

EL VIAJE DEL IMAM 'ABD AL-RAHMAN IBN 'ABD ALLAH AL-BAGHDADI A BRASIL EN EL SIGLO XIX

Roberto Marín Guzmán



EL COLEGIO DE MÉXICO

EL VIAJE DEL *IMAM* 'ABD AL-RAHMAN IBN 'ABD ALLAH
AL-BAGHDADI A BRASIL EN EL SIGLO XIX

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

EL VIAJE DEL *IMAM* ‘ABD AL-RAHMAN IBN
‘ABD ALLAH AL-BAGHDADI A BRASIL
EN EL SIGLO XIX

Roberto Marín Guzmán

918.1

M3373v

Marín Guzmán, Roberto

El viaje del imam 'Abd al-Rahman Ibn 'Abd Allah al-Baghdadi a Brasil en el siglo XIX / Roberto Marín Guzmán. -- 1a. ed. -- México, D. F. : El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2011.

280 p. ; 23 cm.

ISBN 978-607-462-280-5

Incluye bibliografía

1. al-Baghdadi, Abd al-Rahman ibn 'Abd Allah -- Viajes -- Brasil. 2. al-Baghdadi, Abd al-Rahman ibn 'Abd Allah -- Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib -- Crítica e interpretación. 3. Musulmanes -- Brasil -- Historia. 4. Brasil -- Descripción y viaje -- Historia -- Fuentes. I. t.

Primera edición, 2011

D.R. © El Colegio de México, A.C.

Camino al Ajusco 20

Pedregal de Santa Teresa

10740 México, D.F.

www.colmex.mx

ISBN: 978-607-462-280-5

Impreso en México

*A mis colegas y amigos
de la Universidad de Costa Rica:
Armando Torres Fauaz
Esteban Rodríguez Dobles
Carlos Fallas Santamaría*

ÍNDICE

Agradecimientos	11
Tabla de transliteración	14
Capítulo I. A manera de introducción: una aproximación a la visión extranjera de la naturaleza y los habitantes de América	15
El viaje de Elías al-Mawsili: el primer iraquí en la América colonial (1669?-1680)	34
Brasil en los viajeros occidentales y en la obra de al-Baghdadi	39
Capítulo II. Antecedentes históricos: la importancia del Islam y su impacto en la sociedad	53
Las transacciones económicas en el Islam: la importancia de la honestidad en el comercio y en todas las actividades sociales	55
Capítulo III. Algunas reflexiones sobre los viajes y los viajeros en el Islam: entre la tradición y el cambio	73
<i>Al-Haraka</i>	74
<i>Al-Hajj</i>	89
<i>Al-Ziyara</i>	90
<i>Al-Rihla</i>	92
<i>Al-Hijra</i>	104
Capítulo IV. ‘Abd al-Rahman Ibn ‘Abd Allah al-Baghdadi y su época	115
Las reformas del <i>Tanzimat</i> y sus repercusiones políticas y económicas en las tierras árabes en la época del <i>imam</i> al-Baghdadi	117
La situación económica y social de la Gran Siria en la época del <i>imam</i> al-Baghdadi: integración al mercado mundial y éxodo rural	123

Las <i>'ammiyyat</i> (movimientos populares) en la Gran Siria en la época del <i>imam</i> al-Baghdadi: persecuciones, levantamientos y <i>Mutasarrifiyya</i>	137
Capítulo V. El relato del <i>imam</i> 'Abd al-Rahman Ibn 'Abd Allah al-Baghdadi	147
Descripción de las frutas de Brasil que le parecieron extrañas	166
Algunas curiosidades en medio de su relato	169
Opiniones sobre la selva de Brasil	171
Reflexiones sobre las ciudades de Brasil	173
Capítulo VI. La situación de los musulmanes en Brasil	
según el relato del <i>imam</i> al-Baghdadi	183
Algunas notas sobre la familia y el matrimonio en el Islam	185
El divorcio en el Islam	197
Otras prácticas equivocadas de los musulmanes en Brasil según el relato del <i>imam</i> al-Baghdadi	200
Otras descripciones de Brasil en el <i>Musalliyyat al-Gharib</i> <i>bi-Kull Amr 'Ajib</i>	215
Conclusión	219
Bibliografía	225
Fuentes primarias	225
Manuscritos árabes	225
Fuentes primarias impresas	227
Fuentes primarias de historia de América	240
Fuentes impresas	240
Fuentes secundarias	241
Páginas de internet	280

AGRADECIMIENTOS

A lo largo de los años de investigación y para la redacción de este trabajo recibí la ayuda de muchos colegas, familiares y amigos, a los que deseo expresar mi profundo agradecimiento. En primer lugar quiero dejar constancia de mi gratitud al profesor Paulo Daniel Farah, de la Universidade de São Paulo, Brasil, por su ayuda en la adquisición de materiales sobre esta temática, así como por haberme facilitado una copia del *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, que escribió el *imam* 'Abd al-Rahman Ibn 'Abd Allah al-Baghdadi tras su visita a Brasil en el siglo XIX. El libro viene acompañado de la traducción al portugués y al castellano, mismas que realizó el profesor Farah con gran precisión y encomiable maestría. No hay duda de que ha sido una gran tarea y una destacada labor tanto del profesor Farah como de la Biblioteca América del Sur-Países Árabes (BibliAspa). Participaron también en la publicación de esta obra del *imam* al-Baghdadi al-Maktaba al-Wataniyya al-Jaza'iriyya, el Ministério da Cultura, Fundação Biblioteca Nacional, la Fundación Biblioteca Ayacucho y el Instituto Autónomo Biblioteca Nacional. Además el libro contiene cinco presentaciones, un prefacio, dos estudios introductorios y las dos traducciones a las que se hizo referencia en líneas anteriores.

De los colegas y amigos de El Colegio de México he recibido gran apoyo a lo largo de muchos años, por lo que también dejo constancia de mi agradecimiento a los doctores Manuel Ruiz Figueroa, Rubén Chuaqui, Benjamín Preciado y Romer Cornejo.

Asimismo, deseo agradecer al doctor Henning Jensen, vicerrector de Investigación de la Universidad de Costa Rica, toda la ayuda que me ha proporcionado para poder asistir a varios simposios y congresos internacionales en distintos países de la región latinoamericana, así como en España, Francia, Inglaterra, Estados Unidos, Egipto y Mauritania. En dichas reuniones he podido representar a la Universidad de Costa Rica e intercambiar materiales con muchos y distinguidos investigadores. De igual manera, el canje de ideas y opiniones ha contribuido a mejorar mis trabajos, entre los que se encuentra el presente libro. Vaya también mi gratitud para el decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Costa Rica, el maestro en ciencias Francisco Enríquez, por su apoyo a mis distintos proyectos y actividades dentro y fuera de la Universidad de Costa Rica. De esta misma casa de estudios superiores, agradezco al doctor Gustavo Adolfo Soto Valverde, director de la Escuela de Estudios Generales, su siempre buena disposición hacia

mis investigaciones y hacia mis viajes para asistir, en representación de la Universidad de Costa Rica, a distintos seminarios, simposios y congresos internacionales.

En cuanto a la adquisición de materiales, agradezco profundamente a la doctora María de Jesús Viguera Molins, de la Universidad Complutense de Madrid, su envío de libros, artículos y fotocopias, así como sus sugerencias y atinados comentarios que han contribuido a mejorar mis trabajos sobre el mundo árabe e islámico. También agradezco a la bibliotecaria Aranzazu Uzquiza, de la Biblioteca Islámica “Félix Pareja”, de Madrid, por su constante y puntual envío de materiales, tanto libros originales como fotocopias. Todos esos textos me han sido siempre de gran utilidad y por ello le quedo profundamente agradecido. Aprovecho esta oportunidad para externar mi gratitud al personal de las distintas bibliotecas que he visitado y cuyos acervos he consultado en diferentes ocasiones a lo largo de los años, en especial a los encargados de los manuscritos árabes de la Österreichischen Nationalbibliothek, en Viena; a las autoridades y personal de la Biblioteca Nacional de Madrid y de la Biblioteca de El Escorial, por facilitarme el acceso a los manuscritos árabes preservados en tan prestigiosas instituciones, que me han sido muy valiosos para muchas de mis investigaciones, entre las que incluyo también el presente ensayo.

A las autoridades y bibliotecarias de la American University in Cairo, les agradezco asimismo toda su ayuda durante mi pasantía de 2006 a 2007, para la adquisición de muchas fuentes árabes de incalculable valor.

Al doctor Zidane Zéraoui, del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM), México, le agradezco todo su apoyo para mis investigaciones, sus siempre certeros consejos para mejorar mis trabajos, así como las dos invitaciones que me hizo para impartir lecciones en el ITESM, en 2001 y en 2002, experiencias que me permitieron continuar con mis proyectos de investigación y consultar nuevos materiales.

También deseo expresar mi agradecimiento a los profesores Muhammad Salhi y ‘Abd al-Wahid Akmir, ambos de la Université Muhammad V, en Rabat, Marruecos, por sus numerosas observaciones y sugerentes comentarios sobre distintos aspectos de la historia de los viajeros y los emigrantes árabes y musulmanes a lo largo de los siglos. Muchas de estas discusiones tuvieron lugar durante nuestros encuentros en congresos internacionales en España, Francia, Venezuela y Mauritania. Aprovecho esta oportunidad para agradecer también al doctor ‘Abd al-Wahid Akmir, director del Markaz Dirasat al-Andalus wa Hiwar al-Hadarat, de la Universidad Muhammad V, su invitación para impartir una conferencia en esa prestigiosa institución, en Rabat, el 7 de mayo de 2010.

Al doctor Abraham Marcus, de The University of Texas at Austin, le externo mi agradecimiento por sus opiniones, siempre oportunas, incisivas, serias y académicas, que me han ayudado mucho para mejorar mis investigaciones.

Lo mismo deseo expresar al doctor Mahmud ‘Ali Makki, de Jami‘at al-Qahira (la Universidad de El Cairo), una autoridad mundial en la historia del mundo árabe, del Islam y en especial de la historia y la literatura árabes de al-Andalus. Su apoyo constante, el envío de materiales árabes desde Egipto, a más de sus consejos y sus opiniones académicas y de profunda sabiduría, han sido siempre muy significativos para mis trabajos.

A Fulbright, prestigiosa institución estadounidense, le agradezco su beca de investigación como *visiting scholar* a The University of Texas at Austin, de 2003 a 2004, tiempo durante el cual pude investigar y adquirir muchos materiales sobre el mundo árabe y el Islam, algunos de ellos muy novedosos, que han contribuido a mejorar mis perspectivas sobre estas temáticas.

La profesora emérita de la Universidad de Costa Rica y Premio Magón de Cultura de Costa Rica (2003), maestra Hilda Chen Apuy, también ha sido un ejemplo y una gran ayuda en mi superación académica. A ella, mi más profundo agradecimiento.

Mis hermanos también han sido un constante apoyo en mi trabajo universitario, por lo que les expreso mi más sincera gratitud, en especial a mis hermanos Jorge y Hernán Marín Guzmán.

Muchos amigos y ex alumnos de la Universidad de Costa Rica y de la Universidad Nacional me han ayudado y han colaborado siempre con presteza en algunas tareas bibliográficas de mis proyectos de investigación. Cada vez que he necesitado algún material, o buscar en la red alguna información, lo han hecho con enorme diligencia. Entre ellos deseo mencionar en especial a Manuel López Brenes, a Otsbal Quirós González y a Michael Monge Pereira. Para ellos, mi imperecedera gratitud.

Como equivocarse es parte de la naturaleza humana, debo aclarar que todos los errores que aparezcan en este libro son responsabilidad exclusiva del autor y no de quienes gentilmente me ayudaron en distintas labores.

Roberto Marín Guzmán
San José, Costa Rica, 31 de mayo de 2010

TABLA DE TRANSLITERACIÓN

Letra árabe	Transliteración	Letra árabe	Transliteración
ء	'	ل	l
ب	b	م	m
ت	t	ن	n
ث	th	ه	h
ج	j	و	w
ح	ḥ	ي	y
خ	kh	ة	ah
د	d		
ذ	dh		
ر	r		
ز	z		
س	s		
ش	sh		Vocales largas
ص	ṣ	ا	ā
ض	ḍ	و	ū
ط	ṭ	ي	ī
ظ	ẓ		
ع	‘		Vocales cortas
غ	gh		
ف	f	ا	a
ق	q	و	u
ك	k	ي	i

CAPÍTULO I

A MANERA DE INTRODUCCIÓN: UNA APROXIMACIÓN A LA VISIÓN EXTRANJERA DE LA NATURALEZA Y LOS HABITANTES DE AMÉRICA

El continente americano ha impresionado a sus visitantes en forma indeleble. A muchos los ha dejado obnubilados y a todos los ha marcado con profunda huella. Desde la llegada de los españoles y los portugueses a este continente, los viajeros, conquistadores o misioneros quedaron asombrados por la enormidad de las montañas, la grandeza y el caudal de sus ríos, muchos de aguas tempestuosas, profundas, inhóspitas, que imponen respeto y temor; lo inexpugnable de sus selvas, la majestuosidad de sus lagos, la belleza de sus paisajes, la riqueza de sus costas y lo misterioso de sus mares. ¡Cuántos animales salvajes! ¡Cuántas descripciones de las más variadas y extrañas bestias: terrestres, acuáticas, felinas, y serpientes de enormes dimensiones. Todas estas detalladas descripciones van entremezcladas con las leyendas de los pobladores locales. Sólo por citar un caso, leamos lo que escribió fray Antonio Vázquez de Espinosa, misionero carmelita que compuso su *Compendio y descripción de las Yndias Occidentales*, en las primeras décadas del siglo XVII. Este misionero, oriundo de Jerez de la Frontera, viajó a América y visitó Perú y México. Regresó a España en 1622 y murió en Sevilla en 1630. Su obra es de gran utilidad por toda la información que ofrece tanto sobre Perú como sobre México. Describe los pueblos, la esclavitud, las leyendas, las costumbres, pero también los ríos, los valles, las montañas, la producción agrícola. Por supuesto que no podían faltar los animales salvajes, verdaderos monstruos; los relatos acerca de ellos, aun cuando sean lacónicos, pueden aterrorizar a cualquiera. Respecto a las diversas y extraordinarias serpientes, asegura que hay algunas que son ponzoñosas sólo cuando hay luna llena; otras tienen dos cabezas; otras escurren una baba que mata a quien la toque; otras cuya mordedura tiene un veneno tan poderoso que provoca a la víctima que su carne se caiga a pedazos. Hay otras que, según su descripción, inoculan una ponzoña que paraliza y otras más cuyo veneno es tan potente que si alguien las tocara, aunque fuese con un palo, aun así moriría a causa del veneno. También afirma que algunas son comestibles. Veamos el siguiente pasaje, que es revelador de lo que se viene hablando, entremezclado con mucho de leyenda:

Buen número de indios del pueblo de Acatepec fueron a pescar ahí, oyeron un silvido [*sic*] muy fuerte y vieron que un monstruo se les acercaba y los miraba con ojos como de fuego; espantados treparon a los árboles y cuando esta alimaña llegó al pie de los árboles, vieron que era a manera de culebra pero con pies de un palmo de largo alrededor y en su espalda tenía una especie de alas, tenía las dimensiones como de un caballo y se movía despacio; desde entonces ya los indios no se han aventurado a ir a esos sitios y de este hecho hay otros testimonios.¹

De igual manera describió otras bestias, siempre en la misma línea de considerar a esos animales verdaderos monstruos, y en sus narraciones combina sus textos con las leyendas de los pobladores indígenas. Así, por ejemplo, al describir unos monos como criaturas maléficas y diabólicas, aseguró:

Hay animales del tamaño de los monos grandes, pero listados como tigres y con colas muy largas. De ordinario viven debajo del agua y cuando los indios cruzan los arroyos, estas bestias los rodean, les aprietan las piernas con las colas y los ahogan en el agua; pero los indios conociendo las mañas de esos animales van armados generalmente con machetes porque el campo allá generalmente es de bosques llenos de breña, así que cuando esas bestias tratan de apretar las piernas del indio con sus colas, el indio corta a estas con su machete para escapar del peligro. Estos diabólicos monos no comen carne, sólo tratan de hacer daño; no han sido vistos en ninguna otra parte pero dicen que existen muy tierra adentro en las montañas del Perú.²

No hay duda de que al principio de la llegada de los europeos a América, los relatos manifestaban extrañeza de monstruos bisexuales, cinocéfalos y otras extrañas criaturas. Europa se mostraba entonces maravillada por toda la grandeza de América y por la existencia de esos monstruos. El asombro era lo que predominaba y Hernán Cortés, con sus *Cartas de Relación*,³ vino a agrandarlo y a desarrollar una mayor admiración, cuando describió la ciudad de Tenochtitlan en 1521 y afirmó que en toda España no había nada igual a los palacios de Moctezuma, ni al gran Templo Mayor. De igual modo describió la grandeza del reino de Moctezuma y su ciudad:

En especial, hace relación de una magnífica provincia muy rica, llamada Culúa, en la cual hay muy grandes ciudades, de maravillosos edificios y de grandes tratos y riquezas, entre las cuales hay una más maravillosa y rica que todas, llamada Tenuxtítlan, que está

¹ Antonio Vázquez de Espinosa, “Descripción de la Nueva España en el siglo xvii”, en José Iturriga de la Fuente, *Anekdótico de viajeros extranjeros en México: siglos xvi-xx*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 70-73, en especial p. 71.

² Vázquez de Espinosa, “Descripción de la Nueva España en el siglo xvii”, p. 71.

³ Hernán Cortés, *Cartas de Relación*, México, Grupo Editorial Tomo, 2005, *passim*.

por maravilloso arte, edificada sobre una grande laguna, de la cual ciudad y provincia es rey un grandísimo señor llamado Mutezuma, donde le acacieron al capitán y a los españoles espantosas cosas de oír. Cuenta largamente del grandísimo señorío del dicho Mutezuma, y de sus ritos y ceremonias y de cómo se sirven.⁴

En muchos otros pasajes de sus numerosas *Cartas de Relación*, Hernán Cortés relata la grandeza y riqueza de los aztecas. Así, por ejemplo, podemos citar el siguiente fragmento en el que el conquistador quedó maravillado por tanta riqueza:

Y dende a poco rato, ya que toda la gente de mi compañía estaba aposentada, volvió con muchas y diversas joyas de oro, plata, plumajes y hasta cinco o seis mil piezas de ropa de algodón, muy ricas y de diversas maneras tejidas y labradas, y después de habérmelas dado, se sentó en otro estrado que luego le hicieron allí junto con el otro donde yo estaba...⁵

Ya entrado el siglo xvi, ese asombro que caracterizó a Europa por un tiempo, se va a transformar en una actitud mucho más agresiva.⁶ El europeo se sintió superior y por ello dominó a los pueblos de América. Muchos europeos tenían la convicción —o excusa, para algunos— de llevar el cristianismo a los paganos. Entre ellos estuvo fray Toribio de Benavente, Motolinía, quien con un grupo de otros once franciscanos dirigió la primera evangelización a gran escala fuera de Europa. Sin duda este proceso movió a Henry Kamen a asegurar que todo “brotaba de una presunción de superioridad racial intrínseca”.⁷

Juan Ginés de Sepúlveda, otro ejemplo más del sentimiento de superioridad europeo sobre los aborígenes de América, en 1547 escribió:

⁴ Cortés, *Cartas de Relación*, p. 39.

⁵ Cortés, *Cartas de Relación*, pp. 66-67.

⁶ Para mayores detalles véase Henry Kamen, *La sociedad europea (1500-1700)*, Madrid, Alianza Universidad, 1986, p. 14. Como resumen de todo este proceso Kamen escribió las siguientes líneas: “En las primeras décadas del siglo xvi los mercaderes, aventureros y explotadores del litoral atlántico ampliaron inmensurablemente los horizontes de los europeos. A los breves y fragmentarios contactos medievales entre Europa y Asia habían venido a sustituir en la época renacentista intercambios directos y lucrativos entre los comerciantes de Europa y las monarquías asiáticas. ‘¿Qué has venido a buscar tan lejos, en la India?’ le preguntaron a Vasco da Gama en Malabar. ‘Cristianos y especias’, fue su rápida respuesta. Las especias, y concretamente la pimienta y el gengibre, serían la principal fuente de riqueza de la Corona portuguesa, pionera durante la primera mitad del siglo xvi del descubrimiento europeo de las Indias Orientales, la China y el Japón. El portugués Magallanes, que había pasado siete años en las Indias, al ponerse al servicio de España contribuiría a dar a los españoles un papel definitivo en la lucha por las posesiones de ultramar. Entre las dos, estas naciones pequeñas, con unos nueve millones de habitantes en total, abrieron las puertas del globo”. (p. 13)

⁷ Kamen, *La sociedad europea (1500-1700)*, p. 14.

¿Cómo poner en duda que ese pueblo tan incivilizado, tan bárbaro, contaminado por tantas impiedades y obscenidades haya sido en justicia conquistado por una nación tan humana y sobresaliente en toda clase de virtudes?⁸

A partir de entonces Europa se consideraba soberana sobre los pueblos de América y ejercía un control claro junto a un fuerte y sistemático dominio, al punto que el jesuita José de Acosta, en 1590, ya para finales del siglo XVI, aseguró que todo ese dominio estaba conforme y se ejercía de acuerdo con la “voluntad de la Divina Providencia que ordena que unos Reynos sirvan a otros”.⁹ Para todo ello ejercían una clara influencia las Bulas de Donación de 1493 que el papa Alejandro VI (1492-1503) otorgó a los Reyes Católicos.

Tras la conquista española de América, por medio de una cruenta guerra, como es bien sabido, los cronistas, los frailes y los exploradores describieron asimismo las aldeas, las costumbres, los conocimientos científicos y artísticos, las religiones y muchos otros asuntos de los pobladores del continente americano. También impresionaron a los cronistas y a los conquistadores españoles las costumbres, que describieron como crueles y salvajes, de los pobladores locales, de los indígenas. Así, por ejemplo, Bernal Díaz del Castillo narró el siguiente acontecimiento de los aztecas con los españoles, en su monumental *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cuando en Tenochtitlan

Vimos que llevaban por fuerza las gradas arriba a nuestros compañeros que habían tomado en la derrota que dieron a Cortés, que los llevaban a sacrificar; y desde que ya los tuvieron arriba en una placeta que se hacía en el adoratorio donde estaban sus malditos ídolos, vimos que a muchos de ellos les ponían plumajes en las cabezas y con unos como aventadores les hacían bailar delante de Uichilobos [Huitzilopochtli], y después les ponían las espaldas encima de unas piedras, algo delgadas, que tenían hechas para sacrificar y con unos navajones de pedernal les aserraban por los pechos y les sacaban los corazones bullendo y se los ofrecían a los ídolos que allí presentes tenían, y los cuerpos dábanles con los pies por las gradas abajo; y estaban aguardando abajo otros indios carniceros, que les cortaban brazos y pies y las caras desollaban, y las adobaron después como cuero de guantes, y con sus barbas las guardaban para hacer fiestas con ellas cuando hacían borracheras, y se comían las carnes con chilmole, y de esta manera sacrificaron a todos los demás, y les comieron las piernas y brazos y los corazones y sangre ofrecían a sus ídolos, como dicho tengo, y los cuerpos que eran las barrigas y tripas echaban a los tigres y leones y sierpes y culebras que tenían en la casa de las alimañas.¹⁰

⁸ Juan Ginés de Sepúlveda, citado por Kamen, *La sociedad europea (1500-1700)*, pp. 14-15.

⁹ José de Acosta, citado por Kamen, *La sociedad europea (1500-1700)*, p. 15.

¹⁰ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, en José Iturriga de la Fuente, *Anecdotario de viajeros extranjeros en México: siglos XVI-XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 32-51, en especial p. 38.

Bernal Díaz del Castillo también informa que Cuauhtémoc, para desalentar a los indígenas y con el propósito de que rompieran los lazos y el apoyo que ofrecían a los españoles, les había comunicado lo siguiente:

Envió por todos los pueblos nuestros confederados y amigos y a sus parientes pies y manos de nuestros soldados, y caras desolladas con sus barbas, y las cabezas de los caballos que mataron, y les enviaron a decir que ya éramos muertos más de la mitad de nosotros, y que presto nos acabarían, y dejasen nuestra amistad.¹¹

Entre las múltiples descripciones de las atrocidades que cometían los indígenas contra los españoles que contiene la obra de Bernal Díaz del Castillo, se puede mencionar la siguiente, que es relevante por sí misma y que no requiere mayores comentarios:

Hallóse allí en aquel pueblo [Calpulalpan] mucha sangre de los españoles que mataron, por las paredes, con que habían rociado con ella a sus ídolos, y también se halló dos caras que habían desollado y adobado los cueros, como pellejos de guantes, y las tenían con sus barbas puestas y ofrecidas en uno de sus altares. Y asimismo se halló cuatro cueros de caballos, curtidos, muy bien aderezados, que tenían sus pelos y con sus herraduras, y colgados a sus ídolos en su cu [templo] mayor. Y hallóse muchos vestidos de los españoles que habían muerto colgados y ofrecidos a los mismos ídolos.¹²

Muchas de las descripciones anteriores se complementan con las de otros autores, como por ejemplo lo que escribió fray Toribio de Benavente, Motolinía, en su famosa *Historia de los indios*, también titulada *Historia de los indios de Nueva España*. Motolinía llegó a Veracruz en 1524 como parte del grupo llamado de los Doce Franciscanos que encabezaba Martín de Valencia.¹³ El fraile murió en la Ciudad de México el 9 de agosto de 1569. En su obra hay numerosas descripciones de los sacrificios que hacían los indígenas de México, que tanto impresionaron a los españoles, prácticas que el mismo Motolinía clasificó como los autosacrificios no mortales, que se realizaban con el propósito de agradar a sus deidades. También describe con detalle los sacrificios humanos dedicados a diversas deidades y que culminaban con la muerte de la víctima. En relación con el primer grupo escribió lo siguiente:

Se hacían muchos sacrificios de sangre, así de orejas como de la lengua, que eso era muy común; otros se sacrificaban de los brazos y pechos y de otras partes del cuerpo; porque

¹¹ Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, p. 38.

¹² Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, p. 38.

¹³ Para mayores detalles al respecto y del viaje de Motolinía a México, véase Kamen, *La sociedad europea (1500-1700)*, p. 14.

en esto de sacarse un poco de sangre para echar a los ídolos, como quien esparce agua bendita con los dedos, o echar la sangre en unos papeles y ofrecerlos de las orejas y lengua a todos y en todas partes era general; pero de las otras partes del cuerpo en cada provincia había su costumbre; unos de los brazos, otros de los pechos, que en esto de las señales se conocían de qué provincia eran [...] Por aquel agujero que hacían en las orejas y por las lenguas sacaban una caña tan gorda como el dedo de la mano, y tan larga como el brazo; mucha de la gente popular, así hombres como mujeres, sacaban o pasaban por la oreja y por la lengua unas pajas tan gordas como cañas de trigo, y otros unas puntas de maguey.¹⁴

De igual manera, Motolinía describió los sacrificios humanos que culminaban con la muerte de la víctima, cuando se le extraía el corazón para ofrecerlo a alguna deidad:

Con aquel cruel navajón, como el pecho estaba tan tenso, con mucha fuerza abrían al desventurado y de presto sacábanle el corazón, y el oficial de esta maldad daba con el corazón encima del umbral del altar de parte de fuera, y allí dejaba hecha una mancha de sangre; y caído el corazón, estaba un poco bullendo en tierra, y luego poníanle en una escudilla delante del altar. Otras veces tomaban el corazón y levantábanle hacia el sol, y a las veces untaban los labios de los ídolos con la sangre. Los corazones a veces los comían los ministros viejos, otras los enterraban, y luego tomaban el cuerpo y echábanle por las gradas abajo a rodar; y allegado abajo, si era de los presos en guerra, el que lo prendió, con sus amigos y parientes llevábanlo, y aparejaban aquella carne humana con otras comidas, y otro día hacían fiesta y le comían; y el mismo que lo prendió, si tenía con qué lo poder hacer, daba aquel día a los convidados, mantas; y si el sacrificado era esclavo no le echaban a rodar, sino abajábanle a brazos y hacían la misma fiesta y convite que con el preso en guerra, aunque no tanto con el esclavo.¹⁵

Todavía a los ojos de este cronista español, los indígenas hacían una crueldad aún mayor, cuando describe con las siguientes palabras la tortura y muerte que practicaban a los prisioneros de guerra:

Hacíase otra mayor y nunca oída crueldad y era que en seis palos que la víspera de la fiesta habían levantado, en lo alto ataban y aspaban seis hombres cautivos en la guerra, y estaban debajo a la redonda más de dos mil muchachos y hombres con sus arcos y flechas, y éstos, en bajándose los que habían subido a atar a los cautivos, disparaban en ellos las saetas como lluvia; y asaetados y medio muertos subían de presto a los desatar y dejábanlos caer de aquella altura, y del gran golpe que daban, se quebrantaban y mo-

¹⁴ Toribio de Benavente, Motolinía, *Historia de los indios de Nueva España*, en José Iturriaga de la Fuente, *Anecdotario de viajeros extranjeros en México: siglos XVI-XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 52-62, en especial p. 54.

¹⁵ Motolinía, *Historia de los indios de Nueva España*, pp. 54-55.

lían los huesos todos del cuerpo; y luego les daban la tercera muerte sacrificándolos y sacándolos los corazones; y arrastrándolos desvíábanlos de allí, y degollábanlos, y cortábanlos las cabezas, y dábanlas a los ministros de los ídolos, y los cuerpos llevábanlos como carneros para los comer los señores y principales.¹⁶

El propio Motolinía describe otra crueldad que se hacía con niños:

Sacrificaban un niño de edad de hasta tres o cuatro años; éstos no eran esclavos, sino hijos de principales, y este sacrificio se hacía en un monte en reverencia de su ídolo que decían que era el dios del agua y que les daba la lluvia, y cuando había falta de agua la pedían a este ídolo. A estos niños inocentes no les sacaban el corazón, sino degollábanlos. En México salían y llevaban en una barca muy pequeña un niño y una niña, en medio del agua de la gran laguna los ofrecían al demonio y allí los sumergían con la acalli o barca, y los que los llevaban se volvían en otras barcas mayores... Cuando el maíz estaba a la rodilla para un día repartían y echaban pecho de que compraban cuatro niños esclavos de edad de cinco o seis años y sacrificábanlos a Tláloc, dios del agua, poniéndolos en una cueva, y cerrábanla hasta otro año que hacían lo mismo.¹⁷

No hay duda de que, de igual modo, otros, basados en muchas de estas descripciones, se atrevieron a manifestar opiniones contra los indígenas, sin conocer a fondo las verdaderas causas de sus actitudes, y menos aún la resistencia o guerra contra los españoles. Así, Juan Ginés de Sepúlveda, jurista y aristoteliasta español del siglo XVI, que nunca visitó América, desde la península ibérica defendía la causa de los colonizadores y, según parece, hasta recibía un financiamiento de éstos si abogaba por las encomiendas y la imposición del cristianismo a los naturales del Nuevo Mundo. Sepúlveda, para justificar todo el proceso, incluso llegó a afirmar:

¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos, en probos y honrados; de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios?¹⁸

¹⁶ Motolinía, *Historia de los indios de Nueva España*, p. 55.

¹⁷ Motolinía, *Historia de los indios de Nueva España*, pp. 55-56.

¹⁸ Véase Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, traducido del latín por Marcelino Menéndez y Pelayo, Buenos Aires, Losada, 1941, *passim*. Véanse también Ramón Xirau, *Idea y querrela de la Nueva España*, Madrid, Alianza Editorial, 1973, *passim*, en especial pp. 25-54, y Roberto Marín Guzmán, *El espíritu de Cruzada español y la ideología de la colonización de América*, San José, Alma Máter, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, 2a. ed., 1997, p. 104.

Por otro lado, también hubo españoles que defendieron a los indígenas y se opusieron a las prácticas de colonización, repartimientos, encomiendas y otras formas de explotación de los naturales de América. Asimismo, rechazaron la forma salvaje como los españoles trataban a los aborígenes. Entre ellos figuraron fray Antonio de Montesinos, quien, en su sermón del 25 de diciembre de 1511, argumentó:

... todos estáis en pecado mortal y en el vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios?... ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dáis incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día?¹⁹

Montesinos también les dijo que si persistían en esa actitud, y si continuaban ultrajando a los indígenas, no podrían salvar sus almas, por lo que quedaban entonces en la misma situación que los turcos, o los moros, que no creen ni quieren la fe de Cristo. Éste y otros sermones tuvieron una honda repercusión tanto en las Indias como en España, pues Montesinos se opuso rotundamente al sistema de las encomiendas, institución de trabajo forzado que había impuesto el mismo rey.²⁰ Después viajó a España para exponer ante el rey la situación de los naturales de América y aseguró que el descenso de la población indígena, que también preocupaba al monarca, se debía a la explotación irracional y a los ultrajes de todo tipo que llevaban a cabo los colonos contra los indígenas. De esta manera Montesinos se convirtió en el primer fraile que luchó por la justicia en América.²¹ Como resultado de las exposiciones del fraile, además de muchas otras razones económicas y sociales, como el interés de la Corona de proteger a las poblaciones indígenas, se dieron en España las Leyes de Burgos, un conjunto de 32 leyes que trataban sobre la libertad del indígena, el establecimiento de límites en las jornadas de trabajo,

¹⁹ Citado por Richard Konetzke, *La época colonial*, Madrid, Siglo XXI, 1971, p. 162. Véanse también Daniel Ulloa, *Los predicadores divididos: los dominicos en Nueva España, siglo xvi*, México, El Colegio de México, 1977, pp. 52 ss.; Marín Guzmán, *El espíritu de Cruzada español y la ideología de la colonización de América*, p. 111; José María Ots Capdequí, *Manual de historia del derecho español en las Indias y del derecho propiamente indiano*, Buenos Aires, Losada, 1945, *passim*.

²⁰ Para más información sobre las encomiendas véase José María Ots Capdequí, *España en América: el régimen de tierras en la época colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959, *passim*.

²¹ Para mayores detalles véase Vicente Sierra, *El sentido misional de la conquista de América*, Madrid, Espasa Calpe, 1944, pp. 65-68. Véanse también Silvio Zavala, *Filosofía política en la conquista de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947, *passim*; Marín Guzmán, *El espíritu de Cruzada español y la ideología de la colonización de América*, pp. 111-113.

remuneración justa, etc. Este conjunto de leyes contiene, por ejemplo, los siguientes puntos:

1. A nuestros Reyes, con la autorización del Papa, les es lícito gobernar las Indias con régimen político y anexionarlas a Europa.
2. Los que esclavizaron a los indios están obligados a restituir en la medida del lucro obtenido y los daños causados.
3. Como nadie *militat suis stipendiis* será lícito imponer allí tributos y pedir servicios, aún mayores que los exigidos a los españoles, puesto que los gastos resultan allí más elevados. Procédese en esto con moderación para que no maldigan el nombre de Dios.²²

Tanto las Leyes de Burgos (1512) como las Leyes Nuevas de 1542 intentaron corregir esta situación de los indígenas, como lo pretendió también Bartolomé de las Casas con sus sermones y sus numerosas obras.²³

En el mismo tenor de defensa de los indígenas destacaron muchos otros sacerdotes y juristas, como el ya mencionado Bartolomé de las Casas, además de Julián Garcés, Bernardino Minaya y Francisco de Vitoria, entre tantos otros. Contrariamente a las ideas de los defensores de la colonización, la imposición del cristianismo a la fuerza y las encomiendas, sobresalió Bartolomé de las Casas, de la orden de Santo Domingo, primer obispo de Chiapas y autor de renombradas obras en defensa de los aborígenes. Las Casas negaba la validez de la guerra contra los naturales de América:

Pero esta guerra se hace contra el “derecho natural”, contra el derecho Divino y contra el Derecho humano, luego es temeraria. Que esta guerra sea injusta se demuestra, en

²² Sierra, *El sentido misional de la conquista de América*, pp. 66-67. Véanse también Ulloa, *Los predicadores divididos: los dominicos en Nueva España, siglo XVI*, pp. 58-59; Marín Guzmán, *El espíritu de Cruzada español y la ideología de la colonización de América*, p. 113.

²³ Véanse por ejemplo Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, México, UNAM, 1967; Bartolomé de las Casas, *De regla potestate o derecho de autodeterminación*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1969; Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951; Bartolomé de las Casas, *La destrucción de las Indias*, París, Librería de la vida, de C. Bouret, s.f. Entre los libros sobre Bartolomé de las Casas, su vida y su obra destacan los siguientes: Lewis Hanke, *Bartolomé de las Casas, pensador político, historiador, antropólogo*, La Habana, Imprenta Ulcar García, 1949; Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Buenos Aires, Suramericana, 1949; Lewis Hanke, *Bartolomé de las Casas (1474-1566), bibliografía crítica*, Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico, 1954. Véanse también Juan Friede, *Bartolomé de las Casas: precursor del anticolonialismo*, México, Siglo XXI, 1974; Zavala, *Filosofía política en la conquista de América, passim*; Roberto Marín Guzmán, “Predicación versus guerra: el debate en torno a la legalidad de la conquista de América”, *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 54-55, diciembre de 1991-marzo de 1992, pp. 29-41.

primer lugar, teniendo en cuenta que ninguna guerra es justa si no hay alguna causa para declararla: es decir que se la merezca el pueblo contra el cual se mueve la guerra, por alguna injuria que le haya hecho al pueblo que ataca... No le ha hecho al pueblo cristiano ninguna injuria por la cual merezca ser atacado con la guerra, luego esta guerra es injusta... Esta guerra es inicua y la razón es que daña la piedad referente a Dios...²⁴

Las opiniones antagónicas de Sepúlveda y Las Casas marcaron la pauta de las discusiones en torno a la justicia en la conquista de América, acerca de la racionalidad o irracionalidad de los aborígenes, y tendieron las bases para la famosa Controversia de Valladolid (1550-1551), el punto culminante del debate. Estas discusiones generaron también la lucha sobre la legalidad de la conquista del Nuevo Mundo y la polémica en torno a si era justa la guerra que se hacía contra los indígenas.

Todas estas ideas finalmente contribuyeron en la formación de una ideología de la colonización de América,²⁵ la cual abarcó tanto los asuntos religiosos, el derecho, la cultura y el papel del Estado, como la economía en su fase mercantilista. No hay duda de que durante esta época se puso un gran énfasis en la religión, que llegó incluso a la experiencia extrema de fanatismo, intolerancia, celo religioso, y luchas contra aquellos que tuvieran una fe diferente.²⁶ En estas controversias por

²⁴ Bartolomé de Las Casas, *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*, trad. de Atenógenes Santamaría, México, 1942, p. 515, citado por Marcel Merle y Roberto Mesa, *El anti-colonialismo europeo: desde Las Casas a Marx*, Madrid, Alianza Editorial, 1972, p. 71. Véase también Marín Guzmán, *El espíritu de Cruzada español y la ideología de la colonización de América*, p. 87. Más adelante explicaremos el viaje de Elías al-Mawsili, el primer iraquí en visitar la América colonial en el siglo xvii. No obstante haber investigado y leído algunas obras sobre la historia de la América española, al-Mawsili no menciona a ninguna de estas personalidades ni las leyes mencionadas en líneas anteriores. Para mayores detalles véase Roberto Marín Guzmán, *Un viaje poco conocido: la visita de Elías al-Mawsili, sacerdote caldeo iraquí, a la América Colonial (1669?-1680)*, Serie de la Cátedra "Ibn Khaldun" de Estudios de Medio Oriente y África del Norte de la Universidad de Costa Rica, núm. 3, San José, Universidad de Costa Rica, 2009, *passim*.

²⁵ Véase también Marín Guzmán, *El espíritu de Cruzada español y la ideología de la colonización de América*, pp. 1-38 y 63-65.

²⁶ En relación con la intolerancia véanse Robert I. Burns, *The Crusader Kingdom of Valencia: Reconstruction of a Thirteenth Century Frontier*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1967, *passim*; Thomas Arnold, *Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*, Nueva York, AMS Press, 1974, *passim*, en especial pp. 143-144, donde cita un importante documento que muestra esa intolerancia de los cristianos contra los musulmanes. Por siglos continuó ese interés del papa de predicar la Cruzada. Para el siglo xviii, por ejemplo, véanse los siguientes documentos de predicación de la Cruzada, así como las formas de recaudar los fondos para financiamiento de la Cruzada: Archivo Nacional de Costa Rica: Serie Colonial-Serie Cartago: núm. 1099, f. 54 (1721); núm. 1099, f. 57 (1740); núm. 1099, f. 60 (1741); núm. 1093 (1754), núm. 1085 (1764), núm. 1093, f. 27 (1785); núm. 802 (1785), núm. 811 (1786). Véase también Archivo Nacional-Serie Complementaria: núm. 3745 (1785).

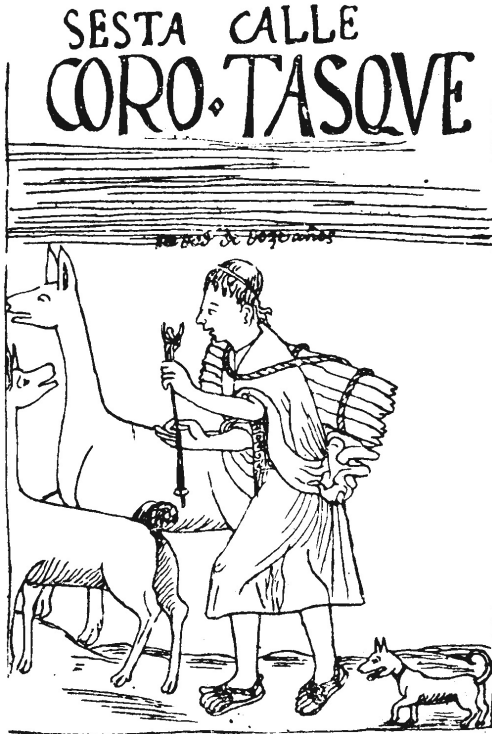


Figura 1. Campesino inca. Tomado de Richard Konetzke, *La época colonial*, Madrid, Siglo XXI, 1971, p. 330.

la justicia en la conquista y colonización de América, en las que ocupó un lugar prominente el padre Las Casas, hubo asimismo oposición contra él, no sólo de Sepúlveda, sino de otros sacerdotes, como el fraile franciscano Motolinía, quien envió una carta al emperador Carlos V, fechada el 2 de enero de 1555, con el propósito de oponerse y desmentir los escritos del obispo de Chiapas. Se desconocen, no obstante, las verdaderas razones que movieron a Motolinía a enviar esa misiva al emperador, pues en su documento aseguraba que los indígenas en Nueva España estaban bien tratados y tenían que pagar menos tributos que los labradores en la península ibérica. En el texto de la carta se lee:

Dios perdone al de las Casas que tan gravísimamente deshonor y disfama, y tan terriblemente injuria y afrenta una y muchas comunidades, y una nación española y a su príncipe y Consejos con todos los que en nombre de V.M. administran justicia en estos reinos... Tornó a vagear y andar en sus bullicios y desasosiegos, y siempre escribiendo procesos y vidas ajenas, buscando los males y delitos que por toda esta tierra habían cometido los españoles. Hablando con grandísima temeridad dice que el servicio que los españoles por fuerza toman a los indios, que, en ser incomportable y durísimo exce-



Figura 2. Una escena de la encomienda. Tomado de Richard Konezke, *La época colonial*, Madrid, Siglo XXI, 1971, p. 331.

de a todos los tiranos del mundo, sobrepuja e iguala al de los demonios. Aun de los vi-
vientes sin Dios y sin ley no se debería decir tal cosa.²⁷

Sin embargo, es evidente la contradicción de este texto contenido en su carta al
emperador Carlos V, con lo que escribió en su *Historia de los indios de la Nueva
España*, cuando asegura:

Ponían los frailes la paciencia por escudo contra las injurias de los españoles; cuando
ellos muy indignados decían que los frailes destruían la tierra en favorecer a los indios,
los frailes para mitigar su ira respondían con paciencia: “si nosotros no defendiése-
mos los indios ya vosotros no tendríades quién os sirviese”... si no fuera por los frailes
de San Francisco, la Nueva España fuera como las islas [del Caribe], que ni hay indio a
quien enseñar la ley de Dios, ni quien sirva a los españoles.²⁸

²⁷ Motolinía, carta al emperador Carlos V, fechada el 2 de enero de 1555, en José Iturriaga de la
Fuente, *Anecdotario de viajeros extranjeros en México: siglos XVI-XX*, México, Fondo de Cultura
Económica, 1993, p. 61.

²⁸ Motolinía, *Historia de los indios de Nueva España*, p. 61.

La intolerancia religiosa trajo como resultado el establecimiento de la Inquisición medieval, y en España, a fines del siglo xv, la fundación de la Inquisición Española, por los Reyes Católicos, que obtiene del papa Sixto IV (1471-1484) una bula para su establecimiento con fecha 1o. de noviembre de 1478.²⁹ La tolerancia religiosa que los musulmanes practicaron en al-Andalus duró ocho siglos, pese a los momentos de enfrentamientos y rivalidades que hubo a lo largo de ese extenso periodo. Esa tolerancia permitió el progreso cultural, literario y científico de cristianos y judíos, así como la coexistencia pacífica de esos tres grupos religiosos que compartieron una misma cultura, lengua y relaciones sociales cotidianas. Esa tolerancia religiosa terminó con la culminación de la Reconquista, cuando los Reyes Católicos conquistaron Granada en 1492, el último reducto musulmán.³⁰ En ese mismo año expulsaron a los judíos y persiguieron a los musulmanes. Muchos musulmanes huyeron, otros se convirtieron al cristianismo. Los mudéjares fueron aquellos que se apegaron a la religión islámica, que forma sin duda un modo de vida, una cultura, una civilización, y que impregna todos los aspectos de la sociedad.³¹ La persecu-

²⁹ Marín Guzmán, *El espíritu de Cruzada español y la ideología de la colonización de América*, pp. 6-38. Véanse también Henry Kamen, *La Inquisición Española*, Madrid, Alianza Editorial, 1973, *passim*, en especial p. 42; Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, *passim*, en especial pp. 60 ss.; Bernardino Llorca, *La Inquisición Española*, Madrid, Labor, 1946, *passim*; A.S. Turberville, *La Inquisición Española*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, *passim*, en especial pp. 80 ss.; Ernesto Chinchilla Aguilar, *La Inquisición en Guatemala*, Guatemala, Ministerio de Educación Pública, 1953, *passim*, en especial pp. 7-8, 30-32, 60-61; Seymour Leibman, *Los judíos en México y Centro América: fe, llamas e Inquisición*, México, Siglo XXI, 1971, *passim*. Sobre la Inquisición en Costa Rica véase Manuel Valladares, "La causa del Dr. Esteban Corti, alias Curti", *Revista de los Archivos Nacionales*, núm. 3, 1939, pp. 132-169.

³⁰ Véanse Arnold, *Preaching of Islam*, *passim*, en especial pp. 143-144; Armand Abel, "Spain: Internal division", en Gustav von Grunebaum, *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago, The University of Chicago Press, 1976, pp. 207-230; Évariste Lévi-Provençal, *España musulmana: hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031)*, en Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España*, Madrid, Espasa Calpe, 1950, vol. IV, *passim*. Véanse también Roberto Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana*, San José, Universidad de Costa Rica, 2006, *passim*, en especial pp. 481-548; Roberto Marín-Guzmán, "Crusade in al-Andalus: The eleventh century formation of the Reconquista as an ideology", *Islamic Studies*, vol. XXXI, núm. 3, 1992, pp. 287-318.

³¹ Véanse Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, editado por M.J. de Goeje, E.J. Brill, Leiden, 1879-1901, *passim*; Ahmad b. Abu al-Ya'qub al-Ya'qubi, *Kitab al-Buldan*, editado por M.J. de Goeje, E.J. Brill, Leiden, 1892, *passim*. Ahmad b. Abu al-Ya'qub al-Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, editado por Th. Houstma, E.J. Brill, Leiden, 1883, *passim*; Ahmad b. Yahya al-Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, editado por M.J. de Goeje, E.J. Brill, Leiden, 1866, *passim*. Véanse también las siguientes fuentes secundarias: Roberto Marín Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, San José, Alma Mater, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, 1986, *passim*; Roberto Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution: A Case Study of Medieval Islamic Social History*, Cambridge, Massachusetts, Fulbright-Laspau, affiliated with Harvard University, 1990, *passim*.

ción contra los mudéjares ejemplifica esa intolerancia. Finalmente los musulmanes fueron expulsados de España en 1609/1610 después de las famosas Germanías.³² Estos acontecimientos nos llevan a reflexionar sobre dos asuntos: primero, que la tolerancia religiosa que practicaron los musulmanes hacia los judíos y cristianos en al-Andalus no debe exagerarse ni creerse que todo entre los tres grupos fue paz y armonía. También hubo momentos de enfrentamientos, luchas, oposición, rebelión y persecuciones.³³ En segundo lugar, debemos tener presente que la intolerancia de los cristianos contra los musulmanes contrasta enormemente con los periodos de tolerancia de los segundos hacia los primeros. Cuando los musulmanes salieron expulsados masivamente de la península ibérica, muchos de ellos se quejaron y manifestaron que los musulmanes habían sido tolerantes con los cristianos y que éstos sólo externaban y practicaban una enorme intolerancia contra los musulmanes.³⁴

³² Marín Guzmán, *El espíritu de Cruzada español y la ideología de la colonización de América*, pp. 35-37; Joan Fuster, *Rebeldes y heterodoxos*, Barcelona, Ariel, 1972, *passim*, en especial pp. 32-36. Véanse también Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana*, *passim*, en especial pp. 481-548; Marín-Guzmán, "Crusade in al-Andalus: The eleventh century formation of the *Reconquista* as an ideology", pp. 287-318.

³³ Para mayores detalles al respecto véanse Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*, pp. 131-132; Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana*, *passim*; Roberto Marín Guzmán, "Relaciones interreligiosas y culturales en la España Musulmana y proyecciones de sus aportes en la historia contemporánea", en Lorenzo Agar y Abraham Magendo, *Diálogo intercultural: comunidad árabe y judía en Chile*, Santiago de Chile, IDEAS, DIJO, 2009, pp. 255-281.

³⁴ En 1610 la Inquisición Española obligó a los musulmanes a salir de la península o a convertirse al cristianismo. Los musulmanes protestaron por la Inquisición y por la intolerancia de los cristianos. Uno de los musulmanes que tuvo que abandonar la península les recordó a las autoridades cristianas la tradicional tolerancia musulmana, con estas palabras que ha conservado Arnold: "Did our victorious ancestor ever once attempt to extirpate Christianity out of Spain, when it was in their power? Did they not suffer your forefathers to enjoy the free use of their rites at the same time that they wore their chains? Is not the absolute injunction of our Prophet, that whatever nation is conquered by Musalman steel, should, upon the payment of a moderate annual tribute, be permitted to persevere in their own pristine persuasion, how absurd soever, or to embrace what other belief they themselves best approved of? If there may have been some examples of forced conversions, they are so rare as scarce to deserve mentioning, and only attempted by men who had not fear of God, and the Prophet, before their eyes, and who, in so doing, have acted directly and diametrically contrary to the holy precepts and ordinances of Islam which cannot, without sacrilege, be violated by any who would be held worthy of the honourable epithet of Musulman... You can never produce, among us, any bloodthirsty, formal tribunal, on account of different persuasions in points of faith, that anywise approaches your execrable Inquisition. Our arms, it is true, are ever open to receive all who are disposed to embrace our religion; but we are not allowed by our sacred Qur'an to tyrannise over consciences. Our proselytes have all imaginable encouragement, and have no sooner professed God's Unity and His Apostle's mission but they become one of us, without reserve; taking to wife our daughters, and being employed in posts of trust, honour and profit; we contenting ourselves with only obliging them to wear our habit, and to

Hacia finales de la década de 1960 el historiador J.H. Elliot, al analizar el incierto impacto que tuvo Europa sobre el Nuevo Mundo, o a la inversa, el Nuevo Mundo sobre Europa, afirmó:

Uno de estos temas está representado por el propósito de Europa de imponer su propia imagen, sus propias aspiraciones y sus propios valores al recién descubierto mundo, junto con las consecuencias que para ese mundo tuvo la actuación europea. El otro [tema] trata sobre la forma en que la acentuación de la consciencia del carácter, de las oportunidades y de los retos del Nuevo Mundo de América contribuyó a configurar y transformar al Viejo Mundo, que a su vez se esforzaba en configurar y transformar al Nuevo. El primero de estos temas ha recibido tradicionalmente mayor atención que el segundo, aunque en último término los dos son igualmente importantes y deben permanecer inseparables.³⁵

Estas opiniones encierran sin duda una gran discusión que se generó en torno a la posición del Nuevo Mundo y la influencia de Europa en América. Desde la llegada misma de los europeos se difundieron muchas opiniones, como la del humanista español Hernán Pérez de Oliva, quien afirmó que Colón realizó un segundo viaje para “dar a aquellas tierras extrañas la forma de la nuestra”.³⁶ También lo que escribió Francisco López de Gómara en su *Historia general de las Indias*, que resume la importancia del Nuevo Mundo para Europa, cuando en 1552 afirmó: “La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo creó, es el descubrimiento de las Indias”.³⁷

seem true believers in outward appearance, without ever offering to examine their consciences, provided they do not openly revile or profane our religion: if they do that, we indeed punish them as they deserve; since their conversion was voluntarily, and was not by compulsion”. (Citado por Arnold, *Preaching*, pp. 143-144.) Para mayores detalles véase también Marcelin Defourneaux, *Les français en Espagne aux XI^e et XII^e siècles*, París, Presses Universitaires de France, 1949, pp. 7 ss. Defourneaux asegura que debido a que el dominio musulmán de al-Andalus estimuló la coexistencia, la compenetración y la tolerancia de Ahl al-Dhimma con los musulmanes, la transferencia de conocimiento, ciencia, agricultura, tecnología, irrigación, arte, filosofía, etc., fue posible de al-Andalus a la España cristiana y de ahí al resto de Europa. Al respecto Defourneaux escribió: “Cette compénétration intellectuelle des populations musulmanes et chrétiennes, qui indigne les plus intransigeants des chrétiens, constituera un facteur essentiel de la diffusion de la pensée et de la science ‘arabe’ dans l’Espagne chrétienne d’abord, puis dans la chrétienté occidentale tout entière”. Véase también Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana*, pp. 94-95.

³⁵ J.H. Elliot, *El Viejo Mundo y el Nuevo, 1492-1650*, Madrid, Alianza Editorial, 1972, pp. 20-21. Véanse también Franco Cardini, *Europe in 1492: Portrait of a Continent Five Hundred Years Ago*, Nueva York, Oxford University Press, 1989, *passim*, en especial pp. 191 ss.; Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana*, *passim*.

³⁶ Hernán Pérez de Oliva, *Historia de la Invención de las Yndias*, Bogotá, 1965, pp. 53-54, citado por Elliot, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 28.

³⁷ Francisco López de Gómara, *Historia de las Indias*, Madrid, 1852, vol. XXII, p. 156, citado por

Al lado de ciertas opiniones negativas que algunos españoles escribieron sobre los indígenas, debemos recordar que hubo otros que tuvieron conceptos positivos sobre los habitantes originarios de América y se mostraron propicios a favorecerlos. Entre ellos se puede mencionar, por ejemplo, a fray Bernardino de Minaya, quien realizó un viaje a Roma con el propósito de exponer personalmente al papa la triste situación de los indígenas, a quienes muchos españoles consideraban salvajes. Minaya abogó por los indígenas ante el papa Paulo III (1534-1549), le manifestó que eran seres racionales y no salvajes como los consideraban algunos colonos españoles. Aseveró que los indios eran personas capaces de entender la predicación y llegar a amar la fe cristiana, y como tales debían ser tratados. Estas ideas, fluidamente expresadas por Minaya para convencer y conmover al pontífice, a fin de que expidiera una bula en defensa del indio, prepararon el camino para la buena acogida que tuvo poco tiempo después la carta de Julián Garcés, obispo de Tlaxcala. En su misiva al papa, el obispo de Tlaxcala elogió a los indígenas y dejó constancia de la clara disposición que éstos mostraban para abrazar la verdadera religión. Esta carta, escrita en un tono convincente, resultó una verdadera apología del indígena. Julián Garcés rechazó la idea de irracionalidad que muchos españoles achacaban a los pobladores originales de América. Aseguró que los niños indígenas eran extraordinariamente inteligentes y que aprendían con presteza las enseñanzas que les daban los españoles, sin la más pequeña oposición:

Los niños de los indios no son molestos con obstinación ni porfía a la fe católica, como lo son los moros y los judíos; antes aprenden de tal manera las verdades de los cristianos, que no solamente salen con ellas, sino que las agotan y es tanta su facilidad, que parece que se las beben... Si les mandan contar, o leer o escribir, o pintar, obrar en cualquiera arte mecánica o liberal, muestran luego grande claridad, presteza y facilidad de ingenios en aprender todos los principios...³⁸

Con las anteriores palabras, Garcés expresó su opinión del indígena y su natural disposición para el estudio. Asimismo, desmintió todas las creencias de que los indios eran seres irracionales. En efecto, advirtió al sumo pontífice que no creyera tales descripciones por ser falsas injurias y mentiras de aquellos que deseaban apo-

Elliot, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 22. Véanse también Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana, passim*; Roberto Marín Guzmán, "Jihad vs. Cruzada en al-Andalus: la Reconquista española como ideología a partir del siglo XI y sus proyecciones en la colonización de América", *Revista de Historia de América*, núm. 131, 2002, pp. 9-65.

³⁸ Julián Garcés, "Carta al papa Paulo III", en Ramón Xirau, *Idea y querrela de la Nueva España*, Madrid, Alianza Editorial, 1973, pp. 87-88. Véanse también Marín Guzmán, *El espíritu de Cruzada español y la ideología de la colonización de América*, pp. 97-98; Marín Guzmán, "Jihad vs. Cruzada en al-Andalus: la Reconquista española como ideología a partir del siglo XI y sus proyecciones en la colonización de América", pp. 39-65.

derarse de todos los bienes de los pobladores del Nuevo Mundo. Después de esta dilatada caracterización de los indígenas, como hábiles en el aprendizaje y como fieles cristianos conversos, Garcés insinuó al papa que amonestara a quienes los considerasen lo contrario de lo expresado en su carta, palabras que reflejaban las ideas de un arcadiano defensor de los indígenas. En su opinión, éstos merecían el respeto y la aceptación de todos.

Es importante tener presente que el papa Paulo III estaba deseoso de intervenir en las Indias, tierras en las que a consecuencia del Patronato (convenio entre los reyes de España y la santa sede) había perdido parte del poder eclesiástico. Deseaba establecer su influencia y poder eclesiásticos en América y por ello oyó con atención a Minaya y leyó con entusiasmo a Garcés. Sin duda en estos asuntos mezclaba su afán de ayudar a los aborígenes de América, con su interés de fortalecer la intervención del papado en las Indias, tomando como pretexto para su participación el bienestar del indígena y la lucha por la justicia en la conquista de América. La oportunidad de participar directamente en los asuntos eclesiásticos del Nuevo Mundo no pudo haber sido más atinada para Paulo III, que con la petición espontánea de dos dominicos que buscaron en él la protección de los indígenas de América. El papa escribió entonces la bula *Sublimis Deus*, el 9 de junio de 1537, en la cual declaró que todos los hombres de la tierra fueron creados por Dios para gozar de la felicidad de la vida eterna, la que sólo puede lograrse por medio de la fe cristiana. En esta bula el pontífice manifestó que, siendo todos los hombres iguales, los indios no debían ser tratados como brutos, y menos creer que eran incapaces de recibir la fe cristiana. Al respecto esta bula dice: "... los indios son verdaderos hombres y que no sólo son capaces de entender la fe católica, sino que, de acuerdo con nuestras informaciones, se hayan deseosos de recibirla".³⁹

En esta bula del papa Paulo III se nota el interés de Roma en intervenir en la predicación y asuntos eclesiásticos en América, lo que se puede interpretar quizá como antecedentes de la futura *Propaganda Fide*. Es oportuno hacer algunas reflexiones respecto de este documento. En primer lugar, recordemos que el papa Pío V fundó en 1568 una Congregación para la Conversión de los Infieles, que estaba unida a la curia. Sus intentos de llevar esta congregación al imperio español para la conversión de los indígenas tuvo una clara oposición del rey Felipe II de España, al darle largas al asunto.⁴⁰ El papa sondeó también la posibilidad de tener

³⁹ Paulo III, *Sublimis Deus*, bula del 9 de junio de 1537, citado por Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, p. 108. Véase también Marín Guzmán, *El espíritu de Cruzada español y la ideología de la colonización de América*, pp. 97-98.

⁴⁰ Albert Ehrhard y William Neuss, *Historia de la Iglesia*, Madrid, Ediciones Rialp, 1962, vol. IV, p. 217. Para mayores detalles véase también Marín Guzmán, *Un viaje poco conocido: la visita de Elías al-Mawsili, sacerdote caldeo iraquí, a la América colonial (1669?-1680)*, *passim*, en especial p. 86.

un nuncio en América, lo que el rey asimismo rechazó. No obstante esta negativa del rey, la idea de la participación del papado en la actividad misionera en América siguió latente en el Vaticano. Así, el 6 de enero de 1622 el papa Gregorio XV (1621-1623) fundó la Congregación de la *Propaganda Fide*.⁴¹ Esta congregación contó con 13 cardenales. El cardenal español Egidio Albornoz, en 1636, manifestó en Madrid que la Congregación de la *Propaganda Fide* se había propuesto actuar en América para la conversión de los indígenas, y solicitó el apoyo del rey. El monarca contestó en forma categórica que rechazaba terminantemente la injerencia papal en las misiones en América y manifestó: “La predicación del Evangelio en las provincias de las Indias, así en lo descubierto como en lo que de nuevo se va descubriendo, está tan a mi cuidado como es razón”.⁴² De estos asuntos se desprende que el rey se oponía a cualquier participación directa del papa en las misiones en América.

Es importante tener presente que los indígenas no siempre fueron hostiles a los europeos. Otro español que en alguna forma tuvo una buena experiencia y relación con los aborígenes de América fue Alvar Núñez Cabeza de Vaca, quien, tras su naufragio, fue auxiliado por un grupo de indígenas; éstos les ofrecieron alimentos y buen trato a él y a sus hombres, no obstante los peligros subyacentes. En su obra *Naufragios y comentarios*, Núñez Cabeza de Vaca escribió el siguiente relato de sus experiencias con los nativos luego de haber naufragado:

Los indios, de ver el desastre que nos había venido y el desastre en que estábamos, con tanta desventura y miseria, se sentaron entre nosotros, y con el gran dolor y lástima que hobieron de vernos en tanta fortuna, comenzaron todos a llorar recio, y tan de verdad, que lejos de allí se podía oír, y esto les duró más de media hora; y cierto ver que estos hombres tan sin razón y tan crudos, a manera de brutos, se dolían tanto de nosotros, hizo que en mí y en otros de la compañía creciese más la pasión y la consideración de nuestra desdicha.

Sosegado ya el llanto, yo pregunté a los cristianos, y dije que, si a ellos parecía, rogaría a aquellos indios que nos llevasen a sus casas; y algunos de ellos que habían estado en la Nueva España respondieron que no se debía hablar de ello, porque si a sus casas nos llevaban, nos sacrificarían a sus ídolos; mas, visto que otro remedio no había, y que por cualquier otro camino estaba más cerca y más cierta la muerte, no curé de lo que decían, antes rogué a los indios que nos llevasen a sus casas, y ellos mostraron que habían gran placer de ellos, y que esperásemos un poco, que ellos harían lo que quería-

⁴¹ Ehrhard y Neuss, *Historia de la Iglesia*, vol. IV, p. 217. Para mayores detalles véase también Marín Guzmán, *Un viaje poco conocido: la visita de Elías al-Mawsili, sacerdote caldeo iraquí, a la América colonial (1669?-1680)*, *passim*, en especial p. 86.

⁴² Citado por Konetzke, *La época colonial*, p. 211. Para mayores detalles véase también Marín Guzmán, *Un viaje poco conocido: la visita de Elías al-Mawsili, sacerdote caldeo iraquí, a la América colonial (1669?-1680)*, *passim*, en especial pp. 86-87.

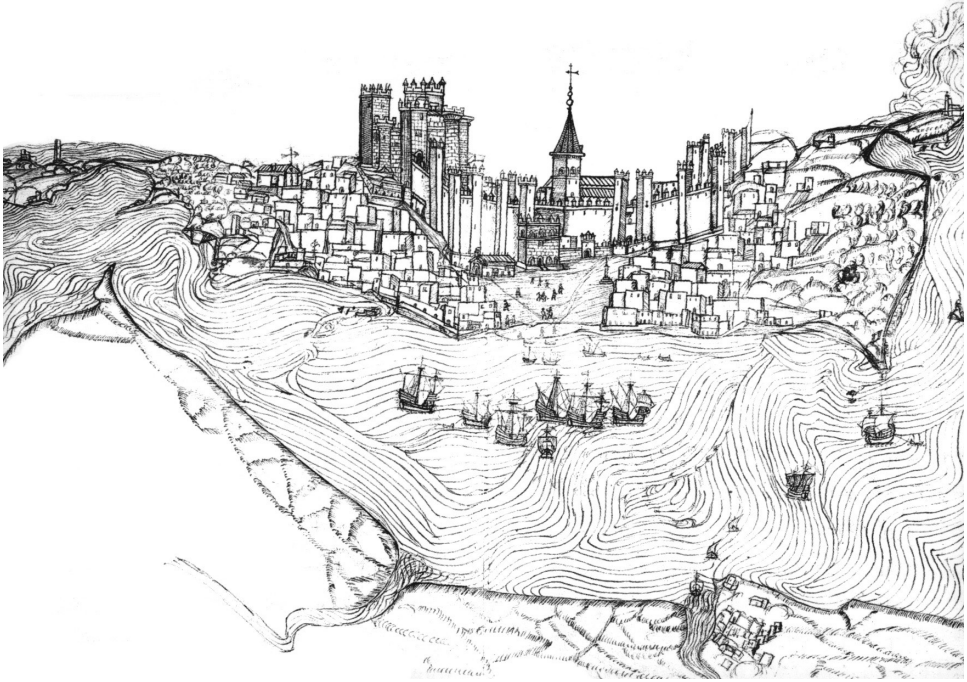


Figura 3. El puerto de Cádiz, según una ilustración del siglo xvi. Tomado de *El cuarto viaje de Colón: del sueño asiático a la realidad americana*, Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, s.f., p. 23.

mos; y luego treinta de ellos se cargaron de leña, y se fueron a sus casas, que estaban lejos de allí, y quedamos con los otros hasta cerca de la noche, que nos tomaron, y llevándonos asidos y con mucha prisa, fuimos a sus casas; y por el gran frío que hacía, y temiendo que en el camino alguno no muriese o desmayase, proveyeron que hobiese cuatro o cinco fuegos muy grandes puestos a trechos, y en cada uno de ellos nos escalentaban; y desde vían que habíamos tomado alguna fuerza y calor, nos llevaban hasta el otro tan aprisa, que casi los pies no nos dejaban poner en el suelo; y de esta manera fuimos hasta sus casas, donde hallamos que tenían hecha una casa para nosotros, y muchos fuegos en ella; y desde a un hora que habíamos llegado, comenzaron a bailar y hacer grande fiesta, que duró toda la noche, aunque para nosotros no había placer, fiesta ni sueño, esperando cuándo nos habían de sacrificar; y la mañana nos tornaron a dar pescado y raíces, y hacer tan buen tratamiento, que nos aseguramos algo y perdimos algo el miedo del sacrificio.⁴³

⁴³ Alvar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufrajos y comentarios*, edición de Roberto Ferrando, Madrid, Dastin, s.f., pp. 65-66.

EL VIAJE DE ELÍAS AL-MAWSILI: EL PRIMER IRAQUÍ
EN LA AMÉRICA COLONIAL (1669?-1680)

Así como los europeos que visitaron las tierras del continente americano quedaron impresionados en todos los niveles, como ya se ha explicado, de igual modo quedaron impactados los pocos no europeos que viajaron a la América colonial. Entre ellos podemos mencionar el caso poco conocido de Elías al-Mawsili, sacerdote caldeo iraquí que visitó la América colonial en el siglo XVII, tras recibir el apoyo del papa y cartas de presentación de la reina regente de España en las que le otorgaba el permiso para visitar los territorios de ultramar del imperio español. Estos permisos eran necesarios, ya que estaba prohibido que no españoles pudieran visitar los territorios de América, o las otras colonias del imperio español. Igual que los casos mencionados de cronistas, conquistadores o misioneros, al-Mawsili quedó obnubilado por su visita al continente americano, tanto por la grandeza y majestuosidad de su flora y su fauna, como por sus habitantes, de quienes sabía muy poco de lo que se ha explicado anteriormente.

Elías al-Mawsili, sacerdote católico de rito caldeo,⁴⁴ probablemente haya sido el primer iraquí en visitar América. Su viaje total se extendió por espacio de 15 años, de 1668 a 1683, y su visita a América probablemente fue de 1669 (?) a 1680. A partir de su relato es difícil precisar el año de inicio de su viaje a las provincias españolas de ultramar.⁴⁵ Sabemos con certeza que su regreso a Europa fue en 1680, lo que

⁴⁴ Sobre el rito caldeo católico, así como los orígenes de esta iglesia en el Iraq, véanse A.J. Maclean, "Nestorianism", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, editado por James Hastings, Edimburgo, T.&T. Clark, 1961, vol. IX, pp. 323-332; Matti Moosa, "Nestorian Church", *The Encyclopedia of Religion*, editado por Mircea Eliade, Nueva York, MacMillan, 1987, vol. X, pp. 369-372; Robert L. Wilken, "Nestorianism", *The Encyclopedia of Religion*, editado por Mircea Eliade, Nueva York, MacMillan, 1987, vol. X, pp. 372-373; Robert L. Wilken, "Nestorius", *The Encyclopedia of Religion*, editado por Mircea Eliade, Nueva York, MacMillan, 1987, vol. X, pp. 373-374. Véanse también, para mayores detalles, Al-Mûsili, *An Arab Journey to Colonial Spanish America: The Travels of Elias al-Mûsili in the Seventeenth Century*, trad. al inglés de Caesar E. Farah, Siracusa, Syracuse University Press, 2003, *passim*; Marín Guzmán, *Un viaje poco conocido: la visita de Elías al-Mawsili, sacerdote caldeo iraquí, a la América colonial (1669?-1680)*, pp. 9-12.

⁴⁵ Véase también, para mayores detalles: Marín Guzmán, *Un viaje poco conocido: la visita de Elías al-Mawsili, sacerdote caldeo iraquí, a la América colonial (1669?-1680)*, pp. 11-12. Al-Mawsili escribió su obra de memoria muchos años después de haber regresado al Medio Oriente y por ello hay errores, omisiones de nombres de lugares y personas, pues quizá ya los había olvidado, como de detalles e informaciones de valor. Un dato que él mismo proporciona es que inició su viaje a América en 1675, lo que parece ser también un error. Por lo que afirma haber visitado y los lugares y personas con las que entró en contacto, es probable que haya iniciado ese viaje un poco antes, quizá en 1669. La referencia del papa que le otorgó las cartas de presentación, como de la reina regente de España, nos hacen pensar en este año y no en 1675. Para mayores detalles véase Marín Guzmán, *Un viaje poco conocido: la visita de Elías al-Mawsili, sacerdote caldeo iraquí, a la América colonial*

nos mueve a suponer que posiblemente estuvo en el Nuevo Mundo por espacio de 11 años. Sin embargo, al-Mawsili no fue el primer árabe en llegar a las Indias. Como se ha podido demostrar en los estudios de los casos de la Inquisición en diversas latitudes de la América colonial, hubo muchos otros árabes, moriscos, que no obstante la prohibición de que arribaran al Nuevo Mundo, lograron trasladarse e instalarse en la América colonial. Muchos de esos árabes practicaban el Islam, y la Inquisición los procesó por poseer obras musulmanas en lengua árabe.⁴⁶ No sabemos con certeza cuáles obras, pero es factible pensar en una copia del Corán, o alguna colección de oraciones. También se ha lanzado una hipótesis de que quizá algunos moriscos, manteniendo secreta su identidad, orígenes, religión y cultura, pudieron haber participado también en la conquista de la América española.

Las razones del viaje de al-Mawsili no son del todo claras. Estuvo primero en Europa, visitó el Vaticano, Francia, España y otros lugares europeos, con el propósito de recaudar fondos para su iglesia en Iraq. Obtuvo del papa Clemente IX (1667-1669) cartas de presentación y el apoyo del Vaticano para viajar por el viejo continente y hacer contactos en las distintas cortes europeas.⁴⁷ Asimismo, obtuvo de la reina regente de España, Mariana, madre de Carlos II —que entonces era niño—, el permiso para visitar los territorios de ultramar. Aunque probablemente su viaje era para recaudar algunos fondos para su iglesia, se convirtió en una visita a las catedrales, iglesias, monasterios, conventos, etc., para determinar si todo marchaba bien o si en cambio había corrupción, mal manejo de los ingresos, o una mala administración. Es factible lanzar la hipótesis, tras la lectura de su narración, de que su viaje pudo haber tenido también la intención de investigar la posibilidad de difundir los planteamientos de la Congregación de la *Propaganda Fide* y quizá de explorar, en nombre del Vaticano, la posibilidad de establecer un nuncio apostólico en las Indias, no obstante la negativa del rey y del Consejo de Indias tanto a la intervención del papado en las misiones en América como al intento pontificio de establecer un nuncio en el Nuevo Mundo. Para estos propósitos con-

(1669?-1680), pp.1-6 y 9 ss. Véase también Nabil Matar, *Turks, Moors & Englishmen in the Age of Discovery*, Nueva York, Columbia University Press, 1999, *passim*, en especial pp.185-191.

⁴⁶ Para mayores detalles sobre todo este proceso, véanse Hernán Taboada, *La sombra del Islam en la conquista de América*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, 2004, pp.114 ss.; Louis Cardaillac, “Le problème morisque en Amérique”, en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1976, t. XII, pp. 283-303. Sobre la Inquisición Española véanse: Llorca, *La Inquisición Española*, *passim*; Kamen, *La Inquisición Española*, *passim*; Turberville, *La Inquisición Española*, *passim*.

⁴⁷ Sobre el papa Clemente IX, véanse Leopold von Ranke, *Historia de los papas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, pp. 506-508; Ehrhard y Neuss, *Historia de la Iglesia*, vol. IV, pp. 320-321. Véanse también para mayores detalles, Al-Mûsili, *An Arab Journey to Colonial Spanish America*, pp. 7 ss.; Marín Guzmán, *Un viaje poco conocido: la visita de Elías al-Mawsili, sacerdote caldeo iraquí, a la América colonial (1669?-1680)*, pp. 9 ss.

taba con las cartas de permiso ya mencionadas, con las cuales podía trasladarse libremente por todas partes y denunciar arbitrariedades o cualquier abuso. Así lo logró visitar, y lo menciona en su obra, distintos monasterios, conventos o iglesias de las diversas órdenes, en especial de los franciscanos, los dominicos, los agustinos y los jesuitas. Otro propósito que pudo haber tenido su viaje era inspeccionar si la administración civil era apropiada y si no había corrupción, vicios o abusos. Por sus cartas de presentación gozaba de gran prestigio. Muchos lo respetaban como a una alta dignidad y por ello siempre le dieron un recibimiento especial en las distintas villas, pueblos y ciudades adonde llegaba. Con frecuencia las autoridades civiles y las religiosas competían por ser los anfitriones de al-Mawsili y atenderlo en sus propiedades.

