían las riendas del Estado.

2.1.1 El cosmopolitismo musulmán y sus repercusiones económicas.

Los primitivos núcleos árabes, que entraron muy pronto en contacto con el abigarrado y polifacético mundo del Imperio persa, de los territorios egipcios y de las viejas posesiones romano – bizantinas de África del Norte, aprendieron con facilidad las ventajas derivadas de la integración en una realidad político – económica que no pretendiera la absoluta asimilación y uniformización de sus componentes.

En poco tiempo, asimismo, las aventuras expansivas islámicas que penetraron en Europa, principalmente en la península Ibérica, y en el corazón de Asia acabaron de dibujar la realidad compleja de núcleos muy varios y acabaron de decidir a los dirigentes islámicos a adoptar una posición muy abierta y tolerante respecto a la inmensa cantidad de súbditos que formaron parte del Imperio islámico.

De todo ello, según Bramon (2002), nació un auténtico cosmopolitismo social que sirvió de plataforma meramente operativa y positiva para el desarrollo de la economía musulmana en la época de florecimiento y expansión imperialista islámica. En referencia a la combinación de diversos elementos socioculturales, Salvat (2005) sostuvo que:

La mezcla y variedad de elementos que formaban parte del complejo musulmán, en el que se encontraban núcleos tan propensos a las actividades mercantiles como los sirios, judíos, egipcios, persas; otorgó al complejo imperialista musulmán una capacidad de tolerancia y de maniobra que constituyó un firme puntal para las relaciones económicas no sólo entre los miembros del amplio “universo” islámico, sino que facilitó la posibilidad de comerciar y sostener relaciones mercantiles, de carácter más o menos duradero, según los casos y circunstancias, con núcleos no musulmanes, tales como Constantinopla, Venecia y Génova (p.146).

La realidad de esta activa vida mercantil, fundamentada sobre una ductilidad cosmopolita que superaba la estricta visión de un mundo de “fieles”, permitió al mundo

musulmán, en la época de su mayor florecimiento, convertirse en una impresionante potencia económica, que heredó las características “universalistas” del antiguo mundo romano y permitió la equilibrada función de una agricultura en pleno apogeo junto con un nutrido comercio urbano, que conoció emporios tan característicos y tópicos como Bagdad, Damasco, Alejandría o Córdoba.

Al propio tiempo, la mencionada ductilidad cosmopolita musulmana, complementada con una floreciente plataforma económica, sirvió de puente apto para la mezcolanza y función de elementos de cultura muy distintos, que constituyeron buena parte del acervo cultural musulmán, al propio tiempo que, junto a la actividad de mercaderes y caravaneros, sirvió para la transmisión al nuevo mundo medieval europeo de elementos fundamentales de la cultura antigua o para informar, a esta misma Europa creciente, de realidades orientales más o menos exóticas.

En definitiva, un análisis exhaustivo del complejo mundo musulmán, con su mosaico de pueblos, etnias y costumbres, su capacidad de tolerancia, su mezcolanza de saberes y tradiciones, nos demuestra no sólo la estrecha relación existente entre la base cultural y las realidades económicas, sino que además presenta de forma meridiana la positiva lección de que una tolerancia y un cosmopolitismo bien asentados en un conjunto general determinado, en este caso el mundo imperialista islámico, constituyen factores meramente rentables no sólo para el desarrollo de la vida económica de un amplio núcleo territorial, sino que juntamente con este desarrollo de la vida económica presentan condiciones inmejorables para el mantenimiento y la difusión de realidades culturales de tipo muy diverso que, al igual de lo que ocurría con el comercio y la vida económica general, traspasaban con mucho las fronteras estrictas del conjunto territorial en que se encontraban asentadas.

2.1.2 Sentido teocrático de la organización social islámica.

La organización teocrática de la sociedad musulmana podía revestir una doble característica: una simplicidad integrista de jerarquía y división social y una capacidad por contener en su seno a elementos no islámicos. En definitiva, lo islámico imperaba sobre los elementos no musulmanes y ello, por tanto, no impedía la organización teocrática de una sociedad compleja, que se regía por un código religioso (el Corán) y que tenía una cabeza visible, el califa, que reunía en su persona las máximas atribuciones espirituales y temporales, el máximo poder religioso y político.

La unidad teocrática de la estructura califal era la que otorgaba las máximas garantías de fuerza a una organización social de apariencia muy simple y con posibilidades de poder ser resquebrajada con facilidad. Al respecto, Salvat (2005) sostuvo que:

El poder de los núcleos dirigentes en el mundo islámico partía de su proximidad con las fuentes de legitimidad religiosa y los núcleos menos poderosos en la escala social lo eran, en principio, debido a su alejamiento de las fuentes de pureza de sangre que otorgaba la legitimidad religiosa (teórico poder de los árabes, parientes de Mahoma, etc.), hasta llegar a los núcleos menos favorecidos de la sociedad musulmana, los esclavos, que, al igual que en todas sociedades antiguas, tenía la consideración legal de cosas y eran, en principio, botín de guerra (p. 151).

La mencionada organización simplista de la sociedad del mundo islámico recibió evidentemente la influencia de los núcleos que fue dominando, en especial persas (herederos de una compleja organización política y administrativa multisectorial), que se tradujo en profundas infiltraciones de elementos nuevos en la cúspide del poder, demostradas, por ejemplo, en el traspaso de la capitalidad de Damasco a Bagdad, o en la lucha – clarísima en la península Ibérica – entre grupos étnicos (beréberes, sirios, etc.) que deseaban ocupar posiciones más firmes o más ventajosas del poder.

Ello favorecería, según Tamayo (2009), en las altas esferas de la organización jerárquica del mundo musulmán, una serie de movimientos paralelos hasta cierto punto a la fragmentación feudal del Occidente cristiano, y dibujaría las líneas de la futura división califal en favor del predominio de grandes señores (emires, sultanes, etc.) que mantuvieron, a su vez, dentro de su parte fragmentada las líneas fundamentales de la organización social musulmana, al propio tiempo teocrática y simplista y, asimismo, abierta a la tolerancia de elementos no islámicos, lo cual explica, por otra parte, la relativa incapacidad por variar los esquemas de organización y de vida particular y colectiva que durante siglos ha venido constituyendo el verdadero talón de Aquiles de lo que llegó a ser el impresionante mundo imperial islámico.

Haque (1991) sostuvo que:

Un talón de Aquiles de importancia extraordinaria y que puede ayudar a comprender cómo el floreciente mundo musulmán de las primeras etapas islámicas haya podido ir derivando, a lo largo de los siglos, hacia extremos en que se ha producido cierto tipo de novedades de carácter arcaico y cerrado a todo tipo de progreso (p. 42).

En resumen, la organización teocrática del complejo social musulmán encerraba en si misma gérmenes de difícil solución y que tenderían a dibujar perspectivas menos favorecidas que las típicas de la época de esplendor califal.

2.1.3 La decadencia sociopolítica y militar islámica.

El carácter teocrático del complejo mundo conquistado por los sucesores de Mahoma, con sus luchas familiares y dogmáticas, ya apuntaba, desde el momento de la matanza de los Omeyas, los gérmenes de la futura decadencia militar, política, cultural y económica del Islam. En efecto, pasado el ímpetu conquistador de los primeros creyentes y

agotadas las inmensas reservas económicas del califato, no podía extrañar a nadie que las disidencias que se manifestaron desde las primeras etapas fueron tomando mayor entidad y dieran pie a un movimiento aparentemente contradictorio de decadencia. “Vale pena tratar con detalle esta cuestión, pues, pongamos por ejemplo, el impresionante expansionismo imperialista de los musulmanes turcos no significa, ni mucho menos, una recuperación de todo el anterior complejo mundo islámico” (Salvat, 2005, p. 172).

Al contrario, el crecimiento del fenómeno turco, que en Occidente, en el mundo cristiano europeo, hizo perder de vista muchas cosas respecto a la realidad islámica. Según Bramon (2002) este proceso no hace más que encubrir un lento pero progresivo periodo de oscurecimiento, de estancamiento y de “oscurantismo” musulmán, empobreciendo una economía que había sido sumamente floreciente, cerrando vínculos entre regiones que tuvieron un tráfico extraordinariamente rico y dibujando un inmovilismo agrícola y ganadero que representó un evidente retroceso respecto a las grandes ciudades que habían llegado a ser Bagdad, Damasco, Alejandría o Córdoba.

Paulatinamente, la vida mercantil va perdiendo peso decisivo, en las diversas regiones musulmanas. Tamayo (2009) sostuvo que:

La economía se empobrece, la cultura entra en una profunda decadencia.

Florecientes regiones se convierten en verdaderos desiertos, y antiguas ciudades pasan a ser un montón de ruinas. Constituye, sin duda, uno de los capítulos más interesantes de la investigación histórica y sociológica seguir con detalle el complicado proceso que, a pesar del innegable florecimiento del Imperio turco, no pudo impedir, que a la larga, el esplendor de las etapas califales fuera paulatinamente, casi insensiblemente, cediendo terreno a una serie de realidades negativas que han convertido buena parte del que fue, en ciertas épocas, un mundo dinámico y emprendedor, en una compleja suma de elementos incapaces de

recuperar antiguas perspectivas de desarrollo y de vitalidad y de perder el carácter de núcleos ruinosos, que constituyen sólo un pálido recuerdo de su pasado esplendoroso (p. 83).

Evidentemente, factores marginales a la misma realidad musulmana, como el florecimiento de la parte occidental de Europa, el auge atlántico, el descubrimiento de América y la orientación colonial europea hacia aquellas regiones, pueden ayudar a situar una decadencia que, a pesar de los turcos, de la conquista de Constantinopla, de sus ataques al Imperio austriaco, no es posible enmascarar y que en épocas más cercanas alcanzará incluso a las mismas zonas típicas del Imperio turco, preparando las bases de su desmembramiento, hasta el punto de ser considerado el gran enfermo de Europa.

2.1.4 Sociedad en el periodo almorávide y almohade.

La magrebí era una sociedad de estructura tribal, en la que los hombres de las tribus que encarnaron los movimientos almorávides y almohade tenían preeminencia sobre los de las restantes y constituían una especie de aristocracia tribal, una “clase” beneficiaria de cargos en la administración. Las familias en el poder, los Banu Tasfin, almorávides, y los Banu al – Mumin se repartían la mayor parte de los cuadros dirigentes.

Bajo los almohades, según Huici (2000), existía una aristocracia del poder integrada por los *sayjs* o jeques beréberes y miembros del Consejo de los Diez, a los que se añadieron cuarenta delegados de las tribus, al modo de la institución beréber de los *ait al – arbain*. El conjunto formaba la Asamblea de los Cincuenta, con lo que se instauraba un orden jerárquico tribal en que los Harga ocupaban un lugar preferente. Así, pues, las tribus de la confederación almohade se hallaban estructuradas bajo la dirección de un jefe militar elegido y afecto, naturalmente, a la suprema jerarquía política. Las depuraciones de los primeros años, con las que se eliminaba a elementos considerados peligrosos para el

movimiento, fueron numerosas y sangrientas. Los miembros de aquellas instituciones y los dignatarios de la administración, los *sayyid*, los hijos de los califas, los gobernadores provinciales, los miembros del consejo anejo a aquéllos, los *hayib* (primer ministro), los visires y otros funcionarios de la administración constituían las clases privilegiadas y aristocráticas. El resto de la sociedad continuaba en las ciudades y en el campo sin cambios esenciales. Al respecto, Bramon (2002) manifestó que:

El Magreb almorávide y almohade estaba formado por ciudades bien organizadas y en crecimiento, sistemas de riego y de cultivo perfeccionados, nuevos palacios construidos por la aristocracia enriquecida vinculada al poder, y eran centros de intercambio de productos artesanales y agrícolas. En el campo, cultivos varios destinados al consumo local y al comercio exterior favorecían la economía rural, así como el aumento demográfico (p.110).

El trigo del Magreb se exportaba hacia las tierras deficitarias de este cereal mediante caravanas: vía Sijilmasa, hacia el Sahara occidental y el Sudán, y por vía marítima, hacia Al – Andalus y Sicilia. El arroz, de origen asiático, ganaba nuevas zonas de cultivo. El olivo, una de las bases de la alimentación, producía buenas fuentes de ingresos con la exportación de aceite a países del Mediterráneo oriental. La vid, los dátiles, la caña de azúcar, las legumbres, los árboles frutales y las plantas industriales, así como los tejidos de seda, el lino y los productos textiles en general, adquirieron un gran auge y fueron objeto de un activo comercio.

De acuerdo a Salvat (2005):

También la cría de ganado constituía un elemento importante de la actividad económica, sobre todo en zonas de población nómada, porque proporcionaba animales de carga (las grandes rutas comerciales eran recorridas por multitud de caravanas de camellos, mulos y asnos); y, materias primas industriales, como lana

y cuero, además de carne. El mayor número de pastores de todo tipo de ganado se daba en Magreb. Es natural que ciertos hábitos pastoriles, como la cría de ganado en régimen comunal, importados del Magreb a Al – Andalus adquirieran mayor desarrollo durante los siglos XII y XIII (p. 300).

El Magreb desarrolló un intenso comercio con el África subsahariana, que proporcionaba numerosos esclavos, piedras preciosas y oro. El eje principal de las transacciones unió a partir de entonces Aoudaghost con Sijilmasa, verdadero canal de distribución del oro procedente del África negra.

Pese a que en el siglo XIII los centros motores del comercio mediterráneo pasaron a las ciudades de la costa italiana, los grandes centros productores magrebíes y andalusíes siguieron abiertos y en plena actividad y contribuyeron, en su medida, a la renovación de la vida económica que en los siglos XII y XIII se produjo en los países de Europa.

2.1.5 El Magreb musulmán.

Hasta el siglo X, el Magreb estuvo bastante poblado, pero a partir del siglo XI, la curva demográfica se invirtió llegándose por último a un verdadero hundimiento demográfico. También estaba, sobre todo, en las regiones occidentales y orientales, muy urbanizado. Sus grandes capitales políticas y culturales, Kairuán, Tahert, Fez, Sijilmasa y Al – Mahdiya, eran todas de creación musulmana.

Los beréberes, que constituían la base de la población, eran muy diversos desde el punto de vista étnico. Según su modo de existencia, se los dividía en baranis, sedentarios sobre todo, y butr, nómadas en su mayoría. Estos últimos, uno de cuyos grupos más importantes lo formaban los zanata, ocupaban principalmente el Magreb central. Hasta finales del siglo XI, los árabes fueron muy poco numerosos, apenas unas decenas de miles instalados esencialmente en el Magreb oriental. A estos dos componentes sociales hay que

añadir otros elementos alógenos, cuya importancia numérica es aún más difícil de evaluar. En primer lugar los europeos: latinos, germanos e incluso eslavos, instalados en el país desde la Antigüedad o implantados más recientemente a través de la esclavitud. Luego, los negros, que suministraban tanto mano de obra servil como soldados.

Los esclavos desempeñaban en la sociedad magrebí, al lado de los hombres jurídicamente libres, un papel importante, social y económicamente. Se los encontraba tanto en los hogares – favoritas blancas o negras, eunucos o criados –, como en todos los niveles de la actividad económica, tanto en las ciudades como en el campo. Los había ricos y dichosos – cuando ejercían funciones directivas en provecho de sus amos – así como miserables y desdichados. A pesar de las mejoras introducidas por el *fiqh* (la ley) en su estatuto, su condición no era, por lo general, envidiable. Pero el estatuto esclavo no era definitivo; las manumisiones – que el Corán recomendaba vivamente – y el rescate de la libertad aseguraban, en efecto, la continua transición a una tercera categoría social: la de los clientes o *maulas*.

Bramon (2002) argumentó que:

La masa de los súbditos de condición libre se escindía a su vez en dos capas sociales de perfiles mal delimitados y sin una verdadera estructuración jurídica: la *jassa*, minoría de gentes influyentes, por lo general instruidas y ricas, y una mayoría de plebeyos (la *amma*) más o menos necesitados, formada por comerciantes, artesanos, campesinos y asalariados diversos. La transición en ambos sentidos era libre, y nada, al menos en principio, se oponía al dinamismo social (p.113).

A las fronteras étnicas y sociales se superponían otras divisiones de tipo confesional, que no coincidían forzosamente con las anteriores. En el momento de la conquista árabe cohabitaban en el Magreb tres religiones: el animismo, el judaísmo y el

cristianismo. El Islam consiguió adeptos en todas las familias, y a partir de mediados del siglo VIII pasó a ser claramente mayoritario. Los que conservaron sus antiguas creencias recibieron el estatuto de *dimmies* (protegidos del Islam), con un sistema fiscal y jurídico aparte, que les garantizaba en particular la posibilidad de ser juzgados por sus propios tribunales y según las leyes.

2.2 El África musulmana

2.2.1 La resistencia en el norte de África.

La conquista del Magreb por los árabes fue lenta y extraordinariamente dificultosa.

Según Arawi (1994):

Se inició en el año 27 de la Hégira (647 d.C) y no concluyó hasta el año 78 (697 d.C). En el transcurso de medio siglo, los autóctonos realizaron dos tentativas serias para oponer a los invasores un bloque magrebí unido y sólidamente organizado. Estas dos tentativas, que fracasaron finalmente, fueron obra de dos dirigentes beréberes romanizados: Kusayla y la célebre Al – Kahina (p. 83).

Bajo Kusayla se esconde seguramente un nombre latino: Caecilius. Se trataba del jefe guerrero de los baranis, es decir, de los beréberes sedentarios, que en un primer momento se unió a los árabes y se convirtió al Islam. Sin embargo, el gobernador musulmán Uqba lo humilló públicamente y ante tal provocación se sublevó contra el Islam. Su insurrección acabó con la muerte de Uqba, y, Kusayla se instaló en Kairuán, ciudad fundada algunos años antes por el jefe árabe al que acababa de derrotar y matar. Así nació, siguiendo las mismas huellas de la conquista árabe, un verdadero reino beréber. Hombre político muy prudente, Kusayla dio pruebas de gran tolerancia. En efecto según nos cuenta en su crónica Ibn Idari: “Kusayla concedió el *aman* (la paz o seguridad), a los musulmanes que permanecieron en Kairuán. Se estableció en esta ciudad como soberano

del conjunto de habitantes de Ifriqiya (Túnez) y del Magreb, incluidos los musulmanes que allí se encontraban”. A pesar de esta tolerancia, el reino de Kusayla tuvo una existencia efímera, del 683 d.C al 697 d.C.

Para Tamayo (2009):

Cuando se produjo el reflujo de las conquistas, surgió un nuevo reino nacional magrebí, encabezado esta vez por una mujer, una beréber cristianizada y romanizada, a la que se conoce sobretodo por el seudónimo que le dieron los árabes: Al – Kahina. Su verdadero nombre era muy probablemente Dia o Diva, o quizá Damiana. Al – Kahina se apoyó en los beréberes butr, esencialmente nómadas y pastores, mantuvo su religión y eligió como capital por razones en parte estratégicas, una vieja ciudadela bizantina del macizo de los Aurés, Baghai (p. 99).

Su policía creó el descontento de buena parte de los beréberes sedentarios. Algunos de ellos llegaron a desear el regreso de los árabes, e incluso les prestaron ayuda. En estas condiciones, Hassan ibn al – Numan puso fin en un segundo y decisivo asalto, a esta nueva tentativa de los beréberes para organizarse en un reino. Así pues, a comienzos del siglo VIII, el Magreb se hallaba sometido a los árabes y unificado bajo su gobierno.

2.2.2 Periodo de transición.

Una vez acabada la conquista, el vencedor de la contienda, Hassan ibn al – Numan, Al – Gassami, se consagró decididamente a la pacificación del territorio, practicando una política de conciliación. No olvidaba que en parte había vencido gracias a la ayuda de los autóctonos. Así, en el reparto de las tierras confiscadas a los enemigos no omitió a sus aliados beréberes, a quien confió altos cargos en sus ejércitos. Con esta política de asimilación y de igualdad, Hassan esperaba curar las heridas de la guerra y que vencedores y vencidos se sintieran vinculados por unos intereses comunes: los intereses del Islam.

Huici (2000) manifestó que:

Su sucesor, Musa ibn Nusayr (698 – 714) se ocupó firmemente de la pacificación del Magreb y de su islamización. Tras haber pacificado la región del Tánger, confió su gobierno a un autóctono, su cliente Tariq. La política de islamización y asimilación de los beréberes recibió un notable impulso bajo los califas omeyas Sulayman (715 – 717) y Umar II (717 – 720), quienes apostaron por la tolerancia religiosa, étnica y cultural (p. 65).

Después de la muerte de este último, se produjo un profundo cambio de política.

Las masivas conversiones habían puesto en peligro el volumen de los impuestos recaudados. Arawi (1994) afirma que:

Para mantener dicho volumen impositivo, el nuevo gobernador decidió que los beréberes seguirían pagando la *yizya* o capitación, a pesar de su islamización. Ello generó un importante estado de descontento entre la población beréber que culminó, el año 721, con el asesinato del gobernador; era, sin duda, la primera señal del espíritu de rebelión (p. 91).

Haciéndose eco de este malestar, una delegación encabezada por el jefe beréber Maysara se dirigió a Damasco y solicitó audiencia al califa. La negativa del monarca de recibirles encendió la mecha de la insurrección, y a partir de entonces la lucha de los beréberes se llevó a cabo bajo el estandarte de la doctrina jariyita, en su versión sufrí.

La rebelión estalló en el año 740, Maysara, que tomó el mando, fue nombrado califa de acuerdo con esta doctrina. Fue el primer califa beréber de la historia, aunque su reinado fue muy breve. Tras haberse replegado ante el enemigo en Tánger, fue destituido y ejecutado. Su sucesor, Jalid ibn Humayd al – Zanati, logró la victoria en la batalla de los Nobles (741), una derrota humillante para la aristocracia árabe. Hacia finales del mismo año a este éxito militar se le sumó otro

en las orillas del Sebú. Todo hacía pensar que quedaba libre el camino hacia un Magreb beréber e independientemente cimentado en el jariyismo sufrí (Bosch, 1990, p.98).

Con la inminencia del triunfo se infiltró la discordia entre las filas de los vencedores, que se presentaron delante los muros de la aterrorizada Kairuán. Los dos ejércitos rivales beréberes fueron derrotados, uno tras otro y de modo totalmente inesperado, por el ejército árabe. Esta victoria causó gran satisfacción en todo Oriente, aunque en realidad no fue más que una victoria pírrica. De hecho, el califato perdió entonces definitivamente todo el Magreb central y occidental, que salió profundamente dividido. El democratismo del jariyismo, unido a los particularismos tribales, dio origen a una multitud de estados, a veces de contornos difusos y de duración imprecisa. Algunos de ellos fueron el reino de Tamasna (742 d.C – 789 d.C), el reino de Sijilmasa (757 d.C – 976 d.C) o el reino de Tahert (761 d.C – 910 d.C).

No sólo el jariyismo – en sus versiones sufrí al oeste de Kairuán e ibadí al este de esta ciudad – se extendieron por el Magreb, sino que también hicieron acto de presencia otras ideologías, como el mutazilismo o el chiismo. Este último hizo su aparición a partir de mediados del siglo VIII. La sangrienta represión de la revuelta de Muhammad al – Nafs al – Zakiyya en La Meca el año 742 obligó a muchos chiitas a emigrar a otros territorios. En aquella época, dos eminentes propagandistas, Abu Sufyan y al – Hulwani, fueron a instalarse en los confines del oeste de Ifriqiya, donde dieron comienzo al proceso preparatorio de la todavía lejana llegada al poder de los fatimíes. Al mismo tiempo, un hermano de Al – Zakiyya fue encargado de una misión de prospección y propaganda, también en el Magreb.

Así empezó a ganar terreno una doctrina diametralmente opuesta al democratismo de los jariyitas, la teocracia chiita, la cual enseñaba que para el bien de todos, tanto aquí

como en el más allá, el poder había de ser ejercido por el *imam* legítimo, procedente de la familia del profeta a través de Alí y Fátima.

Sin la evolución doctrinal que hemos descrito sería difícil de explicar el éxito de los idrisíes chiitas en una región que había sido, medio siglo antes, la cuna del jariyismo revolucionario. Idris I, hermano de Al- Zakiyya, expulsado a su vez de Oriente tras el fracaso de una nueva revuelta, se refugió en el Magreb. Después de merodear por Tánger, fue recibido en Volúbilis por el mutailí Abd al – Hamid, en agosto de 788. Seis meses más tarde se le confirió el poder y recibió el juramento de investidura. Idris I se lanzó entonces a una amplia campaña de conquista e islamización.

En el 789 Tremecén le abrió las puertas. Sus éxitos crearon inquietud y, por instigación del califa, fue asesinado. Sin embargo, este asesinato, no resolvió nada; en efecto, Idris I dejó encinta a Kanza, su esclava (*yariya*) beréber; aunque circularon algunas insinuaciones malintencionadas ello no impidió que el niño, al que le fue impuesto el nombre de su padre, accediera a su vez al poder, en el año 803 d.C.

En el año 809, Idris II fundó su propia residencia, Fez, en la orilla izquierda del uadi del mismo nombre. Este soberano semi – beréber se rodeó de árabes, y acogió con los brazos abiertos a los refugiados de Kairuán y Córdoba. Hizo que los masmuda del Alto Atlas reconociesen su poder pero fracasó ante el reino de Tamasna. Así pues, el Magreb quedó dividido a partir de entonces en tres zonas de influencia: los aglabíes, al Este; los jariyitas, en el centro; y los idrisíes, al Oeste.

Una vez derrotado el último soberano aglabí, Abd Allah hizo venir a su señor, quien se convirtió en el primer califa fatimí y construyó una nueva capital, al – Mahdiyya, levantada en el 920 d.C. después de él le sucedieron otros cuatro califas: Ubayd Allah al – Mahdi, Al – Qaim; Al – Munser y Al – Muizz.

Todos ellos tendieron desesperadamente a someter todo el Magreb bajo su poder,

pero nunca consiguieron resultados duraderos. En efecto, se enfrentaron con la encarnizada resistencia de los zana del oeste, apoyados por las intrigas y los subsidios de los omeyas de Al – Andalus. Tan pronto se conquistaban territorios como se perdían. Sijilmasa, tomada a finales del 909 d.C, se perdió inmediatamente después, y aunque fue conquistada nuevamente en 921 d.C, se perdería una vez más. Una cosa similar ocurrió en Fez. Desde un principio, el objetivo de los fatimíes era el de restablecer la autoridad del imam legítimo, descendiente de Alí. Por lo tanto, su acción se desarrolló también, con igual tenacidad, en dirección a Oriente.

Dos expediciones sucesivas dirigidas por el heredero fatimí Al – Qaim acabaron finalmente en sendos fracasos, tras algunos éxitos parciales que permitieron llegar primero a Al – Fustat y luego a El Fayum. En cuanto Al – Qaim llegó al poder lanzó una tercera campaña que no fue mucho más fructífera que las anteriores. La cuarta campaña, que resultó decisiva, fue minuciosamente preparada, psicológica y materialmente por el califa Al – Muizz. Las circunstancias, además, eran favorables; Egipto atravesaba un período de hambre y de desórdenes, de manera que los fatimíes no tuvieron muchas dificultades para entrar en Al – Fustat en el año 969 d.C. cerca de la vieja capital fundaron una nueva residencia: así nació El Cairo, al – Qahira o “Ciudad Triunfante”. Una vez dominada la situación, Al – Muizz se dirigió a Oriente, llevándose consigo no sólo el tesoro, sino también el mobiliario de palacio. A partir de entonces, la tarea de gobernar el Magreb en nombre del califa se confió al jefe de la confederación Sanhaja, Buluggin ibn Ziri ibn Manad, fundador de la dinastía ziri.

Los fatimíes habían heredado la flota y las posesiones de los aglabíes en aquella área. No obstante, Sicilia, principal plataforma aglabí, no reconoció inmediatamente su autoridad. Elevado al poder por la población de la isla, Ibn Qur – hub se declaró independiente al reconocer al lejano califa abasí. Pero no tardó en ser destituido y

entregado al *mahdi*, quien lo hizo ejecutar y lo sustituyó por un gobernador. Los fatimíes de Magreb también entraron en conflicto con Bizancio. Las flotas y tropas de ambos imperios se enfrentaron en muy diversas ocasiones. La flota fatimí hostilizó también a Génova, Córcega y Cerdeña. En el año 956 d.C atacó con éxito el sur de Italia, pero naufragó al regreso. Un año después, Bizancio negoció una tregua que no fue respetada, y muy pronto se reanudaron las hostilidades.

Por aquel entonces, el Magreb oriental estaba en poder de los sanhaja ziríes, quienes por unos años fueron vasallos del califato fatimí, y actuaron en cierto modo como continuadores de los intereses fatimíes en el norte de África, hasta que se produjo el rechazo de la suprema jerarquía espiritual y político del califa de El Cairo para reconocer la del de Bagdad. El Magreb central y el occidental, en cambio, se encontraba a merced de las tribus beréberes víctimas de las ambiciones ziríes. A la vez, restos de doctrinas jariyitas y chiitas se hallaban todavía en algunos núcleos dispersos, de tal modo que el cuadro político y religioso del Magreb no era otro que el de la división y la fragmentación.

Será en este contexto político y religioso que las tribus beréberes que habitaban en tierras del Sahara occidental atlántico, encarnaron, a mediados del siglo XI, un movimiento que tendría efectos políticos, religiosos y económicos en todo el Occidente Islámico. Tal movimiento era una manifestación más de la interminable lucha de los zanata con los sanhaja, y también con los masmuda, por el predominio en el Magreb, que era a la vez una lucha por el dominio de la ruta occidental extrema del oro y del tráfico de caravanas. Este movimiento era también la manifestación de ideas religiosas puritanas islámicas en el seno de tribus nómadas; estas ideas sirvieron de estímulo y pretexto para llevar a cabo empresas expansivas, que, en el orden exterior, contribuyeron a mostrar la vitalidad del Islam en el Occidente. Estamos hablando del movimiento almorávide.

2.2.3 Los almorávides.

El movimiento almorávide tuvo, desde el principio, un jefe religioso – jurídico, Abd Allah ibn Yasin, y un jefe militar, primero Yahya ibn Ibrahim y después Yahya ibn Umar; con él tendría continuidad y se realizaría política y militarmente el movimiento. Se dirigía a las tribus saharianas, un tanto desviadas de los principios señalados, sino que se orientaba principalmente a combatir las herejías que habían surgido entre grupos zanata y masmuda, y en las otras tribus que no habían aceptado los rígidos preceptos impuestos por Abd Allah ibn Yasin.

Llevaron su acción guerrera hasta sus últimas consecuencias y combatieron a las tribus zanata y masmuda, a las que sometieron; más tarde, combatirían de igual modo a los cristianos. Sin embargo, un siglo más tarde sería ellos quienes sufrirían los efectos de la intransigencia religiosa en manos de los almohades y serían acusados de antropomorfistas (*muyassimun*), por su interpretación literal del Corán y por reconocer en Dios atributos humanos. En el orden político y militar, los almorávides llevaron sus empresas en dos direcciones: una, cuyo principal protagonista sería Abu Bakr, hacia el África Negra y otra hacia las tierras de Marruecos, dirigida por Yusuf ibn Tasfin, quien, entre 1062 d.C y 1070 d.C fundó la nueva capital de Marrakus (Marrakech) y extendió sus dominios a Al – Andalus. El movimiento almorávide, en su expansión hacia el “país de los negros”, perdió el vigor primitivo; por el contrario, cobró un nuevo impulso en Marruecos y Al – Andalus.