Otro objetivo de su viaje pudo haber sido inspeccionar la situación de los habitantes indígenas de la América colonial y su conversión al cristianismo, aunque esto último no aparece claramente entre los fines de su visita. No obstante, ello se puede inferir por sus numerosas referencias a los aborígenes de América, ya que al-Mawsili se mostraba preocupado por la conversión de éstos al cristianismo: aseguró que en la época en que visitó América aún existían muchos indígenas paganos, pero ya no describe —pues no fue testigo de ello— las distintas formas de crueldad que practicaban los indios, como los sacrificios humanos, según narraron los cronistas del siglo xvi. Esta preocupación no nos sorprende, puesto que las autoridades españolas estaban asimismo interesadas en la conversión de los aborígenes americanos. Sin embargo, en la obra de al-Mawsili no se menciona a Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapas y máxima personalidad en la defensa de los indígenas y sus derechos en el siglo xvi. Las Casas sostenía que la prédica y práctica pacífica de acercarse y llamar a los naturales de América al cristianismo, como él mismo lo hizo, era la única forma válida para atraerlos a la fe cristiana y lograr su conversión sincera.⁴⁸ Al-Mawsili también asevera en su obra que a los indígenas los maltrataban, pero no entra en detalles ni menciona quién, ni la forma del maltrato. Además, sostiene que los obligaban a realizar trabajos forzados en minería, agricultura y otras actividades, pero tampoco da pormenores de estos asuntos. Probablemente no recalcó estos importantes asuntos en su obra porque no deseaba polemizar con las autoridades españolas. Si hubiera externado sus comentarios al respecto, sin duda habrían sido de gran valor para los historiadores posteriores, que podrían haber conocido más a fondo sus planteamientos.

Relacionado también con estos asuntos de la conversión de los indígenas al cristianismo, al-Mawsili frecuentemente refiere la creencia en la aparición de la

⁴⁸ Para mayores detalles véanse Bartolomé de las Casas, *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem, passim*; Sierra, *El sentido misional de la conquista de América, passim*, en especial pp. 65-68. Marín Guzmán, *El espíritu de Cruzada español y la ideología de la colonización de América, passim*.

virgen María a varios indígenas en distintas regiones de la América colonial, tanto en Sudamérica como en México (aquí, a Juan Diego). Todas estas descripciones de al-Mawsili son sin duda las de un hombre religioso que cree firmemente en estos milagros.⁴⁹

Luego de una visita a la América colonial que se extendió por once años, regresó al Medio Oriente, donde completó la redacción de su obra. El sacerdote jesuita Antun Rabbat fue quien descubrió y editó el manuscrito, para publicarlo en la revista *Al-Mashriq*, publicación de los jesuitas de la Universidad Saint Joseph de Beirut. Rabbat corrigió los errores gramaticales del árabe que contenía el manuscrito de al-Mawsili, pues el árabe no era la lengua materna del sacerdote caldeo iraquí. La obra de al-Mawsili se publicó en el volumen 8, números 18-24, en 1905, de esa revista de los jesuitas.⁵⁰ Sin embargo, Rabbat fue muy cuidadoso de no cambiar nada de lo que el autor había consignado, ni el significado de los mensajes, descripciones o interpretaciones que deseaba transmitir. Es importante señalar también que esta obra de al-Mawsili contiene muchas palabras en turco, entonces muy comunes en el ambiente en el que se desarrolló este sacerdote caldeo, sobre todo los nombres de algunos productos, los de ciertas medidas de peso, longitud y distancia, así como los referentes a las unidades de las monedas, todo lo que dificulta aún más la comprensión del texto.

En términos generales, la obra de al-Mawsili puede interpretarse como un libro que contiene asuntos reales, otros son fantásticos, leyendas, mitos. Asimismo contiene descripciones de la naturaleza de las Indias y las costumbres de sus pobladores, cosas que sin duda le sorprendieron enormemente. Hay también asuntos valiosos y originales, como algunas referencias a los precios y los salarios de su época, al lado de detalladas narraciones de otros temas que no contribuyen mayormente al conocimiento de la historia colonial. Elías al-Mawsili visitó Venezuela, Colombia, pasó a Panamá y, tras dirigirse al Pacífico, viajó a Ecuador, Perú, el altiplano boliviano y, según su relato, llegó hasta Tucumán, aunque es dudoso que haya alcanzado esas tierras tan distantes, porque sus narraciones son contradictorias. Regresó luego a Perú, donde permaneció una larga temporada para apoyar al virrey y lograr que lo reinstalaran en su puesto. Al fracasar en esta misión que se propuso, salió de

⁴⁹ La investigación moderna ha llegado a demostrar que la aparición de la virgen María en tantos y tan diversos lugares de la América colonial era la forma que utilizaban las autoridades religiosas para atraer a los indígenas al cristianismo y con ello acelerar los procesos de conversión. Véanse también Al-Mūsili, *An Arab Journey to Colonial Spanish America*, pp. 31-32; Marín Guzmán, *Un viaje poco conocido: la visita de Elías al-Mawsili, sacerdote caldeo iraquí, a la América colonial (1669?-1680)*, pp. 18-19.

⁵⁰ Véanse también Al-Mūsili, *An Arab Journey to Colonial Spanish America, passim*; Marín Guzmán, *Un viaje poco conocido: la visita de Elías al-Mawsili, sacerdote caldeo iraquí, a la América colonial (1669?-1680)*, pp. 7-8; Matar, *Turks, Moors & Englishmen in the Age of Discovery*, pp. 185-191.

Perú hacia Ecuador, Panamá y luego los territorios de los actuales países de Centroamérica, para finalmente llegar a México.⁵¹ De todas estas regiones describe minuciosamente sus valles, ríos, animales, pueblos, pobladores, leyendas, tradiciones, etc., y reiteradamente intenta comparar con las tierras, animales o productos de los territorios de donde procedía.⁵²

Después de una lectura minuciosa de la obra de al-Mawsili quedan muchas dudas y numerosos asuntos que no resultan del todo claros. El lector puede preguntarse si será cierto que visitó todos los lugares y comarcas que menciona en su libro. Del relato de su visita a Tucumán surgen asimismo numerosas dudas. Puede pensarse que la razón por la que el autor sólo mencionó algunos aspectos, únicamente vagas referencias de esas remotas tierras, fue porque probablemente no las visitó. Sin embargo, asegura haber estado ahí. ¿Por qué entonces el afán de manifestar que visitó todas esas localidades, cuando tal vez sólo estuvo en algunas de ellas? La respuesta no es sencilla ni resulta del todo factible. Una probable respuesta es que tal vez quiso dar mayor realce a su viaje abarcando en su relato las más alejadas regiones. De esta manera su narración contiene una visita más completa y logra otorgarle a su viaje un margen de fantasía, al incluir en sus descripciones incluso comarcas alejadas y de escasa población.

De las regiones cercanas a Guayaquil, al-Mawsili describe los bosques, los árboles y los ríos pequeños. Asimismo, nos informa con sorpresa sobre el caimán, al que compara con un dragón y dice que tiene cinco dedos de ancho, por sólo mencionar uno de los animales que describe en su obra.⁵³ Afirma que cuando el caimán encuentra a un ser humano cruzando un río lo ataca y se lo traga vivo, pero que no come seres muertos. Con frecuencia sale del agua y rugie y ataca a otros animales o a seres humanos. Sus patas parecen garras de león. Cuando un caballo o un toro llega al río a beber, el caimán con frecuencia lo muerde en la nariz y en el hocico y lo sumerge en el agua para que se ahogue y luego se lo come. Usualmente otros caimanes se unen al festín y cortan trozos de la víctima y se los tragan. Con sorpresa describe la forma en que los perros engañan al caimán, porque cuando van al río a beber, primero ladran y, una vez que sale el animal, se van a beber a otra parte

⁵¹ Véanse también Al-Mûsili, *An Arab Journey to Colonial Spanish America*, pp. 80 ss.; Marín Guzmán, *Un viaje poco conocido: la visita de Elías al-Mawsili, sacerdote caldeo iraquí, a la América colonial (1669?-1680)*, pp. 69-76; Matar, *Turks, Moors & Englishmen in the Age of Discovery*, pp. 185-191.

⁵² Véanse también Al-Mûsili, *An Arab Journey to Colonial Spanish America, passim*; Matar, *Turks, Moors & Englishmen in the Age of Discovery*, pp. 185-191; Marín Guzmán, *Un viaje poco conocido: la visita de Elías al-Mawsili, sacerdote caldeo iraquí, a la América colonial (1669?-1680)*, *passim*.

⁵³ Al-Mûsili, *An Arab Journey to Colonial Spanish America*, pp. 28-29; Marín Guzmán, *Un viaje poco conocido: la visita de Elías al-Mawsili, sacerdote caldeo iraquí, a la América colonial (1669?-1680)*, p. 17.

y así evitan que el caimán los capture. También los indios cazan el caimán, provocando que el animal muerda con fuerza una estaca que se le clava en ambos lados del hocico; luego lo amarran y lo matan.⁵⁴ Al-Mawsili asegura haber visto en alguna oportunidad que un caimán se tragó a un niño y que los indios capturaron y mataron dos caimanes, y en uno de ellos encontraron el cuerpo del niño, el cual entregaron a un sacerdote para que se encargara de su entierro.⁵⁵

Asimismo, explica que con frecuencia los caimanes salen del agua y permanecen en las orillas del río con el hocico abierto. Pequeños pájaros llegan entonces a picar el barro y otras adherencias que quedan entre los dientes del caimán. Cuando están satisfechos de lo que han ingerido, vuelan a otros lugares. Luego al-Mawsili dice del caimán: “el animal queda complacido de que le hayan limpiado los dientes de esta manera”.⁵⁶

BRASIL EN LOS VIAJEROS OCCIDENTALES Y EN LA OBRA DE AL-BAGHDADI

No hay duda de que una de las regiones del Nuevo Mundo que más ha impresionado y dejado recuerdos indelebles a sus visitantes es Brasil, en especial el río Amazonas y toda la selva del mismo nombre. Desde las primeras exploraciones españolas, a muchos sorprendieron las dimensiones del río y la densidad de la selva. El primer europeo que llevó a cabo una incursión, no una exploración propiamente dicha, sino un reconocimiento del río Amazonas, fue el español Vicente Yáñez Pinzón, hacia el año 1500.⁵⁷ Este marinero español navegó el Amazonas río arriba por más o menos 200 millas, hasta que se dio cuenta de que había dejado el mar y que no había descubierto para los europeos una extraña rama del Atlántico, como pensó. Ya hasta la había bautizado con el nombre de La Mar de Agua Dulce. El español Francisco de Orellana fue el primero en atreverse a navegar prácticamente todo el río Amazonas, hacia los años 1541-1542;⁵⁸ no llevó a cabo una exploración del río, sino un viaje, una travesía accidentada y caracterizada por una completa desesperación. Orellana había acompañado al conquistador Gonzalo Pizarro al

⁵⁴ Para mayores detalles véanse también Al-Mūsili, *An Arab Journey to Colonial Spanish America*, p. 28; Marín Guzmán, *Un viaje poco conocido: la visita de Elías al-Mawsili, sacerdote caldeo iraquí, a la América colonial (1669?-1680)*, p. 17.

⁵⁵ Al-Mūsili, *An Arab Journey to Colonial Spanish America*, p. 29; véase también Marín Guzmán, *Un viaje poco conocido: la visita de Elías al-Mawsili, sacerdote caldeo iraquí, a la América colonial (1669?-1680)*, p. 18.

⁵⁶ Al-Mūsili, *An Arab Journey to Colonial Spanish America*, pp. 28-29.

⁵⁷ Para mayores detalles véase Gerard Helferich, *Humboldt's Cosmos: Alexander von Humbolt and the Latin American Journey that Changed the Way We See the World*, Nueva York, Gotham Books, 2004, pp. 153-154.

⁵⁸ Helferich, *Humboldt's Cosmos*, p. 155.

este de los Andes con la esperanza de descubrir El Dorado, pero cuando en la expedición empezaron a escasear las provisiones, él se ofreció como voluntario para dirigir un pequeño grupo, río abajo, con el propósito de obtener alimentos y todo lo necesario, pero la fuerza de la corriente le impidió navegar río arriba, a contracorriente. Por ello decidió con sus acompañantes seguir río abajo hasta que alcanzó el Atlántico, después de una travesía de nueve meses de pesadumbre, sufrimiento, hambre y enfrentamientos armados con los diversos grupos indígenas de la zona. Orellana finalmente se dirigió a España con los pocos sobrevivientes que quedaron. En su país lo acusaron de desertión, aunque tras las explicaciones de lo acaecido lo exoneraron de toda culpa.⁵⁹

En los años 1637-1638, las autoridades portuguesas decidieron enviar al explorador Pedro Teixeira, a quien acompañó el jesuita español Cristóbal de Acuña. Teixeira inició su viaje de navegación del Amazonas en la costa de Brasil e hizo todo el recorrido río arriba, hasta llegar a los Andes, donde están las fuentes del río. Su travesía duró poco menos de un año. Fue el segundo explorador en recorrer el río completo, y el primero en hacerlo a contracorriente. El jesuita Cristóbal de Acuña escribió un recuento de la exploración. En su obra, publicada en 1639, explica la grandeza del río, su majestuosidad y lo impetuoso de su corriente. Asegura que el Amazonas es el señor de todos los ríos, que recibe gran número de afluentes, de ríos tributarios, con lo cual crece en dimensiones, así como el caudal de sus aguas que dirige, a veces tempestuosamente, a veces con gran calma, hasta el océano Atlántico. También describe que el ancho del río varía a lo largo de su vasto recorrido. Asegura que con frecuencia la anchura es de una legua, en algunos tramos es de dos, a veces de tres leguas y en ocasiones de mucho más.⁶⁰

De las primeras décadas del siglo XVI data la descripción de Antonio Pigafetta, el cronista originario de Vicenza, Italia, que acompañó a Hernando de Magallanes en su viaje alrededor del mundo. Se embarcó como *sobresaliente* en la flota de Magallanes y escribió su *Relación del primer viaje alrededor del mundo: noticias del Mundo Nuevo con las figuras de los países que se descubrieron señalados por Antonio Pigafetta, Vicentino, Caballero de Rodas*.⁶¹ Este relato contiene todo lo que observó Pigafetta durante los tres años que duró la travesía, de 1519 a 1521. Su libro contiene asimismo muchas otras descripciones irreales y otras cosas que el autor no comprendía. Su narración aborda en detalle lo que observó en Verzin, es decir, Brasil, ya que *verzin* o *verzino* es el nombre italiano del árbol de madera roja característico de este país. Se trata del palo de Brasil. El relato está lleno de

⁵⁹ Para más información véase Helferich, *Humboldt's Cosmos*, p. 155.

⁶⁰ Para mayores detalles véase Helferich, *Humboldt's Cosmos*, p. 154.

⁶¹ Antonio Pigafetta, *Relación del primer viaje alrededor del mundo: noticias del Mundo Nuevo con las figuras de los países que se descubrieron señalados por Antonio Pigafetta, Vicentino, Caballero de Rodas*, edición de Leoncio Cabrero Fernández, Madrid, Dastin, s.f., *passim*.

detalles de lo exuberante de la naturaleza y lo abundante de sus frutos, las aves, las carnes que se podían consumir y la existencia de muchos otros animales del Verzin. Así, por ejemplo, sobre estos asuntos escribió las siguientes líneas, habiendo aclarado antes que Brasil pertenecía a Portugal: “[En Brasil] hicimos gran acopio de gallinas, patatas, piñas muy dulces —fruto verdaderamente el más gentil que haya—, carne de ánade como vaca, caña de azúcar y otras infinitas cosas, que dejo para no resultar prolijo”.⁶²

Respecto de los habitantes y algunas de sus costumbres escribió:

Sus indígenas no son cristianos, y no adoran cosa alguna. Proceden según los usos naturales, y viven ciento veinticinco años y ciento cuarenta. Andan desnudos, así hombres como mujeres; habitan en ciertas casas amplias llamadas “bohíos”, y duermen en redes de algodón que denominan “hamacas” anudadas —en el interior de aquellas viviendas— de un extremo a otro, en troncos gruesos; entre los cuales encienden lumbres. En alguno de estos bohíos se junta hasta un centenar de hombres, con sus mujeres e hijos, armando gran rumor. Poseen barcas de una sola pieza —de un tronco afilado con utensilios de piedra—, llamadas “canoas”. Utilizan estos pueblos la piedra como nosotros el hierro, que no conocen. En cada una de esas embarcaciones se meten treinta o cuarenta hombres, bogan con palas como de panadería, y, tan negros y afeitados, parecen los remeros de la Laguna Estigia.

Se desenvuelven los hombres y las mujeres como entre nosotros; comen carne humana, la de sus enemigos, no por considerarla buena, sino por costumbre. Inició ésta —como ley de Talión— una anciana, quien tenía un solo hijo, que fue muerto por los de una tribu rival; pasados algunos días, los de la suya apresaron a uno de los de la que le habían matado al hijo, y lo trajeron a donde se encontraba la vieja. Ella, viéndole y acordándose de su muerto, corrió hasta el muchacho como perra rabiosa, mordiéndole la espalda. Aquél a poco pudo huir, y mostró a los suyos la señal, como si lo fuese de que querían devorarlo. Cuando los suyos, más tarde, apresaron a alguno de los otros, se lo comieron; y los parientes de los comidos a los de los que comieran: de lo cual nació la costumbre. No se lo comen de una vez: antes uno corta una rebanada para llevársela a su vivienda y ahumarla allí; y vuelve a los ocho días para llevarse otro pedacito que comer asado entre los demás manjares..., y siempre como memoria de sus enemigos. Esto me contó Ioanne Carvagio, piloto que con nosotros venía, quien anduvo antes cuatro años por estas tierras.

Esta gente se pinta a maravilla todo el cuerpo y el rostro con fuego y de distintas maneras, incluso las mujeres. Van completamente tonsos y sin barba —porque se la afeitan—. Abríganse con vestiduras de plumas de papagayo, con ruedas grandes en el culo hechas con las plumas más largas; cosa ridícula. A excepción de las mujeres y niños, ostentan todos tres agujeros en el labio inferior, de donde cuelgan piedras redondas y de un dedo de largo —unas menos, otras más—. No son negros completamente; más bien oliváceos; llevan al aire las partes vergonzosas, y carecen de vello en cualquiera.

⁶² Pigafetta, *Relación del primer viaje alrededor del mundo*, p. 53.

Y así hombres como mujeres andan del todo desnudos... Amasan un pan redondo, blanco, de médula de árbol, de sólo regular sabor; se halla dicha médula bajo la corteza, y parece requesón. Tienen cerdos, con la particularidad del ombligo en la espalda, y grandes pájaros con el pico como un cucharón y sin lengua.⁶³

Líneas más adelante Pigafetta narra algunas de las creencias de las poblaciones locales:

Haría cerca de dos meses que no habría llovido por allá; y cuando alcanzábamos el puerto, por casualidad llovió. Por lo que dieron en decir que descendíamos del cielo, y que habíamos traído con nosotros la lluvia. Estos pueblos fácilmente se convertirían a la fe de Jesucristo. Al principio pensaban que las lanchas fuesen hijas de las carabelas, e incluso que éstas las parían en el momento en que se soltaban por la borda sobre el mar; y observándolas más tarde a su costado, según es uso, creían que cada carabela las amamantaba.⁶⁴

Hacia mediados del siglo XIX también se publicó una descripción detallada y asimismo llena de asombro por lo majestuoso de la región selvática de Brasil. Se trata del libro de William Herndon titulado *Exploration of the Valley of the Amazon*. Encargado por el gobierno de los Estados Unidos para investigar el río Amazonas, Herndon dirigió una importante expedición en esta zona. Llegó a ser el primer norteamericano en descender por este río hasta el Atlántico. Al pasar por el río Negro, escribió:

There has been no exaggeration in the description of travelers regarding the blackness of its water. It well deserves the name of Río Negro. When taken up in a tumbler, the water is a light-red color like a pale juniper water, and I should think it colored by some such berry. An object immersed in it has the color, though wanting the brilliancy, of red Bohemian glass. It may have been fancy... but I thought that the light cumuli that hung over the river were darker here than elsewhere. These dark, though peaceful-looking clouds, the setting sun, the glitter of the rising moon upon the sparkling ripple of the black water with its noble expanse gave us one of the fairest scenes that I have ever looked upon.⁶⁵

Brasil recibió también la visita del científico alemán Alexander von Humboldt (1769-1859), quien intentó visitar el Amazonas, pero en su búsqueda de las fuentes del Orinoco y del río Negro y su posible conexión con la corriente del Amazonas,

⁶³ Pigafetta, *Relación del primer viaje alrededor del mundo*, pp. 54-56.

⁶⁴ Pigafetta, *Relación del primer viaje alrededor del mundo*, p. 57.

⁶⁵ William Herndon, *Exploration of the Valley of the Amazon*, Nueva York, Grove Press, 2000, citado por Helferich, *Humboldt's Cosmos*, p. 156.

sólo llegó hasta el río Negro, en su confluencia con el Amazonas. Su visita científica a estas zonas, el mismo Humboldt la explicó con las siguientes palabras:

Seit vielen Jahren habe ich nach den ältesten Karten und einem ansehnlichen, von mir gesammelten, nicht veröffentlichten Material mit anhaltendem Eifer Untersuchungen über die Geographie Südamerikas nördlich vom Amazonenstrom angestellt. Da ich meinem Werke den Charakter eines wissenschaftlichen Werkes bewahren möchte, darf ich mich nicht scheuen, von Gegenständen zu handeln, über die ich hoffen kann, einiges Licht zu verbreiten, nämlich von den Quellen des Rio Negro und des Orinoko, von der Verbindung dieser Flüsse mit dem Amazonenstrom, und vom Problem vom Goldlande, das den Bewohnern der Neuen Welt so viel Blut und so viel Tränen gekostet hat.⁶⁶

[Hace muchos años que investigo con diligencia la geografía de Sudamérica al norte de la corriente del Amazonas, mediante los más viejos mapas y un respetable volumen de material que he ido coleccionando y que no se ha publicado. Puesto que deseo preservar en mi texto el carácter de una obra científica, no he de tener reparo en tratar temas sobre los que tengo la esperanza de poder arrojar luz, a saber: de las fuentes del río Negro y del Orinoco, de la conexión de estos ríos con la corriente del Amazonas, y del problema de El Dorado, que tanta sangre y tantas lágrimas ha costado a los habitantes del Nuevo Mundo.]⁶⁷

Otro viajero que llegó a Brasil supuestamente sin planearlo y porque los fuertes vientos desviaron la embarcación en la que se transportaba, fue el iraquí ‘Abd al-Rahman Ibn ‘Abd Allah al-Baghdadi, en el siglo XIX. También quedó maravillado por la naturaleza, las selvas y los animales salvajes de Brasil, como se leerá con algún detalle en este ensayo de reconstrucción histórica de su viaje, actividades y aportes al conocimiento de la naturaleza, la sociedad y las comunidades musulmanas del Brasil decimonónico.

En el siglo XIX Brasil tenía un número de pobladores de origen africano que practicaba el Islam, cuya cifra exacta se desconoce. Muchos de ellos seguían siendo esclavos, mientras que otros ya eran hombres libres. Sus prácticas musulmanas, los ritos, la forma de hacer las oraciones, entre tantos otros asuntos, se encontraban mezclados con otras prácticas y ritos, muchos de ellos de origen africano, como ellos mismos. Estos pobladores africanos que de manera forzada llegaron a Brasil, se consideraban musulmanes y así se lo manifestaron a al-Baghdadi, pero su Islam

⁶⁶ Alexander von Humboldt, *Die Reise nach Südamerika*, editado por Jürgen Starbatty, 10a. ed., Gotinga, Lamuv, 2008, p. 341. La obra de Humboldt se publicó originalmente en francés bajo el título de *Voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent*.

⁶⁷ Agradezco a mi hermano Hernán Marín Guzmán la traducción de este fragmento del alemán al castellano.

era débil y se encontraba impregnado de muchos otros rituales, acaso por su ignorancia de los verdaderos cánones del Islam sunnita, quizá por no contrar entre ellos con un *imam* concededor de la religión, o tal vez como respuesta al ambiente en el que se desenvolvían.

La revuelta de los malês en la ciudad de Salvador en 1835 trajo como consecuencia para los musulmanes de origen africano en Brasil, persecuciones, resentimientos y miedos internos.⁶⁸ Muchos musulmanes en Brasil, a raíz de la revuelta de los malês, no se atrevían a manifestar su verdadera religión por temor a recibir castigos, persecuciones y represiones de parte de los amos blancos, que acusaban a los musulmanes de esa gran insurrección. También temían de los cristianos la oposición y represión contra los negros musulmanes ya libres. Además, desde principios del siglo XIX en Brasil se sabía que muchos musulmanes negros en el país habían encabezado diversos movimientos de liberación de los esclavos. Se les llamaba principalmente malês, pero se les conocía también como muçulmis, muçulimi, muxurimim, mucuim y muçurimi.⁶⁹ Éstos fueron responsables de muchas rebeliones en las primeras décadas del siglo XIX, como las de 1807, 1809, 1813, 1816, 1826, 1827, 1828, 1830 y 1835. Esta última es la que se conoce con el nombre de la revuelta de los malês.

Durante esos años de rebeldía, algunos negros sabían árabe y manifestaban en esta lengua sus sentimientos antiesclavistas y por la liberación de los esclavos. La planificación de las estrategias y muchos otros detalles para las insurrecciones también se hacían secretamente en este idioma. Estos asuntos son prueba de que algunos de estos negros esclavos en Brasil, o quizá también ya libertos, tenían un grado de instrucción del árabe y de pasajes coránicos que asimismo escribían. Es difícil determinar tanto el número de concededores del árabe, como el grado de instrucción que tenían algunos de ellos. Sin embargo, como se leerá más adelante, tenían distintos propósitos para escribir fragmentos del Qur'an en árabe. Lo importante aquí es que los escribían, y esto revela que tenían algún conocimiento básico de este idioma. La llegada a Brasil de ejemplares del Qur'an en árabe, que se vendían y compraban, es también evidencia de que al menos por algún tiempo esas comunidades musulmanas negras en Brasil mantuvieron algún grado de conocimiento de ese idioma y del Qur'an y quizá también un vivo interés de rezar el texto sagrado

⁶⁸ Para mayores detalles sobre el movimiento de los malês en Salvador, Brasil, véase J.J. Reis, *Rebelião escrava no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

⁶⁹ Paulo Daniel Farah, "O Brasil oitocentista e a comunidade muçulmana aos olhos de um imã bagdali", en Paulo Daniel Farah, trad. al portugués y al castellano, notas y prefacio del libro de 'Abd al-Rahman Ibn 'Abd Allah al-Baghdadi, *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso [El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso]*, Al-Maktaba al-Wataniyya al-Jaza'iriyya, Argel/Río de Janeiro/Caracas, Ministério da Cultura, Fundação Biblioteca Nacional, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, pp. 1-26, en especial p. 9.

del Islam en su lengua original. Sobre estos asuntos volveremos más adelante. Muchos de estos esclavos que habían llegado a Brasil a principios del siglo XIX habían sufrido cautiverio y habían sido prisioneros de guerra en los enfrentamientos político-religiosos en sus tierras de origen en el África subsahariana. Los más numerosos de estos negros que los esclavistas trasladaron a Brasil eran los hausas.⁷⁰ El nombre hausa no representa una unidad étnica, sino una unidad lingüística. Las poblaciones que hablan el hausa tienen un origen muy heterogéneo. También arribaron a Brasil como esclavos otros grupos procedentes de los reinos de Gurma,⁷¹ Borgú,⁷² Bornú,⁷³

⁷⁰ Para más información sobre los hausas véanse Yves Person, “Le Soudan nigérien et la Guinée occidentale”, en Hubert Deschamps (ed.), *Histoire générale de l’Afrique noire*, París, Presses Universitaires de France, 1970, vol. I, pp. 271-304, en especial p. 277; Pierre Bertaux, *África: desde la prehistoria hasta los estados actuales*, pp. 62, 68-72; Paul Mercier, “Guinée centrale et orientale”, en Hubert Deschamps (ed.), *Histoire générale de l’Afrique noire*, París, Presses Universitaires de France, 1970, vol. I, pp. 305-329, en especial p. 314; Y. Urvoy, *Histoire des populations du Soudan central*, París, Larose, 1936, *passim*; M. Hiskett, “Hausa”, en *Encyclopédie de l’Islam* (2), Leiden, E.J. Brill, 1985, vol. III, pp. 283-286.

⁷¹ Para mayores detalles sobre el reino de Gurma véanse Pierre Bertaux, *África: desde la prehistoria hasta los estados actuales*, Madrid, Siglo XXI, 1974, pp. 49, 54; Person, “Le Soudan nigérien et la Guinée occidentale”, en especial pp. 277, 279, donde considera a Gurma ya un pequeño reino para el siglo XVII, con una fuerte presencia islámica de largo tiempo. Al respecto escribió: “Cette marche de l’Empire songhay tomba finalement aux mains des Gourma qui y constituèrent un petit royaume au XVII^e siècle mais elle était déjà pénétrée par de nombreux noyaux peul issus du Masina et particulièrement des Torobe islamisés de longue date” (vol. I, p. 279). Véase también Person, “Le Soudan nigérien et la Guinée occidentale”, vol. I, p. 297. Al respecto de los gurma escribió las siguientes líneas: “Malgré ces faiblesses, les Gourma ont joué un rôle important dans l’histoire de la Boucle. Vers le milieu du XVII^e siècle, ils ont colonisé le centre du Togo, où ils se sont assimilés aux autochtones paléonégritiques en donnant naissance à la féodalité Kotokoli, qui a conservé l’esprit et les mœurs du Gourma, sinon sa langue” (vol. I, p. 297).

⁷² Véanse Bertaux, *África: desde la prehistoria hasta los estados actuales*, pp. 49, 51; Raymond Mauny, “Le Soudan occidental à l’époque des grands empires”, en Hubert Deschamps (ed.), *Histoire générale de l’Afrique noire*, París, Presses Universitaires de France, 1970, vol. I, pp. 185-201, en especial p. 198. Véase también Henri Moniot, “Le Soudan central”, en Hubert Deschamps (ed.), *Histoire générale de l’Afrique noire*, París, Presses Universitaires de France, 1970, vol. I, pp. 331-352, en especial p. 343.

⁷³ Para mayor información sobre Bornú véanse B.G. Martin, “Kanem, Bornu and the Fazzan, notes on the political history of a trade route”, *Journal of African History*, vol. X, núm. 1, 1969, pp. 15-27; Bertaux, *África: desde la prehistoria hasta los estados actuales*, pp. 40, 65, 67-71. Bertaux escribió sobre la prosperidad de los bornú las siguientes líneas: “El reino de Bornú conocerá una nueva era de prosperidad a finales del siglo XVI, bajo el rey Idris Alaoma (1571-1603). Reanudando la vieja tradición de sus antepasados, envía una embajada al soberano turco de Túnez, merced a la cual obtuvo fusiles e instructores. Esto va a permitirle asegurar su autoridad, extenderla al norte del actual Camerún y, por el este, hasta el lago Fitriis, reducir las resistencias y, al mismo tiempo, capturar cautivos. Contribuye de esta manera a restablecer en el país el orden y la prosperidad. Para solucionar el permanente problema que plantean los inquietos tibúes, atrincherados en su Tibesti, transfiere una gran parte de ellos al Bornú; allí se funden con la población. Para asegurar sus líneas de comunica-

Nupé⁷⁴ y otros reinos que ya para entonces estaban considerablemente islamizados y eran vecinos de los hausas, localizados en el Sudán central, es decir, la región que hoy se ubica al norte de Nigeria.⁷⁵

ción con sus salidas comerciales de África del Norte — Túnez, Trípoli y El Cairo — ocupa los oasis del Kauar, lo que además tiene la ventaja de asegurarle la sal de las minas de Bilma” (p. 67). Mauny, “Le Soudan occidental à l’époque des grands empires”, pp. 185-201, en especial p. 198. Moniot, “Le Soudan central”, pp. 343-345. Mercier, “Guinée centrale et orientale”, pp. 305-329, en especial pp. 314, 316. Moniot, “Le Soudan central”, pp. 332, 339, 340, donde escribió las siguientes líneas: “La dynastie conserve soigneusement ses liens avec ses origines: longtemps, le souverain prend toujours femme chez les Toubou — puis, à la fin du XII^e siècle, le choix d’une femme Kanembou rompt cette tradition. Il y a une capitale, Njimi, dont la localisation, en fait, reste inconnue; mais le genre de vie de la cour est très voyageur, et un seul roi mourut à la capitale. L’islam est la religion des princes. Houmé aurait fait le pèlerinage, et Dounama I^{er} (première moitié XII^e siècle) l’aurait accompli trois fois. Au milieu du XIII^e siècle, le roi du Kanem fait construire au Caire un établissement pour les pèlerins et les étudiants de son pays. Le degré d’islamisation du peuple nous échappe” (p. 340). Véase también: Moniot, “Le Soudan central”, pp. 343-345, 347, donde escribió las siguientes convincentes líneas sobre la vetusta presencia del Islam en Bornú y el sincretismo popular con prácticas preislámicas: “Au Bornou, l’islam, anciennement implanté, est resté vigoureux, là du moins où rayonnait directement le pouvoir central. Si des pratiques préislamiques persistaient dans la population, dont on ne saurait mesurer le degré de conversion, la piété des souverains va de pair, du XVI^e au XVIII^e siècle, avec la réputation et l’orthodoxie des clercs. En pays haoussa, où l’Islam avait successivement pénétré au XIV^e, au XV^e siècle et au temps de l’influence songhaï, les relations commerciales et l’activité citadine de centres comme Katsina et Kano” (p. 347). Véase también Alexandre, “Afrique centre-équatoriale et centre-occidentale”, p. 363. Véase también: Y. Urvoy, *Histoire de l’Empire du Bornou*, París, *Memoires del IFAN*, 1949, *passim*; A. Schultze, *The Sultanate of Bornu*, Londres, 1913, *passim*.

⁷⁴ Para mayores detalles sobre Nupé véanse Roland Oliver y J.D. Fage, *Breve historia de África*, Madrid, Alianza Editorial, 1972, p. 170; Bertaux, *África: desde la prehistoria hasta los estados actuales*, pp. 58, 62, 69, 77. Respecto de Nupé, Bertaux escribió las siguientes líneas, en las que demuestra también la expansión del Islam en este reino y entre sus habitantes, así como entre sus vecinos los yorubas: “Los yorubas estaban instalados en la orilla derecha del bajo Níger; enfrente de ellos, en la orilla izquierda, al nordeste, se encuentra el Nupé. Existía como reino desde 1350, ya que es mencionado por Ibn Batuta. En el siglo XVIII el soberano se convirtió al Islam. Su rey es absoluto, pero en cambio el Estado es frecuentemente, en el curso de su historia, vasallo de sus vecinos, los yorubas en el oeste y los hausas en el norte. Su época más brillante es el fin del siglo XVIII. Su característica es un pujante desarrollo del artesanado. Allí siempre se ha sabido trabajar la madera y el cuero, el estaño y el cobre, el vidrio. Los tejidos y los bordados del Nupé eran muy estimados en la zona nigeriana. La construcción de barcos con capacidad para transportar sobre el Níger hasta sesenta pasajeros era muy apreciada por los ribereños del río. El país era rico y el pueblo, menos belicoso que industrial y comerciante, abierto a los mercaderes que venían del norte, los mandingos y los hausas” (p. 62). Mercier, “Guinée centrale et orientale”, pp. 305, 309, 314, 316. Al respecto escribió: “C’est dans une seconde phase, s’achevant sans doute à la fin du XV^e siècle, que leur domaine occidental, sous la pression des Bariba et des Yorouba, aurait été réduit à la zone riveraine du Niger. Les Noupé, contrôlant la navigation fluviale et l’important nœud commercial de Bida, producteurs de noix de kola, ont conservé des relations suivies avec les peuples du Nord jusqu’au Bornou et reçu leurs influences en plusieurs domaines, cérémoniel entre autres” (p. 316). Véase también Mercier, “Guinée centrale et orientale”, p. 322.

⁷⁵ Reis, “Os Muçulmanos que al-Baghdádi encontrou no Brasil”, pp. 27-30, en especial p. 28. Para

A los nagôs (yorubas)⁷⁶ ya islamizados desde mucho antes de su arribo forzado a Brasil se les conocía con el nombre de malês. Éstos fueron los dirigentes y responsables de la gran revuelta de 1835, que fue un movimiento exclusivamente africano, pero no todos los grupos africanos tuvieron la misma participación ni responsabilidad en este levantamiento.⁷⁷ La mayoría de los líderes del movimiento eran maestros musulmanes. El 25 de enero de 1835, alrededor de 600 esclavos y algunos libertos se rebelaron en la ciudad de Salvador y contaron con el apoyo de algunos otros negros que procedían del Recôncavo, en especial de la región de Santo Amaro. En la ciudad de Salvador lucharon durante varias horas. Al final del levantamiento, habían muerto más de setenta negros cuyos líderes eran principalmente nagôs, seguidos de otros grupos como los hausas, tapas y bornos. Una vez terminado el enfrentamiento, a muchos se les castigó y azotó, especialmente del grupo de los nagôs, como lo demuestra João José Reis.⁷⁸ A muchos otros se les encarceló. A cuatro negros se les condenó a muerte y las autoridades los ejecutaron para que estos ajusticiamientos sirvieran de advertencia y escarmiento a muchos otros, con el propósito de que no se atrevieran a encabezar ninguna insurrección, pues se enfrentarían a castigos semejantes. João José Reis también proporciona algunos porcentajes que rebelan la gran participación de los nagôs en este movimiento. Asegura que los nagôs representaban 28.6% de todos los esclavos africanos y 22.7% de los africanos manumitidos en la ciudad de Salvador de Bahía. Después de la revuelta de los malês, los nagôs representaban 76.9% de todos los esclavos que enfrentaron un juicio y 46.1% de los ex esclavos. Además, cinco de los apresados tras la revuelta pertenecían al grupo de los nagôs.⁷⁹ En la ciudad de Salvador, donde tuvo lugar esta rebelión, los nagôs representaban 26% de todos

mayor información al respecto véanse Bertaux, *África: desde la prehistoria hasta los estados actuales*, p. 220; Alexandre, “Afrique centre-équatoriale et centre-occidentale”, p. 361. Respecto de los reinos cercanos a esta zona escribió: “la personne du souverain rappelle plutôt les Jukun et Nupe du Nigeria, et, plus généralement, la chaîne de royaumes du type ‘néo-soudanais’ de Baumann (‘despotisme africain’ de Mardock) qui confine au nord de notre zone jusqu’à la vallée du Nil” (p. 361); S.J. Hogben y Kirk Greene, *The Emirates of Northern Nigeria*, Londres, Oxford, University Press, 1966, *passim*.

⁷⁶ Para mayores detalles sobre los yorubas véanse Mercier, “Guinée centrale et orientale”, pp. 305, 309, 314-315, 322; Bertaux, *África: desde la prehistoria hasta los estados actuales*, pp. 58, 62; Oliver y Fage, *Breve historia de África*, pp. 170, 174-175; Paul Mercier, “Guinée centrale et orientale”, en Hubert Deschamps (ed.), *Histoire générale de l’Afrique noire*, París, Presses Universitaires de France, 1971, vol. II, pp. 123-147, en especial pp. 128-130; S. Johnson, *History of the Yoruba*, Lagos, 1921, *passim*; P. Verger, *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de todos os santos du XVII^e siècle au XIX^e siècle*, París, Mouton, 1968, *passim*.

⁷⁷ Para mayores detalles véase João José Reis, *Slave Rebellion in Brazil*, trad. al inglés por Arthur Brakel, Baltimore/Londres, The Johns Hopkins University Press, 1993, *passim*, en especial pp. 146 ss.

⁷⁸ Véase Reis, *Slave Rebellion in Brazil*, p. 146.

⁷⁹ Para mayores detalles véase Reis, *Slave Rebellion in Brazil*, pp. 146 ss.

los africanos en esta ciudad. Este grupo no sólo era el más numeroso, sino también el mejor organizado para movilizar a la gente. Asimismo, era el grupo dominante desde el punto de vista cultural entre los distintos grupos africanos, y la lengua de los nagôs había llegado a constituir una especie de *lingua franca* entre los africanos en Bahía. Reis asegura que no hay duda de que su gran participación en la revuelta de los malês se debía al alto porcentaje de musulmanes entre ellos.⁸⁰

Por otra parte, es importante recordar que a los libertos que participaron en la revuelta se les envió de regreso a África.⁸¹ Con el propósito de evitar levantamientos similares, los amos vendieron a muchos de sus esclavos en otros estados, como en Río de Janeiro y en Río Grande del Sur, con lo cual el movimiento prácticamente desapareció. A lo anterior debemos agregar que muchos otros libertos negros, y no sólo musulmanes, se trasladaron a otros estados de Brasil o regresaron a África, con el fin de rehacer sus vidas.⁸² La revuelta de los malês tuvo hondas repercusiones en todo Brasil y llegó a ser muy conocida en el plano internacional.⁸³ A raíz de este levantamiento se inició en Brasil una persecución contra los musulmanes, para evitar cualquier otra rebelión que éstos pudieran impulsar o dirigir. En los años siguientes a la rebelión, la represión pudo haber contribuido a un paulatino proceso de decadencia del uso del idioma árabe. No desapareció del todo, pero se mantuvo en un nivel muy elemental y casi exclusivamente para ciertas oraciones musulmanas y algunos pasajes del Qur'an. Esto también es cierto para la práctica del Islam, como se explicará oportunamente.

En este ambiente llegó a Brasil en 1866 una embarcación otomana que se dirigía desde Estambul hasta Basra (Basora) circunnavegando África, pues no existía todavía el Canal de Suez. Cuando se encontraba en el Atlántico, al parecer los fuertes vientos desviaron la nave hacia otra dirección y ésta arribó a Brasil, a Parati, en el estado de Río de Janeiro. En este barco viajaba 'Abd al-Rahman Ibn 'Abd Allah al-Baghdadi, un *imam*, predicador y profundo conocedor de la religión islámica y de sus prácticas. Al enterarse y advertir la necesidad que de él tenían los musulmanes de origen africano en Brasil, decidió permanecer en este país, lo que le llevó a una estancia total de tres años. Su único afán era guiar a sus correligionarios por la verdadera senda del Islam, enseñarles las formas correctas de las abluciones, la oración, las prácticas del ayuno, la penitencia, el matrimonio, el divorcio, la herencia, los funerales, entre muchos otros asuntos. Es decir, todo lo relacionado con el Islam y las prácticas y ritos contenidos en la *sunna*. De esta manera, aparentemen-

⁸⁰ Reis, *Slave Rebellion in Brazil*, pp. 146-147.

⁸¹ Para mayores detalles al respecto véase Reis, "Os Muçulmanos que al-Baghdádi encontrou no Brasil", pp. 27-30, en especial pp. 28-29.

⁸² Véase Reis, "Os Muçulmanos que al-Baghdádi encontrou no Brasil", pp. 27-30.

⁸³ Véase para mayores detalles Farah, "O Brasil oitocentista e a comunidade muçulmana aos olhos de um imã bagdali", pp. 1-26.

te, y quizá por algún tiempo, los musulmanes de Brasil lograron superar muchos errores de ritos, ya que habían mantenido estos yerros, según parece, por varias décadas, y desde entonces evitaron mezclar el Islam con otros rituales. Al final de su estancia por tres estados del actual vasto territorio de Brasil, al-Baghdadi regresó al imperio otomano, de donde procedía, y escribió un libro que tituló *Musalliyyat al-Gharib bi Kull Amr 'Ajib* (*El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*).

Ya para finalizar este capítulo introductorio, es importante tener presente que el propósito de este libro es analizar la situación de los musulmanes en Brasil en el siglo XIX, y la labor misionera de este viajero originario de Bagdad pero residente en Damasco. Sin embargo, él siempre se consideró a sí mismo principalmente baghdadí, tal como lo demuestra su gentilicio. En este libro se reconstruyen también los viajes que realizó al-Baghdadí por Brasil, las distintas comunidades que visitó y las descripciones que hizo de los pueblos, las costumbres, los productos nuevos a los que quedó expuesto, la flora, la fauna, la belleza natural, lo impresionante del tamaño de los árboles, las selvas, los animales salvajes, etc., así como la situación de las pequeñas comunidades musulmanas en Brasil en el siglo XIX y lo que logró enseñarles.

Otro aspecto de enorme relevancia es el referente a la importancia de su obra *Musalliyyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, lo que aporta y lo que contribuye al conocimiento de las comunidades musulmanas de origen africano en Brasil. Las observaciones del *imam* al-Baghdadí vienen a rectificar muchos errores y asuntos que por mucho tiempo se consideraron verídicos, ya que su relato proporciona otras informaciones y de primera mano, como una fuente primaria. Por ejemplo, muchos investigadores en Brasil han creído por mucho tiempo, y lo han repetido en sus obras, que los musulmanes en Brasil leían el árabe. Esto lo manifiestan una y otra vez a partir de la información difundida de que se vendían anualmente en Río de Janeiro unas cien copias del Qur'an en árabe. La obra de al-Baghdadí nos muestra que muchos no leían el árabe, sino sólo unos cuantos, y que para la mayoría tener el Qur'an en árabe era más bien un símbolo de respeto, de admiración, de veneración por la revelación al profeta Muhammad. Para otros el Qur'an constituía una enorme posesión, pero ni era para el estudio ni cumplía la función de guía espiritual.

Algunos estudiosos de finales del siglo XIX y de las primeras décadas del XX, sin conocer la obra de al-Baghdadí, al obtener información por medio de entrevistas a diferentes musulmanes de Río de Janeiro, de Recife o de Salvador, llegaron a conclusiones equivocadas que muchos otros investigadores posteriores repitieron como verídicas. Sus libros son importantes, son obras precursoras que abrieron el camino para muchos otros investigadores posteriores. También constituyen contribuciones originales y novedosas sobre los musulmanes de origen africano, o sobre las religiones y las costumbres de los africanos en Brasil, no obstante los errores

que contienen. Entre estos investigadores podemos mencionar, por ejemplo, a João do Rio, quien llevó a cabo su investigación en Río de Janeiro en los últimos años del siglo XIX y en los primeros del XX. Su obra, titulada *As religiões no Rio*, vio la luz pública en Río de Janeiro en 1902.⁸⁴ Raymundo Nina Rodrigues, de las primeras décadas del siglo XX, publicó una obra que muchos otros investigadores han utilizado como base. Sus errores, como suele suceder, se repiten de un título a otro. El descubrimiento de *Musalliyyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib* logra rectificar muchos de esos yerros, en especial los concernientes a los musulmanes en distintas ciudades de Brasil. La obra de Raymundo Nina Rodrigues, titulada *Os Africanos no Brasil*, se publicó en 1932.⁸⁵ Uno de esos pequeños errores, que la obra del *imam* al-Baghdadi logra corregir, es que tanto Do Rio como Rodrigues aseguran que muchos musulmanes de origen africano leían el árabe y que había muchos más que deseaban aprenderlo.⁸⁶ Quizá esto estuvo más cerca de la verdad en las dos o tres primeras décadas del siglo XIX, pero no para los años de 1860 en adelante, cuando al-Baghdadi estuvo de visita en el imperio de Brasil, y probablemente mucho menos para las últimas décadas del siglo XIX.

Otro asunto que la obra de al-Baghdadi nos aclara es que no había mezquitas y que los musulmanes negros en Brasil no contaban con un *imam*. De ahí los múltiples errores que cometían en ritos y prácticas, en las tres ciudades que visitó. Raymundo Nina Rodrigues, por otra parte, asegura que sus informantes le manifestaron que en Salvador ellos estaban muy bien organizados y que se reunían en una mezquita, donde podían llevar a cabo sus ceremonias y celebrar sus festividades. Aunque Rodrigues duda de que estuvieran bien organizados, no cuestiona el hecho que le informaron de que tenían una mezquita y que en ella se reunían. Es más, agrega que esa mezquita estaba dirigida por inmigrantes árabes musulmanes, lo que obviamente es un error, pues no había templo alguno, y menos aún dirigido por inmigrantes del Medio Oriente, que para entonces constituían un número muy reducido. Según los datos que se conocen, sólo entraron a Brasil 3 023 inmigrantes procedentes sobre todo del Líbano y de Siria en el periodo de 1846 a 1889, y eran principalmente cristianos.⁸⁷ Lo que el *imam* al-Baghdadi describe en su relato muestra otra realidad y nos lleva a pensar que es probable que los musulmanes en

⁸⁴ João do Rio, *As religiões no Rio*, Río de Janeiro, Nova Aguilar, 1902 (reimpreso en 1976).

⁸⁵ Raymundo Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1932.

⁸⁶ Para mayores detalles véanse João do Rio, *As religiões no Rio*, p. 23; Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, pp. 96 ss.

⁸⁷ Véanse J. Fernando Carneiro, *Imigração e colonização no Brasil*, Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil, Rio de Janeiro, 1950, p. 60; Alberto da Costa e Silva, "Buying and selling Korans in Nineteenth-Century Rio de Janeiro", *Rethinking the African Diaspora*, pp. 82-89, en especial pp. 83-84.

la época en que Raymundo Nina Rodrigues investigaba y los entrevistaba, se reunieran en la casa de algún líder que tal vez actuara casi en calidad de *imam*, pero no en una mezquita, pues del relato de al-Baghdadi queda muy claro que no había mezquita alguna en ninguna de las tres ciudades que él visitó. Tampoco fundó ninguna, pues de haberlo hecho, sin duda lo habría consignado en su obra.

Siguiendo las obras de João do Rio y de Raymundo Nina Rodrigues, Alberto da Costa e Silva asegura que los musulmanes en Brasil tenían más de una esposa al mismo tiempo.⁸⁸ Estas opiniones deben leerse con cautela, pues el *imam* al-Baghdadi no lo observó en Brasil ni lo consignó en su obra. Si hubiera sido testigo de esta práctica, la habría incluido en su relato. Tanto João do Rio como Raymundo Nina Rodrigues, Alberto da Costa e Silva y otros investigadores sostienen en sus respectivos trabajos que los musulmanes negros en Brasil practicaban el mes del ayuno en el mes de Ramadán.⁸⁹ Manoel Querino no sólo menciona el cumplimiento de este pilar del Islam, sino también una serie de prácticas musulmanas, como las celebraciones del *'Id al-Fitr*, la festividad del *'Id al-Adha*, o del sacrificio de un animal, como lo observó en Bahía.⁹⁰ El *imam* al-Baghdadi descubrió otra cosa: que los musulmanes en Brasil celebraban y ayunaban durante el mes de Sha'ban y no durante el mes de Ramadán, lo que tuvo que rectificar, como se analizará más adelante oportunamente. Por otra parte, la afirmación de João do Rio⁹¹ de que los musulmanes negros en Brasil eran muy estrictos en la práctica de las oraciones diarias debe tomarse con cautela, pues el *imam* al-Baghdadi descubrió otra cosa, tal como lo consignó en su *Musalliyyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, como se comentará y estudiará más adelante.

Algunos estudiosos posteriores de las costumbres y religiones de los africanos en Brasil pudieron observar que los musulmanes de origen africano en este país no practicaban el Islam en forma estricta, sino mezclada con costumbres y ritos africanos, de donde procedían. Tales son los casos de los investigadores Roger Bastide⁹² y Arthur Ramos.⁹³

⁸⁸ Da Costa e Silva, "Buying and selling Korans in Nineteenth-Century Rio de Janeiro", pp. 82-89, en especial p. 85.

⁸⁹ João do Rio, *As religiões no Rio*, p. 23; Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, pp. 94-96; Da Costa e Silva, "Buying and selling Korans in Nineteenth-Century Rio de Janeiro", pp. 85-86.

⁹⁰ Véase Manoel Querino, *Costumes africanos no Brasil*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1916, *passim*, en especial pp. 71 ss. Informaciones semejantes contiene Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, pp. 94-96. Véase también un estudio balanceado de estas obras y sus contenidos en Da Costa e Silva, "Buying and selling Korans in Nineteenth-Century Rio de Janeiro", pp. 85-86.

⁹¹ João do Rio, *As religiões no Rio*, *passim*, en especial pp. 23 ss.

⁹² Roger Bastide, *As religiões africanas no Brasil* (originalmente publicado en francés bajo el título *Les religions africaines au Brésil*), Pioneira/Editora da Universidade de São Paulo, 1971, *passim*, en especial pp. 205 ss.

⁹³ Arthur Ramos, *O negro brasileiro*, Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, Recife, 1934, reeditado en 1988, *passim*, en especial pp. 66-72.

CAPÍTULO II

ANTECEDENTES HISTÓRICOS: LA IMPORTANCIA DEL ISLAM Y SU IMPACTO EN LA SOCIEDAD

El Islam se expandió rápidamente por todo el Asia occidental, por el norte de África, y en dirección al Oriente llegó hasta las fronteras del imperio chino. Por el Occidente alcanzó la península ibérica.¹ Los musulmanes continuaron su travesía,

¹ Para mayor información sobre la conquista árabe-musulmana de al-Andalus y el papel que desempeñaron los conquistadores Tariq bn. Ziyad y Musa Ibn Nusayr, véanse ‘Izz al-Din Ibn Al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta’rikh*, editado por C.J. Tornberg, Leiden, E.J. Brill, 1869 (reimp. 1965), vol. IV, pp. 539-540. Para más información específica sobre la conquista de al-Andalus véase vol. IV, pp. 556-567; *Akhbar Majmu’a*, editado y traducido al español por Emilio Lafuente y Alcántara, Madrid, 1867, pp. 18-20 (pp. 30-31 de la traducción castellana); Abu Muhammad ‘Abd Allah Ibn Muslim Ibn Qutayba, *Al-Imama wa al-Siyasa*, editado por Taha Muhammad al-Zayni, s.l., 1967, vol. II, pp. 69-70, 71-77 y 82-86. Ahmad b. Abu Ya’qub al-Ya’qubi, *Ta’rikh al-Ya’qubi*, editado por Th. Houtsma, Leiden, 1883; Beirut, reimp. Dar Sadir, 1960, vol. II, p. 285. Véase también vol. II, pp. 294 ss.; Abu Bakr Ibn ‘Umar Ibn al-Qutiyya al-Qurtubi, *Ta’rikh Iftitah al-Andalus*, editado y traducido al español por Julián Ribera, Madrid, 1926, pp. 10-11 (pp. 7-8 de la traducción castellana); Ibn Iyas al-Hanafi, *Kitab Nashq al-Azhar*, p. 17; Mawsili, *Al-Durr al-Maknun*, pp. 26-27. Véase también Abu ‘Abd Allah Muhammad Ibn ‘Abdus al-Jahshiyari, *Kitab Akhbar al-Wuzara’ wa al-Kuttab*, ms. núm. 2434 (Mixt. 916), en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, p. 43 (p. 22a); Muhammad al-Shatibi, *Kitab al-Jaman fi Mukhtasir fi Akhbar al-Zaman*, ms. núm. 4998, en la Biblioteca Nacional de Madrid, *passim*, especialmente pp. 143-144 para más detalles acerca de la muerte de al-Walid I y el califato (*khilafa*) de Sulayman. Otra fuente, a pesar de que es principalmente *shi’ita* y que se refiere sobre todo a la historia del oriente del *Dar al-Islam (al-Mashriq)* y que provee importantes detalles, es Ahmad Ibn Yusuf Ibn Ahmad al-Qarmani, *Kitab al-Dawl wa Akhbar Athar al-Awwal*, ms. núm. 5153, en la Biblioteca Nacional de Madrid, *passim*. Véase también el anónimo *Ta’rikh al-Khulafa’*, ms. núm. 5391, en la Biblioteca Nacional de Madrid, *passim*. Véase también Maqqari, *Nafh al-Tib*, vol. I, pp. 167-168, y la p. 172 de la misma obra, donde explica, de acuerdo con Ibn Hayyan, que fue el califa Sulayman Ibn ‘Abd al-Malik y no al-Walid I quien castigó a Musa Ibn Nusayr. Véase también Maqqari, *Nafh al-Tib*, vol. II, pp. 7-8. Al respecto las crónicas varían. De acuerdo con Ibn al-Qutiyya, Musa Ibn Nusayr entró en la corte del califa al-Walid I antes de que éste muriera, pero según Ibn ‘Abd al-Hakam, Musa llegó a Damasco poco después de la muerte de al-Walid, por lo que tanto Musa como Tariq Ibn Ziyad informaron al califa Sulayman de sus conquistas y de los botines capturados en al-Andalus. Al-Maqqari, en su *Nafh al-Tib* (vol. II, p. 8), asegura que el califa al-Walid I ya había muerto cuando Musa Ibn Nusayr y Tariq Ibn Ziyad llegaron a Damasco.

cruzaron los Pirineos y se adentraron en tierras de la actual Francia. Conquistaron Carcassonne (Qarqashuna como la llaman las fuentes árabes), en el sur de Francia, y se encaminaron hacia París. Los ejércitos musulmanes llegaron a unos 50 kilómetros de París,² pero Carlos Martell los derrotó en Poitiers en el año 732 y los obligó a replegarse allende los Pirineos, fuera de los territorios francos.³ Los cronistas árabes no mencionan una derrota militar, sino que aseguran que los árabes se retiraron hacia la península ibérica, pues el clima de Francia no les agradaba. Entre estos cronistas está Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad Ibn 'Idhari al-

El nuevo califa era Sulayman Ibn 'Abd al-Malik. Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, p. 50, por otra parte, menciona que Sulayman pidió a Musa que demorara su entrada a la corte y que llegara después de que al-Walid, ya muy enfermo, hubiera muerto. Musa ya había llegado a Damasco, pero no a la corte. Sulayman, el nuevo califa, deseaba ser él quien recibiera los tesoros que traía Musa desde al-Andalus. Sobre los tesoros véase también Ibn 'Abd al-Hakam, *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus, passim*. Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, p. 50, describe que Musa y Tariq llevaron a Damasco grandes cantidades de oro, plata, zafiros y otras piedras preciosas, además de muchas otras cosas. También llevaron 400 esclavos (*arba' mi'at rajul min muluk al-a'jam*). Contrariamente a todos estos asuntos, el autor anónimo de la *Crónica mozárabe del 754*, editada y traducida al español por José Eduardo López Pereira, Zaragoza, 1980, p. 75, asegura, como otras fuentes —por ejemplo Ibn al-Qutiyya, entre otras autoridades musulmanas—, que Musa Ibn Nusayr y Tariq Ibn Ziyad entraron en la corte del califa al-Walid I en Damasco. La *Crónica mozárabe* (p. 74) afirma que el califa al-Walid I castigó a Musa y que incluso le hizo montar en su burro viendo para atrás (*Quem et Dei nutu iratum reperit repedando et male de conspectu principis ceruice tenus eicitur pompizcando*). En relación con el califa al-Walid I véase *Al-'Uyun wa al-Hada'iq fi Akhbar al-Haqa'iq*, editado por M.J. de Goeje y P. de Jong, Leiden, E.J. Brill, 1869, vol. III, pp. 2-16. Ya'qubi, *Ta'rikh*, vol. II, pp. 283-292. En cuanto a las conquistas durante la época de al-Walid I véase Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, pp. 41-43. Véase también el anónimo *Ta'rikh al-Khulafa'*, ms. número 5391, en la Biblioteca Nacional de Madrid, *passim*. Baghdadi, *Kitab 'Uyun Akbar al-A'yan*, pp. 40 ss. Véase también Ángel González Palencia, *Historia de la España musulmana*, Barcelona, Labor, 1925, p. 9; Reinhart Dozy, *Historia de los musulmanes de España*, Buenos Aires, Emecé, 1946, vol. I, pp. 339-357; Lévi-Provençal, *España*, pp. 18-19; Anwar Chejne, *Muslim Spain: Its History and Culture*, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1974, p. 9; Mustafa Abu Dayf Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus Hatta Suqut al-Khilafa al-Umawiyya (710-1031)*, Casablanca, Dar al Nashr al-Maghribiyya, 1983, pp. 44 y 59. Ahmad asegura que fue el califa Sulayman quien recibió a Musa y a Tariq y no el califa al-Walid I.

² Para mayores detalles véanse Abu Marwan 'Abd al-Malik Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus li-Ibn al-Kardabus*, editado por Ahmad Mukhtar al-'Abadi, Madrid, Ma'had al-Dirasat al-Islamiyya bi-Madrid 1971, *passim*; Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana*, *passim*, en especial pp. 88-93.

³ Para mayores detalles sobre estos acontecimientos véanse *Akhbar Majmu'a*, pp. 12-13; Maqqari, *Nafh al-Tib*, vol. I, pp. 164-165 y 174-175; Ibn al-Qutiyya, *Ta'rikh Ifitah al-Andalus*, pp. 9-10. Para más información acerca del nombramiento de 'Abd al-'Aziz Ibn Musa Ibn Nusayr como gobernador de al-Andalus y sus conquistas, véanse al-Razi, citado por Ibn 'Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, vol. II, p. 24; Watt, *Historia*, p. 22. Véanse también *Crónica mozárabe*, pp. 75-77; Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, pp. 43 y 45-46; Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana*, *passim*, en especial pp. 88-93.

Marrakushi, que en su obra titulada *Al-Bayan al-Mughrib fi Akhbar al-Andalus wa al-Maghrib*⁴ explicó estos asuntos.

Los ejércitos musulmanes nunca alcanzaron las tierras subsaharianas, como tampoco llegaron a Indonesia ni al sudeste asiático ni a las Filipinas, ni a muchos otros territorios que hoy día son musulmanes. La conversión al Islam del África negra, es decir, al sur del Sahara, fue la labor de misioneros musulmanes, especialmente sufíes, o místicos del Islam, que convencieron a muchos de profesar la fe que predicó el profeta Muhammad, con prédicas y quizá también con su ejemplo.⁵ Es probable que la presencia de comerciantes y viajeros musulmanes por las cálidas tierras del África subsahariana haya contribuido a convertir a muchos otros al Islam. Muchos comerciantes y viajeros musulmanes enseñaban la religión a los africanos o podían ser un ejemplo para ellos.⁶ Algunos autores musulmanes con frecuencia señalan que en diversos lugares de África, en especial en las regiones costeras, las poblaciones locales se convertían al Islam porque notaban gran honestidad en los comerciantes musulmanes, honorabilidad que adjudicaban a su religión. Pensaban que si eran así de honrados por su religión, de seguro el Islam sería superior a las creencias que ellos tenían y a los ritos que practicaban. Por estas razones, entre otras, decidían abrazar el Islam.⁷

LAS TRANSACCIONES ECONÓMICAS EN EL ISLAM: LA IMPORTANCIA DE LA HONESTIDAD EN EL COMERCIO Y EN TODAS LAS ACTIVIDADES SOCIALES

En este apartado se estudia la importancia de la economía en el Islam y las regulaciones islámicas de las transacciones comerciales, con el propósito de compren-

⁴ Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad Ibn 'Idhari al-Marrakushi, *Al-Bayan al-Mughrib fi Akhbar al-Andalus wa al-Maghrib*, editado por Reinhart Dozy, G.S. Colin y Evariste Lévi-Provençal Beirut, s.p.i., *passim*. Véase también Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana*, *passim*, en especial pp. 88-93.

⁵ Para mayores detalles véanse John Spencer Trimingham, *Islam in Modern Sudan*, Londres/Oxford, Oxford University Press, 1949, *passim*; John Spencer Trimingham, *A History of Islam in West Africa*, Londres/Oxford, Oxford University Press, 1962, *passim*; Deschamps (ed.), *Histoire générale de l'Afrique noire*, *passim*. Véase también Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 489-547.

⁶ La sola enumeración de los países africanos subsaharianos que profesan hoy el Islam y que forman parte de la Conferencia Islámica nos da idea de las dimensiones de la expansión de esta religión entre las poblaciones africanas: Alto Volta, Camerún, Chad, Gabón, Gambia, Guinea, Guinea Bissau, Jibuti, Mali, Mauritania, Nigeria, Senegal, Sierra Leona, Somalia, Sudán, Tanzania, Uganda.

⁷ Para mayores detalles véanse Roberto Marín-Guzmán, "Trade and traders in Islamic tradition", en *Symposium Global Trade before Globalization (7th-18th centuries)*, Londres/Madrid, University of London/Fundación Cultura de Paz/Fundación la Huella Árabe, 2007, pp. 17-44.

der el impacto social de la religión en estas materias. En primer lugar, es oportuno recordar que el Islam obliga a los comerciantes a ser honestos y a no engañar a los demás. Tanto el Qur'an como la *Sunna* del Profeta ordenan a los musulmanes a ser honrados y justos en las transacciones comerciales. El profeta Muhammad aprobó el comercio y consideró actividades legítimas la compra y venta de productos. Sin embargo, siempre decía que todas las transacciones comerciales deberían estar basadas en la verdad y la justicia. Al mismo tiempo, él siempre rechazó toda injusticia o engaño en las actividades comerciales, tanto para los compradores como para los vendedores. En otras palabras, el Islam propone defender al más débil en los intercambios mercantiles, que usualmente es el comprador, frente a los vendedores. Por ello esta religión establece la honestidad como un principio fundamental.

A lo largo de la historia del *Dar al-Islam* (el imperio islámico) muchos juristas explicaron y también interpretaron las diversas formas de las transacciones comerciales y las diferentes regulaciones contenidas en la *Sunna*, como parte de la *Shari'a*. Abu al-Hamid Muhammad al-Ghazali (m. 1111), por ejemplo, aseguró que los musulmanes deben conocer las regulaciones de la *Shari'a* en materia de transacciones económicas, antes de dedicarse al comercio. Las reglas comerciales que los musulmanes deben conocer son:

1) Toda mercancía que se va a vender, así como el dinero que se utilizará para comprarla, deben haberse adquirido legalmente.

2) Está prohibido vender productos que el comerciante no posee en el momento de la transacción; esto es, que el vendedor no es el dueño todavía. Por ejemplo, vender cereales, dátiles o cualquier otro producto agrícola antes de la cosecha, porque antes de ese momento el comerciante no tiene plena posesión del producto. Hay un riesgo en este tipo de transacciones y el Islam prohíbe el *gharar* (riesgo).⁸

3) Todos los productos deben venderse en un mercado abierto, para que los comerciantes conozcan las actividades del mercado antes de que los consumidores ofrezcan comprar algún producto.

4) El Islam prohíbe el comercio de varios productos, por ejemplo vino (o cualquier bebida alcohólica), cerdos, perros, gatos, o animales que se han encontrado muertos. Por lo tanto, no es posible ni vender ni comprar dichos artículos, que en la legislación islámica no tienen ningún valor de mercancía (*mal ghayr muta-qawwim*).

⁸ Al respecto se recomienda consultar para mayor información Ziaul Haque, *Landlord and Peasant in Early Islam: A Study of the Legal Doctrine of Muzara'a or Sharecropping*, Islamabad, Islamic Research Institute, 1984, *passim*, en especial pp. 12-28. Véase también Marín-Guzmán, "Trade and traders in Islamic tradition", pp. 17-44.

También es importante recordar que los monopolios, los negocios especulativos con el propósito de obtener pingües ganancias y todas las transacciones que comprendan un interés (*riba*) están prohibidos en el Islam.⁹ No obstante todas estas regulaciones y prohibiciones contenidas tanto en el Qur'an como en la *Sunna*, a lo largo de los siglos mucha gente las desobedeció y cobró interés por un préstamo. Algunos más, en clara desobediencia, establecieron monopolios y otras actividades especulativas. Este proceso realmente muestra la separación que existe entre lo que establecen el Libro Sagrado y los otros textos religiosos y lo que se vive como realidad social. Sin duda la literatura árabe puede ser una de las principales fuentes de información para entender las realidades sociales, ya que los autores con frecuencia describen los acontecimientos diarios, de los que son testigos y no se abstraen. Por ejemplo, el *Kitab al-Bukhala'* [*El libro de los avaros*] de al-Jahiz contiene numerosos casos de individuos que prestaban dinero con interés. Abu Sa'id, que además de avaro era altanero, según el *Kitab al-Bukhala'*, al demandar el pago de mil dinares a un amigo suyo de los Tha'qif le dijo: "además estábamos satisfechos con cobrarte un pequeño interés, pues te creíamos cumplidor".¹⁰

⁹ Para más detalles sobre el concepto islámico de la *riba* (interés), recomendamos las siguientes obras: Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, Austin, The University of Texas Press, 1981, *passim*, en especial pp. 14-15, 18, y pp. 43-45 para las prohibiciones coránicas de la *riba*; pp. 20-21, 30, para las opiniones teóricas de este término en Ibn Khaldun, y p. 39 acerca de los términos usados por al-Jahiz, que en opinión de Rodinson eran las palabras técnicas que entonces estaban en boga para pasar por alto las prohibiciones del Qur'an de cobrar interés por los préstamos. Rodinson escribió: "This man, when demanding payment from a debtor, stressed that he was asked only a low rate of interest from him because he thought he would be reliable. It emerges from these passages that in al-Jahiz's day in Basra there were many Muslims who practised the lending of money at interest. One cannot say that the ban on usury was not yet in being at that date, for the Arabic words used in the text to mean 'loan' and 'lenders' are precisely the classical technical terms indicating the device for getting round the rule..." (p. 39). Véanse también Robert Roberts, *The Social Laws of the Qur'an*, Londres, Curson Press, 1977, *passim*, en especial pp. 103-104. Para más detalles acerca de las deudas, pp. 101-103. Véase también *Al-Qur'an*, *sura* II, *ayas* 276 y 278; *sura* XXX, *aya* 38, para el estudio de las prohibiciones coránicas de la *riba*. Para más detalles sobre al-Jahiz y el *Kitab al-Bukhala'* en lo concerniente a la *riba* véanse Charles Pellat, *Le milieu basrien et la formation de Gahiz*, París, Adrien Maisonneuve, 1953, *passim*, en especial pp. 234 ss.; Charles Pellat, *The Life and Work of Jahiz*, Los Ángeles/Berkeley, University of California Press, 1969, *passim*; Charles Pellat, *Études sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam (VII^e-XV^e siècles)*, Londres, Variorum Reprints, 1976; *passim*; Charles Pellat, "Les encyclopédies dans le monde arabe", *Cahiers d'Histoire Mondiale*, vol. IX, núm. 3, 1966, pp. 631-658; Muhammad Mubarak, *Fann al-Qisas fi Kitab al-Bukhala' li'l-Jahiz*, Damasco, Dar-al-Fikr bi-Dimashq, 1965, *passim*; Taha al-Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu*, El Cairo, Dar al-Ma'arif, 1962, *passim*; Muhammad Juwayli, *Nahwa Dirasa fi Susyulujiyat al-Bakhl: Al-Sira' al-Ijtima'i fi 'Asr al-Jahiz min Khilal Kitab al-Bukhala'*, Túnez, al-Dar al-'Arabiyya li'Kitab, 1990, *passim*. Véase también Marín-Guzmán, "Trade and traders in Islamic tradition", pp. 24-25.

¹⁰ Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 197. Véanse también Marín Guzmán, "La literatura árabe como fuente para la historia social: el caso del *Kitab al-Bukhala'* de al-Jahiz", *Estudios de Asia y*

La honestidad y honradez en las transacciones comerciales que caracterizaban a los musulmanes en la mayoría de los casos, les hacía aparecer frente a las poblaciones subsaharianas como personas dignas de confianza, y su religión, superior a la que practicaban los africanos hasta ese momento. Esto nos lleva a la necesidad de ahondar en algunos asuntos relacionados con el comercio y las regulaciones islámicas para las transacciones comerciales. En primer lugar, es importante tener presente que en la tradición islámica hay muchas prohibiciones de productos o de algunas formas de llevar a cabo las actividades comerciales. Por ejemplo, una importante prohibición era pujar para incrementar el precio de un producto. El *imam* Abu Zakariyya' Yahya al-Nawawi (m. 1277) fue autor de una compilación de *ahadith*, siguiendo de cerca la tradición de que aquel que recopile 40 o más dichos y hechos del profeta Muhammad, Allah lo colocará junto a los juristas y a los sabios en el *Yawm al-Qiyama* (el Día de la Resurrección). Al-Nawawi explica que el Profeta, tal como lo informa la autoridad de Ibn 'Umar, "prohibió pujar para aumentar el precio de los productos para engañar a la gente".¹¹ A pesar de esta prohibición de pujar por el precio de un producto, en la sociedad musulmana del *Dar al-Islam*, tanto en al-Mashriq como en al-Andalus, algunos productos con frecuencia se vendían en subastas públicas, en las que había, obviamente, una puja por el precio.

Para al-Andalus las fuentes contienen información de que los libros, por ejemplo, se vendían en subastas públicas, en las cuales los concurrentes interesados en adquirir determinada obra podían pujar por el precio de ese artículo, que se vendía a quien ofreciera el precio más alto.¹² Sin duda, estas subastas muestran la diferencia entre lo que los textos religiosos contienen, por una parte, y la realidad social del *Dar al-Islam*, por la otra. Así, en el mercado de Córdoba, según una fuente árabe, los libros por lo general se vendían en subasta pública. De este modo la literatura nos revela que mientras que para un individuo un libro era importante por su contenido, para otro sólo lo era por su tamaño. Una fuente árabe menciona el siguiente acontecimiento:

África, vol. XXVIII, núm. 1, 1993, pp. 32-83; Marín Guzmán, *Introducción al estudio del Medio Oriente islámico: trayectoria histórica, continuidad y cambio*, Serie Cuadernos de Historia de la Cultura, núm. 1, Universidad de Costa Rica, 4a. reimp., San José, 2007, *passim*. Véase también Marín Guzmán, *El Kitab al-Bukhala' [El libro de los avaros] de al-Jahiz: fuente para la historia social del Islam medieval*, México, El Colegio de México, 2001, *passim*.

¹¹ *Imam* Abu Zakariyya' Yahya al-Nawawi, *El paso hacia el paraíso: dichos del Enviado de Dios*, trad. al español por Ahmad M. Safi, Maryland, Amana Publications, 1995, p. 237. Este *hadith* también aparece en el *Sahih Muslim*, vol. IV, p. 114. Véase también *Sahih al-Bukhari*, p. 204.

¹² Para mayores detalles véase Marín Guzmán, "Las fuentes árabes para la reconstrucción de la historia social de la España musulmana: estudio y clasificación", *Estudios de Asia y África*, vol. XXXIX, núm. 3 (125), 2004, pp. 513-572. Véanse también Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana*, p. 29; Fernando Díaz-Plaja, *La vida cotidiana en la España musulmana*, Madrid, Edaf, 1993, *passim*, en especial pp. 69 ss.

Estuve, dice el bibliógrafo al-Hadrami, una vez en Córdoba, y solía ir con frecuencia al mercado de libros por ver si encontraba en venta uno que tenía vehemente deseo de adquirir. Un día, por fin, apareció un ejemplar de hermosa letra y elegante encuadernación. Tuve una gran alegría. Comencé a pujar; pero el corredor que los vendía en pública subasta todo era revolverse hacia mí indicando que otro ofrecía mayor precio. Fui pujando hasta llegar a una suma exorbitante, muy por encima del verdadero valor del libro bien pagado. Viendo que lo pujaban más dije al corredor que me indicase la persona que lo hacía, y me señaló a un hombre de muy elegante porte, bien vestido, con aspecto de persona principal. Acerquéme a él y le dije: “Dios guarde a su merced. Si el doctor tiene decidido empeño en llevarse el libro, no porfiaré más; hemos ido ya pujando y subiendo demasiado”. A lo cual me contestó: “Usted dispense. No soy doctor. Para que usted vea, ni siquiera me he enterado de qué trata el libro. Pero como uno tiene que acomodarse a las exigencias de la buena sociedad de Córdoba, se ve precisado a formar biblioteca. En los estantes de mi librería tengo un hueco que pide exactamente el tamaño de este libro, y, como he visto que tiene bonita letra y bonita encuadernación, me ha placido. Por lo demás ni siquiera me he fijado en el precio. Gracias a Dios, me sobra dinero para esas cosas”. Al oír aquello, me indigné, no podía aguantarme, y le dije: “Sí, ya, personas como usted son las que tienen dinero. Bien es verdad lo que dice el proverbio: Da Dios nueces a quien no tiene dientes. Yo que sé el contenido del libro y deseo aprovecharme de él, por mi pobreza no puedo utilizarlo”.¹³

Entre las muchas otras prohibiciones referentes a los negocios, tanto el Qur’an (por ejemplo XXXIII, 58, que dice: “los incitamos con rapidez a las buenas obras, pero no saben”)¹⁴ como la *Sunna* del profeta Muhammad prohibieron el engaño, la deshonestidad y el fraude en cualquier actividad, especialmente respecto de las transacciones comerciales. El profeta Muhammad condenó cualquier engaño y fraude en el comercio, tal como aparece en las compilaciones de *ahadith*. Por ejemplo:

Ibn ‘Umar explicó que un hombre comentó frente al Mensajero de Allah —la paz sea con él— que había sido víctima de engaños en el comercio. El Mensajero de Allah —la paz sea con él— dijo: “Dile al comerciante que el engaño cancela la transacción comercial”.¹⁵

¹³ Del *Maghrib* de Ben Sa‘ud, trad. de Julián Ribera. Citado por Díaz-Plaja, *La vida cotidiana en la España musulmana*, p. 212.

¹⁴ Para más información y explicaciones sobre este pasaje del Qur’an véase Jalal al-Din Muhammad Ibn Ahmad al-Muhli y Jalal al-Din Ibn ‘Abd al-Rahman Ibn Abi Bakr al-Suyuti, *Tafsir al-Jalalayn*, El Cairo, Maktabat al-Safa, 2004, pp. 46-47. Véanse también Muhammad Ibn Sirin, *Tafsir al-Ahlam*, El Cairo, Dar al-Fajr li’l-Turath, 2004, *passim*; John Wansbrough, *Qur’anic Studies: Sources and Method of Scriptural Interpretation*, Oxford/Londres, Oxford University Press, 1977, *passim*.

¹⁵ Imam al-Nawawi, *El paso hacia el paraíso: dichos del Enviado de Dios*, p. 237. Véase también *Sahih al-Bukhari*, p. 204.

Al-Bukhari, en su colección de *ahadith*, el comúnmente llamado *Sahih al-Bukhari*, recopiló numerosos ejemplos de las prohibiciones del profeta Muhammad y su condena del engaño y del fraude en cualquier negocio. Al-Bukhari incluso preservó un *hadith* en el cual el profeta Muhammad consideró despreciable la acción de engañar a alguien en una transacción comercial.¹⁶

Otra regulación importante respecto del comercio es la prohibición de incumplir una promesa, cualquiera que ella sea, tal como se contiene en el Qur'an y en la *Sunna* del profeta Muhammad. Por el hecho de que en términos generales la transacción comercial se considera una promesa, incumplirla también se prohíbe. El Qur'an dice: "Oh los creyentes. Cumplid con [todas] vuestras obligaciones [contratos] [*'uqud*]'". También en la *sura* XVII, *aya* 34, el Qur'an ordena: "Cumplid con todo contrato porque todo contrato se revisará en el Día del Juicio".¹⁷ De acuerdo con la tradición islámica, "Ibn Mas'ud, Ibn 'Umar y Anas explicaron que el Profeta dijo: 'En el Día del Juicio habrá un signo para todos aquellos que incumplieron sus promesas y dirá: Éste es el signo para aquellos que incumplieron sus promesas'".¹⁸

Tal como está contenido en la *Sunna*, el profeta Muhammad también prohibió que un musulmán entre en una transacción comercial en la cual ya otro musulmán está negociando. El *hadith* claramente establece: "Ibn 'Umar informó que el Mensajero de Allah —la paz sea con él— dijo: 'Ninguno de ustedes debe entrar en una transacción comercial en la que otro musulmán ya está negociando'".¹⁹

Este *hadith* también está reproducido, con pequeñas modificaciones, en otras secciones del *Sahih Muslim* y se complementa con otro que dice: "Un musulmán no debe regatear contra su hermano [en la fe]".²⁰ Hay otro *hadith*, recopilado por al-Nawawi, que tiene una estrecha relación con estos mismos asuntos y dice: "El creyente es hermano de otro creyente; esto es, que todos los musulmanes son hermanos en su fe. Debido a esto está prohibido que un musulmán puje por incrementar el precio de alguna mercancía en la cual su hermano ya ha llegado a un acuerdo para comprarla [en otro precio]".²¹

¹⁶ Para más información véase *Sahih al-Bukhari*, p. 204.

¹⁷ Para mayor información e interpretación sobre este pasaje del Qur'an véase Al-Muhli y al-Suyuti, *Tafsir al-Jalalayn*, p. 285. Véase también Ibn Sirin, *Tafsir al-Ahlam*, *passim*. Véase también Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Method of Scriptural Interpretation*, *passim*.

¹⁸ Imam al-Nawawi, *El paso hacia el paraíso: dichos del Enviado de Dios*, p. 237.

¹⁹ Para mayores detalles véase *Sahih Muslim*, vol. IV, p. 113.

²⁰ Para más información véase *Sahih Muslim*, vol. IV, pp. 113-114.

²¹ Imam al-Nawawi, *El paso hacia el paraíso: dichos del Enviado de Dios*, p. 258. Para más información véase también *Sahih al-Bukhari*, p. 207.

El profeta Muhammad, en su *Sunna*, prohibió estrictamente vender muchas cosas, por ejemplo, vino,²² cerdos,²³ perros,²⁴ gatos²⁵ o animales encontrados muertos, entre tantas otras cosas ritualmente impuras y sin valor para el mercado (*mal ghayr mutaqqawwim*), asuntos que, como ya se dijo, explicó el *imam* Abu Hamid Muhammad al-Ghazali.²⁶ Todas estas numerosas regulaciones y prohibiciones, obviamente, limitaron las transacciones comerciales. El Profeta también vedó vender a un hombre libre como esclavo, lo que constituyó asimismo una importante prohibición en estas actividades comerciales. Al-Bukhari en su *Sahih al-Bukhari* también recopiló la prohibición del Profeta de vender a un hombre libre como esclavo.²⁷ De igual manera, el *imam* al-Nawawi explicó este asunto y compiló el siguiente *hadith*: “Abu Hurayra explicó que el Profeta Muhammad —la paz sea con él— dijo: Allah dice: ‘En el Día del Juicio me opondré [castigaré] a aquel que vende a un hombre libre como esclavo y se apropia el precio [la ganancia]’”²⁸

El profeta Muhammad, entre muchas otras cosas, en su *Sunna* claramente vedó contratar a un trabajador y que después de que el empleado ha terminado su labor, no se le pagara. Este *hadith* está contenido en la compilación del *imam* al-Nawawi, y dice así: “Allah dice: ‘En el Día del Juicio Yo castigaré al hombre que contrata a un trabajador y después de que el trabajador ha terminado su labor no le paga’”²⁹

Indudablemente esta prohibición intenta evitar conflictos sociales y la injusticia de no remunerar a alguien por su trabajo. De nuevo es factible observar que la lógica de estas prohibiciones es proteger al más débil.

En relación con el asunto de las transacciones comerciales, hay muchas otras prohibiciones contenidas en la *Sunna*. Se prohíbe, por ejemplo, retractarse de una

²² Véanse *Sahih Muslim*, vol. IV, p. 153; *Qur'an*, *sura* II, *aya* 219; Jalal al-Din Muhammad Ibn Ahmad al-Muhli y Jalal al-Din Ibn ‘Abd al-Rahman Ibn Abi Bakr al-Suyuti, *Tafsir al-Jalalayn*, pp. 34-35.

²³ Sobre la prohibición de vender cerdos véanse *Sahih al-Bukhari*, vol. I, pp. 102 y 112; *Sahih Muslim*, p. 71. Véase también Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad*, El Cairo, 1313 H., vol. II, p. 213; vol. III, pp. 324-326.

²⁴ Sobre la prohibición de vender perros véanse *Sahih al-Bukhari*, *passim*, en especial vol. IV, p. 148; *Sahih Muslim*, *passim*, en especial p. 220. Véanse también Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad*, vol. I, pp. 235, 278, 289, 350, 355 ss; vol. II, pp. 299, 332, 415, 500; vol. III, pp. 317, 339, 353, 386, 464-465; vol. IV, pp. 118-120, 140-141, 308-309.

²⁵ Sobre la prohibición de vender gatos véase Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad*, vol. III, pp. 297, 339, 349, 386; vol. IV, p. 245.

²⁶ Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, *passim*. Véanse también Marín Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, pp. 214-217; Marín-Guzmán, “Trade and traders in Islamic tradition”, pp. 24-25.

²⁷ Véase *Sahih al-Bukhari*, p. 211.

²⁸ *Imam* al-Nawawi, *El paso hacia el paraíso: dichos del Enviado de Dios*, p. 237.

²⁹ *Imam* al-Nawawi, *El paso hacia el paraíso, dichos del Enviado de Dios*, p. 237. La misma prohibición aparece también en el *Sahih al-Bukhari*, p. 211.

donación o de un regalo, aun antes de entregárselo a la persona, e incluso antes o después de dárselo a un hijo. El profeta Muhammad vedó comprar la donación o el regalo que se ha hecho a una persona, así como comprar bienes del *zakat*. Al-Nawawi explica:

'Umar Ibn al-Khattab —Dios esté satisfecho con él— dijo: “En cierta ocasión yo le di como caridad mi yegua a un soldado que había peleado por la causa de Allah (*fi sabil Allah*). Sin embargo, este hombre no le daba al animal el cuidado apropiado. Debido a ello yo quería comprárselo y tenía entonces la esperanza de que me lo vendería a un precio razonable. Consulté esta materia con el Profeta —la paz sea con él—, quien dijo: ‘No lo compres y no te retractes de tu caridad, aunque él te lo vendiera por un dirham!, porque el hombre que se retracta de su caridad es como el que vuelve a tragarse su propio vómito’”.³⁰

Como parte de las numerosas regulaciones que contiene la *Sunna* respecto de las transacciones comerciales, el profeta Muhammad prohibió hacer negocios dentro de la mezquita, u otras actividades no religiosas, o bien, buscar objetos perdidos en la mezquita. Al-Nawawi, en su colección de *ahadith*, rescató el siguiente:

Burayda —Dios esté complacido con él— explicó que en cierta ocasión un hombre entró en la mezquita gritando: “¿Alguien ha visto un camello rojo?” El Mensajero de Allah —la paz sea con él— le respondió: “¡Espero que no lo encuentres!, porque las mezquitas se construyeron para otro propósito diferente y muy específico”.³¹

Entre las muchas otras regulaciones respecto del comercio, el Islam también prohíbe desempeñar el papel de intermediario entre un comerciante que viene de las zonas rurales y una persona de la ciudad que desea comprar los productos que el mercader trae al centro urbano. Entre los *ahadith* recopilados por al-Nawawi se encuentra el siguiente:

Anas —Dios esté satisfecho con él— explicó que el Mensajero de Allah —la paz sea con él— prohibió que un residente urbano estuviera a cargo [por una comisión] como intermediario [*simsar*] de la venta de la mercancía de un hombre no residente [quiere decir que procede de las zonas rurales], aun cuando fuera su propio hermano.³²

Esto se vedó porque el residente urbano tenía una posición más ventajosa que la persona que procedía del campo. A raíz de esta posición favorable podría manipular los precios de los productos para su propio beneficio y en detrimento del mer-

³⁰ Imam al-Nawawi, *El paso hacia el paraíso: dichos del Enviado de Dios*, pp. 241-242.

³¹ Imam al-Nawawi, *El paso hacia el paraíso: dichos del Enviado de Dios*, p. 250.

³² Para mayores detalles véase *Sahih Muslim*, vol. IV, pp. 114-115. Véase también Imam al-Nawawi, *El paso hacia el paraíso: dichos del Enviado de Dios*, p. 257.

cader de las zonas rurales, de ahí la prohibición, que muestra una vez más el deseo del Profeta de proteger al más débil.

El profeta Muhammad también reguló otras actividades comerciales, tal como se puede leer en la *Sunna*. Un *hadith* dice: “Ibn ‘Umar —Dios esté satisfecho con él— explicó que el Mensajero de Allah —la paz sea con él— dijo: ‘No vayan a recibir la mercancía antes de que llegue a los mercados’”.³³

Relacionado con estos asuntos, el Profeta vedó que la gente de los centros urbanos saliera de las ciudades para recibir a las caravanas y llevar a cabo negocios con los mercaderes de las *qawafil*. Muhammad fue siempre muy congruente en sus opiniones sobre las transacciones comerciales, con el afán de detener todas las prácticas preislámicas que podían generar confrontaciones. Su propósito era explicar que tanto el comprador como el vendedor deberían llegar al mercado y examinar todos los productos, todas las condiciones, inclusive los precios, y tomar después sus decisiones. Si se dieran acuerdos y transacciones fuera del mercado, debido a que los comerciantes salen de las ciudades con el fin de encontrarse con las caravanas, estas acciones podrían producir confusión, engaño, fraude, especulación e incluso *riba* (interés), todo lo que podría tal vez generar conflictos. Ésta es una de las razones por las cuales esta práctica quedó prohibida en la *Sunna*. El profeta Muhammad dijo: “No vayan fuera [de la ciudad] para reunirse con las caravanas [con el propósito de] llevar a cabo transacciones comerciales con [los mercaderes de] las caravanas, ni negocien oponiéndose a otro musulmán, ni regateen contra otro musulmán”.³⁴

El *Sahih Muslim* informa, por medio de la autoridad de Ibn ‘Umar, que el profeta Muhammad prohibió vender, regalar o transferir el *al-wala* (el derecho a la herencia de un esclavo). Esto significa, de acuerdo con la tradición y la ley islámica, que la relación entre un esclavo y su dueño, que lo liberó de la esclavitud, es muy cercana, similar a los lazos sanguíneos o de linaje. Por lo tanto, el *al-wala* no se puede vender ni comprar. La relación entre un esclavo liberado y su patrón que lo liberó de la esclavitud no se puede transferir. Por lo tanto, y siguiendo toda esta lógica, el derecho a la herencia tampoco se puede transferir a nadie.³⁵ A todo lo anterior se puede agregar que el Islam elaboró una muy detallada y compleja ley de herencia, referente a la relación entre un esclavo liberado y el dueño que le dio la libertad. La ley islámica establece el derecho a la herencia del patrón, pero sólo si el esclavo liberado es musulmán, puesto que, según la ley islámica, un musulmán no puede heredar a un no creyente (*kafir*). La *Shari‘a* también establece que un musulmán no puede esclavizar a otro musulmán.³⁶

³³ Imam al-Nawawi, *El paso hacia el paraíso: dichos del Enviado de Dios*, p. 257. Para más información véase también *Sahih al-Bukhari*, p. 207.

³⁴ *Sahih Muslim*, vol. IV, p. 113. Véase también *Sahih al-Bukhari*, p. 207.

³⁵ Para mayores detalles véase *Sahih Muslim*, vol. IV, p. 105.

³⁶ Para más información respecto de todos estos asuntos referentes a la esclavitud en el Islam y las

La *Sunna* asimismo prohibió vender cualquier producto del cual el dueño no tuviera su total posesión en el momento de la transacción comercial, como lo explicó con todo detalle y claridad el *imam* al-Ghazali, según se describió más arriba. Por otro lado, el *hadith* dice: “Quienquiera que compre alimentos, no los puede revender antes de tener total posesión de ellos”.³⁷ Posteriormente los juristas (el *imam* al-Shabi‘i y Abu Hanifa, siguiendo la autoridad de Ibn ‘Abbas) agregaron que las mismas regulaciones para los alimentos deberían aplicarse también para los otros productos. Al respecto el *Sahih Muslim* dice: “Ibn ‘Abbas agregó: lo que el *hadith* ordena para los alimentos es también válido para otros productos”.³⁸

Estas regulaciones se dieron porque en el tiempo del Profeta era una práctica comercial común comprar alimentos al por mayor y con frecuencia los productos no estaban en presencia del comprador. La mercancía, obviamente, no se había pesado, ni se había examinado, ni cuantificado de ninguna forma. Esta regulación obliga al comprador, si compra en grandes cantidades al por mayor —con el propósito de revender posteriormente estos productos y obtener una ganancia—, a no vender los bienes si no los ha pesado, ni puede comerciarlos antes de tener total posesión de ellos. Esta regulación del Profeta todavía fue más allá y estableció que la siguiente transacción comercial debería llevarse a cabo en otro lugar, con el fin de mejorar el comercio. Además se entendía que si los productos se revendían de inmediato, sin que el comprador tuviera total posesión de ellos, se daba una especulación en el precio, lo cual estaba también vedado. En aquella época era común vender productos a otro mercader sin tener completa posesión de los bienes, y esta persona al mismo tiempo los vendía a otra, y así sucesivamente, sólo con el uso de documentos. Era el último comprador el que realmente obtenía la completa posesión de la mercancía. Como en todo el proceso el precio de los bienes se incrementaba, esto se consideraba *riba*, que estaba vedado por el Qur’an y por lo tanto

formas en que un esclavo podía obtener su libertad, véanse Claude Cahen, *Les peuples musulmans dans l’histoire médiévale*, Damasco, Instituto Francés, 1977, *passim*; Claude Cahen, *El Islam*, Madrid, Siglo XXI, 1974, *passim*; Gustav von Grunebaum, *Medieval Islam*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953, *passim*; Gustav von Grunebaum, *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago, The University of Chicago Press, 1979, *passim*; Hamilton Gibb, *El mahometismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, *passim*; Abu al-Hasan Ibn Butlan, *Risala fi Shira’ al-Raqiq wa Taqlid al-‘Abid*, editado por ‘Abd al-Salam Muhammad Harun, El Cairo, 1954, *passim*; Abu ‘Abd Allah Muhammad Ibn Abi Muhammad al-Saqati, *Kitab fi Adab al-Hisba (El libro del buen gobierno del zoco de al-Saqati)*, trad. al español por Pedro Chalmeta, *Al-Andalus*, vol. XXXII, núm. 2, 1967, pp. 359-397; *Al-Andalus*, vol. XXXIII, núm. 1, 1968, pp. 143-195; *Al-Andalus*, vol. XXXIII, núm. 2, 1968, pp. 367-434.

³⁷ *Sahih Muslim*, vol. IV, p. 117. Para mayor información al respecto véase J. Schacht, “Bai’”, en *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Ithaca, Cornell University Press, 1953, pp. 56-57.

³⁸ *Sahih Muslim*, vol. IV, p. 117. Véanse también *Imam* al-Nawawi, *El paso hacia el paraíso: dichos del Enviado de Dios*, p. 257; Marín-Guzmán, “Trade and traders in Islamic tradition”, pp. 17-44.

también lo prohibió la *Sunna*. El profeta Muhammad ordenó pesar los productos, obtener la completa posesión de los bienes adquiridos en la compra al por mayor, transportarlos a otro lugar y venderlos entonces en otro *suq* (mercado). En los *ahadith* hay referencias de que a alguna gente la ajusticiaron, usualmente con castigos físicos, por no haber cumplido con todas estas regulaciones.³⁹

Estrechamente relacionado con la prohibición anterior, el *hadith* asimismo vedó comerciar una cantidad de dátiles cuyo peso era desconocido. Se ordenó entonces pesar los dátiles y, por extensión, cualquier otro producto, con el propósito de evitar elementos inciertos en las transacciones comerciales. Asimismo, se ordenó ser exactos en las cantidades que se vendían. Todo esto tenía la intención de evitar probables conflictos sociales y económicos.⁴⁰ Hay otros *ahadith* relacionados con este último, que también tenían el propósito de regular muchos otros asuntos en las transacciones comerciales. Por ejemplo, el *hadith* que prohíbe vender o comprar dátiles o frutas que todavía están verdes. Esto quiere decir que los frutos no están disponibles para el consumo inmediato. De acuerdo con la tradición islámica, la negociación debe tener lugar cuando la fruta empieza a madurar. Con el mismo objetivo, los *ahadith* vedaron comprar o vender dátiles y, por extensión, otras frutas que todavía no se hubieran cosechado y que aún estuviesen en las palmeras o en los árboles. También se vedó negociar cualquier fruto que no estuviera en buenas condiciones, es decir, que estuviera podrido o que lo hubiera atacado alguna plaga.⁴¹ Abu al-Bakhtari informa: “Le pregunté a Ibn ‘Abbas acerca de la posibilidad de vender dátiles que todavía estaban en las palmeras, y me dijo: ‘El Mensajero de Allah —la paz sea con él— prohibió vender dátiles que todavía estaban en las palmeras [y prohibió] venderlos antes de que se pudieran consumir y antes de que se pesaran’”.⁴²

Otro *hadith* prohibió vender el excedente de agua en las regiones secas, pues ésta se considera un bien común.⁴³ El profeta Muhammad también ordenó no retener el excedente de agua porque puede impedir el crecimiento del forraje.⁴⁴ Los

³⁹ *Sahih Muslim*, vol. IV, pp. 118-119. Para mayores detalles al respecto véanse *Imam al-Nawawi, El paso hacia el paraíso: dichos del Enviado de Dios*, p. 257; Schacht, “Bai’”, pp. 56-57; Marín-Guzmán, “Trade and traders in Islamic tradition”, pp. 17-44.

⁴⁰ *Sahih Muslim*, vol. IV, p. 119. Véanse también *Imam al-Nawawi, El paso hacia el paraíso: dichos del Enviado de Dios*, p. 257; Schacht, “Bai’”, pp. 56-57; Marín-Guzmán, “Trade and traders in Islamic tradition”, pp. 17-44.

⁴¹ Para mayor información véase *Sahih Muslim*, vol. IV, pp. 122-123. Véase también Schacht, “Bai’”, p. 57.

⁴² Para mayor información véase *Sahih Muslim*, vol. IV, pp. 123 y 128-129.

⁴³ Véase también Schacht, “Bai’”, p. 57, donde escribió las siguientes líneas, muy convincentes: “The exclusion of certain things from commerce, ritually impure or forbidden as well as things which, like surplus water, are common property” (p. 57).

⁴⁴ *Sahih Muslim*, vol. IV, pp. 147-148.

ahadith asimismo prohibieron y regularon muchos otros asuntos de la vida diaria referentes a las transacciones comerciales. Por ejemplo, el Profeta vedó pagarle a una prostituta, o darle una dote. Si se le entregaba una dote, esto significaba pagarle por sus servicios. Otros *ahadith* prohibieron vender perros o gatos, o darles dulces a los adivinos. En la tradición islámica, consultar adivinos se considera superstición. Es importante recordar que en el Islam no se aceptaba a los perros como mascotas, por una vieja creencia de que los *jinn*s los usaban como sus medios de transporte, como si los perros fueran sus caballos.⁴⁵ Al respecto un *hadith* dice: “Abu Zubayr explicó: Le pregunté a Jabir acerca de la posibilidad de vender un perro o un gato y él me respondió: ‘El Profeta —la paz sea con él— prohibió [esas ventas]’”.⁴⁶

Un día el Profeta ordenó matar los perros. Algunos de sus seguidores se dirigieron a distintos lugares de la ciudad de Medina y mataron todos los perros que encontraron en esos sitios y no dejaron ni uno solo vivo en esos vecindarios de la ciudad.⁴⁷ Al parecer la orden había venido a raíz de una proliferación de estos animales y por el riesgo de rabia en la ciudad. Poco después el Profeta ordenó detener la masacre de perros, porque los seguidores del profeta los estaban matando a todos. Posteriormente Muhammad permitió a los musulmanes, como lo contiene el *Sahih Muslim*,⁴⁸ tener perros, pero sólo como animales entrenados para la cacería, o para ayudar a los pastores en la protección de los rebaños, y a los campesinos (*fallahin*) para el cuidado de las tierras cultivadas, como lo contiene el *Sahih al-Bukhari*.⁴⁹

Los *ahadith* prohibieron la compra y venta de muchos otros productos, entre los cuales se encontraba especialmente el vino: “En verdad Aquel que prohibió tomar

⁴⁵ Para mayor información véase Hamilton Gibb, *Arabic Literature: An Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 1963, p. 76. Gibb escribió: “Popular superstitions are brought in —how the dog is reputed to be the horse of the Jinn, its place in the science of augury, and how the madness caused by its bite may be cured by the blood of kings and nobles”. Véase también Marín Guzmán, *El Kitab al-Bukhala' [El libro de los avaros] de al-Jahiz: fuente para la historia social del Islam medieval*, p. 143. Para más información véase también *Sahih al-Bukhari*, p. 220. Véase también Marín-Guzmán, “Trade and traders in Islamic tradition”, pp. 17-44, en especial p. 37.

⁴⁶ *Sahih Muslim*, vol. IV, p. 148. Véase también *Sahih al-Bukhari*, p. 220. Véase también Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad*, vol. I, pp. 235, 278, 289, 350, 355 ss.; vol. II, pp. 299, 332, 415, 500; vol. III, pp. 317, 339, 353, 386, 464-465; vol. IV, pp. 118-120, 140-141, 308-309. Véase también Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad*, vol. III, pp. 297, 339, 349, 386; vol. IV, p. 245. Véase también Marín-Guzmán, “Trade and traders in Islamic tradition”, pp. 17-44, en especial p. 37.

⁴⁷ Para mayor información véase *Sahih Muslim*, vol. IV, p. 149. Véase también Marín-Guzmán, “Trade and traders in Islamic tradition”, pp. 17-44, en especial p. 38.

⁴⁸ *Sahih Muslim*, vol. IV, pp. 149-151. Véase también Marín-Guzmán, “Trade and traders in Islamic tradition”, pp. 17-44, en especial p. 38.

⁴⁹ *Sahih al-Bukhari*, p. 220. Véase también Marín-Guzmán, “Trade and traders in Islamic tradition”, pp. 17-44, en especial p. 38.

[vino]⁵⁰ también prohibió venderlo”.⁵¹ Los cerdos y los ídolos también se prohibieron de las transacciones comerciales. Los *ahadith* son muy claros al respecto y el profeta Muhammad agregó a estas prohibiciones vender animales encontrados muertos y que no habían sido sacrificados de acuerdo con los ritos musulmanes. El *hadith* dice: “Jabr Ibn ‘Abd Allah aseguró que en el año de la Victoria, el Mensajero de Allah —la paz sea con él— cuando todavía se encontraba en la Meca⁵² dijo: Allah y su Mensajero han prohibido vender vino, animales [encontrados] muertos [no sacrificados según los ritos musulmanes], cerdos e ídolos”.⁵³

El profeta Muhammad asimismo reguló el cambio de plata por plata o de oro por oro.⁵⁴ Respecto de estos últimos asuntos las fuentes informan, por medio de ‘Umar Ibn al-Khattab, que el profeta Muhammad prohibió el cambio de oro por plata (*dirhams*) si la transacción comercial no ocurría de inmediato.⁵⁵ Esto signi-

⁵⁰ Véase Qur’an, II, 219. Para mayor información y explicaciones sobre este pasaje del Qur’an véase Al-Muhli y as-Suyuti, *Tafsir al-Jalalayn*, pp. 34-35. Véase también Ibn Sirin, *Tafsir al-Ahlam*, *passim*. Véanse también Wansbrough, *Qur’anic Studies: Sources and Method of Scriptural Interpretation*, *passim*; Marín-Guzmán, “Trade and traders in Islamic tradition”, pp. 17-44, en especial p. 38.

⁵¹ *Sahih Muslim*, vol. IV, p. 153. Véase también Marín-Guzmán, “Trade and traders in Islamic tradition”, pp. 17-44, en especial p. 38.

⁵² Para mayor información sobre el Profeta en la Meca y luego en Medina véanse Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Ta’rikh al-Rusul wa al-Muluk*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, E.J. Brill, 1879-1901, *passim*; Abu Muhammad al-Hasan Ahmad Ibn Ya’qub Ibn Yusuf Ibn Dawd al-Hamdani, *Kitab Sifa Jazirat al-‘Arab*, editado por Heinrich Müller, Leiden, E.J. Brill, 1978, *passim*; ‘Abd al-Malik Ibn Hisham, *Sirat Rasul Allah*, trad. al inglés por A. Guillaume, Londres, 1955, *passim*. Véase también el ms. anónimo titulado *Qisas al-Anbiya’*, ms. núm. 1668 en El Escorial. Véase también Imam al-Hafiz Ibn Kathir al-Dimashqi, *Qisas al-Anbiya’*, editado por ‘Adil Abu al-‘Abbas, Maktaba al-Qur’an, El Cairo, 2005, *passim*. De las fuentes secundarias se recomiendan: Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford, Clarendon Press, 1953, *passim*; Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford, Clarendon Press, 1956, *passim*; Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1973, *passim*; Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1979, *passim*; Montgomery Watt, *Mahoma: profeta y hombre de Estado*, Buenos Aires, Labor, 1973, *passim*; Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, trad. al inglés por Joel Carmichael y Moshe Perlman, Nueva York, Capricorn Books, 1960, *passim*; Maxime Rodinson, *Mahoma: el nacimiento del Islam*, México, Era, 1974, *passim*; Leone Caetani, *Annali dell’ Islam*, Milán, Ulrico Hoepli, 1905-1926, *passim*. Véase también Marín Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, *passim*.

⁵³ Para mayor información véase *Sahih Muslim*, vol. IV, p. 154. Los animales encontrados muertos y que no se habían sacrificado según los ritos musulmanes son aquellos que murieron por causas naturales o como consecuencia de una enfermedad, o porque fueron víctimas de los ataques de animales salvajes. Véase también Marín-Guzmán, “Trade and traders in Islamic tradition”, pp. 17-44, en especial p. 38.

⁵⁴ Para mayor información véase *Sahih al-Bukhari*, p. 208. Para mayores detalles véase también Marín-Guzmán, “Trade and traders in Islamic tradition”, pp. 17-44, en especial p. 38.

⁵⁵ Véase *Sahih al-Bukhari*, p. 208. Para mayores detalles véase también Marín-Guzmán, “Trade and traders in Islamic tradition”, pp. 17-44, en especial p. 38.

ficaba entregar el oro y recibir de una vez los *dirhams*. También prohibió que esta transacción pudiera tener lugar unos días después, es decir, que el dueño del oro dejara su metal precioso con otra persona y regresara unos días más tarde a recoger sus monedas de plata (*dirhams*). Si esta transacción tuviera lugar, debería darse de inmediato y no unos días después. El Profeta a su vez vedó que en esta negociación de oro por plata se agregara algo o se solicitara añadir algo, pues eso de más que pudiera sumarse en la transacción se consideraba *riba*, lo cual está prohibido en el Islam.⁵⁶

En la tradición islámica existen muchas otras prohibiciones y regulaciones, así como recomendaciones para las transacciones comerciales. Entre ellas pueden mencionarse, por ejemplo, todas las regulaciones referentes al trueque de dátiles secos por dátiles frescos, o de uvas por pasas, o de trigo todavía en las espigas en el campo, por trigo ya cosechado y en grano, o de cebada por cebada, o todas las prohibiciones de intercambiar dos distintos tipos del mismo producto. Todo esto se debía a que en un caso se puede cuantificar y medir, mientras que en el otro es sólo supuesto, pues todavía están los alimentos en los árboles o en las plantaciones. De la misma manera se regula estrictamente que cuando un hombre vende una palmera que ha polinizado, la primera cosecha le corresponde por el trabajo de la polinización, a menos que el comprador haya solicitado otra cosa y el vendedor haya estado de acuerdo. Lo mismo ocurre con la venta de un esclavo. En la legislación islámica se discutió si las cosas que le pertenecen deben permanecer en poder de quien lo vende —pues en última instancia fue él quien le proporcionó esos bienes— o si deben traspasarse al comprador. Igualmente, la tradición islámica contenida en la *Sunna* regula lo que puede ocurrir si alguien compra un animal que no se ha ordeñado y cuya ubre se ha atado para que retenga la leche. Si después se descubre que no produce tanta leche como se esperaba, se establece la forma en que se puede devolver el animal y las condiciones que deben cumplirse.⁵⁷

Tanto el Qur'an como la *Sunna* del Profeta ordenan a los musulmanes ser justos, equitativos, honestos, benevolentes y nunca engañar a nadie en las transacciones comerciales. El Qur'an lo manifiesta en varios pasajes, por ejemplo en II, 215; II, 275; XI, 84; XI, 85; LXXXIII, 1-6, y en la *Sunna* en muchos de los *ahadith*, tanto los compilados por al-Bukhari como los contenidos en el *Sahih Muslim* y en otras colecciones de dichos y hechos de Muhammad. Asimismo, se recomienda ser benevolentes con aquellos que no pueden pagar las deudas, o cumplir con el pago de los productos comprados a crédito (*bay' al-'ina*), por sus dificultades economi-

⁵⁶ *Sahih Muslim*, vol. IV, pp. 157-158. Para mayores detalles véase también *Sahih al-Bukhari*, p. 200. Véase también Marín-Guzmán, "Trade and traders in Islamic tradition", pp. 17-44, en especial p. 39.

⁵⁷ Para mayores detalles sobre estos asuntos y las distintas prohibiciones y regulaciones en la tradición islámica, véase Marín-Guzmán, "Trade and traders in Islamic tradition", pp. 17-44.

cas.⁵⁸ En los *ahadith* del profeta Muhammad se recomienda concretamente ser considerado y darle más tiempo a aquel que no puede cumplir con los pagos de sus deudas a causa de sus dificultades económicas. Un *hadith* preservado por al-Nawawi dice así:

Huzaifa explicó que un hombre a quien Allah le había otorgado gran riqueza, finalmente compareció frente a Él y Allah le preguntó: —“¿Qué hiciste en el mundo?” El hombre, debido a que no es posible esconder nada frente a Dios,⁵⁹ contestó: —“¡Oh, mi Dios!, con todo lo que me otorgaste logré tener negocios muy exitosos entre los hombres, pero siempre fui tolerante. Siempre fui considerado con aquellos que se encontraban en una buena situación y exoneré de los pagos a aquellos que estaban pasando por dificultades económicas.” Allah entonces dijo: —“Yo aprecio tus virtudes mucho más de lo que tú lo haces” y [Allah] ordenó: —“Dejen en paz a este mi [fiel] servidor”.⁶⁰

De todo lo anterior es factible observar una vez más que la idea general, como se ha explicado, era proteger al consumidor y siempre ayudar al más débil. El Islam establece incluso la posibilidad de que el transeúnte puede comer de los frutos de los árboles, pero no se puede llevar los frutos.⁶¹

No obstante todas estas regulaciones y prohibiciones, al estudiar cuidadosamente la historia social del Islam medieval puede observarse que siempre hubo gente que no las cumplió y que más bien adulteró productos, o las pesas y las medidas, o cobró interés por un préstamo, o robó, o ingirió bebidas proscritas. También las fuentes muestran los casos de algunos empleados públicos corruptos que robaban del tesoro público, o *qudat* que robaban o permitían que sus empleados robaran. Mucho de esto lo contiene la literatura, por ejemplo el *Kitab al-Bukhala'* de al-Jahiz, donde existen pasajes que muestran el cobro de intereses por un préstamo,⁶²

⁵⁸ Véase por ejemplo Imam Nawawi, *El paso hacia el paraíso: dichos del Enviado de Dios*, p. 198. Véanse también *Sahih al-Bukhari*, p. 201; Marín-Guzmán, “Trade and traders in Islamic tradition”, pp. 17-44, en especial pp. 39-43.

⁵⁹ Al respecto véase *Qur'an sura L, aya 16*. Para mayores detalles y explicaciones sobre este pasaje coránico, véanse también Al-Muhli y as-Suyuti, *Tafsir al-Jalalayn*, pp. 518-519; Ibn Sirin, *Tafsir al-Ahlam, passim*; Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Method of Scriptural Interpretation, passim*.

⁶⁰ Imam Nawawi, *El paso hacia el paraíso: dichos del Enviado de Dios*, p. 198. Véanse también *Sahih al-Bukhari*, p. 201; Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Method of Scriptural Interpretation, passim*; Marín-Guzmán, “Trade and traders in Islamic tradition”, pp. 17-44, en especial p. 28.

⁶¹ Ahmad Ibn Hanbal, *Al-Musnad*, vol. II, pp. 186, 207, 224.

⁶² Para mayores detalles véase Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 171, citado por Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala' [El libro de los avaros] de al-Jahiz: fuente para la historia social del Islam medieval*, pp. 120-121. Para más información sobre la *riba* y una excelente discusión de sus significados en el Islam medieval, en especial en la obra de al-Jahiz, véase Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, Austin, Texas, The University of Texas Press, 1981, pp. 14-15, 18, 43-45. Véanse también Robert

u otras prácticas prohibidas como presenta al-Jahiz en otras de sus obras.⁶³ Existen muchos otros libros, por ejemplo para el caso de los jueces corruptos se puede mencionar el de Abu 'Umar Muhammad al-Kindi, titulado *Kitab al-Umara' wa Kitab al-Qudat bi-Misr*,⁶⁴ que narra numerosos casos de jueces mujeriegos, que tomaban vino, que robaban, o que permitían que sus empleados robaran, como en el caso del *qadi* al-'Umari.⁶⁵ Asimismo, muestra el caso del *qadi* Hashim Ibn Abi Bakr, que nunca se sentó en las sesiones legales sin antes haber comido y haber tomado tres vasos de vino.⁶⁶

حدثني محمد بن عمرو بن خالد قال حدثني ابي قال كان هاشم بن ابي بكر لا يجلس في القضاء حتى يتغذى ويشرب ثلاثة اقداح نبيذا

También aparecen referencias de todos estos problemas en los *Kitab al-Hisba*, los tratados de regulación y supervisión del mercado.⁶⁷ Así como se explicó la

Roberts, *The Social Laws of the Qur'an*, Londres, Curson Press, 1977, *passim*, en especial pp. 103-104; Qur'an, *sura* II, 276 y II, 278, *sura* XXX, 38. Para más información sobre al-Jahiz y su obra véanse Charles Pellat, *Le milieu basrien et la formation de Jahiz*, París, Adrien Maisonneuve, 1953, *passim*, en especial pp. 234 ss.; Charles Pellat, *The Life and Work of Jahiz*, Los Angeles/Berkeley, University of California Press, 1969, *passim*; Charles Pellat, *Études sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam (vi^e-xv^e siècles)*, Londres, Variorum Reprints, 1976, *passim*; Charles Pellat, "Les encyclopédies dans le monde arabe", *Cahiers d'Histoire Mondiale*, vol. IX, núm. 3, 1966, pp. 631-658; Muhammad Mubarak, *Fann al-Qisas fi Kitab al-Bukhala' li'l-Jahiz*, Damasco, Dar-al-Fikr bi-Dimashq, 1965, *passim*; Taha al-Hajiri, *Al-Jahiz: Hayatuhu wa Atharuhu*, El Cairo, Dar al-Ma'arif, 1962, *passim*; Muhammad Juwayli, *Nahwa Dirasa fi Susyulujiyat al-Bakhl: Al-Sira' al-Ijtima'i fi 'Asr al-Jahiz min Khilal Kitab al-Bukhala'*, Túnez, Al-Dar al-'Arabiyya li'l-Kitab, 1990, *passim*.

⁶³ Véanse por ejemplo Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Rasa'il al-Jahiz*, editado por Hasan al-Sandubi, Al-Matba'a al-Rahmaniyya bi-Misr, El Cairo, 1933, *passim*; Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Rasa'il al-Jahiz*, editado por 'Abd al-Salam Muhammad Harun, El Cairo, 1964, *passim*; Marín Guzmán, "Religiosidad, tradiciones islámicas y mu'tazilismo en la obra de al-Yahiz", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. 52, año 2003, pp. 147-172. Para mayores detalles véase también Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala' [El libro de los avaros] de al-Jahiz: fuente para la historia social del Islam medieval*, pp. 120-121.

⁶⁴ Abu 'Umar Muhammad al-Kindi, *Kitab al-Umara' wa Kitab al-Qudat bi-Misr*, editado por Rhuvon Guest, Leiden, Londres, E.J. Brill, Imprimerie Orientale, Luzac & Co., 1912, *passim*, en especial pp. 404-416. Véase también Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala' [El libro de los avaros] de al-Jahiz: fuente para la historia social del Islam medieval*, pp. 113-114.

⁶⁵ Kindi, *Kitab al-Umara' wa Kitab al-Qudat bi-Misr*, *passim*, en especial pp. 404-416; Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala' [El libro de los avaros] de al-Jahiz: fuente para la historia social del Islam medieval*, pp. 113-114.

⁶⁶ Al-Kindi, *Kitab al-Umara' wa Kitab al-Qudat bi-Misr*, *passim*, p. 416. Para mayores detalles véase también Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala' [El libro de los avaros] de al-Jahiz: fuente para la historia social del Islam medieval*, pp. 113-114.

⁶⁷ Son muchos los tratados de *hisba* escritos a lo largo de tantos siglos de la historia del *Dar al-Islam*. Todos ellos tienen en común la regulación de las buenas costumbres y de todas las actividades

prohibición de pujar por el precio de un producto, y la forma en que los libros se vendían en subastas públicas en al-Andalus, de la misma manera se practicaron muchos mecanismos para no cumplir con todo lo establecido en la tradición. Todo lo anterior nos permite concluir que no obstante las numerosas regulaciones y prohibiciones referentes a muchas transacciones comerciales que abarca la *Sunna*, durante la época del *Dar al-Islam* existió una gran distancia entre los contenidos de los textos sagrados y lo que alguna gente con mucha frecuencia practicaba y vivía a diario; esto es, la diferencia entre la religión oficial y la realidad social del Islam medieval.

De la legislación islámica se puede desprender la importancia de las tradiciones musulmanas y la regulación de las transacciones comerciales. Otros asuntos son igualmente relevantes, como la honradez y la honorabilidad que deben prevalecer entre los musulmanes en todo lo relacionado con la economía. De la misma manera se puede mencionar el respeto por los otros, así como la solidaridad del musulmán hacia otros musulmanes, pues según la tradición islámica, todos los musulmanes son hermanos. Todo lo anterior lo hemos explicado con el propósito de tener claro lo que el Islam significa y la forma en que esta religión impregna los diversos campos de la sociedad. Es oportuno recordar también que lo referido hasta aquí formaba parte del bagaje cultural y religioso del *imam* ‘Abd al-Rahman Ibn ‘Abd Allah al-Baghdadi a su arribo a Brasil. De ahí su solidaridad con las comunidades musulmanas de origen africano en el Brasil decimonónico y su estancia por espacio de tres años para enseñarles correctamente la religión. No hay duda de que la idea de la comunidad musulmana varía a lo largo de los años y en las distintas regiones del mundo, por lo que es factible percibir que existen muchas comunidades musulmanas, es decir, se llega a varios Islam, o formas de Islam, tanto en la práctica como en los símbolos y en la metáfora. Las diferentes comunidades musulmanas interactúan unas con otras,⁶⁸ en las distintas regiones del *Dar al-Islam*, pero

del mercado y de la vida diaria. Durante esos siglos se castigaba severamente a quienes incumplieran con esas regulaciones. De entre los muchos que se pueden recomendar están los siguientes: Saqati, *Kitab fi Adab al-Hisba, passim*; Abu Zakariyya’ Yahya Ibn ‘Umar Ibn Yusuf Ibn ‘Amir Al-Kinani, “Libro de las Ordenanzas del zoco”, trad. al español por Emilio García Gómez, “Unas Ordenanzas del zoco del siglo IX: traducción del más antiguo antecedente de los tratados andaluces de *hisba*, por un autor andaluz”, *Al-Andalus*, vol. XXII, fasc. 2, 1957, pp. 253-316; Évariste Lévi-Provençal, *Séville musulmane au début du XI^e siècle: le traité d’Ibn ‘Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers*, París, Maisonneuve & Larose, 2001, *passim*; Muhammad Ibn Muhammad Ibn Ahmad al-Qurashi Ibn al-Ukhuwwa, *Ma‘alim al-Qurba fi Ahkam al-Hisba*, editado por Reuben Levy, “E.J.W. Gibb Memorial”, Cambridge, Cambridge University Press, 1938, *passim*.

⁶⁸ Para mayores detalles al respecto, véase Dale F. Eickelman y James Piscatori, *Muslim Travelers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, Berkeley/Los Ángeles, University of California Press, 1990, *passim*, en especial p. 21. Véase también Hamilton Gibb y Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, vol. I, *Islamic Society in the Eighteenth Century*, Parte II, Londres/

también en otras zonas donde no se desarrolló el imperio islámico, o más recientemente en diversas zonas de África, o como lo observó el *imam* al-Baghdadi entre las comunidades musulmanas de Río de Janeiro, Salvador y Recife en Brasil en el siglo XIX.

Nueva York/Toronto, Oxford University Press, 1969, pp. 70 ss. Al respecto escribieron: "The term 'Islamic Society' applied to the social organization which we are analysing implies that its distinguishing features are related in some way or another to the religion of Islam. Yet in those groups and activities which have been considered up to this point there is little which can be regarded as specifically Islamic; on the contrary, the organization of village and industrial life belongs rather to a stage of social evolution which finds close parallels in many non-Islamic regions of Europe and Asia; and that of the Court and the army, though of a more peculiar type, is based upon principles to which such Islamic elements as they display appear to be purely incidental. Before we go on, then, to examine the various functions which were specifically allotted to the religious institution, it is desirable to ask ourselves in what manner the religion of Islam, apart from its ecclesiastical and legal side, stamped its peculiar imprint on the society as a whole, in order that the place and contribution of each religious function may be adequately understood and appreciated" (p. 70). Más adelante, en concreto sobre la comunidad islámica, escribieron lo siguiente: "From the very first, Islam stood in the minds of its adherents not for a body of religious beliefs only, but for a community which was animated by those beliefs and had the duty laid upon it of actively promoting them... No distinction was made at first between the secular and the religious offices of government; the Imam was omniscient, and even in later times sovereignty carried with it an authority which was more than purely secular" (p. 70). Véase también Lapidus, *A History of Islamic Societies*, pp. 541-547. Con las siguientes palabras caracterizó a las sociedades islámicas: "Islamic societies from the tenth to the nineteenth century had a complex structure. In some cases Muslim communities were isolated pastoral, village or urban minorities living within non-Islamic societies. Examples of this type were merchant communities in West Africa or China, and lineage groups united by shire veneration in the northern steppes of Inner Asia or parts of the Sahara. More commonly we find the several types of collectivities bound together in a larger system governed by a state regime. Islamic states were generally made up of numerous religious collectivities, village and tribal segmentary societies, urban jamats, Sufi brotherhoods, schools of law, and feudal principalities. Such societies have to be understood as complex systems of interacting tribal, village and urban communities, Muslim religious associations, and the state" (p. 541).

CAPÍTULO III

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LOS VIAJES Y LOS VIAJEROS EN EL ISLAM: ENTRE LA TRADICIÓN Y EL CAMBIO

Di: “Id por la tierra y observad cómo empezó la creación”, ordena el Qur’an en la *sura XXIX, aya 20*. Este mandato, que para el creyente proviene directamente de Allah, encierra una de las múltiples razones por las que los musulmanes desde los primeros tiempos se trasladaron de un lugar a otro, por distintos motivos, y para lograr diferentes propósitos. En árabe hay varios términos para referirse a esos distintos viajes, traslados o movimientos de los musulmanes que persiguen distintos fines:

1) *Al-Haraka* es el término árabe para movimiento. Como noción genérica significa cualquier traslado, cualquier travesía, independientemente del propósito del viaje. Otros viajes más específicos, dentro de la tradición islámica, reciben términos diferentes, como los siguientes:

2) *Al-Hajj*, la peregrinación a la Meca, tiene obviamente un claro propósito religioso.

3) *Al-Ziyara* es el término que se utiliza si se trata solamente de una visita a un lugar, persona, o santuario.

4) *Al-Rihla* designa principalmente una exploración, una investigación de la geografía, los climas y los pobladores. *Al-Rihla* se titularon muchos libros para describir y analizar lo observado en un viaje, pero no un viaje cualquiera, no una simple visita, sino toda una exploración. Tal fue el caso de la obra de Ibn Batuta titulada *Al-Rihla*. De igual manera podemos ubicar dentro de esta categoría de *al-rihla* el viaje accidental del *imam* ‘Abd al-Rahman Ibn ‘Abd Allah al-Baghdadi a Brasil en el siglo XIX, pues logra una relación con el otro, explora las ciudades, la naturaleza impresionante del imponente Brasil, describe los distintos y exuberantes frutos que para él eran desconocidos, así como los animales salvajes. La organización del espacio que desarrolla en su viaje y en su obra le da un sentido de continuidad. Además, nos da a conocer la existencia, nos explica los problemas, costumbres y vivencias de las comunidades musulmanas en el Brasil decimonónico.

5) *Al-Hijra* se refiere a la huida, a la emigración. El significado de *al-hijra* en árabe es además de “emigrar” y “huir”, “abandonar”, o “romper la asociación con alguien”; por ejemplo, cortar con los lazos de parentesco o de cualquier asociación personal.¹

El propósito de este capítulo es explicar estas nociones en el *Dar al-Islam* y ubicar cada uno de esos viajes, movimientos o traslados, entre la tradición y el cambio, al mismo tiempo que se proveen ejemplos específicos de esos diferentes tipos de travesías, sus propósitos, aspiraciones y logros. Todo ello constituye la evidencia histórica que prueba los argumentos y ayuda a ubicar y a caracterizar cada uno de ellos, inclusive la obra del *imam* al-Baghdadi.

AL-HARAKA

Desde los primeros tiempos del Islam los musulmanes tuvieron un gran interés en trasladarse a tierras lejanas y diversas, en conocer distintos pueblos, climas, tradiciones y culturas. Para algunos el objetivo de su movimiento era llevar las enseñanzas de la revelación contenidas en el Qur'an. Muchos otros querían asimismo participar en la búsqueda del conocimiento, de la ciencia, de la tecnología, o bien, lograr la instrucción, para lo que emprendían lejanos viajes con el propósito de estudiar con profesores famosos.² A los anteriores hay que agregar a los sufíes, o místicos del Islam, que también viajaban largas distancias para obtener la guía espiritual de algún sufí renombrado.³ Otros más deseaban llevar a cabo actividades

¹ Al respecto véanse Montgomery Watt, “Hijra”, en *Encyclopaedia of Islam*, (2), Leiden, E.J. Brill, 1971, vol. III, pp. 366-367; Muhammad Khalid Masud, “The obligation to migrate: The doctrine of hijra in Islamic law”, en Dale F. Eickelman y James Piscatori, *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, Berkeley/Los Ángeles, University of California Press, 1990, pp. 29-49, en especial p. 30.

² Para mayores detalles sobre estos viajes a tierras lejanas para instruirse con algún profesor famoso, en especial para el caso de al-Andalus, véanse Ibn al-Faradi, *Ta'rikh 'Ulama' al-Andalus*, biografía número 7, biografía número 245; Maqqari, *Nafh al-Tib*, vol. II, p. 7, y también vol. IV, p. 202. Véase también Mahmud 'Ali Makki, “Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispanoárabe”, *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid*, vols. IX-X, 1961-1962, pp. 65-231, y vols. XI-XII, 1963-1964, pp. 7-140.

³ Véanse Ibn al-Faradi, *Ta'rikh 'Ulama' al-Andalus*, biografía número 23, biografía número 1611, biografía número 323 y biografía número 338; Makki, “Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispanoárabe”, *passim*, en especial pp. 221-223. Así Palacios, *Ibn Masarra*, pp. 205-206. Para mayores detalles véanse Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, *passim*; Marín Guzmán, “La *Mu'tazila*, escuela librepensadora del Islam: historia de una controversia teológica y triunfo del ash'arismo. Siglos IX y X”, pp. 11-58; Marín Guzmán, “Religiosidad, tradiciones islámicas y mu'tazilismo en la obra de al-Yahiz”, pp. 147-172.

comerciales. Hubo incluso quienes se trasladaban a regiones distantes como soldados, formando parte de los ejércitos de expansión. No faltaron los diplomáticos, ni los artistas, los músicos y los poetas, que difundían sus actividades o su arte hasta comarcas muy lejanas.

Respecto de todas las razones anteriores para trasladarse de un lugar a otro, se pueden mencionar muchos casos muy conocidos, pero nos limitaremos a unos pocos que ejemplifiquen la situación. Por sólo mencionar un ejemplo relevante, recordemos el caso del famoso músico Abu al-Hasan ‘Ali Ibn Nafi‘ Ziryab, de origen *mawla*, procedente de Bagdad y que arribó a la corte de ‘Abd al-Rahman II (822-852) en la Córdoba de la primera mitad del siglo IX. La habilidad en un campo específico con frecuencia también contribuía a mejorar el estatus social e incluso abría a la persona nuevas oportunidades y logros que ulteriormente le podían llevar a ejercer alguna influencia. Este asunto queda claramente ejemplificado por el caso del músico Ziryab, que era persa y cliente del califa ‘Abbásida al-Mahdi (775-785).⁴ En al-Andalus Ziryab logró adquirir posiciones importantes e influyentes, además de prestigio, conexiones y riqueza. Acerca de su origen *mawla* y su arribo a al-Andalus, el autor e historiador Shihab al-Din Abu al-‘Abbas Ahmad b. Muhammad al-Tilimsani al-Maqqari (m. 1631) escribió:⁵

Véanse también Humaydi, *Jadhwa*, pp. 168-169; Ibn Bashkuwal, *Sila*, pp. 123-124; Yaqut, *Irshad*, vol. VII, pp. 84-85. Abu Nu‘aym, *Hilya*, vol. IX, p. 366. Véase también Qassim al-Hussayni, “Al-Rihla al-‘Ilmiyya bayna al-Andalus wa al-Mashriq”, en *Kurrasat al-Andalusiyya*, 2006, pp. 107-136.

⁴ Para más información sobre el califa al-Mahdi véanse Abu Mansur ‘Abd al-Malik b. Muhammad b. Ibrahim al-Tha‘alibi, *Lata‘if al-Ma‘rif*, editado por I. al-Abyari y H. K. al-Sayrafi, El Cairo, 1960. *The Book of Curious and Entertaining Information, the Lata‘if al-Ma‘rif of Tha‘alibi*, trad. al inglés, introd. y notas de Clifford Bosworth, Edimburgo, 1968, p. 76, citado por Bosworth, “Introduction” a la traducción de Maqrizi, *Kitab al-Niza‘*, p. 21. Véanse también Tabari, *Ta‘rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. III, pp. 451-454 (edición de Leiden); Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta‘rikh*, vol. V, pp. 577-581 (edición de Leiden/Beirut); Ya‘qubi, *Ta‘rikh al-Ya‘qubi*, vol. II, pp. 392-403; Suyuti, *Ta‘rikh al-Khulafa‘*, pp. 271-279; Ibn Majah, *Ta‘rikh al-Khulafa‘*, pp. 37-38; Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, p. 386; Mas‘udi, *Al-Tanbih wa al-Ishraf*, pp. 312-313; Mas‘udi, *Muruj al-Dhahab*, VI, pp. 224-260; *Al-‘Uyun wa al-Hada‘iq fi Akhbar al-Haqa‘iq*, vol. III, pp. 269-282; Sabatino Moscati, “Studi storici sul califfato di al-Mahdi”, *Orientalia*, vol. XIV, fasc. 3-4, 1945, pp. 300-354; Sabatino Moscati, “Nuovi studi storici sul califfato di al-Mahdi”, *Orientalia*, vol. XV, fasc.1-2, 1946, pp. 155-179; Hugh Kennedy, “Al-Mahdi”, en *Encyclopaedia of Islam* (2), Leiden, E.J. Brill, vol. V, 1985, pp. 1238-1239; Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, pp. 112-114; Cahen, *Les peuples musulmans*, p. 156; Cahen asegura que durante el periodo de al-Mahdi los abbasidas proclamaron legitimidad según los principios de los rawandíes. Véanse también Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the ‘Abbasid Revolution: A Case Study of Medieval Islamic Social History*, *passim*, en especial p.112; Marín Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, p. 79.

⁵ Véase Abu al-‘Abbas Ahmad b. Muhammad al-Maqqari, *Kitab Nafh al-Tib*, editado por Reinhart Dozy y Gustave Dugat, Leiden, 1855-1861; reimp., Amsterdam, 1967, *passim*, en especial vol. II,

ومن الواردين على الأندلس من المشرق رئيس المغنين أبو الحسن علي بن نافع الملقب بزرياب مولى امير المؤمنين المهدي العباسي

De entre los que arribaron a al-Andalus procedentes de al-Mashriq está el líder principal de todos los cantantes [músicos] Abu al-Hasan 'Ali Ibn Nafi' apodado Ziryab, que fue *mawla* del Príncipe de los Creyentes, el 'Abbásida al-Mahdi.

Ziryab no sólo ascendió a posiciones sociales prominentes por su extraordinario talento para la música, sino que también logró influir en toda la sociedad en el tiempo del *amir* 'Abd al-Rahman II. La moda que impuso, a manera de árbitro de la elegancia, su peinado y su forma de vestir, las imitaron muchos miembros de *al-khassa* (la élite) y aquellos que podían permitírselo. Sus recetas de cocina llegaron a ser muy difundidas en la sociedad, e incluso algunas de ellas se conocieron por su nombre.⁶ Él mismo sugirió el orden en que debían servirse los alimentos: primero las sopas, luego las ensaladas, después las carnes y por último los dulces. Asimismo, recomendó servir el vino en copas de cristal y no en vasos de oro o de plata, para que el vino no adquiriera el sabor del metal;⁷ por añadidura, en las copas de cristal transparente se podía ver y hasta contemplar con deleite el color del vino.

pp. 83 ss. Véase también Abu al-'Abbas Ahmad b. Muhammad al-Maqqari, *Kitab Nafh al-Tib*, editado por Ihsan 'Abbas, Dar Sadr, Beirut, 1388 (1968), vol. II, p. 122. Al-Maqqari clasificó en su obra a los inmigrantes en al-Andalus, procedentes de al-Mashriq, en cinco categorías que amplían aún más las razones para muchos de trasladarse de un lugar a otro: 1) soldados, príncipes y funcionarios, 2) juriconsultos y tradicionalistas, 3) *qurra*, lectores o recitadores del Corán, predicadores y gente piadosa, 4) poetas, escritores y músicos, 5) médicos. Véanse también Marín-Guzmán, "Ethnic groups and social classes in Muslim Spain", *Islamic Studies*, vol. XXX, núm. 1/2, 1991, pp. 37-66; Marín Guzmán, "*Al-Khassa wa al-'Amma* [La élite y el pueblo común] en la historia social de al-Andalus: una aproximación al estudio de las clases sociales y la movilidad social en la España musulmana (711-1090)", *Estudios de Asia y Africa*, vol. XXXIV, núm. 3 (110), 1999, pp. 483-520, *passim*, en especial p. 506.

⁶ Véase Maqqari, *Nafh al-Tib*, vol. II, pp. 83 ss. Véanse también Dozy, *Historia*, vol. I, pp. 386-387; Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature d'Espagne pendant le Moyen Âge*, vol. II, pp. 307 ss.; Rachel Arié, "España musulmana", en Manuel Tuñón de Lara, *Historia de España*, Barcelona, pp. 21, 83 ss.; Richard Fletcher, *Moorish Spain*, Berkeley/Los Ángeles, University of California Press, 2006, pp. 43-44; Hugh Kennedy, *Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus*, Londres, Longman, 1996, pp. 46-47; Marín-Guzmán, "Ethnic groups and social classes in Muslim Spain", p. 54.

⁷ En el Islam no sólo está prohibido el consumo de alcohol, sino también el utilizar vasos de plata o de oro para el consumo de cualquier líquido. Al respecto véanse *Sahih al-Bukhari*, *passim*; *Sahih Muslim*, *passim*. Para mayores detalles sobre la prohibición del uso de vasos de plata, véase Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad*, vol. I, p. 321; vol. IV, pp. 76, 92, 95, 99, 284, 299; vol. V, pp. 385, 390, 396-400, 404, 408; vol. VI, pp. 98, 228, 300, 302-306. Para mayores detalles sobre la prohibición del uso de vasos de oro véase Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad*, vol. IV, pp. 95, 299; vol. V, pp. 385, 390, 396-400, 404, 408; vol. VI, pp. 98, 228, 310, 322.



Figura 4. Astrolabio árabe, utilizado por los navegantes hasta la edad moderna. Tomado de *El Islam, la Meca y la gran expansión*, Madrid, Ediciones Rueda, 2002, p. 142.

El historiador Muhammad Ibn Harith al-Khushani, en su obra *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, también lo muestra dando consejo al *amir* ‘Abd al-Rahman II en materias relacionadas con el nombramiento del *qadi* de Córdoba.⁸ Al-Maqqari, por otro lado, informa sobre el salario de 200 monedas de oro al mes que recibía este músico de la corte, las regalías en cebada, trigo y otros cereales, así como cuatro gratificaciones al año de mil monedas de oro cada una, por cada una de las festividades musulmanas, y el usufructo de varias viviendas valoradas en 40 000 monedas de oro.⁹

El caso de Ziryab no sólo es relevante por su traslado de una larga distancia, desde Bagdad hasta Córdoba, sino también por sus grandes éxitos artísticos y en otros asuntos, lo que le valió un rápido ascenso en la escala social.

Todo lo anterior nos mueve a pensar en el hecho de que las personas que emprendían estos viajes procedían de diferentes estratos sociales y, obviamente, tenían diferentes motivos para llevar a cabo sus travesías. En los tiempos más recientes no hay duda de que algunos individuos pertenecientes a los grupos sociales más pobres en los diferentes países musulmanes de África, tanto el África negra como

⁸ Khushani, *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, p. 12. Véase también Marín-Guzmán, “Ethnic groups and social classes in Muslim Spain”, p. 54. Véase también Marín Guzmán, “*Al-Khassa wa al-‘Amma* [La élite y el pueblo común] en la historia social de al-Andalus”, *passim*, en especial p. 506.

⁹ Maqqari, *Nafh al-Tib*, vol. II, pp. 83 ss. Véanse también Dozy, *Historia*, vol. I, pp. 386-387; Arié, *España musulmana*, pp. 21, 283 ss.; Marín-Guzmán, “Ethnic groups and social classes in Muslim Spain”, pp. 54, 66; Marín Guzmán, “*Al-Khassa wa al-‘Amma* [La élite y el pueblo común] en la historia social de al-Andalus”, *passim*, en especial p. 506.



Figura 5. Geógrafos, viajeros y comerciantes en el mundo islámico. Tomado de *El Islam, la Meca y la gran expansión*, Madrid, Ediciones Rueda, 2002, p. 147.

África del norte, así como de muchas naciones de Asia, emigran de sus lugares de origen con destino a Europa, a los Estados Unidos o hacia otras regiones no musulmanas, en búsqueda de mejores condiciones económicas.¹⁰ Lo anterior ha generado entre los musulmanes una amplia discusión sobre la necesidad (*darura*) y sobre el concepto de *hijra*, asuntos que se explicarán con detalle más adelante.

Uno de los principales motivos de los viajeros en el *Dar al-Islam* fue el comercio. No hay duda de que ésta ha sido siempre una importante actividad económica y cultural en todas las sociedades. Con mucha frecuencia los comerciantes han cumplido un papel significativo en sus comunidades y algunos de ellos han logrado alcanzar una gran influencia en su sociedad, por la riqueza obtenida en sus quehaceres. En el *Dar al-Islam* los comerciantes hicieron posible tanto el flujo de los productos del campo hacia las ciudades y viceversa, como el comercio a larga distancia. Para todos estos asuntos los gobiernos de turno tuvieron que proteger y garantizar las actividades comerciales, el libre movimiento de la gente, de los mercados, de los peregrinos y de todos los que necesitaran trasladarse de un sitio a otro.

¹⁰ Para mayores detalles véase Eickelman y Piscatori, *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, *passim*, en especial p. 6. Estos autores llaman *economic migration* a esta búsqueda de mejores condiciones económicas. Véase también Zéroui y Marín Guzmán, *Árabes y musulmanes en Europa: historia y procesos migratorios*, *passim*. Véase también Bernard Lewis y Dominique Schnapper, *Muslims in Europe*, Londres/Nueva York, Pinter Publishers, 1994, *passim*, en especial pp. 1-18.

Es oportuno recordar que todas estas actividades que se dieron en Arabia durante la época de la *Jahiliyya* continuaron también con el Islam, de ahí que los árabes musulmanes con frecuencia repitan un antiguo adagio que reza *fi al-haraka baraka*, que traducido literalmente significa “hay una gran bendición en el movimiento”, y que vertido al castellano de manera más libre dice: “aquel que viaja cosecha frutos”, proverbio que, junto a muchos otros asuntos, fue motivo para que los árabes, y posteriormente los musulmanes, se trasladaran de un lugar a otro. Entre ellos sobresalieron principalmente los comerciantes,¹¹ sin dejar de lado a muchos otros.

Sin duda, los viajeros podían adquirir conocimientos y llegar a conocerse a sí mismos y también conocer a los demás. No debemos descartar que también podían darse problemas de prejuicios, tanto de los occidentales contra los musulmanes, como de éstos de tener una percepción equivocada y cargada de prejuicios contra los occidentales, y al mismo tiempo de muchos otros pueblos, como los negros del África.

En relación con los prejuicios y opiniones negativas, es factible observar lo que contiene la literatura árabe respecto de los negros. ‘Abd al-Rahman Ibn Khaldun (1332-1406), en su famosa obra *al-Muqaddima*, escribió respecto de la influencia del clima sobre los pobladores para el desarrollo de sus culturas, así como de la influencia del clima como determinante fundamental del color negro de los pobladores de África. Ésta es una idea mucho más antigua, ya que existía cuando Ibn Khaldun escribió su *al-Muqaddima*, como lo demuestran Paolo Novaresio y Gianni Guadalupi.¹² Así lo explica Ibn Khaldun para una época tardía (siglo XIV) y recopila muchas de esas creencias populares y las opiniones de diversos autores que afirmaban tales asuntos, inclusive del filósofo y médico Ibn Sina (Avicena, m. 1037), que aseguró en un verso: “En la tierra de los Zanj el calor les ha mudado el físico./De tal modo que su piel se ha revestido de negrura”.¹³

El historiador maghrebino aseveró que por influencia del clima los negros se dedicaban más a las danzas, los sones y al alborozo, por lo que habían ganado la fama de estóridos.¹⁴ Al respecto Ibn Khaldun escribió: “... sus costumbres se aproxi-

¹¹ Para mayores detalles sobre la importancia del comercio en el *Dar al-Islam* (imperio islámico) véase por ejemplo Abu al-Fadl Ja‘far al-Dimashqi, *Kitab al-‘Ashara ila Mahasin al-Tijara*, El Cairo, s.p.i., 1900, *passim*, en especial pp. 50 ss.

¹² Paolo Novaresio y Gianni Guadalupi, *Sahara*, San Diego, California, Thunder Bay Press, s.f., p. 22.

¹³ Citado por Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*, p. 207. Véase también Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala’ [El libro de los avaros] de al-Jahiz: fuente para la historia social del Islam medieval*, pp. 154-155.

¹⁴ Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*, p. 205. Véanse también Marín Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, pp. 237-239; Marín Guzmán, “Ibn Khaldun (1332-1406) y el método científico de la historia”, *Cuadernos de Historia*, núm. 43, San José, Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, 1982, pp. 7-8. Nassif Nassar, *El pensamiento realista de Ibn Jaldun, passim*. Véase también Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala’ [El libro de los avaros] de al-Jahiz: fuente para la historia social del Islam medieval*, pp. 154-155.

man excesivamente a las de los irracionales: se cuenta que muchos de los negros que pueblan el primer clima habitan las cavernas y las selvas pantanosas, se alimentan de hierbas, viviendo en un salvajismo cerrado y devorándose unos a otros".¹⁵

Ibn Khaldun explicó además la división de los climas y su influencia sobre las sociedades. Aseguró que ciertos climas favorecían el desarrollo de las civilizaciones, mientras que otros lo impedían. Al respecto escribió las siguientes líneas:

Acabamos de exponer que la porción habitada de la tierra comienza en el centro del espacio que el mar ha dejado al descubierto y que se extiende hacia el boreal; las comarcas del mediodía experimentan el excesivo calor, las del norte, el intenso frío, para ser habitables. Como estos dos extremos del globo son de temperaturas enteramente opuestas, han debido irse modificando gradualmente sus cualidades hasta la mitad del mundo habitado, donde alcanzan su término medio. El cuarto clima es por tanto el más templado; el tercero y el quinto, que con él confinan, gozan poco más o menos de una temperatura media. En el sexto y el segundo climas, adyacentes a éstas, la temperatura se aleja considerablemente de la moderación; luego, en el primero y el séptimo, se aparta mucho más. He ahí el porqué las ciencias, las artes, las construcciones, la vestimenta, los alimentos, las frutas, los animales y todo lo que se produce en los tres climas centrales llevan el carácter peculiar de la moderación. Ese justo medio se manifiesta en la constitución física de los hombres que habitan dichas regiones, su color, sus disposiciones naturales, sus doctrinas religiosas y en todo lo que les concierne. Aun las mismas profecías han sido una peculiaridad de ese centro del planeta; puesto que jamás se supo de una eclosión de esta índole que se haya suscitado en alguna de las regiones extremas. La razón de esto último estriba en que la casta de los profetas y apóstoles es privativa de lo más perfecto del linaje humano, física y moralmente. "Habéis sido —dice el Altísimo— el mejor pueblo dado al mundo"[...] En tanto, los pobladores de esa zona media gozan de las condiciones humanas más cabales, debido a la naturaleza templada que les rodea.

Observan igual templanza en sus habitaciones, indumentarias, nutrición y oficios. Construyen casas altas de piedra y las ornamentan con arte; rivalizan entre sí en la fabricación de instrumentos y utensilios, y, en esta lucha de superación alcanzan máximas metas. Cuentan con diversos metales: oro, plata, hierro, cobre, plomo y estaño. Usan, en sus transacciones comerciales, los dos metales preciosos. En todas sus conductas, proceden con mesura, evitando los extremos. Tales son los habitantes del Maghrib, de Siria, de los dos Iraq, del Sind, de la India, de China. Igualmente los habitantes de España y sus vecinos, los francos, los gallegos, los romanos, los griegos, sus convecinos e inmediatos de esas regiones moderadas.¹⁶

¹⁵ Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*, p. 205. Véanse también Marín Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, pp. 238 ss.; Marín Guzmán, "Ibn Khaldun y el método científico de la historia", pp. 7-8. Para mayores detalles véase también Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala' [El libro de los avaros] de al-Jahiz: fuente para la historia social del Islam medieval*, pp. 154-155.

¹⁶ Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*, p. 204. Véase también Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala' [El libro de los avaros] de al-Jahiz: fuente para la historia social del Islam medieval*, pp. 154-155.

También *al-Shaykh al-Imam* Abu ‘Abd Allah Muhammad Ibn ‘Abd Allah Ibn Muhammad Ibn Ibrahim al-Luwati al-Tanj Ibn Batuta, el famoso viajero del siglo XIV, en su obra *al-Rihla*, explicó algunos asuntos y externó sus opiniones sobre los negros, a los que relacionó con la tacañería. En la literatura árabe clásica destacan algunas de las obras de Abu ‘Uthman ‘Amr Ibn Bahr al-Jahiz, y sus opiniones respecto de los negros, especialmente en su *Kitab al-Bukhala’* y en su *Fakhr al-Sudan ‘ala al-Baydan*.¹⁷

En la tradición islámica se preservan muchas de las recomendaciones del profeta Muhammad respecto de los viajes, tanto para los comerciantes como para los que por algún motivo tuvieran que trasladarse de un sitio a otro. Una de las recomendaciones generales del Profeta para los viajeros era iniciar la travesía los días jueves temprano en la mañana. No se indican las razones de este día, pero así aparece en la *Sunna* del Profeta. Esta sugerencia era tanto para los que tuvieran que recorrer grandes distancias, por ejemplo los comerciantes que se trasladaban por toda la península de Arabia, o incluso más allá de esta región, hasta los desiertos de Siria y Palestina, como para los que, por el contrario, se trasladaban a cortas distancias, fueran o no comerciantes. En la tradición islámica se informa que Sajr Ibn Wadda‘a oyó al Profeta decir: “Oh mi Dios, por favor bendice a mi nación en las tempranas horas de la mañana”.¹⁸ También la tradición contiene la noticia de que Sajr Ibn Wadda‘a fue un comerciante próspero que llegó a enriquecerse merced a los beneficios obtenidos por sus actividades comerciales y a que él siempre enviaba sus mercancías en las tempranas horas de la mañana.

¹⁷ Sobre Ibn Khaldun véanse Marín Guzmán, “Ibn Khaldun y el método científico de la historia”, *passim*; Marín Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, pp. 223-262. Sobre las opiniones de Ibn Batuta sobre los negros véanse Al-Shaykh al-Imam Abu ‘Abd Allah Muhammad Ibn ‘Abd Allah Ibn Muhammad Ibn Ibrahim al-Luwati al-Tanj Ibn Batuta, *Al-Rihla*, editado por ‘Ali al-Muntasir al-Kattabi, Beirut, 1975, *passim*; *A través del Islam*, trad. al castellano de Serafín Fanjul García y Federico Arbós, Madrid, Editora Nacional, 1981, pp. 550-551. Marín Guzmán, *El Kitab al-Bukhala’ [El libro de los avaros] de al-Jahiz: fuente para la historia social del Islam medieval*, *passim*, en especial pp. 18-19. Véase también Marín Guzmán, *Estado de la cuestión sobre la Mahdiyya: Estudio de las fuentes del movimiento mahdista en el Sudán*, pp. 27-34. Al-Jahiz, quizá con el propósito de polemizar, escribió otra obra titulada *Fakhr al-Sudan ‘ala al-Baydan*, en la que explica la superioridad de los negros sobre los blancos. Las razones de esta obra no están del todo claras, pero es un ejemplo de una obra en la literatura árabe que exalta a los negros sobre los blancos, no obstante las opiniones del mismo autor expresadas en su *Kitab al-Bukhala’*.

¹⁸ Dichos del profeta Muhammad, de acuerdo con el *imam* Abu Zakariya’ Yahya al-Nawawi, *El paso hacia el paraíso: dichos del Enviado de Dios*, trad. al español por Ahmad M. Safi, Maryland, Amana Publications, 1995, p. 146. El *imam* al-Nawawi nació en Nawa, al sur de Damasco, en 1233, y murió en 1277. Escribió varios libros, entre los que se puede mencionar su compilación de *ahadith*, para lo cual siguió la tradición musulmana de que “Allah ubicará en un lugar preferente a los juristas y a los *hukama’* (los sabios) en el *Yawm al-Din* (el Día de la Resurrección) que logren compilar 40 o más *ahadith*”. Véase también, para mayores detalles, Marín-Guzmán, “Trade and traders in Islamic tradition”, p. 21.