En primer lugar, la islamización del *bilad al Sudan*, es decir, el territorio de Senegal y Níger, entre 1048 y 1087. En segundo lugar, significó el fin de la fragmentación y la división, puesto que concluyó con la unificación política de gran parte del norte de África – el Magreb extremo y la parte occidental del Magreb central – llegando incluso a Al – Andalus.

En otro orden de cosas, este movimiento contribuyó a mejorar la situación

económica y las condiciones sociales y de vida de importantes grupos nómadas y seminómadas, ya que los empujó hacia los oasis pre – saharianos, ricos en pastos y en manadas de camellos – medios de transporte y fuente primera de la economía de aquellos grupos – y hacia las fértiles tierras del Marruecos atlántico. A su vez, supuso una importante intensificación del comercio con los países negros, convirtiendo el Magreb en la plataforma canalizadora del oro y de otros productos de lujo subsaharianos hacia Al – Andalus y los países europeos e islámicos.

A pesar del éxito de su expansión, la muerte de Ali ibn Yusuf, en 1143 d.C, señalaría el comienzo de la caída, lo cual se tradujo en rebeliones incontenibles que precipitaron el fin de los almorávides, dando lugar a la desintegración del movimiento y a la aparición de un sinnúmero de reinos independientes, tanto en el Magreb como en territorio musulmán de la península ibérica. Sin embargo, en 1147 d.C, una nueva fuerza militar y religiosa del Occidente islámico estaba llamada a intentar una nueva empresa de unificación: los almohades.

2.2.4 Los almohades.

El movimiento almohade, cuyos iniciadores y principales protagonistas fueron Ibn Tumart y Abd al – Munim, surgió en las montañas del Atlas marroquí, y no sólo tuvo una expresión y un contenido religioso y teológico más profundo y, a la vez, menos simplista que el almorávide, sino también de manifestaciones políticas, sociales y étnicas de mayor dimensión que aquél. Representaba una nueva fase de la lucha por el predominio en el Magreb, esta vez iniciada por tribus beréberes masmuda contra los sanhaja saharianos, y sería el episodio más largo de la tradicional lucha entre la montaña y el llano.

Este movimiento marcaría un nuevo período en la historia del Magreb y continuaría la exaltación de las dinastías beréberes, esta vez lograda con la formación política unitaria

que habría de comprender prácticamente todo el Occidente islámico. Ibn Tumart, el *mahdi* de los almohades, beréber de la tribu de los Harga, originario del sur marroquí, fue una figura sumamente curiosa y excéntrica que elaboró una teología dogmática a raíz de las enseñanzas recibidas durante su estancia en Oriente, hacia el año 1110 d.C. Su movimiento tenía un carácter reformista y se manifestó a través de una radical oposición al formalismo malikí de los alfaquíes, de una dura crítica de las costumbres y de un constante ataque a los almorávides, llamados por los historiadores almohades *zarayina* o *zaragna* (“pajarracos negros”).

Desde una perspectiva más filosófica, Tamayo (2009) sostuvo que:

El movimiento de Ibn Tumart oponía éstos la doctrina unitaria del *tawhid*, de la unicidad absoluta de Dios, por lo que sus seguidores fueron llamados *al – muwahhidun* o almohades, es decir, los que proclaman la unicidad de Dios. En el marco del Occidente islámico, Ibn Tumart fue un revolucionario en materia dogmática; intentó introducir conceptos metafísicos que tal vez tenían una cierta inspiración en la doctrina de Al – Gazali (ALgazel para los cristianos), pero negaba los atributos divinos, incompatibles con la simplicidad infinita de la divina esencia; se permitió acusar de infieles a cuantos en el Magreb no se adherían a su credo y no aplicaban a los textos revelados una interpretación alegórica (p. 105).

Intransigente al máximo, violento, audaz, misógino, acusador implacable, declaró la guerra santa a los almorávides, que un día ya lejano habían también llevado a cabo la misma guerra contra las poblaciones masmuda y zanita de Marruecos, en una auténtica rebelión contra los Banu Tasfin y las ideas imperantes. Por su temperamento y por su sólida formación teológica y superioridad dialéctica, Ibn Tumart se hallaba en condiciones de arrastrar a su causa, con su palabra, a tribus enteras y dirigirlas contra el poder constituido.

Y esto es lo que hizo, tras haber provocado toda clase de incidentes en las calles de Marrakech y una vez desterrado, desde su centro de formación doctrinal de Tinmal. Era un provocador que socavaba las bases mismas del régimen almorávide; pero para los alfaquíes era también un sabio, un conocedor de Dios y un hábil polemista, a quien nada se podía objetar. Lo único que se podía hacer, y se hizo, era expulsarlo; pero donde quiera que fuera conseguía adeptos y ganaba enemigos para los almorávides.

Finalmente, Haque (1991) sostuvo que:

En el Atlas, con sus ideas religiosas, sociales y políticas, unió a todas las tribus montañosas en una gran confederación y condujo a los masmuda a la victoria definitiva sobre los sanhaja. Primero a la defensiva, pronto pasaron al ataque directo y tomaron la iniciativa, tras la reacción almorávide de 1125 d.C a 1130 d.C, decidiéndose a bajar al llano y a amenazar Marrakech. Las primeras victorias y conquistas enardecían a los almohades, que fueron ocupando tierras y ciudades y acabaron por desmoronar el Imperio de los almorávides. En abril de 1147 d.C, los almohades entraban en Marrakech. Abd al – Mumin y sus sucesores tomaron títulos califales, cosa que jamás se habían atrevido a hacer los almorávides, quienes habían reconocido la suprema jerarquía religiosa del califa abasí de Bagdad (p.107).

La expansión almohade, con el califa Abd al – Mumin (1130 d.C – 1163 d.C), hombre de grandes dotes de jefe y de no menos ambición, alcanzó todo Marruecos, todo al – Andalus – antes bajo los almorávides –, el Magreb central e Ifriqiya. Llegó a someter a las pequeñas a las pequeñas dinastías que habían surgido tras la destrucción del emirato zirí por los hilalíes y el establecimiento de la soberanía normanda de Roger II de Sicilia en Al - Mahdiyya y en otras ciudades de lo que es el actual Túnez. Los árabes Banu Hilal y Banu Sulaym habían llegado a afirmarse en el campo, sobre todo.

A los normandos les interesaba aquella ocupación de la orilla opuesta, iniciada ya en 1134 d.C, por motivos comerciales más que por razones de seguridad. Se trataba de dominar y controlar los puertos que, a raíz de la ofensiva de Abd – al Mumin, fueron pasando a poder de los almohades, a partir de 1159 d.C. Según Huici (2000):

De todos modos, el Magreb central e Ifriqiya eran considerados por lo almohades, más que otros lugares, como tierras de ocupación y de explotación fiscal. Tal ocupación originó un trasvase de árabes hilalíes al Magreb central y extremo. El sucesor de Abd al – Mumin, el califa Abu Yaqub Yusuf (1163 d.C – 1184 d.C) sería quien realizara la total unificación política del Occidente islámico. Durante el califato de Abu Yusuf Yaqub (1184 d.C – 1199 d.C) hubo dificultades en el seno del cuerpo almohade, y el califa tuvo la oposición de determinados elementos, incluso dentro de su familia, pero Abu Yusuf supo hacerles frente con éxito (p. 98).

En el Occidente islámico, el siglo XIII se inició con signos que presagiaban la prolongada y lenta desaparición almohade. Según Salvat (2005):

Ésta tuvo lugar en tiempo de los califas Muhammad al – Nasir (1199 d.C – 1214 d.C) y Yusuf al – Mustansir (1214 d.C – 1224 d.C), con el último de los cuales se acentuó la debilidad y la decadencia almohade en todos los frentes. Tanto es así que los años que van de 1224 d.C a 1269 d.C bien pueden ser calificados, política y socialmente, de lenta agonía seguida de pronta descomposición (p. 311).

Ya en los últimos años del siglo XII se habían cuestionado y discutido los fundamentos doctrinales del movimiento almohade, por lo que un cierto malestar interno invadía a sectores diversos, especialmente los jurídico – religiosos de la población, sobre todo en la capital. Tal como estaba constituido el poder político, Muhammed al – Nasir, que tenía dieciocho años y era un personaje tímido y solitario, no era el hombre indicado para mantener firme, e incluso enderezar, una línea de gobierno, y sostener aquella gran

transformación política unitaria que era el califato almohade.

Así se daba fin al movimiento político, religioso y militar de los almohades, y se daba paso a una nueva etapa marcada por las luchas intestinas entre estos tres reinos. Al respecto, Arawi (1994), sostuvo que:

De los tres, el que más rápidamente perdió su importancia política fue el de los benimerines de Marruecos, que, a partir del último cuarto del siglo XIV, entró en un proceso de desintegración. El reino hafsí de Túnez, gracias a la práctica del corso, duraría hasta finales del siglo XV, mientras que Tremecén consiguió mantenerse hasta mediados del siglo XVI. Ninguno de ellos conseguiría, sin embargo, la tan anhelada unificación del Magreb norteafricano (p. 108).

2.3 La España musulmana

Según Álvarez (1991) muchos romanos visigodos respondieron de múltiples formas ante esta invasión. Hay sublevaciones locales y movimientos de protestas mozárabes y muladíes en las partes dominadas más eficazmente por los musulmanes: centro y sur de la Península. Tales insurgencias internas no llegaron a comprometer el dominio musulmán sobre la mayor parte de la península Ibérica. Algo muy distinto ocurriría, en cambio, en el norte peninsular, donde se formarían núcleos de resistencia cristiana que, con el tiempo, se convertirían en el principal quebradero de cabeza de los musulmanes. Y en los protagonistas de su derrota.

Pero, ¿qué se entendía entonces por el norte de la península Ibérica? Responder a esta pregunta es muy importante, porque ella misma encierra la explicación del comportamiento de los musulmanes en cada zona de la Península. Según García (1985):

Se sabe, por fuentes geográficas que los musulmanes utilizaron, que éstos veían a la Península como si estuviera inclinada hacia el Este, de tal forma, que la zona de

Septimania y la Narbonense (el actual sudeste de Francia) eran considerados por los musulmanes más sur que la zona noroeste de la Península (p. 49).

Existen, además, razones climáticas que lo justifican. Justamente, según Salvat (2005), la línea que delimita el norte climático del olivar arranca del Bajo Miño para descender casi a la altura del Tajo por Talavera – Toledo y para ascender luego por la cuenca del Ebro hasta La Rioja, deja a un lado los Pirineos y se introduce en el país francés por la cuenca del Ródano, casi a la altura de Lyon. Por otro lado, según Álvarez (1991), es muy probable que los musulmanes se detuviesen en el oeste peninsular en la línea fronteriza romano visigoda que había servido a estos dos pueblos para frenar el empuje de los pueblos cántabros y vascones: la línea León – Astorga – Amaya – Pancorvo – Miranda – Álava – Araceli – Pamplona constituyó la zona fortificada visigoda y, más tarde, musulmana. Más al norte de esta línea, los pueblos que la habitaban habían estado en lucha continua con los romanos y luego con los visigodos.

2.3.1 Ocupación musulmana de la península Ibérica.

Una serie de problemas internos en Al – Andalus (crisis políticas, luchas entre los beréberes y los árabes por el dominio de la tierra, y finalmente el hambre que arrasó Al Andalus durante 5 años) llevaron a los musulmanes a abandonar la zona del Duero. No hay que desechar, sin embargo, la misma expansión astur.

Los intentos de acometidas de los musulmanes hacia el norte de la línea de defensa estuvieron casi siempre condenados al fracaso. Al respecto, Álvarez (1991) sostuvo:

El más famoso de éstos fue el ataque que cierto Alqama dirigió contra los astures; éstos, apoyados en las montañas, infligieron un revés de cierto alcance a las tropas musulmanas. Esta escaramuza fue adornada unos siglos más tarde con la leyenda de Pelayo y la batalla de Covadonga. Mucho más decisivas que estas escaramuzas

aisladas y sin ningún fin fueron las campañas que llevó a cabo el nuevo rey de Asturias Alfonso I hasta Sepúlveda y Osma, con el fin de fijar definitivamente una zona yerma que separase Al – Andalus de las montañas astures (p. 37).

2.3.2 Primeros conflictos con los musulmanes.

Paralelamente a la expansión de los astures, hay que destacar el empuje franco en la zona oriental del reino visigodo. Se tiene la impresión, desde luego errónea, de que la respuesta en la zona oriental es bastante más tardía que en la occidental, pero no deja de ser un espejismo. Ambas se produjeron casi al propio tiempo. Con todo, es cierto que la iniciativa de expulsar a los musulmanes no ha partido de los propios indígenas, sino del deseo de la monarquía franca de parar y rechazar la invasión musulmana en las Galias. Al respecto, Menéndez (1947) sostuvo que:

Lo decisivo de la batalla de Poitiers (732 d.C) no es tanto el haber infligido una dura derrota a los musulmanes – pues realmente no lo fue -, sino el haber puesto en movimiento el rodillo franco y haber lanzado Carlos Martel a los jinetes austrasianos hacia el Sur, como hiciera unos siglos antes su glorioso antepasado Clodoveo (p. 44).

Salvat (2005) sostuvo que pueden distinguirse 3 etapas en la penetración de los francos hacia el Sur. En una primera etapa (732 d.C – 741 d.C), el rodillo austrasiano se lanzó a conquistar el sur de la Galia, atraído por Carlos Martel y su clan por la riqueza del Sur y su inercia militar. Desde el 736 d.C a 739 d.C, cada año el mayordomo de palacio y su hermano Hildebrando hicieron rudas campañas contra los musulmanes y sus amigos godos. Pero la eficacia de la acción de Carlos no fue muy duradera; los derrotados y sometidos no se dieron nunca por vencidos. Según Bramon (2002):

La obra de Carlos Martel tuvo más trascendencia en el plano moral – evitando la

islamización de la Galia – que en el territorial: los musulmanes permanecieron dueños de la mayor parte del Languedoc, desde los Pirineos al Ródano, recibiendo en cada momento el apoyo del estamento visigodo en su lucha contra los francos (p. 71).

La permanencia de los musulmanes en la Narbonense duró hasta bastante avanzado el reinado de Pipino el Breve. Con este nuevo monarca franco comienza una segunda etapa de penetración franca en el antiguo reino visigodo (752 d.C – 768 d.C). Pipino, aprovechando las ventajas de las luchas civiles cordobesas entre yemeníes y qaysíes, que en verdad se hicieron sentir profundamente en Septimania, debilitó el dominio musulmán sobre la región.

La política de Pipino, según Salvat (2005), fue la de atraerse a los condes visigodos de la región del norte de Narbona. Pipino iniciaría con su ayuda los ataques contra la ciudad Narbona, una vez tomada Eudes en el año 752 d.C. Sin embargo, y a pesar de sus buenos deseos, no todos los habitantes de la Septimania simpatizaban con los francos, es más, en muchos casos los nuevos dominadores eran recibidos con reservas y, en otros, con animadversión. Por eso la toma de Narbona, a pesar de las escasas tropas musulmanas, fue una empresa muy difícil, que duró desde 752 d.C hasta 759 d.C. Y se rindió después de que Pipino diera su promesa a los habitantes de que guardaría su derecho godo. Se puede decir que, con la toma de Narbona y la aniquilación de la guarnición musulmana, no quedarían ya fuerzas árabes en aquel lado de los Pirineos y es muy probable que toda la Septimania estuviese en manos francas. Para reforzar su posición, el rey Pipino pretendió congraciarse con las jerarquías eclesiásticas del país, cuya adhesión debería proporcionarle una gran fuerza moral en la opinión vacilante de los indígenas y facilitarle su dominio.

De esta forma, según Álvarez (1991), hacia el año 759 d.C la situación de frontera entre el reino franco y el emirato cordobés había quedado estabilizada. La posición parecía

estable y de esta forma lo que durante casi un periodo de veinte años, en la que el nuevo rey de los francos, Carlomagno, rompió el equilibrio con la expedición de 778 d.C a Zaragoza. La expedición estaba destinada, en un principio, a implantar una especie de protectorado, fijando el límite entre el emirato y el reino franco en el río Ebro. La conquista de Zaragoza, centro nodal del esquema, era imprescindible. Sin embargo, una serie de problemas no hicieron posible el acuerdo de Carlomagno y el sector sarraceno rebelde al poder cordobés, y la expedición tuvo que retirarse, siendo atacada la retaguardia en el desfiladero de Roncesvalles por una facción musulmana apoyada por grupos vascos; en esta acción murió el marqués de Bretaña, Rolando, y el episodio dio lugar más tarde a uno de los más famosos cantares de gesta de la Edad Media europea.

El fracaso de la empresa de Zaragoza modificó el sentido de la penetración franca. Según García (1985) Carlomagno vuelve a la política anterior de su padre Pipino: entrega a su hijo Luis el Piadoso la Aquitania con el título de rey y la misión de convertir el Pirineo en una nueva marca. Luis el Piadoso inicia una penetración de carácter pacífico sobre los habitantes de los condados catalanes, que se van uniendo a los francos por iniciativa propia. De esta forma, es tomada Gerona el 785 d.C, y más tarde los condados de Urgel – Cerdaña. Finalmente, en una expedición militar, Barcelona capitula a los francos posiblemente el año 803 d.C.

La expansión de los pueblos del norte de la Península, ahora ya de los núcleos de Asturias – León, Navarra, Aragón y los condados pirenaicos, se ve favorecido normalmente por la debilidad musulmana. Es en estos instantes cuando se logran los grandes avances. Según Salvat (2005):

Precisamente la debilidad musulmana en la segunda mitad del siglo IX, después de la muerte de Abd al – Rahman II, fue acusada de manera favorable en el norte peninsular, para llevar a cabo una proyección de los habitantes de Asturias fuera de

las montañas que les servían de defensa. Bajo Ordoño I (850 d.C – 866 d.C) se establece la línea de defensa de Tuy – Astorga – León – Amaya; luego, bajo Alfonso III (866 d.C – 910 d.C) se llega hasta el Duero, línea Coimbra – Zamora – Simancas – Toro; luego se remonta al Pisuerga hasta el río Arlanza. Burgos se toma el año 884 d.C. Sobre el Arlanza se va a trazar una línea formidable de torres, castros y castillos que comienza en las estribaciones del Urbión, con Castrillo de la Reina y Castrovido, y va a morir en Palenzuela y Torquemada. Esta tierra empieza a denominarse Castilla (p. 417).

Una vez ocupadas estas plazas fuertes, se poblaban, lo más intensamente que se podía, todas las ciudades, villas y castillos elegidos como centros nodales de la nueva línea fronteriza, se fortifican tales núcleos urbanos y se aseguraba su defensa ocupando y repoblando lugares que garantizaran sus comunicaciones con poblaciones del interior del reino, de donde podían recibir socorros o recursos, y con el establecimiento de puestos militares en los posibles caminos de invasión. En seguida se procuraba colonizar la retaguardia, atrayendo pobladores que devolviesen la vida a las grandes zonas yermas que se alzaban detrás de la frontera.

Primeramente, se busca un lugar en donde asentarse. Una vez encontrado, se repartían las tierras. De esta forma se repoblaron Astorga, Amaya y Burgos. La otra forma de realizar la presura es aquella en que la iniciativa la llevan los particulares, bien sea bajo la dirección de un obispo, abad o conde, o mediante una ocupación incontrolada de las tierras. En este último caso había que ocupar y trabajar la tierra, y después demostrarlo, con lo que inmediatamente la tierra pasaba a ser propiedad de quien la trabajaba.

De esta forma se repobló la cuenca del Duero, realizando así un colosal trasiego de hombres que se dirigían a las tierras de repoblación. Según García (1985):

La repoblación del valle del Duero fue la causa del sentido dinámico que tiene la

estructura social del reinado leonés y la singular articulación de una sociedad extraña en Europa. En la “tierra de fuera”, al sur de la cordillera cántabro – astur, fue escasísimo el número de siervos de gleba. Lo que verdaderamente caracteriza la estructura social leonesa – castellana y la hace diferente de la del resto del occidente europeo es la existencia de pequeños propietarios libres (los *ingenui*) agrupados en pequeñas comunidades rurales también libres, muchos de ellos acogidos al patrocinio o *benefactría* (lo que más adelante se conocerá como los hombres de *behetría*) de un señor al que podían abandonar a su albedrío, y otros completamente libres y sólo dependientes del rey leonés o del conde castellano (p.69) .

Los dominios se dividen en dos zonas muy precisas: la reserva señorial y la parte concedida en manso a trabajadores a cambio de un censo. Los productos de la reserva, en razón del bajo nivel tecnológico de su época, eran escasos para sufragar los grandes gastos de los nobles y de la alta clerecía. En consecuencia, para poder llevar la vida de ociosidad y de abundancia que todo noble deseaba, necesitaban el cobro de cuantiosos censos de los numerosos mansos que podía absorber el señorío.

2.3.3 La reconquista.

En el 1236 d.C caía por capitulación Córdoba. Hacia 1240 d.C se apodera de la región situada entre Montoro y Cabra. En 1248 d.C caía, después de un largo asedio, la ciudad de Sevilla. El resto de las poblaciones de la Baja Andalucía, desamparadas por la pérdida de Sevilla, se declararon por medio de pactos: Jerez, Arcos, Medina – Sidonia, Cádiz.

El año 1363, una rebelión de musulmanes pareció que iba a hundir el sistema de ocupación castellana. El rey de Castilla Alfonso X el Sabio logró salvar la crisis tomando

una decisión gravísima, como fue la de expulsar a los musulmanes de la Andalucía occidental. Los agricultores musulmanes que desde hacía cientos de años que cultivaban esta tierra tuvieron que refugiarse en el reino nazarí o en el norte de África. La despoblación subsiguiente a este hecho motivó que otra vez hubiera una gran extensión de tierra que repoblar. Constituyó una formidable ventosa que provocó otra gran reactivación de la corriente sanguínea cristiana hacia la periferia del reino. Otra vez se produjeron desplazamientos en masa desde las viejas tierras del Norte hacia regiones más ricas. Fueron notables las repercusiones que tuvo en la agricultura castellana este extraordinario desplazamiento de campesinos de Norte a Sur. A consecuencia de él, a partir de la primera mitad del siglo XIII se inició en el reino de León y Castilla una crisis agrícola, originada por la escasez de mano de obra campesina al duplicarse los terrenos de cultivo sin que hubiese producido incremento demográfico alguno.

Según Salvat (2005):

El problema técnico que se planteó en Andalucía fue muy interesante. Allí, los castellanos encontraron una agricultura floreciente, donde había una multitud de cultivos con técnicas distintas. Pero la mayor parte de los antiguos cultivadores musulmanes emigraron. Los nuevos terratenientes procedían, en su mayoría, de la Meseta, acostumbrados a dejar la mayor parte de la tierra a la ganadería y sólo un poco al monocultivo de cereales y unas pequeñas porciones de huerto. Estos nuevos pobladores eran incapaces de seguir, con técnicas que desconocían, los cultivos allí tradicionales; por eso dedicaron las tierras a pastos, a cultivos de cereales en pequeña cantidad y al del olivo, que no les planteaba graves problemas técnicos (p. 423).

Pero es bien fácil caer en un determinismo mecanicista si observamos solamente desde este ángulo el problema de la descomposición del campo andaluz. Tema reiterado ha

sido el de la pugna secular entre la agricultura y la ganadería trashumante. Con la Mesta, con el uso y abuso de sus privilegios, se pretendió explicar la decadencia de la labranza, con tal exclusivismo que en la ordenación jurídica de la agricultura, luminosamente concebida, pero que apenas tuvieron tiempo de iniciar los reformadores a fines del siglo XVIII, fue la Mesta el flanco de ataque más extenso. Muchas veces, al tratar de enjuiciar su efectiva influencia, se ha prescindido de señalar las transformaciones experimentadas por aquella institución a medida que el poder público languidecía, cuando la Mesta ya había perdido parte de sus objetivos, dejando olvidadas funciones previstas por monarcas anteriores. Por otra parte, es evidente, incluso en el periodo inicial de la Mesta, que ni ella ni sus promotores pusieron empeño alguno en el propósito de armonizar los intereses de la labranza y de la crianza, con lo cual padecieron los unos y los otros. No enfocaron los problemas concernientes a la agricultura de una manera que les permitiera sorprender la íntima solidaridad de intereses del arado y de la cabaña trashumante. Insistimos que no fue la implementación de la Mesta lo que hundió a la agricultura andaluza, sino la incapacidad técnica del pequeño propietario, cuyo utillaje agrícola era francamente inoperante, y el poco interés manifestado por los grandes terratenientes por adquirir nuevas técnicas agrarias.

Al respecto, Manzano (1992) sostuvo que:

Paralela a la conquista de Andalucía por Fernando III hay que destacar la del reino de Valencia por Jaime I el Conquistador (1213 d.C – 1276 d.C). Una vez terminada la conquista de Mallorca en 1229 d.C, empresa cuya iniciativa es debida a los deseos de los comerciantes barceloneses por suprimir un foco de piratería que imposibilitaba su incipiente tráfico mercantil, Jaime I se dirige hacia Valencia. Con todo, la iniciativa no corrió en un primer momento a cargo del rey, sino que fue un magnate, Blasco de Aragón, quien daba comienzo a la campaña con la anexión de

Morella hacia 1232 d.C (p. 81).

Jaime I llevó la tarea de una forma rápida, no deteniéndose sino en aquellos lugares indispensables para servir de bases de penetración, pero su principal preocupación la constituía la toma de la ciudad misma de Valencia. La gran ciudad levantina capituló en setiembre de 1238 d.C, y dos años más tarde se sometía, por capitulación o conquista, al monarca catalano – aragonés todo el reino hasta el Júcar. Desde 1239 d.C hasta 1245 d.C se lleva a cabo la conquista de Denia.

A la par que avanzaba la conquista, se procedía al reparto de las tierras y a la repoblación del territorio por cristianos, aunque se llevó a cabo de forma muy diversa, según los lugares. Se trataba de instalar grupos de personas en determinados lugares o tierras, llevado a cabo mediante una actuación oficial. Pero aquí hay que distinguir, en primer lugar, la repoblación que llevaban a cabo los grandes señores aragoneses, que consideraban sus nuevas tierras como una prolongación de sus propios honores o feudos. Por otra parte, el rey, cuya preocupación primordial fue la de tener alejados a los grandes señores, sobre todo de las ciudades, tiende a reservarse los principales centros urbanos, donde reparte casas y tierras, bien en plena propiedad o pagando un censo anual.

Según García (2002):

Pero si en un principio los repartos se hacen entre los que habían participado plenamente en la lucha, más tarde el rey admite a gentes que no tomaron parte en ella. Por esta razón, en la zona de Castellón predominaba la repoblación aragonesa, pues la conquista del Levante fue, desde su inicio, una empresa aragonesa. Pero ya en la región valenciana, y en especial en la propia ciudad de Valencia, la mayor parte de la población fue barcelonesa y, en general, catalana. Así pues, hay que distinguir en la repoblación de la zona levantina dos tipos de colonización: la señorial y la real. En la primera, los grandes señores de Aragón no distinguían que

Valencia era un nuevo reino y se acostumbraron a ver en las nuevas tierras de repoblación una prolongación del reino de Aragón, donde implantaron el sistema señorial de producción (p. 73).

Por el contrario, la ciudad de Valencia, por el hecho de recordar que había sido centro de un reino aparte, lo tradujo en la organización de los territorios como un reino distinto de Aragón y Cataluña. Tuvo sus fueros, sus cortes privativas, a las que Jaime I juró, en 1261 d.C, mantener los fueros y costumbres del país. La actuación del rey, en este sentido, desilusionó de tal forma a los nobles aragoneses, que fueron muy reacios, a partir de entonces, a prestar su apoyo a las campañas del rey para conquistar Murcia, y de este hecho arranca además la resistencia nobiliaria al rey, que llegaría incluso a extremos imprevisibles en este momento, como la pretensión, en tiempos de Pedro III (1276 d.C – 1285 d.C), de compartir el gobierno del reino.

Todavía en el siglo XIV, el prisionero cristiano que no apostataba era decapitado o vendido como esclavo. Las cabezas de los caudillos de algunas huestes (infantes, arzobispos, condes u hombres ricos) que caían peleando, eran enviadas como trofeos al rey musulmán cuyas lanzas les habían derrotado. Por otro lado, Castilla estuvo, al menos, hasta 1340 d.C, en guerra continua con los benimerines del norte de África por el dominio del estrecho. La batalla de Salado (1340 d.C), llevada a cabo por Alfonso XI contra los benimerines, fue el último combate campal entre cristianos y musulmanes. En el Salado se decidió la supremacía castellana sobre el estrecho y, en consecuencia, la suerte de Granada, de ser tributaria y sometida en todo a los reinos castellanos.

En el siglo XV dos circunstancias van a determinar el futuro del reino granadino: primero, la anarquía política de los nazaríes y su aislamiento internacional, y, en segundo lugar, el nuevo modo de entender la cuestión granadina por la nobleza castellana. Los políticos, ambiciosos e inteligentes, se valen del señuelo de la guerra para anular las

disidencias interiores, consiguiendo el apoyo económico del clero y Cortes, y acuden a la guerra contra el reino de Granada en busca del poder y la gloria, pero una vez conseguidos éstos, abandonan la empresa. De esta forma, todos los nombres de los aristócratas ambiciosos de la Castilla del siglo XV se lanzan a la lucha contra el último enclave musulmán peninsular.

Según Gonzáles (2002):

Entre 1407 d.C y setiembre de 1410 d.C, en que cae la ciudad de Antequera, Fernando de Antequera, el regente castellano y luego rey de Aragón, desplegó todas sus energías en la guerra contra el reino de Granada. Don Álvaro de Luna, en 1431 d.C; en 1437 d.C, don Íñigo López de Mendoza, marqués de Santillana, y tantos otros desplegaron sus esfuerzos en una guerra que sólo les podía ofrecer victorias seguras. La guerra tenía un fin determinado: la intimidación de los reyes granadinos que a partir de 1430 d.C se comprometieron a pagar unas parias de 20 000 doblas de oro anuales. Es bien cierto que algunos años estos tributos no se pagaron, pero las armas de los ambiciosos nobles castellanos estaban prestas para intervenir y regularizar el pago (p. 97).

De nuevo la monarquía de Castilla se acostumbró a contar con su presupuesto con una partida de ingresos que procedían de los beneficios que la hegemonía militar le ofrecía sobre otros pueblos. Pero el advenimiento de los Reyes Católicos va a señalar un cambio en la manera de entender la cuestión del reino granadino. A juicio de Luis Suárez, hay que entender la guerra de Granada como una empresa religiosa, ordenada a lograr, junto con otros medios – Inquisición, anti judaísmo –, la anhelada unidad confesional.

La guerra de Granada estuvo llena de peripecias, como no podía ser menos en una invasión que duró más de diez años. La densidad demográfica del reino nazarí y las condiciones geográficas – es la región más abrupta de Andalucía – determinaron la lentitud

del avance castellano. Este habría sido muchísimo más lento si los Reyes Católicos no se hubieran visto favorecidos por las rencillas internas entre los clanes dirigentes y los problemas dinásticos. Según Salvat (2005):

Fernando el Católico no sólo aprovechó la coyuntura, sino que la favoreció en lo que pudo, como puso de manifiesto al devolverle la libertad al rey de Granada Muhammad XII, “Boabdil”. En efecto, nombrado emir frente a su padre Abu – I – Hasan y su tío llamado “el Zagal”, Muhammad XII lanzó un ataque en la frontera de Córdoba, siendo derrotado y hecho prisionero por los castellanos. El rey católico, en vez de jugar con la gran baza diplomática que presuponía la posesión del emir nazarí, le devolvió la libertad, con la esperanza de que las divisiones internas continuasen, como sucedió en realidad. A partir de entonces, la guerra de Granada se acelera. La ciudad cayó por capitulación el 2 de enero de 1492 (p. 426).