El Profeta asimismo sugería que aquel que tuviera que viajar, por las razones que fueran, debería buscar primero a alguien que lo acompañara en su travesía, con el propósito de no trasladarse solo. Es posible inferir el propósito de este consejo: contar con compañeros de viaje para lograr protección, en caso de necesidad, o ante algún infortunio. 'Amr Ibn Shu'aib oyó al Profeta decir que: "Al que viaja solo lo acompaña el demonio, y si son dos los que se encuentran de viaje, entonces los acompañan dos demonios, pero si son tres los que viajan juntos realmente forman un grupo inmune para el viaje".¹⁹ Del *hadith* anterior es factible concluir que se aconsejaba viajar en grupos de por lo menos tres personas. Abu Sa'id y Abu Hurayra informaron que el Profeta dijo: "Cuando tres personas viajan juntos deben nombrar a uno de ellos en la dirección del grupo".²⁰

No obstante la sugerencia en la *Sunna* del Profeta de viajar en grupos, aunque fueran pequeños, este consejo no siempre se cumplió y muchos se trasladaban, inclusive por largas distancias, en forma individual, sin ninguna compañía. Esto lo atestiguan diferentes obras históricas, jurídicas y literarias de distintos tiempos y ubicaciones del *Dar al-Islam*. Por ejemplo, en el *Kitab al-Bukhala'* de al-Jahiz se narra la historia de un hombre procedente de Merv, en el Khurasan, que recorría con frecuencia largas distancias sin ninguna compañía, principalmente por razones comerciales, pues a ello se dedicaba. Se trasladaba a menudo desde el Khurasan hasta Iraq. A veces también viajaba por motivos religiosos desde el Irán oriental hasta la Meca, con el propósito de cumplir con la obligación islámica de la peregrinación a esta ciudad santa. Al-Jahiz cuenta en su historia que el khurasani siempre visitaba a un amigo en Iraq, donde se hospedaba. El iraquí lo atendía con toda la hospitalidad característica de los árabes. Recordemos que el propósito de al-Jahiz es mostrar la avaricia de los persas, que el autor hace contrastar con la magnanimidad y el desprendimiento de los árabes, en la época de las rivalidades entre árabes y persas.²¹ Al-Jahiz describe al khurasani como un *bakhil* (tacaño) que cuando tuvo la oportunidad no atendió a su amigo cuando éste desde Iraq hubo de viajar —también solo— hasta el Khurasan. Como esta historia la he tratado en otro lugar, no es necesario repetirla aquí, y menos contar de nuevo todos los detalles y pormenores de esta *qissa*.²² Bástenos tener claro

¹⁹ *Imam al-Nawawi, El paso hacia el paraíso: dichos del Enviado de Dios*, p. 147. Véase también, para mayores detalles, Marín-Guzmán, "Trade and traders in islamic tradition", pp. 21-22.

²⁰ Para mayores detalles véase *Imam al-Nawawi, El paso hacia el paraíso: dichos del Enviado de Dios*, p. 147.

²¹ Para mayores detalles al respecto véanse Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, editado por Taha al-Hajiri, Dar al-Ma'arif bi-Misr, El Cairo, s.f., *passim*. Véase también Marín-Guzmán, *Kitab al-Bukhala'* [El libro de los avaros] de al-Jahiz: fuente para la historia social del Islam medieval, *passim*, en especial pp. 17-43.

²² Al respecto véanse al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, *passim*; Marín-Guzmán, *Kitab al-Bukhala'* [El libro de los avaros] de al-Jahiz: fuente para la historia social del Islam medieval, *passim*, en especial pp. 17-43.

que muchos viajaban sin ninguna compañía, como en este libro de al-Jahiz se pueden leer algunos ejemplos.²³ Por otro lado, otras obras de la literatura árabe relatan historias de hombres que se trasladaban sin ninguna compañía de un sitio a otro, aun largas distancias, por diversos motivos, por ejemplo para el comercio, o bien para llevar a cabo la peregrinación a la Meca. En *Alf Layla wa Layla (Las mil y una noches)* se cuenta la historia de Abu al-Hasan y de Abu Ja'far el leproso, en la que ambos, por distintos motivos, viajaban solos a la Meca para cumplir con el precepto religioso de la peregrinación.²⁴

En *Alf Layla wa Layla* hay muchos ejemplos de comerciantes itinerantes que viajaban solos de una ciudad a otra para vender sus productos. Tal como lo refleja la literatura, estos comerciantes ambulantes no permanecían mucho tiempo en una ciudad y con rapidez se trasladaban de una urbe a otra. Hay, por ejemplo, una historia que muestra claramente este proceso, el de un hombre que viajaba solo de una ciudad a otra. Esta historia la narra Shahrazad en la noche número DCLXI, en la que cuenta que Hasan al-Habal envolvió en un lienzo 190 monedas de oro y las escondió dentro de una jarra que contenía salvado de trigo.²⁵ Cuando no estaba en casa, pasó un hombre pregonando su mercancía: tierra de fregar, de las que usan las mujeres en el baño. Como su esposa necesitaba este artículo y no tenía dinero, se lo cambió al vendedor ambulante por el salvado, que el pregonero se llevó con todo y vasija de barro. Se nota después, en el resto de la historia, que Shahrazad narra en las noches siguientes la desesperación de la mujer cuando su marido le informa lo que había escondido en la vasija y señala, para nuestros propósitos, su imposibilidad de saber dónde buscar a ese vendedor ambulante, pues no lo conocía. Aquí la narración nos interesa por referirse a la existencia de los pregoneros, vendedores ambulantes y quizá también revendedores que existían en las ciudades. Esta historia asimismo nos lleva a reflexionar que tal vez muchos estaban temporalmente en alguna ciudad y se trasladaban de poblado en poblado para vender sus

²³ Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, editado por Taha al-Hajiri, Dar al-Ma'arif bi-Misr, El Cairo, s.f., *passim*. Véase también Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, *El libro de los avaros*, trad. al español por Serafín Fanjul García, Madrid, Editora Nacional, 1984, pp. 93-94. Para mayores detalles véase también Marín-Guzmán, *Kitab al-Bukhala'* [*El libro de los avaros*] de al-Jahiz: fuente para la historia social del Islam medieval, p. 42.

²⁴ Para mayores detalles véanse Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala'* [*El libro de los avaros*] de al-Jahiz: fuente para la historia social del Islam medieval, *passim*; Marín Guzmán, "Un cuento sufi en *Las mil y una noches*: La historia de Abu l-Hasan con Abu Ya'far el leproso. Análisis del contexto social y religioso del Islam medieval", en *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, vol. LI, 2002, pp. 91-111.

²⁵ Véase *Alf Layla wa Layla*, Beirut, Al-Sharika al-'Alamiyya li'l-Kitab, 1990, vol. II, pp. 380-381. Para mayores detalles véanse también Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala'* [*El libro de los avaros*] de al-Jahiz: fuente para la historia social del Islam medieval, pp. 111-112; Marín-Guzmán, "Trade and traders in Islamic tradition", pp. 22-23.

productos. Quizá por ello la esposa de Hasan al-Habal no conocía a ese pregonero que se llevó la vasija de salvado, además de que era un individuo que viajaba sin ninguna compañía de pueblo en pueblo, de ciudad en ciudad. De esta historia se puede inferir también que quizá el trueque se practicaba con alguna frecuencia y probablemente, en ciertas condiciones, en el *Dar al-Islam*.

Para el caso de al-Andalus hay también, en la literatura, algunos ejemplos de viajeros que se trasladaban solos de un sitio a otro. Por ejemplo, en la historia de Bazi al-Ahshab (el Halcón Gris), el caso de un delincuente, tal como lo narra Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad al-Maqqari, en su *Kitab Nafh al-Tib*, se describe el caso de un beduino que viajaba solo. Mientras el ladrón Bazi al-Ashhab sufría su castigo atado a un poste para que sirviera de escarmiento a todos, en la época de al-Mu'tamid, rey de Sevilla, pasó un beduino en su burro cargando sus productos. Este hombre viajaba sin ninguna compañía, y quizá por ello fue víctima del ladrón que, aun atado a un poste, pudo timarlo.²⁶ Al-Maqqari describe este asunto con las siguientes palabras:

En la época de al-Mu'tamid, vivió el famoso ladrón conocido por el Bazi al-Ashhab (el Halcón Gris), en cuyo arte de hurtar todo era extraordinario. La gente del despoblado lo había tomado por caudillo. Cuéntase (en la historia) de sus latrocinios, que una vez, a causa de un robo, fue atado en un sitio transitado por la gente del poblado, para que lo vieran. Mientras se hallaba en su madero, en tal situación, llegaron su mujer y sus hijas, quienes se pusieron a llorar a su alrededor, diciendo: "¿En qué manos nos dejas, para que perezcamos después de ti?" Entonces apareció un beduino sobre un mulo, llevando un atado de ropa y de provisiones. El bandolero le gritó: "¡Señor! ¡Mírame cómo estoy! Por ello necesito de ti algo que nos reportará provecho a ambos" "¿Qué es?" le contestó. Díjole: "Mira aquel pozo. Cuando me echaron mano los guardias, arrojé en él cien dinares. Quizá te las arregles tú para sacarlos. Están aquí mi esposa y mis hijas para tenerte tu mulo mientras extraes los dinares". Después de convenir con el bandolero que tomaría para sí la mitad del dinero, consiguió el beduino una soga y se descolgó en el pozo; pero, cuando llegó al fondo, la mujer del ladrón cortó la soga. Quedó el beduino sorprendido, y se puso a dar voces mientras que la mujer tomó con sus hijas lo que había sobre el mulo y huyeron llevándose lo.²⁷

²⁶ Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad al-Maqqari, *Kitab Nafh al-Tib*, editado por Reinhart Dozy y Gustave Dugat, Leiden, E.J. Brill, 1855-1861 (reimp., Amsterdam, 1967), *passim*. Véase también Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad al-Maqqari, *Kitab Nafh al-Tib*, El Cairo, Dar al-Ma'arif, 1949. Para mayores detalles véase también Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana*, San José, Universidad de Costa Rica, 2006, p. 34. Véase también Díaz-Plaja, *La vida cotidiana en la España musulmana*, pp. 121-122. Sobre al-Mu'tamid véase también Fletcher, *Moorish Spain*, pp. 86-87.

²⁷ Maqqari, *Nafh al-Tib*, citado por Díaz-Plaja, *La vida cotidiana en la España musulmana*, pp. 121-122.

Otra importante recomendación del profeta Muhammad para todos los que se trasladaban, independientemente del propósito del viaje, era que rezaran durante la travesía. Abu Hurayra informó que el Profeta dijo: “Hay tres oraciones a Allah que sin duda Él responderá: la petición del oprimido, la oración de los viajeros, y la oración del padre por su hijo”.²⁸ De igual modo, Mahoma también aconsejó a todos los viajeros regresar a sus casas tan pronto como hubieran cumplido los propósitos del viaje. El *imam* Abu Zakariyya’ Yahya al-Nawawi recopiló el siguiente *hadith*: “Tan pronto como el propósito del viaje se ha cumplido, el viajero deberá regresar a su familia”.²⁹

El *imam* Muhammad Ibn Isma‘il al-Mughira al-Bukhari, en su recopilación de *ahadith*, que tituló *al-Sahih*, también preserva el dicho del Profeta que recomienda a los viajeros regresar a sus casas por la mañana o por la tarde, pero nunca por la noche.³⁰

No hay duda de que una de las principales causas para el movimiento y traslado de gente en la historia del Islam fue el comercio. Pero esta actividad no fue la única: mucha gente se trasladaba de un lugar a otro por la guerra, por su participación en los ejércitos. La rápida expansión del Islam después de la muerte del profeta Muhammad permitió a los musulmanes controlar, en unos cien años, un vasto imperio que se extendía de la península ibérica al imperio chino.³¹ Este imperio abarcaba casi toda la península ibérica, todo el norte de África, casi todo el Levante, con la única excepción de Asia Menor. Abarcaba también Mesopotamia, todo Irán y regiones del Asia central, las que los árabes llamaron *Ma Wara’ al-Nahar*, es decir, la región de Transoxiana, las tierras ubicadas al este del río Oxus, hasta alcanzar las remotas regiones de Farghana, cuyos ejércitos dirigió el famoso líder militar musulmán Qutayba Ibn Muslim.³² Estos territorios se encontraban en las

²⁸ *Imam* al-Nawawi, *El paso hacia el paraíso: dichos del Enviado de Dios*, p. 150.

²⁹ *Imam* al-Nawawi, *El paso hacia el paraíso: dichos del Enviado de Dios*, p. 150. Este *hadith* también figura entre los recopilados en las grandes colecciones de *ahadith*, por ejemplo en el *Sahih al-Bukhari*. Para mayores detalles véase también Marín Guzmán, “Trade and traders in Islamic tradition”, pp. 23-24.

³⁰ Muhammad Ibn Isma‘il al-Mughira al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, trad. al español por Isa Amer Quevedo, Fundación Benéfica Abdullah Rashid al-Zeer, Kuwait, s.f., p. 179.

³¹ Para mayores detalles sobre la conquista de la península ibérica véanse *Akhbar Majmu‘a, passim*; Ibn al-Qutiyya, *Ta’rikh Ifitah al-Andalus, passim*; Ibn ‘Abd al-Hakam, *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus, passim*; Ibn al-Kardabus, *Ta’rikh al-Andalus, passim*, en especial pp. 50 ss. Véanse también Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, pp. 3-16; Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana, passim*, en especial pp. 75-93.

³² El famoso líder militar musulmán Qutayba Ibn Muslim tuvo grandes éxitos militares en las conquistas de los territorios del Asia central, es decir, las regiones al este del río Oxus. Sus triunfos militares incluyeron la conquista de la Transoxiana, la zona que los musulmanes llamaron *Ma Wara’ al-Nahar*, que incluía Khwarizm, Sogdiana, las ciudades de Bukhara y Samarcanda, y llegó hasta Farghana. En el año 715 murió el califa al-Walid y Sulayman asumió el califato. En virtud de que el

cercanías de las fronteras del imperio chino.³³ Estas guerras constantes mantenían a muchos en permanente movimiento; a soldados activos que ante las necesidades debían trasladarse a distantes regiones para someter a pueblos revoltosos, o para defender tierras que peligraban por las amenazas de invasiones extranjeras. Unos cuantos ejemplos al respecto bastarán para comprender con mayor detalle estos asuntos. Las revueltas de 'Abd al-Rahman Ibn al-Ash'ath en los años 701-704 en Asia central y de Yazid Ibn al-Muhallad en el Khurasan en el año 720, obligaron a

nuevo *Amir al-Mu'minin* apoyaba a la familia al-Muhallab, a la misma que el líder militar y conquistador del Asia central había expulsado del Khurasan, Qutayba temió por su posición, por su vida y por la de su familia, puesto que no contaba con un fuerte apoyo tribal. Por ello reunió a todos sus seguidores, les informó de su situación y les pidió su lealtad. Como según Tabari ninguno dijo nada, entonces, encolerizado, ofendió a todos al burlarse y atacar con serias ofensas a las distintas tribus. Así, ofendió a la tribu 'Abd al-Qays, a los miembros de Bakr, a los de Tamim y a los Azd. Para más información sobre estos acontecimientos véanse Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. II, pp. 1290 ss.; Hamilton Gibb, *The Arab Conquests in Central Asia*, Nueva York, AMS Press, 1970, *passim*, en especial pp. 29-58; Hugh Kennedy, *Las grandes conquistas árabes*, trad. castellana de Luis Noriega, Barcelona, Crítica, 2007, pp. 326-327. Al respecto Hugh Kennedy escribió las siguientes líneas, citando los insultos de Qutayba a las distintas tribus, y en ello sigue minuciosamente a Tabari: "Cada una de las distintas tribus fue señalada: la gente de Bakr vivía del engaño y la mentira y, lo peor de todo, era tacaña; los de 'Abd al-Qays eran unos pedorros que se ocupaban de polinizar palmeras en lugar de tomar las riendas de un caballo; los de Azd habían tomado las cuerdas de los barcos en lugar de las riendas de los sementales. La idea era clara: eran granjeros y pescadores, no guerreros árabes orgullosos. Al cabo de unos pocos minutos había conseguido ganarse la enemistad de cualquiera que hubiera pensado en apoyarle. Cuando se retiró a su residencia, explicó a su familia lo que había hecho: 'Cuando hablé ningún hombre respondió, me enfurecí y no supe qué estaba diciendo'. Y prosiguió con nuevos insultos a las tribus: los de Bakr eran como muchachas esclavas que no rechazan ninguna insinuación sexual; los de Tamim eran camellos sarnosos; los de 'Abd al-Qays eran el culo de un asno salvaje; y los de Azd eran asnos salvajes, 'los peores que Dios creó'. Su posición era ahora desastrosa. La oposición se unió en torno de Waki al-Tamimi, el viejo y duro beduíno. Las fuentes árabes nos ofrecen una imagen vívida de este hombre en términos que superan de lejos las formas de insultos usuales. Entre otras cosas, sus enemigos le acusaban de ser un borracho que se sentaba a beber con sus amigos hasta que se cagaba en su ropa interior" (p. 327). Véase, para mayores detalles, Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. II, p. 1291.

³³ Para mayores detalles sobre estas conquistas por el Asia central véanse Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, vol. IV, p. 87; Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphate: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, Londres/Nueva York, Longman, 1986, p. 103; Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, vol. IV, pp. 571-576 (ed. Leiden-Beirut); Ahmad Ibn Abi Ya'qub al-Ya'qubi, *Kitab al-Buldan*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, E.J. Brill, 1892, pp. 293-294; Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, pp. 327-328; Al-'Uyun wa al-Hada'iq fi Akhbar al-Haqa'iq, vol. III, p. 2; Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, vol. II, pp. 286-287; Abu Bakr Muhammad Ibn Ja'far Narshakhi, *Ta'rikh i-Bukhara: description topographique et historique de Boukkara avant et pendant la conquête par les arabes*, Amsterdam, Oriental Press, 1975 (1892); *History of Bukhara*, trad. al inglés de Richard Frye, Cambridge, Cambridge University Press, 1954, pp. 47-55; Kennedy, *Prophet*, p. 103. Para mayores detalles véanse también Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, vol. IV, pp. 86-87; Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, vol. II, pp. 285-286; Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, vol. IV, pp. 535, 642

las autoridades omeyas a enviar soldados para sofocar estos movimientos. De igual manera, en tiempos del califa Omeya Hisham (724-743), en particular en el año 740, los bereberes se rebelaron tanto en el norte de África como en la península ibérica. A esas distantes regiones envió el *Amir al-Mu'minin* los ejércitos, llamados de sirios, bajo el mando de Balj Ibn Bishr. Desde Siria se trasladaron para aplastar las revueltas en esas distantes regiones. Este proceso fue constante durante los siglos de la historia del *Dar al-Islam*, tanto en la época de los omeyas (661-750) como en la de los 'abbásidas (750-1258), como posteriormente con los seljuques en el siglo xi y los otomanos (siglos xiv al xx), hasta llegar a tiempos más modernos. El viaje del *imam* 'Abd al-Rahman Ibn 'Abd Allah al-Baghdadi es parte también de este proceso. Él actuaba como el *imam* de la embarcación de guerra en la que se trasladaba de Estambul a Basra, pero, por lo que se ha dicho, llegó primero a Brasil y dio inicio a toda su aventura.

La actividad diplomática fue otro motivo para el movimiento de algunas personas a largas distancias. Desde los primeros tiempos del Islam y mientras existió el *Dar al-Islam*, hasta su desaparición con la caída del imperio otomano, siempre se enviaron embajadores a las distintas cortes. Se firmaban tratados, se hacían contactos, se mantenía una relación. Pensemos sólo en algunos casos entre muchos, por ejemplo, en la muy conocida actividad diplomática de Hasday Ibn Shaprut, como representante del califa Omeya 'Abd al-Rahman III de al-Andalus, a la corte de la reina Tota de Navarra, en el siglo x.³⁴ Lo más curioso de esta embajada es que

(ed. Leiden-Beirut); Ya'qubi, *Kitab al-Buldan*, pp. 292-293; Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, pp. 327-328; Wellhausen, *The Arab Kingdom*, pp. 437-438. De igual modo, es importante consultar entre las fuentes secundarias las siguientes: Ruwayhah, *Jabbar Thaqif: Al-Hajjaj Ibn Yusuf*, p. 192; Gibb, *The Arab Conquests in Central Asia*, pp. 32-35; Richard Frye, *Bukhara, the Medieval Achievement*, Oklahoma, Norman, 1965, p. 15; Ruwayhah, *Jabbar Thaqif Al-Hajjaj Ibn Yusuf*, p. 192; Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, vol. IV, p. 87; Al-'Uyun wa al-Hada'iq fi Akhbar al-Haqa'iq, vol. III, p. 2; Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, p. 288; Kennedy, *Prophet*, p. 104; Ya'qubi, *Kitab al-Buldan*, p. 294; 'Ali Bahjat, *Qamus al-Amkinah wa al-Biqat al-Lati Yaridu Dhikruha fi Kutub al-Futuh*, Egipto (¿El Cairo?), 1906, pp. 160-161; Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, vol. IV, pp. 87-88. Véanse además Gibb, *The Arab Conquests*, pp. 52-53; M.A. Shaban, *The Abbasid Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, pp. 69-70; Wellhausen, *The Arab Kingdom*, p. 436; Ruwayhah, *Jabbar Thaqif Al-Hajjaj Ibn Yusuf*, p. 192. Para Farghana como una de las fronteras del *Dar al-Islam*, véase Istakhri, *Kitab Masalik al-Mamalik*, pp. 6, 11-12.

³⁴ En relación con Hasday Ibn Shaprut véanse Reinhart Dozy, *Historia de los musulmanes de España*, Buenos Aires, Emecé, 1946, vol. II, pp. 46-49; Thomas Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Princeton, 1979, p. 172; Évariste Lévi-Provençal, "Instituciones y vida social e intelectual", en Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España*, Madrid, Espasa Calpe, 1965, vol. V, pp. 128-129; David Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086*, Princeton, Princeton University Press, 1985, pp. 195-196. Respecto de la filosofía, la literatura y la medicina de los judíos de al-Andalus, véanse González Palencia, *Historia*, pp. 136-138; Abraham S. Halkin, "The Judeo-Islamic Age", en L.W. Schwarz, *Great Ages and Ideas*

Hasday era judío y representaba en su misión diplomática al califa musulmán de Córdoba ante una reina cristiana. Es un ejemplo también de la interrelación y de la coexistencia interreligiosa en la España musulmana.³⁵ También se puede traer a colación la actividad diplomática de Ibn Fadlan en el siglo x, a quien el califa envió

of the Jewish People, Nueva York, Random House, 1956, pp. 234-241; Joseph Pérez, *Historia de una tragedia: la expulsión de los judíos de España*, Barcelona, Mapfre, 1993, p.17; Fletcher, *Moorish Spain*, pp. 69-70; Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, pp. 46-47; Haim Beinart, *Los judíos de España*, Madrid, Mapfre, 1992, pp. 49-75; Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana, passim*, en especial p. 93. Véanse también las siguientes fuentes para mayores detalles sobre la participación de los judíos (de la familia Nagrela) en el poder en la Granada Zirí del siglo xi: Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, Nueva York, Columbia University Press, 1957, vol. IV, pp. 28-29, 36-37; Salo Wittmayer Baron, *Ancient and Medieval Jewish History*, New Jersey, Rutgers University Press, 1972, pp. 89-90. Ibn Nagrela incluso llegó a escribir un ensayo contra el Qur'an, lo que molestó mucho a los musulmanes. Ibn Hazm le respondió y le refutó su ensayo. Para más detalles véase Emilio García Gómez, "Introducción" a la traducción castellana de *Tawq al-Hamama: El collar de la paloma*, Madrid, Alianza Editorial, 1971, pp. 46-47. Sin embargo, Ibn Hazm no fue el único en escribir refutaciones contra los cristianos y los judíos. Al respecto se recomiendan los dos manuscritos de 'Abd Allah al-Katib, sin título, preservados en la Biblioteca Nacional de Madrid: el primero es el manuscrito número 4944, que es una clara refutación a las creencias cristianas y judías, así como en relación con ciertos asuntos respecto de Abraham, Isma'il, Musa y otros profetas. El segundo es también el número 4944, y contiene una refutación directa a las creencias cristianas sobre Jesús y el dogma de la Trinidad, así como otros asuntos relacionados con la teología. Para más detalles véase Muhammad Ibn Yahya al-Sharif, *Kitab al-Kalam*, ms. núm. 5259, en la Biblioteca Nacional de Madrid, *passim*. Respecto del cristiano (*mozárabe*) Abu al-Rabi', las fuentes árabes contienen poca información, no obstante haber estado al servicio de la dinastía Zirí de Granada. Para más detalles véase 'Abd Allah al-Ziri, *Mudhakkirat al-Amir 'Abd Allah: Akhir Muluk Bani Ziri bi-Gharnata*, editado por Évariste Lévi-Provençal, El Cairo, Dar al-Ma'arif, 1955, pp. 66-68. Para más detalles acerca de los intelectuales y filósofos judíos y cristianos véase Jamal al-Din Abu Hasan 'Ali Ibn Yusuf al-Kifti, *Kitab Ta'rikh al-Hukama'*, ms. núm. 4903 en la Biblioteca Nacional de Madrid, *passim*. Existe otra copia de este manuscrito en la Real Biblioteca de El Escorial, núm. 1778. Véase el anónimo *Ta'rikh al-Hukama'*, ms. núm. 4889, en la Biblioteca Nacional de Madrid, *passim*, especialmente pp. 202-203, respecto de varios filósofos judíos en al-Andalus, y pp. 242-265. Respecto de Maimónides véanse pp. 301-303. Véanse también Moses Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, s.l., BN Publishing, 2007, *passim*. Raymond L. Weiss y Charles Butterworth, editores, *Ethical Writings of Maimonides (Moses ben Maimon)*, Nueva York, Dover Publications, 1983, *passim*; Isadore Tuversky, *A Maimonides Reader*, New Jersey, Library of Jewish Studies, Behrman House Publishers, 1972, *passim*. Véanse también Chris Lowney, *A Vanished World: Medieval Spain's Golden Age of Enlightenment*, Nueva York, Free Press, 2005, pp. 145 ss.; Bernard F. Reilly, *The Contest of Christian and Muslim Spain, 1031-1157*, Oxford/Cambridge, Blackwell, 1995, pp. 14-17. Para más detalles acerca de los filósofos cristianos véanse pp. 217 ss., 339-340, 344-345, 381, 406. Sobre la labor intelectual de los judíos en la España musulmana véanse Pérez, *Historia de una tragedia*, pp. 14-19; Beinart, *Los judíos de España*, pp. 49-75.

³⁵ Para mayores detalles véase Marín Guzmán, "Relaciones interreligiosas y culturales en la España musulmana y proyecciones de sus aportes en la historia contemporánea", en Lorenzo Agar y Abraham Magendzo, *Diálogo intercultural: comunidad árabe y judía en Chile*, Santiago de Chile, IDEAS,

desde Bagdad como embajador, como su representante, a los pueblos búlgaros ubicados en las regiones al este del mar Caspio. Se conoce todo su periplo y su actividad posterior, cuando los búlgaros lo obligaron a formar parte de un contingente militar, ya que requerían los servicios de un extranjero, con el propósito de trasladarse a tierras distantes y atacar a sus enemigos en esas remotas regiones, identificadas hoy día con las zonas costeras del Báltico y la actual Suecia.³⁶ Los musulmanes enviaban también embajadas ante los emperadores de Constantinopla y viceversa,³⁷ así como a los poderes europeos en siglos más recientes: siglos XVII al XIX y las primeras décadas del siglo XX, hasta que acabó el califato, cuando Mustafa Kemal Atatürk lo abolió en forma definitiva en 1924.³⁸

AL-HAJJ

De igual modo, los motivos religiosos fueron y siguen siendo una causa del traslado de muchos de un lugar a otro, en especial los peregrinos durante el *hajj* anual a la Meca, con el propósito de cumplir con esta obligación religiosa, uno de los *arkan* del Islam. Desde las más alejadas comarcas del imperio islámico se trasladaban miles de personas para llegar a tiempo y cumplir con el precepto religioso en la ciudad santa de la Meca. Con frecuencia no lo hacían individualmente (salvo

DUJO, 2009, pp. 255-281. Para más información sobre el interés del rabino y médico Hasday Ibn Shaprut y la carta que envió a Joseph, rey de los kházaros convertidos al judaísmo, así como su respuesta, véase Jacob R. Marcus, *The Jew in the Medieval World: A Source Book, 315-1791*, Nueva York, A Temple Book, Atheneum, 1972, pp. 227-232. Véase también S.M. Dubnow, *History of the Jews in Russia and Poland*, vol. I, pp. 19-29, citado por Marcus, *The Jew in the Medieval World*, p. 232.

³⁶ Para mayores detalles véanse Peter M. Holt, Ann K.S. Lambton, Bernard Lewis (eds.), *The Cambridge History of Islam*, Cambridge/Londres/Nueva York, Cambridge University Press, 1978, vol. 2B, p. 762; Michael Crichton, *Eaters of the Dead*, Nueva York, Ballantine Books, 1988, *passim*.

³⁷ Para mayores detalles véanse ‘Abd al-Rahman al-Hajji, “Political relations between the Andalusian rebels and Christian Spain during the Umayyad period”, *Islamic Quarterly*, vol. X, núm. 3/4, 1966, pp. 84-94; ‘Abd al-Rahman al-Hajji, “Political relations of Andalusian rebels with the Franks during the Umayyad period”, *The Islamic Quarterly*, vol. XII, núm. 1/2, 1968, pp. 56-70; ‘Abd al-Rahman al-Hajji, *Al-Hadara al-Islamiyya fi al-Andalus*, Beirut, s.p.i., 1969; ‘Abd al-Rahman ‘Ali al-Hajji, *Al-Ta’rikh al-Andalusi min al-Fath al-Islami Hatta Suqut Gharnata (92/711-897/1492)*, Bagdad, s.p.i., 1976; ‘Abd al-Rahman el-Hajji, “Andalusian diplomatic relations with the Franks during the Umayyad period”, *Islamic Studies*, vol. XXX, núm. 1/2, 1991, pp. 241-262. Véanse también Fletcher, *Moorish Spain*, *passim*, en especial pp. 69-70; Diego Melo, “La toma de amorío y el fracaso de la primera embajada bizantina en Córdoba (838)”, *Byzantion Nea Hellás*, núm. 19/20, 2000-2001, pp. 165-187; Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana*, *passim*.

³⁸ Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Londres/ Oxford/Nueva York, Oxford University Press, 1968, *passim*, en especial pp. 257-259, 265, 403-404.

los casos que, según se señaló, aparecen en la literatura), sino en grandes grupos. El califa de turno tenía la obligación de defender a los peregrinos para que llegasen a salvo hasta la Meca. Para ello a menudo desplegaban tropas con el afán de que sirvieran de protección y que nadie osara atacar ni robar los bienes de los peregrinos. A veces también debían pagar a los líderes tribales ubicados en ciertas zonas, un peaje como derecho para pasar por sus tierras y una protección para que esas tribus no atacaran a los viajeros.

Las cosas se dificultaban aún más cuando el viaje se hacía por mar, por los peligros naturales de las tormentas y otros fenómenos climatológicos que podían poner en riesgo la seguridad de los peregrinos. Las embarcaciones contaban con la protección de soldados en caso de un ataque pirata, pero existían otros riesgos que escapaban al control humano. Los naufragios en el Mediterráneo y en otros mares no eran del todo desconocidos. Muchos tenían conciencia de estos desafíos y la incertidumbre de que a veces las tormentas podían hacer zozobrar a las embarcaciones. Por ejemplo, puede mencionarse el caso de la familia del famoso historiador Ibn Khaldun, que mientras él se desempeñaba como *qadi* (juez) del Islam en Egipto, tuvo noticias de que todos los miembros de su familia murieron en un naufragio en el Mediterráneo, cuando se trasladaban a Egipto desde el Maghrib.³⁹ Es conveniente mencionar que muchas veces, a causa de las enormes distancias y las dificultades del viaje, lo que podía causar demoras de varios meses en llegar y otros tantos en regresar de la Meca, muchos dignatarios, emires y califas nunca llevaron a cabo personalmente la peregrinación a la Meca. Por ejemplo, de la España musulmana a la Meca el viaje podía demorarse de cuatro a cinco meses y a veces hasta medio año. Si un califa de Córdoba emprendía esta travesía, que le significaba ausentarse de su corte por espacio de casi un año, era muy probable que a su regreso ya no contara con el poder. Otro, aprovechándose de su ausencia, podía haber usurpado su lugar. Por ello no se atrevía a emprender el viaje para cumplir con el precepto religioso de la peregrinación a la Meca. Con frecuencia algunos pagaban a otros para que los representara, con lo cual creían haber cumplido con el *hajj*.

AL-ZIYARA

Como ya se explicó, *al-ziyara* es el término que se utiliza para una visita corta a un poblado, a un santuario o a una persona. *Al-ziyara* fue también otro motivo para emprender viajes a largas distancias, sobre todo cuando era para visitar la tumba de

³⁹ Ibn Khaldun, *Autobiografía*, *passim*, en especial pp. 31-38. Véanse también Marín Guzmán, "Ibn Khaldun y el método científico de la historia", *passim*; Marín Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, p. 228.

algún sufí o místico del Islam, considerado un santo. También se erigían santuarios a la memoria de algún sufí, que de igual manera algunos peregrinos lo visitaban. Siguen siendo frecuentes estos viajes a las tumbas de los santos en el norte de África, así como en Irán.⁴⁰ Para el caso del norte de África se puede referir el ejemplo del conocido sufí Sidi Lahcen Lyussi⁴¹ en Marruecos en el siglo XVII, que fue primero un gran árbitro en las disputas tribales y de las tribus contra las autoridades administrativas. A su muerte, acaecida el 11 de septiembre de 1681, se dio una canonización popular. Jacques Berque escribió al respecto:

Miracles multiply around the shire. In truly North African style, the scourge of spurious mystics, the aggressive champion of orthodoxy, himself turns into a rural saint. Would this have surprised him?⁴²

[Los milagros se multiplicaban alrededor del santuario. En un estilo verdaderamente norafricano, el azote de los espurios místicos, el agresivo campeón de la ortodoxia, se convierte en un santo rural. ¿Esto le habría sorprendido?]

Acerca de la visita a santuarios en Irán se pueden mencionar, por ejemplo, la que se realiza a la ciudad santa shi'ita de Qum, y también a los santuarios shi'itas ubicados en el actual Iraq, que los peregrinos shi'itas visitan todos los años. Entre ellos están Karbala', donde los ejércitos omeyas del califa Yazid I (680-683) dieron muerte al *imam* shi'ita Husayn, hijo de 'Ali y Fatima y, por tanto, nieto del profeta Muhammad, en la batalla de Karbala' del año 680. El santuario de Najaf, donde se encuentran los restos del *imam* 'Ali, primo hermano y yerno del profeta Muhammad y primer *imam* de los shi'itas.⁴³ A más de estas *ziyara* a los santuarios shi'itas, no deben olvidarse las reiteradas y constantes visitas a la tumba del renombrado sufí de origen persa Jalal al-Din Rumi (m. 1273) en la ciudad de Konya en la actual Turquía.⁴⁴

⁴⁰ Para mayores detalles véase Francisco Rodríguez Mañas, "Hombres santos y recaudadores de impuestos en el Occidente musulmán (siglos VI-VIII/XII-XIV)", *Al-Qantara*, vol. XII, fasc. 2, 1991, pp. 471-496.

⁴¹ Para evitar confusiones, y siempre en aras de la claridad, hemos conservado la ortografía de este nombre como se dio a conocer originalmente en Occidente.

⁴² Jacques Berque, *Al-Yousi: problèmes de la culture marocaine au XVIII^e siècle*, París, 1958, citado por Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 208.

⁴³ Para más información al respecto véanse Husayn Tabatabai, *Shi'ite Islam*, Houston, Free Islamic Literatures, 1979, *passim*; S. Husayn M. Jafri, *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, Londres, Longman, 1979, *passim*; Marín Guzmán, "El Islam shi'ita", en Norberto Consani y Zidane Zéroui, *Sobre Medio Oriente*, Buenos Aires, Instituto de Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de la Plata/Instituto Tecnológico de Monterrey/Nuevo Hacer/Grupo Editorial Latinoamericano, 2007, pp. 139-161; Marín Guzmán, "La *Ithna 'Ashariyya* (el Islam Shi'ita Duodecimano)", ensayo sobre los *imames* y su actuación político-religiosa", de próxima publicación.

⁴⁴ Para mayores detalles sobre Rumi, véanse Margaret Smith, *The Way of the Mystics: The Early*

Como *al-ziyara* usualmente constituye una corta permanencia, hoy día este término se entiende como turismo y *al-za'ir*, el que realiza la acción del verbo *zara* (viajar), se traduce como visitante y como turista.

AL-RIHLA

En las fuentes árabes es factible observar que otra razón para emprender largos viajes era conocer la geografía, los mares, los ríos, las tierras, los bosques, las montañas, los productos de las distintas regiones; a los pobladores y sus costumbres, actividades, leyendas, tradiciones, etc. Muchos llevaban a cabo grandes travesías y recorrían enormes distancias para conocer a los otros, para saber de sus costumbres, su clima, sus productos.⁴⁵ Era una verdadera búsqueda del conocimiento, de la ciencia, de la tecnología. En el Islam el caso de Ibn Batuta acaso sea el más renombrado pero no el único. Se puede mencionar también a Abu 'Abd Allah Muhammad al-Idrisi (m.1164-1165), a Abu 'Ali Ahmad Ibn 'Umar Ibn Rusta (siglo x), a Abu Ishaq Ibrahim Ibn Muhammad al-Farisi al-Istakhri (m. 934), a Abu al-Qasim 'Ubayd Allah Ibn 'Abd Allah Ibn Khurdadhbih, a Abu 'Ubayd al-Bakri (m. 1094), a Ahmad Ibn 'Umar Anas al-'Udhri (m. 1085) y a Shihab al-Din Abu 'Abd Allah Yaqut (m. 1229), entre muchos otros.

Muchos geógrafos escribieron sus tratados de geografía tras largos y a veces penosos viajes. La geografía la escribían entonces los conocedores de este campo, que a su vez eran grandes viajeros, tanto en al-Mashriq como en al-Maghrib y en al-Andalus. Estaba muy mal visto que alguien escribiera un tratado de geografía sin haber visitado las regiones, montañas, ríos, poblaciones, comarcas o ciudades que describía en su obra. En la mayoría de los casos los libros de geografía son explicaciones de primera mano de los viajes y visitas reiteradas de los viajeros-geógrafos a alguna región. Los tratados de geografía no sólo describen los aspectos

Christian Mystics and the Rise of the Sufis, Londres, Sheldom Press, 1976, p. 158; Reynold Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, pp. 167 ss.; A. Reza Arasteh, *Rumi, el persa, el sufi*, Barcelona, Paidós, 1984, pp. 49 ss.; Marín Guzmán, "Razón y revelación en el Islam", *Revista de Filosofía*, vol. XXII, núm. 55/56, 1984, pp. 133-150, en especial p. 141; Marín Guzmán, "El sufismo, misticismo islámico", *Tiempo Actual*, año X, núm. 38, 1985, pp. 43-57; Marín Guzmán, "Sufizm-Mistycyzm Islamu", *Collectanea Theologica*, vol. LX, fasc. 1, Varsovia, 1990, pp. 113-118; Marco Lucchesi, "A dança da unidade", en Beluce Bellucci, *Cultura, poder e tecnologia: Africa e Asia face à globalização*, Río de Janeiro, Editora da Universidade Candido Mendes, 2001, pp. XI/37-XI/44, en especial p. XI/42. Véase también Gibb y Bowen, *Islamic Society and the West*, vol. I, parte II, pp. 86-87, 193 ss. Sobre Rumi, los mevlanitas y Konya véase Gibb y Bowen, *Islamic Society and the West*, vol. I, parte II, pp. 86-87.

⁴⁵ Para una detallada discusión del significado de *al-rihla* véase Hussayni, "Al-Rihla al-'Ilmiyya bayna al-Andalus wa al-Mashriq", pp. 107-136.

físicos, sino que también cobran una gran importancia para la historia social, pues a su vez nos explican aspectos de la vida rural y de la urbana: las costumbres, las tradiciones, las leyendas que existen en alguna comarca, los productos que se cultivan en ciertas zonas, las formas de obtener el agua, la ubicación de las ciudades, de los poblados, de las fortalezas, el cobro de los impuestos en las distintas provincias, los cambios climatológicos, los desastres naturales como sequías, inundaciones, terremotos, etc. A todo ello, los geógrafos hacen con frecuencia algún análisis de las repercusiones en los ámbitos local y regional, así como de los padecimientos de la población, en casos de sequías, epidemias, hambrunas u otros desastres climatológicos.

Un tratado de geografía puede describir las ciudades del imperio islámico, como la obra de Abu ‘Ali Ahmad Ibn ‘Umar Ibn Rusta, del siglo x, que contiene el sugestivo título de *Kitab al-A‘laq al-Nafisa [El libro de las gemas preciosas]*. Algunos otros describían las rutas, los caminos que unían a unos poblados con otros, las vías por donde se transportaban las mercancías o por donde transitaban los ejércitos. Éstos son los afamados libros titulados *Kitab al-Mamalik wa al-Masalik [El libro de los reinos y los caminos]*, llamados asimismo *Kitab al-Masalik wa al-Mamalik [El libro de los caminos y los reinos]*, que también son de gran importancia para el estudio de las rutas, de las formas en que se trasladaba la gente, se transportaban los productos, se comerciaba a corta y a larga distancia. Estas obras describen las vías y las dificultades que podían presentarse para el acarreo de las armas y todos los pertrechos de guerra en las aceifas o en las campañas contra los rebeldes. Con frecuencia esta información se complementa con lo que contienen las crónicas, las que a veces podían hacer alusión a algún fenómeno climatológico, por ejemplo las intensas lluvias y las inundaciones que anegaban los caminos⁴⁶ e impedían el comercio, los viajes de la gente o el traslado de los ejércitos reales para sojuzgar a los rebeldes.⁴⁷ En otras oportunidades las fuentes árabes mencionan, por

⁴⁶ Abu Marwan Ibn Hayyan, *Kitab al-Muqtabis fi Akhbar Rijal al-Andalus*, editado por Melchor Martínez Antuña; *Chronique du règne du calife umayyade ‘Abd Allah à Cordoue*, París, 1937, vol. III; Abu Marwan Ibn Hayyan, *Al-Muqtabis*, editado por Mahmud ‘Ali Makki, El Cairo, Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1971, vol. I; Abu Marwan Ibn Hayyan, *Al-Muqtabis*, editado por Pedro Chalmeta, Federico Corriente y M. Subh, Madrid, Ma’had al-Dirasat al-Islamiyya, 1979, vol. V; *Crónica del califa ‘Abdarrahman III, an-Nasir entre los años 912 y 942*, trad. al español por María Jesús Viguera y Federico Corriente, Zaragoza, Anubar, 1981. Véase en especial Ibn Hayyan, *Al-Muqtabis*, vol. III, p. 115.

⁴⁷ Ibn Hayyan, *Al-Muqtabis*, vol. III, p. 115. Véanse también Ibn ‘Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, vol. II, p. 138; Marín-Guzmán, “Rebellions and political fragmentation of al-Andalus: A study of the revolt of ‘Umar Ibn Hafsun in the period of the *amir* ‘Abd Allah (888-912)”, *Islamic Studies*, vol. XXXIII, núm. 4, 1994, pp. 419-473, en especial pp. 438-439; Marín-Guzmán, “Political turmoil in al-Andalus in the time of the *Amir* ‘Abd Allah (888-912): Study of the revolt of Daysam Ibn Ishaq, lord of Murcia, and Lorca and the role of ‘Umar Ibn Hafsun”, *The Muslim World*, vol. 96, 2006, pp. 145-174; Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana, passim*, en especial pp. 332-346.

ejemplo para al-Andalus, que durante las campañas militares en Murcia, para doblegar al rebelde Daysam Ibn Ishaq, los ejércitos omeyas debieron enfrentar una gran escasez de agua que provocó que algunos soldados⁴⁸ y también un número de bestias de carga murieran de sed.⁴⁹

Entre las muchas otras observaciones básicas que se pueden hacer de los libros de geografía y su importancia para el estudio de la historia social del Islam medieval, del Mashriq, del Maghrib y de al-Andalus, están por ejemplo que estos tratados no constituyen, como ha demostrado 'Aziz al-Azmeh,⁵⁰ verdaderos estudios etnológicos ni etnográficos. En las fuentes árabes la única excepción es *al-Muqaddima*, de Ibn Khaldun, que es realmente una obra extraordinaria y base también de los estudios sociológicos, aunque no es propiamente un tratado de geografía. *Al-Muqaddima* es un libro que contiene una gran diversidad de materias, desde teología, sufismo, filosofía, gramática, hasta análisis tribales, solidaridad tribal, estudios comparativos entre al-Mashriq y al-Maghrib en materia económica, social y político-militar. *Al-Muqaddima* es, sin duda, el primer intento conocido por estudiar las interrelaciones de las estructuras económicas y sociales y las político-militares.⁵¹ En opinión de muchos académicos, los asuntos etnológicos y etnográficos en los tratados de geografía son meras descripciones, no obstante la importancia de la etnología y la etnografía. Por otra parte, las descripciones que las obras de geografía en términos generales realizan de los distintos climas y las clasificaciones que proporcionan,

⁴⁸ Ibn Hayyan, *Al-Muqtabis*, vol. III, p. 115. Véanse también Ibn 'Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, vol. II, p. 138; Marín-Guzmán, "Rebellions and political fragmentation of al-Andalus", pp. 438-439. Véase también Marín-Guzmán, "The revolt of 'Umar Ibn Hafsun in al-Andalus", *passim*, en especial cap. V. Véanse también Marín-Guzmán, "Political turmoil in al-Andalus in the time of the *amir* 'Abd Allah (888-912): Study of the revolt of Daysam Ibn Ishaq, lord of Murcia, and Lorca and the role of 'Umar Ibn Hafsun", pp. 145-174; Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana*, *passim*, en especial pp. 332-346.

⁴⁹ Ibn 'Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, vol. II, p. 138, señala que fueron 32 soldados de las tropas oficiales los que murieron de sed. Véanse también Marín-Guzmán, "Rebellions and political fragmentation of al-Andalus", pp. 438-439; Marín-Guzmán, "The revolt of 'Umar Ibn Hafsun in al-Andalus", *passim*, en especial cap. V. Véanse también Marín-Guzmán, "Political turmoil in al-Andalus in the time of the *amir* 'Abd Allah (888-912): Study of the revolt of Daysam Ibn Ishaq, lord of Murcia, and Lorca and the role of 'Umar Ibn Hafsun", pp. 145-174; Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana*, *passim*, en especial pp. 332-346.

⁵⁰ 'Aziz al-Azmeh, "Mortal enemies, invisible neighbours: Northerners in Andalusian eyes", en Salma Khadra Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, E.J. Brill, 2000, pp. 259-272, en especial pp. 264-269.

⁵¹ Para mayores detalles véanse Roberto Marín Guzmán, "Ibn Khaldun y el método científico de la historia", *Cuadernos de Historia*, núm. 43, San José, Costa Rica, 1982; Azmeh, "Mortal enemies, invisible neighbours", pp. 266-267; 'Aziz al-Azmeh, *Ibn Khaldun. An Essay in Reinterpretation*, Londres, 1982, *passim*, en especial pp. 11, 112 ss. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp. 223-262.

encierran en algunos casos prejuicios y sentimientos de oposición hacia los enemigos. Al respecto se pueden mencionar numerosos ejemplos, pero es oportuno dedicar primero algunas líneas a explicar los orígenes de estos asuntos, la conciencia de la identidad propia de los musulmanes, en especial de al-Andalus, y el concepto de los otros, es decir, de los cristianos del norte de la península ibérica.

Al respecto debemos recordar que Abu al-‘Abbas Ahmad Ibn Hasan al-Maqqari dedica en su *Kitab Nafh al-Tib* extensas secciones a la vida y las actividades de Lisan al-Din Ibn al-Khatib (1313-1374), un extraordinario autor del siglo XIV, tanto por su prosa rica y fluida como por su sentimiento y el carácter de sus discusiones.⁵² La obra de Ibn al-Khatib es básica para el estudio de la dinastía Nasrî de Granada (la última dinastía de Granada, 1232-1492), así como desde el punto de vista literario y por toda la influencia que su estilo tuvo, puesto que Ibn al-Khatib fue el literato de su época. Al-Maqqari reproduce también en su *Kitab Nafh al-Tib* la carta de felicitación de Ibn al-Khatib a Muhammad Ibn al-Qasim Ibn Ahmad Ibn Ibrahim al-Ansari, con motivo de su nombramiento como *muhtasib*, o *sabih al-suq* (almotacén) de Málaga. Esta *risala* la reproduce Ibn al-Khatib en su *Ihata fi Akhbar Gharnata*.⁵³ La epístola es importante desde el punto de vista literario y por hacer hincapié en esa conocida e impresionante institución de inspección del mercado. Por ejemplo, así le escribió a *al-muhtasib*:

No te dejes ganar por el que fríe las almojábanas y olvídate del pescado que está en la cesta. Muestra ante la harina de flor el ascetismo de un apóstol y renuncia a los préstamos que las gentes te traen entre manos. Opta por dejar de lado los dulces, como si te dieran lo mismo, y renuncia a los señuelos tentadores del asado. Sé inflexible con el fabricante de harisa y con el que prepara la sopa de cabeza de cordero. Lánzate sobre el festín de bodas como el león cuyo asalto es de temer y haz que escarmienten los jóvenes libertinos del zoco, especialmente los que son todavía niños.⁵⁴

⁵² Para mayores detalles véanse Lisan al-Din Ibn al-Khatib, *Kitab A‘mal al-A‘lam fi man Buji‘a qabla al-Ihtilam min Muluk al-Islam*, editado por Évariste Lévi-Provençal, Rabat, 1934 (reimp., Beirut, 1956); Lisan al-Din Ibn al-Khatib, *Al-Ihata fi Akhbar Gharnata*, editado por M. ‘A. ‘Inan, Maktaba al-Khanji, El Cairo, 1988. Véase también Azmeh, “Mortal enemies, invisible neighbours”, p. 261. Véase también Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana*, *passim*, en especial p. 19.

⁵³ Ibn al-Khatib, *Al-Ihata fi Akhbar Gharnata*, *passim*. Para mayores detalles sobre la obra de Ibn al-Khatib véanse también Abu al-‘Abbas Ahmad b. Muhammad al-Maqqari, *Nafh al-Tib*, editado por Ihsan ‘Abbas, Beirut, 1968, vol. IV, p. 384 (edición de Beirut); Azmeh, “Mortal enemies, invisible neighbours”, *passim*, en especial pp. 264-269; Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, pp. 9-10.

⁵⁴ Ibn al-Khatib, *Al-Ihata fi Akhbar Gharnata*, citado por Fernando de la Granja, “La carta de felicitación de Ibn al-Jatib a un almotacén malagueño”, *Al-Andalus*, vol. XXVI, fasc. 2, 1961, pp. 471-475. También reproducido en Fernando de la Granja, *Estudios de historia de Al-Andalus*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1999, pp. 15-20, en especial p.19. Para mayores detalles véase también Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana*, *passim*, en especial p. 19.

Por otra parte, es conveniente señalar que la obra de Ibn al-Khatib también es relevante, pues fue él quien logró en sus descripciones construir la identidad cultural propia y la del otro (se refiere a los cristianos del norte de la península ibérica). Es a partir de estas obras de Ibn al-Khatib y luego la de al-Maqqari que se logra una concepción clara, una representación del enemigo del norte; es decir, de los reinos cristianos, frente a los musulmanes de Granada y más allá del estrecho de Gibraltar.

Los del norte, los otros, son principalmente los castellanos que habían dirigido la Reconquista desde el siglo XI por las zonas centrales de la península ibérica hacia el sur y a partir del siglo XIII, tras el triunfo cristiano en Las Navas de Tolosa (1212)⁵⁵ contra los almohades. A partir del siglo XIII, los castellanos junto con los aragoneses dirigieron con mayor intensidad las campañas militares de la Reconquista. Así, los castellanos toman Córdoba en 1236, Jaén en 1246, Sevilla en 1248, Cádiz en 1262 y Murcia en 1266. Los aragoneses hacen otro tanto por el País Valenciano hacia el sur y en 1238 toman Valencia, en 1245 conquistan Alcira y Játiva y las islas Baleares entre 1229 y 1239. Estos triunfos militares de los cristianos sobre los musulmanes provocaron que los nasrís también quedaran expuestos a una transculturación que se nota en primer lugar en la adopción de técnicas guerreras y de armamento (prueba de una superioridad militar del norte sobre los granadinos), además de la adopción de vestimentas, maneras y costumbres castellanas en la Granada nasrí.⁵⁶ 'Aziz al-Azmeh, en sus estudios sobre Ibn Khaldun, señala que el autor maghrebí del siglo XIV percibía, con su gran perspicacia, que esa aculturación de los nasrís era una manifestación clara del triunfo y dominio del norte sobre los musulmanes del sur. Sin embargo, es oportuno señalar que el proceso de transculturación también tuvo la vía del sur al norte y los musulmanes dejaron asimismo su impronta cultural, técnica y científica, entre los cristianos de la península desde los primeros siglos de la presencia musulmana en la zona.⁵⁷

⁵⁵ Abu al-'Abbas Ahmad b. Muhammad al-Maqqari, *Nafh al-Tib*, editado por Ihsan 'Abbas, Beirut, 1968, vol. IV, p. 384 (edición de Beirut). Arié, *España musulmana*, pp. 35-36. Véase también Francisco García Fitz, *Las Navas de Tolosa*, Barcelona, Ariel, 2008, *passim*. Joseph O'Callaghan, *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2003, *passim*, en especial pp. 66-76, 123-124, 140-146, 154-156. Marín-Guzmán, "Crusade in al-Andalus: The eleventh century formation of the Reconquista as an ideology", *passim*. Véase también Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana*, *passim*, en especial p. 19.

⁵⁶ Véanse Lisan al-Din Ibn al-Khatib, *Al-Ihata fi Akhbar Gharnata*, editado por 'Abd Allah 'Inan, El Cairo, 1955, vol. I, p.136; Lisan al-Din Ibn al-Khatib, *Al-Lamha al-Badriyya fi al-Dawla al-Nasriyya*, editado por Muhibb al-Din al-Khatib, Al-Matba'a al-Salafiyya wa Maktabatuha, El Cairo, 1347 H., p. 36. Esta obra también se encuentra publicada por Dar al-Afaq al-Jadida, Beirut, 1978. Maqqari, *Nafh al-Tib*, vol. I (edición de Beirut), pp. 222-223. Véase también Azmeh, "Mortal enemies, invisible neighbours", p. 262.

⁵⁷ Al respecto de la transferencia de la técnica, ciencia, construcción, formación de las ciudades, etc., del sur al norte, véase Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, *passim*.

En las obras árabes se describe a los otros, a los cristianos del norte de la península, en las formas más variadas y con las más diversas connotaciones, en especial a partir del siglo XIV. Sin embargo, se dan críticas contra el cristianismo, aun desde antes, como algunas de las opiniones de ‘Ali Ibn Ahmad Ibn Sa‘id Ibn Hazm en su *Kitab al-Fisal fi al-Milal wa al-Ahwa’ wa al-Nihal* y algunas de las aseveraciones de Abu al-Walid Sulayman al-Baji (m. 1081).⁵⁸ Asimismo, se reciben las influencias de las costumbres y los usos de los cristianos, o, por otra parte, se enfrentan los ataques de éstos que llevan a las respuestas militares en las innumerables aceifas que se dieron a lo largo de tantos años. Los musulmanes también atacaban a los cristianos. La percepción mutua que tienen unos y otros va marcando las diferencias culturales, étnicas y religiosas que finalmente desarrolla la mentalidad colectiva de la “reversión del orden”, como la llama Azmeh.⁵⁹ Debido a la “reversión del orden”, y desde el punto de vista etnológico, los musulmanes describieron a los cristianos con todo lo contrario a lo establecido como correcto o legal —o ambas cosas— según el Islam y las tradiciones musulmanas. Por ello los caracterizaron como “criadores de cerdos”, “descendientes de borrachos sin circuncisión y mujeres insaciables”, también como “ingratos”, “infieltes”, “comedores de cerdo”, etcétera.⁶⁰

Todos estos asuntos de enfrentamiento ideológico y social entre musulmanes y cristianos generaron mayores antagonismos entre ambos grupos y manifestaciones más contundentes de la “reversión del orden” entre los musulmanes. Finalmente el norte, los cristianos, los “comedores de cerdo”, triunfaron militarmente, se impusieron y con ello se dio una clara “reversión del orden” apropiado y establecido. De ahí en adelante se vivieron muchos otros ejemplos de “reversiones del orden”, como las mezquitas que los cristianos transformaban en iglesias (por ejemplo, la gran mezquita de Córdoba, o la mezquita de Sevilla);⁶¹ además, las creencias y costumbres musulmanas las sustituían por tradiciones y costumbres cristianas, y las cruces reemplazaban lugares musulmanes de adoración. La “reversión del orden” fue entonces evidente y la percibieron todos los musulmanes del reino de Granada. A partir de ese momento se describió a los cristianos como los enemigos, los abominables, los malvados, los asesinos e infieltes. En las fuentes árabes, desde mucho atrás se

⁵⁸ Para mayores detalles al respecto véanse Arié, *España musulmana*, p. 344; Roberto Marín Guzmán, “El Islam en Europa: una aproximación histórica”, en Arnoldo Rubio Ríos, *Problemas de actualidad europea*, Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia, 1999, pp. 261-316; Marín Guzmán, “La presencia del Islam en Occidente: de las reacciones cristianas a la búsqueda de la comprensión”, *Revista de Humanidades del Tecnológico de Monterrey*, núm. 9, 2000, pp. 217-276. Véase también Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana, passim*, en especial p. 20.

⁵⁹ Azmeh, “Mortal enemies, invisible neighbours”, p. 264.

⁶⁰ Para mayores detalles véanse Azmeh, “Mortal enemies, invisible neighbours”, p. 264; Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana, passim*, en especial pp. 20-21.

⁶¹ De la mezquita de Sevilla sólo sobrevivió su minarete, al que se dio el nombre de La Giralda, sin duda el símbolo de esta ciudad. La mezquita la demolieron para hacer la catedral de Sevilla.

mencionaba a los cristianos o a sus líderes seguidos de la frase “Dios lo (o los) maldiga”, de la misma forma que los cronistas musulmanes mencionaban y maldecían a los rebeldes en el *Dar al-Islam*, a los que consideraban herejes.⁶²

Por todo lo anterior los autores musulmanes interpretaron que la rueda del destino se había volcado contra ellos en al-Andalus y que la derrota final era inminente, como algunos lo entendían desde el siglo XI, con la caída de Toledo en 1085. Al respecto se puede mencionar el poema del poeta toledano al-'Assal, que tras la caída de la ciudad aseguró que permanecer en Toledo era un craso error, puesto que la península había empezado a perderse a manos de los enemigos cristianos. También daba a entender que la presencia musulmana en al-Andalus había iniciado su derrumbe desde el centro, con la caída de la ciudad de Toledo. Así escribió:

¡Andaluces, aguijad vuestras monturas!
 quedarse aquí sería un loco error.
 Los trajes se deshilachan por los bordes,
 pero el de la península comienza por el centro.
 Rodeados estamos de tenaz enemigo,
 ¿con víboras en el mismo cesto podríamos vivir?⁶³

Después de la batalla de las Navas de Tolosa,⁶⁴ donde el triunfo cristiano fue aplastante, los musulmanes percibieron con mayor fuerza lo que parecía inminente: su expulsión de al-Andalus. Incluso muchos tuvieron visiones y augurios cósmicos, como los describe al-Maqqari.⁶⁵ Muchas de esas visiones eran indicios de la ira divina que deseaba castigar a quienes no habían obrado apropiadamente, en este caso los musulmanes. Se mencionaba en la época que cuando Abu 'Abd Allah (el Boabdil de las crónicas cristianas), el último rey de la Granada nasrí, entregó la Alhambra a los Reyes Católicos Fernando e Isabel, aseguró que las calamidades

⁶² Para más información al respecto véanse Marín-Guzmán, “The revolt of 'Umar Ibn Hafsun in al-Andalus”, *passim*; Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana*, *passim*, en especial pp. 20-21, 332-346; Marín-Guzmán, “Rebellions and political fragmentation of al-Andalus: A study of the revolt of 'Umar Ibn Hafsun in the Period of the *amir* 'Abd Allah (888-912)”, pp. 419-473; Marín-Guzmán, “Political turmoil in al-Andalus in the time of the *amir* 'Abd Allah (888-912): Study of the revolt of Daysam Ibn Ishaq, lord of Murcia, and Lorca and the role of 'Umar Ibn Hafsun”, pp. 145-174.

⁶³ Véase la traducción de Emilio García Gómez, *El libro de las banderas de los campeones de Ibn Sa'id al-Magribi*, Madrid, Instituto de Valencia de San Juan, 1942; reimp., Barcelona, Seix Barral, 1978, p. 196. Véanse también María J. Viguera, *Los reinos de Taifas y las invasiones magrebíes*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 58; Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana*, p. 16.

⁶⁴ Para mayores detalles véase García Fitz, *Las Navas de Tolosa*, *passim*.

⁶⁵ Maqqari, *Nafh al-Tib*, vol. IV, pp. 362-369, citado por Azmeh, “Mortal enemies, invisible neighbours”, p. 265. Para mayor información véase también Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana*, *passim*, en especial pp. 20-21.

por las que pasaba se debían al disgusto de Allah contra los musulmanes y a la aprobación y respaldo que Dios daba a los reyes cristianos.⁶⁶ Esto también refleja el sentir de la época. Lo mismo contiene la obra anónima titulada *Kitab Akhbar al-'Asr fi Inqida' Dawlat Bani Nasri*, que describe estos acontecimientos hasta la caída de Granada. Igualmente, el autor desconocido de esa obra aseguraba que todo se debía a la voluntad de Dios.⁶⁷

Dentro del mismo proceso de “reversión del orden” se pueden ubicar ciertas descripciones geográficas de algunos de los grandes geógrafos. Abu 'Ubayd al-Bakri, por ejemplo, en sus relatos etnográficos se refiere a tres niveles específicos donde se da la “reversión del orden”: sexualidad, higiene y técnicas militares.⁶⁸

1) En el primer aspecto, el de la sexualidad, al-Bakri y muchos otros autores musulmanes señalan la falta de celos entre los hombres cristianos, así como la libertad que tienen las mujeres solteras. Sobre este punto Ibrahim Ibn Ya'qub claramente explica la propensión que tiene el hombre esclavo a divorciarse de la mujer con la que se casa si descubre que es virgen. Para la sociedad musulmana esto es, obviamente, parte de esa “reversión del orden”.⁶⁹

2) En relación con la higiene también es posible notar que muchas fuentes árabes, en especial algunos tratados de geografía, al referirse a ciertos pobladores del norte de la península ibérica nos dan a entender esa “reversión del orden”.⁷⁰ Esto

⁶⁶ 'Abd Allah 'Inan, *Nihayat al-Andalus wa Ta'rikh al-'Arab al-Mutanassirin*, El Cairo, Dar al Ma'arif, 1966, *passim*, en especial pp. 260-262. Véase también Azmeh, “Mortal enemies, invisible neighbours”, pp. 267-268.

⁶⁷ *Kitab Akhbar al-'Asr fi Inqida' Dawlat Bani Nasri*, editado por Husayn Mu'nis, al-Zahra' li'l-I'lam al-'Arabi, El Cairo, 1991, *passim*. Para mayores detalles véase también Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana*, *passim*, en especial pp. 20-21.

⁶⁸ Para mayores detalles véase Azmeh, “Mortal enemies, invisible neighbours”, p. 267. Para mayores detalles véase también Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana*, *passim*, en especial pp. 20-21.

⁶⁹ Azmeh, “Mortal enemies, invisible neighbours”, p. 267.

⁷⁰ Para mayores detalles véase Abu 'Ubayd al-Bakri, *Jughrafiyyat al-Andalus wa Uruba min Kitab al-Masalik wa al-Mamalik*, editado por 'Abd al-Rahman al-Hajji, Dar al-Irshad li'l-Tiba' wa al-Nashr wa al-Tawzi', Beirut, 1968, *passim*, en especial p. 81. Estos asuntos parecen haber sido conocidos desde mucho antes, pues Abu al-Hasan 'Ali b. al-Husayn al-Mas'udi (en su *Muruj al-Dhahab wa Ma'adin al-Jawhar*) tiene algunas referencias al respecto, lo mismo que algunos otros autores que describen así a los gallegos o a otros europeos durante las Cruzadas, como el caso de Usama Ibn Munqidh, *Kitab al-I'tibar*, editado por Philip Hitti, Beirut, 1981, pp. 83-84, 169 y 174-175. Véase también su traducción al inglés, *An Arab Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades: Memoirs of Usama Ibn Munqidh*, Princeton, Princeton University Press, 1929 (reimp., 1987). Véanse también Azmeh, “Mortal enemies, invisible neighbours”, p. 268; Shams al-Din Muhammad Ibn Abi Talib al-Dimashqi, *Nukhbat al-Dahr fi 'Aja'ib al-Barr wa al-Bahr*, editado por A. Mehren, Leipzig, 1923, p. 275; Ibn Sa'id, *Kitab al-Jughrafiya*, editado por Isma'il al-'Arabi, Beirut, 1970, pp. 166-177, citado por Azmeh, “Mortal enemies, invisible neighbours”, p. 269.

se da particularmente en la descripción de los gallegos. Algunos geógrafos aseguraban que los gallegos nunca se bañaban, excepto unas dos veces al año, y que además nunca lavaban sus ropas desde que las vestían por primera vez hasta que se convertían en harapos. Según los geógrafos, estos pobladores del norte de la península sostenían que el sudor y la suciedad eran beneficiosos para el cuerpo.⁷¹ En estas opiniones se nota la “reversión del orden”, ya que esa suciedad contrasta enormemente con la higiene del mundo musulmán y con la vida urbana sofisticada. Por ello muchas fuentes árabes caracterizaron a los gallegos como bárbaros, pero también por su belicosidad.⁷² El cosmógrafo Shams al-Din Muhammad Ibn Abi Talib al-Dimashqi (1256-1327), en su obra *Nukhbat al-Dahr fi 'Aja'ib al-Barr wa al-Bahr*, asegura que los habitantes de estas zonas del norte de la península ibérica se caracterizaban por su condición salvaje y estúpida a causa de los determinantes climáticos, opiniones que muchos otros geógrafos compartían, por ejemplo Ibn Sa'id (m. 1286), originario de al-Andalus.⁷³

3) El tercer aspecto, el de las técnicas militares, muestra la superioridad militar que empezaron a tener los cristianos en la península ibérica a partir del siglo XI, no obstante las derrotas ante los ejércitos almorávides primero y luego ante los almohades, entre los años 1090, cuando la primera de estas dinastías bereberes logró la conquista de Granada, y 1212, con la batalla de las Navas de Tolosa y el triunfo cristiano sobre los almohades. A partir del siglo XIII la superioridad militar de los cristianos sobre los musulmanes se fue haciendo cada vez más evidente, como lo muestran los numerosos triunfos militares a partir de entonces en el proceso de la Reconquista.

Entre las numerosas obras de geografía escritas en al-Andalus o sobre al-Andalus se pueden mencionar, por ejemplo, la de Ahmad Ibn 'Umar Anas al-'Udhri (1013-1085), titulada *Kitab Tarsi' al-Akhbar wa Tanwi' al-Athar wa al-Bustan fi Ghara'ib al-Buldan wa al-Masalik ila Jami' al-Mamalik*,⁷⁴ que describe las distin-

⁷¹ Para mayores detalles véase Abu 'Ubayd al-Bakri, *Jughrafiyyat al-Andalus wa Uruba min Kitab al-Masalik wa al-Mamalik*, editado por 'Abd al-Rahman al-Hajji, Dar al-Irshad li'l-Tiba' wa al-Nashr wa al-Tawzi', Beirut, 1968, *passim*, en especial p. 81.

⁷² Mas'udi, *Muruj al-Dhahab wa Ma'adin al-Jawhar*, *passim*. Ibn Munqidh, *Kitab al-I'tibar*, pp. 83-84, 169 y 174-175. Véase también su traducción al inglés: *An Arab Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades: Memoirs of Usama Ibn Munqidh*, *passim*. Véase también Azmeh, “Mortal enemies, invisible neighbours”, p. 268.

⁷³ Shams al-Din Muhammad Ibn Abi Talib al-Dimashqi, *Nukhbat al-Dahr fi 'Aja'ib al-Barr wa al-Bahr*, editado por A. Mehren, Leipzig, 1923, p. 275. Ibn Sa'id, *Kitab al-Jughrafiya*, editado por Isma'il al-'Arabi, Beirut, 1970, pp. 166-177, citado por Azmeh, “Mortal enemies, invisible neighbours”, p. 269.

⁷⁴ 'Udhri, *Kitab Tarsi' al-Akhbar*, *passim*. Véase también Luis Molina, “Las dos versiones de la geografía de al-'Udhri”, *Al-Qantara*, vol. III, 1982, pp. 249-260.

tas provincias (*kuwar*) de al-Andalus, tanto en los aspectos físicos como en los históricos. También explica la producción y algunos de los impuestos en al-Andalus, lo que ha significado un gran aporte en diversos campos para la reconstrucción de la historia social de la España musulmana. Esta obra de geografía también contiene detalladas referencias de muchas leyendas, datos históricos, descripciones de algunos acontecimientos militares y de algunas de las aceifas de los gobernantes. Asimismo, este libro es importante para los estudios de la toponimia islámica de al-Andalus. De todo lo anterior se deduce la importancia de los tratados de geografía y la labor de los geógrafos-viajeros al respecto.

Entre las otras obras en el mismo campo de la geografía, que han significado grandes contribuciones y aportes al conocimiento del *Dar al-Islam*, tanto del Maghrib y del Mashriq como de al-Andalus, pueden mencionarse, por ejemplo, las de Abu ‘Abd Allah Muhammad al-Idrisi (siglo XII), la primera titulada *Kitab Nuzhat al-Mushtaq fi Ikhtiraq al-Afaq* y la segunda *Uns al-Muhaj wa Rawd al-Furaj*.⁷⁵ De igual modo, cabe mencionar a Abu ‘Ubayd al-Bakri (siglo XI), autor de *Kitab al-Masalik wa al-Mamalik*;⁷⁶ a Abu ‘Abd Allah Muhammad Ibn ‘Abd Allah Ibn ‘Abd al-Mun‘im al-Himyari (siglo XIII y principios del XIV), que escribió su *Kitab al-Rawd al-Mi‘tar fi Khabar al-Aqtar*,⁷⁷ y la obra del viajero de Bagdad, Abu al-Qasim al-Nasibi Ibn Hawqal (siglo X), titulada *Kitab Surat al-Ard*.⁷⁸ Todos estos tratados aportan curiosas e importantes informaciones sobre la población, la producción, las leyendas, los impuestos, descripciones de la estructura física de las distintas tierras y regiones del *Dar al-Islam*. El *Kitab Surat al-Ard*, por ejemplo, asegura que la población de Córdoba hablaba en la capital del califato los dos idiomas, el árabe y la lengua ‘*ajamiyya* (romance), lo que ha generado un gran debate en torno a esta materia. Otra destacada obra que ofrece valiosa información es la

⁷⁵ Abu ‘Abd Allah Muhammad al-Idrisi, *Kitab Nuzhat al-Mushtaq fi Ikhtiraq al-Afaq (Description de l’Afrique et de l’Espagne)*, ed. y trad. al francés por Reinhart Dozy y M.J. de Goeje, Leiden, E.J. Brill, 1866 (reimp., Amsterdam, 1969). Abu ‘Abd Allah Muhammad al-Idrisi, *Uns al-Muhaj wa Rawd al-Furaj (Solaz de corazones y prados de contemplación)*, ed. y trad. al castellano por Khassim Abid Mizal, prefacio por María J. Viguera, Madrid, 1989.

⁷⁶ Abu ‘Ubayd al-Bakri, *Kitab al-Masalik wa al-Mamalik (Kitab Maghrib wa Dhikr Bilad Ifriqiyya wa al-Maghrib)*, *Description de l’Afrique septentrionale*, ed. y trad. al francés por Mac Guckin de Slane, Argel, 1911-1913 (reimp., París, 1965). Véase también *Crónica anónima de los reyes de Taifas*, trad. de Felipe Maíllo Salgado, Madrid, 1991, p. 37, donde el autor desconocido de esta *Crónica* hace referencia a ‘Izz al-Dawla, cuyo nombre era ‘Abd al-‘Aziz al-Bakri, “señor de Huelva y Saltés (Saltis). Fue el padre del alcaquí Abu ‘Ubayd al-Bakri, autor del *Kitab al-Masalik wa al-Mamalik*” (p. 37).

⁷⁷ Abu ‘Abd Allah Muhammad Ibn ‘Abd Allah Ibn ‘Abd al-Mun‘im al-Himyari, *Kitab al-Rawd al-Mi‘tar fi Khabar al-Aqtar*, editado por Évariste Lévi-Provençal, El Cairo, 1937.

⁷⁸ Abu al-Qasim al-Nasibi Ibn Hawqal, *Kitab Surat al-Ard*, editado por J.H. Kramers, Leiden, E.J. Brill, 1938-1939.

de Muhammad Ibn Ayyub Ibn Ghalib (siglo XII), titulada *Kitab Farhat al-Anfus*,⁷⁹ con detalladas descripciones de las distintas áreas de la España musulmana, tanto en lo referente a lo físico como a los pueblos, la producción, el comercio y los impuestos. La obra tardía, pero no por ello menos relevante, de Shihab al-Din Ibn 'Abd Allah al-Rumi Yaqut (siglo XII y principios del XIII), titulada *Mu'jam al-Buldan*, es de igual importancia por sus descripciones de las ciudades, los castillos y las regiones del *Dar al-Islam*.⁸⁰ Este tratado contiene la explicación y caracterización de todas las tierras del imperio islámico, las que describe con pormenores y con noticias novedosas. Ésta es una obra de gran valor para todo investigador. Constituye un verdadero diccionario enciclopédico. El mismo Yaqut explica los motivos que le movieron a componer su obra: aclarar muchos asuntos de los pueblos, las tradiciones, los castillos, las regiones, la influencia del clima, la producción y muchos otros detalles de gran relevancia. Su obra, basada en gran parte en lo que otros escribieron ("Hemos aprovechado como fuente al realizar esta obra, compendios de los autores anteriores que tratan de los nombres de lugares, y nos hemos guiado gracias a sus obras"),⁸¹ sirve de base para el conocimiento geográfico y hasta para aclarar la verdadera pronunciación de todos los nombres de los lugares. Yaqut escribió:

No pretendo al componer este libro ni la diversión ni el juego, ni lo compongo por simple deseo, ni por miedo, ni por patriotismo, ni por satisfacción, sino porque sé que es un deber y considero que mi obligación me impone llevar a cabo esta tarea. Espero que me ayude Dios, el Poderoso, a conseguir las verdaderas fuentes de los hechos para poder cumplir con el mandato de Dios, quien manifiesta a sus criaturas, en sus aleyas y en sus advertencias, Su voluntad de que recorra el mundo...⁸²

Para el musulmán el viaje constituye una bendición. Cualquier movimiento o traslado le favorece, le permite conocer a los otros, le abre nuevas perspectivas, le

⁷⁹ Muhammad Ibn Ayyub Ibn Ghalib, *Kitab Farhat al-Anfus*, editado por Lutfi 'Abd al-Badi', en *Majallat Ma'had al-Makhtutat al-'Arabiyya*, vol. I, núm. 2, 1955, pp. 276-310.

⁸⁰ Shihab al-Din Ibn 'Abd Allah al-Rumi Yaqut, *Mu'jam al-Buldan*, editado por F. Wüstenfeld, Leipzig, 1866-1873. Véase también Gamal 'Abd al-Karim, *La España musulmana en la obra de Yaqut (siglos XII-XIII). Repertorio Enciclopédico de ciudades, castillos y lugares de al-Andalus. Extraído del Mu'jam al-Buldan (Diccionario de los Países)*, Granada, 1974. Véase también Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala' [El libro de los avaros] de al-Jahiz: fuente para la historia social del Islam medieval*, pp. 159-161.