Con la conquista de Granada se suele concluir un largo periodo denominado equívocamente “Reconquista”. Pero, en realidad, el empuje castellano de la segunda mitad del siglo XV, que tiene muy poco que ver con el asturiano – leonés del siglo IX, no terminó con la toma de Granada. La estructura funcional del reino castellano exigía la prosecución de la guerra. Es bien cierto que la conquista del norte de África tiene también otros móviles, como la seguridad de las costas peninsulares y la hegemonía en el Mediterráneo, que ya había empezado con la anexión de Nápoles por Fernando el Católico. La conquista de África se proyectó como una gran tenaza que cerraría Andalucía por el Norte y Canarias por el Oeste. Las operaciones van unidas a los nombres de Melilla (que cae en 1497 d.C), Mazalquivir, Cazza, Peñón de Vélez de la Gomera, Orán (1509 d.C), Bugía (1510 d.C), etc. El desvío hacia América impidió apurar el plan de conquista del norte de África. Pero el carácter conquistador perduró en América.

2.4 Las cruzadas

Escandinavia, Islandia, Polonia y Hungría fueron cristianizadas rápidamente y asimiladas e integradas, en gran medida, dentro de la vieja sociedad cristiana de la Europa católica. Entre el Occidente católico latino y el Oriente ortodoxo griego de la ya cristianizada Rusia, sólo permanecerían bolsas de paganismos en Prusia y Lituania.

Sin embargo, los musulmanes representaban una propuesta más sólida que la de los paganos. Tenían una cultura propia que oponer a la cristiana, como tenían una fuerza militar superior en determinadas circunstancias. Los normandos tardaron treinta años en conquistar Sicilia para sí y la cristiandad. En la península ibérica fueron necesarios cinco siglos para la reconquista total. Dado que, en este proceso de reconquista, las poblaciones judías y musulmana eran con frecuencia toleradas, o se convertían sólo nominalmente, se produjo una paradoja curiosa: fue apareciendo gradualmente una sociedad que, al mismo tiempo que era multirracial y pluriconfesional, estaba orgullosa de su ortodoxia católica.

Historiadores de la cultura y la literatura española discuten con ardor sobre la amplitud de la influencia árabe y judía y sobre las consecuencias de esas influencias en el carácter español (si es que existe un carácter nacional español, o cualquier otro definible con claridad, afirmación que no es aceptada por todo el mundo). No obstante, difícilmente puede dudarse de que la influencia árabe y judía fuera considerable, y que diera a la península ibérica tradiciones diferenciables de las del resto del mundo.

2.4.1 La primera cruzada.

Hasta fines del siglo XI, las oportunidades de emular al legendario Carlomagno y a sus paladines estaban restringidas a la península ibérica y a la Italia meridional. De repente, en el año 1095 d.C, todo cambió. Según Salvat (2006) el emperador Alejo I solicitó al papa Urbano II (1088 d.C – 1099 d.C) ayuda contra los turcos selyuqíes de Asia

Menor; este hecho en sí no era muy importante. Alejo I se encontraba seguro en el trono del que se había apoderado unos catorce años atrás, y tenía en su haber una serie de campañas victoriosas, por lo que pensaba en una acción ofensiva, más que defensiva.

Sin embargo, el papa interpretó la solicitud de una manera muy distinta, ya que Urbano II consideraba, ante la fuerte presión ejercida por el emperador Enrique IV y el antipapa Clemente III, que ahora tenía una magnífica oportunidad para recuperar la iniciativa espiritual y política. La ayuda al emperador de Oriente se convirtió, de este modo, en la necesidad y el deber cristianos de liberar Jerusalén y el Santo Sepulcro, la tumba de Cristo. Los cristianos ahora debían emular las hazañas de Carlomagno ante los infieles.

Según Koenigsberger (1991) como el clero proporcionaba una justificación a la tradicional propensión del hombre a la agresión, ahora se podía ir en busca de aventura, botín y matanzas sin problemas de conciencia. Para empezar no había que ir muy lejos, ya que estaban los judíos a los que perseguir. Según Salvat (2006):

La teología de la doctrina de las indulgencias estaba aún sin desarrollar, pero para la mentalidad popular significaba el perdón puro y simple de los pecados. Se trataba de una ampliación del principio de la tregua de Dios, y los predicadores insistían en que los cristianos ganarían a los ojos de Dios luchando contra sus enemigos, en vez de contra otros, lo que significaba en la práctica de que los cruzados se librarían de las reclamaciones de acreedores o de los posibles pleitos pendientes. Incluso los más austeros predicadores usaban un lenguaje en el que la religión y los negocios se entremezclaban (p. 257).

Por supuesto que mucha gente normal deseaba sinceramente liberar Jerusalén, y no tenía mucho que ganar en la empresa. Un tal Pedro el Ermitaño dirigió una inmensa y desorganizada multitud de esas gentes, atravesando los Balcanes y el Bósforo hacia Asia

Menor, en donde la mayoría murió a manos de los turcos, con gran alivio de los bizantinos, que estaban horrorizados, con razón, ante esta inoportuna invasión (1096 d.C).

En contraposición, según Salvat (2006), la nobleza francesa – duques, condes y caballeros normandos y lotaringios cuyos tíos y primos habían hecho fortuna con Guiscardo en Apulia y con Guillermo el Conquistador en Inglaterra – era la que ambicionaba la oportunidad que ofrecían las cruzadas de conseguir posición social, títulos y quizá principados en Oriente.

Según Koenigsberger (1991):

Alejo obligó a los jefes cruzados a jurarle fidelidad por las conquistas que hicieran a los turcos y a prometerle que todas ellas le serían entregadas. Los cruzados olvidaron pronto esas promesas y establecieron principados latinos en Armenia – Edesa – y en la costa siria – Antioquía y Trípoli –, y Bohemundo se convirtió en príncipe de Antioquía. Una vez fuera de territorio bizantino, los cruzados tuvieron que combatir todo el tiempo, cosa que hicieron con gran determinación. No obstante, es improbable que hubieran salido victoriosos si los príncipes turcos hubieran dejado de combatir entre sí, disputándose el imperio selyuquí, y se hubieran coaligado contra los cruzados. Dos años tardaron los cruzados en tomar Jerusalén, y poder celebrar el cumplimiento de su misión con tres días de matanzas, saqueos y oración (p. 193).

La mayoría de los cruzados se consideraban a sí mismos peregrinos, por lo que después de orar en Jerusalén regresaron a sus casas. Los que se quedaron para establecerse, se transformaron en una especie de sociedad colonial. Se quedaban sobre todo para mejorar su posición económica y social.

2.4.2 La segunda cruzada.

Según Salvat (2006):

Los príncipes del norte de Alemania decidieron emprender su propia cruzada contra los wendos, un pueblo pagano eslavo que vivía al este del Elba, y el papa reconoció esa campaña como una verdadera cruzada, garantizando a los participantes todos los acostumbrados privilegios de cruzados. Este hecho representa un precedente de las agresiones que los germanos llevarán a cabo contra las tierras orientales, en un amplio frente a lo largo de la orilla meridional del mar Báltico (p. 143).

En Oriente, según Koenigsberger (1991), la cruzada se hundió debido a las malas relaciones de los occidentales con Bizancio. El ejército francés estuvo a punto de atacar Constantinopla, aunque al final fue disuadido por el rey Luis VII. Resultó más fatídica la oposición entre los objetivos de los cruzados y los de los barones cruzados del reino de Jerusalén. Los barones estaban ansiosos por mantener su alianza con los principales musulmanes locales, por lo que sabotearon de hecho las campañas de los dos reyes. Al final, el único resultado duradero logrado por los cruzados fue la captura accidental de Lisboa, en el otro extremo de Europa, en 1147 d.C. Lisboa se convertía en la capital del reino ibérico de Portugal.

En Occidente, según Koenigsberger (1991), la gente culpaba bien al diablo, bien a los turcos o a los griegos o a las difíciles condiciones de Oriente, e incluso a San Bernardo de Clairvaux. En su defensa, el santo argumentaba que era la comisión papal la que predicaba la cruzada, y en la búsqueda de órdenes superiores más altas, argüía que sus críticos atacaban en realidad a Dios y no él.

2.4.3 La tercera cruzada.

Emperadores y papas, príncipes y caballeros preferían combatir entre sí que contra el infiel. “El califato fatimí de Egipto estaba agonizante, cuando en 1169 d.C los gobernantes sunníes enviaron un ejército a Egipto, dirigido por un oficial kurdo: Salah ad – Din Yusuf ibn Ayyub, al que los occidentales llamarán Saladino” (Salvat, 2006, p. 169). Éste derribó el califato fatimí (1171 d.C), se proclamó sultán y devolvió Egipto al redil del credo sunní. En los siguientes años, extendió su poder a Siria. “De nuevo aparecía un jefe brillante capaz de edificar un inmenso aunque ruinoso imperio en Oriente Medio, que se extendía desde el norte de Mesopotamia al Yemen, en el sur de Arabia” (Koenigsberger, 1991, p.110). Pero en la práctica, este imperio era poco más que una gran jefatura bajo unos príncipes musulmanes muy autónomos.

De forma deliberada, Saladino decidió inspirar un renovado fervor religioso y moral en el Islam, y así, por primera vez en su historia, los estados cruzados tenían que hacer frente a un enemigo musulmán unido. En julio de 1187 Saladino aniquiló el ejército cruzado en la batalla de Hattin, y las ciudades y castillos cruzados se rindieron uno tras otro al vencedor. Sólo Trípoli, Antioquía y Tiro resistieron, pero Jerusalén capituló en octubre de 1187.

No obstante, seguían en pie los mismos problemas fundamentales:

La necesidad de una larga y agotadora marcha a través de los Balcanes, o el transporte caro e inadecuado por mar; las justificadas sospechas, cuando no la abierta hostilidad de los bizantinos; la alta mortalidad de las tropas occidentales en un clima desusado y hostil y, por último, las inevitables disputas de los jefes cruzados, tanto entre sí como con los príncipes francos de *outremer*, Palestina y Siria (Koenigsberger, 1991, p. 200).

Barbarroja, que ya contaba con más de sesenta años, moriría en un accidente al este

de Anatolia (junio de 1190), con lo que el ejército germano, que había hecho la travesía por tierra y había sufrido graves pérdidas en Anatolia, se derrumbaría. Franceses e ingleses viajaban por mar y representaban la fuerza militar más peligrosa a la que Saladino había tenido que enfrentarse hasta entonces. Los cristianos reconquistaron las ciudades costeras, entre ellas el importante puerto de Acre, pero no consiguieron hacer progresos tierra adentro, lejos del apoyo de sus escuadras. La lucha era espectacular, y a veces ambos bandos desplegaban la caballería en la forma que siempre esperan los soldados, pero que sólo parece posible en la guerra del desierto, donde no hay civiles involucrados. Al final, Saladino conseguiría conservar Jerusalén, con la condición de permitir a los peregrinos visitarla sin ser molestados.

2.4.4 La cuarta cruzada.

Para los historiadores actuales parece claro que hacia 1200 el verdadero espíritu de las cruzadas, por imperfecto que siempre hubiera sido, había desaparecido. No obstante, en aquella época no resultaba tan obvio, los hombres continuaron yendo a las cruzadas y luchando bravamente en Tierra Santa durante casi cien años más y se hicieron planes muy en serio para la reconquista de Jerusalén a mediados del siglo XV e, incluso, después. Ahora, como cien años antes, el mando fue tomado de nuevo por la alta nobleza francesa, holandesa e italiana. Ahora sabían que la ruta por tierra era demasiada dura y prepararon el transporte por mar desde los puertos italianos.

En el año 1202, la mayoría de los cruzados, aunque no todos, se reunieron en Venecia. Eran muchos menos de lo que se había calculado y la mayoría no podía pagar todas las tasas que la república persistía en exigir. Según Koenigsberger (1991):

El duque Enrico Dandolo, sugirió entonces que en lugar de todas las tasas, los cruzados ayudaran a Venecia a recuperar el puerto dálmata de Zara, que les había

arrebatado el rey húngaro de 1186. Parte del clero protestó, ya que el rey de Hungría era católico y él mismo había tomado la cruz. Inocencia III dudaba, pero cuando se decidió a prohibir el movimiento, bajo pena de excomunión, Zara ya había sido tomada y la armada cruzada ahora estaba excomulgada (p. 201).

De nuevo, parte del clero, en especial los cistercienses, y también algunos señores feudales, se opusieron a la desviación de la cruzada contra una ciudad cristiana, y casi la mitad de los cruzados decidieron regresar a sus hogares. Pero para el resto la oferta de Alejo era irresistible. Los historiadores han discutido mucho sobre si la desviación de la cruzada fue una conspiración planeada mucho tiempo atrás por el príncipe Alejo con los venecianos y los viejos enemigos de Bizancio, los Hohenstaufen normandos, o bien si fue el resultado fortuito de una serie de circunstancias imprevisibles.

Capítulo III

Contexto político

3.1 Organización política

Ibn Jaldún (1332 d.C – 1406 d.C), autor tunecino, descendiente de abuelos sevillanos que tuvieron que abandonar su patria ante el avance de los reinos cristianos, en los *Prolegómenos* inventarió las constantes a las que se había sujetado la evolución del mundo árabe hasta su época, anotando, según Arié (1992), que:

Cuando una dinastía radica de modo sólido en una familia o en un clan, cuando la monarquía es absoluta y la tribu que le sirvió de apoyo para alcanzar el poder se encuentra alejado de éste, cuando la monarquía es absolutamente hereditaria, se ve frecuentemente que los ministros se hacen dueños del verdadero poder (p.72).

Esto acostumbra a ocurrir cuando el padre deja por heredero a un niño o aun príncipe sin carácter o bien cuando uno de éstos es colocado en el trono por sus criaturas y servidores. Es evidente que entonces es incapaz de gobernar y el poder recae en las manos de su tutor, visir de su padre, cliente o correligionario. Este personaje, según Sourdel (1981):

Parece ser el custodio del poder, pero pronto se ve que lo ejerce de hecho y que

utiliza las circunstancias para asegurar su propia autoridad: mantiene al joven príncipe apartado del pueblo; le acostumbra al lujo y le facilita todos los placeres, llevándolo poco a poco al abandono de sus deberes y termina dominándolo por completo; le convence de que la función del rey consiste en sentarse en el trono, en estrechar las manos de los altos funcionarios, en obligar que le den el tratamiento de “señor” y en gozar de las mujeres del harén (p.89).

El príncipe queda convencido de que es el ministro quien debe ejercer de hecho el poder ejecutivo, gobernar, disponer con todas las prerrogativas regias, tales como el mando del ejército, la dirección de las finanzas o la defensa nacional. Y le encarga todos estos asuntos. Según Bramon (2002):

Finalmente, el ministro adopta el talante de quien gobierna, de quien reina. El poder real le pertenece ya y lo conserva para su familia y sus propios hijos. Tal ha sido el caso de los buyíes, de los turcos con Kafur al – Ijsidí, y otros muchos más en Oriente. Lo mismo sucedió con Almanzor en Al – Andalus (p. 188).

En efecto, los fundadores de una dinastía triunfan gracias a la solidaridad que guardan con los individuos de su tribu, pues los lazos de sangre les obligan a seguirlos y se identifican con los propios intereses del soberano. “Esta identificación constante hace viable la supervivencia de la dinastía. Pero el personaje que consigue sobreponerse al rey participa de la ideología de la tribu que monopoliza el poder o en la de sus libertos y clientes” (López, 2002, p.54).

Esa ideología es la misma de la familia real, depende de ésta y, por tanto, no puede alzarse contra ella. Por ello, aunque sea el más fuerte, no ejerce descaradamente el poder real y se contenta con sus frutos, es decir, con el poder ejecutivo: prohíbe, autoriza, anuda, ata y desata. Según Shaban (1976):

Da así la impresión de cumplir sólo las órdenes del príncipe y de que éste se

encuentra detrás de ellas: evita utilizar sus atributos, los emblemas y títulos reales, y procura estar a cubierto de toda sospecha a este respecto, por más que su poder sea ilimitado (p. 66).

Se escuda en la barrera levantada por el príncipe y sus antepasados para poner coto a las exigencias de su tribu en el momento de la fundación de la dinastía y procura pasar por un simple mandatario del soberano.

Al respecto, Sourdel (1981) sostuvo que:

Si usurpara esta última prerrogativa regia, los partidarios y la tribu del monarca se irritarían y se esforzarían en desbancarle, y como él, de por sí, carece de una ideología específica que le permita reinar, gestos demasiado evidentes en este sentido le precipitarían en el vacío. Eso es lo que le ocurrió en la península Ibérica al hijo de Almazor, Abd al Rahman Sanchuelo: quiso compartir el título califal con Hisham II y su familia, no quiso contentarse sólo con el poder ejecutivo que habían ejercido su padre y su hermano, quiso heredar a su propio califa Hisham, y los omeyas y los quraysíes, indignados, furiosos, se sublevaron: estos acontecimientos pusieron fin a la dinastía de ministros amirí y fue causa de la muerte del propio Hisham (p.96).

3.2 Califato Ortodoxo (632 – 661)

Todos los musulmanes – mejor dicho, casi todos – han estado y están de acuerdo en que el gobierno de los cuatro primeros sucesores del profeta, Abu Bakr, Umar, Utman y Alí, se ajustó en todos sus actos a cuanto podía pedir el más exigente de los musulmanes desde el punto de vista de las leyes civiles y religiosa.

Al respecto, Shaban (1976) sostuvo que:

Por eso dichos califas reciben el denominativo común de *rachidún*, “los buenos

guías”. Pero en ese mismo gobierno se encontraban los gérmenes de las futuras guerras civiles que iban a extenderse por todo lo ancho y lo largo del Islam e iban a hacer de éste un imperio similar al bizantino o al persa (p.75).

Los historiadores árabes contemporáneos han analizado las causas y las circunstancias que hicieron posible este primer enfrentamiento de árabes contra árabes, de musulmanes contra musulmanes, y de entre todos estos análisis sobresale el del egipcio Taha Husayn, la cual es reproducida por Hourani (1992):

Es evidente que aquel nuevo estado, del que podía esperarse que fuera modelo de un nuevo tipo de gobierno, de política y de organización, no pudo, en fin de cuentas, más que seguir el camino mismo de los estados que le precedieron (p. 61).

El gobierno iba a basarse, dentro de él igual que dentro de los regímenes anteriores, sobre el favoritismo, la desigualdad y la repartición en clases sociales, según la cual una inmensa mayoría – no de un solo pueblo, sino de muchos – iba a quedar sometida a una pequeña minoría de gentes, que acaso pertenecieran, entre dichos pueblos, a aquel mismo en el que residía la autoridad. Al respecto, Arié (1992) sostuvo que:

No sólo fracasaron Alí y el régimen del califato, sino que con ellos fracasó aquella revolución desencadenada en tiempos de Utman para conservar el califato islámico – según sostenían los dirigentes – su carácter patriarcal e ingenuo y para extirpar en él toda Impureza de favoritismo, frivolidad, tiranía e injusticia (p. 93).

Al respecto, Varela (1992) sostuvo que:

Los amotinados querían, en cambio, hacer que el califato volviera a ser lo mismo que en la época de Abu Bakr y Umar: que imperar la justicia; que se aboliera el favoritismo y que los fondos públicos fuerana sus legítimos destinatarios, que no se emplearan sino en su beneficio y no se tocara sino para su fin legal. Pero los jefes y caudillos de la revolución habían desaparecido antes que ésta afincara: unos

murieron antes de desencadenarse las guerras contra Alí; otros, durante estas guerras, unos se rebelaron contra su imán y fueron muertos luchando contra él; a otros lo mataron Muawiya y sus partidarios, pública o clandestinamente (p. 39).

Claro es que no todos los que se alzaron contra Utman, y lograron sitiario y darle muerte, habían desaparecido; pero los que quedaban no eran más que secuaces de estos jefes cuya muerte acabamos de citar.

Todo indica que Alí y los que le secundaban en el intento de conservar las normas del Profeta y de Abu Bakr y Umar vivían las últimas jornadas de aquella época en que la religión lo dominaba todo. Podemos afirmar sin vacilaciones que la principal circunstancia que determinó el fracaso de la política de Alí fue la debilitación del imperio de la religión en las almas de los nuevos musulmanes y que el imperio de las cosas terrenas se enseñorease de esas almas.

Al morir Utman y querer el cuarto califa volver a los árabes al buen camino y que recobraran el modo de vida habitual en los musulmanes por los días del profeta y de Abu Bakr y Umar, no se hallaron a gusto. Michel (1990) sostuvo que se veía a un califa antiguo que había de regir una generación nueva, a la que quería imponer un gobierno radicalmente opuesto a la vida cómoda y tranquila que ella quería llevar. Y, al mismo tiempo, veían otro emir, Muawiya, que vivía en Siria y que se había renovado al compás de esa generación nueva, no sólo en sí mismo y en sus relaciones con los súbditos, sino incluso en que animaba a éstos a renovarse también y en que los ayudaba con este objeto económicamente.

Al respecto, Varela (1992) manifestó que:

No le faltaban para ello cuantos pretextos quiso Dios. Viviendo en un país limítrofe con los bizantinos, se propuso llevar al ánimo de éstos la convicción de que no tenía menos orgullo que ellos, ni era de peor condición ni menos aficionado a las

delicias de la vida, y que los suyos eran como él. Además, por tener que combatir con los bizantinos, había de hacerlo con armas como las suyas, y por tener que combatir a su adversario Alí en Irak, tenía que burlarlo, hostigarlo, aislarlo y separar a las gentes de su causa. Para este fin todos los medios eran no sólo laudables, sino obligatorios, y no había que vacilar en utilizarlos. Por ello Muawiya gastaba dinero, se atraía a las gentes y engañaba a quienes se resistían (p.47).

Todas estas circunstancias reunidas eran suficientes para imbuir en el ánimo de Alí que era un extranjero dentro de la época en que vivía y en medio de aquella generación de gentes a quienes quería gobernar; para sugerirle que pretendía una empresa irrealizable.

Un primo suyo se separaba de él para vivir feliz y sin preocupaciones en La Meca; sus gobernadores, excepto muy pocos, se apropiaban del dinero de que podían apoderarse; los nobles recibían dádivas de Muawiya y preparaban en favor de éste el gobierno de Irak; el pueblo prefería la tranquilidad a la guerra y a los daños y sufrimientos que ésta acarrea (Bresc, 2001, p.32).

Otra diferencia había entre Muawiya y Alí que excitaba a las gentes contra este último y las hacía agruparse en torno a sus adversarios. Y es que Alí gobernaba los asuntos de los suyos delante de todos, sin decidir nada por sí, de no ser ante ellos, pues le consultaba en los asuntos graves e importantes y escuchaba su opinión.

Respecto a Muawiya, Shaban (1976) manifestó que:

Muawiya en cambio, no daba a sus secuaces ni siquiera parte de las atribuciones que otorgaba Alí a los suyos. No les consultaba, porque sus únicos consejeros eran sus más íntimos privados. Si mandaba algo, los sirios le obedecían sin rechistar y, por tanto, no hay que decir que sin discusión. Además, Muawiya guardaba todos sus secretos y no los revelaba sino a aquel de sus privados que le parecía, mientras que todos los negocios de Alí se ventilaban y decidían en pública asamblea, sin que

ocultase a los suyos cosa alguna, cualquiera que fuese su importancia (p. 65).

3.3 Los Omeyas (661 – 750)

La incertidumbre de la sucesión creó en el Islam una serie de partidos, que son hoy verdaderas corrientes religiosas diferenciadas. Ya hemos citado el de los jariyitas; también es evidente que el de los partidarios de Alí tenía que originar otra escisión; al fin y al cabo, Alí había muerto como un mártir y sus hijos eran nietos de Mahoma.

Al respecto, Shaban (1976) manifestó que:

Uno de ellos, Hasan, fue elegido en seguida califa en Al – Kufa, como si tuviera que suceder a su padre y continuar la lucha contra los omeyas; pero de natural místico, abdicó en favor de Muawiya y se retiró a Medina, donde murió envenenado por una esclava. Dejó muchos hijos, los cuales forman la aristocracia del Islam; se distinguen entre los musulmanes por llevar turbante verde (p. 91).

Veinte años más tarde, habiendo muerto ya Muawiya, otro hijo de Alí se vio tentado a dejar su retiro de Medina y presentarse en Al – Kufa con el fin de reclamar el califato.

Al llegar a Al – Kufa, después de tres semanas de fatigosa marcha por el desierto, se encontró con que la guarnición no estaba muy dispuesta a recibirle. Husayn solo, con un grupo de setenta personas de su familia, mujeres, niños y criados, se encontró en Kerbela con el ejército que el hijo de Muawiya enviaba precisamente para combatirlo. Eran setenta con Husayn, y fueron todos sacrificados ferozmente por los omeyas el 10 de octubre de 680 (Michel, 1990, p. 70).

Esta catástrofe de Alí y de los suyos, que entre otras gentes se hubiera convertido en una cuestión de legitimismo, tomó en el Islam un singular matiz religioso. Bresc (2001) sostuvo que:

Alí, sus hijos y descendientes se transformaron en *imanes*, o encarnaciones de la sabiduría divina. Mahoma, el profeta, no había hecho más que hablar como un portavoz, inspirado por Alá, mientras que a su lado el *iman*, o sea Alí, callaba, presenciando sin decir nada la revelación de algo que era él mismo (p.39).

A partir de este momento, el Islam sufre una escisión en materia teológica y doctrina de fe. Bramon (2002) sostuvo que:

Esta fantástica teoría del *imanado* divide todavía hoy al Islam en dos grandes ramas. La primera es la de los *sunnitas*, que aceptan a Alí como un santo, hijo adoptivo de Mahoma y nada más. La otra rama, que comprende toda la antigua Persia y gran parte de los musulmanes de Asia y Egipto, es la de los llamado *chittas*, término procedente del árabe *siah*, secta. Otro *iman*, naturalmente, es Husayn, el mártir de Kerbela; más tarde, otro *iman*, viéndose perseguido, se escondió en una gruta entre Medina y Bagdad, de la que se espera salga algún día (p. 74).

Los omeyas convirtieron a Damasco en la capital del Islam, por lo que, trasladaron su residencia a esta ciudad. Las tribus fueron unificadas y surgió un Estado centralista, por lo que, la forma de gobierno tuvo que ser despótico. Su historia se vincula con el proceso de expansión a la península ibérica, ya que Abd al – Rahman I fundó el Emirato de Córdoba cuando los omeyas fueron derrotados por los abbasíes.

Según Chalmeta (1994):

La primera comunidad islámica (conformada por los califatos ortodoxos) fue reemplazada por un gobierno monárquico imperial, por lo que, ya no existía los principios de elección de los califatos anteriores: ahora el gobierno es presentado como dinástico hereditario. Entonces, el califato cimenta su estabilidad en el papel de la herencia y no en el consenso ni el democratismo pasado; por consiguiente, el

carácter despótico y dictatorial fue el rasgo eminente en este periodo de la historia del Islam (p.19).

Los historiadores están de acuerdo en calificarlos como excelentes administradores estatales, debido a que manejaron una compleja red de relaciones políticas y diplomáticas con las regiones conquistadas e internamente. Culturalmente, hicieron aportes en la filosofía, derecho y religión, cuyos avances fueron acogidos por los abbasíes y se logró madurar los cimientos realizados; por otro lado, el árabe se extendió por todas las regiones que se encontraban bajo la influencia islámica. Expandieron su cultura a todas las regiones conquistadas (llegaron a la India, China, Marruecos, España). Pero, no lograron implantar en las tierras conquistadas las orientaciones y dogma del Islam, generando procesos de secularización y sincretismos culturales en función a la realidad particular de cada región.

3.4 Dinastía Abasí (750 – 1258)

La imagen que en occidente se ha formado del Islam se basa, fundamentalmente, en las noticias que, más o menos deformadas, fue conociendo con el paso de los siglos acerca del Imperio abasí. En efecto, el momento de apogeo del Islam coincidió con la época inicial de dicha dinastía, que se enraizaba tradicionalmente con la propia familia del profeta Mahoma. Según Hourani (1992):

Abu – I – Abbas descendía del tío de Mahoma, al – Abbas, que tan importante papel había representado en determinados momentos de la predicación de su sobrino. Sin embargo, este nexo genealógico no está tan claro como parece, puesto que casi todas las facciones árabes intentaron defender su ideología basándose en unos vínculos más o menos reales con la familia del profeta (p. 94).

Hacia el fin de la época omeya , según Michel (1990), se disputaban el poder dos grupos de la chía: el moderado, cuyos adalides descendían de Alí, el primo de Mahoma, y

de la hija de éste, Fátima, y el extremista, dirigido por los descendientes del propio Alí y una segunda esposa apodada la Hanafiyya. Puede verse, pues, que ambos bandos se entroncaban, genealógicamente hablando, al mismo clan quraysí.

Las fuerzas que apoyaron a los abasíes, militantes del grupo extremista, recibieron el nombre de hasimíes, y la historiografía oficial y tardía explicó que este último nombre se debía a que:

Hasim (Hashim) había sido el antepasado común de Mahoma, Alí y Al – Abbas, cuando, en realidad, aludía a un tal Abu Hasim Abd Allah, descendiente de la hanafiyya, quien al morir en el año 716 d.C había legado el *imanato* (dirección temporal y espiritual de los seguidores) a Muhammad ben Alí ben Abd Allah. Este pasó a ser así jefe del partido de los hasimíes o rawandíes (Shaban, 1976, p.68).

Muhammad ben Alí, según Varela (1992), empezó inmediatamente una labor de proselitismo que tuvo especial resonancia entre las clases humildes, proletarias y heterodoxas del Imperio y, muy en concreto, entre las minorías religiosas de la zona oriental de Persia, en el Jurasán, en donde los mazdeístas y budistas se convirtieron al Islam, para apoyar, armas en mano, la predicación de uno de los principales activistas hachimíes, el persa Abu Muslim.

Al morir Muhammad, según Sourdel (1981), le sucedió en la dirección del partido su hijo Ibrahim, y en este momento un grupo de árabes dirigidos por Qathaba se puso a su lado, Abu Muslim dejó que los chiitas moderados y los jariyitas se sublevaron y fracasaron en sus reivindicaciones frente al gobierno omeya e, inmediatamente después, enarbolando el estandarte negro que las profecías escatológicas de la época atribuían al Mesías, se levantó. Sus fuerzas, saliendo del Jurasán, vencieron al ejército omeya y cruzaron el Éufrates en el 749 d.C.

El avance victorioso de los sublevados no fue cortado ni por la detención ni muerte

de Ibrahim por el califa Marwan. “Inmediatamente se puso al frente de sus partidarios, Abu – I – Abbas, y las tropas gubernamentales mandadas por el califa en persona fueron vencidos definitivamente por el Gran Zab. Marwan consiguió huir a Egipto, pero allí fue detenido y ejecutado” (Manzano, 1992, p.103).