⁸¹ Yaqut, *Mu'jam al-Buldan*, *passim*. 'Abd al-Karim, *La España musulmana en la obra de Yaqut (siglos XII-XIII)*, pp. 40-41. Véase también Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala' [El libro de los avaros] de al-Jahiz: fuente para la historia social del Islam medieval*, p. 161.

⁸² Yaqut, *Mu'jam al-Buldan*, citado por 'Abd al-Karim, *La España musulmana en la obra de Yaqut (siglos XII-XIII)*, p. 39. Véase también Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala' [El libro de los avaros] de al-Jahiz: fuente para la historia social del Islam medieval*, p. 159.

trae beneficios, cosecha frutos. El mismo Qur'an estimula al musulmán al movimiento, a emprender grandes travesías. Algunos pasajes del Qur'an exhortan a los musulmanes a "caminar por la Tierra" y a observar todo lo que encuentren. Así la *sura* III, *aya* 137, dice: "Id por la Tierra". Exhortaciones semejantes aparecen en otras *suras*, por ejemplo en la *sura* VI, *aya* 11, que dice: "Di: 'Id por la tierra y mirad cuál fue el castigo de los que rechazaron la verdad'"; en la *sura* XVI, *aya* 36, se lee: "Hemos mandado a cada comunidad un enviado, diciendo: '¡Adorad a Dios! Echad de lado a los tagut!'. Dios guió a algunos de ellos, pero el extravió se apoderó de otros. Recorred la tierra y observad cuál fue el fin de los que rechazaban la verdad"; la *sura* XXIX, *aya* 20, señala: "Di: 'Id por la tierra y observad cómo empezó la creación'"; la *sura* XXX, *aya* 9, manifiesta: "¿No van por la tierra y observan cuál fue el fin de aquellos que les precedieron?"; la *sura* XXX, *aya* 42, ordena: "Di: 'Id por la tierra y observad cuál fue el fin de quienes existieron con anterioridad. Ellos, en su mayoría, fueron asociadores'" ⁸³.

Al-rihla es el viaje en busca del conocimiento, que de igual modo tiene también un alto porcentaje de inspiración religiosa, de ahí que algunos de los textos que podemos ubicar en la categoría de *al-rihla* tengan alguna asociación con *al-hajj*. Es oportuno hacer la observación de que la peregrinación sin duda tiene un significado religioso y para la vasta mayoría de los musulmanes ése es su verdadero sentido. Sin embargo, para otros, como lo ha podido ver el mundo entero en los últimos años, para los iraníes después de la Revolución Islámica de Irán y el triunfo de los fundamentalistas shi'itas, *al-hajj* tiene un significado político. ⁸⁴ Para Mu-

⁸³ Hemos modificado ligeramente la traducción de Juan Vernet de esos pasajes del Corán.

⁸⁴ Para mayores detalles sobre los orígenes y el impacto de la Revolución Islámica en Irán véanse Nikki Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran*, New Haven, Yale University Press, 1981, *passim*; Behrang, *Irán: un eslabón débil del equilibrio mundial*, México, Siglo XXI, 1979, *passim*; Nikki R. Keddie y Eric Hooglund, *The Iranian Revolution and the Islamic Republic*, Siracusa, Syracuse University Press, 1986, *passim*; Marín Guzmán, "La Revolución Islámica de Irán y su conflicto con Iraq", *Crónica*, núm. 2, 1983, pp. 47-52; Marín Guzmán, *El derrumbe del viejo orden en Irán: ensayo histórico sobre la caída de la dinastía Pahlavi (1925-1979)*, San José, Universidad de Costa Rica, 1989, *passim*; Anoushiravan Ehteshami, *After Khomeini: The Iranian Second Republic*, Londres/Nueva York, Routledge, 1995; Marín Guzmán, "Irán contemporáneo: de la monarquía a la república islámica. Análisis de las luchas sociales y de la alternativa religiosa shi'ita frente al secularismo", *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, núm. 14, 2003, pp. 91-126, en especial pp. 112-126; Marín Guzmán, "Las políticas económicas de Irán durante la Segunda República (1989-2005): liberalización y privatización", *Relaciones Internacionales*, año 17, núm. 35, junio-noviembre de 2008, pp. 195-218; Halliday, *Islam and the Myth of Confrontation*, pp. 42-75. Para mayores detalles sobre los movimientos fundamentalistas musulmanes, véanse Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, Siracusa, Syracuse University Press, 1995, p. 96; *Al-Mujtama'*, 13 de octubre de 1982, p. 21, y *Al-Mujtama'*, 14 de diciembre de 1982. Véanse también *Al-Jumhuriyya*, 9 de mayo de 1982, *passim*; Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", pp. 481-499, en especial pp. 492-493; Musa Ishaq Husayni, *Al-Ikhwan*

hammad Ilyas, el fundador del movimiento llamado *Jama'at al-Tabligh*, la peregrinación a la Meca tiene un significado especialmente de *tabligh*, es decir, de proselitismo.⁸⁵

AL-HIJRA

Con el correr de los siglos, y en especial en los siglos XIX y XX, por sus actividades comerciales, sus viajes y las migraciones, pero también a raíz de sus misiones diplomáticas, muchos musulmanes finalmente se asentaron en algún país no musulmán. Desde entonces los juristas cuestionaron estos asuntos y se preguntaron si un musulmán debe vivir en un país no musulmán o si, por el contrario, debe abandonar la tierra de los infieles y trasladarse a un lugar donde se practique el Islam y se aplique la ley de la *Shari'a*. Al respecto desarrollaron con detalle el concepto de *darura*; es decir, la *necesidad*. El argumento es muy simple: si el musulmán tiene *necesidad* de radicar en un país no musulmán, entonces puede hacerlo, pero siempre se insiste en que lo ideal y lo más conveniente es que todo musulmán viva en tierra del Islam, donde se sigan los principios fundamentales de esta religión y se aplique la *Shari'a*. El concepto de *darura* se relaciona también con la *necesidad* de que si un musulmán no tiene nada que comer y se está muriendo de hambre y si lo único que hay es cerdo, por *necesidad*, y para salvar su vida, puede ingerir esa carne prohibida en el Islam. De igual manera, si está en una embarcación y ésta se está hundiendo por una tormenta y por llevar demasiado peso, por *necesidad* puede tirar por la borda todas las mercancías, con el propósito de que su embarcación sea más ligera, no se hunda y así salvar su vida. Relacionado con esos asuntos de si un

al-Muslimun: Kubra al-Haraka al-Islamiyya al-Haditha, Beirut, 1952, *passim*; Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*, Los Ángeles, University of California Press, 1984, *passim*, en especial pp. 75, 192 ss., 207-208, 214-152 y 236 ss. Véanse también *Al-Junhuriyya*, 9 de mayo de 1982, *passim*, donde se describe en detalle la procedencia social de los miembros de los grupos islamistas. Véanse también *Al-Ahram*, 7 de septiembre de 1981, *passim*; Dekmejian, *Islam in Revolution*, p. 97; Ayubi, "The political revival of Islam: The case of Egypt", pp. 493-494; Nazih Ayubi, *El Islam político: teorías, tradición y rupturas*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 1996, pp. 120-121. Véase también Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico en el Medio Oriente contemporáneo*, San José, Universidad de Costa Rica, 2000, 1a. reimp. 2001, 2a. reimp., 2005, pp. 53-108. Para una interpretación novedosa y original sobre los orígenes, características e impacto de la Revolución Islámica de Irán, véase Halliday, *Islam and the Myth of Confrontation*, *passim*, en especial pp. 42-73. Sobre las características específicas y originales de esta revolución *sui generis*, por sus enfoques religiosos, frente a las grandes revoluciones de posguerra, como la china, la cubana, la vietnamita, véanse pp. 42-47.

⁸⁵ Eickelman y Piscatori, *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, p. 8. Véase también Abul Hasan Ali Nadwi, *Life and Mission of Maulana Mohammad Ilyas*, trad. al inglés de Mohammad Asif Kidwai, Lucknow, Academy of Islamic Research and Publications, 1983, *passim*, en especial pp. 44 ss.

musulmán por *darura* debe permanecer en tierra no musulmana, o si debe trasladarse y establecerse en tierras donde se practique el Islam, se desarrolló toda una discusión entre el *Dar al-Islam* y el *Dar al-Harb* y las posibilidades de la aplicación de la ley.⁸⁶

Los investigadores Dale F. Eickelman y James Piscatori sostienen que tanto la peregrinación como la emigración de las sociedades musulmanas son formas de actuación política y social.⁸⁷ De ahí concluyen que el concepto del viaje o del movimiento en el Islam es una forma específica de acción social dentro de las tradiciones religiosas musulmanas. Como es bien sabido, y así lo demuestra Benedict Anderson,⁸⁸ las comunidades religiosas, incluidas las musulmanas, son imaginadas, se crean por medio de la visión, la fe y sus prácticas. De esta manera la fe se acepta y se sostiene por medio de los símbolos y la metáfora. Estos asuntos llevan a ampliar la percepción que tienen los seguidores de una religión, que ven entonces como algo natural la fe religiosa y sus prácticas.⁸⁹ Eickelman y Piscatori, a raíz de estas discusiones, escribieron las siguientes y convincentes opiniones: “However, the senses of community which derive from faith and practice are necessarily interpreted and shaped in distinct ways in differing places, times, and societies”.⁹⁰ Por todo ello, a lo largo de la historia de las comunidades religiosas se puede notar la diversidad de estas prácticas y tradiciones que se transforman con el tiempo.

Después de *al-hajj*, que queda sujeto a que el peregrino musulmán tenga las condiciones económicas y físicas para emprender esa travesía, el otro viaje obligatorio es el del *al-hijra*, es decir, emigrar, huir de las tierras donde no se puede practicar libremente el Islam y trasladarse a lugares donde ello sea posible. Por ejemplo, en el periodo clásico del Islam el mensaje para todos los musulmanes era muy claro: era obligatorio salir, emigrar de las tierras no musulmanas (*Dar al-Kufr*) hacia las tierras del Islam (*Dar al-Islam*). La mayoría de los ‘*ulama*’ (juristas, líderes religiosos), a lo largo de la historia del Islam se ha inclinado por la obligatoriedad, como la *hijra*, de salir de los territorios no musulmanes y radicar

⁸⁶ Al respecto véase Muhammad Mushtaq Ahmad, “The notions of *Dar al-Harb* and *Dar al-Islam* in Islamic jurisprudence with special reference to the Hanafi school”, *Islamic Studies*, vol. XLVII, núm. 1, 2008, pp. 5-37.

⁸⁷ Véase Eickelman y Piscatori, *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, *passim*, en especial pp. 3-5.

⁸⁸ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres/Nueva York, Verso, 1983, pp. 14-16. Véase también Eickelman y Piscatori, *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, p. 4.

⁸⁹ Al respecto véanse, por ejemplo, John Coulson, *Religion and Imagination: In Aid of a Grammar of Assent*, Oxford, Clarendon Press, 1981, *passim*, en especial pp. 3-8. Véase también Eickelman y Piscatori, *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, p. 4.

⁹⁰ Eickelman y Piscatori, *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, p. 4.

en aquellos en los que impera el Islam y se aplica la *Shari'a*. Posteriormente el significado de ese sentido de obligatoriedad va a cambiar y se convierte en algo metafórico, espiritual.⁹¹

La *hijra* como emigración obligatoria de los musulmanes de la Meca a Medina en el año 622, para practicar libremente el Islam, tiene una manifestación anterior. La primera *hijra* se dio cuando Muhammad envió a un grupo de musulmanes de la Meca a Abisinia entre los años 615 y 622 y se caracterizaron por ser una emigración principalmente voluntaria y muy limitada. Tabari, el historiador, cronista y exégeta del Qur'an, asegura en su vasta obra *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk* que ésta fue la primera *hijra* del Islam.⁹²

Respecto de la emigración o *hijra* hacia Abisinia, es importante tener presente la alta participación de mujeres en todo el proceso, casi tanto como los hombres. Los dos grupos de emigrantes hacia Abisinia entre los años 615 y 622 se caracterizaron por ser de familias completas, obviamente con mujeres y niños.⁹³ Por esta razón, a este pacto se le llamó el "pacto de las mujeres", no sólo por el considerable número de mujeres que participaron, sino también porque la primera persona en jurar lealtad a este pacto fue una mujer llamada 'Afra'.⁹⁴ De acuerdo con Tabari, fueron 284 personas las que emigraron hacia Abisinia.⁹⁵ También el Qur'an tiene referencia a este pacto en la *sura* LX, *ayat* 10-12, que dice:

¡Oh los que creéis! Cuando lleguen a vosotros las creyentes emigradas, examínalas. Dios conoce perfectamente su fe. Si las consideráis creyentes, no las devolváis a los incrédulos: ellas no les son lícitas ni ellos les son lícitos. Dad a éstos lo que hayan ganado en arras. No cometéis falta si después os casáis con ellas dándoles sus ajuares. ¡No retengáis a las incrédulas en los lazos del matrimonio! ¡Reclamad lo que hayáis gastado en los ajuares de mujeres incrédulas! Reclamen lo que hayan gastado en mujeres creyentes. Ésta es la decisión de Dios. Él decide entre vosotros. Dios es omnisciente, sabio. Si algo relativo a vuestras esposas incrédulas pasa a poder de los incrédulos y capturaréis un botín, dad a aquellos a los que sus esposas hayan abandonado, una indem-

⁹¹ Para mayores detalles véanse Eickelman y Piscatori, *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, p. 11; Zidane Zéraoui y Marín Guzmán, *Árabes y musulmanes en Europa: historia y procesos migratorios*, San José, Universidad de Costa Rica, 2006, *passim*, en especial pp. xvii-xxiv.

⁹² Para mayores detalles véase Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. I, pp. 1183-1184.

⁹³ Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. I, pp. 1180-1181 y 1195-1198. Para más información sobre los primeros que emigraron hacia Abisinia, véanse Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. I, pp. 1181-1182; Caetani, *Annali Dell'Islam*, vol. I, pp. 262-266 y 269 ss.

⁹⁴ Ibn Hisham, *Sirat al-Nabi*, vol. I, p. 221. Para mayores detalles véase también vol. I, p. 224. Sobre la *hijra* de 'Abd Allah bn. al-Harith a Etiopía véase vol. I, p. 227. Sobre el proceso de esta primera *hijra* hacia Abisinia véanse también Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad*, vol. I, pp. 201 ss; vol. V, pp. 290 ss.

⁹⁵ Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. I, p. 1183; Caetani, *Annali Dell'Islam*, vol. I, p. 276.

nización equivalente a lo que gastaron en ellas. ¡Temed al Dios en el que creéis! ¡Oh Profeta! Cuando vienen a ti las creyentes, te reconocen jurando que no asocian nada a Dios, que no robarán ni cometerán adulterio ni matarán a sus hijos ni traerán una calumnia a la que hayan concebido entre sus manos y sus pies; jurarán que no te desobedecerán en lo establecido. Reconóceles y pide, por ellas, perdón a Dios. Dios es indulgente, misericordioso.

El rey cristiano de Abisinia protegió a los musulmanes y no los entregó a los emisarios que enviaron los mequíes, no obstante los múltiples regalos que llevaban y los diversos intentos de soborno que utilizaron. Más tarde algunos, probablemente en pequeños grupos y en casos excepcionales, regresaron a la Meca, como el caso de al-Sakran b. ‘Amr b. ‘Abd Shams b. ‘Abd Wudd al-Qurashi al-‘Amiri, que era hermano de Suhayl b. ‘Amr, que se había convertido en cristiano, tal como aparece en las fuentes y, sobre todo, como fue transmitido por la autoridad de Musa b. ‘Uqba (m. en el año 141 de la *Hijra*). Esto último lo demuestra también Leone Caetani, quien al respecto escribió:

Non pretendiamo di escludere che alcun musulmano emigrato in Abissinia, facesse ritorno a Makkah prima della Fuga, ma sosteniamo, che se avvenne qualche ritorno, esso ebbe luogo alla spicciolata; i ritorni furono pochi e casi eccezionali. Non vi può essere dubbio, che se qualcuno ritornò dall’Abissinia, ciò fu, non già per unirsi a Maometto, ma per riprendere il posto perduto fra i pagani, e dopo aver rinnegato l’Islam. Questo fu per esempio il caso di al-Sakran b. ‘Amr b. ‘Abd Šams b. ‘Abd Wudd al-Quraši al-‘Amiri, fratello di Suhayl b. ‘Amr; secondo l’ottima autorità di Musa b. ‘Uqbah [m. 141 a. H.], egli fu uno di quelli che emigrarono in Abissinia, e rivennero a Makkah dopo aver abbracciato il Cristianesimo.⁹⁶

[No pretendemos excluir que algún musulmán emigrado a Abisinia hubiera regresado a la Meca antes de la Hijra, pero afirmamos que si hubiera habido algún regreso, éste hubiera sido en pequeños grupos. Los regresos fueron pocos y casi excepcionales. No puede haber duda de que si alguno regresó de Abisinia, no fue ya para unirse a Mahoma, sino para retomar el puesto perdido entre los paganos, y después de haber renegado del Islam. Éste fue por ejemplo el caso de al-Sakran b. ‘Amr b. ‘Abd Shams b. ‘Abd Wudd al-Qurashi al-‘Amiri, hermano de Suhayl b. ‘Amr, según la autoridad de Musa b. ‘Uqbah [m. 141 H]. Él fue uno de los que emigraron a Abisinia y que volvieron a la Meca después de haber abrazado el cristianismo.]

La *hijra* del año 622, en cambio, fue obligatoria y en ella participó casi la totalidad de la comunidad musulmana, cuando emigraron masivamente de la Meca a Yatrib (luego Medina, o *Madinat al-Nabi*, la Ciudad del Profeta). No se permitió que ningún musulmán permaneciera en la Meca. Todos debían emigrar hacia Medi-

⁹⁶ Caetani, *Annali dell’Islam*, vol. I, p. 271.

na, excepto a los que consideraron débiles, las mujeres, los niños y los enfermos que no pudieran emprender el viaje. Sólo después del pacto de al-Hudaybiya (628-630) se permitió que algunos musulmanes pudieran permanecer en la Meca.⁹⁷

Respecto de todo este proceso, Muhammad Khalid Masud resume la situación con las siguientes palabras:

While there was no pact between the king of Abyssinia and Muslims, the migration to Medina was preceded by pacts (bay'at al-harb/hijra, the pact of war or emigration) between the Prophet and the people of Medina who swore allegiance to protect Muslims and to wage jihad against their enemies.⁹⁸

[Aunque no hubo pacto entre el rey de Abisinia y los musulmanes, la emigración a Medina estuvo precedida de pactos (bay'at al-harb/hijra, el pacto de guerra o emigración) entre el Profeta y la gente de Medina que juró lealtad para proteger a los musulmanes y emprender una jihad contra los enemigos.]

La *hijra* del Profeta y sus seguidores musulmanes de la Meca a Medina fue un pacto de protección y de guerra entre los musulmanes de la Meca, en concreto el profeta Muhammad, y las tribus *aws* y *khazraj* de Yatrib⁹⁹ entre los años 620 y 621. Este pacto de protección y guerra incluyó asimismo mujeres como Umm 'Amara y Umm Mani', que participaron al lado de los hombres. En la *hijra* hacia Medina¹⁰⁰ se dieron numerosos casos de emigración de familias completas, o de hombres con

⁹⁷ Para mayores detalles sobre el pacto de al-Hudaybiya véanse Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. I, pp. 528-551; Shihab al-Din b. 'Abd Allah al-Rumi Yaqut, *Mu'jam al-Buldan*, editado por Wüstenfeld, Leipzig, 1866-1873, *passim*, en especial vol. II, pp. 222 ss.; *Sahih Muslim*, vol. II, pp. 64-65, 91-92; Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad*, El Cairo, 1313 H., vol. II, p. 124; vol. IV, p. 323; vol. IV, pp. 328 ss.; H. Lammens, "Hudaibiya", *Encyclopaedia of Islam* (1), Leiden, E.J. Brill, 1927 (reimp. 1993); vol. III, pp. 328-329; Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford, Oxford University Press, 1956, pp. 46-52; Montgomery Watt, "Hudaybiya", en *Encyclopaedia of Islam* (2), Leiden, E.J. Brill, 1971, vol. III, p. 539; Masud, "The obligation to migrate: The doctrine of hijra in Islamic law", p. 30.

⁹⁸ Masud, "The obligation to migrate: The doctrine of hijra in Islamic law", pp. 30-31. Véase también Abu Muhammad 'Abd al-Malik Ibn Hisham, *Sirat al-Nabi*, editado por Muhammad Muhyi al-Din 'Abd al-Hamid, Daru'l-Tala'i'u, al-Qahira, El Cairo, s.f., *passim*, en especial vol. I, pp. 221-224.

⁹⁹ Sobre las tribus de los *aws* y los *khazraj* de Medina véase Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. I, *passim*, en especial pp. 1212 ss. Véanse también Marín Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, *passim*, en especial pp. 118-119, 136-140; Marín-Guzmán, "Arab tribes, the Umayyad dynasty, and the 'Abbasid revolution", *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. XXI, núm. 4, 2004, pp. 57-96.

¹⁰⁰ Respecto de la *hijra* hacia Medina existe una extensa bibliografía; sin embargo, se recomiendan las siguientes obras: Montgomery Watt, *Mahoma, profeta y hombre de Estado*, Barcelona, Labor, *passim*, en especial pp. 77-91; Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, *passim*, en especial pp. 18-19; Roger Caratini, *Mahoma: La vida de un profeta*, Buenos Aires, El Ateneo, 2003, pp. 297-314; Claude Cahen, *El Islam*, Madrid, Siglo XXI, 1974, *passim*, en especial pp. 7-12;

sus esposas, como por ejemplo el caso de ‘Amir bn. Rabi‘a con su mujer Layla, tal como lo explica Ibn Hisham en su *Sirat al-Nabi*¹⁰¹ y Tabari en su *Ta’rikh al-Rusul wa al-Muluk*.¹⁰² ‘Amir bn. Rabi‘a había sido también uno de los que emigraron en la primera *hijra* de la Meca hacia Abisinia y posteriormente hacia Medina.¹⁰³ También se dieron casos de hombres que se trasladaban primero a Medina y sus esposas e hijos llegaban después, por ejemplo Abu Salma, a quien los mequíes impidieron que emigrara en compañía de su esposa. Ella se reunió con él posteriormente en Medina.¹⁰⁴ Sobre estos acontecimientos Tabari escribió las siguientes líneas:¹⁰⁵

ثم كان اول من قدم المدينة من المهاجرين بعد ابي سلمة عامر بن ربيعة حليف بنى عدى بن كعب معه امرأته ليلى بنت ابي حثمة بن غانم ابن عبد الله بن عوف بن عبيد بن عويج بن عدى بن كعب

Después de *al-hijra*, es decir, después de la emigración, se rompieron todas las relaciones, incluyendo los lazos sanguíneos, entre los musulmanes y los no musulmanes que rehusaron emigrar.¹⁰⁶ A partir de entonces se establecieron nuevos lazos de hermandad (*mu’akhat*)¹⁰⁷ entre los *muhajirun* (los que emigraron de la Meca a

Alfred Guillaume, *Islam*, Middlesex, Penguin Books, 1987, pp. 20-54, en especial pp. 38-41; Marín Guzmán, *El Islam: ideología e historia, passim*, en especial pp. 118 ss.; Masud, “The obligation to migrate: The doctrine of *hijra* in Islamic law”, p. 31.

¹⁰¹ Ibn Hisham, *Sirat al-Nabi*, vol. II, p. 45. Al respecto escribió: هجرة عامر بن ربيعة وامرأته ليلى Tabari, *Ta’rikh al-Rusul wa al-Muluk, passim*, en especial vol. I, p. 1228.

¹⁰² Para mayores detalles véase Tabari, *Ta’rikh al-Rusul wa al-Muluk, passim*, en especial vol. I, p. 1228.

¹⁰³ Ibn Hisham, *Sirat al-Nabi*, vol. II, p. 45; Caetani, *Annali dell’Islam*, vol. I, pp. 274-276, donde provee la lista completa de los que emigraron de la Meca hacia Abisinia.

¹⁰⁴ Ibn Hisham, *Sirat al-Nabi*, vol. II, p. 44; Tabari, *Ta’rikh al-Rusul wa al-Muluk, passim*, en especial vol. I, p. 1228; Masud, “The obligation to migrate: The doctrine of *hijra* in Islamic law”, p. 31.

¹⁰⁵ Tabari, *Ta’rikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. I, p. 1228.

¹⁰⁶ Ibn Hisham, *Sirat al-Nabi, passim*, en especial vol. II, pp. 43-70. En el minucioso recuento de Ibn Hisham aparece detalladamente la *hijra* de cada uno de los grandes personajes del Islam, tanto de Muhammad como de sus compañeros. Por ejemplo, véase la emigración o *hijra* de Muhammad y Abu Bakr en Ibn Hisham, *Sirat al-Nabi*, vol. II, pp. 54-56. La *hijra* de los Quraysh se puede leer en Ibn Hisham, *Sirat al-Nabi*, vol. II, p. 52; la *hijra* de ‘Ali Ibn Abi Talib, en Ibn Hisham, *Sirat al-Nabi*, vol. II, p. 61. Véase también Tabari, *Ta’rikh al-Rusul wa al-Muluk, passim*. En otras importantes obras de la tradición islámica aparece detalladamente la descripción de la emigración o *hijra* del Profeta hacia Medina, así como su arribo a esta ciudad. Entre ellas se pueden mencionar *Sahih al-Bukhari, passim*; *Sahih Muslim, passim*; Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad, passim*, en especial vol. I, pp. 2 ss., 347-348; vol. III, 122 ss., 211 ss., 222, 287; vol. IV, pp. 74, 280 ss.; vol. VI, p. 198.

¹⁰⁷ Sobre el concepto de *mu’akhat* (hermandad) véase: Montgomery Watt, “Mu’akhat”, en *Encyclopaedia of Islam* (2), Leiden, E.J. Brill, 1993; vol. VII, pp. 253-254. Véase también Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, pp. 249 ss.

Medina) y los *ansar*, los habitantes de Medina,¹⁰⁸ usualmente conocidos como los ayudantes, o los que apoyaron a los *muhajirun*, que podían inclusive heredar uno del otro. Se estableció asimismo con claridad que las viudas de los *muhajirun* podían heredar las casas de sus esposos difuntos.¹⁰⁹ Masud al respecto incluso escribió en forma convincente las siguientes palabras sobre el significado de la *hijra* en esa época:

Hijra thus meant to abandon one's property and relations in order to support the nascent community of Muslims in Medina. Refusal to perform hijra meant to weaken the Muslim cause and to lend support (*wala' or muwalat*) to their enemies. Hence in early Islam, non-migrants were not allowed to inherit from Muslims in Medina, nor were they entitled to any share in the spoils of war (*ghanima*). The right of inheritance between blood relations among Muslims was later restored, although non-Muslim relations were still disallowed from inheritance.¹¹⁰

[La *hijra* entonces significó abandonar la propiedad y los parientes con el propósito de apoyar a la naciente comunidad de musulmanes en Medina. El rehusar llevar a cabo la *hijra* significó debilitar la causa musulmana y otorgar apoyo (*wala' or muwalat*) a sus enemigos. Por lo tanto, en los primeros tiempos del Islam, a los que no emigraron no se les permitió heredar de los musulmanes radicados en Medina, ni se les tomó en consideración en ningún reparto del botín de guerra (*ghanima*). El derecho a la herencia entre parientes de sangre entre los musulmanes posteriormente se restauró, aunque los parentescos con no musulmanes se mantuvieron como no permisibles para la herencia.]

En esos primeros tiempos del Islam, a aquellos que rehusaron emigrar hacia Medina no se les permitió heredar la propiedad de los musulmanes que murieron en la ciudad del Profeta, tal como se contiene en la tradición y lo explica con gran detalle Ahmad Ibn Hanbal en su *Al-Musnad*. Tampoco podían recibir ninguna parte del botín de guerra (*anfal*), obtenido por medio de la *ghanima*, el reparto del botín.¹¹¹

¹⁰⁸ Ibn Hisham, *Sirat al-Nabi, passim*, en especial vol. II, pp. 66-68. Para más detalles sobre los *ansar* en la tradición islámica véanse Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad*, vol. I, *passim*, en especial p. 9; vol. II, *passim*, en especial pp. 419, 501, 527; vol. III, *passim*, en especial pp. 34, 45, 70, 249; vol. IV, pp. 70, 100, 238 ss.

¹⁰⁹ Ahmad Ibn Hanbal, *Al-Musnad*, vol. VI, p. 363. Para mayores detalles sobre la herencia de las mujeres véase Ahmad Ibn Hanbal, *Al-Musnad*, vol. III, p. 490; vol. IV, p. 107.

¹¹⁰ Masud, "The obligation to migrate: The doctrine of *hijra* in Islamic law", p. 31.

¹¹¹ Para mayores detalles sobre la herencia del botín y sus estrictas regulaciones, véanse Ahmad Ibn Hanbal, *Al-Musnad*, vol. I, pp. 224, 248, 294, 308, 352; vol. II, pp. 387, 458, 472; vol. III, pp. 42, 312, 323, 325, 380; vol. IV, pp. 108, 117, 134-135, 307, 438-439, 443-445; vol. V, pp. 62-63, 193-195, 321; vol. VI, p. 21. Sobre el fraude con el botín y sus castigos véase: Ahmad Ibn Hanbal, *Al-Musnad*, vol. I, pp. 22, 30, 47; vol. II, pp. 160, 213; vol. III, pp. 151, 180; vol. V, pp. 316-326, 330. Véanse también Marín Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, pp. 145 ss.; Marín Guzmán, "Las causas de la expansión islámica y los fundamentos del imperio musulmán", *Revista Estudios*, núm. 5, 1984, pp. 37-66.

Al-hijra tiene varios significados en el Qur'an, los que se complementan unos con otros. Esto es muy importante, pues muestra la diversidad de significados y los distintos contextos en los que se puede poner en práctica el término *hijra*; por ello, es oportuno analizarlos con detalle. Entre otros, podemos mencionar los siguientes:

1) Rechazar, apartarse (*sura XXIII, aya 69; sura LXXIV, aya 5; sura XIX, aya 49*). La *sura XIX, aya 49*, por ejemplo, dice: “Me aparto de vosotros y de aquello a lo que invocáis prescindiendo de Dios. Invoco a mi Señor. Es posible que yo no sea desgraciado en mis rogativas a mi Señor”.

2) Salir, alejarse, como se asienta en la *sura XIX, ayat 46-48*, que dice: “¡Padre Mío! Yo temo que, procedente del Clemente, te toque un tormento y que seas un compañero del Demonio. Su padre le contestó: ¿Acaso, Abraham, tú deseas apartarte de mis dioses? Realmente si no cejas en tu propósito te lapidaré. ¡Aléjate de mí una temporada!”.

3) Emigrar, como aparece en la *sura IV, ayat 100-101*, que textualmente manifiesta: “Excepción hecha de los hombres, mujeres y niños débiles que no podían amañarse para huir ni dirigirse por buena senda. A éstos es posible que Dios les borre la falta. Dios es absolvente, indulgente. Quien emigra en la senda de Dios, encontrará numerosos recursos y amplio espacio. Quien salga de su casa emigrando para reunirse con Dios y su Enviado y poco después le sobrevenga la muerte, tendrá su recompensa junto a Dios, pues Dios es indulgente, misericordioso”.

4) Expulsar, desterrar, como en la *sura IV, aya 34*, que asegura: “Si evitáis los grandes pecados que se os han prohibido, expulsaremos [fuera de vosotros] vuestros pecados y os haremos entrar en el Paraíso generosamente”.

5) El otro significado es el de separarse y mantenerse distante del mal y de la no creencia, tanto física como de cualquier otra forma. En este concepto de *al-hijra* se puede observar una relación con la doctrina de *jihad*, de manera que *hijra* y *jihad* se unen y se identifican en el fin último de rechazo y lucha contra el mal. Al respecto, es oportuno recordar que la doctrina de *jihad* para muchos musulmanes es como el sexto pilar,¹¹² y tiene realmente dos niveles:

a) El nivel mayor, que consiste en la lucha que todo musulmán debe llevar contra el demonio (*Shaytan*) que está dentro de cada persona. *Shaytan* intenta desviar a cada individuo del camino verdadero e inclinarlo hacia los dos males principales

¹¹² Entre los líderes musulmanes que consideran la *Jihad* como el sexto pilar destaca, por ejemplo, el líder fundamentalista egipcio Muhammad ‘Abd al-Salam Faraj. En su obra radical titulada *Al-Farida al-Gha’iba* (s.p.i., *passim*) explica el deber absoluto de la *Jihad*. Para mayores detalles véanse también Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico en el Medio Oriente contemporáneo, passim*, en especial pp. 179-182; Marín-Guzmán, “The doctrines of *al-Uzla al-Shu’uriyya* and *al-Hijra* among Egyptian Muslim fundamentalists: Ideals and political praxis”, *Oriente Moderno*, vol. XIV (LXXXV), núm. 1, Roma, Istituto Carlo Nallino, 2005, pp. 1-35.

de *Istakbara* (orgullo) e *Istaghana* (egoísmo). Es importante recordar que por el orgullo cayó Adán, por tener una mente racional que lo llevó incluso a desafiar a Allah, a desobedecerle y a comer del fruto prohibido. Según el Islam, si el hombre no tuviera orgullo obedecería a Dios y seguiría Sus mandatos. Estaría entonces sometido a Allah, lo que es el significado del Islam, que quiere decir sumisión o sometimiento del hombre a Dios. El egoísmo es lo que provoca que unos pocos tengan mucho y otros, que son los indigentes, no tengan nada. El Islam nació como una religión socialista, que predica el reparto de la riqueza, dar a los pobres, a los huérfanos, a los desvalidos, de acuerdo con el Qur'an, *sura XCII, ayat 5-11*; *sura XCIII, ayat 9-10*; *sura CIV, ayat 1-3*, entre muchos otros pasajes. De acuerdo con el Islam, si no hubiera egoísmo (por ello es una inclinación al mal) no habría indigentes y todos tendrían suficiente para sus necesidades básicas.

b) El otro nivel de la *Jihad* es el menor, que consiste en la lucha contra los que amenacen al Islam, contra los enemigos externos o internos de la comunidad (*al-Umma al-Islamiyya*). Externos son los estados enemigos que ataquen al Islam, como hoy día lo hacen los Estados Unidos e Israel, o en la Edad Media lo hicieron los reinos cristianos del norte de la península ibérica, o las arremetidas de los bizantinos. Los enemigos internos quedan representados por los que crean cisma o herejías, o en la actualidad las autoridades que dicen ser buenos musulmanes, cuando en realidad, a los ojos de los creyentes, no lo son y no aplican la *Shari'a* ni los principios básicos del Islam.

En estos niveles *hijra* y *jihad* coinciden en el aspecto espiritual de la lucha contra el mal, de separarse y mantenerse distante del mal.

La forma *hajara* derivada de *hijra* y *muhajir* significan emigrar, como lo contiene el Qur'an en la *sura IX, aya 100*, que dice: "Dios ha quedado satisfecho de los predecesores, de los primeros entre los emigrados, de los defensores y de quienes les siguieron en el hacer bien, y ellos han quedado satisfechos con Él, Quien les ha preparado unos jardines en que, por debajo, corren los ríos. Eternamente estarán en ellos. Ése es el éxito mayor". También en la *sura XXXIII, aya 6*, que dice: "El Profeta está más próximo de los creyentes que ellos mismos; sus mujeres son sus madres. Los que tienen lazos de consanguinidad están más próximos los unos de los otros, según el Libro de Dios, que los creyentes mediníes y los emigrados, a menos que hagáis a vuestros amigos lo establecido; eso se escribirá en el Libro". De igual manera, se puede mencionar que en la *sura LIX, aya 8*, el Qur'an establece que el botín pertenece a los emigrados pobres, que han sido expulsados de sus casas, y así dice: "El botín pertenece a los emigrados pobres que fueron expulsados de sus casas, separados de sus bienes, por buscar el favor y la satisfacción de Dios y auxiliar a Dios y a Su Enviado. Ésos son los verídicos". Asimismo, pueden citarse otros pasajes del Qur'an que contienen referencias semejantes, como la *sura LX, aya 10*, entre otras, cuyo texto se citó previamente. En la mayoría de esos versícu-

los del Qur'an se utiliza la forma *hajara/hajaru* (*ellos emigraron*= هاجروا), que se ha unido o relacionado con *ellos hicieron la guerra* = جهدوا, de ahí la relación de *hijra* con *jihad*.¹¹³

Al respecto pueden citarse los siguientes pasajes coránicos:

Sura IV, ayat 96-98:

¡Oh los que creéis! Cuando entréis en guerra en la senda de Dios, ved claro y no digáis a quien os ofrece la paz: “No eres creyente”, ansiando lo que ofrece la vida mundanal. Dios tiene grandes botines. Así fuisteis anteriormente, pero Dios os ha favorecido. ¡Ved claro! Dios está informado de lo que hacéis. No son iguales entre los creyentes los no combatientes —excepción hecha de los dañados— y los combatientes en la senda de Dios con sus bienes y personas. Dios ha distinguido en un grado respecto de los no combatientes a los que combaten con sus riquezas y personas. Dios ha prometido a todos la hermosa recompensa, pero Dios distinguirá a los combatientes por encima de los no combatientes, dándoles una gran recompensa, una gradación respecto de Él, un perdón y una misericordia. Dios es indulgente, misericordioso.

Sura VIII, aya 72:

Quienes creen, han emigrado (هاجروا), han combatido (جهدوا) con sus riquezas y sus personas en la senda de Dios; quienes han dado refugio y han auxiliado (نصروا); todos éstos están en relación unos con otros. Para quienes creen y no han emigrado, no tenéis relación de ninguna clase hasta que emigren. Si os piden socorro a causa de la religión, debéis prestarles el auxilio a menos que sea contra gentes con las que tengáis una alianza. Dios ve lo que hacéis.

Entre las diversas discusiones y controversias teológicas de los primeros tiempos del Islam, surgieron los *khawarij* (*kharijitas*), que tuvieron una opinión extremista y señalaron que todo territorio era *Dar al-Kufr*, hasta en tanto no llegara a ser parte del *Dar al-Islam*. De igual modo, aseguraron que un territorio podía llegar a ser *Dar al-Kufr* si sus gobernantes negaban la soberanía de Allah, o si pecaban gravemente, con lo cual se convertían en *kafirun*. En este sentido, para los *khawarij*, tanto la *hijra* (emigración) como la *jihad* (lucha, guerra) se convertían en conceptos obligatorios dentro de sus opiniones extremistas, entre las que destacaba el concepto de que se convertía en un infiel el que pecara gravemente. Esta última opinión recibió una fuerte oposición y rechazo del resto de la comunidad musulmana, que argumentaba que las obras no afectaban la fe.¹¹⁴

¹¹³ Para mayores detalles véase Masud, “The obligation to migrate: The doctrine of *hijra* in Islamic law”, p. 32. Para un estudio detallado de esta relación entre *hijra* y *jihad* véase Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad*, vol. I, p. 192; vol. IV, pp. 62, 99 ss; vol. V, pp. 270, 363, 375.

¹¹⁴ Existe una extensa bibliografía sobre este asunto. Sin embargo, para mayores detalles véanse Watt, *The Formative Period of Islamic Thought, passim*, en especial pp. 9-37; Marín Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, pp. 167-180, en especial pp. 175-176.

Numerosos *ahadith* consideran *al-hijra* una obligación, pero se aclara que no es necesaria la emigración después de la conquista (لا هجرة بعد الفتح).¹¹⁵ Para muchos musulmanes de los primeros tiempos, *al-hijra* significó exclusivamente la emigración de la Meca a Medina, pero ya no era necesaria después de la conquista islámica de la ciudad de la Meca, que logra pacíficamente Muhammad en el año 630. Sin embargo, relacionado con lo anterior, se discutió el asunto de que, como el pacto de al-Hudaybiya garantizaba la seguridad de los musulmanes en la Meca, ya no era necesario emigrar hacia Medina. Posteriormente se mantuvo la idea o concepto de *al-hijra* como emigración del *Dar al-Islam*, o de una parte del imperio islámico, si esa parte o región se transformaba en *Dar al-Kufr*. Entonces el musulmán tenía la obligación de emigrar. También se estableció lo que ocurría si alguien del *Dar al-Kufr* se convertía al Islam. A raíz de su aceptación de esta religión debía emigrar hacia el *Dar al-Islam*. A raíz de todo esto vino después la discusión del concepto de *darura*, como ya se explicó, tanto para un musulmán en *Dar al-Kufr* como para un converso al Islam en tierras no musulmanas.

En el relato de al-Baghdadi y su relación con las comunidades musulmanas en Brasil en el siglo XIX, no hay evidencia de que hubiera discutido este tema de *al-hijra*, ni siquiera que lo hubiera mencionado. No hay, pues, evidencia de que les hubiera aconsejado emigrar, por lo menos a los hombres libres, y que se asentaran en tierras musulmanas. En todo caso, estos consejos hubieran sido inútiles para individuos esclavos o para aquellos de muy limitados recursos económicos, que les impedía un traslado a distantes tierras en donde su situación económica podría verse muy afectada.

En términos generales, el viaje del *imam* al-Baghdadi, así como su obra *Musa-llyyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, se puede ubicar dentro de la categoría de *al-Rihla*, un viaje, una exploración, de conocimiento, de contacto con otras comunidades musulmanas. Finalmente, fue un viaje en el que al-Baghdadi se solidarizó con sus correligionarios y en el que pudo enseñar a otros las verdaderas prácticas del Islam.

¹¹⁵ Para mayores detalles al respecto véanse *Sahih al-Bukhari*, vol. I, pp. 26, 194; *Sahih Muslim, passim*, en especial pp. 83-86; Muhammad Ibn Hanbal, *Musnad*, vol. I, pp. 266, 355; vol. II, p. 215; vol. III, pp. 22, 401, 430, 468-469; vol. IV, p. 223; vol. V, pp. 70, 187; vol. VI, pp. 465 ss.

CAPÍTULO IV

‘ABD AL-RAHMAN IBN ‘ABD ALLAH AL-BAGHDADI Y SU ÉPOCA

‘Abd al-Rahman Ibn ‘Abd Allah al-Baghdadi nació en Bagdad en el seno de una familia acaudalada. Como creció en Damasco, con frecuencia se le conoce también con el gentilicio de al-Dimashqi, el damasceno, aunque sin duda él siempre se consideró baghdadi. En Damasco ‘Abd al-Rahman Ibn ‘Abd Allah al-Baghdadi estudió árabe y persa y posteriormente aprendió también el turco, la lengua del imperio otomano, ya que vivió durante el periodo del dominio turco-otomano de las tierras árabes.¹

En Damasco al-Baghdadi estudió también literatura, jurisprudencia y teología. Es oportuno recordar que la ley en el Islam es la ley revelada, es decir, la ley contenida en el Qur’an. El musulmán cree que Allah reveló directamente y palabra por palabra todo el Qur’an a Su Profeta Muhammad. Por este motivo también cree que las leyes contenidas en el libro sagrado son inmutables, pues las dictó Allah a Su Mensajero para toda su comunidad y para todos los siglos venideros.² A raíz de esto, el que estudia el Qur’an como libro que contiene la revelación y los principios religiosos, asimismo llega a conocer profundamente la ley islámica, que está igualmente contenida en esa obra. De esta manera, el teólogo se convierte al mismo tiempo en un conocedor de la ley, en un juez que puede dictaminar según lo establecido por Allah en Su libro. Los estudios de jurisprudencia se refieren principalmente a analizar la forma en que se ha interpretado en el pasado la ley de la *Shari‘a* y la manera en que los jueces han resuelto distintos y complejos casos jurídicos. En el Islam *sunnita* existen cuatro escuelas de la ley (sing. *mad-*

¹ Para más información sobre la conquista y el dominio otomano de las tierras árabes véanse Philip Hitti, *The Arabs: A Short History*, South Bend, Indiana, Gateway Editions, 1970, *passim*, en especial pp. 252 ss.; Lapidus, *A History of Islamic Societies*, pp. 359-364; Peter Holt, *Egypt and the Fertile Crescent, 1516-1922*, Ithaca, Cornell University Press, 1980, *passim*; Gustav von Grunbaum, *El Islam*, II, Madrid, Siglo XXI, 1974, *passim*, en especial pp. 15-136.

² Véase una interesante aunque controvertible discusión de estos asuntos en Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, México, Taurus, 2008, pp. 137-151.

hhab, pl. *madhahib*)³ y el jurista con frecuencia conoce los contenidos y las formas de interpretación de cada una de ellas, pero se circunscribe a su escuela particular. Para el caso del Islam *sunnita* en Siria e Iraq — desde los primeros tiempos y aún en la época otomana— las dos escuelas predominantes fueron la *Shafi'ita* y la *Hanafita*,⁴ mientras que la *Malikita* se desarrolló en la España musulmana y en el norte de África con gran rigurosidad y con casi completa exclusión de las otras. La escuela *Hanbalita* de la ley estuvo en Iraq y Siria, pero logró triunfar finalmente con gran fuerza a raíz del movimiento wahhabita, dirigido por Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab, en Arabia en el siglo XVIII, durante el dominio del imperio otomano. De lo anterior se concluye que los estudios de al-Baghdadi se refirieron a temas religiosos y legales al analizar tanto la teología como la jurisprudencia. Su preparación intelectual lo llevó a convertirse en un jurista, en un miembro del grupo de los '*ulama*' es decir, del renombrado sector de los líderes religiosos y juristas, como ha habido tantos a lo largo de los siglos de la historia de las sociedades musulmanas.⁵

³ Para más detalles sobre las cuatro escuelas de la ley en el Islam véanse Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Oxford University Press, 1950, *passim*; Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Oxford University Press, 1964, *passim*; Joseph Schacht, *The Legacy of Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1974. Véanse también Gibb y Bowen, *Islamic Society and the West*, vol. I, parte II, pp. 114-138; Hamilton Gibb, *Modern Trends in Islam*, Nueva York, Octagon Books, 1978, *passim*, en especial pp. 85-105. Sobre la ley en el imperio otomano véanse Colin Imber, *El imperio otomano, 1300-1650*, Barcelona, Vergara, 2004, pp. 229-264; Lapidus, *A History of Islamic Societies*, pp. 164-167.

⁴ La escuela Hanafita que se desarrolló en Iraq también se estableció en la parte occidental de Irán y en Transoxiana, en el Asia Central. Para más detalles véase Lapidus, *A History of Islamic Societies*, pp. 164-165.

⁵ Para mayor información sobre el papel de los '*ulama*' en distintos momentos históricos y sociedades véanse Richard L. Chambers, "The Ottoman '*ulama*' and the Tanzimat", en Nikki R. Keddie, *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Institutions since 1500*, Berkeley, Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1972, pp. 33-46; Edmund Burke III, "The Moroccan '*ulama*', 1860-1912: An introduction", en Nikki R. Keddie, *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Institutions since 1500*, Berkeley, Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1972, pp. 93-125; Hamid Algar, "The opposition role of the '*ulama*' in twentieth-century Iran", en Nikki R. Keddie, *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Institutions since 1500*, Berkeley, Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1972, pp. 231-255; John Voll, "Mahdis, Walis, and new men in the Sudan", en Nikki R. Keddie, *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Institutions since 1500*, Berkeley, Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1972, pp. 367-384; Marín Guzmán, *Introducción a los estudios islámicos*, San José, Nueva Década, 1983, pp. 304-314; Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico en el Medio Oriente contemporáneo*, San José, Universidad de Costa Rica, 2000, 1a. reimp., 2001, 2a. reimp. 2005, *passim*. Para mayor información sobre la importancia de los '*ulama*' como los verdaderos artífices en mantener la comunidad musulmana como una institución integral, unida y homogénea, véase Gibb y Bowen, *Islamic Society and the West*, vol. I, parte II, p. 81, donde escribieron las siguientes líneas: "It was suggested [...] that the office of the '*Ulema* was to maintain the Islamic

Su vida coincide con la época de declive y decadencia del imperio otomano, puesto que Europa en el siglo XIX era la gran fuerza motora. En la zona general del Medio Oriente se imponían en especial Gran Bretaña y Francia, y los productos de estas dos potencias europeas se vendían por todo el imperio otomano, sobre todo después de las reformas del *Tanzimat*. Es necesario agregar que tanto el predominio inglés y luego también el francés sobre el imperio otomano fueron los efectos directos de la Revolución Industrial.

LAS REFORMAS DEL *TANZIMAT*
Y SUS REPERCUSIONES POLÍTICAS Y ECONÓMICAS
EN LAS TIERRAS ÁRABES EN LA ÉPOCA DEL *IMAM* AL-BAGHDADI

Las reformas del *Tanzimat*, que se extendieron de 1839 a 1876,⁶ fueron un claro intento por poner al día al imperio otomano y modernizarlo, de modo que pudiera enfrentar la competencia europea, principalmente económica, o bien, rechazar militarmente cualquier ataque de Occidente. El *Tanzimat* incluye tres cuerpos de legislación básicos: el *Hatt i-Sherif*, el *Hatt i-Hümayun*⁷ y la *Constitución de 1876*, aprobada esta última en la época del sultán 'Abd al-Hamid (1876-1908), poco después de que había vuelto a nombrar a Midhat Pashá gran visir del imperio.⁸

Ya desde 1839, poco después de la muerte de Mahmud II (1808-1839), el mismo sultán que acabó con el sistema del *timar* para la administración de las provin-

Community as an integral institution united and homogeneous in its structure and principles, indifferent to distinctions of race, and independent of the political organizations which might from time to time claim to govern this or that portion of Muslim territory. In contrast to the ruling institution, whose power and authority derived from military force, the religious institution rested upon the voluntary submission of men and women to the ideals for which it stood. Its strength as an institution and the power which its members were able to wield was therefore dependent on the degree to which, firstly, these ideals continued to command general recognition, and secondly, the 'Ulema continued to enjoy general respect as their representatives and defenders. The first essential function, then, of the religious institution was to indoctrinate all ranks of society (including the members of the ruling institution) with habits of thought and principles of action and judgement in conformity with its ideals. The second was to rise up and maintain a body of scholars and teachers who would by their learning safeguard the principles upon which the religious institution was founded, and by their manner of life win the respect and affection of the people. Both of these tasks called for the organization of education, in the narrower sense..." (p. 81).

⁶ Lapidus, *A History of Islamic Societies*, p. 198.

⁷ Misha Glenny, *The Balkans: Nationalism, War and the Great Powers, 1804-1999*, Londres, Penguin Books, 1999, pp. 74-77.

⁸ Para mayores detalles véase Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, pp. 164-165. Para mayores detalles sobre la Constitución de 1876 véase también David D. Grafton, *The Christians of Lebanon: Political Rights in Islamic Law*, Nueva York, Tauris Academic Studies, 2003, pp. 76-77.



Figura 6. Fortificaciones a lo largo del mar de Mármara, hacia 1900.
Tomado de Zeynep Çelik, *The Remaking of Istanbul*, Seattle/Londres,
University of Washington Press, 1986, p. 17.

cias otomanas en Europa⁹ y el *iltizam* para las tierras árabes,¹⁰ el gobierno otomano anunció estas reformas en un documento que señalaba:

Todo el mundo sabe que desde los primeros días del Estado otomano, los elevados principios del Qur'an y las reglas de la *Shari'a* siempre se preservaron con toda perfección. Nuestro poderoso sultanato alcanzó los más altos grados de fuerza y poder y todos nuestros súbditos obtuvieron tranquilidad y prosperidad. Sin embargo, en los últimos ciento cincuenta años, debido a una sucesión de motivos difíciles y diversos, la sagrada *Shari'a* no se obedeció ni se siguieron sus beneficiosas regulaciones. En consecuencia, su anterior fuerza y prosperidad se han transformado en debilidad y pobreza. Es evidente que los países que no están gobernados por la *Shari'a* no pueden sobrevivir [...] Llenos de confianza en la ayuda de Dios y con la certeza de que nuestro Profeta nos apoyará, juzgamos necesario e importante introducir una nueva legislación

⁹ Para mayores detalles sobre la administración otomana de las provincias en Europa, con especial énfasis en los Balcanes, véase Glenny, *The Balkans: Nationalism, War and the Great Powers, 1804-1999*, pp. 70-73.

¹⁰ Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, pp. 118-119. Véase también Grafton, *The Christians of Lebanon*, pp. 74 ss.

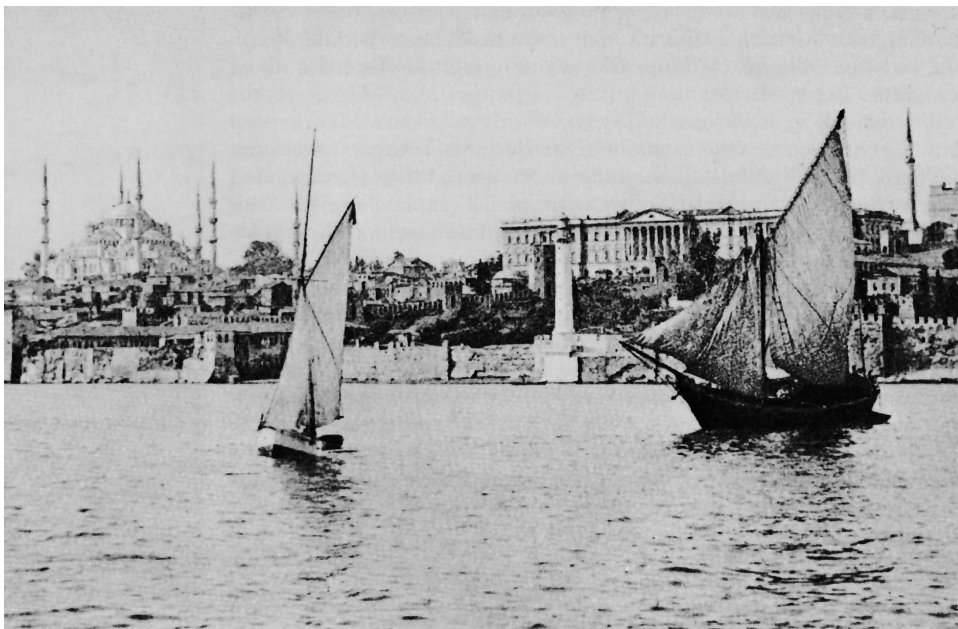


Figura 7. Una vista de Estambul desde el mar de Mármara, hacia 1900.
Tomado de Zeynep Çelik, *The Remaking of Istanbul*, Seattle/Londres,
University of Washington Press, 1986, p. 140.

de ahora en adelante, con el propósito de lograr una eficiente administración del gobierno y de las provincias otomanas.¹¹

Estas reformas plantearon con exactitud una centralización administrativa y una modernización del aparato estatal. El *Tanzimat* finalmente proclamó la secularización del derecho, la igualdad jurídica de todos los súbditos del imperio, la seculari-

¹¹ Para más información véase el texto completo en J.C. Hurewitz, *The Middle East and North Africa in World Politics*, New Haven, Yale University Press, 1975, vol. I, pp. 269-271. Véanse también los atinados comentarios de Albert Hourani a estos documentos en Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1991, p. 272. Sobre las reformas del *Tanzimat* véanse también Moshe Ma'oz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine, 1840-1861: The Impact of the Tanzimat on Politics and Society*, Oxford, Oxford University Press, 1968, *passim*, en especial pp. 132 ss. Albert Hourani, *The emergence of the modern Middle East*, Oxford, Oxford University Press, 1981, *passim*, en especial pp. 36-66. Véanse también Glenný, *The Balkans: Nationalism, War and the Great Powers, 1804-1999*, pp. 70-73; Marín Guzmán, *La guerra civil en el Líbano: análisis del contexto político-económico del Medio Oriente*, San José, Texto, 1985; 2a. ed., San José, Texto, 1986, *passim*, en especial pp. 52-64; Marín Guzmán, *La emigración libanesa en los siglos XIX y XX: análisis de sus causas económico-sociales*, San José, Alma Máter, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, 1997, pp. 72 ss.



Figura 8. Una vista del puerto de Argel hacia finales del siglo XIX. Tomado de Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1991, p. 264, ilustración 5.

zación de la instrucción y la creación de una enseñanza pública. Otra reforma importante del *Tanzimat* consistió en otorgar igualdad de oportunidades a los grupos religiosos minoritarios, los *Ahl al-Kitab*, es decir, los judíos y los cristianos. Asimismo, se insistió en dejar de considerarlos inferiores y gente protegida (*Ahl al-Dhimma*),¹²

¹² Para mayores detalles sobre el sistema de la *Dhimma* en el *Dar al-Islam* véase Gibb y Bowen, *Islamic Society and the West*, vol. I, parte II, pp. 207-261. Al respecto escribieron: “By the terms of his contract with the Dimmis, the Moslem ruler guarantees their lives, their liberties, and to some extent their property, and allows them to practice their religion. The Dimmis in return undertake to pay the special poll-tax, called Cizya, and the land-tax, called Harac, and agree to suffer certain restrictions that mark them out as a caste inferior to that of their Moslem fellow subjects. These restrictions are of various kinds. In the first place Dimmis are at a disadvantage legally in comparison with Moslems: for instance, their evidence is not accepted against that of a Moslem in a Kadi’s court; the Moslem murderer of a Dimmi does not suffer the death penalty; a Dimmi man may not marry a Moslem woman, whereas a Moslem man may marry a Dimmi woman. In the second place, Dimmis are obliged to wear distinctive clothes so that they may not be confused with true believers, and are forbidden to ride horses or to carry arms. Finally, though their churches may be, and in practice frequently have been, converted into mosques, they are not to build new ones. The most they may do is to repair those that have fallen into decay” (p. 208). Véase también A.S. Tritton, *The Caliphs and the Non-Muslim Subjects*, Oxford, Oxford University Press, 1930, *passim*, en especial pp. 5-17.

dentro del sistema de la *milla* (*millet* en turco),¹³ por medio del cual los *dhimmíes* tenían sus cortes separadas, no formaban parte del ejército y se les limitaban las posibilidades de adquirir propiedades. Con el *Tanzimat* llegaron a ser considerados ciudadanos otomanos con las mismas prerrogativas, deberes y plenos derechos de los musulmanes. También se suspendieron las cortes para las minorías religiosas. Otra reforma importante del *Tanzimat* fue el inicio de un concepto moderno de propiedad privada de la tierra, para lo cual se realizaron los primeros catastros y se privatizaron muchos terrenos. A raíz de esta reforma, los grupos a los que la legislación anterior les limitaba la adquisición de tierras, casas y otras construcciones, es decir, los judíos y los cristianos, a partir de entonces pudieron convertirse en dueños y tener títulos legales de propiedades.¹⁴

No hay duda de que en el imperio otomano los problemas interconfesionales se agudizaron como consecuencia de las reformas del *Tanzimat* en la segunda mitad del siglo XIX, en especial cuando a partir de ese momento los cristianos tuvieron nuevas oportunidades económicas. El viajero Constantin-François Chasseboef de

¹³ Con mucha frecuencia, en el nivel popular de los pobladores musulmanes del imperio otomano no se establecía diferencia alguna entre las distintas sectas cristianas ni entre los cristianos y los judíos. Este asunto pasó del nivel popular a la legislación otomana con la consecuente famosa estipulación de que *al-kufr kulluhu milla wahida*, estableciéndose entonces esa generalización de que todos los *Ahl al-Kitab* eran iguales, sin distinciones de credo o de sectas dentro de una misma religión. Para mayores detalles al respecto véanse Kamal Sulayman Salibi, *Ta'rikh Lubnan al-Hadith*, Beirut, Dar al-Nahar li'l-Nashr, 1969, pp. 115-142. Para un detallado recuento de las divisiones sociales y económicas entre maronitas, druzos y musulmanes, con la consecuente enemistad entre ellos, véase Toufic Touma, *Paysans et institutions féodales chez les druses et les maronites du Liban du XVII^e siècle à 1914*, Beirut, Publications de l'Université Libanaise, 1971, *passim*, en especial pp. 279-287. Para más información al respecto véanse Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*, Nueva York, Columbia University Press, 1990, pp. 40, 345; Robert M. Haddad, *Syrian Christians in Muslim Society: An Interpretation*, Princeton, Princeton University Press, 1970, *passim*, en especial pp. 68-70; Albert Hourani, *Minorities in the Arab World*, Londres, Oxford University Press, 1947, *passim*, en especial pp. 63-71; Charles Issawi, "Historical background of Lebanese emigration, 1800-1914", en Albert Hourani y Nadim Shehadi, *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*, Londres, Centre for Lebanese Studies, 1992, pp. 13-31. Véanse también Marín Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, *passim*, en especial pp. 84-85; Albert Hourani, *Syria and Lebanon*, Londres, Luzac, 1954, *passim*; Holt, *Egypt and the Fertile Crescent, 1516-1922*, pp. 171 ss.; Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, *passim*, en especial pp. 45-49, 83-84, 105-106; J.C. Hurewitz, *Diplomacy in the Near and Middle East*, Princeton, D. Van Nostrand, 1958, vol. I, pp. 133 ss.; vol. I, pp. 149 ss.; Moshe Ma'oz, "Communal conflicts in Ottoman Syria during the reform era", en Benjamin Braude y Bernard Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, Nueva York, Holmes and Meier, 1982, *passim*, en especial p. 95. Véase también Grafton, *The Christians of Lebanon*, pp. 44-63.

¹⁴ Para mayores detalles sobre el desarrollo de estos asuntos de las reformas del *Tanzimat* en el imperio otomano y la nueva posición que adquirieron los judíos y los cristianos, véase Grafton, *The Christians of Lebanon*, pp. 65, 73-77.

Volney, que visitó Siria y Egipto hacia finales del siglo XVIII, pudo observar en forma incisiva el comportamiento de algunos grupos cristianos en este imperio, un poco antes de las reformas del *Tanzimat*. Chasseboef de Volney calificó estos comportamientos como agresivos e insolentes, así como perversos y falsos, los que pudieron haber generado entonces la animadversión de los musulmanes. La oposición de los musulmanes a los cristianos pudo haberse acrecentado cuando se dieron las reformas del *Tanzimat*. Estas conductas arrogantes y de falsedad, que observó este viajero a finales del siglo XVIII, pudieron haber contribuido en los enfrentamientos posteriores entre musulmanes y cristianos en Siria y en el Monte del Líbano en el siglo XIX. Respecto de los cristianos griegos, escribió las siguientes líneas:

Es sorprendente observar que como consecuencia de las diferencias de religión existe entre los cristianos y los mahometanos una pronunciada diferencia de carácter, como si fueran dos naciones distintas que vivieran bajo diferentes climas. Los cristianos griegos en general son perversos y falsos; abyectos en la adversidad; insolentes en la prosperidad, y especialmente notables por su ligereza e inconstancia.¹⁵

Como parte de las reformas del *Tanzimat*, de igual manera se aprobó una Constitución (en 1876), misma que el propio sultán 'Abd al-Hamid (1876-1908) no respetó, puesto que restringía sus poderes.¹⁶ Dentro de la misma perspectiva de las reformas se establecieron la *mekteb-i 'ulum- u harbiye*, la Escuela de Ciencias Militares y la *erkân-i harbiye mektebi*, la Escuela del Estado Mayor. Esta última llegó a ser realmente una academia militar, cuya enseñanza estuvo en manos de expertos franceses y prusianos. Como parte de la modernización del imperio, en 1851 se fundó una compañía de buques a vapor para el transporte de pasajeros y se mejoraron las carreteras, los medios de comunicación, las escuelas, las técnicas militares, etcétera.¹⁷

¹⁵ Constantin-François Chasseboef de Volney, *Travels through Syria and Egypt in the Years 1783, 1784, 1785*, Londres, G.G.J. and J. Robinson, 1787, p. 89, citado por Marín Guzmán, *La emigración libanesa en los siglos XIX y XX: análisis de sus causas económico-sociales*, pp. 85-86. Para mayores detalles véanse también Hourani, *A History of the Arab Peoples*, pp. 242 ss.; Peter Mansfield, *The Middle East: A Political and Economic Survey*, Oxford/Londres, Oxford University Press, 1973, *passim*, en especial p. 399.

¹⁶ Para mayores detalles véase Lapidus, *A History of Islamic Societies*, pp. 600-601. Al respecto escribió: "In 1876, taking advantage of Ottoman defeat by Russia, the constitutionalists staged a coup d'état and brought to power 'Abd al-Hamid II (1876-1908) who was forced to accept a constitution limiting the powers of the Sultan, establishing a representative government, decentralizing administration, and mandating equality for all religious groups. 'Abd al-Hamid, however, was unwilling to surrender 500 years of Ottoman authority. Turning the tables on his constitutionalist supporters, he suspended Parliament and established an authoritarian and religiously conservative regime" (p. 601).

¹⁷ Los cambios fueron evidentes en todos los niveles hacia las últimas dos décadas del siglo XIX.

LA SITUACIÓN ECONÓMICA Y SOCIAL DE LA GRAN SIRIA
EN LA ÉPOCA DEL IMAM AL-BAGHDADI: INTEGRACIÓN AL MERCADO MUNDIAL
Y ÉXODO RURAL

En las últimas décadas del siglo XIX, cuando al-Baghdadi se encontraba ya de regreso en el Medio Oriente y escribía su obra, empezaron a emigrar muchos libaneses, palestinos y sirios en busca de mejores condiciones económicas, ante la caída de los precios de la seda en el mercado internacional. La seda era su principal producto de exportación. Este proceso de éxodo rural, sobre todo para el Líbano, fue uno de los principales acontecimientos y de los que mayores repercusiones tuvieron en los ámbitos regional y mundial en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX. Como respuesta a esto, las autoridades otomanas se vieron forzadas a limitar y controlar con estrictas medidas el éxodo rural que caracterizó especialmente al Líbano y hasta cierto punto también a Siria y Palestina en las últimas dos décadas del siglo XIX y en los primeros lustros del XX.¹⁸ A las razones económicas ya señaladas —la ruina de los productores y exportadores de seda de estas áreas del Levante— se pueden agregar las persecuciones, las luchas sociales de las *ammiyyat*,¹⁹ los pla-

Sobre el tema véase Lapidus, *A History of Islamic Societies*, pp. 601-602. Al respecto escribió: “The opportunities for communication were enlarged despite government controls and censorship. The press disseminated European ideas about science and politics and popularized Western attitudes. Ideas spread from the capital to the provinces as students brought home larger visions of the universe” (pp. 601-602).

¹⁸ Charles Issawi, “The historical background of Lebanese emigration, 1800-1914”, en Albert Hourani y Nadim Shehadi, *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*, Londres, The Center of Lebanese Studies, 1992, pp. 13-31; Charles Issawi, *The Economic History of the Middle East, 1800-1914*, Chicago, The University of Chicago Press, 1966, *passim*; Roger Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*, Oxford, Clarendon Press, 1969, *passim*; Londres/Nueva York, I.B. Tauris & Co. Publishers, 1993, *passim*, en especial pp. 24-56, 244-272; Engin Deniz Akarli, “Ottoman attitudes towards Lebanese emigration, 1885-1910”, en Albert Hourani y Nadim Shehadi, *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*, Londres, The Center of Lebanese Studies, 1992, pp. 109-138; Marín Guzmán, *La emigración libanesa en los siglos XIX y XX: análisis de sus causas económico-sociales*, San José, Alma Máter, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, 1997, *passim*; Marín Guzmán, “Las causas de la emigración libanesa durante el siglo XIX y principios del XX: un estudio de historia económica y social”, *Estudios de Asia y África*, vol. XXI, núm. 3, 1996, pp. 557-606.

¹⁹ Dominique Chevallier, *La société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, París, Librairie Orientaliste P. Geuthner, 1971, *passim*, en especial pp. 201 ss. Véanse también Salibi, *Ta'rikh Lubnan al-Hadith*, *passim*, en especial pp. 143-158; 'Ali Mu'ti, *Ta'rikh Lubnan al-Siyasi wa al-Ijtima'i: Dirasat fi al-'Alaqat al-'Arabiyya wa al-Turkiyya. 1908-1918*, Beirut, 1992, *passim*, en especial pp. 19 ss.; Touma, *Paysans et institutions féodales chez les druses et les maronites du Liban du XVII^e siècle à 1914*, *passim*, en especial pp. 279 ss.; Marín Guzmán, *La emigración libanesa en los siglos XIX y XX: análisis de sus causas económico-sociales*, *passim*, en especial pp. 67-84; Marín Guzmán, “Las causas de la emigración libanesa durante el siglo XIX y principios del XX: un estudio de historia económica y social”, pp. 557-606.

nes de centralización del imperio otomano, el aumento de los impuestos, en especial a raíz de la *Mutasarrifiyya* para el Líbano,²⁰ y finalmente el establecimiento del servicio militar obligatorio para los cristianos en 1909. Muchos otros habitantes del Levante encontraron sus mecanismos para emigrar del Líbano, de Siria y de Palestina en busca de mejores condiciones de vida allende los mares. El siguiente fragmento de la carta que en 1889 envió Yusuf Bey, cónsul otomano en Barcelona, a las autoridades otomanas en Estambul, es elocuente acerca de todo el proceso y al mismo tiempo pone de manifiesto su alarma y preocupación por las condiciones económicas y sociales que caracterizaban a estos ciudadanos otomanos, todo lo cual contribuía a dar una imagen negativa del imperio turco en el exterior. Dice:

Una muchedumbre de hombres, mujeres y niños vestidos con harapos, van pidiendo limosna e implorando misericordia por las calles de Marsella, Havre, Barcelona y otras ciudades francesas y españolas. Cuando alguien les pregunta por qué han tenido que abandonar sus hogares en tan grandes números, inventan ridículas historias de una masacre de sus esposas y niños... todo con el propósito de aumentar la compasión y, por tanto, las limosnas que puedan obtener. La gente bien informada rechaza tales calum-

²⁰ Sobre la *Mutasarrifiyya* en el Líbano véanse Salibi, *Ta'rikh Lubnan al-Hadith, passim*, en especial pp. 143-158. Respecto del *mutasarraf*, el gobernador de la *Mutasarrifiyya* escribió las siguientes líneas: وكان على هذا المتصرف ان يكون عثمانيا من غير اللبنانيين ("y se estableció que el mutasarraf debía ser otomano, pero no libanés"). Véanse también Mu'ti, *Ta'rikh Lubnan al-Siyasi wa al-Ijtima'i. Dirasat fi al-'Alaqat al-'Arabiyya wa al-Turkiyya, 1908-1918, passim*, en especial pp. 19 ss.; Chevallier, *La société du Mont Liban à l'époque de la revolution industrielle en Europe, passim*, en especial pp. 201 ss.; G. Ducouso, *L'industrie de la soie en Syrie et au Liban*, Beirut/París, Imprimerie Catholique, 1913, *passim*, en especial p. 80; Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*, pp. 163-165; Touma, *Paysans et institutions féodales chez les druses et les maronites du Liban du xvii^e siècle à 1914, passim*; 'Abbas Abu Salih, *Al-Ta'rikh al-Siyasi li'l-Imara al-Shihabiyya fi Jabal Lubnan, 1697-1842*, Beirut, Sharqi Press, 1984, *passim*; 'Abbas Abu Salih y Sami Makaram, *Ta'rikh al-Muwahhidin al-Duruz. Al-Siyasa fi al-Sharq al-'Arabi*, Beirut, Manshurat al-Majlis al-Duruzi li'l-Buhuth wa al-Inma', 1981, *passim*; Hourani, *A History of the Arab Peoples, passim*, en especial pp. 277 ss.; John P. Spagnolo, "Mount Lebanon, France and Dawd Pasha: A study of some aspects of political habitation", *International Journal of Middle East Studies*, vol. II, 1971, pp. 148-158; Norman Itzkowitz, *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, Chicago, The Chicago University Press, 1972, *passim*, en especial pp. 14-15, 17-18, 92-93; Grafton, *The Christians of Lebanon, passim*, en especial pp. 79-84. Véanse también Marín Guzmán, "Las causas de la emigración libanesa durante el siglo xix y principios del xx: un estudio de historia económica y social", pp. 557-606; Marín Guzmán, *La emigración libanesa en los siglos xix y xx: análisis de sus causas económico-sociales*, pp. 85-90; Marín Guzmán, *La guerra civil en el Líbano: análisis del contexto político-económico del Medio Oriente*, pp. 50-60. Sobre el texto completo del *Reglément* de la *Mutasarrifiyya*, véanse Hurewitz, *Diplomacy in the Near and Middle East*, vol. I, pp. 165-168; Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*, pp. 163 ss.; Salibi, *Ta'rikh Lubnan al-Hadith, passim*, especialmente pp. 110 ss.; Touma, *Paysans et institutions féodales chez les druses et les maronites du Liban du xvii^e siècle à 1914, passim*, en especial pp. 279 ss.



Figura 9. Beirut hacia 1870. Tomado de Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1991, p. 264, ilustración 1.

nias, pero muchos otros menos enterados y gente más sencilla cree en este engaño, con lo cual se hace un gran agravio a nuestra imagen nacional.²¹

Para 1895 el gobernador del Monte del Líbano, Naum Pashá, en una carta enviada al ministro otomano del Interior, reportó la emigración masiva de libaneses, e hizo alusión a algunas de las causas de ese éxodo. Lo manifestó con las siguientes palabras:

La mayor parte del Monte del Líbano es rocoso e incultivable. La morera constituye su principal plantación y la producción de seda es la más importante fuente de ingresos para todos los libaneses. La continua caída de los precios de la seda en los últimos años ha venido a aumentar las dificultades que los libaneses deben enfrentar para su propia subsistencia. Las severas condiciones en el Monte del Líbano contrastan enormemente con las grandes oportunidades de una mejor situación económica en el exterior [...] En estas circunstancias los libaneses han buscado ávidamente una fortuna allende los mares...²²

²¹ Carta de Yusuf Bey, cónsul otomano en Barcelona, a las autoridades otomanas en Estambul, julio de 1889, citada por Akarli, "Ottoman attitudes", p. 111. Véase también Marín Guzmán, "Las causas de la emigración libanesa", p. 593; Marín Guzmán, *La emigración libanesa en los siglos XIX y XX: análisis de sus causas económico-sociales*, pp. 108-109.

²² Carta de Naum Pashá, gobernador del Monte del Líbano, al ministro otomano del Interior, fe-

Se ha calculado que en la década de 1890, entre 5 000 y 10 000 personas por año abandonaban las tierras de la Gran Siria. Para los años inmediatos antes de la Primera Guerra Mundial, las estimaciones de emigrantes de esta zona, principalmente libaneses, señalaban entre 15 000 y 20 000 personas al año.²³ Para el periodo de 1860 a 1900 emigraron probablemente unas 120 000 personas, y entre 1900 y 1914, los números casi se duplicaron, pues ascendieron a 210 000.²⁴

Como consecuencia de estas emigraciones se dio una reubicación de la población en el área general de la Gran Siria. Muchos campesinos y productores sirios, libaneses y palestinos salieron de las zonas más pobladas a colonizar otras áreas de la provincia, siempre en busca de mejores condiciones de vida. Aquellos que permanecieron en la Gran Siria notaron una mejoría temporal en sus oportunidades económicas, porque el campo había quedado vacío como resultado del éxodo rural. Esa mejoría temporal quedaba limitada por el rápido crecimiento demográfico.

chada el 16 de Sha'ban de 1312 (febrero de 1895), citada por Akarli, "Ottoman attitudes", p. 122. Para un detallado análisis de las causas de la emigración libanesa, siendo la caída de los precios de la seda una de las principales razones, así como el asentamiento de muchos de estos inmigrantes en los Estados Unidos, en especial en Michigan, véase Barbara C. Aswad, "The Lebanese Muslim community in Dearborn, Michigan", en Albert Hourani y Nadim Shehadi, *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*, Londres, Centre for Lebanese Studies, 1992, pp. 167-187, en especial p. 168.

²³ Véase Mansfield, *The Middle East*, p. 399, donde el autor señala: "From the end of the nineteenth century there has been considerable emigration from Lebanon although the rate has decline from about 15.000 a year to 4.000 a year in recent years..." (la tercera edición revisada de esta obra salió en 1973, antes del estallido de la guerra civil). Para mayores detalles véase también Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*, p. 244. Véanse también Marín Guzmán, "El aporte económico y cultural de la inmigración árabe en Centro América en los siglos XIX y XX", en Raymundo Kabchi, *El mundo árabe y América Latina*, Madrid, Ediciones UNESCO y Prodhufi/Libertarias, 1997, pp. 155-198; Marín Guzmán, "Los inmigrantes árabes en México en los siglos XIX y XX: un estudio de historia social", en Raymundo Kabchi, *El mundo árabe y América Latina*, Madrid, Ediciones UNESCO y Prodhufi/Libertarias, 1997, pp. 123-154; Marín Guzmán, "Al-Muhajirun al-'Arab fi al-Maksik Khilal al-Qarnayn al-Tasi' 'Ashar wa al-'Ashryin", en 'Abd al-Wahid Akmir (ed.), *Al-Watan al-'Arabi wa Amirika al-Latiniyya*, Beirut, Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya, 2005, pp. 93-116; Marín Guzmán, "Al-Musahima al-Iqtisadiyya wa al-Thaqafiyya li'l-Muhajirin al-'Arab fi Amirika al-Wusta Khilal al-Qarnayn al-Tasi' 'Ashar wa al-'Ashryin", en 'Abd al-Wahid Akmir (ed.), *Al-Watan al-'Arabi wa Amirika al-Latiniyya*, Beirut, Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya, 2005, pp. 117-150; Marín Guzmán y Zidane Zéroui, *Arab Immigration in Mexico in the Nineteenth and Twentieth Centuries: Assimilation and Arab Heritage*, México, Instituto Tecnológico de Monterrey, Austin, Texas, Austin/Monterrey, Augustine Press, 2003.

²⁴ Para más información véanse Hourani y Shehadi, *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*, *passim*; Mansfield, *The Middle East*, p. 399; Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*, p. 244; Marín Guzmán, "Al-Muhajirun al-'Arab fi al-Maksik Khilal al-Qarnayn al-Tasi' 'Ashar wa al-'Ashryin", pp. 93-116; Marín Guzmán, "Al-Musahima al-Iqtisadiyya wa al-Thaqafiyya li'l-Muhajirin al-'Arab fi Amirika al-Wusta Khilal al-Qarnayn al-Tasi' 'Ashar wa al-'Ashryin", pp. 117-150; Marín Guzmán y Zéroui, *Arab Immigration in Mexico in the Nineteenth and Twentieth Centuries: Assimilation and Arab Heritage*, *passim*.



Figura 10. Mujeres druzas en el Monte del Líbano hacia 1867. Juntan piedras para la construcción de un camino. Tomado de Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1991, p. 264, ilustración 11.

Al respecto es relevante el estudio de Afif Tanus sobre las áreas rurales del Líbano, en especial sus incisivas observaciones de la villa de Bishmizen. Tanus explica la diáspora que experimentó Bishmizen y el posterior crecimiento demográfico entre los habitantes que permanecieron en esta villa.²⁵ Este proceso queda claramente explicado en el cuadro 1.

Por otra parte, las condiciones de seguridad del imperio otomano también mejoraron considerablemente. Las autoridades otomanas impulsaron la difusión de fortalezas en todas las áreas fronterizas con el desierto. La nueva defensa militar de esos territorios permitió que los campesinos pudieran asentarse a lo largo de esas zonas cultivables y dedicarse a la agricultura. Contribuyó también a estos nuevos asentamientos el hecho de que la construcción del ferrocarril al Hijaz, con

²⁵ Afif Tanus, "Emigration, a force of social change in an Arab village", *Rural Sociology*, vol. VII, 1942. Véase también Abdeluahed Akmir, "Introducción" a Abdeluahed Akmir (ed.), *Los árabes en América Latina: historia de una emigración*, Madrid, Biblioteca de Casa Árabe/Siglo XXI, 2009, pp. 1-59, en especial pp. 3-5.

Cuadro 1
Aumento de la población de Bishmizen entre 1870 y 1909

Año	Población
1870-1879	135
1880-1889	89
1890-1899	175
1900-1909	275

Fuente: Afif Tanus, "Emigration, a force of social change in an Arab village", *Rural Sociology*, vol. VII, 1942.

el sistema de fortificaciones para la defensa de las líneas, que entonces era absolutamente necesario, obligó a las poblaciones nómadas a adentrarse más al este en el desierto. Las poblaciones campesinas de Siria, Palestina y el Líbano pudieron también asentarse en algunas áreas a lo largo de esas zonas e incorporaron nuevas tierras al proceso productivo.

Algunos viajeros occidentales tuvieron la oportunidad de visitar las tierras árabes durante esos años. En sus agudas observaciones notaron tanto la mayor seguridad que daban las autoridades otomanas, como la rápida expansión de esas zonas cultivables. Entre esos visitantes destacó sir Mark Sykes, que viajó de Alepo hacia el Éufrates en 1906, y notó esos nuevos asentamientos, la fundación de más aldeas y la nueva producción agrícola en esas áreas. Él consideraba que hasta entonces esas tierras habían estado desperdiciadas y abandonadas.²⁶ Lo mismo reportó

²⁶ Véanse Mark Sykes, *The Caliph's Last Heritage*, Londres, Macmillan and Company, 1915, p. 301; Mark Sykes, *Through Five Turkish Provinces*, Londres, Bicker and Sons, Scribner, 1907?, *passim*; Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*, p. 244; Marín Guzmán, "Al-Muhajirun al-'Arab fi al-Maksik Khilal al-Qarnayn al-Tasi' 'Ashar wa al-'Ashryin", pp. 93-116; Marín Guzmán, "Al-Musahima al-Iqtisadiyya wa al-Thaqafiyya li'l-Muhajirin al-'Arab fi Amirika al-Wusta Khilal al-Qarnayn al-Tasi' 'Ashar wa al-'Ashryin", pp. 117-150; Marín Guzmán y Zéraoui, *Arab Immigration in Mexico in the Nineteenth and Twentieth Centuries: Assimilation and Arab Heritage*, *passim*. Para mayores detalles y para un minucioso estudio de la situación social del Monte del Líbano en la época, véanse también Chevallier, *La société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, *passim*, en especial pp. 201 ss.; Salibi, *Ta'rikh Lubnan al-Hadith*, *passim*, en especial pp. 143-158; Mu'ti, *Ta'rikh Lubnan al-Siyasi wa al-Ijtima'i: Dirasat fi al-'Alaqat al-'Arabiyya wa al-Turkiyya. 1908-1918*, *passim*, en especial pp. 19 ss.; Abu Salih y Makaram, *Ta'rikh al-Muwahhidin al-Duruz: Al-Siyasa fi al-Sharq al-'Arabi*, *passim*; Touma, *Paysans et institutions féodales chez les druses et les maronites du Liban du xvi^e siècle à 1914*, *passim*, en especial pp. 279 ss.; Holt, *Egypt and the Fertile Crescent, 1516-1922*, *passim*, en especial p. 234; Marín Guzmán, *La emigración libanesa en los siglos XIX y XX: análisis de sus causas económico-sociales*, *passim*, en especial pp. 67-84; Marín Guzmán, "Las causas de la emigración libanesa durante el siglo XIX y principios del XX: un estudio de historia económica y social", pp. 557-606; Marín Guzmán, *La emigración libanesa en los siglos XIX y XX: análisis de sus causas económico-sociales*, *passim*, en especial pp. 108-111.



Figura 11. El primer puente sobre el Cuerno de Oro, hacia 1836. Tomado de Zeynep Çelik, *The Remaking of Istanbul*, Seattle/Londres, University of Washington Press, 1986, p. 87.

J. Kelman en su obra que describe su viaje de Damasco a Palmira: la fundación de nuevas aldeas y la expansión de la agricultura.²⁷

Para incorporar nuevas tierras al proceso productivo, en la última década del siglo XIX y en los primeros años del XX, contribuyó también la construcción del ferrocarril, así como otras formas de comunicación, en especial las diligencias de Beirut a Damasco. Las principales líneas de ferrocarril fueron: Jaffa-Jerusalén

²⁷ J. Kelman, *From-Damascus to Palmyra*, Londres, A. and C. Black, 1908, *passim*, en especial p. 175. Véanse también Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*, p. 245; Issawi, *Economic History of the Middle East, 1800-1914*, *passim*; Chevallier, *La société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, *passim*, en especial pp. 201 ss.; Salibi, *Ta'rikh Lubnan al-Hadith*, *passim*, en especial pp. 143-158; Mu'ti, *Ta'rikh Lubnan al-Siyasi wa al-Ijtima'i: Dirasat fi al-'Alaqat al-'Arabiyya wa al-Turkiyya, 1908-1918*, *passim*, en especial pp. 19 ss.; Abu Salih y Makaram, *Ta'rikh al-Muwahhidin al-Duruz: Al-Siyasa fi al-Sharq al-'Arabi*, *passim*; Touma, *Paysans et institutions féodales chez les druses et les maronites du Liban du XVII^e siècle à 1914*, *passim*, en especial pp. 279 ss.; Holt, *Egypt and the Fertile Crescent, 1516-1922*, *passim*, en especial p. 234; Marín Guzmán, *La emigración libanesa en los siglos XIX y XX: análisis de sus causas económico-sociales*, *passim*, en especial pp. 67-84; Marín Guzmán, "Las causas de la emigración libanesa durante el siglo XIX y principios del XX: un estudio de historia económica y social", pp. 557-606; Marín Guzmán, *La emigración libanesa en los siglos XIX y XX: análisis de sus causas económico-sociales*, *passim*, en especial pp. 108-111; Marín Guzmán, "Al-Muhajirun al-'Arab fi al-Maksik Khilal al-Qarnayn al-Tasi' 'Ashar wa al-'Ashryin", pp. 93-116; Marín Guzmán, "Al-Musahima al-Iqtisadiyya wa al-Thaqafiyya li'l-Muhajirin al-'Arab fi Amirika al-Wusta Khilal al-Qarnayn al-Tasi' 'Ashar wa al-'Ashryin", pp. 117-150; Marín Guzmán y Zéroui, *Arab Immigration in Mexico in the Nineteenth and Twentieth Centuries: Assimilation and Arab Heritage*, *passim*.

Cuadro 2
Transporte de mercancía en los ferrocarriles de la Gran Siria, 1899-1911
(toneladas métricas)

	<i>Beirut/Damasco/ Hauran</i>	<i>Rayak/Homs/ Alepo</i>	<i>Totales</i>
1899	90 908		
1900	92 527		
1902	100 181	10 557	110 738
1903	156 840	39 760	196 600
1904	128 872	30 096	158 968
1905	155 291	71 680	226 971
1906	233 214	89 277	322 491
1907	218 540	76 020	294 560
1908	251 211	86 094	337 305
1909	218 104	81 775	299 879
1910	214 538	94 242	308 780
1911	198 392	103 643	377 089*

Fuente: datos adaptados de Z. Kanzadian y L. de Bertalot, *Atlas de géographie économique de Syrie et du Liban*, París, Impr. Massis, 1926, *passim*, en especial pp. 78-79.

* Este total es mayor al mostrado en el cuadro, porque a partir de este año se incluye la cifra de 75 054 toneladas métricas de transporte de mercancías entre Homs y Trípoli, mientras que los datos anteriores no contenían las cifras de este ramal del ferrocarril entre Homs y Trípoli. Esto se debe a que ese ramal del ferrocarril se concluyó e inauguró en 1911.

(1888), Damasco-Muzerib (1894) y luego a Beirut (1895), que conectaron posteriormente con Rayak y Hama (1903), con Alepo (1906) y con el puerto de Trípoli en Líbano en 1911. Para la construcción de tantos ramales de ferrocarril compitieron varias compañías extranjeras, entre las que destacó como una de las más importantes, en la provincia otomana de la Gran Siria, la compañía francesa Chemin de Fer Damas-Hama et Prolongements.²⁸ Es lógico suponer que con estos ferroca-

²⁸ Para más información véanse E. Elefériadès, *Les chemins de fer en Syrie et au Liban*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1944, *passim*, en especial pp. 37 ss.; W. Sherrok, *French Imperialism in the Middle East: The Failure of Policy in Syria and Lebanon, 1900-1914*, Madison, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1976, *passim*, en especial pp. 147-149; E.F. Nickoley, "Transportation and communications", en S.B. Himadeh, *Economic Organization of Syria*, American University in Beirut, Beirut, 1936, *passim*, en especial pp. 180-184; M.S. Kalla, "Role of foreign trade in the economic development of Syria, 1831-1914", tesis de doctorado, Washington, American University, 1969, *passim*, en especial pp. 136-140; N. Burns y A.D. Edwards, "Foreign trade", en S.B. Himadeh, *Economic Organization of Syria*, Beirut, American University in Beirut, 1936, *passim*, en especial pp. 229-230; Z. Kanzadian y L. de Bertalot, *Atlas de géographie économique de Syrie et du Liban*, París,



Figura 12. La mezquita Nuruosmaniye en Estambul, hacia 1895. Tomado de Zeynep Çelik, *The Remaking of Istanbul*, Seattle/Londres, University of Washington Press, 1986, p. 29.

riles el transporte de productos se incrementó y, con ello, se posibilitó la incorporación de muchas otras zonas al mercado local y luego, finalmente, al mercado internacional. La exportación al exterior se realizaba sobre todo por medio del puerto de Beirut. El transporte local queda evidenciado en el cuadro 2.

Es difícil determinar con exactitud las cantidades de tierras incorporadas a la producción agrícola en esos años, para lo que contribuyeron numerosas razones, inclusive el desarrollo de nuevos medios de comunicación. Sin embargo, algunos datos estadísticos posteriores a la Primera Guerra Mundial muestran que a principios del siglo xx se pudieron haber incorporado dos millones de hectáreas en Siria y el Líbano, de las cuales alrededor de 5% eran tierras de riego.²⁹ Tres cuartas partes de estas tierras producían principalmente cereales. Esta producción se daba de año de por medio, con el propósito de dejar descansar los terrenos y no agotarlos rápidamente. Otras parcelas se dedicaban a la producción de morera, frutas y aceitunas.

Impr. Massis, 1926, *passim*, en especial pp. 78-79; Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*, *passim*, en especial p. 246; Marín Guzmán, *La emigración libanesa en los siglos xix y xx: análisis de sus causas económico-sociales*, *passim*, en especial pp. 110-111.

²⁹ Véanse Kanzadian y de Bertalot, *Atlas de géographie économique de Syrie et du Liban*, *passim*, en especial pp. 57 ss.; A. Granott, *The Land System in Palestine*, Londres, Eyre & Spottiswoode, 1952, *passim*, en especial pp. 36-37; Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*, *passim*, en especial p. 245; Marín Guzmán, *La emigración libanesa en los siglos xix y xx: análisis de sus causas económico-sociales*, *passim*, en especial pp. 111-113.

En las últimas décadas del siglo XIX y hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial, a pesar de todos los problemas existentes y la caída de los precios de la seda en el mercado internacional, los campesinos libaneses y en general los productores de seda se apegaron a este artículo para la exportación. Todavía se producía y exportaba en grandes cantidades, como lo atestiguan las estadísticas, aunque los precios entonces fueran inferiores. Es imposible determinar las razones por las que los campesinos e industriales se empeñaron en la producción y comercialización de la seda. Quizás albergaban la esperanza de que muy pronto, tal vez al término de un año, mejorarían los precios en el mercado internacional. Quizá no tuvieron otra alternativa, pues era a lo que se habían dedicado por varias generaciones.

Muchos campesinos siguieron cultivando la morera. Las extensiones plantadas de este árbol aumentaron desde el inicio del periodo de las serias crisis de los precios de la seda hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial. Para la década de 1890, árboles de morera se plantaron en la mitad de todas las tierras en el Monte del Líbano y en áreas adyacentes.³⁰ Todavía para esa misma década, 50% del valor de las exportaciones del puerto de Beirut provenía de la exportación de seda. Ésta se producía en mayores cantidades para compensar las pérdidas por la caída de los precios de este artículo en el mercado mundial. Si a los 14 000 trabajadores empleados en esta producción se agregan las 165 000 personas que, según los cálculos, se dedicaban al cultivo y cuidado de las moreras, es factible pensar que para unas 50 000 familias la principal fuente de ingreso en la década de 1890 era la producción de seda, o actividades relacionadas con este artículo.³¹ Se daban entonces grandes restricciones en la producción por la limitada difusión de las técnicas modernas y por el escaso entrenamiento que en esta actividad tenía la mano de obra. También había muy malos controles de calidad de la seda, lo que generaba beneficios ínfimos.³²

³⁰ Para más información sobre estos asuntos véanse Ducouso, *L'industrie de la soie en Syrie et au Liban*, pp. 117, 118; Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*, *passim*, en especial p. 249; Marín Guzmán, *La emigración libanesa en los siglos XIX y XX: análisis de sus causas económico-sociales*, *passim*, en especial pp. 110-113.

³¹ Para mayor información véanse Jacques Couland, *Le mouvement syndical au Liban (1919-1946)*, París, Éditions Sociales, 1970, *passim*, en especial p. 42; Ducouso, *L'industrie de la soie*, pp. 155-156; Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*, p. 249; Abu Salih, *Al-Ta'rikh al-Siyasi*, *passim*; Mu'ti, *Ta'rikh Lubnan*, *passim*, en especial pp. 169-178; Salibi, *Ta'rikh Lubnan al-Hadith*, *passim*; Marín Guzmán, *La emigración libanesa en los siglos XIX y XX*, *passim*, en especial pp. 112-113. Véase también M.S. Kalla, "Role of foreign trade in the economic development of Syria, 1831-1914", tesis de doctorado, Washington, American University, 1969, *passim*, en especial pp. 136-140.

³² Ducouso, *L'industrie de la soie*, pp. 155-156; Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*, pp. 249-252; Abu Salih, *Al-Ta'rikh al-Siyasi*, *passim*; Mu'ti, *Ta'rikh Lubnan*, *passim*, en especial pp. 169-178; Salibi, *Ta'rikh Lubnan al-Hadith*, *passim*; Marín Guzmán, *La emigración libanesa en los siglos XIX y XX*, *passim*, en especial pp. 112-113.

A pesar de los problemas existentes, la industria de la seda del Líbano continuó. Tuvo una época de bonanza hacia 1910, y por ello aumentó el número de fábricas a un total de 200 para la primera década del siglo xx.³³ Muchas de estas fábricas, con excepción de una sola, francesa, eran muy pequeñas y tenían muy bajos niveles de productividad, comparadas con las fábricas en otros países. No eran competitivas, en un mundo en el que imperaban la tecnología agrícola y otras tecnologías. Antes de la Primera Guerra Mundial, los productores de seda del Líbano no pudieron competir, por ejemplo, con los japoneses, que venían mejorando su producción desde finales del siglo xix.³⁴ Así como se había dado en las décadas anteriores, todavía para los años inmediatos antes de la Primera Guerra Mundial, las industrias de la seda del Líbano seguían dependiendo casi por completo de Francia, tanto para la obtención de préstamos como para la adquisición de la tecnología. Además de esto, es necesario agregar que los franceses monopolizaban también los medios de transporte de la seda del Monte del Líbano al puerto de Beirut y de ahí al mercado francés.

Como respuesta a la explosión demográfica y como resultado de las mejoras en los medios de transporte, la Gran Siria, y en especial el Líbano, logró aumentar la producción agrícola, como lo prueba un incremento en las cantidades de exportación en el periodo de 1880 a 1914. La seda seguía siendo el producto más importante, a pesar de la caída de su precio en el mercado mundial. Asimismo, el Líbano incrementó la producción de frutas, en especial de naranjas, y también productos de pastoreo, principalmente la lana. Sin embargo, simultáneamente se dio un aumento considerable de las importaciones: textiles, hilos de algodón, cueros, metales y maderas, en toda la región general de la Gran Siria (Siria, Líbano, Palestina y lo que hoy día es Jordania). También se importaron productos agrícolas como tabaco, azúcar y harina, lo que trajo como resultado un balance negativo de las importaciones sobre las exportaciones para toda la Gran Siria.³⁵

³³ Se ha calculado que para las últimas décadas del siglo xix el Líbano tenía alrededor de 100 fábricas de seda. La época de bonanza, hacia 1910, generó la fundación de muchas otras fábricas y aumentó su número a 200. Para más información véanse M. Daher, *Ta'rikh Lubnan al-Ijtima'i*, Beirut, s.p.i., 1974, p. 22; Ducouso, *L'industrie de la soie*, p. 125; Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*, p. 249; Abu Salih, *Al-Ta'rikh al-Siyasi*, *passim*; Mu'ti, *Ta'rikh Lubnan*, *passim*, en especial pp. 169-178; Salibi, *Ta'rikh Lubnan al-Hadith*, *passim*; Marín Guzmán, *La emigración libanesa en los siglos xix y xx*, *passim*, en especial pp. 112-114.

³⁴ Para mayores detalles véanse Chevallier, "Lyon et la Syrie", p. 291; Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*, p. 250. Mu'ti, *Ta'rikh Lubnan*, *passim*, en especial pp. 169-178; Salibi, *Ta'rikh Lubnan al-Hadith*, *passim*; Marín Guzmán, *La emigración libanesa en los siglos xix y xx*, *passim*, en especial pp. 112-114.

³⁵ Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*, p. 247; Mansfield, *The Middle East*, pp. 412-414; Mu'ti, *Ta'rikh Lubnan*, *passim*, en especial pp. 169-178; Salibi, *Ta'rikh Lubnan al-Hadith*, *passim*; Kalla, "Role of foreign trade in the economic development of Syria, 1831-1914",

Por muchos años se mantuvo un balance desfavorable. ¿Cómo fue posible para la Gran Siria mantener esta situación? La respuesta a esta pregunta presenta serias dificultades, por su elevado número de posibilidades, y ha generado un gran debate. No hay duda de que las inversiones extranjeras y la inyección de capitales, en especial de Francia, constituyeron una de las principales formas para mantener a flote esa economía. Se ha calculado que las inversiones francesas hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial alcanzaron 200 millones de francos, que equivaldrían a unos 25 millones de libras esterlinas de la época.³⁶ Además, para la construcción del ferrocarril al Hijaz, y luego para su mantenimiento, las autoridades otomanas invirtieron también grandes cantidades de dinero en la provincia de la Gran Siria.

Otro asunto asimismo importante para la economía de la Gran Siria fue el de las ganancias o ingresos que con frecuencia se han llamado “ingresos invisibles”. Éstos los constituían principalmente las remesas de dinero que mandaban los emigrados libaneses, sirios y palestinos desde el exterior a sus parientes y amigos en sus pueblos, calculados en unos 30 millones de francos. Dentro del renglón de los “ingresos invisibles” hay que agregar las entradas provenientes de turistas y peregrinos a los lugares santos de Palestina. También se incluye en este rubro el envío de dinero a la Gran Siria como caridad y para obras misioneras, tanto para cristianos en Siria, en el Líbano y en Palestina, como para algunas comunidades judías en Palestina.³⁷ En total esos “ingresos invisibles” alcanzaban, según los cálculos, alrededor de 60 millones de francos (2 400 000 libras esterlinas) al año en el periodo inmediato anterior al estallido de la Gran Guerra.³⁸

En general, la crisis económica que se venía experimentando en la Gran Siria desde las últimas décadas del siglo XIX provocó, entre otras razones, como se ha señalado, el gran éxodo rural de vastas regiones de la Gran Siria, en especial del Líbano, de donde salieron el mayor número de emigrantes. Toda esta situación, como sus consecuencias, también quedaron plasmadas en la carta que Naum Pashá,

p. 31; Daher, *Ta'rikh Lubnan al-Ijtima'i*, *passim*, en especial p. 22; Marín Guzmán, *La emigración libanesa en los siglos XIX y XX*, *passim*, en especial pp. 112-118; Marín Guzmán, *La guerra civil en el Líbano*, *passim*, en especial pp. 247-248.

³⁶ A. Ruppín, *Syria: An Economic Survey*, Londres, The Provisional Zionist Committee, 1918, *passim*, en especial p. 12. Véase también Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*, p. 248.

³⁷ Para más información véanse Hyamson, *The British Consulate in Palestine*, vol. I, *passim*, en especial pp. 1-18; vol. II, *passim*, en especial pp. 373-375; Ralph H. Magnus, *Documents on the Middle East*, Washington, D.C., Enterprise Institute for Public Policy Research, 1969, *passim*.

³⁸ Ruppín, *Syria: An Economic Survey*, *passim*, en especial p. 12. Véanse también Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*, p. 248; Marín Guzmán, *La emigración libanesa en los siglos XIX y XX*, *passim*, en especial pp. 118-119; Marín Guzmán, *La guerra civil en el Líbano*, *passim*, en especial pp. 247-248.

el gobernador del Monte del Líbano, envió al ministro otomano del Interior, fechada el 16 de Sha‘ban de 1312 (febrero de 1895), en la que asegura que

[muchos libaneses] van a trabajar a otros países y regresan a sus hogares con el dinero que han ganado después de algunos años. De esta manera ha entrado a la economía libanesa una cantidad considerable de dinero, que se manifiesta tanto en el agudo incremento de los precios de la propiedad como en los notables signos de prosperidad en muchas villas y pueblos.³⁹

Según el gobernador Naum Pashá, los libaneses emigraban principalmente con la intención de ganar dinero y regresar al Líbano después de adquirir un nuevo y mejor estatus social. Sin embargo, Muzaffar Pashá, que sustituyó a Naum como gobernador del Monte del Líbano a partir de 1902, tuvo una percepción diferente del problema. Muzaffar Pashá no creyó que los libaneses emigraran temporalmente, sino que en su opinión lo hacían con el propósito de radicar para siempre en otro país. En esta perspectiva debe comprenderse el proceso de emigración de la mayoría de los libaneses.⁴⁰

La Primera Guerra Mundial prácticamente destruyó la industria de la seda en el Líbano y en las otras regiones de la Gran Siria, como Palestina y Siria. Aunque el Líbano intentó recuperar su producción de seda en la década de 1920, fracasó totalmente y esta industria desapareció casi por completo durante la Gran Depresión de la década de 1930.⁴¹ Todas estas dificultades provocaron aún mayores problemas económico-sociales a las poblaciones locales, en particular del Líbano, Siria y Palestina. Ya desde la década de 1910 muchos productores libaneses, por ejemplo, quizá un poco resignados a la caída y no recuperación de los precios de la seda, a las dificultades de la competencia mundial y también a causa de la crisis de la Primera Guerra Mundial, empezaron a destruir los árboles de morera y a sustituirlos por naranjos.⁴²

³⁹ Carta del gobernador del Monte del Líbano, Naum Pashá, al ministro otomano del Interior, fechada el 16 de Sha‘ban de 1312 (febrero de 1895), citada por Akarli, “Ottoman attitudes”, p. 122.

⁴⁰ Véanse Elie Safa, *L’émigration libanaise*, Beirut, Université Saint Joseph/Impr. Catholique, 1960, *passim*, en especial pp. 159-184; Issawi, “Historical background”, pp. 30-31; Akarli, “Ottoman attitudes”, pp. 132 ss.; Marín Guzmán, *La emigración libanesa en los siglos XIX y XX, passim*, en especial pp. 120-121.

⁴¹ Para más información sobre estas crisis económicas de la Gran Siria véanse Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*, pp. 250 ss.; Chevallier, “Lyon et la Syrie”, p. 291; Ducouso, *L’industrie de la soie, passim*, en especial pp. 117 ss.; Marín Guzmán, *La guerra civil en el Líbano, passim*, en especial pp. 229-256; Marín Guzmán, *La emigración libanesa en los siglos XIX y XX, passim*, en especial pp. 118-119.

⁴² Al respecto consúltense las siguientes obras: Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*, pp. 251 ss.; Mansfield, *The Middle East*, pp. 412-414; Mu‘ti, *Ta’rikh Lubnan, passim*, en especial pp. 169-178; Salibi, *Ta’rikh Lubnan al-Hadith, passim*; Kalla, “Role of foreign trade in the

Por todo lo que se ha venido explicando, es posible inferir que las crisis económicas en el Líbano, en Siria y en Palestina hayan afectado principalmente a las poblaciones del campo. Fueron los campesinos los que más sufrieron. Por esta razón, es factible observar que la mayoría de los emigrantes del Líbano, pero también de Siria y de Palestina, que se dirigieron hacia México, Centroamérica, Brasil y otras regiones de Sudamérica, a otros países de América Latina, y también hacia los Estados Unidos, Europa, Asia y África, era principalmente de origen rural.⁴³ Muchos habitantes de la Gran Siria siguieron emigrando, a pesar de la reubicación de poblaciones campesinas en Siria, Palestina y el Líbano, desde las últimas déca-

economic development of Syria, 1831-1914”, p. 31; Daher, *Ta'rikh Lubnan al-Ijtima'i*, *passim*, en especial p. 22; Marín Guzmán, *La emigración libanesa en los siglos XIX y XX*, *passim*, en especial pp. 112-118; Marín Guzmán, *La guerra civil en el Líbano*, *passim*, en especial pp. 247-248. Con el estallido de la Primera Guerra Mundial y la participación árabe en favor de la Petit Entente, mientras el imperio otomano lo hacía a favor de Alemania, se dio un serio enfrentamiento entre los turcos y las poblaciones árabes que obedecieron el llamado del Sharif Hussayn de la Meca a la insurrección contra los otomanos. Los británicos participaron dando asesoría, entrenamiento militar y armamentos, sobre todo con T.E. Lawrence, el famoso Lawrence de Arabia. Toda la situación cambió durante la guerra y la Gran Siria vivió severos enfrentamientos militares por ciudades importantes como Damasco y Jerusalén, cuyas capturas por las fuerzas árabes dirigidas por los británicos y con la participación de los hijos del Sharif Hussayn de la Meca —Faysal y 'Abd Allah— fueron de gran relevancia para el futuro destino de la Gran Siria después de la guerra. Para mayores detalles véanse Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, pp. 297-298; Michael Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy*, New Haven, Yale University Press, 1977, pp. 90 ss. Francesco Gabrieli, *The Arab Revival*, Londres, Thames and Hudson, 1961, *passim*, en especial pp. 68-70, 90-91, 129; Jon Kimche, *The Second Arab Awakening: The Middle East, 1914-1970*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1970, *passim*, en especial pp. 70, 82, 144, 155-156; Hourani, *A History of the Arab Peoples*, *passim*, en especial p. 137. Véanse también Marín Guzmán, “Las causas de la emigración libanesa durante el siglo XIX y principios del XX: un estudio de historia económica y social”, pp. 557-606; Marín Guzmán, *La emigración libanesa en los siglos XIX y XX: análisis de sus causas económico-sociales*, *passim*, en especial pp. 118-119; Marín Guzmán, *La guerra civil en el Líbano*, *passim*, en especial pp. 150-152.

⁴³ Para más detalles al respecto véase Martínez Montiel, “Lebanese immigration”, *passim*, en especial p. 147, donde la investigadora afirma que la mayoría de los inmigrantes libaneses a México era población de origen rural, procedente de las zonas montañosas del Líbano, gente que hasta entonces se había dedicado a labrar la tierra y a la crianza de animales. Véanse también Teresa Alfaro-Velcamp, *So Far from Allah, so close to Mexico: Middle Eastern Immigrants in Modern Mexico*, Austin, Texas, University of Texas Press, 2007, *passim*; González, *Dollar, Dove and Eagle*, *passim*, en especial pp. 37-60; R.B. Houghton, “Central Americans from the Arab World”, Washington, D.C., US Department of State, 1969-1970, *passim* (inédito); Nellie Ammar, “They came from the Middle East”, *Jamaica Journal*, vol. IV, núm. 1, 1970, pp. 2-6. Los diversos autores de la obra colectiva dirigida por Raymundo Kabchi (*El mundo árabe y América Latina*, Madrid, Ediciones UNESCO, Libertarias/Prodhufi, 1997, *passim*) coinciden en señalar los orígenes rurales de los inmigrantes árabes de Siria, Líbano y Palestina, a distintas latitudes del continente americano. Véase también Marín Guzmán, “Nuevos aportes para el estudio de los inmigrantes árabes en México, siglos XIX-XXI”, *Estudios de Asia y África*, vol. XLIV, núm. 1 (138), 2009, pp. 135-171.

das del siglo XIX. El éxodo rural continuó, no obstante la difusión de mejores técnicas para las comunicaciones por la construcción de nuevos ramales de ferrocarril, y aun cuando se incorporaron nuevas tierras al proceso productivo y luego a la economía mundial.

LAS 'AMMIYYAT (MOVIMIENTOS POPULARES) EN LA GRAN SIRIA
EN LA ÉPOCA DEL IMAM AL-BAGHDADI: PERSECUCIONES,
LEVANTAMIENTOS Y *MUTASARRIFIYYA*

En la vida de 'Abd al-Rahman Ibn 'Abd Allah al-Baghdadi tuvo lugar un acontecimiento que no está del todo claro. Para comprender lo que le aconteció es necesario hacer algunas aclaraciones. En primer lugar, es importante señalar que las numerosas dificultades económicas y sociales que se manifestaron en Damasco, en otras regiones de Siria y en el Monte del Líbano, generaron enfrentamientos, persecuciones y matanzas de cristianos. En 1840 se registró una masacre de poblaciones cristianas en Alepo, una importante ciudad en el norte de Siria. En 1860, al parecer poblaciones musulmanas masacraron a gran número de cristianos en la ciudad de Damasco. Entre los años 1858 y 1860 masacraron y persiguieron a los cristianos en el Monte del Líbano, donde ya los enfrentamientos entre maronitas y druzos eran comunes, dentro de los movimientos llamados de las *ammīyyat*;⁴⁴ es decir, movimientos populares o campesinos, puesto que el término deriva del árabe *'amma* = gente común, base popular.⁴⁵ En segundo lugar, debe aclararse que no

⁴⁴ Para mayores detalles véanse Chevallier, *La société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe, passim*, en especial pp. 201 ss.; Salibi, *Ta'rikh Lubnan al-Hadith, passim*, en especial pp. 143-158; Mu'ti, *Ta'rikh Lubnan al-Siyasi wa al-Ijtima'i: Dirasat fi al-'Alaqaq al-'Arabiyya wa al-Turkiyya, 1908-1918, passim*, en especial pp. 19 ss.; Abu Salih y Makaram, *Ta'rikh al-Muwahhidin al-Duruz: Al-Siyasa fi al-Sharq al-'Arabi, passim*; Touma, *Paysans et institutions féodales chez les druses et les maronites du Liban du XVII^e siècle à 1914, passim*, en especial pp. 279 ss.; Holt, *Egypt and the Fertile Crescent, 1516-1922, passim*; en especial p. 234; Grafton, *The Christians of Lebanon, passim*, en especial pp. 71-73; Marín Guzmán, *La emigración libanesa en los siglos XIX y XX: análisis de sus causas económico-sociales, passim*, en especial pp. 67-84; Marín Guzmán, "Las causas de la emigración libanesa durante el siglo XIX y principios del XX: un estudio de historia económica y social", pp. 557-606.

⁴⁵ Para mayores detalles al respecto véanse Chevallier, *La société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe, passim*, en especial pp. 201 ss.; Salibi, *Ta'rikh Lubnan al-Hadith, passim*, en especial pp. 143-158; Mu'ti, *Ta'rikh Lubnan al-Siyasi wa al-Ijtima'i: Dirasat fi al-'Alaqaq al-'Arabiyya wa al-Turkiyya, 1908-1918, passim*, en especial pp. 19 ss.; Abu Salih y Makaram, *Ta'rikh al-Muwahhidin al-Duruz: Al-Siyasa fi al-Sharq al-'Arabi, passim*; Touma, *Paysans et institutions féodales chez les druses et les maronites du Liban du XVII^e siècle à 1914, passim*, en especial pp. 279 ss.; Holt, *Egypt and the Fertile Crescent, 1516-1922, passim*, en especial p. 234; Grafton, *The Christians of Lebanon, passim*, en especial pp. 78 ss. Al respecto Grafton escribió: "The violen-

obstante los enfrentamientos que caracterizaron por siglos las relaciones de los maronitas y los druzos en el Monte del Líbano, estos dos grupos se unieron en su lucha común contra Bashir II, de la familia Shihabi, que intentó unificar el Líbano bajo su autoridad. Los impuestos excesivos y la forma rigurosa de cobrarlos provocaron una gran revuelta popular, o *'ammiyya*, en 1820. También druzos y cristianos se unieron en contra de la presencia de Ibrahim Pashá, hijo de Muhammad 'Ali de Egipto, cuando invadió Siria y el Líbano en 1831.⁴⁶ Ibrahim Pashá ocupó toda Siria después de su triunfo militar en Acre en mayo de 1832. Bashir II se unió a Ibrahim Pashá, pues ambos creían en la necesidad de tener gobiernos centralizados. Los maronitas y los druzos rechazaban esa forma de gobierno que atentaba contra sus intereses, pues los gobiernos centralizados pretendían controlar vastas zonas en las montañas y limitar la autonomía de los maronitas y de los druzos. Por ello, tanto los maronitas como los druzos se opusieron a Bashir II. Ibrahim Pashá pretendió utilizar a un grupo en contra del otro. Dio ayuda y armó a siete mil maronitas, para que lucharan a favor de su causa en el Monte del Líbano y reprimieran la revuelta de los druzos en Hawran. El líder militar de la ocupación egipcia también les prometió que podían retener esas armas indefinidamente. Después de la batalla de Nezib, Ibrahim Pashá intentó desarmar a los maronitas, pero éstos se resistieron tenazmente. Los maronitas pensaron que si Ibrahim Pashá triunfaba e imponía su autoridad en todo el Monte del Líbano, probablemente el servicio militar sería obligatorio. Hasta entonces los cristianos estaban exentos de la actividad castrense, y ante el temor de que se les obligara a formar parte del ejército, se volvieron contra el invasor egipcio y se unieron a los druzos. Una vez acabada la revuelta (segunda *'ammiyya*, 1840), los druzos desconfiaron de los maronitas, con lo cual concluyó la unión temporal de ambos grupos. Los tradicionales enfrentamientos entre druzos y maronitas se reactivaron después de 1840.

Simultáneamente a estos problemas políticos y sociales en el Líbano y Siria, se dieron una serie de acontecimientos internacionales que tuvieron un impacto directo en estas tierras árabes. Los franceses presionaron para que en el plano internacional se les reconociera como los verdaderos defensores de los maronitas del Lí-

ce in Damascus was the result of Muslim anger towards the Ottoman reforms and their fellow Christian citizens. Thus, the proclamations which were intended to promote an equal state of 'citizenship' resulted in a worse situation for the non-Muslims" (p. 78). Para mayores detalles sobre estos enfrentamientos véanse también Leila Tarzi Fawaz, *Occasion for War: Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860*, Londres, I.B. Tauris, 1994, *passim*; Marín Guzmán, *La emigración libanesa en los siglos XIX y XX: análisis de sus causas económico-sociales*, *passim*, en especial pp. 67-84; Marín Guzmán, "Las causas de la emigración libanesa durante el siglo XIX y principios del XX: un estudio de historia económica y social", pp. 557-606.

⁴⁶ Para más detalles sobre la invasión egipcia al Líbano véase Grafton, *The Christians of Lebanon*, *passim*, en especial pp. 65-67.

bano. Gran Bretaña, con el afán de no perder su influencia en el Medio Oriente y limitar los intereses y la injerencia de Francia en la zona, empezó a acercarse y a apoyar a los druzos. Ya en Palestina los británicos protegían a las poblaciones judías, sobre todo por medio de su consulado en Jerusalén, fundado en 1839 y que permaneció como tal hasta 1914. Esa protección también fue un medio para la penetración de Gran Bretaña en el Medio Oriente, lo cual significó asimismo una expansión económica de esta potencia en la zona. Una carta que William T. Young envió a Palmerston, fechada el 16 de agosto de 1838, es elocuente por sí misma:

Estos lugares están poblados principalmente por judíos, que vienen hasta Jerusalén con el propósito del Tráfico —para recibir su cuota de dinero recogido por toda Europa entre sus hermanos más ricos, para [ayudar a] los pobres de Israel—. [Este dinero] se envía a Jerusalén para distribuirse —y también para el culto religioso—. Ellos son principalmente judíos europeos que poseen, hasta cierto grado, los gérmenes de la civilización.

Visitar a esta gente de cuando en cuando, en sus propios pueblos, y también cultivar entre ellos sentimientos de amistad podrían, yo creo, mi señor, no ser medios insignificantes de difundir entre ellos y sus vecinos, incluyendo las poblaciones originarias [de la zona] una impresión favorable hacia nuestro país. Podría ser posible también, mi señor, que se aventuren un poco fuera de sus pueblos —donde se agrupan para seguridad mutua— [...] a cultivar un poco de aquella excelente tierra de la que están rodeados por todas partes.⁴⁷

Para complicar aún más la situación internacional, los austriacos también intentaron declararse protectores de los católicos del Medio Oriente, pero estas aspiraciones fracasaron.⁴⁸ Los rusos, a raíz del Tratado de Küchük Kaynarca (1774), extendieron sus derechos para proteger a los cristianos griegos ortodoxos del imperio otomano.⁴⁹

Paralelamente a estos meses de la derrota de Bashir II y su salida del Líbano al exilio (10 de octubre de 1840), a raíz de la derrota de Ibrahim Pashá, y en medio de

⁴⁷ Carta de William T. Young a Palmerston, fechada el 16 de agosto de 1838, en Albert M. Hyamson, *The British Consulate in Jerusalem in Relation to the Jews of Palestine (1838-1914)*, Londres, 1939, vol. I, p. 1. Para más información véase también el vol. II, *passim*, en especial pp. 373-375. Véanse también Magnus, *Documents on the Middle East, passim*; Marín Guzmán, *La emigración libanesa en los siglos XIX y XX: análisis de sus causas económico-sociales*, pp. 70-71.

⁴⁸ Para mayores detalles véase Holt, *Egypt and the Fertile Crescent, 1516-1922, passim*, en especial p. 237. Para más información respecto a la protección francesa de los cristianos del Líbano, véanse Jacques Couland, *Israël et le Proche-Orient arabe*, París, Éditions Sociales, 1969, p. 47; Marín Guzmán, *La emigración libanesa en los siglos XIX y XX: análisis de sus causas económico-sociales*, pp. 70-71.

⁴⁹ Holt, *Egypt and the Fertile Crescent, 1516-1922, passim*, en especial p. 238. Véase también Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, pp. 37-38, donde explica que el Tratado de Küchük Kaynarca de 1774 significó una gran humillación para los otomanos, ya que tras una guerra, tanto los ejércitos como la flota rusa entraron al Mediterráneo y amenazaron las costas de Anatolia. Por este tratado el sultán no sólo renunció a las tierras conquistadas donde habitaban cristianos, sino también

los planes de reforma del *Tanzimat* del imperio otomano, los británicos presionaron para lograr la reducción del ejército egipcio. Estas fuerzas militares habían probado ser eficientes y numerosas en Siria y el Líbano con la invasión de Ibrahim Pashá. Gran Bretaña obtuvo entonces los compromisos del Tratado de Londres de 1840 y 1841 que, entre otras cosas, redujo el ejército egipcio. Aunque Muhammad 'Ali perdió sus dominios en Siria, logró conservar su posición de virrey de Egipto⁵⁰ y la sucesión hereditaria de este puesto para sus descendientes.⁵¹ El efecto de estas medidas fue enorme para Egipto y para el Medio Oriente en general, incluyendo toda la Gran Siria.

Gran Bretaña también presionó para que se nombrara a Bashir III, un miembro de otra rama de la familia Shihabi. El *firman* (documento o decreto de nombramiento) del sultán otomano, que seguía intentando obtener un mayor control de esta región, insistió en que Bashir III quedaría supeditado a la autoridad de Estam-

al territorio musulmán de Crimea. A raíz de esto el sultán se vio forzado a renunciar al Khanato tártaro de Crimea, que entonces alcanzó su independencia. Pero Rusia se anexó Crimea, con lo cual se extinguió el Khanato mencionado. Se han hecho estimaciones sobre la población musulmana de Crimea y se ha calculado que alcanzaba casi dos millones de musulmanes, lo que hacía entonces imperativo para el sultán la liberación de ese alto número de musulmanes. Véase Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, p. 49. Véanse también Itzkowitz, *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, pp. 63-64, 83-84, 103, 107; Grafton, *The Christians of Lebanon*, p. 16, donde explica los asuntos anteriores de que, de acuerdo con los términos de ese tratado, los musulmanes que permanecían en territorios cedidos a los rusos quedaban bajo la autoridad del sultán en Estambul. Los rusos, por otra parte, reclamaban la protección de los cristianos ortodoxos que quedaban en territorios del imperio otomano. Para mayor información véase también Marín Guzmán, *La emigración libanesa en los siglos XIX y XX: análisis de sus causas económico-sociales*, pp. 70-71.

⁵⁰ Vatikiotis, *A History of Modern Egypt*, p. 68. Véase también Marín Guzmán, "Las políticas económicas de Muhammad 'Ali y el inicio de la integración de Egipto a la economía mundial (1804-1848)", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. XL-XLI, fasc. 1, España, Universidad de Granada, 1991-1992, pp. 173-204; Marín Guzmán, *La emigración libanesa en los siglos XIX y XX: análisis de sus causas económico-sociales*, pp. 70-73.

⁵¹ Es importante recordar que el ejército egipcio, durante la administración de Muhammad 'Ali (1804-1848), llegó a tener hasta 100 000 soldados. La industria egipcia era principalmente de carácter militar y producía lo que el ejército necesitaba de armamentos, equipo militar y uniformes para los soldados. Al reducirse ese ejército de 100 000 a 18 000 soldados como resultado del Tratado de Londres, de 1840-1841, se debilitaba el ejército, pero también la industria egipcia, pues se redujo significativamente el consumo de sus productos. Para mayores detalles al respecto véanse Hurewitz, *Diplomacy in the Near and Middle East*, vol. I, *passim*, en especial pp. 1-6 y 15-38; Marín Guzmán, "Las políticas económicas de Muhammad 'Ali", pp. 199-200; Marín Guzmán, *La guerra civil en el Líbano*, pp. 75-77; Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East*, pp. 63-64; Issawi, *The Economic History of the Middle East, 1800-1914*, *passim*, en especial pp. 38-40, para mayores detalles en relación con la Convención Anglo-Otomana que favoreció las actividades comerciales de los británicos con el imperio otomano. Véanse también Vatikiotis, *A History of Modern Egypt*, pp. 66-69; Zidane Zéroui, *El mundo árabe: imperialismo y nacionalismo*, México, Ceestem, 1981, pp. 28 ss.; Ahmad Ahmad Hitta, *Ta'rikh Misr al-Iqtisadi fi al-Qarn al-Tasi' 'Ashar*, El Cairo, Matba' al-Misri, 1967, pp. 215-217.

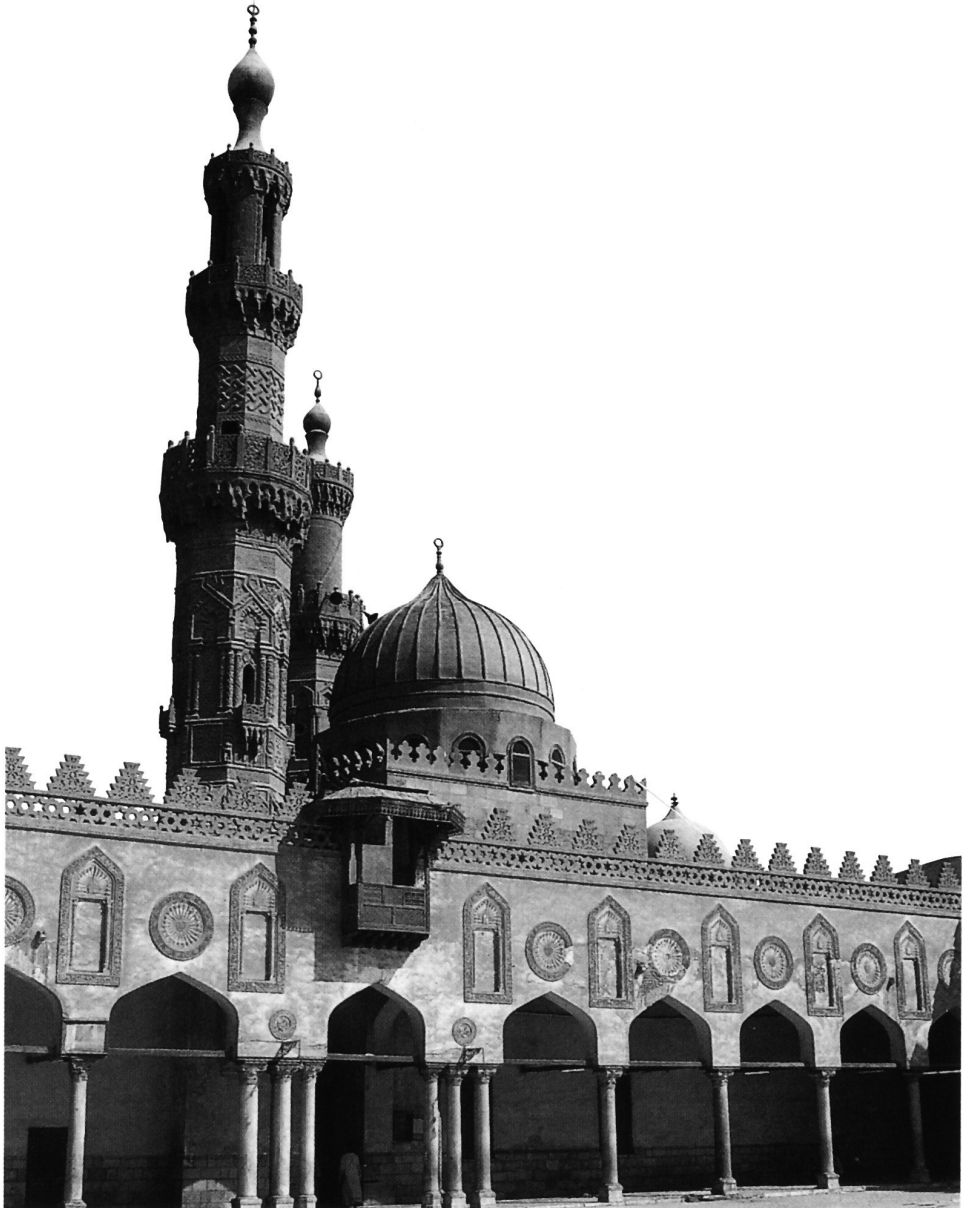


Figura 13. Patio de la mezquita de al-Azhar, El Cairo. Tomado de *El Islam, la Meca y la gran expansión*, Madrid, Ediciones Rueda, 2002, p. 53.

bul. Los dirigentes de Gran Bretaña, por otra parte, pensaron que un príncipe débil como Bashir III permitiría una mayor influencia y penetración de los intereses británicos en la zona. El nuevo príncipe continuó la política de su predecesor, Bashir II, e intentó reducir aún más el poder de los druzos.⁵² Esto provocó nuevos enfrentamientos, ya que él era cristiano. En octubre de 1841 Bashir III reunió a los druzos en Dayr al-Qamar para discutir todo lo relacionado con los impuestos. Los druzos, que trajeron sus armas, presionaron al nuevo príncipe maronita y prácticamente lo sitiaron en esa ciudad. En enero de 1842 el sultán depuso a Bashir III, que salió del Líbano al exilio. Con él terminó completamente el poder político de la familia Shihabi en el Líbano.⁵³

Los enfrentamientos se dieron entre las comunidades maronita y druzas y los combatientes saquearon y destruyeron Dayr al-Qamar. Por otro lado, es importante notar que los cristianos entonces no formaban una comunidad unificada y había grandes separaciones y rivalidades entre ellos por diversos motivos. Los griegos ortodoxos estaban del lado de los druzos contra los maronitas. Los maronitas estaban asimismo divididos, pues su clero apoyaba al pueblo común contra las familias poderosas e influyentes de este grupo confesional.

Con el propósito de obtener un mayor dominio del Líbano, después de la salida de Bashir III, el sultán nombró gobernador de ese territorio a 'Umar Pashá, ciudadano otomano de origen croata. Estos intentos de centralización provocaron graves problemas a muchos grupos. De inmediato se reactivaron los serios enfrentamientos intercomunales en el Líbano, que en realidad eran luchas de clases, sobre todo en el periodo 1840-1860.⁵⁴ Es en este periodo en el que se dio el acontecimiento no del todo claro, al que se alude en líneas anteriores, que debió enfrentar el *imam* al-Baghdadi.

Puede ser que por la matanza de cristianos en Damasco en 1860, a al-Baghdadi lo hayan detenido y enviado a la prisión de la armada otomana en esa ciudad. Probablemente cuando ya se supo quién era, a qué se dedicaba, y también cuando se logró comprobar que no estaba involucrado con el grupo que perpetró la masacre, lo dejaron en libertad. Fue entonces cuando el almirante Muhammad Salih Ates

⁵² Véase Grafton, *The Christians of Lebanon*, pp. 69-73.

⁵³ Para mayores detalles véanse Holt, *Egypt and the Fertile Crescent, 1516-1922*, *passim*, en especial pp. 28 ss.; Hitta, *Ta'rikh Misr al-Iqtisadi fi al-Qarn al-Tasi* 'Ashar, pp. 215-217; Abu Salih, *Ta'rikh al-Siyasi*, *passim*, en especial pp. 352 ss.; Grafton, *The Christians of Lebanon*, p. 70; Marín Guzmán, *La emigración libanesa en los siglos XIX y XX: análisis de sus causas económico-sociales*, pp. 70-73.

⁵⁴ Para más detalles véase Ma'oz, *Ottoman Reform*, *passim*, en especial pp. 26 ss., donde explica en detalle las causas de los prejuicios y la hostilidad de los musulmanes contra los cristianos en Siria, el Líbano y Palestina. Mucha de esa animadversión se debió también a la arrogancia y el desprecio que muchos cristianos mostraban contra los musulmanes. Véanse también Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*, pp. 153 ss.; Marín Guzmán, *La emigración libanesa en los siglos XIX y XX: análisis de sus causas económico-sociales*, pp. 70-75.



Figura 14. Vista de la ciudad de Estambul, hacia 1900. Tomado de Zeynep Çelik, *The Remaking of Istanbul*, Seattle/Londres, University of Washington Press, 1986, p. 130.

Pashá lo recomendó para el puesto de *imam* de la armada. Fue así como al-Baghdadi entró a esta institución para desempeñarse como *imam*, lo cual lo llevará posteriormente a Brasil. Ates Pashá había participado en la Guerra de Crimea (1854-1856).⁵⁵ Este enfrentamiento estalló a raíz de la invasión rusa a Moldavia y Valaquia, los principados del Danubio. La incursión dirigida por Moscú a estos territorios preocupó tanto al imperio otomano como a Inglaterra y a Francia, que temían la expansión rusa sobre provincias del mencionado imperio y por ello decidieron detener las aspiraciones zaristas con una guerra que tuvo lugar en Crimea, de donde viene su nombre. Muhammad Salih Ates Pashá se destacó en esta campaña naval, lo que le valió que muy pronto lo ascendieran a contralmirante. Poco después también recibió el nombramiento de almirante.⁵⁶

⁵⁵ Véanse Geoffrey Bruun, *El siglo XIX, 1815-1914*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, *passim*, en especial pp. 96-97. Charles Morazé, *The Nineteenth Century*, con los auspicios de la UNESCO, Londres, George Allen & Unwin, 1976, *passim*; Robert Schnerb, *Le XIX^e siècle: l'apogée de l'expansion européenne (1815-1914)*, en Maurice Crouzet, *Histoire générale des civilisations*, París, Presses Universitaires de France, 1957, vol. VI, *passim*, en especial pp. 95-99. Véase también Alexis Troubetzkoy, *A Brief History of the Crimean War: The Causes and Consequences of a Medieval Conflict Fought in a Modern Age*, Nueva York, Carroll & Graft Publishers, 2006, *passim*, en especial pp. 32-49.

⁵⁶ Para mayor información sobre el puesto de almirante en la flota otomana, véase Imber, *El imperio otomano, 1300-1650*, pp. 309-314. Al respecto escribió las siguientes líneas: “El almirante de la flota mediterránea —el *kapudan pasha*— era el personaje principal de la marina otomana. Su puesto, sin embargo, no apareció como un cargo bien definido, al servicio del sultán hasta el transcurso del siglo XVI. No hay referencia a los almirantes anteriores a 1453, pero a partir de esta fecha —y probablemente antes— se hizo habitual que el gobernador del *sancak* de Gallípoli ostentara el mando de la flota, evidentemente porque Gallípoli era la base naval más importante y correspondía a ese distrito. Con todo, su mando no era automático” (p. 309).

Ya instalado como *imam* de la Armada Naval Otomana, al-Baghdadi fue asignado al *Bursa*, la embarcación en la que llegaría a Brasil en forma accidental. Es importante señalar que como el *Bursa* no estaba debidamente equipado para emprender un viaje de esas dimensiones, de llegar a Brasil y luego dirigirse hasta el golfo Pérsico, el comandante de la embarcación, con el propósito de zarpar de regreso al Medio Oriente, se vio obligado a solicitar un préstamo en un banco de Río de Janeiro. Para obtener el crédito el consulado inglés sirvió de mediador.⁵⁷ El comandante de la nave insistió en la necesidad de adquirir ese dinero para llevar a cabo algunas reparaciones en el barco y también para la compra de alimentos y equipos. Cuando el comandante de la embarcación se enteró, por medio de algunos ingleses que residían en Río de Janeiro, de que a los musulmanes en Brasil no se les permitía practicar su religión abiertamente, y tras conocer las actividades que ejercía el *imam* al-Baghdadi de enseñarles el verdadero Islam a los musulmanes de la capital del imperio de Brasil (Río de Janeiro era la capital de Brasil desde 1808), creyó oportuno aligerar su regreso al Medio Oriente, con el propósito de evitar futuros problemas y alcanzar la ciudad de Basra, el objetivo inicial de su viaje. Sólo indicó a las autoridades brasileñas que al-Baghdadi permanecería por algún tiempo en Brasil para recorrer algunos lugares y conocer las bellezas naturales del país. Por esta razón, unos dos meses después de su arribo a Río de Janeiro el *Bursa* zarpó con rumbo a Basora, adonde llegó el 26 de noviembre de 1866.⁵⁸

Del relato de al-Baghdadi se puede inferir que permaneció en Brasil por espacio de tres años, tres Ramadanes, es decir, por tres veces estuvo en el mes del ayuno musulmán en Brasil. El primer Ramadán lo pasó en Río de Janeiro, el segundo en Salvador, en el estado de Bahía, donde estuvo por un año, y el tercero en Recife, en el estado de Pernambuco, donde según su relato estuvo por otro año. El *imam* al-Baghdadi asegura en su obra que mientras estaba en Bahía (debe entenderse la ciudad de Salvador, en el estado de Bahía), llegó el Ramadán y entonces rezó 10 *raka'at* con los musulmanes de esa ciudad, con el fin de enseñarles y facilitarles las cosas. Escribió:⁵⁹

وصمت بهذه البلدة رمضان وحصل من المسلمين رغبة في صلاة التراويح وصليتها بهم عشرة ركعات قصدا للتسهيل عليهم

Hice el ayuno de Ramadán en esta ciudad. Los musulmanes desearon rezar las *tarawih*,⁶⁰ y recé con ellos diez *raka'at*⁶¹ con el propósito de facilitarles [la oración].⁶²

⁵⁷ Farah, "O Brasil oitocentista e a comunidade muçulmana aos olhos de um imã bagdali", p. 16.

⁵⁸ Para mayores detalles véase Farah, "O Brasil oitocentista e a comunidade muçulmana aos olhos de um imã bagdali", p. 16.

⁵⁹ Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, p. 159.

⁶⁰ Las *tarawih* son las oraciones nocturnas adicionales durante el mes de Ramadán.

⁶¹ Las *raka'at* son las unidades de la oración musulmana.

⁶² Baghdadi, *El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*, p. 175.

El profesor Paulo Daniel Farah asegura que como el tercer Ramadán que pasó el *imam* al-Baghdadi en Brasil terminó el 14 de enero de 1869, no pudo ser antes de esta fecha cuando al-Baghdadi salió de Brasil de regreso hacia Estambul.⁶³ Por el relato de al-Baghdadi sabemos que inició su viaje de regreso en un barco que zarpó de Brasil a Lisboa. De aquí se dirigió por tierra a Córdoba, para luego pasar a Gibraltar y después a Tánger. Al-Baghdadi regresó a Gibraltar y de ahí se embarcó hacia la Argelia francesa. Después visitó Malta y de aquí viajó a Alejandría, a El Cairo y a Jidda en su recorrido hacia la Meca, adonde fue en peregrinación. Luego de su visita religiosa a la Meca se trasladó a Damasco para visitar a sus familiares y finalmente se encaminó hacia Estambul. Respecto de las ciudades y sitios diversos que visitó en Europa, el norte de África y el Mediterráneo, su relato es lacónico, entrecortado y no aporta nada novedoso ni interesante en sus descripciones, salvo la mención de alguna estatua, la puerta de una ciudad, la gran mezquita de Córdoba, o los baños públicos de Tánger, que los describe como sucios y repugnantes, motivo por el cual no entró.⁶⁴

⁶³ Farah, "O Brasil oitocentista e a comunidade muçulmana aos olhos de um imã bagdali", pp. 16-17.

⁶⁴ Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, pp. 170-177.

CAPÍTULO V

EL RELATO DEL *IMAM* ‘ABD AL-RAHMAN IBN ‘ABD ALLAH AL-BAGHDADI

El relato de ‘Abd al-Rahman Ibn ‘Abd Allah al-Baghdadi es una importante fuente para el estudio de las comunidades musulmanas de origen africano en Brasil en el siglo XIX. Es importante recapitular que el sultán ‘Abd al-‘Aziz (1861-1876) había nombrado a al-Baghdadi *imam* de la embarcación *Bursa*, que junto con el *Izmir* viajarían hasta Basra. Los barcos zarparon de Estambul en septiembre de 1865, pero una tormenta provocó que se perdiera de vista el *Izmir* y entonces el *Bursa* ancló en el puerto de Argel. Posteriormente se trasladó a Cádiz, donde permaneció durante unos seis meses. Cuando se hizo nuevamente a la mar, en el Atlántico hubo grandes tormentas y al parecer un fuerte huracán desvió a la nave de su ruta y así el barco llegó inesperadamente a Parati, en Brasil, el 20 de junio de 1866. De ese puerto, pocos días después, el vapor se trasladó a Río de Janeiro, lo que constituyó un gran acontecimiento, pues era la primera vez que una embarcación otomana anclaba en la capital del imperio de Brasil.

Según el relato de al-Baghdadi, muchos se acercaron a la embarcación por diversos motivos: algunos por curiosidad, otros estaban interesados en establecer contacto, y otros más eran musulmanes que esperaban encontrar correligionarios en ese navío. Deseaban manifestar su interés en saber más sobre su religión y en que les enseñaran el verdadero Islam. El relato de al-Baghdadi textualmente dice así:¹

في اليوم الذي وصلت به البوابير إلى روي جينيروا اجرت نظامات الدول من اطلاق المدافع النارية واطهار الشنان للعساكر الشاهانية وفي اليوم الثاني خرجت ضباط العساكر الاسلامية للتفرج على هذه البلدة السنية وكذلك هذا الداعي فلما وافيت الاسكلة وشاهدت الصور والامثلة فاذا برجل من السودان قدم علي وأشار بقوله السلام عليكم الي وخصني بها من دون القوم بالتعظيم لان لباسي مشتملا على العمامة والهيئة الرسمية وفيه اظهار الاشارة العلمية وبما ان لباسه لباس طوائف الافرنجية ما رددت عليه هذه التحية وظننت انه تعلمها للاستهزاء وخاطبته في العربي والتركي فما فهم ولا بالايماء بل تكلم بلغة البرتكيزية فسرت وما القيت له بالي لما غلب على ظني انه مستهزئ بالكلية

¹ Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr ‘Ajib*, pp. 118-119.

El día en que la embarcación llegó a Río de Janeiro, hubo celebraciones oficiales, disparos de cañones y demostraciones de honor militar a los soldados reales. El segundo día, los oficiales de nuestras fuerzas militares islámicas salieron para inspeccionar esa magnífica ciudad, y, de este modo, me dirigí al puerto, y cuando estaba contemplando las imágenes y las formas,² un negro se me acercó y me dijo: “as-salamu ‘alaykum”. El saludo iba dirigido sólo a mí y no a las demás personas, pues yo lucía un turbante y ropa formal que evidenciaba el aspecto de erudición. Como él vestía como un europeo, no respondí al saludo, pues creía que sólo lo habría aprendido para burlarse. Me dirigí a él en árabe y en turco, pero no entendió ni siquiera mis gestos, ya que sólo hablaba la lengua portuguesa. Proseguí y no le presté más atención, porque estaba convencido de que se estaba burlando de mí totalmente.³

El fragmento anterior, en el que al-Baghdadi describe su primer encuentro con un negro musulmán en Brasil, resulta muy interesante. No le presta atención, pues cree que se está burlando de él, y ni siquiera le responde al saludo característico de los musulmanes de desearle paz al interlocutor. Tampoco le da mayor importancia por su vestimenta a la usanza europea y porque no sabe ni árabe ni turco. Éstos son asuntos relevantes que muestran la percepción que cada uno tiene del otro. El negro se dirige a al-Baghdadi porque su indumentaria lo identifica como musulmán y como una persona de gran erudición. Al-Baghdadi, por otro lado, lo ignora por lo que ya se ha señalado de su relato.

Tras otras descripciones, viene la forma en que al-Baghdadi y sus compañeros se dieron cuenta de que había muchos negros musulmanes entre los pobladores de Río de Janeiro. Así dice en su relato:⁴

كانت عن ذلك غنية فدخل امم لا تحصى ومن جملتها بعض من السودان وحين دخولهم كل منهم يبادر بالسلام ويقول ابو مسلم فما فهم احد من ضباط العساكر ما قال لانه ليس فيهم من يتكلم بالبرتغيز بل يعرفو لغتي الفرنسييس والانكليز فخاطبوهم بهما فما فهموا ما خوطبوا ومكثوا قليلا وذهبوا وبعد ان قل المتفرجون بمدة قليلة جاء من هذه السودان شرذمة جلييلة وتكلموا مثل الكلام الاول وقعدوا عندنا إلى وقت الظهيرة فقمنا إلى اداء ما فرض الله تعالى علينا فقاموا جميعا معنا وتوضوا وصلوا مثلنا فتحققنا انهم مسلمون ولو اوجب الوجود يوحدون فاخذنا

Un gran número de personas vino y en ese grupo había algunos negros. Al entrar, cada uno nos saludaba y decía: “Yo musulmán”. Pero ninguno de nuestros oficiales militares entendía nada de lo que decían, ya que ninguno entendía portugués. Sabían francés e

² Hemos modificado ligeramente la traducción de Paulo Daniel Farah y hemos sustituido *facciones*, que contiene la traducción del profesor Farah, por *formas*, palabra que nos parece más atinada en este contexto.

³ ‘Abd al-Rahman Ibn ‘Abd Allah al-Baghdadi, *El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*, pp. 134-135.

⁴ Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr ‘Ajib*, p. 119.

inglés y se dirigían a los negros en esos dos idiomas, pero ellos no entendían lo que les decían. Permanecieron un poco más de tiempo y enseguida se marcharon. En cuanto el número de espectadores disminuyó, vino hasta nosotros un grupo de negros respetables, pronunciaron palabras semejantes a las de los primeros y nos hicieron compañía hasta tarde. Entonces nos levantamos para llevar a cabo los deberes que Dios —El Excelso— nos encargó. Todos se levantaron con nosotros, hicieron la ablución y rezaron como nosotros. De esta forma nos dimos cuenta de que ellos también eran musulmanes y creían en la unicidad del Creador de la existencia.⁵

Entonces el *imam* al-Baghdadi los dejó rezar solos para observar cómo lo hacían y se percató de que no sabían bien los ritos de la oración ni practicaban este pilar del Islam de manera apropiada. Por este motivo decidió permanecer en Río de Janeiro para ayudarles y enseñarles los verdaderos ritos del Islam según la *Sunna*. Estos ritos iban desde las abluciones hasta la forma correcta de rezar. El *imam* al-Baghdadi se empeñó asimismo en que los musulmanes eliminaran el uso de talismanes y amuletos⁶ y muchas otras prácticas y ritos que tenían equivocados, ya que mezclaban el Islam con algunos rituales africanos, de su continente de origen. Posteriormente al-Baghdadi se trasladó a otras ciudades para establecer contacto con otras comunidades musulmanes en Brasil. El *imam* insistió mucho, en las comunidades musulmanas de Brasil, primero en Río de Janeiro, luego en Salvador y también en Recife, acerca de la importancia de efectuar las prácticas islámicas en forma correcta. Por ejemplo, el *imam* al-Baghdadi observó que los musulmanes de origen africano, en las tres ciudades que visitó en Brasil, cometían muchos errores en el *salat*, la oración que debe practicar el musulmán cinco veces al día. Entre los errores que notó el *imam* se encontraban los siguientes:

- 1) Los musulmanes en Brasil omitían la flexión del tronco durante la práctica del *salat*.
- 2) No rezaban la *suratu al-fatiha*, la primera *sura* del Qur'an, la llamada *sura* de la apertura.
- 3) Al final del rezo los musulmanes siempre envían un saludo de paz, lo que en Brasil, entre los seguidores de la fe del Islam, no se acostumbraba.
- 4) Los musulmanes en Brasil no respetaban los cinco rezos⁷ al día ni las horas

⁵ Baghdadi, *El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*, p. 135. A lo largo de todo el relato del *imam* al-Baghdadi se notan las constantes alabanzas a Dios y el uso de los numerosos atributos de Allah y sus 99 nombres. No hay duda de que esta obra la compuso un hombre religioso y fiel creyente en Dios, en Sus enseñanzas y en los contenidos del Qur'an.

⁶ En la tradición islámica se prohíbe el uso de amuletos. Al respecto véanse Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad*, vol. I, pp. 380-381, 397, 439; vol. II, p. 223; vol. IV, p. 156.

⁷ Al respecto véanse Sheikh Mohamed al-Ghazali, *Islam, Our Religion*, trad. al inglés de Amal Galal, Trípoli, Publications of the Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization, ISESCO,

establecidas: al amanecer, a mediodía, a media tarde, al atardecer y en las primeras horas de la noche.

Al-Baghdadi tuvo que enseñarles la forma correcta de la práctica de la oración, que debe realizarse en una secuencia específica. Las *raka'at* se repiten en forma consecutiva, según la *Sunna* del Profeta. En todos estos asuntos debió insistir y depurar esta importante práctica musulmana, para los seguidores del Islam en Brasil.

A continuación al-Baghdadi informa de los motivos por los que no se cumplían los cinco rezos diarios: por las persecuciones de que habían sido objeto los musulmanes en Brasil a raíz de la revuelta de los malês, muchos de ellos tenían manifestar abiertamente su fe y preferían ir a sus casas para los rezos diarios. Otros se veían forzados a juntar los rezos de mediodía y media tarde con la oración del *maghrib*. Ya en sus casas cumplían con esos tres tiempos de oración y así evitaban exponerse a cualquier contratiempo o problema con las autoridades, o con sus amos si todavía eran esclavos. Muchos tenían los castigos de que podían ser objeto si practicaban abiertamente su religión, en especial los contenidos en el Código Penal de 1830, que prohibía los ritos públicos de toda religión, excepto el catolicismo.⁸ Durante la época del imperio de Brasil se persiguió a los musulmanes, ya que los consideraban poblaciones peligrosas, de difícil sometimiento, siempre dispuestos a antagonizar con las autoridades y, sobre todo, por ser los responsables de dirigir un gran número de revueltas de esclavos. El Código de 1830 establecía castigos muy severos para los líderes de las rebeliones que promovían la libertad de los esclavos. Así, el artículo 113 del capítulo 4 establecía como un gran crimen que veinte o más esclavos se unieran para obtener su libertad por la fuerza. El castigo más severo para los líderes era la pena de muerte y el castigo más moderado consistía en quince años de trabajos forzados. En medio de esos dos extremos se establecían sentencias de trabajos forzados de por vida.⁹ Los esclavos que siguieran a esos líderes corrían el peligro de que los castigaran con latigazos, cuyo número exacto lo determinaba el juez. El artículo 114 extendía esas mismas sentencias para aquellos hombres libres que dirigieran revueltas de esclavos. El artícu-

2008, pp. 96-97; Hamilton Gibb, *El mahometismo*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 54-68; Manuel Ruiz Figueroa, *La religión islámica: una introducción*, México, El Colegio de México, 2002, *passim*, en especial pp. 33-64; Marín Guzmán, "El Islam, una religión", *Crónica*, núm. 3, 1982, pp. 81-90; Marín Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, *passim*, en especial pp. 107-121.

⁸ Para mayores detalles al respecto véanse Da Costa e Silva, "Buying and selling Korans in nineteenth-century Rio de Janeiro", pp. 82-89, en especial p. 83; Reis, *Slave Rebellion in Brazil*, *passim*, en especial pp. 205-230; Farah, "O Brasil oitocentista e a comunidade muçulmana aos olhos de um imã bagdali", pp. 1-26.

⁹ Para más información al respecto véase Reis, *Slave Rebellion in Brazil*, p. 205.

lo 115 ordenaba penas de prisión y trabajos forzados de veinte, doce u ocho años para hombres libres si eran culpables de ayudar, incitar o aconsejar a los esclavos a la rebelión, o si proveían armas, municiones y otros medios a los rebeldes.¹⁰ Éstas eran las leyes vigentes y en práctica durante y después de la revuelta de los malês.

Cuando el *imam* pudo contar con un traductor que conocía el árabe y el portugués, la comunicación fue más sencilla y así logró enseñarles con mayor precisión lo que debían aprender de la religión. Al-Baghdadi explica que más tarde descubrió que el traductor era judío, se hacía llamar Ahmad y era oriundo de Tánger, en Marruecos. Como sabía el árabe, como conocía algunos pasajes del Qur'an y vestía como los marroquíes, los musulmanes negros de Brasil confiaron en él y creyeron en sus enseñanzas por un tiempo, hasta que llegó el *imam* al-Baghdadi. Sin embargo, el judío no les instruyó en el Islam, sino en la religión judía, tal como afirma al-Baghdadi.¹¹ Al respecto el *imam* escribió:

يعلمهم دين اليهودية بالتدريج ويسلك بهم طريق الفساد الفجيج وما علمهم شيئا خاليا من القبح
سوى الختان والذبح لانه يأكل معهم ويأبي طعم الخرسثيان

Les enseñó la religión judaica y les llevó al rudo camino de la perdición. No les enseñaba nada que estuviera exento de fealdad, a excepción de la circuncisión y la degollación [de los animales], ya que comía con ellos y repudiaba la comida de los cristianos.¹²

Al-Baghdadi en su relato acusa al traductor judío de haber instruido con mala intención a los musulmanes en la religión judía y no en el verdadero Islam. En opinión de al-Baghdadi, este judío había desviado a los musulmanes y los había llevado por un camino equivocado, de perdición. Por ello, al-Baghdadi en su obra lo maldice:¹³

فلعنة الله عليه انى كان واقفا

Que la maldición de Dios lo acompañe mientras se tenga en pie.¹⁴

Como consecuencia de estos hechos, al-Baghdadi se percató de la necesidad de aprender el portugués para poder comunicarse con las comunidades musulmanas negras de Brasil. De su relato se desprende que muy pronto empezó a hablar este idioma, cuando todavía se encontraba en Río de Janeiro. Fue entonces cuando al-

¹⁰ Reis, *Slave Rebellion in Brazil*, p. 205.