Abu – I – Abbas recibió el apodo de Al – Saffah (750 d.C – 754 d.C), que tanto puede significar *sanguinario* (por la depuración que hizo de los cuadros de la anterior administración) como *generoso* (por las mercedes que concedió a sus seguidores). Al respecto, Chalmeta (1994) sostuvo que:

La liquidación de los omeyas en un banquete dio origen a la primera escisión territorial importante surgida en los dominios del Islam, puesto que uno de éstos. Abd al – Rahman el Inmigrante, consiguió llegar hasta la península Ibérica y crearse en ella un estado independiente (756 d.C). Consecuencia menos grave tuvo su entrada en la ortodoxia: era imposible a gobernar a tantos millones de súbditos que no compartían las ideas extremistas en nombre de las cuales se había hecho la revolución, y la “domesticación” posterior de los chiitas, a base de colmarlos de prebendas o de liquidarlos a traición (p.26).

Al – Mansur (754 d.C – 775 d.C) puede ser considerado el verdadero consolidador de la dinastía tras deshacerse de aquellos partidarios demasiado idealistas, como Abu Muslim, que no entendían nada del sacrificio de sus puntos de vista en aras de la mayoría y de aquellos otros que, demasiado serviles, intentaban adorarlo como encarnación de Dios, aconsejado por su visir, el ex budista Jalid ibn Barmak, reorganizó la administración, fundó Bagdad e intentó consolidar su autoridad reforzando los vínculos religiosos con preferencia a los raciales. En este aspecto, la política abasí será constante y tendrá a deshacer la situación establecida en favor de los árabes por Umar (segundo califa ortodoxo), cosa que sólo conseguirá Al – Mutasim un siglo después.

Todos estos cambios fueron introducidos mediante una hábil propaganda. El califa se preocupó de atraerse a los intelectuales de la época y, muy en especial, a los poetas, que con sus versos asumieron el papel de cronistas de la sociedad en que vivían; al mismo tiempo procuraba que circularan anécdotas y chismes capaces de impresionar al pueblo en el sentido que convenía a sus particulares intereses. Esta propaganda, continuada por sus sucesores, sirvió para mostrar a los dueños del poder como un dechado de virtudes.

López (2002) sostuvo que:

Al – Mahdi (775 d.C – 785 d.C) terminó de estructurar los distintos ministerios: el de Hacienda, que para subvenir a sus necesidades tuvo que recurrir a gabelas extraordinarias no previstas en el Corán y que tendió a aumentar desmesuradamente los derechos de aduana; en cierto modo, y en conexión con este departamento, se encontraban las oficinas de las casas civil y militar del califa, que funcionaron esporádicamente, y las del Tribunal de Cuentas; aparte estaban los ministerios de Comunicaciones (correo, palomas, mensajeras y el telégrafo óptico a base de fuegos, que era capaz de transmitir una noticia desde Alejandría a Gibraltar en una noche despejada), del Ejército, del Interior y un Tribunal de Casación. Igualmente se le debe la organización de una oficina destinada a velar por la pureza de la fe, la *minha*, que si inicialmente se dedicó a perseguir a los mazdeístas, terminó, ya lo veremos, queriendo implantar la ortodoxia tal y como la entendía el gobierno (p. 99).

Harun al – Rasid, su hijo y sucesor (785 d.C – 809 d.C), marca el máximo apogeo de la dinastía: venció todas las sublevaciones – por omeyas, jariyitas, etc. – que en contra él se alzaron y hacia el final de su reinado se libró de la influencia de los visires barmakíes, que desde ciencia años atrás administraban el Imperio. Sourdel (1981) manifestó que:

Harun al – Rasid tuvo que soportar o reconocer que las provincias más distantes

escaparan de sus riendas: Marruecos con Idris I (788 d.C) y Túnez (800 d.C), con Ibrahim ibn Aglab. Si en algún caso, el último por ejemplo, la independencia quedaba disimulada mediante la apariencia de una delegación de funciones (y entre ellas las de acuñación, cobro de impuestos, nombramientos de funcionarios, etc.), no por eso era menos efectiva (p.83).

Por otra parte, en las propias provincias orientales nacía un sentimiento nacionalista que contribuyó a enconar las pasiones y a hacer más difícil la convivencia entre árabes y autóctonos. Según Hourani (1992):

Como prototipo puede considerarse el gran poeta Abu Nuwas (muerto en 813 d.C) y más tardíamente a Tugrai, y en la península Ibérica, a Abu Amir ibn García. Y nota curiosa: todos estos nacionalistas reivindicaron “su” tradición en la lengua de los conquistadores, el árabe, en cuyo manejo llegaron a un preciosismo extraordinario (p. 71).

La política exterior de Harun al – Rasid no conoció grandes éxitos a pesar del empeño que en ello puso el soberano: el *statu quo* con Bizancio no se alteró y sus bravuconadas no pasaron de ser puras amenazas. Así, cuando Nicéforo le negó el tributo, le escribió: “En el nombre de Dios. De parte de Harun, Emir de los Creyentes, a Nicéforo, perro romano. He leído tu misiva, hijo de madre infiel. La respuesta no la oirán tus oídos: la verán tus ojos” (Bramon, 2002, p. 134). Pero si la vieron no tuvo mayores consecuencias, puesto que la frontera entre ambos estados se mantuvo prácticamente inalterada.

Al morir Harun al – Rasid le sucedieron sus dos hijos, Al – Amin en las provincias occidentales, y Al – Mamun en las orientales. Éste consiguió deshacerse muy pronto del primero, quien, tras ser vencido por el general Tahir, fue asesinado. Al respecto, Varela (1992) manifestó que:

Dueño único del imperio, Al – Mamun supo mantener buenas relaciones con los chiitas moderados y malos con los ortodoxos sunnís. Este último extremo tiene particular experiencia, puesto que se encuentra en la base de las discusiones teológico – filosóficas que han escindido el Islam a lo largo de los siglos y, en cierto modo, sólo hoy, en contacto con Occidente, empiezan a ser superadas (p. 89).

Para los sunnís “era cuestión de principio admitir que el Corán, libro que contiene la palabra de Dios, era eterno y, por consiguiente, increado, es decir, el Verbo de Dios existía en Éste. Pero Al – Mamun sostenía todo lo contrario” (Bresc, 2002, p.43). Y como estaba dispuesto a hacer compartir sus ideas por los funcionarios de la administración, decidió que éstos fuesen interrogados acerca de este extremo por el tribunal de la *minha*, que ya vimos, había actuado antes persiguiendo a los herejes y relapsos.

Según López (2002):

En consecuencia, la *minha* inició sus pesquisas para librar al gobierno de heterodoxos y los funcionarios se defendieron jurando en falso (el Islam admite la *taqiyya* o abjuración, en el caso de que la vida de sus fieles esté en peligro) o resistiéndose y yendo a parar con sus huesos a la cárcel y al tormento, como ocurrió con el gran jurista Ibn Hanbal (p. 101).

El reinado de Al – Mamun marca el principio del gran siglo de oro de las ciencias y de las letras árabes. Según cuentan las crónicas,

Una noche se le apareció Aristóteles y le aconsejó que se preocupara del estudio de la ciencia griega. Al despertar, el califa quiso hacer realidad lo soñado y empezó a buscar manuscritos de los sabios de la antigüedad, que pagó a peso de oro, y despachó embajadas a Bizancio con el fin de adquirir las obras maestras de Platón, Aristóteles, Arquímedes y de todos cuantos sabios conocía de oídas. Para impulsar

estos estudios fundó la *dar al – hikma* (casa de la sabiduría), especie de biblioteca y *scriptorium*, en la cual trabajaron casi todos los científicos de nota de la época y donde el griego, el siríaco y el árabe eran lenguas frecuentemente utilizadas (Shaban, 1976, p.71).

La muerte de Al – Mamun marca el principio del fin de la época áurea de la dinastía:

Su sucesor Al – Mutasim (833 d.C – 842 d.C), que había descubierto el valor militar de los turcos del Asia central, hizo de éstos unos nuevos pretorianos que pronto jugaron a hacer y deshacer califas, de acuerdo con sus particulares intereses; la fundación de una nueva ciudad, Samarra (capital del Imperio entre 836 d.C – 892 d.C) marcó el alejamiento del soberano respecto del pueblo de Bagdad: en lo sucesivo, califa y súbditos estarán más y más alejados y las predicaciones extremistas de chiitas, en especial de la rama ismailí, encontrarán una gran audiencia entre la plebe (Sourdel, 1981, p.89).

Al – Mutawakkil (847 d.C – 861 d.C) intentó ampliar las bases de su poder, pero apenas tuvo éxito en sus intentos, a pesar de haber derogado el decreto de la creación del Corán; “puso la *minha* al servicio de lo que tradicionalmente se ha venido entendiendo por ortodoxia y reforzó las medidas discriminatorias respecto de cristianos y judíos. A su muerte (asesinado), se sucedió una fase especialmente tumultuosa” (Varela, 1992, p. 91).

El contexto de convulsión social, según Manzano (1992) fue:

Por un lado se sublevaron (868 d.C) los esclavos negros (*zanj*) que llegaron a controlar todo el Irak meridional, buena parte de Persia y pusieron en peligro a la misma capital; por otro, los cármatas (894 d.C), quienes, basándose en las pretendidas doctrinas de Abu Darr al – Gifari, intentaron crear un estado en Badiyat al – Sam (desierto de Siria), a caballo de Siria, Mesopotamia y el Nefud: un

impuesto progresivo sobre la renta tenía que terminar con la igualdad económica de todos los ciudadanos; más allá, en el extremo occidente, triunfaban las doctrinas ismailitas, que iban a dar origen al anticalifato fatimí y, de rechazo, al omeya de Córdoba; en Persia era la propia chía, en su expresión más original, la que hacía imposible el gobierno desde Bagdad (p.107).

Este proceso de disgregación y descomposición conoció un breve paréntesis durante el reinado de Al – Mutamid (870 d.C – 892 d.C), cuyo hermano Al – Muwaffaq, verdadero primer ministro, implantó el orden en Bagdad y contuvo a los cármatas y los *zanj*. Según Shaban (1976):

Al Mutamid consiguió restablecer su autoridad en Persia y Egipto, pero a la postre todo se vino abajo y sus sucesores tuvieron que ver cómo se restringía su zona de influencia y de autoridad, teniendo que delegar el poder real en un *Amir al – umara* (Príncipe de los príncipes), cuyo título era un calco del califal de Príncipe de los Creyentes (p. 75).

Es en esta época cuando se va forjando el concepto de califa, que ha perdurado a lo largo de los siglos: sombra de Dios en la Tierra; poseedor en sí de los poderes temporal y espiritual; de conducta siempre recta dentro de los límites de la Sharia, etc. “Es el momento en que se establece la teoría de la necesidad de la existencia del califa para la supervivencia del Islam y que se hace de este postulado la pieza clave de la doctrina política del estado” (López, 2002, p.103).

Según Hourani (1992):

La instauración de la tutela buyí sobre el califato no dejó de tener sus ventajas, puesto que contribuyó a escindir a la chía y a restar impulso al sector extremista de ésta, representado ahora por los fatimíes o septimanos, y cuando éstos llegaron a ocupar Egipto y a constituir un peligro inminente para el Próximo Oriente, vieron

neutralizados sus esfuerzos por las predicaciones de los chiitas duodocimanos, es decir, de los que creían que el califato pertenecía al duodécimo descendiente de Alí, que había desaparecido un siglo antes, pasando a ser el imam oculto (p.80).

El califato abasí, pues, debió la salvación de la tutela que sobre él ejercieron sus propios enemigos. Por otra parte, ciertos motivos económicos contribuían a separar ambas ramas de la chía, según Shaban (1976):

Los fatimíes, incapaces de apoderarse de las costas del golfo Pérsico, que controlaban desde tiempo inmemorial el comercio con Indochina y China, procuraron desviar el tráfico marítimo hacia el mar Rojo, cuyas costas estaban en su poder, y aprovecharon la coyuntura de que el terremoto de 977 d.C había destruido el puerto de Siraf, dejando en la ruina a los armadores que en él residían (p.83).

La decadencia buyí pareció que iba a dejar caer a la dinastía abasí en manos de los fatimíes y durante unos cuantos años la oración se realizó en Bagdad, ocupada por el general turco Basasiri, en nombre del califa de El Cairo. Pero fue por poco tiempo. Al respecto, Bresc (2001) sostuvo que:

Las tribus turcas del Asia central habían empezado su emigración hacia Occidente y sus avanzadillas, los selyúcidas mandados por Tugril Beg, ocuparon Bagdad, repusieron en su función “legitimadora” al califa e hicieron que se otorgara a su jefe el título honorífico de sultán. Esta palabra, que aparece por primera vez en esa época con valor político, implica la idea de “detentador efectivo del poder” y tendrá una gran fortuna en lo sucesivo (p.48).

Los selyúcidas salvaron durante más de un siglo a la vieja dinastía árabe, para la cual ser dócil a los nuevos amos debió ser relativamente fácil, dado que éstos eran sunníes, ortodoxos, y sin veleidades para con la chía, a la cual combatieron material y

espiritualmente. Según Sourdel (1981):

En el último aspecto, la creación de las madrasas, embrión de las futuras universidades, permitió formar ideológicamente los cuadros de la administración y a los alfaquíes. La chía, disminuida por el anquilosamiento del califato fatimí, escindida en infinidad de grupos, intentó sobreponerse a su desaparición mediante la organización de los “asesinos”, seguidores suyos que, debidamente drogados con hachís, eran capaces de cometer los mayores crímenes y asesinar a traición a las más altas dignidades del estado selyúcida (p. 92).

A finales del siglo XII, el califa Al – Nasir (1180 d.C – 1225 d.C) consiguió hacerse de nuevo con el poder. Según Michel (1990):

Aprovechó para ello las favorables circunstancias internas y externas que se le presentaban: el peligro mogol obligaba a los Jwarizm – Shah persas a preocuparse de su frontera oriental, al tiempo que los cruzados atraían las fuerzas de los ayubíes, por otra parte, las querellas internas anulaban el poder de los últimos selyúcidas, y así, a partir de 1194, aprovechando el vacío de poder creado en Irak, ejerció de hecho sus atribuciones atemporales. Pero sus sucesores no pudieron continuar en el disfrute de las mismas y pronto, ocupada Persia por los mongoles, sufrieron los embates de éstos, cayendo Bagdad en sus manos el 10 de febrero de 1258, y el último representante de la secular dinastía, Al – Mustasim, fue ejecutado por el jefe de aquellos, Hulegu (p.76).

La instauración de la dinastía abasí fue causa de la independencia de la más alejada provincia del Imperio, la península Ibérica. Al respecto, Vernet (2001) sostuvo que:

Eso no quiere decir que éste hubiera constituido siempre una unidad homogénea: los gobernadores de la época omeya habían sido muchas veces independientes de hecho, puesto que, una vez nombrados por la autoridad central, no tenían grandes

relaciones administrativas con ella, limitándose a enviar a Damasco los impuestos y a hacer mencionar, en la oración solemne de los viernes, el nombre del califa reinante (p.13).

Por otra parte, muchas provincias estaban en revolución constante en manos de los chiitas o jariyitas y, en vez de ser una fuente de ingresos para la Hacienda pública, lo eran de gastos, dado el elevado coste de las fuerzas que habían de asegurar una ficción de autoridad. La diferencia radica, según Manzano (1992), en que, a partir de la instauración de la dinastía abasí, los intentos por someter las provincias rebeldes se van espaciando y éstas adquieren conciencia de que pueden organizarse al margen de Bagdad, cortando los vínculos administrativos con ella siempre que mantengan una ficción unitaria y respeten la mención del nombre del califa en las plegarias religiosas.

Al respecto, Varela (1992) sostuvo que:

Por eso la independencia de las primeras provincias, Al – Andalus (756 d.C), Jurasán (820 d.C) y Persia (867 d.C), constituye un hecho grave, pero en principio no irreparable. En otros casos, en que privan las tendencias heterodoxas (chiitas, jariyitas), como es el caso de los rustemíes en Tahert (761 d.C) o de los chiitas idrisíes en Marruecos (788 d.C), la separación es más radical, pero sin una extraordinaria virulencia, puesto que sus actores no adoptan un título califal. Pro en todos estos momentos se ve cómo las distintas orientaciones religiosas suplen la falta de partidos políticos laicos (p. 93).

Dentro de estas independencias locales, conseguidas antes del año 1000, adquiere una importancia especial la que acaudilló la familia fatimí – llamada así porque pretendía descender de Alí y Fátima – y que desembocó en la proclamación de un califato que, a su vez, y como eco, movió al emir omeya independiente en Al – Andalus, Abd al – Rahman III, a proclamarse a su vez califa. Así, “el Islam, como siglos después la cristiandad, sufrió

un cisma tricéfalo – Bagdad, El Cairo, Córdoba – entre los años 929 d.C y 1031 d.C, y bicéfalo desde el 909 d.C hasta el 1171 d.C” (Michel, 1990, p. 83)

3.5 Califato Omeya de Córdoba (929 – 1031)

3.5.1 Abd al – Rahman I (756 – 788).

Los años que siguieron a la conquista de la península Ibérica no fueron nada fáciles para los musulmanes. El país, regido por gobernadores (emires) enviados por un califa muy lejano, se vio sometido, por todos lados, por enormes problemas. Según Arié (1992):

A la anarquía política – en los años 716 d.C – 750 d.C – gobernaron Al – Andalus más de veinte emires – hay que añadirle las luchas internas entre árabes y beréberes a consecuencia de la terrible hambre que azotó el país durante los años 751 d.C – 753 d.C. pero, en realidad, lo que estaba sucediendo era una conmoción general en la península Ibérica, como resultado del nacimiento de un nuevo estado: Al – Andalus. Con Abd al – Rahman además empezó lo que la historia ha denominado el Emirato Independiente (756 d.C – 950 d.C). Sus bases hay que verlas en la obra política que llevó a cabo Abd al – Rahman (756 d.C – 788 d.C) durante los treinta y dos años de gobierno (p. 19).

En su caso, Abd al – Rahman tenía además una justificación familiar. Esta independencia política frente al califato abasí se refleja en el empleo de la bandera blanca, símbolo de la dinastía omeya, frente a la bandera negra que lo era de los abasíes. Ésta se basó principalmente en pactos de capitulación, por lo que más de la mitad el país era prácticamente independiente de la autoridad central, era como pequeños estados en uno mayor que, sin embargo, no poseía sobre ella ninguna autoridad.

La reforma de Abd al – Rahman para poder seguir adelante tenía que vencer este bloqueo. Tanto más, cuanto que pretendía reactivar la soberanía mediante el cobro de

impuestos. A raíz de esta postura reformista, los grandes terratenientes, que pervivían desde la época del Bajo Imperio Romano y habían sido los grandes colaboradores de los visigodos, se aferraron a sus privilegios, enfrentándose violentamente con el emir al – Rahman. Un caso claro lo ofrece la confiscación de bienes que realizó sobre el hijo de Vitiza, Ardabasto, sin duda uno de los más grandes terratenientes del país.

Las numerosas rebeliones que tuvo que soportar Al – Andalus durante el gobierno de su primer emir independiente se deben principalmente a este hecho. Creó Abd – al Rahman, y luego perfeccionó Al – Hakam I (796 d.C – 822 d.C), depósitos de armas y equipos militares, puso en pie de guerra un contingente de dos mil soldados de caballería, siempre dispuestos a entrar en acción, y se rodeó de una guardia de esclavos personales o mamelucos. Estos esclavos procedían, en su mayor parte, del centro de Europa y tal vez penetraban en la península ibérica por el pasillo pirenaico que constituye Cataluña.

Pero los problemas más grandes que tuvieron que soportar al – Rahman y sus inmediatos sucesores fueron de carácter social. Vernet (2001) sostuvo que:

Los habitantes del Arrabal del sur, en la ciudad de Córdoba, eran en su mayor parte los indígenas convertidos recientemente al islamismo o descendientes de antiguos conversos; la mayor parte de ellos eran fervorosos en su nueva religión o al menos lo fingían, para evitarse sospechas de apostasía. Según Arié (1992):

Todos ellos eran activos y trabajadores, que habían conquistado una posición económica desahogada y constituían quizás el elemento más útil y valioso del nuevo estado. Los muladíes lo soportaban todo pacientemente, tanto más cuanto que esta población no había perdido aún por completo el recuerdo de la tiranía visigoda, frente al sentido de liberación que supusieron los musulmanes, pero, a pesar de todo ello, en ellos hervía el rencor (p.39).

3.5.2 Abd al – Rahman III (929 – 961).

Al advenimiento de Abd al – Rahman III existían dos grandes problemas en Al – Andalus: la expansión por el Norte de los leoneses, castellanos, navarros, aragoneses y catalanes, que habían logrado forzar la estructura de la defensa del estado cordobés, y por otro, el peligro de la desmembración interna del país. Bresc (2001) sostuvo que:

Abd al – Rahman III intenta, en unas campañas relámpagos, implantar la supremacía de Córdoba en toda la Península, como en tiempos de Abd al – Rahman II. Esta labor fue lograda a medias, porque mientras por un lado vencía – aunque con cierta dificultad – a los epígonos de Umar ibn Hafsún, tomando el castillo de Bobastro el año 917, sus tropas se estrellaron ante la resistencia astur – leonés (p.63).

Abd al – Rahman III, minusvalorando el poderío expansivo del reino cristiano, fue sorprendido en San Esteban de Gormaz el año 917 por el ejército astur – leonés, que le infligió una dura derrota, en la que murió su general Ahmad ibn Abi Abda. “Desde luego, la derrota de San Esteban de Gormaz se volvió contra los mismos vencedores, por cuanto Abd al – Rahman III se percató de la auténtica fuerza expansiva del reino cristiano” (Hourani, 1992, p.94).

Al respecto, Vernet (2001) sostuvo que:

Para atajarla de raíz, el soberano cordobés puso en pie de guerra un verdadero ejército el año 920; por el camino de Toledo, Guadalajara y Medinaceli, se abatió sobre las defensas castellanas del Alto Duero, apoderándose y destruyendo los castillos de San Esteban de Gormaz y penetrando hasta Clunia. Luego se dirigió hasta La Rioja, cruzó el Ebro por Calahorra, con intención de arrasar Pamplona, pero antes de llegar se le enfrentaron los reyes de León, Ordoño II, y de Navarra, Sancho Garcés, en los llanos de Valdejunquera (p.57).

La victoria de Abd al – Rahman III fue total, demostrando de esta manera la superioridad tan enorme de las armas musulmanas frente a las cristianas. Pero de nuevo Abd al – Rahman se equivocó al valorar la dimensión de la verdadera fuerza que poseían los leoneses, cuya preocupación principal era la de avanzar. Abd al – Rahman, muy preocupado con las reformas de su estado y por los graves problemas africanos, disminuyó la presión sobre el norte de la Península.

Por lo demás, la actuación de Abd al – Rahman no es independiente de los sucesos de su tiempo. “La presión de los fatimíes en el norte de África, especialmente en Túnez, después de haberse independizado de Bagdad, creando asimismo un califato, colocaba en una situación apurada al estado cordobés” (Manzano, 2002, p.127). Hay que señalar, sin embargo, que la independencia de Córdoba frente a Bagdad es de carácter político, al contrario de la fatimí, que tenía una justificación religiosa.

Para completar su obra política de pleno poder del gobierno califal, Abd al – Rahman III se apoyó principalmente en la clase media, que, por el aliento que recibió del califa, alcanzó su plenitud en esta época. Vernet (2001) sostuvo que:

La clase media la componía esencialmente la burguesía ciudadana. Córdoba, Sevilla, Jaén, Málaga, Almería y Valencia eran sus puntos de residencia. En su mayor parte estaba integrada por renegados y muladíes, que habían acumulado inmensas fortunas, en especial por medio del comercio. Sevilla era, sobre todo, una ciudad donde se conservaban las tradiciones hispanas y romanas. La administración cordobesa se nutría, asimismo, de muladíes (p.68).

El auge de la burguesía en Al – Andalus se vio favorecida, sin duda, por el “mantenimiento de unos precios medios de ciertos productos, sólo alterados por oscilaciones esporádicas, y por una considerable alza en los salarios, lo que permitía una implantación de precios mayor y una mayor entrada de beneficios en el erario público”

(Arié, 1992, p.65). Se puede aceptar, con algunas reservas, que la política de la economía dirigida de Abd al – Rahman III alcanzó un espléndido éxito al lograr frenar la inflación.

El segundo apoyo de Abd al – Rahman para triunfar en su obra reformadora lo encontró en una clase de burócratas, nueva aristocracia palatina que creó el califa cordobés para contrarrestar aquella de la sangre. Bresc (2001) manifestó que:

Esta nueva nobleza, burocrática y militar, estaba integrada en buena parte por esclavos, nombre genérico con el que se designaba a gentes de diversas procedencias – gallegos, franceses, alemanes, lombardos, calabreses y habitantes de la costa de mar Negro –, que eran vendidos como esclavos al califa y educados con rigor y solidez en el mismo palacio imperial. Su número fue en aumento y llegó a ser considerable en tiempos de los sucesores del primer califa. Entre ellos se cubrían los cargos administrativos y militares principales. El enriquecimiento subsiguiente a su situación acrecentó aún más el poder político. Durante el siglo X, se puede afirmar que a ellos correspondió la dirección política y militar de Al – Andalus (p. 72).

Introdujeron el cultivo del arroz, de la caña de azúcar y los del algodón, productos todos que necesitaban el clima de las hoyas granadinas. Los árboles frutales, especialmente el almendro, higuera y manzano, fueron atendidos por los musulmanes. El centro de producción agraria de Al – Andalus lo constituyeron los cereales, la vid y los olivos. El esplendor del califato levantado por Abd al – Rahman III y Al – Hakam II dependía, en gran medida, de las distintas fuerzas que lo integraban, sobre todo de detener la progresiva importancia de la nobleza palatina – los burócrata -, que dominaba, en cierta forma, los mecanismos del califato. Al respecto, Vernet (2001) manifestó que:

Mientras vivieran los dos primeros califas se logró evitar que el régimen cordobés se encaminara hacia lo que los burócratas querían. El equilibrio se rompió a la

muerte de Al – Hakam II. Su sucesor fue un niño, Hisham II, de once años de edad, bajo la regencia de Al – Mushafi, y del amigo de éste último, el general Abu Amir Muhammad, más conocido por el epíteto que adoptó de Al – Mansur Billah. Su gobierno, que empieza de una forma clara hacia 981 d.C, fue una gran actividad militar. Se dice que llevó a cabo cincuenta y siete expediciones. Las primeras manifestaciones de la dictadura de Almanzor fue la devaluación monetaria, condicionada por los altos niveles presupuestarios que alcanzaron las sumas destinadas al mantenimiento de los ejércitos y de la fuerte oligarquía militar (p.96).

Al decaer su estabilidad económica, Al – Andalus fue perdiendo poco a poco el activo comercio que tuvo en la primera mitad del siglo X y, paradójicamente, cada victoria de Almanzor hundía más y más al califato. Hasta entonces, las tropas árabes formaban unidades que se agrupaban según su origen tribal y su lugar de habitación en la Península. Almanzor, sin respetar esta estructura tradicional, dispersó a los milicianos árabes en diversas unidades de reclutamiento mixto, con lo que debilitó la cohesión del vínculo de la tribu.

Al respecto, Manzano (1992) sostuvo que:

Por otra parte, aumentó considerablemente los efectivos militares integrados por mercenarios, entre los que figuraban no pocos cristianos, y que reclutó, sobre todo, entre los beréberes del Magreb y los del Ifriqiya, quienes se alistaron por millares en el ejército cordobés; fueron los soldados profesionales más adictos a Almanzor y constituyeron el armazón de sus fuerzas armadas. A partir del gobierno amirí fue cuando se empezó a hacer más efectivo el deber de hacer la “guerra santa” o *yihad*, y numerosas combatientes por la “fe” o *muyahidins*, procedentes, en su mayoría, del norte de África, se alistaron entonces en los ejércitos cordobeses (p.149).

De sus múltiples acciones sobre ellos caben destacar dos por su importancia

cualitativa y porque se pueden ofrecer, cada una de ellas, como modelos de las restantes expediciones. Chalmeta (1994) manifestó que:

La primera fue la que realizó Almanzor contra Barcelona, el 985 d.C. Después de seis días de asedio, las tropas cordobesas entraron en la ciudad y la incendiaron, siendo muertos o reducidos a la cautividad la mayoría de sus habitantes; el vizconde Udalardo y el arcediano Arnulfo fueron hechos prisioneros, no así el conde Borrell II, que logró huir a las montañas. Luego de saquear Barcelona, los musulmanes hicieron otro tanto con los monasterios de San Pedro de las Puellas, en las afueras de Barcelona, y de San Cugar, a unos quince kilómetros de la ciudad (p.53).

La llevó a cabo Almanzor contra Santiago de Compostela, el año 997 d.C.

Almanzor sale de Córdoba y atraviesa Coria hasta Visea. Luego, en Oporto, se incorporan a la expedición tropas cordobesas de infantería que han sido llevadas por mar y destruye algunas fortalezas a su paso hacia Santiago, a donde llegar a los pocos días. La ciudad fue arrasada, así como la basílica del sepulcro del santo, pero el propio seguro, que fue respetado por el caudillo musulmán.

A la muerte de Almanzor, sus sucesores no logran evitar la catástrofe. En menos de treinta años, una de las culturas más florecientes de todos los tiempos se derrumba. En esta vertiginosa caída, todos tienen su parte de responsabilidad. Varela (1992) sostuvo que:

Por un lado, la incapacidad de Hisham II y el tercer regente amará. La injerencia creciente y pronta desmesurada de los pretorianos beréberes y eslavos en los negocios públicos, la anarquía creciente en la plebe de Córdoba y, sobre todo, la falta de apoyo que recibió el régimen de la clase principal de Al – Andalus, la burguesía. Ésta, que había sido elevado por Abd al – Rahman III, veía como sus intereses estaban en contraposición con los de la dictadura, y muy pronto, al faltar

la mano férrea que los obligara a aceptar la situación a la fuerza, prefirieron desligarse de los problemas y dejar que el califato se derrumbase (p.125).

La situación internacional era, además, desfavorable para aceptar un régimen que predicaba la fuerza. Al respecto, Chalmeta (1994) sostuvo que:

El creciente aumento de poder de las ciudades italianas, en especial de Génova y Pisa, desaconsejaban una política de fuerza entre cristianos, antes bien unas relaciones cordiales con las que poder seguir la expansión comercial, que había sido una forma unívoca de su esplendor y riqueza (p.67).

A la desmembración política del califato siguió un régimen caracterizado por la multitud de facciones, banderías o *taifah*. Hourani (1992) sostuvo que:

Al frente de cada uno de los distritos, fronteras, cantones y ciudades de Al – Andalus quedaban como soberanos independientes de sus pequeños principados una serie de reyezuelos, los llamados “reyes de taifas”, pertenecientes a los tres partidos que en los últimos años habían luchado por imponerse en Córdoba: la taifa andalusí de origen árabe, la taifa eslava y la taifa beréber (p.110).

3.6 Califato Fatimí (909 – 1171)

Los fatimíes eran un grupo chiíta que sostenía que la herencia legítima de Alí recaía en el séptimo descendiente de éste (de aquí el nombre de septimanos que reciben), Ismaíl, y en sus legítimos sucesores. Pero lo que los diferenciaba radicalmente de otras ramas de la chía era la doctrina, ya que “afirmaban que el jefe de la secta constituía la encarnación de la divinidad y, por consiguiente, que estaba más allá del bien y del mal, que era impecable” (Varela, 1992, p.129). Naturalmente, unas enseñanzas de este tipo tenían que chocar con las creencias oficiales, y por ello sus misioneros procedieron a la iniciación progresiva de los neófitos.