¹¹ Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, pp. 137-138.

¹² Baghdadi, *El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*, p. 154.

¹³ Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, p. 138.

¹⁴ Baghdadi, *El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*, p. 154.

Baghdadi se enteró de que esos negros habían llegado a Brasil por la fuerza y que a muchos los habían llevado desde niños para ser esclavos y por este motivo no conocían bien la religión ni los ritos verdaderos del Islam. Una vez que los esclavos lograban la manumisión podían, a partir de entonces, practicar la religión con un poco de mayor libertad, pero siempre en forma limitada, pues, como se ha explicado, la práctica de esta religión estaba prohibida en Brasil a raíz de la revuelta de los malês.

Cuando las comunidades musulmanas de Salvador, en el estado de Bahía, en el nordeste brasileño, se enteraron de la presencia del *imam* al-Baghdadi, le pidieron que fuera hasta ese estado para enseñarles el Islam y los ritos según la *Sunna*. El *imam* se enteró entonces de que la comunidad musulmana más grande de Brasil se encontraba en Bahía y que en ese estado había tenido lugar la revuelta de los malês. Al-Baghdadi visitó también la comunidad musulmana de Recife, en el estado de Pernambuco, con el mismo propósito.

A raíz de la revuelta de los malês y la persecución que se desató contra los musulmanes, en especial en el estado de Bahía, se aceleró con mayor rapidez la desaparición de la lengua árabe en Brasil. Cada vez eran menos los que conocían este idioma. También en Bahía se confiscaban obras en árabe. Con mucha frecuencia las autoridades brasileñas requisaban en especial textos religiosos, sobre todo fragmentos del Corán. El profesor Paulo Daniel Farah, de la Universidad de São Paulo y conocedor y traductor de la obra de al-Baghdadi, agrega una importante información sobre estos temas:

Em 1869, portanto três anos após a chegada de Al-Baghdadí ao Rio de Janeiro, o conde Joseph-Arthur de Gobineau (1816-1882), representante diplomático da França no Brasil e autor do *Essai sur l'inégalité des races humaines* (obra basilar para a estruturação do racismo científico), escreveu que os franceses Fauchon e Dupont, em sua livraria na estação capital brasileira, vendiam anualmente a escravos e ex-escravos cerca de cem exemplares do Alcorão, além de gramáticas árabes com explicações em francês.¹⁵

[En 1869, tres años después de la llegada de al-Baghdadi a Río de Janeiro, el conde Joseph-Arthur de Gobineau (1816-1882), representante diplomático de Francia en Brasil y autor del *Essai sur l'inégalité des races humaines* (obra fundamental para la estructuración del racismo científico), escribió que los franceses Fauchon y Dupont, en su librería de la entonces capital brasileña, vendían anualmente a esclavos y ex esclavos alrededor de cien ejemplares del Corán, además de gramáticas árabes con explicaciones en francés.]

¹⁵ Farah, "O Brasil oitocentista e a comunidade muçulmana aos olhos de um imã bagdali", pp. 1-26, en especial p. 5. Para mayores detalles véase también Alberto da Costa e Silva, "Buying and selling Korans in nineteenth-century Rio de Janeiro", en *Rethinking the African Diaspora*, pp. 82-89.

Este fragmento del texto del profesor Farah demuestra que ya un diplomático francés en Río de Janeiro, pocos años después de la llegada de al-Baghdadi a la capital del imperio de Brasil, había observado que en una librería francesa se vendían copias del Corán y libros de gramática árabe, prueba de que había una comunidad musulmana que, aunque relativamente pequeña, estaba muy interesada y quizá también dedicada, hasta cierto grado, al estudio de la religión y la lengua del Corán. Esta información la cita también Alberto da Costa e Silva, lo que le mueve a sugerir que la venta de cien ejemplares al año parece indicar que probablemente el número de musulmanes en Río de Janeiro fuera algo mayor de lo que originalmente se creía. Es factible pensar que quizá muchos adquirían un ejemplar del Qur'an para poseerlo en la lengua en la que originalmente lo recibió el profeta Muhammad, aunque no todos podían leerlo.¹⁶ Al respecto Da Costa e Silva escribió lo siguiente:

Descendants of Africans in the capital of the Empire of Brazil was at that time much greater than the appearances would show, and [...] that they were in some aspects very strict Muslims, as they would not have the holy book written in any other language except that in which God dictated His words to Muhammad.¹⁷

[Los descendientes de africanos en la capital del imperio de Brasil constituían en esa época un número mucho mayor de lo que las apariencias mostraban, y [...] eran en algunos aspectos musulmanes muy estrictos, al punto de que no tendrían el libro sagrado en otra lengua excepto en la que Dios dictó Su palabra a Muhammad.]

Estas opiniones de Da Costa e Silva nos llevan a replantear algunos asuntos. En primer lugar, puede ser cierto que el número de musulmanes en Río de Janeiro haya sido mayor de lo que originalmente se había creído. Su segunda observación, de que esos musulmanes eran muy estrictos, como dando a entender que eran muy ortodoxos y apegados a los principios básicos del Islam, no se sostiene, pues las evidencias muestran lo contrario, en especial lo que contiene la obra del *imam* al-Baghdadi que explica con detalle todos los problemas, las equivocaciones y otros yerros de estos musulmanes en los ritos y prácticas del Islam. El *imam* afirma que con frecuencia mezclaban el Islam con supersticiones y ritos africanos, por su procedencia. Al-Baghdadi explica incluso el desconocimiento que tenían de los *arkan* del Islam.

No es posible concluir que este interés y renacer por los estudios del árabe y del Qur'an hayan sido resultado de las enseñanzas del *imam* al-Baghdadi, aunque todo parece indicar que pudo haber influido en ello. Lo anterior se comple-

¹⁶ Da Costa e Silva, "Buying and selling Korans in nineteenth-century Rio de Janeiro", p. 83.

¹⁷ Da Costa e Silva, "Buying and selling Korans in nineteenth-century Rio de Janeiro", p. 83.

menta con la información que proporciona al-Baghdadi en su relato, cuando explica que mientras buscaba un diccionario árabe/portugués en las librerías de Río de Janeiro, encontró una copia del Corán en árabe impresa en Francia, que al parecer había estado en esa librería por algún tiempo. Al-Baghdadi mandó traer varias copias del Corán por medio de ese librero, con lo que logró despertar en la comunidad musulmana de la ciudad un mayor interés por los estudios religiosos directamente en el libro sagrado de los musulmanes, así como por la lengua árabe, que también es fundamental para los seguidores del Islam. Es importante recordar que el creyente debe leer y rezar el Qur'an en la lengua original y no en traducción. Al-Baghdadi asimismo observó entre los musulmanes negros en Brasil lo que era entonces común entre los musulmanes de África occidental: que percibían el Corán casi en calidad de talismán, y más para la bendición que para el estudio. En Brasil la comunidad musulmana procedente de África, en especial de la región ubicada al norte de la actual Nigeria, utilizaba muchos amuletos, como era común en sus tierras de procedencia, no obstante la prohibición islámica del empleo de todo tipo de talismanes. Las comunidades musulmanas de origen africano en Brasil con frecuencia escribían fragmentos del Corán y los guardaban como amuletos.

Por lo anterior, en África algunos líderes musulmanes en ciertas oportunidades prohibieron el uso de amuletos, talismanes y cualesquiera otros objetos que pudieran llevar a la superstición. Entre ellos destacó sobre todo el *mahdi* Muhammad Ahmad en el Sudán, quien encabezó un movimiento *mahdista* de 1881, año en que declaró la *Mahdiyya*, a 1885, año en que murió, pero el movimiento perduró hasta 1898, con su califa 'Abdallahi.¹⁸ Es conveniente recordar que el *mahdi* asimismo corrigió muchas prácticas equivocadas y estableció muchas prohibiciones.¹⁹ Los ejércitos anglo-egipcios finalmente derrotaron a este levantamiento contra la presencia occidental. Los *mahdistas* se dirigieron en especial contra los británicos en la zona, así como contra los turco-egipcios y otros poderes, como los intentos franceses por dominar partes de la región. La presencia francesa en el Sudán provocó el choque entre Gran Bretaña y Francia por este territorio, lo que incluso llevó al

¹⁸ Para mayores detalles véanse Peter Holt, *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898*, Oxford, Oxford University Press, 1958, pp. 125-131; Roberto Marín Guzmán, *El Islam: religión y política. Interpretación mesiánica del movimiento mahdista sudanés*, San José, Alma Máter, editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, 1986, *passim*, en especial p. 131; Marín Guzmán, *Estado de la cuestión sobre la Mahdiyya: estudio de las fuentes del movimiento mahdista en el Sudán*, Serie Cuadernos de la Cátedra Ibn Khaldun de la Universidad de Costa Rica, núm. 1, San José, Universidad de Costa Rica, 2009.

¹⁹ Philip Warner, *Dervish: The Rise and Fall of an African Empire*, Nueva York, Taplinger Publishing Company, 1975, pp. 38 ss.; Holt, *The Mahdist State, in the Sudan, 1881-1898*, pp. 101 ss.; Marín Guzmán, *El Islam: religión y política. Interpretación mesiánica del movimiento mahdista sudanés*, p. 131.

incidente de Fashoda.²⁰ Los *mahdistas* asimismo defendieron el Estado *Mahdista* de las incursiones italianas que pretendieron adueñarse de territorios en el vasto Sudán.²¹

En Brasil el *imam* al-Baghdadi condenó la práctica de utilizar los *grisgrís*, pequeños bolsos de cuero donde se guardaban versículos coránicos que se utilizaban

²⁰ Sobre el incidente de Fashoda se ha escrito mucho desde que ocurrió, en 1898, pues la pugna anglo-francesa por el territorio de Fashoda en el Sudán casi llevó a una guerra entre ambas potencias. Al respecto se recomiendan las siguientes fuentes: Winston Churchill, *The River War: An Account of the Reconquest of the Sudan*, Londres, Eyre & Spottiswoode, 1951; Winston Churchill, *Ta'rikh al-Thawrat al-Mahdiyya wa al-Ihtilal al-Britani li'l-Sudan*, trad. al árabe por 'Izz al-Din Mahmud, El Cairo, Dar al-Shuruq, 2006; Ronald Wingate, *Wingate of the Sudan: The Life and Times of General Sir Reginald Wingate, Maker of the Anglo-Egyptian Sudan*, Londres, John Murray, 1955, pp. 103-127; Morrison Beall Giffen, *Fashoda: The Incident and its Diplomatic Setting*, Chicago, The University of Chicago Press, 1930, *passim*, en especial pp. 46-47; A.L. Kennedy, "Fashoda: The Events Which Led Up to It and The Consequences", en *Quarterly Review*, 1948, pp. 145-161; Jacques Delebecque, *Vie de Général Marchand*, París, Hachette, 1941; P. Renouvin, "Les origines de l'expédition de Fachoda", *Revue Historique*, núm. 200, 1948, pp. 180-197; Muhammad Fu'ad Shukri, *Al-Hukum al-Misri fi al-Sudan, 1820-1885*, El Cairo, Dar al-Fikr al-'Arabi, 1948; A.J.P. Taylor, "Prelude to Fashoda: The Question of the Upper Nile 1894-1895", *English Historical Review*, núm. 65, 1950, pp. 52-80; Ahmad Amin, *Al-Mahdi wa al-Mahdiyya*, El Cairo, Iqra', 1951; Roger G. Brown, *Fashoda Reconsidered*, Londres, Johns Hopkins University Press, 1970; Husayn Mu'nis, *Watha'iq 'an Mahdi al-Sudan*, El Cairo, s.p.i., 1953, *passim*; James H. Goode, "The Fashoda Crisis: A Survey of Anglo-French imperial policy of the Upper Nile question, 1882-1899", tesis doctoral inédita presentada en la North Texas State University, Denton, Texas, 1971; Patricia Wright, *Conflict on the Nile: The Fashoda Incident of 1898*, Londres, Heinemann, 1972; Martin W. Daly, *Omdurman and Fashoda, 1898: Edited and Annotated Letters of F.R. Wingate*, British Society for Middle Eastern Studies Bulletin, núm. 10, 1993, pp. 21-37; D. Bates, *The Fashoda Incident of 1898: Encounter on the Nile*, Oxford, Oxford University Press, 1984; M. Barthorp, *War on the Nile: Britain, Egypt and the Sudan (1882-1898)*, Blandford, Poole, 1984; David Levering Lewis, *The Race to Fashoda: European Colonialism and African Resistance in the Scramble for Africa*, Nueva York, Weidenfeld & Nicolson, 1987; Douglas H. Johnson, "Sudanese Military Slavery from the Eighteenth to the Twentieth Century", en Leonie J. Archer, *Slavery and Other Forms of Unfree Labour*, Londres, Routledge, 1988, pp. 142-156; A. Terrier, "La Mission Marchand", *Journal des Voyages*, Nouvelle Série, vol. VI, 1899; Lebon, "La mission Marchand", *Revue des Deux Mondes*, marzo de 1900, pp. 282 ss.; J. Émily, *Mission Marchand: journal de route*, París, Hachette, 1913; M. Dutreb, *Marchand*, París, Payot, 1922; Dawd Barakat, *Al-Sudan al-Misri*, El Cairo (?), Al-Matba'a al-Salafiyya bi-Misr, 1924; H. Bobichon, *Contribution à l'histoire de la Mission Marchand*, París, Ch. Lavauzelle, 1936; A.E.A. Baratier, *Fachoda: souvenirs de la Mission Marchand*, París, Grasset, 1941; P. Croidys, *Marchand, le héros de Fachoda*, París, Éditions de Loisirs, 1942; R. Arié, "L'opinion publique en France et l'affaire de Fachoda", *Revue de l'Histoire des Colonies Françaises*, 1954, pp. 329-367; J. Stengers, "Aux origines de Fachoda: l'expédition Monteil", *Revue Belge de Philosophie et d'Histoire*, vol. I, 1958, pp. 436-450; vol. II, 1960, pp. 365-404; vol. III, 1960, pp. 1040-1065. Véase también Marín Guzmán, *Estado de la cuestión sobre la Mahdiyya: estudio de las fuentes del movimiento mahdista en el Sudán*, *passim*; Marc Michel, *La Mission Marchand, 1895-1899*, París/La Haya, Mouton, 1972.

²¹ Véanse Churchill, *The River War: An Account of the Reconquest of the Sudan* (originalmente

como amuletos. De igual modo rechazó la práctica de escribir en tablillas algunos versículos del Qur'an con el propósito de lavarlas y beber de inmediato el agua mezclada con la tinta de la escritura. Muchos creían que esta costumbre les llevaba a obtener auxilio y protección contra muchos males espirituales o enfermedades. El *imam* prohibió también la geomancia, los cuadros mágicos y la adivinanza, sobre todo en la ciudad de Recife, donde estas prácticas se llevaban a cabo siguiendo viejas costumbres africanas. Un hábito común, tanto en África como entre los musulmanes en Brasil, era poseer una tabla, que se llamaba *fa'ida*, con pequeños cuadros que se rellenaban con letras árabes. Cada cuadro podía ofrecer una respuesta a los distintos cuestionamientos. Para los malês, por ejemplo, el asunto del empleo de amuletos se encuentra asimismo documentado, en especial el uso de un pequeño bolso que se llevaba cargado al cuello, en cuyo interior había una oración de unas cuantas palabras. Por fuera, en la parte superior, el bolso tenía un polígono estrellado regular de cinco ángulos. Los malês aseguraban que con ese talismán se volvían inmunes a cualquier hechizo.²²

Así como les explicó el *salat*, el *imam* también los instruyó con detalle en la importancia y práctica de los cinco pilares del Islam. Es importante tener presente que el primero de los cinco pilares (*arkan*) es un dogma, mientras que los cuatro restantes son prácticas. El primero es la *shahada*, o profesión de fe, que consiste en creer que sólo hay un Dios y que Muhammad es su enviado. El segundo de los pilares es el de la oración (*salat*); el tercero es el pago de una limosna obligatoria, el *zakat*; el cuarto es el *sawm*, o ayuno durante todo el mes del Ramadán, que es el noveno mes del calendario musulmán. Ante la falta de conocimiento sobre este pilar del Islam, al-Baghdadi se vio en la imperiosa necesidad de enseñarles con exactitud cuándo empieza el mes del Ramadán, el mes del *sawm* o *siyam*, y que los

publicado en 1899), *passim*; Churchill, *Ta'rikh al-Thawrat al-Mahdiyya wa al-Ihtilal al-Britani li'l-Sudan*, trad. al árabe por 'Izz al-Din Mahmud, *passim*; Wingate, *Wingate of the Sudan: The Life and Times of General Sir Reginald Wingate, Maker of the Anglo-Egyptian Sudan*, pp. 38-127; F. Reginald Wingate, *Mahdism and the Sudan*, Londres, Macmillan, 1891; 2a. ed., Londres, Frank Cass & Co., 1968, *passim*. Para mayores detalles véase también Janice J. Terry, "Wingate, Reginald", en Philip Mattar (ed.), *Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa*, Detroit/Nueva York/San Francisco, Gale, 2004, vol. IV, p. 2354; Holt, *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898*, *passim*, en especial pp. 167 ss. Véase también Mekki Shibeika, *Independent Sudan*, Nueva York, Robert Speller and Sons Publishers, 1959, *passim*, en especial pp. 344-386. Véase también Marín Guzmán, *Estado de la cuestión sobre la Mahdiyya: estudio de las fuentes del movimiento mahdista en el Sudán*, *passim*.

²² Farah, "O Brasil oitocentista e a comunidade muçulmana aos olhos de um imã bagdali", pp. 6-7. Véanse también Manoel Querino, *Costumes africanos no Brasil*, 2a. ed., Recife, Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1988, *passim*. Querino estudió con cuidado muchas de las costumbres de los musulmanes de origen africano en Brasil. Da Costa e Silva, "Buying and selling Korans in nineteenth-century Rio de Janeiro", pp. 82-89, en especial p. 85.

musulmanes no deben comer ni beber absolutamente nada durante las horas del día de todo ese mes. Sólo se pueden tomar líquidos e ingerir alimentos en las horas de la noche y hasta el amanecer. Los musulmanes también deben abstenerse de tener relaciones sexuales durante las horas del día, mientras se practica el *sawm*. El *imam* debió entonces enseñarles pacientemente que todos debían practicar el ayuno y no sólo los hombres, puesto que entre los musulmanes en Brasil era frecuente que las mujeres no cumplieran con este precepto religioso. También debió indicarles que no está permitido romper con el ayuno en cualquier momento, aduciendo que la persona sufre una gran dificultad y se siente incapaz de poder cumplir con este pilar del Islam. La ruptura del ayuno sólo se permite en casos excepcionales.

El *imam* al-Baghdadi pudo notar, asimismo, que con frecuencia muchos musulmanes de origen africano en Brasil, después de que terminaba el ayuno de todo el mes del Ramadán, se abstenían de todo alimento por tres días seguidos para mortificarse aún más y soportar una gran hambre. Sólo bebían una infusión que preparaban con algunas hierbas medicinales y que consumían antes de iniciar esos nuevos días de ayuno, después de finalizado el Ramadán.

Al respecto de todas estas observaciones, escribió las siguientes líneas:²³

أحوالهم في الصيام وبعض احوال نساءهم

وجاء رمضان شهر البركة والامتنان وقد رددته لوقته لانه كان يصادف معهم صيام شهر شعبان فاعلنت بهذا الخصوص لسائر البلدان ورايت من احوالهم في الصيام ان الرجل لا يبلغ ريقه ولو شاهد زهيقه حتى في الصلاة يبصق في كاسة اعدھا ولا ينظر في المرأة ولا يضاجع نساءه به ولا يكلمهن الا بعد الزوال وياكلون قبل الشمس ويفطرون عند العشاء بالنفس في اخره بنون ثلاثة ايام طي لا ياكلون فيها شيء سوى بعض اقداح من العقار يشربونها عند الامساك والافطار ونساؤهم ليس لهن ارب في الصيام ويفعلن ما يشأن طبق نساء الافرنج النيام من وظهورهن في الاسواق غير متسترات وتعاطي بعض المنكرات وترث المرأة من زوجها النصف اذا مات والنصف الثاني سوية بين الذكور والبنات وغير ممكن ازالة هذا العارض وقد اعلنت وبينت للاسلام بعض طرائق من علم الفرائض وما بينه الله في كتابه المجيد وقلت من رضي بهذا التحديد فنعم ومن لم يرض شأنه وما يريد من اقتدائه بالديانة الافرنجية ولا تشاحنوا ودعوا احوالكم خفية وذلك حين ما رأيت عدم قبول النساء تلك القسمة الاسلامية ونفور طباعهن منها بالكلية

El modo como ayunan y un poco sobre la situación de las mujeres

Llegó el Ramadán, el mes de la bendición y la gracia. Modifiqué el calendario, porque el ayuno coincidía con el mes de Sha'ban. Comunicué este hecho al resto del país. De su manera de ayunar, observé que los hombres no se tragaban la saliva, aunque estuvieran muy débiles; hasta en las oraciones escupían en un recipiente adecuado para ello. No se miraban en el espejo, no tenían relaciones sexuales con sus mujeres y sólo les dirigían sus palabras tras la puesta del sol. Y [los musulmanes] comían antes de que

²³ Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, pp. 136-137.

saliera el sol y rompían el ayuno largamente al anochecer. Al final [del Ramadán], se proponían pasar hambre durante tres días y no ingerían nada a excepción de algunos vasos de infusión de hierbas medicinales, que se tomaban antes de iniciar el ayuno y después de terminarlo.

Las mujeres no sentían deseo de ayunar. Hacían lo que querían, igual que las mujeres de los extranjeros perezosos. Éstas, cuando van al mercado, no se cubren y practican algunos actos reprensibles. Una mujer hereda de su marido la mitad [de sus bienes] cuando él muere, y la otra mitad se divide por partes iguales entre hijos e hijas. Y no es posible eliminar ese problema. Yo indiqué²⁴ y demostré a los musulmanes algunos métodos del derecho hereditario y lo que Dios evidenció en Su libro glorioso. Les dije: “Para aquel que esté satisfecho con esta determinación, no habrá problema. Pero aquel que no esté de acuerdo, sólo le compete a él decidir si quiere imitar la religión extranjera o no. No os peleéis con él y mantened vuestras decisiones en secreto”. Y dije esto al ver el rechazo de las mujeres hacia el reparto musulmán y su total e inherente repudio.²⁵

Es oportuno hacer algunas reflexiones respecto de la importancia de la herencia en el Islam, con el propósito de tener claro lo que se conoce comúnmente entre los musulmanes en esta materia, así como el conocimiento que tendría en la época un

²⁴ Hemos modificado ligeramente la traducción de Paulo Daniel Farah, quien traduce أعلنت como “yo revelé”, y lo hemos traducido quizá de forma más acertada en castellano como “yo indiqué”. Esto es con el propósito de evitar confusiones con el término revelación. Es oportuno señalar que la raíz trilateral del verbo علن, entre otras cosas, quiere decir aclarar, manifestar, y la tercera forma de ese verbo significa, entre otras cosas, *revelar*.

²⁵ Baghdadi, *El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*, pp. 152-153. Es oportuno señalar que del texto de al-Baghdadi se deduce que los musulmanes en Brasil practicaban equivocadamente el ayuno durante el mes de Sha‘ban, que es el octavo mes del calendario musulmán, y no en el noveno mes que es el Ramadán. El *imam* al-Baghdadi debió corregir este error. Para más información sobre la familia en el Islam y sobre la herencia en el Islam, véanse J. Lecerf, “‘A‘ila”, en *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E.J. Brill, 1960, vol. I, pp. 305-306; Jean Lecerf, “Note sur la famille dans le monde arabe et islamique”, *Arabica. Revue d'Études Arabes*, tomo III, fasc. 1, 1956, pp. 31-60; Al-Shaykh Nadim Mallah, *Huquq al-Mar‘a al-Muslima*, ‘Amman, Al-Matba‘a al-Wataniyya, 1928, s.f., *passim*, en especial pp. 8-15, 19-22; ‘Ali Hasab Allah, *Al-Zawaj fi al-Shari‘a al-Islamiyya*, s.l., 1971, *passim*, en especial pp. 155-181; Muhammad Salam Madkur, *Al-Islam wa al-Usra wa al-Mujtama‘*, El Cairo, Dar al-Nahda al-‘Arabiyya, 1968, *passim*, en especial pp. 86-87; ‘Abd al-Ghani ‘Abbud, *Al-Usra al-Muslima wa al-Usra al-Mu‘asira*, El Cairo, Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1979, *passim*, en especial pp. 74-100; Al-Hajj Mohamed Ullah, *The Muslim Law of Marriage*, Nueva Delhi, Kitab Bharan, 1986, *passim*, en especial pp. i-xvii. Véanse también Reuben Levy, *The Social Structure of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957, *passim*, en especial pp. 91-95; Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1885, *passim*, en especial pp. 100 ss., 142 ss., 279 ss.; Marín Guzmán, “La familia en el Islam: su doctrina y evolución en la sociedad musulmana”, *Estudios de Asia y África*, vol. XXXI, núm. 1 (99), 1996, pp. 111-140; Marín Guzmán, *Introducción al estudio del Medio Oriente islámico: trayectoria histórica, continuidad y cambio*, Serie Cuadernos de Historia de la Cultura, núm. 1, 4a. reimp., San José, Universidad de Costa Rica, 2007, *passim*.

hombre educado e *imam*. La herencia está establecida en el Qur'an (*sura IV, ayat 8-12; aya 15; aya 175*). Por lo tanto, es parte de la *shari'a* (la ley revelada). De las propiedades o bienes del difunto, los hijos heredan el doble de lo que les corresponde a las hijas. Hay una razón lógica para dividir la propiedad de esta manera: los hombres tendrán que pagar una dote cuando se casen, mientras que las mujeres la recibirán de sus maridos. En la sociedad musulmana, este sistema de reparto de la propiedad entre los hijos y las hijas contribuyó a la rápida fragmentación del patrimonio familiar. En el curso de unos cuantos años —tres generaciones, por ejemplo—, una gran finca quedaba dividida en numerosas parcelas pequeñas. El Qur'an (*sura IV, aya 175*) también estableció la manera de dividir la propiedad en el caso de que el difunto no tuviera hijos y sí una o más hijas, hermanas y hermanos.²⁶ En la meticulosa legislación islámica se encuentra también información sobre los hijos adoptivos, los cuales en el Islam no tienen derecho de heredar. A este respecto, el Islam se diferencia del periodo de la *Jahiliyya*, durante el cual los hijos adoptivos podían recibir parte de la herencia, participar en ataques e incluso recibir parte del botín de guerra. El cambio del estatus legal de los hijos adoptivos, que de ser llamados “hijos de los padres adoptivos” pasaron a denominarse “hijos de sus verdaderos padres”, así como la condición que les impedía tener derechos de herencia, probablemente surgieron tras el incidente entre Muhammad y su hijo adoptivo Zayd. Los cambios se incluyen en el Qur'an (*sura XXXIII, aya 40, y sura XXX, aya 4*), y por ende son órdenes indiscutibles. Las diversas escuelas de la ley han interpretado estos pasajes del Qur'an de diferentes maneras, pero todas señalan claramente que la idea principal es excluir de la herencia a los hijos adoptivos.

También en relación con la herencia están las donaciones pías, *waqf* (plural *awqaf*), otorgadas de por vida a una mezquita, la mayoría de las veces con propósitos caritativos, incluyendo la caridad con los huérfanos, quienes según el Qur'an (*sura LXXVI, aya 8*) debían recibir la ayuda de la comunidad entera en todas las formas posibles. El Qur'an (*sura IV, ayat 9-12*)²⁷ también prohíbe que alguien se

²⁶ Estas costumbres de repartir las partes (*fara'id*) del patrimonio entre la esposa (o el esposo, dependiendo de quien falleciera), los hijos, las hijas, hermanas, hermanas y los otros familiares del difunto o difunta son llamadas en general *'Ilm al-Fara'id*, o sea, la ciencia de las partes a recibir obligatoriamente. Véase Levy, *Social Structure of Islam*, pp. 145-146. Al respecto el Qur'an dice: “Te piden una decisión jurídica. Responde: ‘Dios os explica la sucesión indirecta: si un hombre muere y no tiene ningún hijo, pero sí una hermana, a ella pertenece la mitad de lo que deje; él la heredará si ella premuriese sin tener ningún hijo; si fuesen dos hermanas, tendrán los dos tercios de lo que deje; si hubiese varios hermanos, varones y hembras, al varón corresponde una parte igual a la de dos hembras. Dios os aclara las leyes para que no os extraviéis. Dios es omnisciente sobre todas las cosas’” (*sura IV, aya 175*).

²⁷ Al respecto el Qur'an dice: “Cuando estén presentes en la partición los que tienen parentesco, los huérfanos y los indigentes, alimentadlos con cargo a la herencia y habladles según las fórmulas establecidas. Teman aquellos albaceas lo que ocurriría si dejasen, tras ellos, una posteridad débil por

haga dueño de la propiedad o de la riqueza de los huérfanos. El castigo será el fuego en la otra vida.

El quinto y último de los *arkan*, o pilares del Islam, es *al-hajj*, la peregrinación a la Meca, la ciudad santa del Islam, por lo menos una vez en la vida. Esta práctica debe realizarse en un tiempo determinado del año; es decir, durante los días establecidos del mes de la peregrinación (*Dhu'l-Hijja*), para que todos los que se reúnan en esta ciudad lleven a cabo una serie de ritos en conjunto. Además, durante el *hajj* todos vestirán de la misma manera. Es conveniente recordar que en el Islam se excusa a aquellos que no tengan los medios económicos o que padezcan de problemas físicos que les impidan cumplir con este pilar. Según relata al-Baghdadi, algunos de los musulmanes negros de Brasil le manifestaron que ignoraban la existencia de este pilar del Islam. Otros, quizá de un mayor desconocimiento, le comentaron que no sabían que hubiera musulmanes en otras partes de la tierra.

Como parte de su relato, al-Baghdadi explica que algunos individuos que deseaban convertirse al Islam llegaron ante él y le ofrecieron dinero. Aseguraban que de ese modo, es decir, mediante el pago de una suma, se manifestaba la sinceridad del que deseaba abrazar el Islam. Otros incluso le informaron que algunos querían llegar a ser musulmanes, pero la falta de recursos se lo impedía. El *imam* entonces les devolvió sus dineros y les indicó que nada de eso era necesario. Luego los reunió para explicarles lo que debe hacerse para la conversión y para recibir de otros la sumisión al Islam. A raíz de ello el número de neófitos creció en Brasil y, según relata el mismo al-Baghdadi, alcanzó la cifra de 19 000 nuevos musulmanes, aunque se puede dudar de este dato.²⁸ Es lógico suponer que el número aumentara, pero quizá no en esas dimensiones.

En los asuntos de la vida diaria, al-Baghdadi observó que los musulmanes en Brasil practicaban la circuncisión de sus hijos, no consumían cerdo y mataban a los animales de acuerdo con el rito musulmán para el consumo de su carne. A la pronunciación de la frase *Bismi Allah al-Rahman al-Rahim*, se procede a degollar al animal y se le deja sangrar, de manera que no quede casi nada de sangre dentro de

lo que temiesen. Tengan a Dios y digan a los pupilos palabras apropiadas. Quienes injustamente comen las riquezas de los huérfanos, lo que comen, ciertamente es, en sus vientres, fuego, y soportarán las llamas. Dios os manda acerca de vuestros hijos. Dejad al varón una parte igual a la de dos hembras; si las mujeres fuesen más de dos tendrán el tercio de lo que deja el difunto; si fuese una, tendrá la mitad y a cada uno de los dos padres corresponderá el sexto de lo que deje si tuviese un hijo. Si no tuviese hijo le heredarían sus dos padres, y su madre tendría el tercio. Si tuviese hermanos, su madre tendría el sexto, después de pagar los legados que hubiese dispuesto o las deudas. Entre vuestros padres y vuestros hijos no sabéis quiénes os son más útiles. Es imposición de Dios. Dios es omnisciente, sabio" (*sura IV, ayat 9-12*).

²⁸ Al respecto véase por ejemplo Farah, "O Brasil oitocentista e a comunidade muçulmana aos olhos de um imã bagdali", pp. 4-6.

su cuerpo. Mientras al-Baghdadi les aclaraba muchos de estos asuntos, algunos musulmanes en Brasil le preguntaron si podían ingerir bebidas alcohólicas, pues ellos creían que estaba permitido. Aseguraban que un intérprete del Islam que había estado con ellos antes, así lo había manifestado. Probablemente se trataba del judío que se hacía llamar Ahmad y que era oriundo de Marruecos, de quien ya se ofrecieron algunos datos. Fue entonces cuando el *imam* los amonestó enérgicamente y les informó que el consumo de cualquier bebida alcohólica está prohibido en el Islam. A raíz de estas explicaciones, otro musulmán señaló que él había oído decir que ingerir bebidas alcohólicas estaba permitido en el Islam si se hacía para acompañar las comidas. A todo ello al-Baghdadi debió exponerles detalladamente qué es lo que prescribe exactamente el Islam sobre estos asuntos de la vida cotidiana. En medio de estas aclaraciones, otro de ellos aprovechó para preguntarle si los musulmanes podrían trabajar en un bar o en un restaurante. Como respuesta, el *imam* al-Baghdadi argumentó enfáticamente que está prohibido consumir bebidas alcohólicas, así como comercializarlas. Es probable que al respecto el *imam* recordara el muy conocido dicho (*hadith*) de Muhammad que se citó anteriormente,²⁹ o bien el otro que, al igual que el anterior, fue asimismo muy difundido entre los musulmanes acerca de la prohibición del consumo y venta de vino (y, por extensión, de cualquier bebida alcohólica), que dice:

Ciertamente El que prohibió que se bebiese también prohibió su venta.³⁰

Otro *hadith* del Profeta, también muy conocido y que los musulmanes repiten con frecuencia, dice al respecto lo siguiente:

جميع الشر كله في بيت وأغلق عليه فكان مفتاحه السكر

Se reunió todo el mal en una casa y se cerró a cal y canto, pero la llave [que la abrió] fue el alcohol.³¹

Al respecto no hay duda de que la prohibición coránica es asimismo muy conocida (*sura* II, *aya* 219):

²⁹ Véase *Sahih Muslim*, vol. IV, p. 154. Véase también Marín-Guzmán, “Trade and traders in Islamic tradition”, p. 38.

³⁰ *Sahih Muslim*, vol. IV, p. 153. Para mayores detalles véase también Marín-Guzmán, “Trade and traders in Islamic tradition”, p. 38.

³¹ *Hadith* del profeta Muhammad, citado por al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala'*, p. 36 del texto árabe. Véase también Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala'* [El libro de los avaros] de al-Jahiz: fuente para la historia social del Islam medieval, p. 151.

Te preguntan respecto del vino y los juegos de azar. Diles: en ambos hay un gran pecado y alguna ganancia para los hombres, pero es mayor el pecado que el beneficio.³²

De igual manera, en otro pasaje el Corán también prohíbe el consumo de alcohol y los juegos de azar, y agrega los ídolos a estas prohibiciones. Así dice en la *sura V, ayat 93-95*:³³

¡Oh los que creéis! Ciertamente, el vino, el juego de *maysir*, los ídolos y las flechas son abominaciones procedentes de la actividad de Satanás. ¡Evítadla! Tal vez seáis los bienaventurados. Satanás quería suscitar entre vosotros la enemistad y el odio mediante el vino y el juego del *maysir* y apartaros del recuerdo de Dios, de la plegaria. ¿Dejaréis de seguirle? ¡Obedeced a Dios! ¡Obedeced al Enviado! ¡Estad en guardia! Si os apartáis, sabed que a nuestro enviado, Muhammad, le incumbe únicamente la predicación manifiesta. No cometen falta por lo que comen quienes creen y hacen obras pías, cuando temen a Dios, creen y hacen obras pías; luego, temen a Dios y creen, temen a Dios y hacen el bien, pues Dios ama a los benefactores.

El relato de al-Baghdadi también muestra las aspiraciones árabes de nacionalismo, de sentimiento patriótico, identidad de los pueblos y lealtades locales y regionales, arabismo, afiliación religiosa y niveles superiores de educación, todo lo cual se percibe en esta descripción de un erudito árabe y musulmán al servicio del imperio otomano. Al-Baghdadi en su obra muestra también una añoranza por su tierra. Por otro lado, en su relato describe muchos otros asuntos, como la flora y la fauna, de las que quedó maravillado. Así, en la ciudad de Salvador le regalaron un papagayo que cuando imitó el llamado a la oración musulmana (el *adhhan*) impresionó sobremanera al *imam* al-Baghdadi. Al respecto escribió las siguientes líneas:³⁴

وفيها منشاء الطير المسمى بغبغان ومنها يباع لجميع البلدان واتوا الي بطائرمنها فعلقته عندي
مدة من الزمان وتكررسماعه الاذان مني فحفظه بالعيان لانه سريع الفهم والتقليد ولا يجيب عن
الماضي بالتاكيد

De allí proviene el pájaro llamado papagayo. Lo venden a todos los demás países. Me trajeron un pájaro de éstos y lo colgué [en una jaula] en casa durante un tiempo. Con frecuencia el animal oía mi invitación a la oración y pronto la memorizó por la observa-

³² Qur'an, II, 219. Véanse más detalles sobre las explicaciones de estos pasajes coránicos en Al-Muhli y al-Suyuti, *Tafsir al-Jalalayn*, pp. 34-35; Ibn Sirin, *Tafsir al-Ahlam*, *passim*. Para mayores detalles véanse también Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Method of Scriptural Interpretation*, *passim*; Marín-Guzmán, "Trade and traders in Islamic tradition", p. 38.

³³ Cito la excelente traducción de Juan Vernet, pero ligeramente modificada.

³⁴ Baghdadi, *Musalliyyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, p. 157.

ción, pues es rápido comprendiendo e imitando. Pero no respondía sobre el pasado con exactitud [memorizaba sólo lo que acababa de escuchar].³⁵

Relata que entonces se enteró de que a los papagayos los exportaban a muchos países del mundo, y por ello escribió lo que contiene su obra. De igual modo, narra que le contaron sobre una especie de papagayo que memorizaba el pasado, pero agrega que nunca vio uno de ellos. Escribió:³⁶

ونقل لي انه وجد من هذا النوع ما يحفظ الماضي ولكنني ما رأيته

Me contaron que había una especie que memorizaba el pasado, pero nunca vi uno de ellos.³⁷

También quedó impresionado por el tamaño de las ballenas que pescaban en Brasil. Una vez pudo observar que la cabeza de una que habían pescado, con el empleo de una embarcación a vapor, era tan grande como la mitad de todo su cuerpo.³⁸ La enormidad de este animal fue lo que más le impactó en su descripción de la ciudad de Salvador. Las ballenas las pescan, señala, en una bahía de unas treinta millas de ancho y unas doscientas millas de largo y que se ubica entre las montañas.³⁹

وبهذه البلدة خليج عظيم عرضه نحو ثلاثين ميلا بين جبلين وطوله ماتين ومنه يصطاد الحوت الكبير المسمى عندهم بالية

En esta ciudad, hay una bahía que tiene unas treinta millas de ancho, entre dos montañas, y doscientas millas de largo. En ella [en esa bahía] se pesca un gran pez que ellos llaman ballena.⁴⁰

El *imam* al-Baghdadi explica incluso cómo debe pronunciarse el nombre de este animal, siguiendo el paradigma de *mahiyya*, con el *tashdid* en el *ya* (ماهيية بتشديد الياء). Asegura que las ballenas grandes las venden por alrededor de 1 000 libras y las pequeñas por un poco menos, lo que sin duda constituye un muy buen negocio para los vendedores. Más adelante en su descripción señala un dato curioso referente a los pescadores y asegura que recibían una remuneración fija por parte de los

³⁵ Baghdadi, *El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*, p. 173.

³⁶ Véase para mayores detalles Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, p. 157.

³⁷ Baghdadi, *El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*, p. 173.

³⁸ Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, pp. 157-158.

³⁹ Para mayores detalles véase Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, p. 157.

⁴⁰ Baghdadi, *El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*, p. 173. Treinta millas de ancho equivalen a 48 km y 200 millas de largo equivalen a 320 km.

comerciantes. De esta referencia puede inferirse que a los pescadores los contrataban para llevar a cabo este trabajo a cambio de un salario. Por lo tanto, no participaban del reparto de las pingües ganancias que generaba la comercialización de este gran animal. Al respecto escribió las siguientes palabras:⁴¹

وجميع الذين يصطادونه بالاجرة عند التجار

Todos los que la pescan reciben remuneración [fija] de los comerciantes.⁴²

Su obra contiene también la siguiente información, igualmente muy valiosa, puesto que da a conocer algunos detalles sobre lo que se extrae de las ballenas. Así escribió:⁴³

ويخرج من دماغ هذا الحيوان مقدار اربعين بر ميلا من الزيت ومن بعضه ما يخرج اكثر كما شاهدت ذلك الاثر

Del cerebro de este animal se extrae la cantidad de cuarenta barriles de aceite, y de algunos se extraen más, como yo mismo pude observar.⁴⁴

Un asunto importante del relato de al-Baghdadi es que no menciona ni una sola vez la palabra *masjid* (mezquita), porque los musulmanes en el Brasil de esa época no tenían ninguna mezquita donde se pudieran reunir y rezar, es decir, un lugar de culto. Sólo menciona que en este país los musulmanes tenían una sala de reunión que llamaban con el término árabe *majlis*, que quiere decir un lugar de reunión.⁴⁵ Para llevar a cabo sus oraciones en Río de Janeiro y dar sus explicaciones a los musulmanes en esta ciudad, al-Baghdadi utilizaba una gran construcción ubicada en una área periférica de la ciudad. Esta construcción tenía también un enorme patio interno donde podían reunirse aproximadamente quinientas personas.

No obstante las dificultades que debían enfrentar las comunidades musulmanas en su práctica del Islam en Brasil, muchos lograron organizar movimientos educacionales en forma clandestina, con el propósito de preservar lo mejor posible las tradiciones islámicas. Una prueba de que las comunidades musulmanas se organizaban y que deseaban mantener el Islam vivo en Brasil es el hecho de que mantenían comunicación entre ellas y por este motivo se enteraron de la presencia y lo-

⁴¹ Baghdadi, *Musalliyyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, p. 158.

⁴² Baghdadi, *El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*, p. 174.

⁴³ Baghdadi, *Musalliyyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, p. 158.

⁴⁴ Baghdadi, *El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*, p. 174.

⁴⁵ *Majlis* es el mismo término que se utiliza en la actualidad para el parlamento en los países árabes, es decir, el lugar de reunión.

graron llamar al *imam* al-Baghdadi para que se dirigiera a Salvador primero y luego a Recife, con el propósito de que los instruyera correctamente en las prácticas y los ritos musulmanes, así como en todos los otros asuntos de la fe.

No conocemos con exactitud cuál de las cuatro escuelas ortodoxas de la ley, que se explicaron en líneas anteriores, predominó entre los musulmanes de Brasil. Es probable que las cuatro escuelas estuvieran en función, tal como lo aseguró el jesuita Ignace Étienne, en su estudio sobre la revuelta de los malês.⁴⁶ Por otro lado, es importante recordar que al-Baghdadi, para sus explicaciones, se basó en dos obras del egipcio 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani, del siglo XVI, tituladas *Kashf al-Ghumma 'an Jami' al-Umma* [*La disipación de la aflicción en toda la nación*] y *Al-Mizan* (que se puede traducir como *La balanza*, o *El equilibrio* o *La ponderación*). En esta última obra al-Sha'rani revisa algunas de las más importantes diferencias entre las cuatro escuelas ortodoxas de la ley, con el propósito de lograr un equilibrio entre ellas y sus distintas interpretaciones, en aras de obtener una práctica religiosa más flexible. En su otra obra, *Kashf al-Ghumma 'an Jami' al-Umma*, el *imam* egipcio del siglo XVI explica una gran cantidad de temas, pero hace hincapié en la importancia del conocimiento y de las prácticas de la ablución, la oración, la peregrinación, el ayuno y la caridad. Como es evidente, se centró en los temas religiosos y sus prácticas. En la segunda parte de su obra, al-Sha'rani ahonda en cuestiones familiares, sociales y jurídicas del Islam, con el propósito de que su tratado sirviera para dirigir o regular las prácticas sociales y muchos aspectos de la vida diaria. Entre ellos pueden mencionarse el matrimonio, el divorcio, la herencia, los funerales, las obligaciones y los derechos del padre de familia, las obligaciones y los derechos de la esposa y madre y la relación de los padres con sus hijos y de éstos con sus progenitores.

Es oportuno insistir en el hecho de que al hablar del conocimiento al-Sha'rani se refiere a un importante tema en el Islam. Desde sus orígenes el Islam se ha interesado siempre en la búsqueda del conocimiento, de la ciencia, de la técnica. Así, por ejemplo, citar dos dichos del profeta Muhammad nos apoya en estos asuntos: *أطلب العلم ولو في الصين* (“Busca el conocimiento aunque esté en China”). Y el otro que dice: *أطلب العلم من المهد الى اللحد* (“Busca la ciencia y el conocimiento desde la cuna hasta la tumba”). En el primero de los *ahadith* del Profeta es evidente la necesidad de buscar el conocimiento, aunque esté en China, como queriendo decir “aunque esté así de lejos”.⁴⁷ En el segundo *hadith* es obvia la obligación de todo musulmán

⁴⁶ Para mayores detalles véase Ignace Étienne, “La secte musulmane des Malês au Brésil et leur révolte en 1835”, *Anthropos*, 4, Viena, 1909, citado por Farah, “O Brasil oitocentista e a comunidade muçulmana aos olhos de um imã bagdali”, p. 12.

⁴⁷ Es oportuno llamar la atención sobre la importancia del conocimiento en otras culturas, como por ejemplo en la cultura china, en la que ha tenido una especial influencia en todos los campos. Así, Isabelle Duceux, en su libro *La introducción del aristotelismo en China a través del De anima: si-*

de buscar el conocimiento, desde que se nace hasta que se muere. El conocimiento es el de la ciencia, la técnica, la naturaleza, la sociedad, pero también el conocimiento de Allah, el conocimiento de uno mismo, del yo interno, es decir, de todo lo bueno y positivo en la vida, para también evitar el mal.

DESCRIPCIÓN DE LAS FRUTAS DE BRASIL
QUE LE PARECIERON EXTRAÑAS

En su libro al-Baghdadi dedica especial atención a la variedad de frutas que encontró en Brasil, las que le impresionaron por la diversidad de aspectos y sabores. Sin duda esta descripción constituye uno de los aportes más importantes de la obra *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*. El *imam* desconocía muchas de esas frutas que le parecieron extrañas. Al mismo tiempo también las considera maravillosas, puesto que la palabra árabe que utiliza (غريبة) para describirlas tiene esos dos significados. Asegura que hay cincuenta frutas inexistentes en el Medio Oriente. Es lógico suponer que al explicar la forma, el tamaño, el color y el sabor de esas frutas, tratara de compararlas con las que él conocía en las tierras de donde procedía en el Medio Oriente. Cada una de esas frutas la describe por dentro, su color y sabor, así como su textura. De igual manera, menciona su color y apariencia externa, para que sus interlocutores pudieran comprender más fácilmente tanto la forma como el sabor. Así, por ejemplo, compara una con la nuez, otra con la granada. Para mayor referencia menciona el dátil y en otra ocasión la uva, por sólo citar algunos casos. Como éste es un importante y original pasaje de su obra, conviene conocerlo textualmente. En las notas reproduzco la identificación y los nombres científicos de las frutas y de algunos de los árboles, para lo que he seguido minuciosamente la obra de investigación e identificación que realizó el profesor Paulo Daniel Farah. El pasaje en cuestión así dice:⁴⁸

glos xvi-xvii (México, El Colegio de México, 2009, p. 286), escribió las siguientes líneas: “Esta ordenación de los clásicos deja ver una progresión desde la formulación de los principios hasta su realización en los hechos. Consecuentemente, hay en este orden un método para el conocimiento y uno para la acción. Una vez generado el conocimiento por medio de las lecturas, queda establecer las condiciones de posibilidad del conocimiento de las cosas. En efecto, el estudio de los clásicos debe seguirse del cultivo y conservación de ese conocimiento para que éste no se degrade. Un ser humano puede tener mucha predisposición y facilidad para la sabiduría, pero sólo por medio del acto moral intencional tendrá acceso a ella. La sabiduría se alcanza mediante un método y un camino. Por esto se debe ‘proteger la mente’ y ‘nutrir la naturaleza’” (p. 286).

⁴⁸ Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, pp. 148-149. Hemos modificado ligeramente la traducción del profesor Farah.

بعض فواكه غريبة

وبهذه البلاد شجرة بقدر شجر الجوز الكبير بل هي اعظم وتحمل ثمرة اكبر من اليقطين معلقة في بدن الشجرة وبدن فروعها الغلاظ وخارجها اشبه بجلد التمساح وداخلها كهينة الرمان عينا الا ان الحبة كواحدة من التمر وداخل كل حبة نواة مثله وطعمه اشبه بحلاوة مركبة من الدقيق والعسل وبها ثمرة اشبه بالسفرجل لونا وقدرها وداخلها ليس به شيء يوكل بل هي مثل السفنج مملوءة ماء ولها بذرة واحدة هي الفاصلة بينها وبين غصن الشجرة وذلك الماء يغلب عليه الحموضة فيحلوونه بالسكر فيفعل في الفم كروح النعنع لكنه

ابرد بالجوف منه وانفع وبها ثمرة ايضا اشبه بالعنب العنقود مقدار نصف رطل والحبة كالجوزة وخارجها شديد البياض وطعمه مثل اللفت وفيها ثمرة كقدر التفاح وخارجها اخضر كظهر القنفذ وبعد تبييسها تخلط مع القهوة فيظهر لها نكهة حلوة وفيها ثمرة كعرنوص الدرظاها كظهر الحبة احمر وباطنها مر الطعم اصفر ويغالون باثمانها ربما ساوت الثمرة نصف ريال وهي شديدة الجمال ومتى قطعت عن شجرتها لا تستقيم اكثر من عشرة ليال ولا يشك الرأي لشجرتها الا انها حاملة عرائيص درامدلاة كالشعور مقشرة والله تعالى اعلم

Algunas frutas extrañas

En este país hay un árbol del tamaño del gran nogal; o quizá es todavía mayor. Sus frutos son más grandes que la calabaza, cuelgan del tronco y de las gruesas ramas. La parte externa se parece a la piel de cocodrilo, y por dentro se parece a una granada, aunque la semilla sea como un dátil y en su interior haya un núcleo semejante [a la semilla]. Sabe a un dulce hecho de harina y miel.⁴⁹

En él [en Brasil] hay una fruta que se parece al membrillo por el color y el tamaño. No es comestible; es como una esponja llena de agua. Sólo tiene una semilla que la separa de las ramas del árbol. En aquella agua prevalece la acidez, entonces la endulzan con azúcar. Así crea en la boca el mismo efecto que la esencia de menta, pero es más helada por dentro y más beneficiosa.⁵⁰

Hay una fruta que parece un racimo de uvas y pesa media libra. El grano es como una nuez, la parte externa es muy blanca y sabe como el nabo.⁵¹

Existe una fruta del tamaño de la manzana. La parte externa es verde y se parece al dorso de un erizo. Después de secarse, se mezcla con el café, que adquiere un sabor dulce.⁵²

Hay un fruto que es como una mazorca. La parte externa es como el dorso de una serpiente, rojo, y por dentro es amarilla y tiene un sabor agridulce. Es muy cara, un fruto llega a costar medio rial. Es de gran belleza y, una vez arrancada del árbol, no dura más de diez noches. Quien lo ve cree que el árbol está cargado de mazorcas peladas y que cuelgan como cabellos.⁵³

⁴⁹ Probablemente se refiere a la jaca y a la jaqueira (*artocarpus heterophylla*).

⁵⁰ Se refiere al anacardo, fruto que crece en el árbol del mismo nombre (*anacardium occidentale*).

⁵¹ El autor parece describir la *pitomba* (*eugenia lutescens*), de la familia de las mirtáceas.

⁵² Es posible que se trate de la guanábana (*annona muricata*).

⁵³ Posiblemente se trate de los espádice de moriche (*mauritia flexuosa*), cuyos frutos están recubiertos de escamas triangulares de color marrón rojizo.



Figura 15. Árbol de jaqueira. Tomado de 'Abd al-Rahman Ibn 'Abd Allah al-Baghdadi, *Musalliyyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, editado y traducido al español y al portugués por Paulo Daniel Farah, *al-Maktaba al-Wataniyya al-Jaza'iriyya*, Argel/Río de Janeiro/Caracas, Ministério da Cultura/Fundação Biblioteca Nacional/Fundación Biblioteca Ayacucho/Instituto Autónomo Biblioteca Nacional, 2007, p. 199, ilustración 19.

Al final de este párrafo el traductor omite la meditación religiosa que contiene el texto árabe: *Dios, el Excelso, sabe más*, frase que ha sido muy común en los textos religiosos, o en las obras de autores religiosos musulmanes, aunque traten de otras materias. Esta frase constituye una alabanza a Allah que, de acuerdo con las tradiciones musulmanas, todo lo sabe y nada se le escapa.

Para terminar la sección dedicada a sus detalladas descripciones de las frutas maravillosas y que le parecieron muy extrañas, el *imam* al-Baghdadi rechaza asimismo una fantasía y leyenda de las poblaciones locales, como se describe a continuación:

Es posible que haya [en Brasil] cincuenta variedades de frutas que no existen en los países de Oriente, a excepción de las uvas, granadas y cocos, que son extremadamente comunes y baratos. La mayoría crecen solas en las planicies distantes. Lo que se relató sobre el origen de un árbol como un grano sembrado en el cerebro de un ser humano, creo que se trata de un mito de estos pueblos. Y Dios, el Excelso, sabe más.⁵⁴

⁵⁴ Baghdadi, *El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*, pp. 164-165.



Figura 16. Acueducto en Río de Janeiro, 1832. Tomado de 'Abd al-Rahman Ibn 'Abd Allah al-Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, editado y traducido al español y al portugués por Paulo Daniel Farah, p. 199, ilustración 2.

Es conveniente aclarar que el texto original árabe no concluye esta sección con la frase religiosa *Y Dios, el Excelso, sabe más*, sino que esa alabanza a Allah se encuentra al final del párrafo anterior, como ya se ha indicado, y no al término de esta sección. De este fragmento de al-Baghdadi llama la atención su cuantificación de las frutas que no existen en los países del Medio Oriente. Asegura que hay cincuenta variedades de frutas inexistentes en el Levante.

ALGUNAS CURIOSIDADES EN MEDIO DE SU RELATO

Relacionado con lo anterior, al-Baghdadi informa en su obra que los negros musulmanes de Recife, en el estado de Pernambuco, le informaron que en las tierras de África, de donde procedían, había patatas del tamaño de un hombre. Al principio el *imam* se mostró escéptico al respecto, pero cuando le mostraron una patata del tamaño de un niño de dos años, entonces creyó en la veracidad de lo que le informaban. Así, en una sección que tituló “Curiosidades singulares” escribió (غرانب شاذة):⁵⁵

⁵⁵ Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, p. 166.



Figura 17. Convento cerca de Río de Janeiro. Tomado de 'Abd al-Rahman Ibn 'Abd Allah al-Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, editado y traducido al español y al portugués por Paulo Daniel Farah, p. 199, ilustración 3.

وقد اخبرني غير واحد من السودان عن احوال بلادهم في افريقية ان عندهم بطاطه بمقدار الرجل من بني ادم ورايت في مارنمبوكوا بطاطه تنسب الى افريقيا بمقدار ابن سنتين فظهر لي بعض صدق المخبر

Más de un negro me ha hablado de la situación de su país en África. Existe en su tierra una patata del tamaño de un hombre y yo vi en Marnpukua [Pernambuco] una patata originaria de África del tamaño de un niño de dos años. Eso me hizo creer en ese relato.⁵⁶

El *imam* al-Baghdadi continúa la narración de esas curiosidades, explicando lo que un grupo de negros le contó sobre algunas extrañas tradiciones que existen entre sus habitantes y entre sus reyes. Así escribió lo que le informaron:⁵⁷

واخبرت ايضا ان في بلاد السودان ملك هو اعظم ملوكها واشدهم قوة وله في كل سنة موسم عظيم تجتمع فيه المتفرجون من سائر الأقاليم يصادف به اليوم الذي مات فيه من قبله من ابائه الملوك

⁵⁶ Baghdadi, *El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*, p. 182.

⁵⁷ Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, pp. 166-167.

ويجمع فيه سائر خدامه وعساكره و حاشيته ومن يلوذ به من عشيرته ويقف وسط هذه الأمم ويقول من يذهب لعند والدي يخدمه وانا اكون الممنون من ذلك فيتقدم البعض من رؤساء العساكر وارباب المناصب فيقول احدهم انا اذهب لعند والدك واني كثير الشوق اليه فيقول له امدد رأسك فيمده فيشير اليه بالسيف فان اختلج او رج قطع رأسه وان لم يصدر منه ادنى حركة اعرض عنه ورفع مرتبته ولم تنزل الرؤساء والعساكر يتقدمون وهو يفعل كما ذكرنا الى ان يذبح الفا من الرجال يرسل ارواحهم خدمة لأبيه ويعول باولادهم الى استئناس رشدهم وهذه سنة جارية عندهم من قديم ازمنة وپروها مستحسنة

También me contaron que en el Sudán hay un rey que es el más grandioso y poderoso de todos los reyes. Todos los años, se celebra un gran festejo en el que se reúnen espectadores de todas las regiones. El día coincide con el aniversario de la muerte de su predecesor. Ese día, reúne a todos sus siervos, sus tropas, su séquito y a los de su clan que lo acompañan. Él se coloca en medio de esas personas y dice: “Quien se dirija a mi padre para servirlo, yo (le) seré grato por eso”. Algunos líderes militares y dignatarios avanzan, y uno de ellos dice: “Me dirijo a vuestro padre y, de verdad, lo echo mucho de menos”. Le dice [el rey]: “Levanta la cabeza”, y él la levanta. [El rey] Dirige su espada hacia él, y, si éste demuestra algún temor o temblor, le corta la cabeza. Y si la persona no hace el menor movimiento, le sube de rango. Los líderes y militares siguen presentándose mientras él actúa de este modo hasta que degüella a mil hombres, cuyas almas son enviadas para servir a su padre. Cuida de los hijos de éstos hasta que alcanzan la madurez, y ésa es una tradición corriente entre ellos desde tiempos remotos: la consideran apropiada.⁵⁸

No hay duda de que las descripciones anteriores son curiosidades y así las consignó el *imam* al-Baghdadi. Con frecuencia el autor termina algunas secciones de su obra citando algún poema, apegándose de esta manera a las formas tradicionales de composición de los tratados de historia, geografía, descripciones de pueblos, entre tantos otros textos, cuyos autores en el pasado realzaban el valor de las descripciones al transcribir un poema de algún poeta de renombre. La poesía resume, ilustra, produce un gran impacto y engrandece todo el proceso de lo que se quiere describir.

OPINIONES SOBRE LA SELVA DE BRASIL

Otro de los aportes importantes de al-Baghdadi es lo relacionado con sus descripciones de las selvas que tanto le impresionaron. Su relato está lleno de asombro por la densidad de la vegetación y la existencia de enormes animales salvajes, al lado de los grandes peligros que conlleva adentrarse en la jungla. De los animales salvajes, sobresale en especial lo que refiere de las anacondas, cuando pudo observar

⁵⁸ Baghdadi, *El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*, pp. 182-183. Hemos modificado ligeramente la traducción del profesor Paulo Daniel Farah.

las extraordinarias dimensiones de las pieles de estas serpientes que se encontraban a la venta en las diversas localidades. Sin duda quedó obnubilado por el tamaño y lo que se decía de la anaconda.⁵⁹ Por la importancia de estas referencias, es conveniente citarlo textualmente:⁶⁰

الهبش المتصل من برازيليا الى جنوبي امريكا

وبهذه الممالك هبش مشهور ليس في باطنه مخبور لكثرة مائه والتفاف اشجاره وغريب وحوشه وشدة اخطاره لو سار الراكب المجد بمحاذاته شهرا ليلا ونهارا لما بلغ نهايته والمقدار وكذلك بالعرض كما نقل عن سكان تلك الارض وتخرج في بعض الاوقات منه حيات كبار عظيمة المقدار ونقل انها تبلغ الثور الكبير وتضر بالاوالي كثير وعندما يميتي جوفها من الطعام تأخذها سنة المنام فتكون كالتل العظيم فيبادر اليها الاهالي بجمع جسيم ويطلعون على الاشجار ليلا كان او نهار ويضربونها برصاص البنادق في رأسها ويلحقونها بماضي امسها ومن جدها يعمل الفلاحون قلسوات ونعال وفوق الثياب مطريات في المثال غريبات ويتغالون باثمانها لبعدها فنانها ورايت جلد من جلود هذه الافات يباع فكان عرضه ستة اذرع وطوله ثمانية عشر ذراع وقيل لي جلد صغير والذي تبلغ الثور اعظم منه بكثير وتلك النقط التي تكون على هيئة قشور السمك في ظهر الحيات الواحدة في ذلك الجلد مقدار شبر في الطول والعرض فجعل الخالق ما يشاء وما يختار المنزه في افعاله عن العيب والاغيار ويرى في ذلك الهبش عن بعد في الليل اضوية كالمشاعل ويقال انها نور ذهب وجواهر وفيه سباع كاسرة ومن جنس النمر والفهد وانواع القرده الصغيرة والحوش الغريبة ما لو شرحت لطل الامر وفي هذا القدر كفاية

La selva que se extiende desde Brasil hasta el sur de América

En estos reinos, hay una selva famosa, que no se sabe qué abriga en su interior a causa del agua abundante, de la densa vegetación, de los animales salvajes extraños y los grandes peligros. Aunque un caballero eficiente cabalgara junto a la selva durante un mes, día y noche, no alcanzaría el final ni su extensión.⁶¹ Y lo mismo vale para la anchura, según relatan los habitantes de esta tierra.

De cuando en cuando, de allí salen grandes serpientes, de dimensiones gigantes. Se cuenta que son capaces de tragarse un toro grande⁶² y causan grandes daños a las personas. Cuando se llenan el estómago de alimento, se duermen y permanecen como una gran montaña. La gente se acerca a ellas en grandes grupos, se suben a los árboles, ya sea de noche o de día, le disparan a la cabeza con escopeta y se las llevan al mismo lugar de ayer.⁶³ Con su piel los campesinos hacen sombreros, zapatos y

⁵⁹ Las anacondas son serpientes de un tamaño enorme. Usualmente crecen hasta medir 8 metros de largo, pero se han descubierto otras de hasta 11 metros de largo y 400 kg de peso. Se alimentan de carpinchos y caimanes.

⁶⁰ Baghdadi, *Musalliyyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, pp. 149-150.

⁶¹ El profesor Paulo Daniel Farah traduce la palabra المقدار como *magnitud*, pero hemos modificado esa traducción por *extensión*, que parece más acorde con el texto, aunque sin duda ambos términos son muy semejantes.

⁶² Se trata de la anaconda (*eunectes murinus*). Lo que el *imam* al-Baghdadi menciona, de que una anaconda puede tragarse un toro grande, es probable que sea leyenda de los pobladores de esas zonas, porque más bien comen animales más pequeños.

⁶³ Al mismo destino que las otras: la muerte.

chubasqueros singulares. Son caros debido a su gran durabilidad. Vi una de esas pieles de serpiente que estaba en venta: tenía seis brazas de ancho y dieciocho de largo. Me dijeron que era una piel pequeña y que la de la [serpiente] que se traga toros era mucho mayor que esa.

Los puntos en forma de escamas de pez que se encuentran en el dorso de las serpientes son únicos, miden un palmo de largo y de ancho. Sublime es el Creador que exalta lo que Él quiere y lo que Él escoge, exento, en sus acciones, de estupidez y artificialidad.

En esa selva, por la noche y en la distancia, brilla una luz como [la de las] antorchas. Dicen que es la luz del oro y de las piedras preciosas. Y hay depredadores feroces, como el tigre o la pantera, y varios tipos de monos pequeños y varios animales salvajes y extraños. Si contara todo lo que hay tardaría mucho. Lo que he citado hasta ahora es suficiente.⁶⁴

Es conveniente aclarar que el texto original árabe no concluye esta sección con la frase religiosa, *Y Dios, el Excelso, sabe más*, como en la forma tradicional, sino que esa alabanza a Allah se encuentra al final del párrafo anterior y no al término de esta sección, y dice: *Sublime es el Creador que exalta lo que Él quiere y lo que Él escoge*. En el relato pueden notarse el asombro y asimismo la insistencia del autor en explicar las dimensiones de esa selva y la existencia de animales salvajes que en ella habitan. Hace hincapié en las enormes serpientes que los habitantes locales pueden matar para utilizar sus pieles en la fabricación de zapatos, sombreros y chubasqueros. Argumenta al-Baghdadi que el elevado costo de esas prendas de piel de serpiente se debe a su durabilidad.

REFLEXIONES SOBRE LAS CIUDADES DE BRASIL

Al-Baghdadi también contribuye al conocimiento de la historia del Brasil decimonónico cuando describe con algún detalle las ciudades que visitó en este vasto país. La primera de las urbes que reseñó fue Río de Janeiro, adonde llegó primeramente. Su descripción de la ciudad es somera, concreta, se limita a unas cuantas líneas sobre la estructura física de la urbe y luego describe la naturaleza, el clima, el ambiente, el calor y el comercio. Esta última actividad económica la reseña como uno de los principales quehaceres de los habitantes de la ciudad. Después se refiere a los alimentos que consume la población, y en alguna medida compara también esas comidas con las que conoce del Medio Oriente, por ejemplo la *'asida*. Al señalar que en Brasil no le dan la debida importancia a la carne de oveja ni al cabrito, deja entrever su posición cultural y el enorme valor que esas carnes tienen entre los árabes y, en general, entre todos los meso-orientales.

⁶⁴ Baghdadi, *El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*, pp. 165-166.

Por otro lado, asevera que hay una gran cantidad de verduras, lo que refleja la variedad de vegetales, verduras y frutas que tiene este país, que el mismo al-Baghdadi describió con detalle, como ya se explicó. Su opinión de que las verduras en este país son muy caras, no obstante su gran cantidad y variedad, sin duda constituye un aporte al conocimiento de la historia social del Brasil decimonónico. Desgraciadamente su relato no ofrece algunos precios, ni datos más concretos, que pudieran ser de mayor utilidad para el lector, sobre todo de manera comparativa, a excepción de lo que refiere de las judías verdes. Su descripción dice textualmente:⁶⁵

روي جنيروا اعظم مدن برازيليا

هي كرسى المملكة المرقومة طيبة الهواء كثيرة المياه عجيبة البناء محكمة على الوضعيات الهندسية بساينها شهية ومنتزهاتها وفيه عرضها اثنان وعشرون درجة جنوبي وطولها غربي خمسة واربعون مع كسور في الجهتين شديدة الحرارة كثيرة الريح في التجارة تجارتها بيد الغرباء متينة حسنة البناء واهلها لا يعرفون زراعة الحنطة والشعير وليس لهم في معرفة ذلك خبير بل ياكلون الفارينة وهي لهم قرينة وهي نوع من الشجر شبيه بشجر الزان يستنبتونه داخل القيعان وعندما يبدوا صلاحه يطحنونه ودقيقا يعملونه وهو رخيص الاثمان استوت في اكله الفقراء والاغنياء ويغني عن الحنطة لان به مادة نشوية وسريع الهضم بالكلية وهذا الداعي امتنع عن اكل خبز الحنطة مع انه موجود في هذه البلاد لكنه جلب من غيرها وليس يستنبت في برها والفارينة لا تكون خبزا وانما اذا وضعت على مرقة اللحم الحارة تصير اشبه بالعصيدة وتوكل سفا ومع الارز ومع غيره وغالب اكل الاهالي من لحوم البقر وليس لهم بلحوم الضأن والمعز وطر وتوجد انواع الخضر ولكنها غالية يساوي عشرة قروش في اول نزوله قرن البامية وغاية ما يرخص القرن بربع قرش وكل سوق له رئيس يمنع السوقه من الغش وتمدنها في غاية لكن لم يبلغوا ما بلغته اوربا من درجة النهاية

Río de Janeiro, la más grandiosa de las ciudades

Es la capital del reino elevado, el clima es bueno, el agua abundante, las construcciones maravillosas y fue diseñada siguiendo premisas geométricas. Los jardines son placenteros y los paseos, perfectos. Está situada a 22 grados de latitud sur y 45 grados de longitud este,⁶⁶ con fracciones en ambos lados. El calor es intenso y los beneficios resultantes del comercio, enormes. Y el comercio está en manos de los extranjeros.

La ciudad es sólida y bien construida. Sus habitantes no conocen el cultivo de trigo y cebada, no hay nadie que esté informado sobre eso. Comen harina,⁶⁷ es su compañera [la mandioca]. Es una especie de planta parecida a la haya. La cultivan en las planicies. Cuando alcanza el grado de maduración correcto, la trituran y la transforman en harina.

⁶⁵ Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, pp. 144-145.

⁶⁶ En el texto árabe se consigna correctamente *عشرتين* en كسور في الجهتين *عشرتين* و طولها غربي خمسة واربعون مع كسور في الجهتين pero desafortunadamente en la traducción al castellano se lee: “y 45 grados de longitud este con fracciones en ambos lados”. Debe leerse correctamente: “y 45 grados de longitud oeste con fracciones en ambos lados”.

⁶⁷ El autor translitera el nombre portugués de *farina* (فارينة).



Figura 18. Escena de un mercado en Recife. Tomado de 'Abd al-Rahman Ibn 'Abd Allah al-Baghdadí, *Musalliyyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, editado y traducido al español y al portugués por Paulo Daniel Farah, p. 199, ilustración 10.

Es barata, y tanto ricos como pobres la comen por igual. Es el sustituto del trigo, porque contiene una sustancia amilácea que se digiere fácilmente. Yo dejé de comer pan de harina de trigo, aunque también exista aquí, pero [el trigo] se trae de afuera, no se cultivaba en esta tierra. La harina no se utiliza como pan. Si se pone en una salsa de carne caliente, queda como la *'asida* y se come como si fuera caldo, con arroz y otros alimentos.

El alimento de la mayoría de las personas es la carne bovina. No le dan valor a la carne de oveja ni a la de cabrito. Hay una gran cantidad de verduras, pero son caras. Las judías verdes recién cosechadas cuestan diez piastras, y lo más barato que se consigue pagar [este producto] es un cuarto de piastra.⁶⁸ Cada mercado tiene un jefe que debe prohibir que los mercaderes cometan fraudes. Son muy civilizados, pero no alcanzan el nivel de refinamiento de Europa.⁶⁹

Después de este somero relato sobre Río de Janeiro, el *imam* al-Baghdadi pasa a describir la ciudad de Salvador, en el estado de Bahía, aunque el autor se refiere

⁶⁸ Hemos modificado ligeramente la traducción al castellano del profesor Paulo Daniel Farah.

⁶⁹ Baghdadi, *El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*, pp. 160-161.

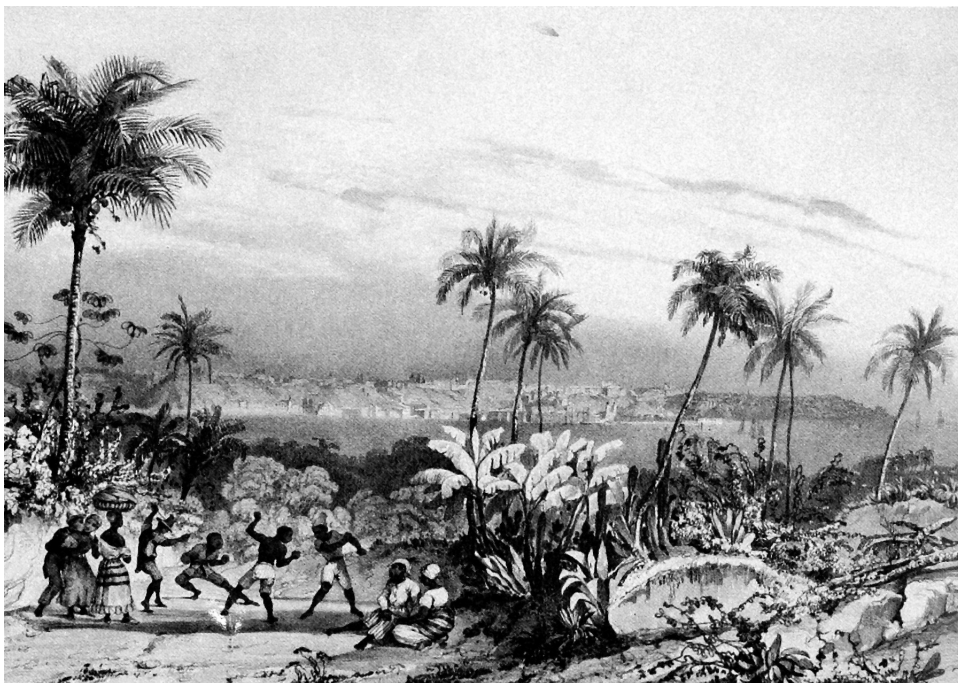


Figura 19. Una escena en Salvador, Bahía, en el siglo XIX. Tomado de 'Abd al-Rahman Ibn 'Abd Allah al-Baghdadi, *Musalliyyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, editado y traducido al español y al portugués por Paulo Daniel Farah, p. 199, ilustración 6.

a ella con el nombre de Bahía, lo que es evidentemente un pequeño error, que confunde el nombre de la ciudad con el del estado. Recordemos que hacia esta urbe se había dirigido a petición de los musulmanes locales que deseaban que los instruyera en la religión y les aclarara muchas dudas, así como para que les enseñara las verdaderas prácticas y ritos islámicos. Al respecto escribió:⁷⁰

وذلك لانه اتى رجال منها لطبي

y eso porque los hombres de allí me llamaron [para que fuera con ellos]⁷¹

Luego proporciona algunos detalles sobre la ciudad, su ubicación, algunos datos sobre el clima, y de inmediato aborda el tema de sus habitantes y lo que comen. Entre otros asuntos de la ciudad, por ejemplo su ubicación y el clima, el *imam* al-

⁷⁰ Baghdadi, *Musalliyyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, p. 157.

⁷¹ Baghdadi, *El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*, p. 173.



Figura 20. Una escena de la vida diaria en la Rua Direita, Río de Janeiro, en el siglo XIX. Tomado de 'Abd al-Rahman Ibn 'Abd Allah al-Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, editado y traducido al español y al portugués por Paulo Daniel Farah, p. 199, ilustración 4.

Baghdadi escribió las siguientes líneas, y vuelve sobre el asunto de que la gente de Brasil come la *farina* (فارينة), una harina a base de mandioca, como en la otra ciudad, es decir, como en Río de Janeiro:⁷²

وهي قليلة البر واسعة البر شديدة الحر عرضها جنوبي سبعة عشر درجة وكسور وطولها غربي ثمانية وثلاثون وكسور اصطلح اهلها على اكل الفارينة مثل البلدة الاولى

Y la ciudad es pequeña en rectitud, grande en extensión y de intenso calor. Se encuentra a 17 grados y algunas fracciones de latitud sur y 38 grados y algunas fracciones de longitud oeste. Su población en general come *farina* [harina], como en la primera ciudad.⁷³

Recife, en el estado de Pernambuco, fue otra de las ciudades importantes que visitó, igualmente por petición de la comunidad musulmana que le solicitó se tras-

⁷² Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, p. 157.