Al respecto, Bramon (2002) sostuvo que:

La predicación ismailí fue, pues, esotérica: para los principiantes, las “verdades” nuevas eran escasas y en general coincidían con las admitidas por la ortodoxia, pero, poco a poco, se les iba apartando de ésta para terminar convenciéndoles de que su propia razón guiada por una adecuada exégesis, en que la cábala jugaba no poco, les llevaría a la verdad absoluta. O acababan convenciéndoles de que todo cuanto poseían pertenecía a “su” imam y califa (p.156).

La ruta seguida por éste corrió por el interior del Sahara, pero al llegar a Sýilmasa fue detenido por la dinastía local que gobernaba la ciudad, los midrasíes, y metido en una mazmorra, en la cual tuvo que discutir con los astrólogos de sus enemigos acerca de la viabilidad de la misión que le esperaba. Su fiel Abu Abd Allah le liberó del cautiverio con la fuerza de las armas, le llevó a la ciudad de Raqqa y le proclamó califa con el nombre de Al – Mahdi (“El Mesías”). En agradecimiento de los servicios prestados, al – Mahdi hizo asesinar a Abu Abd Allah y se consagró de lleno al gobierno de sus estados (p. 142).

La posterior política fatimí estuvo dirigida a dominar el Mediterráneo central, enfrentándose con la flota de los omeyas cordobeses, y a conquistar Egipto. Hourani (1992) manifestó que:

Varias expediciones partieron rumbo a Oriente y todas fracasaron, carentes de puntos de apoyo. Pero, al fin, Al – Muizz (952 d.C – 975 d.C) consiguió la hazaña – único caso en la historia – de conquistar el valle del Nilo con un ejército procedente de Occidente. La expedición victoriosa fue cantada por un poeta andaluz a su servicio, Ibn Hani, y como recuerdo de ella mandó edificar la ciudad de El Cairo (969 d.C) y construir la mezquita de Al – Azhar, que, con el paso de los siglos, han llegado a ser, respectivamente, la capital del mundo árabe y la universidad islámica por excelencia (p.114).

Sus sucesores quisieron continuar la marcha hacia el Este, pero no fueron afortunados y se estrellaron contra los turcos y los bizantinos, que vivían entonces el gran renacimiento representado por la dinastía macedónica. Por otra parte, las locuras de Al – Hakim (996 d.C – 1020 d.C) “contribuyeron a mellar la fuerza de la dinastía y dieron origen al nacimiento de la secta de los drusos, que le divinizó y que tan gran papel político había de desempeñar en tierras de Palestina y Líbano” (Michel, 1990, p.89).

Estas circunstancias motivaron que los califas fatimíes no pudieran evitar la separación de sus territorios occidentales, que quedaron en manos de los ziríes, primero sus fieles servidores y luego principales rivales. Para vengarse de ellos, según Sourdel (1981), el califa Al – Mustansir (1036 d.C – 1094 d.C) financió la emigración masiva de las tribus árabes beduinas de los Banu Sulaym y Banu Hilal, que saquearon los territorios reticentes, arrasaron los olivos que, desde la antigüedad, hacían la riqueza de Túnez, y durante siglos constituyeron un elemento de inestabilidad política en toda el África Menor, a la que, por otra parte, contribuyeron a dar el baño de arabización con el cual la vemos hoy día.

En Oriente, los fatimíes tuvieron que enfrentarse, tras los bizantinos, con los cruzados y para hacer frente a estos últimos recurrieron cada vez más a los servicios de turcos mercenarios que, mandados por el ayubí Saladino, suprimieron el califato fatimí (1171 d.C) y reinstauraron la ortodoxia en Egipto.

3.7 Califato Otomano (1451 – 1923)

Mehmet II ordenó trasladar por tierra ochenta galeras, haciendo construir unos terraplenes con tablones engrasados en la península que por el Norte cierra el puerto de Constantinopla. Los buques, colocados sobre unos andamios con ruedas, fueron arrastrados por los jenízaros. Se habían extendido las velas, y el viento, soplando

favorable, ayudaba a los que tiraban de las cuerdas. La operación del transporte se realizó en una sola noche. Con estas pruebas de tenacidad, y con este alarde de recursos ilimitado, el sultán trató de intimidar al último de los emperadores bizantinos para obligarle a capitular. Hacía cincuenta días que duraba el sitio, y la artillería turca, por fin, había destruido cuatro torres. Pero en este momento angustioso el descendiente de los césares romanos prefirió morir en la brecha a rendir Constantinopla a los mahometanos.

El estado es comparado a una tienda de campaña, con cuatro lados; y el gobierno lo simboliza el lado donde está la puerta, por esto se llamaba al gobierno turco la *Sublime Puerta*. Los cuatro soportes de la puerta son los cuatro ministros, porque en un estado patriarcal como Turquía debían bastar cuatro ministros. Uno era el gran visir, que decidía los negocios públicos, tanto de gobierno interior como de política internacional. Los otros tres eran el ministro de la guerra, o juez del ejército, el ministro de hacienda y el secretario o archivero.

La pirámide de gobierno se ensanchaba por abajo, con un número considerable de *beyes*, gobernadores de provincias, y de *bajaes*, que recaudaban los impuestos y reclutaban el ejército. Mehmet II hizo añadir a estos títulos un rudimentario catastro, con el valor relativo de cada fuente de ingresos, riqueza pública y privada que se podía gravar: minas, aduanas y multas.

Pero sobre todo, la gran sorpresa de la legislación de Mehmet II es la creación del cuerpo famoso de los ulemas. Batuta (1989) manifestó que:

Estos, en un principio, no formaban una casta sacerdotal, como generalmente se dice, sino que su condición e influencia se parecían más a las de los tradicionales letrados de la China. *Ulema* no es palabra turca, sino árabe, y quiere decir sabio. Los ulemas tenían que saber, por lo pronto, las tres lenguas indispensables para un osmanlí u otomano culto: el turco, el árabe y el persa. La educación de los ulemas

se completaba con los comentarios del Corán y de la tradición, de donde derivaban toda la Teología, la Jurisprudencia y la ciencia islámica. Acabaron siendo como una especie de beneficiados de las mezquitas, aunque en un principio fueran sólo letrados actuando como consejeros de la administración. En los pequeños lugares ayudaban a los beyes con sus conocimientos jurídicos, que naturalmente era pura ciencia coránica. En las grandes ciudades ejercían como jueces y profesores, y el jefe de los ulemas debía aconsejar al sultán antes de dar una orden (p.69).

La sucesión de Mehmet II ocasionó una guerra civil entre sus hermanos; el que triunfó fue Bayaceto II, pero el pretendiente derrotado, Yem, se refugió en la isla de Rodas, todavía en poder de los caballeros hospitalarios. Al respecto, Tenenti (2011) sostuvo que:

Los caballeros de Rodas le enviaron a Francia, donde fue encerrado en varios castillos, siempre esperando los cristianos la hora de utilizarlo como pretendiente para la guerra con Turquía. Por fin, Yem creyó conseguir mejor trato cuando le entregaron al Papa. Bayaceto II pagó entonces al papa una anualidad de cuarenta mil ducados para que retuviera a su hermano, impidiéndole regresar a Oriente. Yem, durante tres años, vivió tranquilo en Roma, hasta que el nuevo pontífice Alejandro Borgia, cambió el contrato con el sultán: los cuarenta mil ducados aumentarían hasta trescientos mil si Yem moría envenenado. Se supone que Alejandro VI prefirió los trescientos mil, de una vez, a los cuarenta mil anuales; el final misterioso de Yem en Nápoles, en 1495, hizo sospechar que su muerte había sido acelerada (p.88).

La conquista de Persia estuvo justificada por la idea religiosa de combatir las sectas de los chiitas, partidarios de los descendientes de Mahoma, que empezaba a hacer prosélitos entre los osmanlíes. Selim persiguió primero a los chiitas que había en sus

estados, pero como Persia era el lugar de donde los chiitas recibían auxilios, se hizo imprescindible una expedición armada.

Respecto a la conquista de Persia, Tenenti (2011) sostuvo que:

La conquista de Persia no fue muy fácil. Hasta los jenízaros se cansaron de perseguir al sha, que iba siempre retirándose hacia el interior. Se repetía la fatiga de los mercenarios que paralizó la marcha de Alejandro en el confín del mundo. Pero Selim no quiso retroceder. Por fin, el 23 de agosto de 1514, el sha de Persia se decidió a presentar batalla, porque suponía que los turcos habían llegado al mayor extremo de la fatiga. Sin embargo, la suerte de las armas deparó a Selim una gran victoria, y no hay duda que le favoreció mucho el disponer de artillería, de la que carecían los persas. El botín logrado en Persia fue enorme y se repitió el fenómeno de la conquista de Alejandro, poniendo en circulación los tesoros del Asia.

Además, Selim hizo trasladar mil artesanos de Persia a Constantinopla, por lo que los turcos miran todavía a los persas como sus maestros en las técnicas artísticas (p. 91).

Dos años más tarde Selim se ponía otra vez en marcha contra Egipto y Palestina.

Hourani (1992) manifestó que:

Estas regiones estaban entonces gobernadas por la aristocracia de los famosos *mamelucos*. El nombre de mameluco quiere decir *esclavo*, y reclama una explicación. A principios del siglo XIII un sultán de Egipto formó una milicia análoga a la de los jenízaros, importando mil doscientos esclavos circasianos que fueron su guardia personal. Estos se rebelaron en 1252, matando a su amo e imponiéndose ellos como gobernantes. Bien unidos en una confederación militar, los mil doscientos mamelucos y sus descendientes dominaron a Egipto por más de dos siglos y aun conquistaron la Siria y Palestina. Se habían hecho mahometanos,

pero no sentían gran entusiasmo religiosos, y esto bastaba para incitar a Selim a acometerles. La campaña de Egipto fue aún más difícil que la de Persia; Selim obtenía siempre victorias imperfectas, porque dos o tres jefes que lograban escaparse renovaban la lucha. Vencidos en una primera batalla, los que se escaparon con vida resistieron todavía más de un año (p.193).

No fue difícil convencerle de que debía traspasar sus títulos de califa al conquistador osmanlí; más difícil ha sido desde entonces justificar esta usurpación de los sultanes turcos, porque ellos no eran quraysíes, es decir, de la tribu o familia del profeta, y ni tan siquiera árabes. No tenían otro derecho al califato que el haber conseguido Selim que sus legítimos poseedores le entregaran las sagradas insignias: el estandarte, el manto y la espada de Mahoma.

Selim reinó del año 1512 al 1520. Solimán, hijo de Selim, gobernó de 1520 a 1566. Cuarenta y seis años de política expansiva, avanzando más lentamente, pero también sin interrupción. Al respecto, Anderson (1987) sostuvo que:

Durante su gobierno cayeron Belgrado y Rodas, y por fin los turcos llegaron delante de Viena, que se salvó por milagro. Un ataque a Malta también fracasó; en cambio, Solimán es también de la época de la gran preponderancia naval de los osmanlíes y otomanos, no sólo por sus formidables armadas, sino también por sus corsarios, que, hostigando siempre a los estados de Occidente, hacían casi imposible el comercio en el Mediterráneo. Solimán, anticipándose a Napoleón, llevó a cabo la creación de un cuerpo de inválidos para atender a los jenízaros imposibilitados por heridas o vejez. Se alistó él mismo en el primer batallón, e iba al cuartel, cuando podía, para recibir la paga que le correspondía como simple soldado (p. 457).

Los occidentales se han acostumbrado a llamarle Solimán el Grande y el

Magnífico, aunque los turcos prefieren llamarle Solimán *Kanuni*, o sea, el de los cánones, es decir, el Legislador. Durante su gobierno, el Imperio quedó dividido en veintidós gobiernos, casi autónomos, y éstos, a su vez, divididos en 250 provincias. Incluía dentro de sus fronteras por lo menos veinte razas, con una historia muy antigua, pero que no manifestaron deseos de emanciparse hasta el siglo XIX.

Al respecto, Anderson (1987) manifestó que:

En algo contribuía a esta disciplina la idea del califato, asociado bien o mal a la persona del sultán; pero, además, la distribución de tierras resultaba favorable a un equilibrio de poderes. Las tierras de dominio público de los países conquistados habían sido divididas en feudos, llamadas *timars* y *ziamets*; estos últimos eran mucho mayores y sus propietarios tenían también mayores obligaciones con el estado. No sería una novedad encontrar aquí a los osmanlíes reincidiendo en un feudalismo poco favorable a la agricultura (p. 452).

Las derrotas sufridas frente a Rusia y el tratado de 1774, que consagró la victoria rusa, hicieron que el gobierno otomano se enfrentara con la necesidad de realizar unas reformas que se referían primero a la renovación del ejército” (Batuta, 1989, p.83). Ésta fue la obra emprendida por el sultán Abdülhamit I (1773 – 1789) y continuada por su sucesor, Selim III (1789 – 1807). Al respecto, Hourani (1992) manifestó que:

Selim III tuvo que enfrentarse a revueltas en diversas provincias del Imperio y a la oposición de los ulemas y de los medios conservadores, que temían que las reformas en curso acabaran con las estructuras del Imperio y provocaran dificultades financieras que no querían tener que afrontar. La actividad de esta oposición culminó con la destitución del sultán Selim III, que fue destituido por su primo Mustafá IV (mayo de 1807). El nuevo sultán, que suprimió todas las reformas, fue, a su vez, derrocado por Mustafá Bajá Bayradqar que puso en lugar al

hijo de Abdülhamit I, conocido como Mahmut II, en julio de 1808 (p. 196).

Aunque el pueblo serbio había protagonizado numerosos movimientos de insurrección desde tiempo atrás, solo a partir de 1803 su sublevación adquirió un carácter más amplio y unitario, bajo la dirección de Petróvic. Varela (1992) sostuvo que:

Cuando Selim III reconoció como emperador a Napoleón Bonaparte, en 1805, intentó establecer con él una alianza contra los serbios. Las vacilaciones del emperador animaron a los rusos a prestar su apoyo al pueblo serbio, aunque con ciertos intermitentes a causa de los vaivenes de las guerras contra Napoleón y los propios otomanos (p. 166).

La invasión de Rusia por Napoleón I obligó al zar Alejandro I a concluir el tratado de Bucarest (mayo de 1812), por el que consiguió del sultán Mahmut II promesas de autonomía interna para los serbios. Al respecto, Anderson (1987) sostuvo que:

No se trataba, ni mucho menos, de la independencia que deseaba Jorge I el Negro, cuya política unitaria, a veces excesiva, le valió la oposición de algunos notables, que acogieron con alivio el retorno de los otomanos a Serbia (octubre de 1813).

Jorge I el Negro tuvo que huir a Hungría, desde donde se opondría a Milos Obrenovic, que fue reconocido príncipe de la Serbia central. Milos I, a pesar suyo, puesto que era partidario de negociar, se vio arrastrado hacia un nuevo movimiento insurreccional (abril de 1815) favorecido por la situación de Europa (p.490).

En efecto, la derrota de Napoleón en Waterloo liberó a las fuerzas rusas, que obligaron a Mahmut II a convertir a Serbia en un principado vasallo (del que Milos I fue reconocido como príncipe), con su asamblea y su ejército. No obstante, los otomanos estaban representados por un gobernador residente en Belgrado y podían mantener guarniciones en diversos puntos del país (1817). Los otomanos no concedieron la autonomía a los serbios hasta el año 1829 (tratado de Adrianópolis), y Milos I fue

reconocido como soberano. A cambio de ello los serbios pagaban a los otomanos un tributo anual y les permitían conservar algunas guarniciones en las fronteras. En 1878 Serbia se convirtió en estado independiente.

En Egipto, el gobernador Muhammad Alí Bajá (Mehmet Alí) “se impuso a los emires otomanos, impulsó reformas modernizadoras y amplió sus dominios; pretendía el gobierno hereditario del país, y para asegurar su poder, las tropas de su hijo Ibrahim conquistaron Siria en 1830” (Hourani, 1992, p.199). Las potencias occidentales, temerosas de la potencia egipcia, intervinieron militar y diplomáticamente, obligando a negociar a Muhammad Alí con el sultán, que le concedió definitivamente el gobierno hereditario de Egipto.

El fracaso de las reformas de Selim III, las derrotas militares y el inicio de los procesos de secesión de diversas provincias ponían de manifiesto la necesidad de renovar las instituciones y las fuerzas fundamentales del Imperio otomano. Era imprescindible restaurar la autoridad del sultán y confiar al gobierno a hombres formados en nuevos conceptos y capaces de aplicarlos.

Tenenti (2011) sostuvo que:

Para los reformadores de finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, lo primero que había que reformar era la administración civil y a continuación del ejército. Dichos reformadores encontraron en Mahmut II a un hombre decidido a emprender las reformas deseadas, sobre todo por el hecho de haber sido llevado al poder por Mustafá Bajá Bayradqar, partidario de Selim III. Mahmut II fue efectivamente el primer sultán que logró emprender las reformas, especialmente importantes a nivel administrativo y militar (p. 256).

La política global de reformas provocó grandes gastos al gobierno, que trataba de compensarlos mediante ingresos nuevos o suplementarios. Tokathoglu (1999) manifestó

que:

Los evidentes progresos de la producción agrícola e industrial no bastaban para colmar el déficit. A ello vinieron a añadirse varios años de malas cosechas, entre 1872 y 1875, los gastos extravagantes del sultán Abdülaziz, el coste del mantenimiento del ejército, prácticamente en pie de guerra en los Balcanes, y la llegada a Asia Menor de refugiados procedentes de dicha región. El gobierno otomano tuvo que recurrir a diversos préstamos, que fueron devueltos sólo en parte o simplemente no fueron devueltos, lo que ocasionó el embargo de los recursos del estado por parte de las grandes potencias occidentales (p. 93).

Por otro lado, los incidentes antiotomanos en los Balcanes provocaron entre los turcos una reacción nacionalista que se manifestó en la prensa y la literatura. Al respecto, Bramon (2002) sostuvo que:

Apareció igualmente la idea de un Imperio musulmán, cuando no arabomusulmán por oposición a las potencias cristianas. Los fracasos otomanos en los Balcanes, así como el avance ruso en el Asia central musulmana, favoreciendo el desarrollo de dicho movimiento, que encontró su portavoz en Yamal al – Din al – Afgani, que llegó a ser llamado Estambul; sin embargo, no conseguiría llegar a ningún acuerdo con el gran visir y partiría hacia Egipto. Pero su voz halló eco entre algunos turcos, que empezaron a pensar en la constitución de una amplia coalición turca, desde los Balcanes hasta Turquestán, e incluso en la unión de todos los musulmanes bajo la égida del sultán otomano (p. 273).

Desde esta perspectiva, en 1874 se tomaron algunas medidas de turquización y protección del Islam, especialmente contra las escuelas cristianas y contra las actividades de los cónsules extranjeros. Al respecto, Batuta (1989) manifestó que:

En mayo de 1876, los acontecimientos de Bosnia y Bulgaria provocaron una

violenta manifestación religiosa en Estambul que acarreó el cese del gran visir. El sultán Abdülaziz, incapaz de controlar la situación, fue forzado a abdicar y fue sustituido por el príncipe Murat (30 de mayo de 1876). Pocos días después, Abdülaziz sería hallado muerto; probablemente se había suicidado. Se imponía una recuperación de la autoridad, y a ello dedicó sus esfuerzos Midhat Bajá mientras preparaba una constitución para el Imperio. Al mismo tiempo, el sultán Murat V, afectado por una enfermedad mental, fue depuesto de acuerdo con los ulemas (31 de agosto de 1876) y sustituido por su hermano Abdülhamit II, que iba a gobernar hasta 1909 en un Imperio otomano doblegado por numerosas dificultades (p.103).

Desde los primeros días de su reinado, Abdülhamit se vio enfrentado a los numerosos problemas que afectaban al territorio de los Balcanes. Varela (1992) sostuvo que:

Aunque había invadido Montenegro, destruido a las fuerzas serbias de Milan Obrenovic y ahogado en sangre la insurrección búlgara, los turcos se hallaban en una situación extremadamente incómoda. Rusia y Austria, deseosas de repartirse los Balcanes en zonas de influencia, amenazaban con la intervención si se prolongaban las hostilidades. Las otras grandes potencias, en especial Gran Bretaña, también multiplicaban sus advertencias y pedían un arreglo global de la cuestión de Oriente (p.187).

Ante estas presiones, el nuevo sultán y su gobierno decidieron utilizar la carta de la conciliación, y “en noviembre de 1876 las fuerzas otomanas recibieron la orden de regresar a sus cuarteles. Algunas semanas más tarde, a petición de Gran Bretaña, se reunió en Estambul una conferencia internacional para solucionar la crisis balcánica” (Anderson, 1987, p.493).

Paralelamente, el gobierno turco accedió a demostrar su buena voluntad y se

comprometió espontáneamente en la vía de un nuevo conjunto de reformas. Midhat Bajá, que era uno de los principales líderes de la *intelligentsia* liberal llevó a cabo una innovación de gran teatralidad, y el 23 de diciembre de 1876 mandó promulgar la Constitución.

Redactado a toda prisa, este texto se hallaba influenciado por la ley fundamental belga de 1831. Estipulaba, enfáticamente, que todos los habitantes del Imperio otomano, fuera cual fuese su adscripción nacional o su religión, serían iguales ante la ley. Se admitían sin reserva los grandes principios de la Revolución francesa. El sistema judicial quedaba en gran parte secularizado. El sistema quedaba coronado por el Parlamento, que tenía su sede en Estambul y comprendía dos cámaras: la Cámara de los Notables, cuyos miembros eran vitalicios y nombrados por el sultán, y la Cámara de Diputados, elegidos por la población. Solamente los derechos del soberano quedaban fuera de la reforma. La persona del sultán era sagrada y no era responsable de sus acciones ante nadie. El soberano nombraba a los ministros, promulgaba las leyes, mandaba las fuerzas armadas y declaraba la guerra. También podía disolver el parlamento y suspender las garantías constitucionales.

En conjunto, el texto constitucional era de un tono extremadamente liberal. Su promulgación en el momento justo en que los delegados de las grandes potencias se disponían a repartirse los despojos balcánicos del Imperio constituía un gesto de una habilidad innegable, ya que dejaba desarmados a los diplomáticos reunidos en Estambul.

Rusia y las restantes potencias habían previsto imponer a Turquía la concesión de un régimen de autonomía administrativa total a Bulgaria y Bosnia – Herzegovina, y además se habían sentado a negociar un plan de reformas. El gobierno otomano tenía ahora la posibilidad de oponerse a las exigencias de las potencias proclamando que la constitución ya preveía las cuestiones que se planteaban.

La maniobra era hábil, pero también implicada algunos riesgos. Los miembros de

la conferencia de Estambul se separaron, sin haber conseguido entenderse con el gobierno. Para los turcos, se trataba de una salida muy poco tranquilizadora y, efectivamente, la situación no tardaría mucho en degenerar. En abril de 1877, después de haberse esforzado en vano por obtener una sentencia favorable por la vía diplomática, Rusia declaró la guerra al sultán.

Respecto a la campaña de Rusia, Anderson (1987) sostuvo que:

Como lo habían hecho en el pasado, los rusos atacaron a la vez por el oeste, a través de los Balcanes, y por el nordeste, a través de la Transcaucasia. En la península Balcánica, las fuerzas otomanas se vieron obligadas a enfrentarse no sólo al ejercicio del zar, sino también a los voluntarios de la región búlgara y a los rumanos – Rumania, aprovechando las circunstancias, se había declarado independiente -. Así mismo, en el este del Asia Menor el ataque ruso se complicó con la sublevación de la población. A pesar de la heroica resistencia de los otomanos, el avance de las tropas enemigas fue extremadamente rápido. Al terminar el año 1877, los rusos controlaban, en Asia Menor, la ciudad de Kars y otros distintos otomanos; en los Balcanes sus fuerzas se hallaban a la altura de Sofía y se dirigían hacia Estambul (p.499).

Finalmente, los turcos se vieron obligados a aceptar la derrota. La paz se firmó el 3 de marzo de 1878, en el cuartel general ruso, instalado en San Stefano, a pocos kilómetros de la capital otomana. Tras la victoria, Rusia y sus protegidos balcánicos se hallaban en situación de dictar sus condiciones. El sultán tuvo que reconocer la independencia de Montenegro, Serbia y Rumania.

Por su parte, Bosnia y Herzegovina recibieron la promesa de un estatuto de semiautonomía. “Bulgaria, convertida en un principado autónomo, era la principal beneficiaria del acuerdo. Su territorio se extendía del Danubio al mar Egeo y englobaba,

además de las tierras propiamente búlgaras, una buena parte de Macedonia” (Tokathoglu, 1999, p. 76). Por lo que se refiere a Rusia, se anexionaba la parte meridional de Besarabia, diversas plazas fuertes de Transcaucasia y el puerto Batum, y fijaba una enorme indemnización de guerra.

Aunque había conseguido convertirse en el dueño de la situación política interior, Abdülhamit se hallaba, por el contrario, en una posición muy frágil ante las exigencias de Rusia. Pero Austria y Gran Bretaña – que se consideraban lesionadas por el tratado de San Stefano – acudieron en su ayuda.

Del 13 de junio al 13 de julio de 1878 se organizó en Berlín, bajo la presidencia de Bismarck, un congreso internacional encargado de enmendar los excesos de la convención de la paz ruso – turca.

El tratado que se elaboró en la capital prusiana aligeró notablemente las cláusulas del de San Stefano. Ciertamente, Serbia, Montenegro y Rumania, hasta entonces bajo soberanía otomana, obtenían la independencia plena y total; pero Bosnia y Herzegovina, por el contrario, aunque ocupadas y administradas por Austria – Hungría, conservarían el estatuto de territorios tributarios. La Gran Bulgaria imaginada por los rusos quedaba dividida en tres partes. El territorio macedonio, entre Nis y la frontera griega, volvía al Imperio otomano. En el norte de los Balcanes se establecía un principado búlgaro autónomo, bajo la soberanía del sultán. En el sur, el tratado preveía la creación de una nueva unidad administrativa, la Rumelia Oriental, cuyo estatuto sería elaborado por una comisión internacional. En el este de Anatolia, los rusos devolverían a Turquía las plazas de Alackert y Bayazid. Por último, el Imperio otomano obtenía una fuerte reducción de la suma reclamada como indemnización de guerra (Bramon, 2002, p.267).

Sin embargo, a pesar de los atenuantes que se aplicaban al tratado de San Stefano, el pacto de Berlín seguía constituyendo una terrible sanción para el Imperio otomano. Éste se veía obligado a renunciar a dos quintas partes de su territorio, perdía más de cinco millones de habitantes y se veía privado de importantes rentas públicas. Así pues, salía de la crisis considerablemente debilitado y se presentaba como el *miembro enfermo* de Europa.

En estas condiciones, al Imperio no iban a faltarle nuevos sinsabores a los que hacer frente. Anderson (1987) sostuvo que:

Ya desde 1879, el gobierno de Estambul sostuvo altercados con Austria – Hungría, que pretendía apropiarse definitivamente de Bosnia y Herzegovina. Finalmente, el Imperio otomano se vio obligado, a cambio de ciertas concesiones puramente formales, a aceptar el dominio austríaco por un periodo indeterminado. Dos años más tarde sería Túnez la que escaparía de la soberanía otomana. Bajo el pretexto de unos enfrentamientos a lo largo de la frontera argelina, Francia ocupó aquel país y, por el tratado de Bardo (12 de mayo de 1881), impuso su “protección” al bey de Túnez. En 1882, a consecuencia de un movimiento insurreccional dirigido por Arabi Bajá, Gran Bretaña se apoderó de Egipto. Oficialmente el estatuto de este país y de príncipe, no fue modificado, y se continuó tributando al sultán, pero, de hecho, Egipto se convirtió en dependencia británica (p. 502).

El gobierno de Estambul no cesaba de invocar el tratado de Berlín. Pero todo era en vano. Ninguno de sus signatarios pensaba en renunciar a su parte del botín.

En 1878, ésta se había visto obligada a desprenderse de buena parte de los territorios que le habían sido otorgados por el tratado de San Stefano, pero ello no quería decir que renunciaba a su “derechos históricos” sobre Macedonia y las tierras situadas al sur de los Balcanes. Desde comienzos de la década de los

ochenta se iría desarrollando un poderoso movimiento en favor de la unidad búlgara. En setiembre de 1885 se dio un primer paso en esa dirección: como consecuencia de una revolución relativamente pacífica, los nacionalistas búlgaros se hicieron con el poder en Rumelia Oriental y proclamaron la anexión de esta provincia al principado autónomo (Batuta, 1989, p. 148).

Después de haber logrado este importante éxito, Bulgaria comenzó a dirigir sus miradas hacia Macedonia. Sin embargo, en esta zona la situación era mucho más compleja que en Rumelia Oriental. Aunque estaba poblada en parte por musulmanes, era innegable que Rumelia constituía, en el momento de su anexión, un territorio búlgaro. Macedonia, por el contrario, ofrecía un perfil muy complejo, y ningún grupo étnico predominaba en ella de un modo claro.

Al respecto, Bramon (2002) sostuvo que:

Desde mediados de la década de 1880, los nacionalistas búlgaros empezaron en Macedonia una activa campaña de propaganda en favor de la Gran Bulgaria.

Actuaban a través de las iglesias, de las escuelas y de una extensa red de asociaciones culturales. Pero pronto chocaron con los propagandistas serbios, griegos y rumanos. La competencia entre las diferentes nacionalidades era tanto más activa por el hecho de que Macedonia, con su riqueza agrícola, su potencial minero y su gran metrópoli comercial, Salónica, era una de las provincias más prósperas, que despertaba a su alrededor unas apetencias irresistibles (p.283).

La propaganda cultural cedió pronto su lugar al terrorismo. Empezaron a pulular los grupos dedicados a la acción violenta. Tokathoglu (1999) manifestó que:

Hacia finales de siglo, la totalidad de Macedonia había empezado a vivir bajo el signo del miedo. Organizados en bandas, los terroristas búlgaros, serbios y griegos saqueaban los pueblos, destruían los lugares de culto y las escuelas, molestaban o

mataban a todos aquellos que se negaban a aceptar sus puntos de vista y cometían las peores atrocidades. Los búlgaros, reagrupados en el seno de dos formaciones rivales – la Organización Revolucionaria Interior, favorable a la creación de una Macedonia autónoma, y la Organización Revolucionaria Exterior, afecta por completo a la causa de Sofía -, se mostraban particularmente activos. En 1903, la Organización Revolucionaria Interior trató de organizar en la región de Monastir un movimiento rebelde, que fue ahogado en sangre (p.93).

Para el gobierno de Estambul, la situación en Macedonia representaba, sin lugar a dudas, un tema de grave preocupación. Se elaboraron programas de reformas con la esperanza de privar de argumentos a los terroristas; pero no tuvieron ningún efecto. Y lo que complicaba las cosas era que Macedonia no constituía el único foco de desórdenes en el Imperio. “Las autoridades otomanas se veían obligados a enfrentarse a perturbaciones en otros lugares. La situación era especialmente inquietante en cuatro regiones: Albania, Creta, las provincias de población armenia y Arabia” (López, 2002, p.193).

En el momento de acceder Abdülhamit, el Imperio otomano se hallaba en situación de quiebra parcial. La crisis balcánica de los años 1876 – 1878 sólo podía contribuir a que la situación se agravara. Los gastos militares originados por la guerra ruso – turca, los sacrificios territoriales impuestos a los otomanos en Berlín y las colosales indemnizaciones de guerra reclamadas por Rusia eran factores que convirtieron la situación financiera del Imperio en dramática.

A partir del momento en que el sultán decidió prescindir del texto constitucional, se organizaron algunos grupos opuestos al sultán, y finalizada la década de 1880, el movimiento de protesta empezó a cobrar una amplitud real.

En el interior del país, habida cuenta de la eficacia de la policía de Abdülhamit, la actuación era muy difícil. Sin embargo, en 1887 un grupo de jóvenes intelectuales

consiguió crear en Estambul una organización secreta, la sociedad Unión y Progreso, que se lanzó con ardor a luchar contra el régimen. Casi simultáneamente proliferaron muchos otros grupúsculos del mismo tipo, tanto en la capital del Imperio como en las provincias. Pero fue sobre todo en el extranjero, en París, Londres, Ginebra, Bucarest y El Cairo donde prosperó la oposición (Bramon, 2002, p.293).

Estas ciudades estaban repletas de ciudadanos otomanos exiliados: estudiantes, intelectuales y funcionarios proscritos por el poder. Todos estos refugiados desarrollaron una actividad desbordante, especialmente el grupo de París. Al respecto, Batuta (1989) manifestó que:

Animado por Ahmet Rida o Riza (1859 – 1930), ex funcionario del ministerio de Agricultura, este grupo publicó, especialmente durante el año 1895, un periódico bimensual que se editaba a la vez en turco y en francés, el *Mesveret*, y que fue muy leído en el Imperio. Otro grupo notablemente activo era el de Ginebra. Lo encabezaba un intelectual de origen caucasiano. Mehmet Murat Bey (1853 – 1912). Este historiador, novelista y periodista, publicaba en Suiza una hoja llamada *Mizan*, muy estimado por los lectores otomanos. Muy pronto, el movimiento opositor en el exilio reclutó a un personaje de importancia, el príncipe Sabaheddin (1877 – 1948), sobrino del sultán. Llegado a París en 1899, Sabaheddin no tardó mucho, sin embargo, en convertirse en rival de Ahmet Rida. Encabezó su propio grupo y editó el periódico *Terakki*, que defendía la descentralización administrativa del Imperio otomano (p.121).

Pero los diferentes grupos opositores que existían en Europa actuaban cada cual por su propia cuenta, sin buscar verdaderamente la elaboración de una estrategia en común.

Para poner remedio a esta situación se convocó a un congreso de París, en febrero de 1902.

Reunió a cuarenta y siete delegados, que representaban no solamente a los diferentes núcleos de Jóvenes Turcos, sino también a un determinado número de organizaciones revolucionarias de las minorías locales.

Mientras los grupúsculos subversivos se multiplicaban, en el país la fiebre revolucionaria levantisca iba cada vez en más aumento.

Las organizaciones revolucionarias de las minorías locales ya no ostentaban el monopolio de la agitación. A finales de 1906 y en 1907 se produjeron una serie de revueltas en el ejército. Después de estos acontecimientos, los Jóvenes Turcos y los líderes de las organizaciones autonomistas convocaron en París, a finales de 1907, un segundo congreso. Esta vez se admitió unánimemente el principio de la revolución violenta (López, 2002, p.215).

Los amotinamientos en Macedonia habían desembocado, de modo bastante inesperado, en una revolución. Entre la población se produjo en seguida una inmensa explosión de gozo. Terminaban treinta años de absolutismo.

Los miembros del Comité de Unión y Progreso eran recibidos como auténticos héroes nacionales. Gracias a su súbito cambio radical de opinión, Abdülhamit había conseguido salvar provisionalmente su trono. Continuaba en el poder, pero con la condición de gobernar desde entonces como un soberano constitucional. Algunos días después de la revolución, un decreto imperial establecía las bases para las elecciones al Parlamento. Por consiguiente, todo se desarrollaba perfectamente. En Macedonia y en otros lugares del país, determinados grupos terroristas habían acudido solemnemente para entregar las armas a las autoridades, y los diferentes grupos nacionales que existían en el Imperio se habían declarado dispuestos a convivir fraternalmente. Ya que se había restablecido la Constitución, los Jóvenes Turcos estaban convencidos de que las grandes potencias no dejarían de socorrer al Imperio.

Sin embargo, este periodo de euforia fue de corta duración. Anderson (1987) manifestó que:

La revolución había originado una desorganización de las estructuras administrativas del país y un manifiesto debilitamiento del poder central. El sultán ya no se hallaba en situación de imponer su voluntad. Por otro lado, el gobierno constituido a petición de los Jóvenes Turcos se mostraba todavía muy frágil. En seguida se hizo evidente que los adversarios del Imperio querían aprovecharse al máximo de estas circunstancias. A partir de comienzos de octubre de 1908, el Imperio se vio enfrentado a una triple crisis: el día de 15 de aquel mes, Austria – Hungría decretó la anexión definitiva de Bosnia y Herzegovina, cuya custodia le había sido encomendada por Europa en 1878; aquel mismo día, el príncipe Fernando de Bulgaria proclamó la independencia de su principado y lo erigió en reino; por último, al día siguiente Creta anunció su anexión a Grecia (p.525).

El gobierno de Estambul protestó repetidamente ante las potencias firmantes del tratado de Berlín, pero fue inútil. Los acontecimientos de octubre de 1908 tuvieron una consecuencia especialmente grave: “despertaron en el Imperio las antiguas dimensiones étnicas y religiosas que la revolución de los jóvenes Turcos había apaciguado provisionalmente. En efecto, desde entonces quedaba claro que el nuevo régimen no podía salvaguardar la integridad territorial” (Tokathoglu, 1999, p.103).

A pesar de esta vuelta a la agitación, el Comité de Unión y Progreso alcanzó una victoria total en las elecciones celebradas en noviembre y diciembre de 1908. Varela (1992) sostuvo que:

De los 288 escaños de la cámara, solamente se le escapó uno. Pero ese éxito electoral no logró impedir la multiplicación de los focos de desorden. Las minorías cristianas no eran las únicas que se movían. Muy pronto los Jóvenes Turcos

chocaron también con la efervescencia creciente de los musulmanes conservadores. Éstos se hallaban indignados por las pérdidas territoriales que el Imperio acababa de sufrir; pero lo que, sobre todo, reprochaban a los hombres del Comité de la Unión y Progreso era su actuación en favor de la secularización y occidentalización de Turquía (p.198).

Su propaganda obtuvo pronto frutos. “En abril de 1909, los soldados de la guarnición de Estambul, fanatizados por los escritos y los discursos de Dervic Vahdetti, uno de los líderes más famosos del movimiento islamista, invadieron el parlamento y exigieron la dimisión del gobierno” (Anderson, 1987, p.540). Tenían de su lado a una buena parte de las masas musulmanas de la capital. Abdülhamit accedió sin hacerse rogar. Incluso aprovechó este movimiento para colocar a sus hombres en los puestos clave del ejecutivo.

No obstante, los Jóvenes Turcos no tardaron mucho en recuperarse, pues disponían del apoyo del ejército de Macedonia.

Este ejército marchó sobre Estambul y los Jóvenes Turcos aprovecharon la ocasión para dar un gran golpe: el 27 de abril, Abdülhamit, acusado de complicidad con los contrarrevolucionarios, fue destituido y sustituido en el trono por su hermano Mehmet V. El sultán y su familia fueron enviados al exilio en Salónica (Hourani, 1992, p.271).

La reacción musulmana quedó entonces reducida al silencio. Los partidarios del régimen constitucional habían dado muestras de fuerza. Sin embargo, no faltaban en aquellos momentos motivos de inquietud. Batuta (1989) sostuvo que:

En el sudeste de Anatolia se habían producido disturbios muy graves en los momentos de la contrarrevolución de abril. Allí, la situación continuaba siendo preocupante. En Macedonia, los diversos comités revolucionarios volvían a caer en

el terrorismo. En Albania, finalmente, los desórdenes no cesaban de multiplicarse. En un futuro próximo solicitarían pura y simplemente la autonomía y la independencia (p.170).

Todas estas dificultades acarrearón como consecuencia que los Jóvenes Turcos se separaran del ideal de unión entre los diferentes pueblos del Imperio otomano, ideal que hasta entonces habían mantenido.

A partir de 1910, un creciente número de miembros y simpatizantes del Comité de Unión y Progreso comenzaron a orientarse hacia el lado del nacionalismo turco. Se desarrolló entonces una vasta corriente de opinión a favor de la “turquización” del Imperio. A tal efecto, el Comité adoptó un determinado número de medidas concretas. Especialmente, decidió instalar a emigrados musulmanes en las regiones de mayoría cristiana con el objeto de modificar el equilibrio de fuerzas. En otro orden de cosas, se esforzó por frenar el desarrollo de las escuelas de las minorías y, por el contrario, hizo cuanto pudo para extender la enseñanza de la lengua turca (Tokathoglu, 1999, p.195).

Este nacionalismo pronto resultó estimulado por una nueva ola de agresiones contra la integridad territorial del Imperio. Anderson (1987) sostuvo que:

En primer lugar fue Italia la que pasó al ataque. Hacía mucho tiempo que el imperialismo italiano alimentaba proyectos de expansión en África del norte. Dado que Francia se había reservado Argelia, Túnez y Marruecos, los italianos habían puesto su mirada en la Tripolitana. Cuando, en julio de 1911, Francia consiguió instalarse definitivamente en Marruecos, Italia creyó que había llegado el momento de ocupar Trípoli y Bengasí. El secuestro de un joven italiano en Cilicia y diversas vejaciones infligidas a ciertas empresas instaladas en Tripolitana proporcionaron el pretexto. El 29 de septiembre, el gobierno italiano declaraba la guerra al sultán.

Unos días más tarde, un cuerpo expedicionario desembarcaba en Trípoli. Por último, el 5 de noviembre, Italia proclamaba la anexión de Libia (p. 553).

En esta ocasión el gobierno de Estambul se había mostrado totalmente incapaz de organizar una acción eficaz contra los italianos, lo cual no hizo más que animar a los demás adversarios del Imperio para que actuaran a su vez. “Desde el mes de octubre de 1911, cuando todavía era incierta la resolución del conflicto ítalo – turco, Serbia y Bulgaria empezaron a negociar para llegar a un entendimiento entre ellas contra el Imperio otomano” (Varela, 1992, p.203). Estas negociaciones condujeron a un tratado firmado el 13 de marzo de 1912, en el que por una cláusula aneja secreta se preveía claramente una guerra ofensiva contra Turquía. Un acuerdo semejante se firmó entre Bulgaria y Grecia, el 29 de mayo de 1912. A inicios de otoño, Montenegro hizo saber a los gobiernos de Belgrado, Atenas y Sofía su intención de ayudarlos. El Imperio otomano tenía enfrente a los estados balcánicos.

Montenegro fue el que primero pasó a la acción. Tokathoglu (1999) manifestó que: El 8 de octubre de 1912, sus fuerzas penetraron en la provincia de Novi Pazar y en el norte de Albania. Los restantes miembros de la liga balcánica no tardaron mucho en lanzarse a la lucha. A finales de octubre, los búlgaros ya ocupaban una parte de Tracia y avanzaban hacia Estambul. Los serbios, por su lado, controlaban ya todo el norte de Macedonia. Los griegos, por último, que habían penetrado también en Macedonia, se dirigían a Salónica, ciudad de la que lograron apoderarse el 8 de noviembre, poco antes de la llegada de los búlgaros. En tres semanas se habían decidido la suerte de la guerra. El gobierno de Estambul no podía hacer otra cosa que solicitar un armisticio para poder iniciar las negociaciones de paz (3 de diciembre de 1912) (p.199).

Las conversaciones empezaron en Londres, el 16 de diciembre. Pero muy pronto se puso en evidencia que Turquía no se resignaría a soportar todas las consecuencias de su derrota. Shaban (1976) manifestó que:

En especial, se rehusaba ceder la capital de la Tracia oriental, Edirne (Adrianópolis), a los búlgaros. Por consiguiente, la guerra se reanudó el 3 de febrero de 1913. Pero una vez más resultaron victoriosos los estados balcánicos. Al finalizar el mes de marzo, solamente la región de Estambul se hallaba todavía bajo el control de los otomanos. El gobierno turco tuvo que reanudar las negociaciones. El 30 de mayo aceptó la cesión a los aliados balcánicos de todos los territorios situados al oeste de la línea que iba de Enos, en el mar Egeo, a Midia, en el Mar Negro. Las grandes potencias recibirían el encargo de fallar la suerte que correrían Albania y las islas del Egeo (p.183).

La segunda guerra balcánica terminó con el tratado de Bucarest, firmado el 10 de agosto de 1913. Al respecto, Bresc (2001) sostuvo que:

Este tratado consagraba la derrota búlgara. Serbia recibía la mayor parte de Macedonia y una fracción de la provincia de Novi Pazar, repartida con Montenegro. Grecia conservaba Salónica y se apoderaba del golfo de Kavala. También se anexionaba determinados distritos de Albania, que había sido declarada principado soberano poco antes (p.168).

La península balcánica salió, pues, totalmente transformada por la crisis. Los estados cristianos se habían ampliado considerablemente. El imperio otomano, por el contrario, había sufrido una derrota aplastante. En el continente europeo sólo conservó Estambul y una estrecha franja de territorio, salvada in extremis.

El país se hallaba en una situación catastrófica. Anderson (1987) sostuvo que:

La guerra había causado miles de víctimas; de las provincias balcánicas no cesaban de afluir refugiados – legiones completas – hacia la capital; el sistema de aprovisionamiento de las ciudades se hallaba totalmente desorganizado; las fuerzas armadas se habían disgregado. En aquellos momentos era preciso poner remedio al desastre con la mayor brevedad posible. El gobierno estableció un vasto programa de reformas: las finanzas, la economía, la administración, la enseñanza, la justicia, la vida social; todos los aspectos se vieron afectados. Pero se puso énfasis especial, con la ayuda de oficiales alemanes, en la reorganización de la marina y el ejército. En efecto, la paz elaborada en Bucarest parecía muy precaria. Austria – Hungría no veía con buenos ojos la formación de una Gran Serbia; Grecia y Albania no lograban ponerse de acuerdo sobre el trazado de la frontera en común; la cuestión de Dobrudja continuaba enfrentado a Bulgaria con Rumania; los rusos seguían con su mirada puesta en el Bósforo y los Dardanelos (p.581).

El 28 de julio de 1914, el archiduque heredero de Austria, Francisco Fernando de Habsburgo, y su esposa eran asesinados en Sarajevo. Una a una, todas las potencias ordenaron la movilización. Tokathoglu (1999) sostuvo que:

A inicios de agosto, la suerte ya estaba echada y se iniciaba la Primera Guerra Mundial. Es posible que Turquía hubiera podido permanecer al margen del conflicto. Expulsada de los Balcanes, la crisis austro – serbia no la afectaba directamente. Pero los personajes que detentaban el poder en Estambul, en especial Talaat Bey y Enver Bajá, creyeron que a su país le interesaba la intervención al lado de las potencias centrales. Veían a la guerra como un medio cómodo para liberar a Turquía del yugo económico y financiero que hacían pesar sobre ella sus principales acreedores, Francia y Gran Bretaña. Además, la propaganda alemana

les proponía el señuelo de una parte del Imperio zarista en el caso de que Rusia fuese vencida (p.206).

El tratado germano – turco de alianza fue firmado el 2 de agosto de 1914, es decir, cuando la guerra ya había empezado en Europa. Dos meses más tarde, Turquía derogaba unilateralmente las Capitulaciones, convenios que garantizaban derechos especiales a los extranjeros en sus relaciones con los otomanos (1 de octubre de 1914). “A finales de octubre, los buques de guerra tucos bombardearon la flota rusa del Mar Negro. El 2 de noviembre, Rusia declaró la guerra al Imperio otomano. Francia y Gran Bretaña la imitaban tres días después” (Manzano, 1992, p.179).

En un principio, Alemania y Austria – Hungría habían pensado utilizar los servicios de Turquía en los Balcanes. Pero las fuerzas otomanas pronto comprobaron cómo les eran asignados los objetivos. Anderson (1987) sostuvo que:

En primer lugar, tenían que esforzarse por impedir que las potencias occidentales establecieran contacto con Rusia a través de los estrechos turcos. También recibieron el encargo de crear dificultades en Egipto a los británicos. Finalmente, también se le asignó la lucha contra los rusos en el Cáucaso (p.587).

Aunque los turcos no se habían repuesto totalmente del desastre balcánico, entraron en la guerra con determinación y coraje. Las primeras operaciones al este del país, a lo largo de la frontera rusa, se vieron coronadas con un cierto éxito (noviembre – diciembre de 1914).

Una expedición dirigida contra el Canal de Suez, bajo el mando de Yamal Bajá, también empezó con éxito (enero – febrero de 1915). En los Dardanelos, finalmente, las tropas otomanas infligieron una grave derrota a los británicos y franceses (marzo de 1915). Sin embargo, este estado de cosas no tardó mucho en modificarse. Si en los Dardanelos los soldados turcos, dirigidos por Mustafá Kemal

supieron resistir hasta el final, los asaltos de las fuerzas aliadas, en los otros frentes, en cambio, la situación se deterioró muy rápidamente. La campaña de Yamal Bajá en Egipto concluyó con el fracaso, en febrero de 1915. En la región del Cáucaso, los rusos, después de haber derrotado a los turcos por vez primera en Sarikamish (enero de 1915), pasaron a la ofensiva en abril del mismo año, y en el curso de algunos meses consiguieron ocupar una gran parte de la Anatolia Oriental. Después del otoño de 1915, el ejército otomano tuvo que enfrentarse también a una fuerte ofensiva británica en Iraq (Varela, 1992, p.218).

Hacia la mitad del segundo año de guerra, las hostilidades ya habían causado centenares de miles de víctimas entre los combatientes. Pero no habían sido sólo las fuerzas armadas las que habían tenido que soportar pérdidas. Las poblaciones civiles también las habían sufrido de manera muy dura, y de un modo especialmente dramático en provincias orientales de Anatolia.

En ellas, un buen número de voluntarios armenios se había apresurado, tan pronto como empezó la guerra, a prestar su ayuda a los rusos. En abril de 1915, el gobierno otomano había utilizado este hecho como pretexto para ordenar la deportación en masa de armenios. Esta limpieza de las provincias del este había tenido lugar en unas condiciones singularmente atroces. Una gran parte de los deportados habían hallado la muerte incluso antes de haber llegado a los campos de concentración a los que iban destinados. A continuación, cuando los rusos ocuparon Anatolia oriental, la situación se invirtió: en numerosas regiones fueron las poblaciones musulmanas las que soportaron matanzas sin piedad.

Los británicos, que habían desembarcado en el sur de Iraq a finales del año 1914, no habían dejado de avanzar desde entonces, aunque lentamente, hacia al norte. En marzo de 1917 se apoderaron de Bagdad. Muy pronto ocuparon la totalidad de Mesopotamia, con

la excepción de Mosul, que no capituló hasta octubre de 1918. En Arabia, los otomanos se enfrentaban a una sublevación de las tribus beduinas dirigidas por Husayn.

Éste se había atribuido el título de rey de Hedjaz y había organizado, bajo el mando de su hijo, el emir Faysal, una fuerza árabe que había iniciado una guerra de hostigamiento contra las guarniciones otomanas acantonadas a lo largo de la vía férrea que unía Damasco con las ciudades santas. Finalmente, desde finales de 1916, Palestina y Siria también se hallaban seriamente amenazadas. Después de haber sufrido una serie de fracasos, durante el verano de 1917 los británicos lograron, con la ayuda de Faysal, apoderarse de buena parte de Palestina. Jerusalén fue ocupada el 9 de diciembre. Los turcos continuaron combatiendo en Siria; pero también allí se vio muy pronto que su situación era desesperada.

El gobierno de Estambul no se resignaba, sin embargo, a deponer las armas. Incluso se hallaba más determinado a proseguir el combate porque acababa de producirse un acontecimiento muy importante que modificaba el equilibrio de fuerzas a favor de las potencias centrales: a comienzos del mes de noviembre de 1917, los bolcheviques habían tomado el poder.

Las conversaciones de paz con los bolcheviques y los representantes de las potencias centrales se iniciaron el 20 de diciembre de 1917, en Brest – Litovsk. Las negociaciones resultaron largas y difíciles. Sin embargo, se firmó la paz el 3 de marzo de 1918. Por el lado ruso, significaba el sometimiento completo: se satisfacían todas las exigencias de Alemania y Austria – Hungría. Turquía, por su parte, obtenía la evacuación, al cabo de ocho semanas, de las provincias ocupadas en la guerra, y recibía la promesa de restitución de los diferentes distritos cedidos al zar en 1878.

En el momento de firmar el tratado de paz, las fuerzas rusas ya habían empezado la retirada. El ejército otomano comenzó en seguida a tomar posesión nuevamente de los

territorios evacuados. “Pero pronto tropezó con la oposición de los armenios y de una parte de los habitantes de Georgia, quienes rehusaban aceptar el tratado de Brest – Litovsk, y hubieron de reanudar los combates” (Michel, 1990, p.98).

Finalmente, el gobierno de Estambul tuvo que aceptar lo que era evidente: la derrota era inevitable. En Europa, desde mediados del verano de 1918, los alemanes no cesaban de retroceder. En los Balcanes, los búlgaros – que se habían unido a las potencias centrales en septiembre de 1915 – se hallaban en plena derrota. En Mesopotamia, los británicos se acercaban a Mosul, Siria y Líbano se hallaban ocupados casi en su totalidad. En el Mediterráneo, las escuadras aliadas se prepararon para reforzar los Dardanelos. La guerra estaba perdida. A Turquía no le quedaba otra vía que la de la capitulación.

El convenio de armisticio fue firmado por los plenipotenciarios otomanos el 30 de octubre de 1918, a bordo del acorazado británico *Superb*, en la bahía de Mudros. En él se estipulaba la desmovilización inmediata del ejército turco, la vuelta a puerto de todos los buques de guerra y la rendición de las guarniciones otomanas de Siria y Mesopotamia.

Además, este convenio autorizaba a los aliados para que controlaran los ferrocarriles y ocuparan un determinado número de zonas estratégicas, entre las cuales se contaban los Dardanelos y el Bósforo. Esta serie de cláusulas aparentemente técnicas daba a los vencedores, de hecho, la posibilidad de apoderarse militarmente de una gran parte de Turquía. Así, pues, a pesar de las posibles apariencias, se trataba de una rendición incondicional.

Ocuparon los principales puertos del país, incluido Estambul; se instalaron en Tracia y en Cilicia; se apoderaron de los ferrocarriles, y establecieron guarniciones en diversos puntos de Anatolia. En abril de 1919, los italianos desembarcaron en Antalya y se procuraban en aquella región un amplio feudo que incluía todo el sudeste de Asia Menor. Algunos días más tarde, los aliados autorizaron a Grecia para que ocupara Esmirna y su

zona interior. Frente a esta progresiva ocupación de su territorio, el gobierno otomano carecía de toda defensa.

Pero el 16 de mayo de 1919, al día siguiente de la ocupación de Esmirna por los griegos, Mustafá Kemal Bajá, el héroe de los Dardanelos, abandonaba Estambul para trasladarse a Samsun, un puerto de la costa pónica. Nadie sabía aun que pronto establecería las bases de una nueva Turquía. Su objetivo inmediato consistía en organizar la guerra de liberación nacional desde el suelo anatolio.

Capítulo IV

Contexto Cultural

4.1 Aspectos generales

Mientras en Occidente el papa y el emperador se esforzaban en dar forma a la organización social de los nuevos pueblos cristianos, en el Oriente islámico la gran oleada del pensamiento alcanzaba cotas de extraordinario desarrollo intelectual. El Islam, con su califa en Damasco o en Bagdad, se extendía desde los Pirineos hasta el Himalaya y, las provincias más ricas del Imperio romano, África, Egipto, Sicilia y Siria, eran musulmanes. Más allá de Mesopotamia, Persia había tenido que aceptar el Corán, y las tierras casi vírgenes de Bujara, Samarcanda, Meru y Balkh participaban también de la vida del Islam.

En los siglos IX y X el contraste no era entre el Occidente latino y el Imperio de Constantinopla, sino que ambos, griegos y latinos, estaban en pugna con los musulmanes. Porque en esa época, los árabes no sólo tuvieron una cultura más floreciente que la del Occidente, sino que además la expandieron por todo el mundo.

Mientras los monjes latinos nos han dejado crónicas con listas de sucesos y los retóricos griegos de Bizancio no escribieron más que comentarios de querellas ya

caducas, los pensadores del Islam volvieron a proponerse los problemas del origen de la materia, de la creación directa de las cosas por Dios, por sí mismo o por medio de agentes suyos, del porqué de las causas y los secretos de la vida, del origen del bien y el mal, organizando sus conocimientos en tratados sistemáticos que continuaban la ciencia antigua (Djebbar, 2001, p.11).

Pero el hecho de que el Islam no tenga magisterio jerárquico facilitó el que la filosofía de los árabes, como explicación del mundo, tuviera un sentido muy autónomo. No hay una iglesia que pueda decidir en concilio, ni existe tampoco nadie en el Islam que esté investido de autoridad doctrinal decisiva.

Y no es que los problemas que llamaríamos *dogmáticos* no preocuparan a los musulmanes; al contrario, la teología y el derecho son las dos únicas especulaciones que los *creyentes* consideran dignas de poner en ellas toda su atención. “La teología y la mística enseñarán cómo podremos ascender a Dios, mientras que la tradición y el Corán nos muestran cómo proceder rectamente con nuestros semejantes” (Salvat, 2005, p.196). Pareciera que a veces Mahoma se doliera de la ignorancia de su pueblo, de la que él era también víctima. Es dudoso que Mahoma supiera leer y escribir; de continuo mostraba su amargura por conocer sólo a medias lo que sabían *los pueblos de la Escritura*, o sea cristianos y judíos.

Uno de los primeros elementos de reflexión para los musulmanes fue el problema de la salvación. Mahoma había dicho en el Corán: “Esta vida es un sueño, despertamos cuando morimos” (Bramon, 2002, p. 302). Convenía, pues, preocuparse del despertar. ¿Es Dios quien nos salva o somos nosotros los que, por la piedad y la caridad, alcanzamos la salvación? Y sin demora vemos en el Islam repetirse, en cierto modo, la controversia de la predestinación y el libre albedrío, que habían discutido dos siglos antes San Agustín y Pelagio. Al respecto, Corbin (1994) sostiene que:

En el Corán, Dios declara obrar como un monarca absoluto, quien decide arbitrariamente el curso de los acontecimientos; pero en la mayor parte de las ocasiones, la voluntad de Dios parecer ser la ley de la naturaleza. Era, pues, inevitable que sin una autoridad que estableciera un criterio dogmático, el Islam se dividiera en este punto en tantas opiniones como matices son posibles entre los dos extremos: predestinación y libre albedrío (p. 20).

Un corolario de este problema de la salvación es saber si los castigos serán eternos para los musulmanes, y también si empezarán inmediatamente después de la muerte o el día del juicio, como parece significar el Corán. En estos dos puntos se dividieron también las sectas musulmanas. “Por fin predominó la idea de que un día u otro acabarán los castigos de los creyentes que han pecado, pero no apostatado, de manera que el infierno es como un purgatorio para los que mueren fieles al Islam” (Jacquart, 1992, p.38).

El segundo problema que contribuyó a dividir a los musulmanes fue el del antropomorfismo de Dios, o sea si Dios tenía figura humana y atributos.

El Corán habla del trono de Dios y de sus manos, encomia mil veces su poder, su bondad, su grandeza, su fuerza. La corriente religiosa que de él deriva, o sea la de los chiitas, se inclina ya a condenar ambas cosas: predestinación y antropomorfismo. Sin embargo, otras escuelas musulmanas, influidas por la filosofía griega, discutieron las propiedades y realidad de los atributos de Dios. Algunas llegaron hasta a afirmar la existencia independiente de las ideas de Bondad, Fuerza, Amor, Sabiduría, y a Dios se le llama Causa de las Causas. En cambio, otras objetaron que la personificación de las ideas, o atributos a Dios, entrañaba el peligro de destruir la unidad de la esencia divina; si las Ideas forman parte de Dios, el Ser Supremo tiene partes y no es único e indivisible (Corbin, 1994, p. 24).

Por fin, dentro del orden teológico, la tercera gran controversia del Islam fue la eternidad del Corán. “Nadie disputa la revelación del Libro, nadie vacila en afirmar que fue Dios quien lo reveló a Mahoma, pero subsiste la duda de si el Corán estaba, palabra por palabra, en la mente de Dios” (Bramon, 2002, p. 311).

Estas primordiales cuestiones teológicas empezaron ya a ser debatidas en Medina por los *compañeros* del profeta. “La llamada escuela de Medina es el punto inicial de toda la ciencia islámica; después, durante los califatos omeyas, el centro intelectual del Islam no fue Damasco, sino Al – Kufa, la ciudad – campamento del delta del Éufrates” (Djebbar, 2001, p. 13). Al respecto, Salvat (2005) sostiene que:

Los omeyas eran puros árabes y, en materias de normas de conducta y salvación, completamente fatalistas. No mostraron gran interés en elucidar la naturaleza de Dios o la eternidad del Corán; lo único que les apasionó fue la poesía. Y no hay duda que este desdén por las especulaciones teológicas, con el recuerdo de su crimen inicial, el martirio, en Kerbela, del segundo hijo de Alí, acabó por hacer tan impopulares a los omeyas, que se hizo inevitable un cambio de dinastía (p. 199).

La revolución la prepararon los descendientes de Abu – I – Abbas, un tío del profeta. Abbas no aceptó el Corán hasta que era inminente la conquista de La Meca por Mahoma, pero los hijos de Abbas fueron mahometanos y adictos a su primo Alí, quien los inició en el Corán y en los problemas de jurisprudencia y teología de la escuela de Medina.

Las relaciones de los abasíes con los descendientes de Alí y de Fátima, o sea los alidas, se mantuvieron amistosas por varios siglos. Por esto, cuando, después de casi un siglo de despotismo omeya, los abasíes empezaron a conspirar, lo hicieron como parientes de Alí y se manifestaron contrarios a las ideas de predestinación y antropomorfismo divino que parecían preferir los omeyas de Damasco y sus partidarios (Bramon, 2002, p. 326).

Bagdad, para la cultura islámica, no fue sólo una capital más céntrica que Damasco, sino que además recogió la herencia de las antiguas civilizaciones del Asia, que habían acabado por refugiarse en Persia.

En las fronteras de Persia había comenzado la revolución que dio el califato a los abasíes; era, pues, de esperar que la nueva dinastía fuera más abierta, menos estrictamente semítica que la de los omeyas. Mientras los omeyas de Damasco, bebiendo vino como renegados, habían crucificado a los que negaban la predestinación o la eternidad del Corán, los abasíes de Bagdad publicaron decretos, cuyo texto se conserva, aconsejando no insistir sobre la eternidad del libro santo (Salvat, 2005, p. 201).

Todos insistieron en las devociones coránicas para mejorar el intelecto y ser más capaces de reconocer la verdad. La mayor gloria y el mayor peligro para los pensadores árabes es el misticismo, que sin duda les espera al final de sus días y al que llegarán repitiendo millares y millares de veces los nombres de los atributos de Dios o los suras del Corán.

4.2 Filosofía

4.2.1 Avicena (980 – 1037).

Nació en la región de Bujara, el año 980. Su padre era el gobernador del lugar y pudo darle al muchacho un maestro, que hasta los quince años le enseñó el Corán y la poesía. Probablemente para tener una profesión con que sustentarse, Avicena se dedicó a la medicina. Su reputación de médico le hizo viajar, y hasta ejerció el cargo de visir, o primer ministro, del emir de Hamadán. Fue en esta época de prosperidad cuando empezó a componer sus grandes obras, pero ya ni la desgracia ni las persecuciones que sufrió después pudieron detenerlo. Hacia el final de su vida, Avicena fue acogido por el emir de

Isfahán, aficionado también a los estudios filosóficos. Avicena murió yendo de viaje, probablemente de tifus, el año 1037; tenía cincuenta y siete años y dejaba una colección de escritos que asombraban todavía, según Salvat (2005), trata en ellas de todas las materias inimaginables, desde Dios hasta los átomos; su estilo es claro, preciso, contundente, sin filigranas retóricas. El libro más popular de Avicena en Occidente fue el *Canon*, o tratado de Medicina. Se tradujo pronto al latín y hasta el siglo XIX seguía estudiándose en la facultad de Medicina de Montpellier. En el siglo XVI se imprimió ocho veces, en Venecia, Padua, Basilea y Roma.

4.2.2 Algazel (1057 – 1111).

Las opiniones de Avicena y de otros filósofos produjeron una generación más tarde la réplica de un gran teólogo musulmán, el famoso Algazel. Éste nació en la villa de Thus (Persia) el año 436 de la Hégira (1058). El padre de Algazel era hilador de lana, y de aquí su nombre, derivado de *gazala*, que quiere decir hilar. Algazel aprendió los principios del Derecho en su villa natal y los lugares vecinos, ejercitándose también en la lógica y la dialéctica, que tanto le sirvieron después para refutar a los filósofos. Algazel demuestra un conocimiento profundo de los autores griegos, no los cita de oídas, sino que se ve que los ha estudiado, analizado y comprendido. El año 485 de la Hégira, Algazel fue nombrado profesor de la Academia o escuela de Bagdad.

Allí no enseñó más que unos tres años. El 488 se veía rodeado de discípulos que le querían y gozaba de una reputación envidiable, pero aquel gran doctor del Islam abandonó Bagdad pretextando una peregrinación a La Meca, aunque, en realidad, para esconderse donde pudiera meditar sin ningún testigo. Primero fue a encerrarse en una torre de la mezquita de Damasco. Después hizo lo mismo en la mezquita de Umar, en Jerusalén, y, por fin, en Hebrón, en el lugar donde la tradición señala el sepulcro de Abraham. Con estas

mortificaciones, Algazel se sintió preparado para efectuar la visita a los lugares santos de Medina y La Meca. Al regresar de Arabia pasó a Egipto, donde pensaba embarcarse para Marruecos, pero fue invitado por el califa a restituirse a Bagdad y continuar sus enseñanzas. Hacia el final de su vida, Algazel volvió a Thus, su pueblo natal, donde fundó una escuela de Derecho y un hospital para peregrinos. Murió allí a los cincuenta y tres años, el 489 de la Hégira.

Algazel nos ha dejado sus enseñanzas en el libro *Al – munqid* o *La liberación del error*, en ella nos explica que, ya en su juventud, “le preocupó el ver que las gentes crecían lo que se les enseñaba, sin molestarse, por su parte, en averiguar la verdad” (Jacquart, 1992, p.12). Los hijos de los cristianos eran cristianos porque sus padres los hacían cristianos, como los judíos hacían judíos a sus hijos. Esto concuerda con lo que, según la tradición, ya Mahoma había dicho que “todos los hombres nacen musulmanes; son los padres los que estropean a sus hijos” (Bramon, 2002, p. 324).

Esta verdad natural, la verdad innata al hombre, y que para Mahoma era el Corán, era lo que preocupaba a Algazel. Corbin (1994) sostuvo:

¿Cómo encontrarla? No con los sentidos; la sombra parece fija y, al cabo de un rato, vemos que se ha movido; las estrellas parecen puntos de luz, y la geometría nos dice que son mayores que la Tierra. Algazel busca la certeza en los entes dotados de la razón y le ocurre lo mismo: ¿Acaso lo que vemos y pensamos en sueños, no creemos ser tan cierto como dos y dos son cuatro? Por fin Dios me curó de mi escepticismo, y mi alma recobró la salud y la paz necesarias para entender la verdad; ésta no vino con pruebas, sino con un rayo de luz que Dios envió en mi corazón. Tal es la luz, llave del conocimiento, y el que cree que la puerta pueda abrirse con discursos, empequeñece a Dios (p.39).

Algazel se afilió a estos últimos, dejó en paz a teólogos y alegoristas, y empleó

todas las energías que le dejaban sus éxtasis y enseñanzas para combatir a los filósofos. Su libro *Tahafut* o *Destrucción de los filósofos*, es la refutación de veinte proposiciones como éstas: “1º Falsedad de la opinión de los filósofos acerca de la eternidad del mundo. 2º Falsedad de las opiniones sobre la perpetuidad de la materia, del tiempo y del movimiento, en las que se combate a Avicena y Aristóteles” (Bramon, 2002, p.329).

Pero otras son de carácter más musulmán, como que Dios no tiene cuerpo, que Dios no se conoce a sí mismo, que no habrá juicio Final, etc. Algazel presenta bien claras, a veces excesivamente, las opiniones que otros han enunciado con salvedades, y que él se dispone a combatir. Su principal enemigo, para él el más peligroso de los filósofos, es Avicena.

La cuestión de la eternidad de la materia la resuelve valiéndose de la misma opinión de Avicena, que el mundo es limitado en espacio. “Si, según Avicena, hay un lugar donde no hay nada, también pudo haber un tiempo en que no había nada” (Bramon, 2002, p.330). Algazel descubre pues un punto flaco de las ideas de Avicena. Si sus adversarios le dicen que de este modo Dios podía crear al mundo uno, dos, tres, varios años antes, Algazel responde que sí, y que podía haberlo hecho una, dos, tres veces más grande. Esto trae naturalmente el gran problema de lo posible y lo real, que tanto había preocupado a los musulmanes.

Según los filósofos, lo posible ya es para Dios, y hasta ya es para la inteligencia; por tanto, si este mundo podía ser el más viejo y más grande, debe serlo para Dios y también para la inteligencia. A un pensador como Algazel el problema de los atributos de Dios no había de arredrarle.

Algazel no se espanta de la multiplicidad de cualidades que la inteligencia humana descubre en Dios; éstas no le deshacen en partes, su unidad es espiritual, no geométrica y divisible. Hasta Avicena reconoció que Dios conoce la creación, su

propia obra, y este conocimiento ya es algo que no es Él mismo, está en Él sin dividirlo; por tanto, podrá decirse lo mismo de los atributos de fuerza, poder, bondad, justicia y belleza (Djebbar, 2001, p.35).

Por fin, Algazel se propone refutar a los filósofos en esta cuestión siempre candente: Cuestión 17. Que es imposible probar que el alma del hombre sea una substancia espiritual y que subsiste sin el cuerpo. Al respecto, Salvat (2005) sostiene que:

Las razones que da Algazel son tradicionales en la filosofía árabe: el alma es indivisible, no puede ser un cuerpo; en cambio, el cuerpo es divisible hasta el infinito. En cuarenta años no queda ni una partícula del cuerpo que nació de la madre; los sentidos no se dan cuenta de sí mismos, ven, tocan, sienten, pero no se sienten ellos; en cambio, el conocimiento se conoce a sí mismo. Más todavía, los filósofos dicen que el cuerpo cambia continuamente; en cambio, el alma sigue siendo la misma. Pero Algazel cree que la difusión de la materia nueva en la materia vieja deja siempre un residuo de lo original. Además, el alma se da cuenta de las ideas universales, de conceptos que no son los cuerpos mismos; verá una mano corta y blanca, y una mano negra y grande, y ambas le darán la idea general de los cinco dedos, con sus uñas, de la flexibilidad de la mano, que no es la larga ni la corta, etc. (p.209).

Más importante que el *Tahafut* es su gran tratado escolástico *Ihya* o *Renovación de las ciencias religiosas*. “Para Algazel, en sus postrimerías, la verdadera ciencia es la de los *sufres*, o místicos árabes. Hace una gran distinción entre el *Iman*, o prácticas religiosas, y el *Islam*, o entrega completa del alma a Dios” (Corbin, 1994, p.43). Algazel parece aceptar la peligrosa división de los creyentes en dos clases: la de los que pueden llegar a conocer sólo algunas verdades elementales y recitar el texto del Corán literalmente, y la de los que pueden penetrar cada vez más en las profundidades de la religión predicada por Mahoma.

4.2.3 Averroes (1126 – 1198).

A la muerte de Algazel, el Islam pasaba por una crisis terrible en Oriente. Jerusalén había sido ya tomada por los cruzados. No es de extrañar, pues, que el que se atrevió a defender a los filósofos contra los ataques de Algazel naciese en Córdoba, el año 1126; el famoso filósofo Averroes. Su padre y su abuelo habían sido cadíes o jueces, de Córdoba y habían escrito obras importantes de Derecho. Con estos antecedentes ya no puede sorprender que Averroes estudiara Teología, Medicina y Jurisprudencia.

Gobernaba entonces la mayor parte de España musulmana el emir almohade Yusuf y era gran amigo de éste el filósofo Abentofail. Averroes fue presentado al emir por Abentofail y la primera pregunta que los dos le hicieron fue si el cielo era creado o eterno. Abentofail no era ni un aficionado ni un aprendiz; había escrito poco antes un libro místico – enciclopédico en el que contaba cómo un muchacho, abandonado en una isla desierta, descubría poco a poco, sin ayuda ajena, toda la ciencia, todo el saber, hasta las verdades del Corán y las prácticas de lo sufíes. El emir, para animar a Averroes, empezó a discutir la misma cuestión de la eternidad de los cielos con Abentofail, dejando admirado al joven filósofo, que no esperaba encontrar tanta erudición en un gobernante de tanta importancia. Desde aquel momento, Averroes no dejó de dedicarse a la tarea que le había propuesto Abentofail, y de aquí a sus comentarios de Aristóteles.

Abentofail contribuyó probablemente a que el emir confiara a Averroes el cargo de juez de Sevilla, que desempeñó del 1169 a 1171. Alguna otra misión oficial obligaría poco después a Averroes a viajar, porque el 1178 escribió en Marruecos uno de sus libros, el 1179 estaba de regreso en Sevilla y el 1182 pasó de nuevo a Marruecos. Allí sirvió a Yusuf como médico de cámara, en lugar de Abentofail. Más tarde ejerce de cadí de Córdoba. La buena fortuna de Averroes duró hasta su vejez; cuatro años antes de morir, los reaccionarios de la corte conspiraron contra el gran pensador y consiguieron que fuese

desterrado a la villa de Lucena. Pero Averroes, hacia el final de su vida, recobró el favor del emir Yacub al – Mansur, hijo de Yusuf, y regresó a Marruecos, donde murió el año 1198 (576 de la Hégira).

Como se ve, Averroes es esencialmente un pensador del Islam occidental. Toda su vida discurrió entre la península ibérica y Marruecos, y ni siquiera fue a Oriente para efectuar la casi indispensable visita a los santos lugares. Una leyenda se ha formado sobre Averroes, que lo presenta como un hombre impío y peligroso; los escolásticos, tanto cristianos como musulmanes, lo consideraban como su mayor enemigo.

Muchas veces, en la Edad Media, se representó a la Teología como una matrona sentada que tiene a Averroes aplastado bajo sus pies. Uno de los principales esfuerzos de la escolástica fue el combatir el averroísmo. La actividad intelectual de Averroes es verdaderamente pasmosa. El “cadí de Córdoba” tuvo tiempo para escribir un centenar de libros y folletos, entre los que hay tratados de Medicina, Jurisprudencia y Astronomía (Corbin, 1994, p.46).

Averroes comentó tres veces a Aristóteles, en los grandes comentarios, los medianos y los pequeños. Su estilo, a veces algo difuso, tiene muchos toques de carácter personal; no es el discurso lacónico, fibroso, de Avicena ni la claridad elegante de Algazel, pero si Averroes se lee con dificultad, se medita con provecho.

También se ha acusado a Averroes de esconder sus verdaderas intenciones para darnos, encubierta con un ropaje de piedad coránica, la doctrina del más completo escepticismo filosófico. Pero esto no es verdad: Averroes puso ser un hereje pero no un hipócrita. Se lanzó a combatir a Algazel con un tratado que llamó *Tahafut al – tahafut* o *Destrucción de la Destrucción*, para rebatir el ataque de Algazel llamado *Destrucción de los filósofos* (Salvat, 2005, p.215).

Averroes, comentando a Aristóteles, reivindicó algunas de las ideas de Avicena que

había querido destruir Algazel. Aunque Averroes no siente por Avicena una gran admiración, pues le encontraría tímido, transigente, acomodaticio con su mística final, le sigue en algunas de sus opiniones. Para Averroes, como para Aristóteles y Avicena, la materia es eterna. “Según Aristóteles nada sale de la nada. Si Dios pudiese hacer pasar algo de la nada al ser, también haría pasar las cosas del ser a la nada” (Bramon, 2002, p.327). La materia no ha sido engendrada, es incorruptible, si hubiese sido creada, habría habido un tiempo en que fuese posible que no existiera. Y para lo Eterno, todo lo posible ya es. Dios no conoce las cosas particulares, los individuos; conocería el mal de cada uno y sus cambios; Él cambiaría también.

Averroes, como Aristóteles, cree que las formas son el resultado del movimiento de la materia. Jacquart (1992) sostuvo que:

El movimiento ocasiona el tiempo y las formas. Toda creación se reduce a movimiento, y como el movimiento es una sucesión de estados, esta sucesión origina el tiempo. Si no se moviera nada, no habría tiempo, y así el gran argumento de Algazel contra la eternidad de la materia cae por su base. Si la materia es eterna, es eterno el movimiento, y lo es también el tiempo pasado y el tiempo por venir (p.24).

Falta todavía explicar cómo Dios da movimiento y, por tanto, forma la materia eterna. Salvat (2005) manifestó que:

Para Aristóteles, Dios, alejado de la Creación, es como un imán al que van, atraídas por el amor, todas las cosas. A Él aspiran, hacia Él se mueven, las atrae sin conocerlas, es como un rey que da órdenes sin conocer a sus súbditos. casi como el Verbo divino, que los musulmanes tenían tanto empeño en evitar. Dios, la Inteligencia y las leyes del Universo, como causas, encadenadas una con otra, sin límite, sin fin, mueven la materia y le dan forma (p.221).

Por estos caminos de su especial explicación del mundo, Averroes llegó a la tesis central de su filosofía, el monismo del intelecto humano y la negación de la inmortalidad personal, en torno a la cual hubo una de las más grandes controversias de la ciencia filosófica y en que más se espació el genio especulativo de la Edad Media.

Averroes distingue entre la parte de la razón y la parte de lo que él llama *profecía* que contienen todas las religiones. Esta segunda parte, la *profecía*, aparece en los ritos, las oraciones y los sacrificios, y tiene por objeto conducir a las gentes a la práctica de la virtud. Pero si Averroes transige con esta religión del vulgo es porque espera también que transijan con su misticismo racionalista. Su mayor mérito es, por lo menos, el haber hablado claro; sería grave injusticia llamarle impostor.

4.3 Matemáticas

En Álgebra, según Djebbar (2001), los árabes llegaron a resolver la ecuación de segundo grado, como ésta: $x^2 + ax = b$. Al – Biruni se ocupó en el problema de ir doblando los granos que se van poniendo en cada cuadro de un tablero de ajedrez. El número de granos de cada cuadro es igual a la suma de los que hay en los cuadros anteriores, menos uno. Por ejemplo $1 + 2 + 4 + 8 + 16 + 32 = 63$, o sea $64 - 1$. También debemos a los árabes el uso de la letra X para significar la incógnita. Viene de la palabra *chei*, que quiere decir *cosa*.

Salvat (2005) sostuvo que Al – Juarismi desarrolló la teoría de ecuaciones, las cuales redujo a seis expresiones fundamentales: $bx = ax^2$; $bx = c$; $ax^2 = c$; $ax^2 + bx = c$; $bx + c = ax^2$; $ax^2 + c = bx$; donde a, b, c son números enteros positivos. Para ello, introdujo métodos de reducción, factorización y el *método de completar cuadrados*, para que, con el uso de productos notables y lógica matemática, se pudieran reducir expresiones algebraicas y las ecuaciones tuviesen soluciones en el conjunto de los

reales. A su vez, fundamentaba sus resoluciones haciendo uso de construcciones geométricas (cuadrados, rectángulos), por lo que, el álgebra y la geometría van de la mano.

Omar Khayyam fue otro matemático árabe que se introdujo al Álgebra. Aportó en la solución de ecuaciones cuadráticas y cúbicas (con raíces reales) haciendo uso de la Geometría; por lo que, según Djebbar, reducía las ecuaciones cúbicas a ecuaciones cuadráticas por medio de sustituciones como $x^2 = 2dy$, lo cual genera una hipérbola y es mucho más fácil factorizar y resolver la ecuación. También brindó demostraciones del teorema de Euclides para rectas paralelas y solución a coeficientes de binomio como el *Triángulo de Pascal*.

En Geometría, los árabes aprendieron de los hindúes el *seno* y se preocuparon otra vez del valor de *betha*, o sea la relación de la circunferencia con el diámetro. Ibn Qurra desarrolló la trigonometría esférica, demostraciones del teorema de Pitágoras y el estudio de secciones cónicas en R^2 y R^3 (parábolas y paraboloides, respectivamente). Su mayor aporte fue la generalización del Teorema de Pitágoras. En un triángulo BAC se trazaba la altura AD y las cevianas AB' y AC', por lo que, se obtenía la siguiente relación métrica: $AB^2 + AC^2 = BCx(BB' + CC')$. Finalmente, demostró los teoremas de Euclides fusionando la Geometría con el Álgebra, por lo que, es el precursor de lo que, más adelante Descartes denominaría, Geometría Analítica.

En Trigonometría, utilizaron los aportes de los hindúes para relacionar las medidas de los triángulos con ángulos, por lo que, surgen las razones trigonométricas de ángulos compuestos (dobles, triples, mitad, etc.) y las relaciones con el radio vector (posteriormente se utilizarán en las coordenadas polares y esféricas que se utilizan para parametrizar las curvas en el espacio con las funciones vectoriales de variable real).

4.4 Ciencias Sociales

Aparte de la Filosofía, el mundo musulmán sintió un gran aprecio por la Geografía, necesaria para sus peregrinaciones a La Meca, y para la articulación territorial y económica de un imperio tan extenso. Los musulmanes admiraban los mapas en color que acompañaban sus manuscritos antiguos y casi todos lo tradujeron al árabe al comenzar el siglo III de la Hégira.

El más popular de los geógrafos musulmanes es Al - Idrisí. Nacido en Ceuta el año 1099, viajó por el Occidente más que por el Asia y resumió su saber en un libro que se titula *Placer de los que desean*, nombre algo pintoresco para un tratado de Geografía. Pero Al – Idrisí se fijó ya en que las mareas ocurren en las noches 14 y 15 de cada mes lunar.

Otro geógrafo, Abu – I – Feda, insiste en la esfericidad de la Tierra: “Los astrónomos han demostrado que una montaña de tres mil metros de altura sería para la Tierra como un grano de arena en una bola de un codo de diámetro” (Salvat, 2005, p.220). Abu – I – Feda comprendió ya que, dando la vuelta al mundo en la dirección del Sol, se ganaría un día en el viaje. La medida de la Tierra preocupó también a los árabes. Según Djebbar (2001):

Se hicieron varias mediciones de un grado de meridiano por cuenta de los califas de Bagdad; los resultados fueron de 56 a 58 millas por grado. Generalmente se atribuye a los árabes la introducción de la brújula de Europa, pero las propiedades de las piedras magnéticas y su facultad de comunicar el magnetismo de los metales por contacto ya eran conocidas desde los antiguos griegos. Se trata de un fenómeno que no podía escapar a la atención de las gentes; los chinos lo conocieron, y lo usaron para orientarse en sus viajes, desde el siglo II de nuestra era. Sin embargo, para dirigir la navegación, no se encuentra mencionado por los escritores árabes del siglo XIII (p.61).

Como el Islam lindaba por Oriente con la India y China, no es de extrañar que los árabes se interesaban por estos países lejanos. Los viajes son casi una necesidad para los que han empezado las peregrinaciones; después de La Meca y Medina se iba a Kerbela y luego más lejos aún. Jacquart (1992) manifestó que:

Es el caso de Ibn Batuta. Nació en Tánger el año 1304 y su viaje duró veinticuatro años; residió en La Meca todo un año. Describió los monumentos de Egipto, las mezquitas de Damasco y Alepo; pasó a Tartaria, a la India y China. De regreso en Tánger, no pudo ya estar quieto, quiso ir a Tombuctú y al Níger, y sólo después dictó el relato de sus viajes, que es mucho más ameno y más instructivo que el de Marco Polo (p. 28).

Gran viajero también fue Al – Biruni, aunque éste casi siempre viajaba con propósitos científicos. Era persa y recorrió toda la India, donde dice que residió más de cuarenta años.

Al – Biruni atribuye a la invención de los números arábigos a los hindúes, pero esta cuestión no parece tan claramente resuelta hoy como lo parecía hace algunos años atrás. Hasta hace poco creíamos que Occidente había aprendido el uso de los números de los árabes andalusíes, y se citaba al monje Gerberto, que más tarde fue papa con el nombre de Silvestre II, como el que introdujo las cifras arábigas después de un viaje a Córdoba (Salvat, 2005, p.223).

Ibn – Jaldún nació en Túnez, ya en el siglo XIV, y viajó por Oriente; es una personalidad refinada y dotada de una gran curiosidad. Ibn – Jaldún se pregunta el porqué de la superioridad de ciertas razas, la razón de ser de las sociedades humanas, el lugar que ocupa cada industria en la economía del Estado, y analiza hasta las más elevadas especulaciones del alma; sus *Prolegómenos* acaban siendo un estudio de Psicología, con sus ramificaciones hacia el hipnotismo, la inspiración poética y toda la variedad de

fenómenos que hoy llamamos psíquicos.

4.5 Arquitectura

Tanto en su forma como en su contenido, el arte islámico es un arte mucho más conceptual que realista, más intelectual que emocional. Un arte que no busca la belleza fuera de las cosas, sino que trata de adecuar la forma a la propia esencia y función de las mismas. Mediante decoraciones simples, geométricas, caligráficas y vegetales, el arte del musulmán creará bellos arabescos y lacerías. Estas últimas, ampliamente utilizadas en las celosías de miradores y ventanas, constituyen la materialización arquitectónica de uno de los deseos más profundos del mundo árabe: la intimidad.

El arte musulmán fue además un arte lleno de luz y color. Nacido en el desierto y propagado por territorios con escasa diversidad cromática, mostró una especial atracción por la combinación de colores. “Sobre todo los edificios religiosos, donde la cerámica y el mosaico polícromos pasaron a recubrir por completo la piedra y el ladrillo que tanto le servían de sustento” (Salvat, 2005, p.229).

La arquitectura musulmana medieval se caracteriza por estar ligada al suelo, ya que no buscará nunca la elevación. A la vez, es una arquitectura que evita la sensación de vacío, por lo que las paredes y demás superficies edificadas son caladas y embellecidas mediante decoraciones. La madera se utilizará en la India e Indochina, y la cerámica en Irán. La decoración también adquirió formas diversas, según las zonas: desde las superficies de ladrillo imitando trenzados de mimbre o formando dibujos geométricos en el Asia del norte, a la cubierta de cerámica en mosaico o azulejos en Irán, pasando por la piedra esculpida de Egipto y los mármoles tallados de la India musulmana (Bair, 1999, p.47).

Las madrasas colegiales adoptaron inicialmente el esquema de patio con cuatro

iwanas, pues dicha estructura se adecuaba a la enseñanza de las cuatro escuelas jurídicas que se consideraban canónicas en el Islam. Los frentes del patio eran ocupados por las celdas de los estudiantes. El muro sur tenía proporciones y ornamentación especiales, acordes con su función de oratorio. En algunos edificios, más modernos, el patio estaba cubierto por una gran cúpula. Las madrasas se generalizaron en Siria y Egipto en el siglo XII, apareciendo un siglo más tarde en Anatolia y el Magreb. Estas últimas presentaban ligeras variantes respecto al modelo original. Se articulaban también en torno a un patio, pero carecían de *iwanas*. En su lugar, una serie de dependencias cumplían la función de salas de estudio.

Las celdas de los estudiantes se solían disponer alrededor del patio, en una o dos plantas. En ocasiones, el elevado número de alumnos de la madrasa obligaba a construir habitaciones en torno a otros patios menores o en las galerías adyacentes. El oratorio, que ocupaba el lado sur del patio principal, solía ser de dimensiones medianas, ya que servía de mezquita en el barrio donde se encontraba la madrasa.

También la arquitectura civil se hizo eco de unas formas arquitectónicas propias, destinadas a monumentalizar de forma simbólica el aparato del poder. “Las murallas con sus puertas y torres, las alcazabas y los palacios fueron los principales asentamientos de un poder civil que, al igual que el religioso, hizo uso de la arquitectura para poner de relieve su preeminencia social” (Salvat, 2005, p.259). Dentro de la arquitectura civil musulmana cabe destacar las alcazabas, los alcázares y los caravasares.

Las alcazabas “constituyen uno de los elementos característicos de la arquitectura defensiva islámica y actuaban como centros destinados al control de la ciudad. Algunas de ellas tenían un carácter exclusivamente militar, y el centro político y administrativo de la misma” (Bair, 1999, p.71). Estas últimas acostumbraban a constituir auténticas ciudades áulicas, amuralladas, dotadas de palacios, residencias oficiales, salas de audiencias, baños

y mezquitas.

Eran palacios de estructura cuadrangular amurallada. El espacio interior quedaba articulado a través de un gran patio central, que daba obertura a uno o dos pisos de dependencias, entre las que se incluían la sala del trono, los salones para recepciones, los dormitorios propios y de invitados, los baños y los despachos. En las regiones iranianas esta disposición arquitectónica se hizo más compleja, y alrededor de los patios centrales se formaron distintas zonas residenciales dotadas de una relativa autonomía de funcionamiento. La construcción de palacios se extendió hacia el Asia central y hasta la Turquía otomana que, en distintas épocas, construyó, a orillas del Bósforo, uno de los palacios islámicos más bellos: el Topkapi de Estambul.

Finalmente cabe hablar de los *caravasares*, “edificios levantados en las rutas comerciales y en los caminos de peregrinación, cuya finalidad era la de dar cobijo a mercaderes, peregrinos, facilitándoles alojamiento, suministrándoles provisiones y garantizando tanto su seguridad personal como la de sus bienes” (Bair, 1999, p.81). A nivel arquitectónico constituían un recinto amurallado dotado de un único acceso. En su interior había un amplio patio, al que se abrían establos, salas y habitaciones destinadas a los mercaderes, a sus sirvientes, a los animales y a las mercancías. En ocasiones incluían también una mezquita.

Los caravasares tenían garantizado el suministro de agua, tanto para el consumo como para las abluciones rituales. Los más lujosos contaban incluso con un edificio de baños. Los caravasares más antiguos conservados corresponden al califato omeya. Sin embargo, los más espectaculares son los construidos por el sultán selyúcida en Konya (Anatolia) a principios del siglo XIII. La versión urbana de los caravasares la encontraremos en las alhóndigas (Djebbar, 2001, p.7).

4.6 Ciencias Naturales

Los musulmanes desarrollaron cientos de tratados sobre agricultura, los cuales contemplaban los procesos de producción agrícola (injertos, abonos, labranza, cuidado de la tierra, regadío, etc.). A su vez, realizaron trabajos de clasificación de los seres vivos en función de ciertas características (trabajos pioneros en utilizar la taxonomía) y su estudio de estructura interna (biología molecular y microbiología).

En Botánica, según Djebbar (2001), realizaron inventarios de plantas (árboles, árboles de espinas, hierbas, plantas amargas, legumbres comestibles). En ella se encuentra la estructura morfológica de las plantas, la distribución de regiones geográficas respecto al cultivo de ciertas plantas, el cuidado y tratamiento de éstas; y las dependencias de las plantas respecto al medio ambiente. Por otro lado, el desarrollo de las técnicas de cultivo y adaptación de plantas en otras regiones permitió el avance del conocimiento en agricultura (lo más desarrollado en Botánica en este periodo). Lograron adaptar plantas como: ajos, garbanzos, cebollas, calabazas, nabos, berenjenas, albahaca, mostaza, culantro, apio, membrillo, naranjos, anís; así como condimentos. Finalmente, desarrollaron textos de taxonomía vegetal donde clasificaron plantas de acuerdo a determinadas características.

En Química, según Djebbar (2001), desarrollaron la alquimia, la cual se fundamenta en la aleación de metales para interpretar la naturaleza y la realidad. Su relación con la Medicina se encuentra en la búsqueda de la juventud eterna (elixir de la vida) y la cura a las enfermedades que aqueja al hombre. Los aportes del Islam a la Química son: destilación, aleaciones, productos farmacéuticos, vidrios, tintes, papel, procesos químicos (sublimación, vaporización, etc.). Los alquimistas estaban revestidos de un manto místico, con creencias ocultas (mágico – religiosas), por lo que, combinaban los fundamentos teológicos y religiosos en esta práctica. Finalmente, se debe precisar, no existe una sistematización de los conocimientos obtenidos, debido a que sus resultados

carecen de demostración, son especulativos y no contienen una línea de investigación.

En Física, según Djebbar (2001), fueron continuadores de las obras de los griegos (principalmente Aristóteles, al cual Avicena comentó sin mostrar oposición). Como tal, aceptaron que la Física estudia a los cuerpos, materia, energía, temperatura, movimiento; por lo que, su aplicación fue en diversos campos. Por ejemplo, demostraron los principios de Arquímedes, la hidráulica, hidrostática, hidrodinámica, movimiento de caída libre. El principal aporte fue en el campo de la Óptica, en estudio de espejos parabólicos, esféricos, el incremento de imágenes, refracción de la luz. Así, se realizaron estudios sobre el ojo, el campo visual; por lo que, sus estudios sirvieron para desarrollar el telescopio, y posteriormente el microscopio.

4.7 Medicina

Durante los primeros años del Islam, se construyeron los primeros hospitales, donde se albergaba a los doctores, quienes debían pasar por numerosas pruebas para ejercer sus funciones. Se habían acumulado un bagaje de conocimientos técnicos que permitían ejercer la profesión. Así, los hospitales eran espacios adecuados para curar a los enfermos (concepto que fue profundizado por todos los califas). Fue un gran aporte a la Medicina, ya que atendían a todas las personas sin discriminación alguna (sin importar su lugar de origen, sexo, raza, religión) y se implementó centros de enseñanza para los aspirantes a médicos.

En Bacteriología, según Djebbar (2001), estudiaron enfermedades como sarampión, viruela, tuberculosis y meningitis. Se desarrollaron tratados sobre las bacterias que descomponen la carne (se utilizó como guía para construir hospitales). Respecto al cáncer, estudiaron la extirpación de los tejidos dañados y tratamiento de órganos afectados como única medida de cura.

En Oftalmología, según Djebbar (2001), desarrollaron estudios de la retina, iris y córneas. Estudiaron enfermedades del ojo (conjuntivitis, catarata) y los procedimientos técnicos para el tratamiento (crearon instrumentos, como agujas metálicas, para eliminar las zonas dañadas). En el desarrollo del marco teórico, estudiaron los fenómenos de captación de luz por la retina, los músculos del ojo, el reflejo de la luz y demás.

En Farmacología, según Djebbar (2001), desarrollaron medicamentos en base a procesos químicos para su obtención, tales como sublimación, cristalización, etc. Elaboraban recetas en función a los diagnósticos médicos, lo que se conjugaba con el desarrollo de la Botánica en la elaboración de medicina alternativa (utilizaban las plantas para tratamiento de enfermedades).

Finalmente, en Cirugía, según Djebbar (2001), utilizaron analgésicos para disminuir los dolores propios de la operación, los cuales fueron por vía oral (hielo, agua, belladona). Desarrollaron diversas prácticas de cirugía como extirpación de glaucomas, cataratas, tejidos, órganos. Tenían diversas técnicas de suturas, como el uso de hormigas traídas de la India para coser los bordes de la herida, entre otros más.

Aplicación didáctica

Sesión de aprendizaje N° 01

I. DATOS INFORMATIVOS

- 1.1. Institución Educativa: I.E.P. Pascual Saco Oliveros-Lumbreras
- 1.2. UGEL: 06
- 1.3. Docente: Ramos Huaman, Carlos Felipe
- 1.4. Grado: 2do de Secundaria
- 1.5. Tema: El Islam y la expansión musulmana
- 1.6. Duración: 90 Min.
- 1.7. Área: Ciencias Sociales
- 1.8. Fecha: 17-12-20

II. ENFOQUE TRANSVERSAL: Enfoque de derechos

III. APRENDIZAJES ESPERADOS:

COMPETENCIA	CAPACIDAD	DESEMPEÑO
Construye Interpretaciones Históricas	<ul style="list-style-type: none"> • Comprende el tiempo histórico 	Elabora explicaciones sobre hechos o procesos históricos a partir de la clasificación de sus causas y consecuencias, reconociendo la simultaneidad en algunos de ellos y utilizando términos históricos.
	<ul style="list-style-type: none"> • Elabora explicaciones sobre procesos históricos 	

IV. SECUENCIA DIDÁCTICA:

A C T	SECUENCIA DIDÁCTICA	RECURSOS Y/O MATERIALES	TIEMPO	TÉCNICAS Y/O INSTRUMENTOS
I N I C I O	<p><u>Motivación:</u> Observan el video breve sobre Mahoma y el Islam: https://www.youtube.com/watch?v=rHeu4PFcIYk&t=44s comentan: ¿Cuál es el eje temático del video? ¿Qué aspectos de la vida árabe cambia el Islam? ¿Qué aspectos positivos tiene el Islam?</p> <p><u>Conocimientos previos:</u> ¿Qué fue la Edad Media? ¿Qué religión se profesaba en Europa en el siglo VII? ¿Qué papel cumplía la religión en la Edad Media?</p> <p><u>Conflicto cognitivo:</u> El docente pregunta lo siguiente: ¿Por qué era importante para los árabes tener una religión monoteísta?</p>	<p>Proyector Internet Laptop</p> <p>Expresión oral</p>	<p>15'</p> <p>10'</p> <p>5'</p>	<p>Observación y Concent.</p> <p>Registro de saberes previos.</p> <p>Participación individual.</p>
P R O C E S O	<ul style="list-style-type: none"> • El docente escribe el tema en la pizarra, así como el aprendizaje esperado para la sesión. • El docente coloca las imágenes de Mahoma, el Corán y la ciudad de la Meca y da algunas precisiones sobre la religión musulmana y sobre la necesidad de unión y consolidación de las tribus preislámicas • Se proyecta un video referente a la expansión del Islam : https://www.youtube.com/watch?v=PrENveIb2wM&t=195s • Los estudiantes desarrollan la ficha de trabajo, en función a lo explicado en clase y lo visto en el video. • Los estudiantes socializan sus respuestas y de llegan a conclusiones generales 	<p>Proyector Internet Laptop</p> <p>Expresión oral</p> <p>Plumones de colores</p>	<p>55'</p>	<p>Análisis de trabajo.</p> <p>Participación en equipo.</p>
C I E R R E	<p>Meta cognición: Se realizan las siguientes preguntas. ¿Qué aprendieron hoy? ¿Cómo se han sentido? ¿Para qué nos servirá lo aprendido?</p>	<p>Hoja y lapicero</p>	<p>5'</p>	<p>Ficha de Metacognición</p>

V. Materiales y medios utilizados en la sesión

Ministerio de Educación. (2012). *Historia, geografía y economía*. Lima. Perú: Santillana S.A.

Videos, cuadernos, imágenes

FIRMA DEL DOCENTE

VB^o DIRECTOR

FICHA DE TRABAJO

Manejo de información

1. Explica los siguientes conceptos:

- a. Kaaba:
- b. Islam:
- c. Hégira:
- d. Jihad:
- e. Califa:

2. Enumera los cinco pilares de la sabiduría musulmana.

- a.
- b.
- c.
- d.
- e.

3. Menciona los principales aportes culturales de los árabes.

.....

Comprensión espacio – temporal

4. Ordena cronológicamente:

- a. Huida de La Meca a Yatrib (Medina).
- b. Mahoma nace en la Meca.
- c. Contrae matrimonio con Jadicha.
- d. Conquista de La Meca.
- e. Revelación en el Monte Hira.

Rpta.:

5. Responde: ¿qué territorios conquistaron los árabes en las diversas etapas de su expansión?

.....

Juicio crítico

6. Qué opinión tienes acerca de la forma como los árabes divulgaron su religión?

Síntesis

- Todos los invasores del imperio romano de la orilla norte del Mediterráneo fueron, tarde o temprano, convertidos unos tras otros al cristianismo. Pese a todas sus diferencias lingüísticas y étnicas, habían sido asimilados en mayor o menor grado por el mundo cristiano tanto latino como griego. Por el contrario, la invasión procedente del sureste del Mediterráneo tuvo un resultado muy distinto, ya que la mayor parte de las zonas conquistadas por los árabes se perdieron para el cristianismo de forma permanente.
- Arabia era una zona por la que nadie se había preocupado en el Imperio Romano, ya que sus desiertos y oasis estaban habitados por tribus beduinas seminómadas, pobres y atrasadas. Como los árabes eran buenos soldados, tanto persas como bizantinos los utilizaban en sus ejércitos, al igual que ocurrió con los bárbaros del norte. Las ciudades de Arabia, situadas a orillas, o cerca, del mar Rojo, estaban culturalmente dominadas por Siria, Egipto y Etiopía, es decir, por varias confesiones cristianas y por el judaísmo de la diáspora (judíos establecidos fuera de Palestina). Por todo ello, nada hacía sospechar a los dirigentes bizantinos y persas que los árabes se transformarían en un serio peligro para sus bien establecidos estados.
- En el año 622, un mercader de mediana edad llamado Mahoma (Muhammad), se trasladó de la Meca a Medina, algo más al norte, y empezó a organizar un movimiento religioso – militar. Este traslado o huida del Profeta, la hégira, sería considerado posteriormente como el inicio de la era musulmana. A la muerte de Mahoma, en 632, el movimiento que fundara se había extendido por toda Arabia. La religión mahometana es estrictamente monoteísta, tanto por la influencia del judaísmo y el cristianismo, como de tradiciones propias de Arabia. Aunque reconocía a la Biblia como texto sagrado, Mahoma se consideraba inspirado por Dios (Allah) como profeta, para reclamar la

verdadera y definitiva religión – el Islam – que se iba a difundir a todos los hombres y tierras del mundo incluso mediante la espada y la conquista, si era necesario. Las enseñanzas de Mahoma quedaron recogidas en el Corán.

- Los primeros sucesores del Profeta, o califas – Abu Bakr y Omar –, fueron dirigentes de extraordinaria valía, capaces de convencer a sus seguidores de que luchaban por Alá. En diez años lograron conquistar Siria, Persia y Egipto, ya que los ejércitos persa y bizantino no podían hacer frente al fervor de los combatientes árabes. Sin duda, el inmenso botín capturado en esas rápidas campañas supuso un incentivo importante no sólo por las riquezas obtenidas por los combatientes, sino también por considerarlas signos de que Alá cumplía las promesas hechas a su Profeta.
- Las poblaciones de Siria y Egipto opusieron escasa resistencia, como tampoco habían resistido mucho a las conquistas pendulares de persas y bizantinos en tiempos pasados. La mayoría de las grandes ciudades capitularon con bastante rapidez y parece que la destrucción fue mínima. Las élites cristianas, tanto seculares como eclesiásticas, y la población judía aceptaron con calma a los nuevos dirigentes, que habían garantizado que no habría injerencias en sus respectivas creencias. Por su parte, a la población campesina no le preocupaba gran cosa a quién debía pagar sus impuestos, impuestos que no disminuyeron, ya que los árabes mantuvieron intactos los eficientes sistemas fiscales de Bizancio y Persia. Sólo en el corazón del mundo griego, en Anatolia, las islas del Egeo y la propia Constantinopla, hallaron los árabes una población que había recuperado fuerzas suficientes para resistirles, una vez que decidieron atacar tan lejos de sus bases originarias.
- Al contrario que los estados germánicos que sucedieron al imperio romano, el nuevo imperio árabe estuvo, desde el principio, basado en las grandes ciudades. Por esta razón, los árabes fundaron nuevas ciudades como Basora y Kufa en Mesopotamia, y

algo más tarde Bagdad, sobre el Tigris, así como El Cairo en Egipto y Kairuán en el norte de África (Túnez). La población de las ciudades conquistadas se fue convirtiendo al Islam en un lento proceso que duró varios siglos, aunque las comunidades judías se resistieron casi por completo a convertirse. Desde fines del siglo VII, el árabe se usaba como idioma oficial en la administración, aunque tardaría en llegar a ser la lengua común de las poblaciones de Oriente Medio y del norte de África, si bien nunca llegó a reemplazar al persa en Irán.

- Una gran parte de la política interna del imperio islámico giraba en torno a la cuestión de la auténtica sucesión del Profeta. Las discusiones, sectas y divisiones surgidas por esta cuestión parecen haber jugado, en el plano emocional, un papel similar al de las grandes herejías y discusiones acerca de la verdadera naturaleza de Cristo, desarrolladas en el imperio romano de Oriente, si bien el contenido formal o intelectual de estas discusiones fue muy distinto. Desde la óptica popular, en ambos casos se trataba de que la correcta naturaleza y posición del mediador entre Dios y los hombres determinara la salvación personal. Aunque el califa, a diferencia de Cristo, siempre fue contemplado simplemente como hombre, era considerado como dirigente político y espiritual del Islam. De este modo, desde épocas bastantes tempranas, la sociedad islámica tendió a la fragmentación.
- A mediados del siglo VIII, los califas omeyas, que habían sido los grandes conquistadores de la primera expansión islámica y habían establecido su capital en Damasco, Siria, fueron desplazados por los abasíes, descendientes de un tío del profeta Mahoma. Como el principal apoyo de los abasíes se hallaba en Persia septentrional, así como en Mesopotamia, trasladaron su capital a Bagdad. En la milenaria lucha por el dominio del Próximo y Medio Oriente, era esta otra gran victoria persa – mesopotámica, si bien bajo colores religiosos distintos.

- En el 711, bereberes y árabes cruzaron el estrecho de Gibraltar y entraron a la península Ibérica, a la que controlarían en siete años, a excepción de unos pocos núcleos cristianos en la zona montañosa del norte y noroeste. La gran mayoría de la población cristiana y judía de la península tenía las mismas ganas de combatir por el reino visigodo que las que habían tenido sirios y egipcios de combatir por el imperio bizantino. Solo después de cruzar los Pirineos y adentrarse en Francia, hallaron los musulmanes alguna resistencia, y en 732 fueron derrotados completamente por Carlos Martel en la batalla de Tours y Poitiers, en la Francia central, y rechazados de nuevo a la península. Por todo ello, se ha sugerido que los árabes sólo tuvieron éxito en aquellas regiones del Mediterráneo que presentaban una semejanza con su propio solar de Arabia, tanto geográfica como climática.
- En la antigua Hispania, los árabes no constituían más que una reducida élite dirigente, mientras que los bereberes musulmanes procedentes del norte de África, eran algo más numerosos. En 756, un príncipe omeya que había escapado a la masacre del resto de su familia, ordenada por los abasíes, estableció un principado (emirato) en la península Ibérica, con capital en Córdoba. Abd al – Rahman I fue el primer emir, y aunque reconocía formalmente al califato abbasí de Bagdad, al – Andalus (nombre de la Hispania musulmana) era, de hecho, un Estado independiente. Abd al – Rahman inició la construcción de la grandiosa mezquita de Córdoba, concebida como verdadero bosque de columnas coronadas por arcos dobles que quería rivalizar con el otro gran centro musulmán de Damasco. Tanto Córdoba como Constantinopla se convertirían en capitales fronterizas y caerían, finalmente, en manos de sus mortales enemigos: Córdoba, en manos de los cristianos castellanos, y Constantinopla, a manos de los turcos otomanos.
- Al Andalus, muy próspera y tolerante en religión, permaneció abierta a las influencias

culturales de todo el Mediterráneo. Sus mercaderes y estudiosos de habla árabe viajaban a lo largo de toda la enorme extensión del mundo islámico. Al mismo tiempo, nunca se perdería el contacto con el norte latino católico. Solo mucho más tarde volvería a ser la península ibérica tierra de frontera en la lucha contra cristianos y musulmanes.

- A mediados del siglo IX, el mundo islámico mantenía una unidad que el mundo cristiano había perdido hacía siglos. La dinastía fatimí emprendió un intento de reunificar el mundo islámico. Con ayuda de unas cuantas tribus de fieros bereberes conquistaron Egipto, fundaron El Cairo, que sería la nueva capital y allí establecerían un califato shií, el rival del califato sunní de Bagdad. A mediados del siglo XI habían llevado conquistas a lo largo de las costas de Arabia y Siria, pero fracasaron en su intento de convertir a la mayoría sunní de sus súbditos a la fe shií. La unidad religiosa islámica no sería restablecida nunca. Durante cierto tiempo, el califato fatimí de Egipto representaba la parte más vital del Islam por su política religiosa, en general tolerante, su prestigio militar y el esplendor legendario de la corte califal de El Cairo. No obstante, los ejércitos en los que tenían que confiar los califas eran extranjeros: bereberes del norte de África, nubios del Sudán y los más importantes y eficaces, los turcos seljúcidas.
- Los turcos seljúcidas eran un pueblo nómada de Asia central que desde hacía mucho tiempo había ido infiltrándose en el norte de Persia y Armenia, en grupos relativamente pequeños, y que habían sido utilizados por los califas abasíes de Bagdad como soldados y colonos. En el siglo XI irrumpen en estas zonas en grandes unidades. Con las ventajas típicas de los nómadas, de habilidad para luchar, movilidad y total crueldad hacia los pueblos sedentarios, unidas a un uso inteligente de sus instituciones político – administrativas, conquistaron a un enorme imperio, que se extendía desde Tashkent y Bujara a Siria. A fines del siglo XI parecía solo cuestión de tiempo que la

contraofensiva sunní – seljúcida absorbiera el Egipto fatimí, puesto que los generales y soldados seljúcidas se habían adentrado a la ciudad del Cairo. Los cruzados bloquearon de hecho el avance seljúcida en Egipto, pese a ser hostiles, tanto a los turcos como a los fatimíes de Egipto, permitiendo la supervivencia del califato fatimí durante casi cien años más.

Apreciación crítica y sugerencias

En el momento de la revelación del Corán, Arabia se encontraba influida culturalmente por diversas corrientes ideológicas, que afloran más o menos a lo largo de aquel libro. El fondo pagano estaba entroncado con las antiquísimas creencias de babilonios y egipcios y hoy en día perdura en el Corán en los ritos de la peregrinación: carreras, circunvalación de la Kaaba, de piedras votivas que se explican como una lapidación de Satanás, creencia en los genios, práctica de la circuncisión y algunos de los nombres (sinónimos) de Dios. Tales, por ejemplo, el Clemente, el Misericordioso, etc.

El nombre de Dios, común a todo el primitivo panteón semítico, *il*, se especializó con el tiempo, en árabe, para designar a uno de los tantos dioses de la época pagana, Alá. Pero como Alá (Allah) significa “dios” por antonomasia, el empleo de este vocablo en el Corán alude única y exclusivamente a Dios, el mismo Dios Padre de judíos y cristianos, de aquí la tradición que pone en boca de Mahoma el *Padre Nuestro*, que nada tiene que ver con el dios pagano Allah.

Pero Mahoma al iniciar su misión, y a lo largo de ella, manifestó que sólo intentaba restaurar la primitiva religión monoteísta de Abraham e Ismael; de aquí que cuando cita reiteradamente al grupo de los *hanif*, fundado por el primero como auténticos representantes de la piedad y de la fe, haya que pensar en que éstos están conectados, de un modo u otro, con el judaísmo.

Sin embargo, parece más lógico pensar que los judíos que vivían en la Arabia del siglo VII y a la cual habían llegado en número crecido, como consecuencia de la destrucción de su nación por los romanos, se encontraban divididos dogmáticamente y que perduraban en su seno las querellas teológico – religiosas que tan difícil habían hecho su convivencia en los primeros siglos de la era cristiana.

Así, un grupo, el que aún hoy consideramos como el ortodoxo, se había instalado

en ciudades y oasis de vida relativamente tranquila. Otro, el descendiente de los esenios y a la postre el núcleo originario del cristianismo, debió encontrar refugio en lugares de apariencia geográfica similar a aquellos en que se había forjado su ideología. Estos esenios, los *hanif*, se habrían instalado en grutas (la existencia de un judaísmo críptico en esa época aparece documentada incidentalmente); no debieron exhibirse públicamente y habrían sido los principales informadores de Mahoma. Y no en vano nos dice la tradición que el profeta se retiraba al monte Hita y que vivía en una caverna.

Por consiguiente, las influencias del judaísmo en el Corán no son, ni mucho menos, monocolors y ortodoxas, sino que proceden de las distintas sectas que vivían en aquel entonces en Arabia. Ocurre lo mismo que con las influencias cristianas que conoció a través de nestorianos y monofisistas, constándonos que los primeros le eran más simpáticos que los segundos.

Esta convivencia de fieles de distintas religiones y, dentro de éstos, de varias sectas se explica por las características geográficas de Arabia, cuya pobreza y cuyos desiertos impedían la existencia de un poder constituido que impusiera “su” dogma a punta de espada. Y de rechazo, aclara algunas de las peculiaridades del texto coránico.

Así, por ejemplo, cuando los cristianos acusan a Mahoma de haber prometido a sus fieles un paraíso material, olvidan que ese mismo paraíso con sus huríes se encuentra descrito en las páginas de San Efrén; cuando niega la muerte real de Jesús, no hace más que seguir las doctrinas docetistas; cuando predica la virginidad de María, no hace más que ceñirse a la ortodoxia actual.

Evidentemente, Mahoma, hombre de su tiempo, analfabeto como quiere la tradición, no podía discernir entre los *filioque* de las distintas herejías y no le cabía más remedio que explicar sus discrepancias – todos pretendían ser judíos o cristianos – por la corrupción intencionada y querida de la Biblia y del Evangelio. Y cuando los orientistas

acusar a Mahoma de no haber elaborado sus doctrinas directamente sobre los textos sagrados de quienes le precedieron, olvidan que si éstos tenían “la letra” invariable, esa “letra” única era interpretada de manera discrepante e incluso contradictoria por distintos teólogos. Mahoma hizo bastante dando a sus contemporáneos un cuerpo de doctrina que puede considerarse como una herejía del cristianismo, que niega los dogmas de la divinidad de Jesús y de la Trinidad.

Referencias

- Academia de Ciencias de la URSS (1960). *Manual de economía política*. México D.F. México: Grijalbo
- Álvarez, V. (1991). *La España musulmana y los inicios de los Reinos Cristianos 711 - 1157*. Madrid. España: Crítica.
- Anderson, P. (1987). *El estado absolutista*. México D.F. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Arawi, A. (1994). *Historia del Magreb, desde los orígenes hasta el despertar magrebí*. Madrid. España: Crítica.
- Arié, R. (1992). *España musulmana (siglos VIII - VI)*. Barcelona. España: Crítica.
- Bair, S. (1999). *Arte y arquitectura del Islam 1250 - 1800*. Madrid. España: Marcial Pons.
- Batuta, I. (1989). *A través del Islam*. Madrid. España: Marcial Pons.
- Beltrán, L. (1961). *Historia de las doctrinas económicas*. Barcelona. España: Teide.
- Bosch, J. (1990). *Los almorávides*. Granada. España: Fondo Editorial de Universidad de Granada.
- Bramon, D. (2002). *Una introducción al Islam: religión, historia y cultura*. Barcelona. España: Crítica.
- Bresc, H. (2001). *Europa y el Islam en la edad media*. Barcelona. España: Crítica.
- Chalmeta, P. (1994). *Invasión e islamización. La sumisión de España y la formación de Al - Andalus*. Madrid. España: Marcial Pons.
- Corbin, H. (1994). *Historia de la filosofía Islámica*. Madrid. España: Marcial Pons.
- Djebbar, A. (2001). *Historia de la ciencia árabe*. Barcelona. España: Crítica.
- Ekelund, R. (2006). *Historia de la teoría económica y de su método* (3era ed.). México D.F. México: Mc Graw Hill.
- Ferguson, J. (1974). *Historia de la economía*. México D.F. México: Fondo de Cultura Económica.

- Fernando, I. (2003). *Los árabes. Mahoma y el Corán*. Barcelona. España: Crítica.
- García, F. (2002). *Relaciones políticas y guerra. La experiencia castellano - leonesa frente al Islam (siglos XI - XIII)*. Sevilla. España: Siglos MJGII.
- García, J. (1985). *Organización social el espacio en la España medieval. La Corona de Castilla en los siglos VIII a XV*. Barcelona. España: Crítica.
- Gildemeister, A. (1986). *Compendio de teorías económicas y sociales*. Lima. Perú: Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico.
- Gómez, M. (1967). *Breve historia de las doctrinas económicas*. México D.F. México: Esfinge.
- Haque, Z. (1991). *Islam y feudalismo*. Barcelona. España: Crítica.
- Hourani, A. (1992). *Historia de los pueblos árabes*. Barcelona. España: Crítica.
- Huici, A. (2000). *Historia política del imperio almohade*. Granada. España: Fondo Editorial de Universidad de Granada.
- Jacquart, D. (1992). *La medicina árabe y el Occidente Medieval*. Barcelona. España: Crítica.
- Koenigsberger, H. (1991). *La edad media 400 - 1500*. Barcelona. España: Crítica.
- Kuczynski, J. (1957). *Breve historia de la economía*. Buenos Aires. Argentina: Editorial Platina.
- López, P. (2002). *Historia del Islam Medieval*. Barcelona. España: Marcial Pons.
- Manzano, E. (1992). *Historia de las sociedades medievales en la edad media*. Madrid. España: Síntesis.
- Marín, M. (1994). *La alimentación en las culturas islámicas*. Madrid. España: Agencia Española de Cooperación Internacional .
- Menéndez, R. (1947). *La España del Cid*. Madrid. España: Crítica.
- Michel, A. (1990). *Del mundo romano al Islam medieval*. Madrid. España: Crítica.

- Salvat. (2005). *La expansión musulmana*. Barcelona. España: Salvat Editores .
- Salvat. (2006). *La edad media*. Barcelona. España: Salvat Editores.
- Shaban, M. (1976). *Historia del Islam, 600 - 780 d.J.C.* Madrid. España: Crítica.
- Sourdel, D. (1981). *La civilización clásica en el Islam*. Barcelona. España: Crítica.
- Tamayo, J. (2009). *Islam. Cultura, religión y política*. Madrid. España: Trotta.
- Tenenti, A. (2011). *La edad moderna XVI - XVIII*. Barcelona. España: Crítica.
- Tokathoglu, L. (1999). *Introducción a la historia del imperio Otomano*. Madrid. España:
Marcial Pons.
- Varela, M. (1992). *La expansión del Islam*. Madrid. España: Marcial Pons.
- Vernet, J. (2001). *Al - Andalus. El Islam en España*. Barcelona. España: Crítica.

Apéndices

Apéndice A: Mahoma y la Mezquita

Apéndice B: La expansión musulmana y el Corán

Apéndice A: Mahoma y la Mezquita



Figura A1. Mahoma. Fuente: Recuperado de <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/m/mahoma.htm>

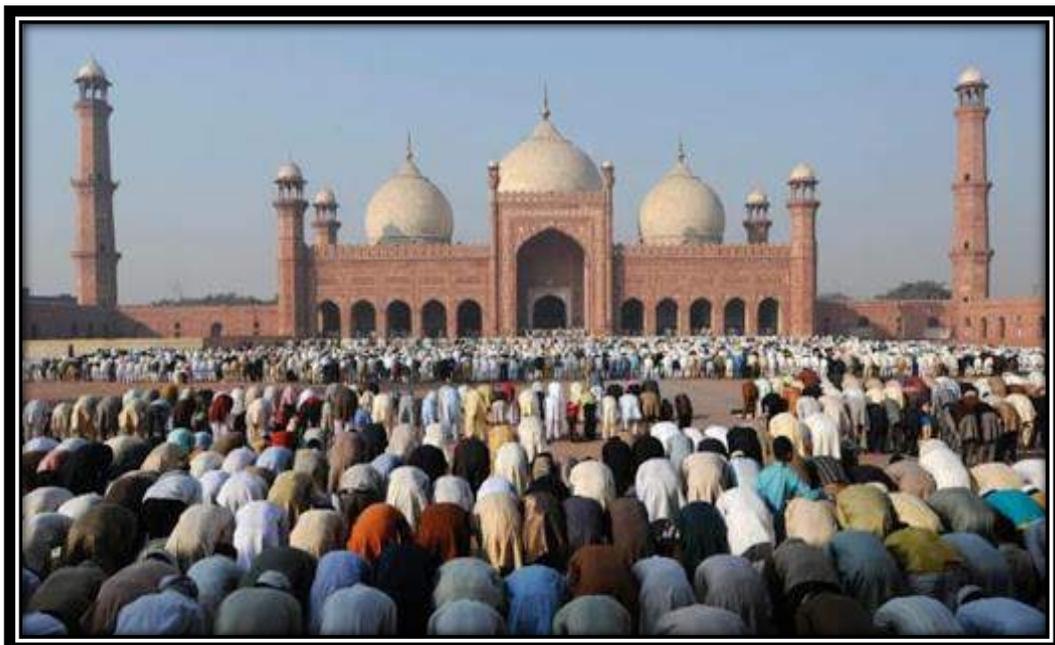


Figura A2. Mezquita. Fuente: Recuperado de <http://revistafal.com/el-momento-ha-llegado-tenemos-que-hablar-sobre-el-islam/>

Apéndice B: La expansión musulmana y el Corán

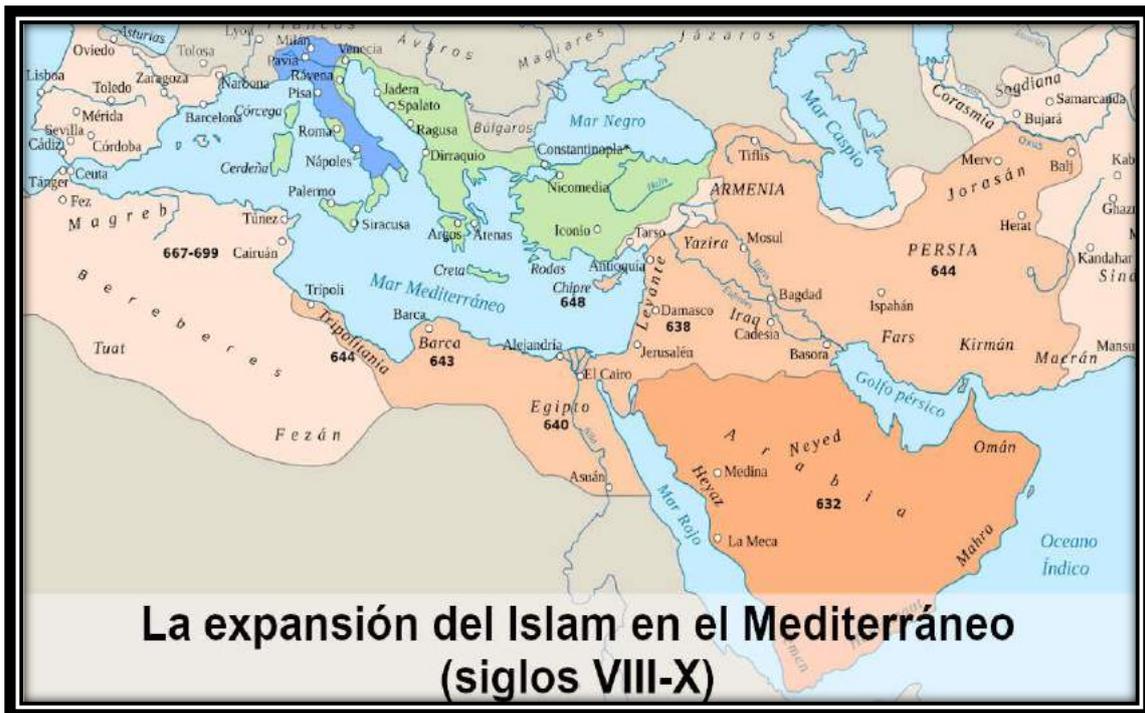


Figura B1. Expansión musulmana. Fuente: Recuperado de <https://historiaes.hispantic.com/expansion-islam-mediterraneo/>

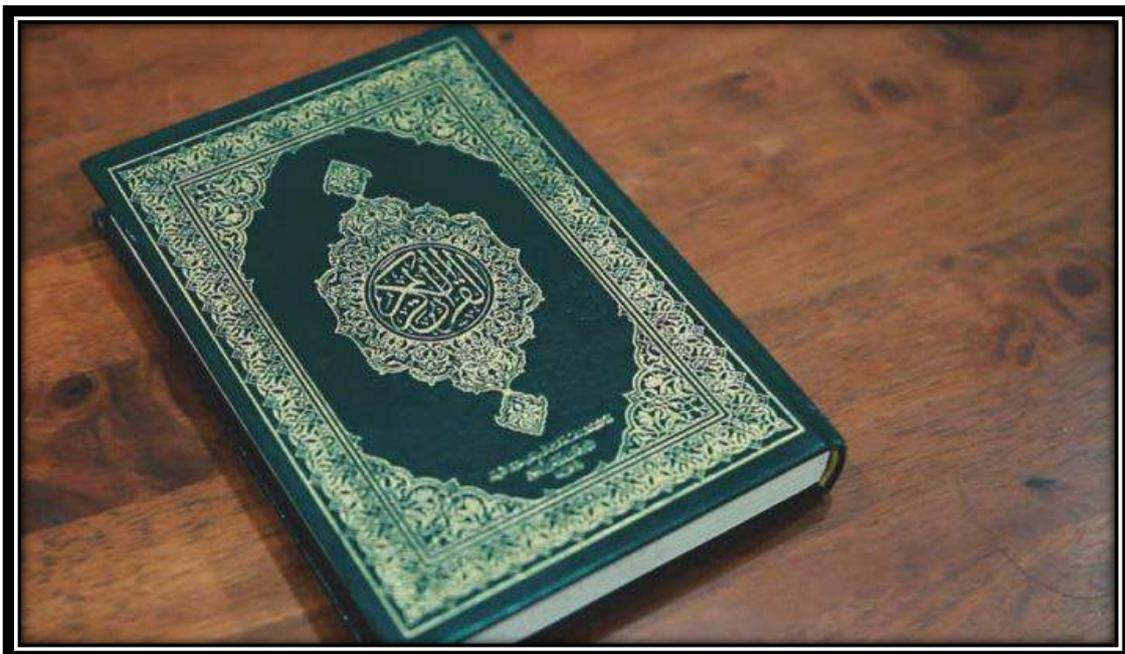


Figura B2. Corán. Fuente: Recuperado de <https://mundoislam.com/islam/2019/12/21/coran-mayor-milagro/>