⁷³ Para mayores detalles al respecto véase Baghdadi, *El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*, p. 173. Véase también Farah, "O Brasil oitocentista e a comunidade muçulmana aos olhos de um imã bagdali", pp. 1-26.

ladara hasta allá y les enseñara el Islam y sus prácticas y ritos correctos. El *imam* al-Baghdadí así lo hizo y con gran diligencia, pues según su relato, tenía un sincero deseo de ayudar a sus correligionarios musulmanes de Brasil. Como ocurrió para la descripción de Salvador, cuando el autor confundió el nombre de la ciudad por el del estado, de igual modo llamó Pernambuco a la ciudad de Recife, confundiendo el nombre de la ciudad con el del estado. Así, escribió:⁷⁴

ثم سافرت من ابائية الى مدينة مارنيوكوا لرغبة المسلمين الذين بها في وطلبهم اياي وهي بلدة اشد حرا من البلاد الأولى وعرضها ثمانية درجات من خط الأستوى والشمس لو طلعت دائما لا حرقت السكان ولكن من حكم الواحد المنان دائما توجد الأمطار ولا يخلوا يوم عن مطر واذا لم تكن فالغيم يكون

Después, viajé de Bahía a la ciudad de Pernambuco, por seguir la voluntad y atender a las peticiones de los musulmanes que allí vivían. Esta ciudad es más cálida que la primera y está a ocho grados de la línea del Ecuador. Si el sol brillara continuamente, quemaría a sus habitantes, pero debido a la sabiduría del Uno, del Benefactor, siempre llueve. No hay un día en que no llueva. Y si no hay [lluvia], hay nubes.⁷⁵

Del fragmento anterior se pueden obtener algunas conclusiones valiosas para la reconstrucción de la historia social de la época. Del mismo pasaje se pueden hacer también algunos comentarios del contexto religioso islámico en el que escribió el *imam* 'Abd al-Rahman Ibn 'Abd Allah al-Baghdadí. Por una parte, se obtiene información sobre las características climatológicas de la ciudad de Recife, a la que el *imam* al-Baghdadí considera mucho más caliente que Salvador o que Río de Janeiro. Por otro lado, no hay duda de que quien escribe ese relato es un hombre religioso que constantemente alaba el nombre de Allah, manifiesta sus atributos, por ejemplo, el Sabio, el Omnisciente, el Benefactor, todos atributos de Allah. Es conveniente acotar que Dios en árabe tiene 99 nombres. Con frecuencia los musulmanes recuerdan el *hadith* que dice:

Dios tiene noventa y nueve nombres, cien menos uno; el que los enumere entrará en el Paraíso.⁷⁶

Los musulmanes llaman *Asma' Allah al-Husna* [los Nombres más Bellos de Allah] a los atributos de Allah. También es importante recordar que el Corán con-

⁷⁴ Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, pp. 164-165.

⁷⁵ Baghdadi, *El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*, pp. 180-181.

⁷⁶ *Hadith* del profeta Muhammad citado por Purificación de la Torre, en "Introducción" a Ibn Barrañan, *Sharh Asma' Allah al-Husna*, introducción, edición crítica y estudio de Purificación de la Torre, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Agencia Española de Cooperación Internacional, 2000, p. 19. Véase también Marín Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, pp. 417-422.

tiene numerosas referencias a los Nombres más Bellos de Dios, y los describe en diversas partes el libro sagrado del Islam. Por ejemplo en el Qur'an, en la *sura* VII, en el *aya* 180, dice: "Dios posee los Nombres más Bellos. Empléallos para invocarle y apártate de quienes los profanen". También se puede mencionar otro pasaje del Qur'an que dice, en la *sura* XVII, *aya* 110: "Invocad a Dios o invocad al Compasivo, como quiera que invoquéis Él posee los Nombres más Bellos". De igual manera, el Qur'an, *sura* XX, *aya* 8, dice: "¡Dios! No hay más Dios que Él, Él posee los Nombres más Bellos".

Los *Asma' Allah al-Husna*, o los Nombres más Bellos de Allah en el Islam, abrieron más posibilidades y toda una nueva forma de orar, tanto para los '*ulama*' como para el pueblo en general, y en especial para los sufíes o místicos del Islam. Muy temprano en la historia de esta religión empezaron a aparecer listas de esos *Asma' Allah al-Husna*, entre las que destacaron, y llegaron a ser las más conocidas, la de Walid bn. Muslim (m. 810), la de 'Abd al-'Aziz al-Husayn al-Tarjuman, la de Zuhayr bn. Muhammad al-Tamimi (m. 779) y la de al-A'mash. Estas listas tienen algunas variantes, pero coinciden en incluir todos los Nombres más Bellos, para lo que siguieron detenidamente el Qur'an.⁷⁷

Con frecuencia se ha señalado que ha habido tres formas para aproximarse a la clasificación y realizar las listas de los nombres. La primera es puramente lexicográfica, lo cual significa que estaba interesada solamente en el significado de los nombres, es decir, una aproximación etimológica. La segunda es la aproximación teológica que explica los nombres divinos y su justificación dentro del marco de la teoría espiritual. La tercera aproximación es la de los místicos, o sufíes, que meditan en los Nombres de Dios dentro de un espíritu de adoración y de acercamiento a Allah.⁷⁸ Por el elevado número de los Nombres más Bellos de Allah, se difundió la *masbaha*, una especie de rosario, muy popular por todas las tierras del *Dar al-Islam*. Hay dos tipos de *masbaha*: la grande, que contiene 99 cuentas para mencionar cada uno de los *Asma' Allah al-Husna*, y la pequeña, que contiene 33 cuentas, para repetir y meditar en la tercera parte de esos Nombres que, como ya se dijo, son los Atributos de Allah.

Desde los primeros tiempos los musulmanes discutieron si todos los *Asma' Allah al-Husna* eran iguales o si tenían alguna jerarquía. Al respecto se desarrolla-

⁷⁷ Véase también el comentario coránico sobre los Nombres de Dios de al-Tilimsani (m. 1291), en Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, Leiden, E.J. Brill, 1937-1943, *passim*, en especial vol. I, pp. 258 ss.

⁷⁸ Para mayores detalles véase Torre, *Introducción a Ibn Barrañan, Sharh Asma' Allah al-Husna*, pp. 20-21. También se recomienda consultar Muhyi al-Din Ibn 'Arabi, *Futuh al-Makkiyya*, en Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, *passim*, en especial vol. IV, pp. 196 ss. Véase también Pablo Beneito Arias, *El secreto de los Nombres de Dios*, Murcia, Editora Nacional de Murcia, 1996, *passim*.

ron dos versiones. Una es la de la escuela hanafita, que asegura que todos los Nombres Divinos son iguales y que cualquiera que se invoque estará nombrando a Allah. La otra versión es la *ash'arita*, que afirma que existe una jerarquía de todos estos atributos de Dios. Los *ash'aritas* sostienen que el Nombre *Allah* está por encima de todos los demás y después le seguía el Nombre *al-Rahman* [El Compasivo], que en cierta forma alcanza el mismo nivel de *Allah*.⁷⁹

Los místicos del Islam, o sufíes, en sus prácticas personales buscaban unirse a *al-Haqq* (la Verdad), otro de los Nombres o Atributos de Allah. Los sufíes intentaban, por medio del amor total a Dios, por medio de la mortificación, el pensamiento constante en Dios y la confianza absoluta y total en Allah, o *tawakkul Allah*, llegar a la Verdad y unirse a Dios en esta vida. Con el mismo propósito también recitaban en sus *dhikr* un nombre de Dios o un grupo de los *Asma' Allah al-Husna*, para mantener la mente ocupada y el pensamiento constante en Dios. Su principio fundamental consistía en que nada ni nadie distrajera al sufí de su pensamiento absoluto en *al-Haqq*. Estas recitaciones se podían hacer individualmente o en grupos, con música o sin ella, para lograr el acercamiento a Dios por medio de la experiencia personal.⁸⁰

⁷⁹ Para mayores detalles al respecto véanse M. Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'ari et ses premiers grands disciples*, Beirut, Impr. Catholique, 1965, *passim*; Marín Guzmán. "La *Mu'tazila*, escuela librepensadora del Islam: historia de una controversia teológica y triunfo del *Ash'arismo*. Siglos IX y X", *Estudios de Asia y África*, vol. XXXVIII, núm. 1 (120), 2003, pp. 11-58.

⁸⁰ Sobre el sufismo o misticismo islámico existe una amplia y variada bibliografía. Se recomiendan las siguientes obras: Margaret Smith, *The Way of the Mystics: The Early Christian Mystics and the Rise of the Sufis*, Londres, Sheldon Press, 1976; Philip Hitti, *El Islam: modo de vida*, Madrid, Gredos, 1973; Reynold Nicholson, *Los místicos del Islam*, México, Diana, 1975; 'Abd al-Rahman al-Jami, *Nafahat al-Uns*, editado por W.N. Leeds, Calcuta, 1850, p. 34; John Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, Londres, George Allen & Unwin, 1965; Adel-Th. Khoury, *Los fundamentos del Islam*, Barcelona, Herder, 2000; Ali Hassan Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, Londres, Luzac and Company, 1976; Margaret Smith, *Rabi'a, the Mystic and her Fellow-Saints in Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1928; Henri Corbin *et al.*, "La filosofía islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes", en Brice Parain, *Historia de la filosofía: del mundo romano al Islam medieval*, México, Siglo XXI, 1978, pp. 236-358, en especial p. 331; Marín Guzmán, "Un cuento *sufí* en las *Mil y una noches*: la historia de Abu al-Hasan con Abu Y'a'far el leproso. Análisis del contexto social y religioso del Islam medieval", en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. 51, 2002, pp. 91-111; Marín Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, pp. 191 ss.; Marín Guzmán, "Sufizm - Mistycyzm Islamu", en *Collectanea Theologica*, vol. LX, fasc. 1, Varsovia, 1990, pp. 113-118; Marín Guzmán, "Razón y revelación en el Islam", pp. 133-150. Para algunos detalles sobre al-Hallaj véanse también Abu al-'Abbas Shams al-Din b. Abi Bakr Ibn Khalikan, *Wafayat al-'ayan wa Anba' Abna' al-Zaman*, editado por Ihsan 'Abbas, Beirut, Dar al-Thaqafa, Dar al-Sadr, 1972, vol. I, p. 423; Abu al-Faraj Ibn Abi al-Ya'qub al-Warraqa al-Nadim, *Kitab al-Fihrist*, editado por Gustav Flügel, Leipzig, 1871 (reimp., Beirut, 1964), vol. I, pp. 474-479; Al-Nadim, en su *Kitab al-Fihrist*, hace un recuento de las obras de al-Hallaj y cita distintos autores

También es conveniente recordar que en el ámbito popular han tenido lugar muchas creencias, y que algunos sostienen incluso que los Nombres más Bellos tienen poderes especiales: su invocación puede lograr la concesión de un favor y curar, en caso de sufrir alguna enfermedad. Al respecto se mezclaron creencias y tradiciones preislámicas, en las que el poder de la escritura representaba una fuerza especial y el escribir los Nombres en ciertas formas, o en horas específicas, o en determinados lugares, podía curar una enfermedad o conseguir un deseo.

sobre las razones por las que lo apresaron y por las que las autoridades lo sentenciaron a muerte. Ibn Mansur al-Hallaj, *The Tawasin: The Great Sufi Text on the Unity of Reality*, trad. al inglés de Aisha Abd al-Rahman at-Tarjumana, Berkeley/Londres, Diwan Press, 1974. Véanse también John Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, Londres, Mandala Books, 1979, pp. 60-61; Reynold Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism*, Lahore, Muhammad Ashraf, 1970, pp. 38-39; Louis Massignon, *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1982, pp. 560 ss.; Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, p. 150; S.A.Q. Husaini, *The Pantheistic Monism of Ibn al-'Arabi*, Lahore, Muhammad Ashraf, 1970; Toshihiko Izutsu, *Sufismo y taoísmo*, Madrid, Ediciones Siruela, 1993, pp. 268-291; Sami S. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism: A Philosophic Study of Ibn Tufayl's Hayy Bin Yaqzan*, Leiden, E.J. Brill, 1974, pp. 232 ss. Este autor asimismo asegura que Hayy Bin Yaqzan logró, por el *fana'*, unirse al Ser Universal, a Dios. Arasteh, *Rumi, el persa, el sufí*, pp. 49 ss.; Marín Guzmán, "El sufismo, misticismo islámico", *Tiempo Actual*, año X, núm. 38, 1985, pp. 43-57; Marco Lucchesi, "A dança da unidade", en Beluce Bellucci, *Cultura, poder e tecnologia: Africa e Asia face à Globalização*, Río de Janeiro, Universidade Candido Mendes, 2001, pp. XI/37-XI/44, en especial p. XI/42; Richard Ettinghausen, "Decorative arts and painting: their character and scope", en Joseph Schacht y Clifford Bosworth, *The Legacy of Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1979, pp. 274-292, en especial pp. 287-288. Para mayores detalles véase también Marín Guzmán, *El arte persa: su origen y características*, San José, Alma Máter, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, 1992. Es oportuno tener presente que la idea de la unidad de Dios también fue discutida por la escuela Mu'tazilíta ("los de la justicia y la unidad de Dios"), escuela teológica que tuvo hondas repercusiones en la historia del Islam, en especial durante la época del califa al-Ma'mun. Para más detalles véanse Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1973, *passim*, en especial pp. 209-250; Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1979, *passim*, en especial pp. 59, 62, 69, 86; D.B. MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Nueva York, Russell & Russell, 1965, *passim*, en especial pp. 140 ss., 159-160, 187-189, 190-192, 194-205, 231; Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala' [El libro de los avaros] de al-Jahiz: fuente para la historia social del Islam medieval*, *passim*, en especial pp. 163-177; Marín Guzmán, "La Mu'tazila, escuela librepensadora del Islam: historia de una controversia teológica y triunfo del Ash'arismo. Siglos IX y X", pp. 11-58. Véase también Henri Corbin *et al.*, "La filosofía islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes", p. 332. Para mayores detalles sobre al-Junayd véase Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, pp. 149-150. Para un recuento detallado de las diversas obras de al-Junayd véase Abu al-Faraj Muhammad Ibn Ishaq Ibn Abi al-Ya'qub al-Warraaq al-Nadim, *Kitab al-Fihrist*, editado por Gustav Flügel, Leipzig, 1871 (reimp., Beirut, 1964), *The Fihrist of al-Nadim*, trad. al inglés de Bayard Dodge, Nueva York, Columbia University Press, 1970, vol. I, pp. 487-488. Sobre los orígenes sociales de los sufíes en al-Andalus véanse Muhyi al-Din Ibn 'Arabi, *Risalat al-Quds*, editado por Miguel Asín Palacios, Madrid, Imprenta de Estanislao Maestre, 1939, *passim*, en especial pp. 64-65. Véanse

También en África estas prácticas fueron comunes y por ello se escribían algunos de los *Asma' Allah al-Husna*, mezclados con pasajes del Qur'an, y se guardaban como un talismán, tal como lo describió el *imam* al-Baghdadi, quien asegura que esta práctica era común entre los musulmanes negros en Brasil en el siglo XIX. Al-Baghdadi consideró estos asuntos verdaderas supersticiones.

también Lapidus, *A History of Islamic Societies, passim*, en especial pp. 109-115, 168-171; Marín-Guzmán, "Ethnic groups and social classes in Muslim Spain", pp. 37-66, en especial p. 55; Marín Guzmán, "*Al-Khassa wa al-'Amma* [la élite y el pueblo común] en la historia social de al-Andalus: una aproximación al estudio de las clases sociales y la movilidad social en la España musulmana (711-1090)", pp. 483-520, en especial p. 512; Marín-Guzmán, "Unity and variety in Muslim society: Ethnic diversity and social classes in Muslim Spain (711-1090)", en Sanaa Osseiran, *Cultural Symbiosis in al-Andalus: A Metaphor for Peace*, Beirut, UNESCO, 2004, pp. 91-106, 352-360, en especial p. 103. Para el estudio de la literatura sufí, en la cual la experiencia mística se describe como un viaje, se recomienda Farid al-Din 'Attar, *Muntiq al-Ta'ir, The Conference of the Birds*, Boulder, Shambhala, 1971.

CAPÍTULO VI

LA SITUACIÓN DE LOS MUSULMANES EN BRASIL SEGÚN EL RELATO DEL *IMAM* AL-BAGHDADI

Uno de los temas más interesantes del relato del *imam* ‘Abd al-Rahman Ibn ‘Abd Allah al-Baghdadi es el referente a sus impresiones sobre las comunidades musulmanas en Brasil en el siglo XIX. Se explicó anteriormente que muchos de estos musulmanes negros en Brasil eran esclavos, aunque había otros que ya eran libres. En general, todos ellos tenían escasos conocimientos del Islam, así como de sus prácticas y ritos, quizá con las pocas excepciones de aquellos que sabían el árabe, al menos en un nivel básico, y que escribían pasajes del Qur’an o algunas oraciones en ese idioma. Es posible pensar que estos pocos que escribían pasajes del Corán en árabe tenían también un mayor conocimiento del Islam que muchos otros, pero no lograban transmitirlo a los demás, a causa de la prohibición de practicar esta religión y la inexistencia de mezquitas. En Río de Janeiro, por ejemplo, según el censo de 1872, sólo unos años después del regreso del *imam* al-Baghdadi al Medio Oriente, había en la ciudad 274 972 habitantes, de los cuales 48 939 eran esclavos, lo que representa más o menos 20% de la población de la ciudad.¹ No es posible determinar el porcentaje de los musulmanes, ni entre los esclavos ni entre los hombres libres, pues no quedaron registros, sobre todo por la prohibición de practicar libremente el Islam. Los musulmanes en Brasil, esclavos o libres, asimismo mantenían un alto grado de sincretismo y superstición y mezclaban el Islam con otras tradiciones, en especial con algunas de origen africano. La labor del *imam* al-Baghdadi fue orientar y enseñar a estas poblaciones las verdaderas prácticas religiosas del Islam. De igual manera, el *imam* informa acerca del temor que sentían los musulmanes de que pudieran castigarlos si practicaban públicamente la religión islámica. Al respecto el *imam* al-Baghdadi escribió las siguientes líneas que resumen esta situación:²

¹ Para mayores detalles sobre el censo de 1872 véase *Anuario Estatístico do Brasil*, Río de Janeiro, Instituto Brasileño de Geografía y Censos (IBGC), 1872, vol. LVI.

² Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr ‘Ajib*, p. 135.

و بعضهم رايت عليه أثر ذلك الرجل منهم حين صلاته يغلق الباب ويتوارى عن الخلان والاصحاب ويصلي منفردا خوفا من ان تشتهر عليه الخرستيان وفي النهار حين الظهر والعصر يأتي مخصوصا الى بيته لأجل قضاء ما فرضه الله تعالى عليه والبعض يقضيها عن العشية عند فراغه من شغل الدنيا الدنية

En algunos de ellos vi los efectos que eso causa, porque, cuando rezan, cierran la puerta, se esconden de sus amigos y compañeros y rezan solos por miedo a que los cristianos los descubran. Durante el día, a la hora de la oración del mediodía y de la tarde, se van a casa para cumplir lo que Dios, el Altísimo, determinó que era una obligación. Otros rezan estas dos oraciones por la noche, cuando terminan de trabajar en este bajo mundo.³

En relación con los musulmanes de Salvador, el *imam* al-Baghdadi proporciona algunos detalles curiosos y la forma en que les enseñó correctamente el Islam. De igual manera, los convenció para que pusieran fin a ciertas prácticas que no estaban de acuerdo ni con las tradiciones ni con la *Sunna* del Profeta Muhammad. Entre ellas se puede mencionar, por ejemplo, lo relacionado con el matrimonio, que lo practicaban, no de acuerdo con los principios islámicos, sino en primer lugar como una especie de unión libre. Este arreglo y convivencia prematrimonial de la pareja servía al hombre para ver si las cosas funcionaban y si la mujer que él tenía a prueba se desempeñaba apropiadamente para cuidar sus bienes y sus hijos. Si todo resultaba bien en un periodo de unos años (cuyo número exacto no se consigna en la obra), entonces se desposaba con ella oficialmente. Pero si las cosas no funcionaban, o si la mujer ya no le gustaba después de un tiempo de vivir juntos, la devolvía al padre de ella, incluyendo los hijos, en caso de que los tuviera. De igual modo, el *imam* al-Baghdadi nos explica que estos musulmanes de Salvador desconocían la práctica islámica del matrimonio como un contrato y de otorgar a la esposa una dote. Por otro lado, también señala que ignoraban el uso del *talaq*, el divorcio, que en el Islam está permitido en ciertas condiciones.

El *imam* al-Baghdadi también asegura que en Salvador había más musulmanes que en Río de Janeiro, aunque mostraban menor deseo de aprender el Islam y sus prácticas correctas. Al respecto escribió las siguientes líneas:⁴

بعض احوال المسلمين في ابانبة

في هذه البلدة المسلمين اكثر من الأولى غير ان رغبتهم اقل من جهة التعليم واحوالهم من حيث الجهالة كمثل اصحاب الأولى طبقا فقط عندهم زيادة من ان الرجل اذا اراد فيما بينهم الزواج اختار ما ترضاه نفسه من بنات امثاله ووضعها عنده ويمضي على ذلك من الدهر مدة الى ان تأتي منه بأولاد فان ظهر بعد ذلك منها انها كاتمة لسره مدبرة لأمره وذات مودة له عقد عليها وتسمى زوجته وان راها لم تسر كذلك بحسن المسالك يعني ما أعجبته يرسلها مع اولاده منها الى ابيها ولا يرون ذلك

³ Baghdadi, *El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*, p. 151.

⁴ Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, pp. 158-159.

فظيعة ولا كريها فاول ما بدات به في هذه البلدة ازالت هذه الخمة وصرت استحضرهم شيئا فشيئا ويتوب الرجل مع المجربة التي هي عنده واعد لهما عقدا بمهر واعلمتهم انه يجوز في دين الاسلام الطلاق وعلمتهم كيفية الفراق ان احتيج اليه علي قدر الامكان

En esta ciudad hay más musulmanes que en la primera [Río de Janeiro], aunque las ganas de instruirse son menores. Y su situación con respecto a la ignorancia es idéntica a la de los compañeros de la primera [ciudad]; tan sólo hay algo más entre ellos: cuando el hombre se quiere casar, escoge entre las muchachas más cercanas alguna que le guste. Se la lleva a casa y pasa así un tiempo hasta que ella le da hijos. Después de eso, si queda claro que ella sabe guardar sus secretos y cuidar de sus cosas y que siente afecto por él, se une oficialmente a ella, que pasa a ser llamada su esposa. Y si percibe que ella no sigue el buen camino, o sea, que no le gusta, la envía con sus hijos al padre de ella. Y no consideran eso ni monstruoso ni odioso. Lo primero que hice en esta ciudad fue eliminar esa degeneración. Empecé a prepararlos poco a poco, hasta que se arrepentían, el hombre y la mujer puesta a prueba que vivía con él. Sellaba entre ambos un acuerdo con dote. Les aclaré que en la religión del Islam el divorcio está permitido y les enseñé cómo se realizaba una separación —cuando era necesario—, dentro de mis posibilidades.⁵

ALGUNAS NOTAS SOBRE LA FAMILIA Y EL MATRIMONIO EN EL ISLAM

Con el propósito de conocer algunos detalles sobre la familia, el matrimonio y el divorcio en el Islam, es importante hacer algunas reflexiones al respecto, para comprender lo que el *imam* al-Baghdadi traía como bagaje cultural y religioso. Apegado a sus conocimientos y experiencia cultural y religiosa, el *imam* al-Baghdadi rechazó muchas prácticas de los musulmanes en Brasil y les instruyó con todo detalle en el verdadero Islam. Así, es necesario tener presente que el término islámico para la familia es *'a'ila*. En tiempos más recientes, la voz árabe *usra* (familia) ha adquirido popularidad. En el Islam, la familia resulta de un contrato matrimonial. El significado de *'a'ila* como familia es de origen preislámico.⁶ El Islam no cambió ni añadió mucho a la familia patriarcal en la que vivían los árabes en el tiempo de la *Jahiliyya*. Entre los árabes, la sociedad estaba dominada por los hombres, quienes se habían convertido también en el centro de la familia. Esto era común en las ciudades y entre los habitantes sedentarios del medio rural en la Arabia

⁵ Baghdadi, *El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*, pp. 174-175.

⁶ Para más detalles acerca de esto véase Lecerf, “‘A’ila”, pp. 305-306. Véanse también Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, pp. 110-111; Lecerf, “Note sur la famille dans le monde arabe et islamique”, pp. 31-60; Al-Shaykh Nadim Mallah, *Huquq al-Mar’a al-Muslima*, ‘Amman, 1928, Al-Matba’a al-Wataniyya, s.f., *passim*, en particular pp. 8-15; Al-Hajj Mohamed Ullah, *The Muslim Law of Marriage*, Nueva Delhi, Kitab Bhanan, 1986, pp. i-xvii.

preislámica. Sin embargo, en las fuentes hay indicios de que los beduinos de la antigüedad tenían un sistema de familia matriarcal.⁷ Por varias razones, que no están del todo claras en las fuentes, el sistema patriarcal fue reemplazando las relaciones matriarcales y terminó imponiéndose. Cuando el profeta Muhammad predicó el Islam en la Meca y después en Medina, en el Hijaz, el centro del territorio árabe, su mensaje ponía énfasis en la familia patriarcal.⁸ A pesar de que el Qur'an (*sura* VI, *ayat* 137, 141, 152; *sura* XVII, *aya* 33; *sura* LXXXI, *aya* 8) les prohibía a los árabes que enterraran al nacer a las hijas no deseadas, esto no se tradujo en un fortalecimiento del sistema matriarcal. Los hombres fueron desde entonces el centro de la familia, a pesar de las afirmaciones de algunos investigadores de que en los tiempos del profeta Muhammad hubo varios ejemplos de organización matriarcal entre los beduinos.⁹ Los ejemplos del sistema matriarcal en Arabia se remontan a los tiempos preislámicos. La idea de que la esposa no estaba totalmente sometida al marido al comienzo de la prédica de Muhammad sigue siendo cuestionable.¹⁰

Antes del contrato matrimonial, el hombre le prometía a su futura esposa una dote (*mahr*) (Qur'an, *sura* IV, *aya* 3), una suma considerable de dinero, propiedades u otros bienes, según la riqueza de la persona.¹¹ La dote era un regalo especial

⁷ Para mayores detalles al respecto véanse Levy, *The Social Structure of Islam*, pp. 91-95; Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, *passim*, en especial pp. 100 ss., 142, 279 ss.

⁸ Véanse Levy, *The Social Structure of Islam*, *passim*; Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, *passim*; Mallah, *Huquq al-Mar'a al-Muslima*, pp. 19-22. Véanse también 'Ali Hasab Allah, *Al-Zawaj fi al-Shari'a al-Islamiyya*, El Cairo, Dar al-Fikr al-'Arabi, s.l., 1971, *passim*; Muhammad Sallam Madkur, *Al-Islam wa al-Usra wa al-Mujtama'*, El Cairo, Dar al-Nahda al-'Arabiyya, 1968, pp. 86-87; Ullah, *Muslim Law*, pp. 28-32; 'Abd al-Ghani 'Abbud, *Al-Usra al-Muslima wa al-Usra al-Mu'asira*, El Cairo, Dar al-Fikr al-'Arabi, 1979, pp. 74-100; Marín Guzmán, "La familia en el Islam: su doctrina y evolución en la sociedad musulmana", pp. 111-140; Marín Guzmán, *Introducción al estudio del Medio Oriente islámico: trayectoria histórica, continuidad y cambio*, *passim*, en especial pp. 49-92.

⁹ Para más detalles al respecto véanse Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, *passim*, en especial pp. 100 ss., 142, 279 ss.; Levy, *The Social Structure of Islam*, pp. 91-95. Véanse también 'Abbud, *Al-Usra al-Muslima wa al-Usra al-Mu'asira*, pp. 74-100; Marín Guzmán, "La familia en el Islam: su doctrina y evolución en la sociedad musulmana", pp. 111-140; Marín Guzmán, *Introducción al estudio del Medio Oriente islámico: trayectoria histórica, continuidad y cambio*, *passim*, en especial pp. 49-92.

¹⁰ Véase un claro examen de estos asuntos en Levy, *The Social Structure of Islam*, pp. 91-95. Véanse también Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, *passim*, en especial pp. 100 ss., 142, 279 y ss.; Ibn i-Maqbool, *Matrimonial Law of Islam*, Lahore, Islamic Book Center, s.f., *passim*, en particular pp. 12-14.

¹¹ J. Schacht, "Nikah", en *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E.J. Brill, 1993, vol. VIII, pp. 26-29, en especial p. 27; Ibn i-Maqbool, *Matrimonial Law*, pp. 13-14; Mallah, *Huquq al-Mar'a al-Muslima*, pp. 19-22. Véanse también 'Ali Hasab Allah, *Al-Zawaj fi al-Shari'a al-Islamiyya*, pp. 155-181; Madkur, *Al-Islam wa al-Usra wa al-Mujtama'*, pp. 86-87; Ullah, *Muslim Law*, pp. 28-32; 'Abd al-Ghani 'Abbud, *Al-Usra al-Muslima wa al-Usra al-Mu'asira*, pp. 74-100.

para la esposa, quien siempre lo conservaba para sí. En general, consistía en una promesa de que el hombre pagaría cierta cantidad a su esposa en los próximos años, o en el momento del divorcio, tomándose ese dinero de las propiedades del esposo, en caso de la muerte de éste. Rara vez la *mahr* se pagaba completa de inmediato. El Qur'an establecía que sólo si la esposa renunciaba voluntariamente a parte de la dote, el esposo tendría derecho a ella. Se prohibía que el hombre le quitara la dote a su esposa (Qur'an, *sura IV, aya 3*). En caso de fallecimiento del esposo, la viuda recibía el resto de la *mahr* de los bienes que dejara su marido. Lo mismo ocurría con la esposa en caso de divorcio.¹²

Según la costumbre, la familia de la mujer podía establecer montos mínimos para la dote, mediante el *wali* (tutor), antes de dar a la mujer en matrimonio al hombre que la hubiera pedido (*khitba*) para casarse. La dote solicitada significaba una gran presión para el lado masculino, en su intento por cumplir con la cantidad pedida. Era frecuente que el hombre no pudiera juntar la *mahr* esperada y que, por lo tanto, no lograra casarse con la mujer que había pedido. Hay que recordar que en el Islam medieval, y en las sociedades musulmanas premodernas, no había cortejo. Los matrimonios se arreglaban entre las familias, sin que los novios siquiera se vieran o conocieran. El consentimiento de la novia no era necesario, aunque a este respecto hay algunas diferencias de una escuela de la ley a otra en el Islam *sunnita*.¹³ Una forma de mejorar el estatus social de las familias pobres era mediante el matrimonio con alguien de nivel social superior. Para un hombre de origen humilde resultaba muy difícil cumplir con el monto de la dote pedida por la familia de la mujer, y esto con frecuencia se veía como un medio para evitar el matrimonio por debajo de la clase de la mujer. El movimiento social ascendente mediante el matrimonio era común en el *Dar al-Islam*, y lo usual era que las mujeres se casaran con alguien más rico, más influyente, con mayor educación, mejor abolengo y con contactos sociales apropiados, en lugar de que sucediera al revés. A menudo una mujer de origen humilde se casaba con algún soberano, como Umm Quraysh, hermana de Najda, el comandante de los ejércitos reales. Umm Quraysh, que era una batanera, se casó con el califa 'Abd al-Rahmān III en al-Andalus, como explica Ibn Hazm en su *Naqt al-'Arus*,¹⁴ con las siguientes palabras:

¹² Hasab Allah, *Al-Zawaj fi al-Shari'a al-Islamiyya*, pp. 166-168.

¹³ Para más información véase Schacht, "Nikah", pp. 26-27. Véanse también Arié, *España musulmana*, p. 271; Madkur, *Al-Islam wa al-Usra wa al-Mujtama'*, pp. 55-89.

¹⁴ Véanse 'Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'id Ibn Hazm, "Kitab Naqt al-'Arus fi Tawarikh al-Khulafa' bi al-Andalus", edición de C.F. Seybold, *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada*, núm. 3, 1911, pp. 160-180; núm. 4, 1911, pp. 237-248 (reimp. Valencia, 1974), pp. 160-161 de la edición valenciana. Véanse también Marín-Guzmán, "Ethnic groups and social classes in Muslim Spain", pp. 35-66, en especial pp. 51 ss.; Joaquín Vallvé, "Sobre demografía y sociedad en al-Andalus (siglos VIII-XI)", *Al-Andalus*, vol. XLII, 1977, pp. 323-340, en particular p. 327; Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana*, pp. 148-150.

عبد الرحمن الناصر تزوج أخت نجدة امرأة قصارة رأها على بعض الأنهار

'Abd al-Rahman al-Nasir se casó con la hermana de Najda. [Ella] era una batanera a la que [él] vio a la vera de un río.

Una vez aceptada la dote, ambas familias se ponían de acuerdo sobre el contrato de matrimonio, junto con el *wali* (tutor de la mujer, por lo general su padre o el familiar varón más cercano y mayor que ella) y el novio. Enseguida el contrato se sellaba en presencia de dos testigos (*'udul*), y las ceremonias del matrimonio daban comienzo. La fecha del matrimonio se programaba normalmente según el horóscopo, para lo cual eran necesarios los servicios de los astrólogos. En la Edad Media, las festividades del matrimonio duraban una semana entera en la mayor parte de las regiones del *Dar al-Islam*. La mujer se preparaba para la ceremonia y, vestida con sus mejores galas, la conducían de la casa de sus padres a la del esposo, donde la presentaban a los invitados. Alexander Russell, un médico inglés que vivió en Aleppo en el siglo XVIII, describió con las siguientes palabras las celebraciones matrimoniales del Medio Oriente premoderno: “No hay ninguna otra ocasión en la que los pueblos del Oriente desplieguen espíritu tan festivo y un gasto tan pródigo, como en el matrimonio de sus hijos, en especial el del primogénito”.¹⁵

El papel del hombre en la familia es de la mayor importancia. Él es quien tiene a su cargo el sostenimiento de su esposa e hijos. El Qur'an (*sura* IV, *aya* 38) establece que el hombre es superior a la mujer y que ésta debe estar subordinada a aquél. El pasaje en cuestión dice así:

Los hombres están por encima de las mujeres, porque Dios ha favorecido a unos respecto de otros, y porque ellos gastan parte de sus riquezas en favor de las mujeres. Las mujeres piadosas son sumisas a las disposiciones de Dios; son reservadas en ausencia de sus maridos en lo que Dios mandó ser reservado. A aquellas de quienes temáis la desobediencia, amonestadlas, mantenedlas separadas en sus habitaciones, golpeadlas. Si os obedecen, no busquéis procedimiento para maltratarlas. Dios es altísimo, grandioso.

Estos principios coránicos los siguieron los soberanos de la comunidad musulmana desde el nacimiento del Islam. 'Ali Ibn Abi Talib, primo y yerno del profeta Muhammad, es un ejemplo.¹⁶ Por otro lado, la legislación islámica también esta-

¹⁵ Alexander Russell, *The Natural History of Aleppo*, Londres, G.G. and J. Robinson, 1794, vol. I, p. 289, citado por Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*, Nueva York, 1989, pp. 202-203. Véase también Mallah, *Huquq al-Mar'a al-Muslima*, pp. 19-22.

¹⁶ Las opiniones del cuarto califa *Rashidun*, y sus explicaciones de que las mujeres padecen tres grandes deficiencias: la fe, la inteligencia y la herencia, se encuentran en *Nahj al-Balagha*, Elmhurst, Tahrike Tarsile Quran, s.f., p. 47. Para más detalles véase también Ibn i-Maqbool, *Matrimonial Law*, pp. 34-39.

blecía que si un hombre no podía proporcionar el sostenimiento adecuado de su familia, su esposa podía exigir la disolución del matrimonio. El esposo también es responsable de la protección de su esposa y de sus hijos en caso de guerras, ataques o cualquier otro peligro. En tiempos modernos, a causa de las premuras económicas, entre los pobres de El Cairo, por ejemplo, un esposo puede gritarle a su esposa y afirmar que a lo único que ésta tiene derecho y lo único que puede exigir es su comida (o sea, sustento básico). También puede añadir que él es libre, tal y como se expresa en el dialecto coloquial egipcio: “Ana hurr, liki takli bass”.¹⁷ Tal como sucede actualmente, también pudo haber sido común en el pasado, ya que la mujer estaba sometida a la autoridad irrestricta del marido. Incluso en tiempos más recientes, el hombre proclama su superioridad, sus privilegios y su libertad total, e incluso el derecho de maltratar a su esposa, como lo revela un trabajo de campo realizado en El Cairo.¹⁸

La esposa, por su parte, era responsable del quehacer doméstico y del cuidado de los hijos. El destete de los niños, por ejemplo, según el Qur’an (*sura Luqman*¹⁹ XXXI, *aya* 13) debía realizarse cuando éstos alcanzaran los dos años.²⁰ Este pasaje dice textualmente:

Hemos recomendado al hombre que tenga cariño a sus dos padres, su madre le ha llevado sufriendo pena tras pena. Su destete ha tenido lugar a los dos años.

Otras actividades de la mujer eran coser y tejer. Desde los primeros tiempos de la historia del Islam, las mujeres tenían que acatar su posición subordinada respecto de sus maridos y obedecerlos siempre. El mismo profeta Muhammad recibió una revelación que ordenaba que sus esposas mantuvieran la voz baja en su presencia y que sirvieran a su esposo y no le hablaran antes de que éste les dirigiera la palabra. Éste es un revelador pasaje del Qur’an, que sentó las bases de las costumbres sociales y la clara posición subordinada de las mujeres y la de predominio de los hombres en la familia.

Según la tradición, las mujeres siempre tenían que usar el velo frente a cualquier hombre extraño, otro ejemplo de subordinación. Sin embargo, el uso del velo data de los tiempos de la *Jahiliyya*, y posteriormente fue adoptado por el Islam. El Qur’an

¹⁷ Véase Unni Wikan, *Life among the Poor in Cairo*, Nueva York, Tavistock Publications, 1980, p. 99.

¹⁸ Wikan, *Life among the Poor in Cairo*, *passim*, en particular pp. 96-98.

¹⁹ Respecto de la *sura Luqman* núm. XXXI, véase Jalal al-Din Muhammad Ibn Ahmad al-Muhli y Jalal al-Din Ibn ‘Abd al-Rahman Ibn Abi Bakr al-Suyuti, *Tafsir al-Jalalayn*, El Cairo, Maktabat al-Safa, 2004, pp. 411-414. Véase también Ahmad Ibn Hanbal, *Al-Musnad*, vol. I, p.190; vol. II, p. 87.

²⁰ Para más detalles acerca de esto véanse Levy, *Social Structure of Islam*, p. 135; Madkur, *Al-Islam wa al-Usra wa al-Mujtama’*, pp. 81 ss.

estableció el uso del velo y el aislamiento de las mujeres en la *sura XXXIII, ayat 53-59*. Este pasaje dice así:

¡Oh los que creéis! ¡No entréis en las casas del Profeta si no se os da permiso para comer! ¡No entréis sin antes esperar la hora! Pero, cuando se os ha invitado, entrad. Cuando hayáis comido, retiraos sin entregaros familiarmente a la conversación. Esto ofende al Profeta; se avergüenza de decíroslo, pero Dios no se avergüenza de la Verdad. Cuando pidáis un objeto a sus mujeres, pedídselo desde detrás de una cortina. Esto es más puro para vuestros corazones y para sus corazones. No podéis ofender al enviado de Dios ni casaros jamás, después de él, con sus esposas. Esto, ante Dios, constituye un grave pecado.

Si mostráis u ocultáis algo, no importa. Dios es, sobre toda cosa, omnisciente. No hay falta para ellas si las ven sus padres, sus hijos, los hijos de sus hermanos, los hijos de sus hermanas, sus mujeres y lo que poseen sus diestras. ¡Temán a Dios! Dios es, sobre toda cosa, testigo.

Dios y los ángeles bendicen al Profeta. ¡Oh los que creéis! ¡Rogad por él! ¡Saludadle con el saludo completo!

Quienes perjudican a Dios y a su Enviado, ¡malditos serán por Dios en este mundo y en la última vida! Él les ha preparado un tormento despreciable.

Quienes perjudican a los creyentes y a las creyentes sin que lo merezcan, cargan sobre sí infamia y pecado manifiesto.

¡Profeta! Di a tus esposas, tus hijas, a las mujeres creyentes, que se ciñan los velos. Ése es el modo más sencillo de que sean reconocidas y no sean molestadas. Dios es indulgente, remisorio.

No obstante, el desarrollo subsecuente y la institucionalización de esta práctica se debió más a las elaboraciones de los juristas que a los preceptos del Qur'an. En diferentes lugares y épocas el uso del velo no fue observado escrupulosamente. Tal parece haber sido el caso de muchas mujeres en al-Andalus, durante la Edad Media, pues éstas a menudo aparecían sin el velo en presencia de hombres extraños.²¹

En la familia, como en la sociedad, había una clara separación de los sexos, de sus actividades y ocupaciones. Entonces se consideraba que los hombres y las mujeres no eran iguales, pero el Islam no ve a los sexos compitiendo sino complementándose mutuamente, como reza el dicho popular: "Li-anna al-iltidhadha bihinna akthara, wa al-istinassu bihinna atammu" (una mujer es el complemento del hombre y, al revés, un hombre lo es de la mujer).²² Según la tradición musulmana, hay una bipolaridad en el mundo que se refleja en la estricta separación de los

²¹ Arié, *España musulmana*, p. 272.

²² Citado por Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, París, Presses Universitaires de France, 1986, p. 109. Para más detalles acerca de las ideas sobre el hombre y la mujer complementándose uno al otro véase Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, p. 112.

sexos: son dos esferas al mismo tiempo separadas y complementarias, lo masculino y lo femenino. La *nikah* (boda) le da la unidad a la separación prevaleciente, lo que crea armonía. El matrimonio en el Islam es tan importante, que se condena el celibato porque éste interrumpe el logro de esa armonía, así como cualquier otra actividad sexual que no conduzca a la realización de la armonía universal. La *nikah*, por lo tanto, se presentó como la institución mediante la cual el individuo se integraba a la sociedad y la sociedad al individuo.

La separación de los sexos también está representada en innumerables restricciones para los hombres o las mujeres en la vida cotidiana.²³ Por ejemplo, algunos colores eran apropiados para hombres y otros para mujeres. El uso de alhajas era un privilegio exclusivo de las mujeres, como lo era vestirse de seda. Estas reglas están contenidas en dos *hadith* que dicen: الحرير للنساء ، الخاتم للنساء (“Las joyas son para las mujeres”. El segundo *hadith* reza: “La seda es para las mujeres”).²⁴ Ciertas ocupaciones eran exclusivas de los hombres y otras de las mujeres. No era socialmente aceptable que un hombre hiciera el trabajo de la mujer ni viceversa.

Esta división del trabajo según el sexo aparece en incontables ejemplos en la ley, las crónicas y la literatura. Por ejemplo, el famoso escritor del siglo IX, Abu ‘Uthman ‘Amr Ibn Bahr al-Jahiz, en su *Kitab al-Bukhala’*, cuenta la historia de una mujer que recibió como regalo un animal muerto listo para ser preparado y aprovechado por completo.²⁵ La mujer señala que sabe el uso que se le da a cada parte del animal: la carne, la piel, los huesos, etc., pero deplora el hecho de no poder realizar ese trabajo, porque es mujer y no sabe cómo hacerlo. Ella perdió a su marido y a sus hijos. Se lamenta de que si no obtiene la ayuda de un hombre, la carne se echará a perder y todo el animal se desperdiciará.²⁶ Estas divisiones de las ocupaciones por sexo dieron como resultado que los hombres pasaran la mayor parte del tiempo en compañía de otros hombres desempeñando sus labores religiosas, políticas, administrativas, de negocios, ya que compartían los mismos intereses y actividades. Las mujeres pasaban la mayor parte de su tiempo con otras mujeres, incluso después del

²³ Muhammad ‘Abdul Rauf, *The Islamic View of Women and the Family*, Nueva York, 1977, pp. 31-38. Véase también Muhammad Ibn al-Sharif, *Al-Islam wa al-Haya al-Jinsiyya*, Beirut, Dar wa Maktabat al-Hilal, 1983, *passim*.

²⁴ Véanse Muhammad Ibn Isma‘il Abu ‘Abd Allah al-Ju‘fi al-Bukhari, *Al-Sahih*, El Cairo, 1312 de la *hijra*, vol. VII, p. 166, y vol. VII, p. 170; Marín Guzmán, “La literatura árabe como fuente para la historia social: el caso del *Kitab al-Bukhala’* de al-Jahiz”, *Estudios de Asia y África*, vol. XXVIII, núm. 1, 1993, pp. 32-83, en particular p. 64. Bouhdiba, *Sexualité en Islam*, pp. 46-48.

²⁵ Abu ‘Uthman ‘Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala’*, edición de Taha al-Hajiri, El Cairo, Dar al- Ma‘arif bi-Misr, s.f., pp. 103-104. Véanse también Marín Guzmán, “La literatura árabe como fuente para la historia social”, pp. 64-65; Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala’ [El libro de los avaros] de al-Jahiz: fuente para la historia social del Islam medieval*, *passim*, en especial pp. 125-126.

²⁶ Marín Guzmán, “La literatura árabe como fuente para la historia social”, pp. 64-65.

matrimonio. Hasta en su tiempo libre, los hombres convivían con hombres y las mujeres con mujeres.²⁷ En las sociedades musulmanas, rurales o urbanas, la mayoría de los hombres trabajaba fuera de la casa. Algunos eran gobernantes, líderes religiosos, eruditos, maestros, soldados, mercaderes, artesanos, comerciantes con tiendas en las ciudades o campesinos, a lo largo y ancho del *Dar al-Islam* (el imperio musulmán). Los pasatiempos de los hombres variaban según su nivel económico y su riqueza.²⁸ Para los ricos lo común eran las carreras de caballos, los banquetes, las fiestas, escuchar a cantantes, a poetas y ver a las bailarinas. Para los pobres, en cambio, los pasatiempos más comunes eran visitar a los amigos, contar cuentos, escuchar a los músicos, entre otras actividades.²⁹

Las mujeres, por su parte, tenían pasatiempos más limitados, pues permanecían encerradas en la casa casi todo el tiempo. Se podían reunir con otras amigas, platicar, comer, reír y hasta chismear, tal como se describe a menudo en la literatura. Estas actividades variaban según la posición social de las mujeres. Las que estaban casadas con hombres influyentes, ricos o en puestos dirigentes, disfrutaban de algunas otras diversiones, o bien, de otras actividades, entre ellas, si la mujer estaba casada con un soberano, la de una lucha constante por hacer que su hijo fuera el heredero al trono, convirtiéndose así en *umm walad*. Un pasatiempo común para las mujeres era ir a los baños (*hammam*) con otras amigas, en los días en que estaban reservados para las mujeres, pues los demás días los *hammam* se reservaban para los hombres,³⁰ lo que confirma la separación de los sexos. En los baños las mujeres podían socializar por largo rato. En repetidas ocasiones los '*ulama*', en diferentes partes del *Dar al-Islam*, se quejaban de que las mujeres pasaban demasiado tiempo en los *hammam*. A menudo las mujeres podían ir a los cementerios

²⁷ Marín Guzmán, *Marginados, discriminados y excluidos de la historia en el Islam medieval: estudio sobre los esclavos, los leprosos, las mujeres y los pobres*, en Serie Cuadernos de la Cátedra "Ibn Khaldun de Estudios de Medio Oriente y África del Norte de la Universidad de Costa Rica, San José, Universidad de Costa Rica, 2009, *passim*; Marín-Guzmán, "Ethnic groups and social classes", p. 55.

²⁸ Estos asuntos están claramente representados en la literatura, por ejemplo en el *Kitab al-Bukhala'* de al-Jahiz. Véanse Marín Guzmán, "La literatura árabe como fuente para la historia social", pp. 66-76; Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala' [El libro de los avaros] de al-Jahiz: fuente para la historia social del Islam medieval*, *passim*.

²⁹ En épocas más recientes, en Egipto (y esto puede hacerse extensivo a otros lugares del mundo árabe) los hombres musulmanes van a los cafés, donde pasan largas horas platicando con sus amigos y fumando en narguile. Para más información al respecto véase Wikan, *Life among the Poor in Cairo*, pp. 96-122, donde la autora también examina a partir de su trabajo de campo las limitaciones de los pobres de El Cairo y sus efectos en las relaciones sociales, principalmente en la familia. Véase asimismo Ralph S. Hattox, *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*, Seattle, University of Washington Press, 1985, *passim*.

³⁰ Bouhdiba, *Sexualité en Islam*, *passim*.

para visitar las tumbas de familiares o amigos muertos.³¹ Éste era otro pasatiempo común, y con frecuencia las visitas a los cementerios terminaban en días de campo. Algunos tratados medievales prohibían la difundida costumbre, por ejemplo en la España musulmana, de que los hombres fueran a los cementerios a beber vino, ya que podían ver allí a las mujeres con la cara descubierta.³² Obviamente, todas estas actividades quedaban más o menos restringidas por limitaciones económicas y por otros factores. Es de imaginar que también se producían muchas transgresiones y, como se señala respecto de la España musulmana, algunas mujeres con frecuencia se enfrascaban en el chismorreo, las risotadas y el excesivo consumo de vino, a las orillas de los ríos.³³

Según el Islam, y probablemente como una forma de evitar el adulterio y garantizar la seguridad y la protección de las mujeres, al hombre se le permite tener hasta cuatro esposas simultáneamente.³⁴ El mismo profeta Muhammad practicó la poligamia. Sin embargo, mientras vivió Khadija, su primera mujer, Muhammad sólo tuvo una esposa. Tras la muerte de Khadija, tuvo más de una a la vez durante el resto de su vida.³⁵ Si un hombre tenía más de una esposa, tenía la obligación de mantenerlas y tratarlas exactamente de la misma manera. Como puede suponerse, sólo los adinerados podían tener más de una esposa. La mayoría de la gente, en particular los pobres, practicaba la monogamia. Había restricciones acerca de las mujeres con que un hombre se podía casar. Como lo estableció el Qur'an (*sura IV, aya 27*), estaba prohibido (*tahrim*) que un hombre se casara con su madre, sus hermanas, tías, hijas, las hijas de sus hermanos y las de sus hermanas.³⁶ Algunas

³¹ Arié, *España musulmana*, p. 272.

³² Para más detalles acerca de estas costumbres y los tratados de *hisba*, por ejemplo el escrito por Muhammad Ibn 'Abdun en Sevilla, véanse Évariste Levi-Provençal, *Séville musulmane au début du XII^e siècle: le traité d'Ibn 'Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers*, París, Maisonneuve & Larose, 2001, *passim*; John Alden Williams, *Themes of Islamic Civilization*, Berkeley, Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1971, p. 157.

³³ Arié, *España musulmana*, p. 272. Se pueden encontrar más detalles en la descripción de estos asuntos en el tratado de *hisba* de Muhammad Ibn 'Abdun de Sevilla, citado por Williams, *Themes of Islamic Civilization*, p. 158.

³⁴ Es importante aclarar que si un hombre tiene varias esposas antes de ser musulmán, en el momento en que se convierte al Islam se le permite tener hasta cuatro esposas. Al respecto véase Ahmad Ibn Hanbal, *Al-Musnad*, vol. II, p. 44.

³⁵ Mallah, *Huquq al-Mar'a al-Muslima*, pp. 26-35. Véase también Madkur, *Al-Islam wa al-Usra wa al-Mujtama'*, pp. 74-76.

³⁶ Para más detalles acerca de esto véase Qur'an: II, 220; XXXIII, 49; V, 7; XXIV, 3, 26, 32; XXX, 20. Véase también el análisis específico de casos en el rito *malikita* del Islam *sunnita* en Muhammad Tabiu, "Unlawful marriages and their effect in Islamic law of the Maliki School", *Islamic Studies*, vol. XXXI, núm. 3, 1992, pp. 319-337, en especial pp. 334-335. Consúltense asimismo Mallah, *Huquq al-Mar'a al-Muslima*, pp. 23-26; Hasab Allah, *Al-Zawaj fi al-Shari'a al-Islamiyya*, *passim*, en particular pp. 17-22.

otras prohibiciones también fueron interpretadas por los juristas ('*ulama'*) a lo largo de los siglos. El Qur'an permite el matrimonio de los musulmanes con mujeres pertenecientes al grupo de los *Ahl al-Kitab*, o sea la Gente del Libro, esto es, judías y cristianas, quienes también tenían una religión revelada.³⁷ Posteriormente, los zoroastrianos en general también pasaron a formar parte del *Ahl al-Kitab* y el Islam aceptó el matrimonio de los musulmanes con mujeres zoroastrianas. La ley permitía que un musulmán se casara con una mujer cristiana o judía, pero una mujer musulmana tenía restricciones muy estrictas para el matrimonio con un hombre que no practicara su misma religión. Como los hijos seguían la religión del padre,³⁸ una mujer musulmana que se casara con un no musulmán engendraría hijos no musulmanes, lo que se declaró prohibido.³⁹ El matrimonio temporal (*mut'a*) también se acostumbraba en el Islam.⁴⁰ Al parecer, fue interpretado a partir del Qur'an mismo, de la *sura* IV, *aya* 28, y significaba que un hombre y una mujer podían acordar vivir juntos en forma temporal durante un tiempo fijo.⁴¹ Esto era común en

³⁷ Hasab Allah, *Al-Zawaj fi al-Shari'a al-Islamiyya*, p. 211; véanse también Madkur, *Al-Islam wa al-Usra wa al-Mujtama'*, pp. 14-15; 'Abbud, *Al-Usra al-Muslima*, pp. 87-95.

³⁸ Levy, *Social Structure of Islam*, p. 138. Véanse también Marín Guzmán, "La familia en el Islam: su doctrina y evolución en la sociedad musulmana", pp. 111-140; Marín Guzmán, *Introducción al estudio del Medio Oriente islámico: trayectoria histórica, continuidad y cambio, passim*, en especial pp. 49-62.

³⁹ El papa Adriano I (772-795) envió una carta a los obispos de la península ibérica en la que les recordaba la prohibición para los cristianos de casarse con gente de otras religiones, o sea, los que no habían sido bautizados. La carta es importante como prueba de la situación existente y probablemente también del creciente interés entre los dirigentes religiosos cristianos de los peligros para los católicos si persistía dicha situación. Para más información acerca de estos sucesos, los cuales pueden ser vistos como sintomáticos de la cada vez más extendida mezcla religiosa, véase Thomas Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Islamic Faith*, Nueva York, AMS Press, 1974, p. 136. Véase también Francisco Javier Simonet, *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, Oriental Press, 1903, *passim*. Con numerosos ejemplos, Simonet explica la naturaleza de estos matrimonios mixtos y el papel de algunos de sus hijos, así como su participación en el movimiento religioso de los Mártires de Córdoba. Sobre esto último véanse Marín-Guzmán, "Ethnic groups and social classes", p. 56; Évariste Lévi-Provençal, "España musulmana (711-1031)", en Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España*, Madrid, Espasa Calpe, 1950, vol. IV, pp. 153-156; Edward P. Colbert, *The Martyrs of Córdoba (850-859): A Study of the Sources*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1962, *passim*; Kenneth Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, *passim*; Jessica A. Coope, "Religious and cultural conversion to Islam in ninth-century Umayyad Córdoba", *Journal of World History*, vol. IV, núm. 1, 1993, pp. 47-68; Janina M. Safran, "Identity and differentiation in ninth-century al-Andalus", *Speculum. A Journal of Medieval Studies*, vol. LXXVI, núm. 3, 2001, pp. 573-598. Véase también Janina M. Safran, *The Second Umayyad Caliphate: The Articulation of Caliphal Legitimacy in al-Andalus*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, *passim*.

⁴⁰ Hasab Allah, *Al-Zawaj fi al-Shari'a al-Islamiyya*, p. 50.

⁴¹ Véase más información en Hasab Allah, *Al-Zawaj fi al-Shari'a al-Islamiyya*, pp. 50-68, en especial pp. 50-55.

el caso de hombres que pasaban largas temporadas fuera de casa, dedicados a las actividades mercantiles o a las campañas militares. De acuerdo con ciertas tradiciones, el Profeta mismo les permitió a algunos de sus seguidores que practicaran el matrimonio temporal mientras estaban de campaña. Poco después, el califa 'Umar (634-644) prohibió el *mut'a*, lo que derivó en su completa abolición en el Islam *sunnita*. No obstante, se practica hasta nuestros días, en algunos casos, entre los musulmanes *shi'itas*. Ésta es otra importante diferencia entre las sectas en cuanto a la familia, las instituciones relacionadas con ella y la sociedad en el Islam. A partir del relato del *imam* al-Baghdadi no es posible comprender su posición ni sus opiniones al respecto.

Estrechamente ligadas al matrimonio están las prácticas sexuales, el embarazo resultante y el nacimiento de los hijos. En la mayoría de las regiones islámicas, durante la Edad Media, así como en la época en que al-Baghdadi visitó Brasil, los nacimientos eran numerosos, en particular entre la clase acomodada, y últimamente también entre los pobres.⁴² En el pasado existían muchos métodos anticonceptivos que usó la gente común, y que las fuentes señalaban como reservados para las parejas casadas. Cualquier nacimiento nuevo añadía una carga al presupuesto familiar.⁴³ Muchas de estas prácticas anticonceptivas las aceptaban los '*ulama*' como métodos válidos, con excepción del famoso jurista y escritor Ibn Hazm de Córdoba (m. 1064), durante la Edad Media. Sin embargo, con el tiempo estas prácticas ya no se consideran apropiadas y desde hace mucho los líderes religiosos las rechazaron completamente.⁴⁴ El *imam* al-Baghdadi tampoco escribió sobre estos temas, por lo que es imposible conocer sus opiniones al respecto.

En el Islam, el acto sexual (*nikah*) sólo era válido entre el esposo y la esposa; por lo tanto, la palabra *nikah* pasó a significar matrimonio, y fue usada en el Qur'an

⁴² Actualmente en El Cairo, por ejemplo, a pesar de las restricciones económicas, la mayoría de los hombres quieren tener muchos hijos, con lo cual pueden demostrar su virilidad. Para mayores detalles al respecto véanse Wikan, *Life among the Poor in Cairo, passim*, en particular pp. 110-115; Marín Guzmán, "La familia en el Islam: su doctrina y evolución en la sociedad musulmana", pp. 111-140; Marín Guzmán, *Introducción al estudio del Medio Oriente islámico: trayectoria histórica, continuidad y cambio, passim*, en especial pp. 49-62.

⁴³ Para más detalles sobre las diferentes prácticas anticonceptivas, que van desde el uso de ciertas hierbas y plantas, hasta taponos y otros productos naturales y artificiales, así como la práctica común del *coitus interruptus*, véase B.F. Musallam, *Sex and Society in Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, *passim*, en particular pp. 30-33, 61-68. Véase también, respecto del presupuesto familiar, en especial para al-Andalus, Marín Guzmán, "Algunas reflexiones sobre el impacto social de los precios y salarios en la historia de al-Andalus", *Estudios de Asia y África*, vol. XXXIX, núm. 2 (124), 2004, pp. 387-410.

⁴⁴ Para más detalles acerca de estas cuestiones véase Musallam, *Sex and Society in Islam, passim*, en particular pp. 105-121, y acerca de la oposición a las prácticas anticonceptivas en el Islam medieval, principalmente promovida por Ibn Hazm, véanse pp. 18-19.

como contrato matrimonial.⁴⁵ Cualquier otra forma de práctica sexual se consideraba ilegal, y en muchos casos el transgresor recibía severos castigos. Los fornicadores eran castigados según el Qur'an (*sura XXIV, ayat 1-4*) con 100 latigazos. Para un hombre o una mujer casados, el sexo extramarital se castigaba con la muerte. El adulterio aparece como una falta capital tanto en el Qur'an, *sura IV, ayat 18-9*, como en el *hadith*.⁴⁶ El Qur'an contiene las reglas acerca de cómo castigar el adulterio, que surgieron tras el famoso incidente de los rumores acerca de la infidelidad de 'A'isha, esposa del Profeta. Éste recibió una revelación acerca de la inocencia de su esposa y de que cualquier acusación de adulterio requería ser corroborada por cuatro testigos (Qur'an, *sura XXIV, ayat 3-4*).⁴⁷ El Qur'an añadía incluso que cualquier acusador que no pudiera presentar los cuatro testigos (interpretados en la jurisprudencia como los que realmente habían sorprendido a la pareja en el acto) sería severamente castigado. Según el Qur'an (*sura XXIV, aya 4*), el castigo a quien no pudiera proporcionar los testigos consistía en 80 azotes. A pesar de las numerosas prohibiciones del sexo extramarital, se producían muchos casos de estos encuentros sexuales, tal como lo contiene la literatura. Por supuesto que hay que ser escépticos, dadas las frecuentes exageraciones en las obras literarias. Los libros eróticos se volvieron muy populares en el *Dar al-Islam*.⁴⁸ Los tratados legales, los libros y los escritos médicos tienen incontables ejemplos de encuentros sexuales fuera del tálamo entre un hombre y una mujer, entre dos hombres o entre un hombre y un animal, así como muchas otras formas, entre las que se puede mencionar la necrofilia. La homosexualidad (*liwat*), por ejemplo, fue condenada en el Qur'an (*sura XI, aya 84*), y se castigaba severamente porque era considerada antinatural.⁴⁹ Cabe recordar las

⁴⁵ Véase J. Schacht, "Nikah", pp. 26-29. Véanse también Mallah, *Huquq al Mar'a al-Muslima, passim*; Lecerf, "Note sur la famille dans le monde arabe et islamique", pp. 31-60; Marín Guzmán, *Introducción al estudio del Medio Oriente islámico: trayectoria histórica, continuidad y cambio, passim*, en especial pp. 50-59; Marín Guzmán, "La familia en el Islam: su doctrina y evolución en la sociedad musulmana", pp. 111-140.

⁴⁶ En un *hadith*, el Profeta dijo que no era lícito derramar sangre de los musulmanes, excepto en tres casos: el del asesino, el del adúltero y el del apóstata. Para más detalles véase Williams, *Themes of Islamic Civilization*, p. 10. Véase también Ahmad Ibn Hanbal, *Al-Musnad*, vol. I, pp. 147, 235, 289, 350, 355; vol. II, pp. 299, 215, 464-465; vol. V, p. 352. Para mayores detalles véanse también otras fuentes secundarias: Marín Guzmán, *Introducción al estudio del Medio Oriente islámico: trayectoria histórica, continuidad y cambio, passim*, en especial pp. 50-59; Marín Guzmán, "La familia en el Islam: su doctrina y evolución en la sociedad musulmana", pp. 111-140.

⁴⁷ Véase Qur'an, *sura XXIV, ayat 1-5*. Para mayores detalles y explicaciones véanse Al-Muhli y al-Suyuti, *Tafsir al-Jalalayn*, pp. 350-359. Véanse también Ibn Sirin, *Tafsir al-Ahlam, passim*; Ahmad Ibn Hanbal, *Al-Musnad, passim*, en especial vol. II, p. 465; Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Method of Scriptural Interpretation, passim*.

⁴⁸ Véase Musallam, *Sex and Society in Islam, passim*, en especial pp. 89-95.

⁴⁹ Para mayores detalles al respecto véase Ahmad Ibn Hanbal, *Al-Musnad*, vol. II, p. 497; vol. III, pp. 348, 356, 382, 389, 395; vol. IV, pp. 134-135.

descripciones que se hallan en la literatura, por ejemplo en *Tawq al-Hamama* de Ibn Hazm, de algunos de los castigos que el califa Abu Bakr al-Siddiq ordenó contra los homosexuales. Malik Ibn Anas, fundador de la escuela legal malikita del Islam, también ordenó castigos semejantes. Asimismo, hay numerosos ejemplos en los tratados legales que velan por las buenas costumbres.⁵⁰

EL DIVORCIO EN EL ISLAM

Todo lo anterior sobre el matrimonio en el Islam como una práctica social y religiosa es muy importante, y era asimismo el bagaje cultural y religioso que traía el *imam* al-Baghdadi, un hombre religioso y apegado a las tradiciones islámicas. Como se mencionó, al-Baghdadi también les enseñó a los musulmanes de Brasil lo referente a la práctica social islámica del *talaq*, o divorcio, por lo que es relevante explicar algunos detalles sobre esta práctica y la forma en que se aplicaba en la tradición musulmana y cómo sigue vigente hasta la fecha. Como el matrimonio era más un contrato que un sacramento religioso, el divorcio (*talaq*) era posible. El *talaq*, en el Islam, al ser una decisión unilateral, es un privilegio principalmente de los hombres. Había, sin embargo, restricciones específicas para los hombres inclinados al divorcio, así como para las mujeres que querían divorciarse. El Islam introdujo algunos cambios en las prácticas preislámicas de divorcio. La primera parece haber sido la prohibición de servirse del *talaq* para obtener dinero o propiedades de la mujer, como se describe en el Qur'an (*sura* IV, *aya* 24).⁵¹ En teoría, cualquier hombre en cualquier circunstancia tenía derecho a repudiar a su esposa. Bastaba con decir *anti taliq*, ir luego con el *qadi* (juez) y proceder con el divorcio.

⁵⁰ Para más información véase 'Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'id Ibn Hazm, *Tawq al-Hamama: el collar de la paloma*, trad. al español por Emilio García Gómez, Madrid, Alianza Editorial, 1952, pp. 291-292. Véanse también Marín Guzmán, *Marginados, discriminados y excluidos de la historia en el Islam medieval: estudio sobre los esclavos, los leprosos, las mujeres y los pobres*, Serie Cuadernos de la Cátedra "Ibn Khaldun" de Estudios de Medio Oriente y África del Norte de la Universidad de Costa Rica, núm. 2, San José, Universidad de Costa Rica, 2009, *passim*. Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, *passim*. Consúltese también el artículo: "Liwat", en *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E.J. Brill, 1983, vol. V, pp. 776-779.

⁵¹ Para más detalles véanse también J. Schacht, "Talaq", en *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E.J. Brill, 1933, vol. IV, pp. 636-640, en especial p. 636; Ibn i-Maqbool, *Matrimonial Law*, pp. 17-32; Mallah, *Huquq al-Mar'a al-Muslima*, pp. 47-89; Madkur, *Al-Islam wa al-Usra wa al-Mujtama'*, pp. 90-136; Muhammad Tulba Zayid, *Diwan al-Talaq*, El Cairo, M.T. Zayid, 1980, *passim*; Ahmad Muhammad Shakir, *Nizam al-Talaq fi al-Islam*, El Cairo, 1389 de la *hijra*, *passim*; 'Abd al-'Aziz Muhammad 'Azzam, *Al-Talaq fi al-Shari'a al-Islamiyya, Bayna al-Nazariya wa al-Tatbiq*, El Cairo, Matba'at al-Amana, 1978, *passim*; 'Attar, *Ahkam al-Usra*, *passim*, en particular pp. 205-212; 'Abbud, *Al-Usra al-Muslima*, *passim*, especialmente pp. 149 ss.

Sin embargo, esta costumbre, que parece tan fácil, era más complicada de lo que aquí se dice y existían limitaciones legales, sociales y familiares. Al parecer, en la historia del Islam el divorcio era común, pero nunca fue un problema importante en la sociedad musulmana, ya que la ley que otorgaba a los hombres el derecho al divorcio también protegía a las mujeres y a los niños. Además, como ya se indicó, nunca fue fácil acusar a alguien de adulterio. En las fuentes árabes son abundantes las descripciones de cómo los jueces y los familiares del esposo, por ejemplo, trataban de convencer a los esposos de avenirse, e intentaban reconciliar a las partes en disputa, a menudo recordándoles el *hadith* que dice: “Entre las cosas lícitas el *talaq* es la que Allah más odia”.⁵²

El Qur'an también proporciona los fundamentos del divorcio. La legislación musulmana prevé casos específicos en los que el divorcio está permitido; también estableció un periodo de espera de tres meses (*'idda*) (Qur'an, *sura* II, *aya* 228) antes de que la mujer pudiera volver a casarse con otro hombre. El *'idda* tenía el propósito de establecer con claridad la paternidad del hijo siguiente, en caso de que la mujer se embarazara, pero también dejaba abierta la posibilidad de que un hombre pudiera serenarse, reconsiderara su decisión y recibiera de nuevo a la esposa. Un hombre podía retomar a la mujer que había repudiado en cualquier momento del periodo de espera, incluso sin el consentimiento de ella. El Qur'an (*sura* II, *ayat* 229-230) también regulaba el número de veces y las condiciones especiales de un segundo o tercer *talaq* iniciado por un esposo en contra de la misma esposa, con el propósito de evitar los abusos que podrían surgir cuando el hombre esperaba hasta el último momento del *'idda*, aceptaba de nuevo a su esposa, la rechazaba de inmediato y así una y otra vez, de manera que la mujer permaneciera en un periodo de espera constante. De este modo, el marido podía obligar a la mujer a que comprara su libertad devolviéndole el *mahr*.⁵³ Como es de esperar, las descripciones y las nociones del *talaq* en el Islam se volvieron una preocupación central del debate en todas las escuelas de la ley. Había algunas variaciones en cuanto a los razonamientos sobre el *talaq*, en cuanto a sus causas, así como si el esposo debería

⁵² *Hadith* citado por J. Schacht, “Talaq”, p. 637. Véanse también Ibn i-Maqbool, *Matrimonial Law*, pp. 57-59; Mallah, *Huquq al-Mar'a al-Muslima*, pp. 47-54; Madkur, *Al-Islam wa al-Usra wa al-Mujtama'*, pp. 103-108; Shakir, *Nizam al-Talaq fi al-Islam*, pp. 30-31. Véanse también Marín Guzmán, “La familia en el Islam: su doctrina y evolución en la sociedad musulmana”, pp. 111-140; Marín Guzmán, *Introducción al estudio del Medio Oriente islámico: trayectoria histórica, continuidad y cambio, passim*, en especial pp. 49-62.

⁵³ El Qur'an en el *sura* II, *aya* 231, también señala que el hombre tiene derecho a recibir de nuevo a la esposa que hubiera rechazado en cualquier momento antes de que expirara la *'idda*, pero sólo si no hubiese la intención de hacerle daño, es decir, forzarla a pagar su libertad. Para más información sobre el *'idda* y el debate legal véase Mallah, *Huquq al-Mar'a al-Muslima*, pp. 83-88. Véanse también Madkur, *Al-Islam wa al-Usra wa al-Mujtama'*, pp. 97-98, 134; 'Azzam, *Al-Talaq fi al-Shari'a al-Islamiyya*, pp. 228-229; 'Abbud, *Al-Usra al-Muslima*, pp. 144-149.

proporcionar o no a la esposa alguna explicación acerca de su decisión de divorciarse de ella. Para los *hanafitas*, por ejemplo, el *talaq* bajo presión es válido, pero no es así en las otras tres escuelas *sunnitas* de la ley.

Para las mujeres, obtener el divorcio era más difícil que para los hombres, pero también fue posible durante la Edad Media y en las sociedades islámicas premodernas y con alguna frecuencia hasta el presente.⁵⁴ Las mujeres necesitaban demostrar que su esposo no sostenía el hogar apropiadamente o que no era igualmente justo con sus esposas. La acusación de trato injusto de una esposa era una de las razones más importantes para el *talaq*. Otra causa era si el esposo permanecía lejos, fuera del hogar, durante largos periodos, por negocios o por guerras. Sin embargo, las distintas escuelas de la ley interpretaron este principio de diferentes maneras. Los jueces, según cada escuela en particular, asignaban diferente número de años a la esposa para que esperara el regreso de su marido. La mujer podía escoger voluntariamente ir a divorciarse con el juez de la escuela que requiriera el menor número de años de espera. En algunas regiones, aun en tiempos modernos, hubo dirigentes religiosos estrictos, como el ya mencionado *Mahdi* Muhammad Ahmad en Sudán (1881-1885), que estableció una legislación “de emergencia” para su movimiento, que se ocupaba del matrimonio, del divorcio y de otros asuntos relacionados con la familia. Muhammad Ahmad puso fin a algunas uniones irregulares y a otros matrimonios ilícitos, y también estableció dos circunstancias para finiquitar los matrimonios: 1) el abandono de la esposa para ir a apoyar a los turcos (enemigos de Muhammad Ahmad);⁵⁵ 2) la ausencia del esposo durante largos periodos, calculados en seis o siete años, o si el esposo no mantenía apropiadamente a la esposa; en este caso la esposa tenía derecho a exigir el divorcio y casarse con otro hombre.⁵⁶ En general, los musulmanes de la tradición *sunnita* del

⁵⁴ Madkur, *Al-Islam wa al-Usra wa al-Mujtama'*, pp. 116-119.

⁵⁵ El *mahdi* Muhammad Ahmad, en el Sudán, solía asegurar: “Yo soy el Mahdi, el sucesor del Profeta de Dios. Cesad de pagar impuestos a los infieles turcos. Permito a quien encuentre a un turco que lo mate; pues los turcos son infieles”. Citado por Holt, *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898*, p. 51. Para más detalles véanse también Marín Guzmán, *El Islam: religión y política. Interpretación mesiánica del movimiento mahdista sudanés*, p. 111; Marín Guzmán, *Estado de la cuestión sobre la Mahdiyya: estudio de las fuentes del movimiento mahdista en el Sudán*, p. 66.

⁵⁶ La ausencia del esposo, en general, ha sido una de las razones más importantes para que la esposa pueda exigir el divorcio, en todo el territorio del Islam y a lo largo de los siglos. Uno de tantos ejemplos fue el caso del movimiento *mahdista* en Sudán, encabezado por Muhammad Ahmad al-Mahdi. Para mayores detalles al respecto véase Marín Guzmán, *El Islam: religión y política. Interpretación mesiánica del movimiento mahdista sudanés*, pp. 130-132. Véanse también Marín Guzmán, “La escatología musulmana: análisis del mahdismo”, *Cuadernos de Historia*, núm. 44, San José, Universidad de Costa Rica, 1982, *passim*; Marín-Guzmán, “Mahdyzm-Muzulmanski Mesjanizm”, *Collectanea Theologica*, vol. LIX, fasc. 4, 1989, pp. 137-144; Peter Holt, *The Mahdist State in the Sudan: 1881-1898*, Oxford, Oxford University Press, 1958, *passim*, en particular pp. 103 ss.

Islam se movían con libertad de una escuela a otra; sin embargo, surgían problemas cuando en ciertas regiones del *Dar al-Islam* y durante periodos específicos, una escuela de la ley prevalecía con la exclusión casi total de las demás *madhahib*. Tal fue el caso de la España musulmana y de África del norte, donde durante la Edad Media sólo existió el rito *malikita*, como se explicó anteriormente.⁵⁷ También se analizó más arriba el papel de los *wahhabit* de Arabia, a partir del siglo XVIII.⁵⁸

El Islam *shi'ita* también sigue los principios *sunnitas* del *talaq*, con sólo pequeñas diferencias. Por ejemplo, en el *shi'ismo* es necesario tener dos testigos para que el *talaq* sea válido, lo que no se requiere en el Islam *sunnita*.

OTRAS PRÁCTICAS EQUIVOCADAS DE LOS MUSULMANES EN BRASIL SEGÚN EL RELATO DEL *IMAM* AL-BAGHDADI

De lo explicado anteriormente se infieren los múltiples yerros y prácticas del matrimonio entre los miembros de las comunidades musulmanas en Brasil, tal como lo observó al-Baghdadi, así como el desconocimiento total del *talaq*. Para la ciudad de Salvador, por ejemplo, es conveniente indicar que el *imam* señala también otras prácticas equivocadas, como las que a continuación se enumeran:

1) Las mujeres no se cubrían el rostro y por ello las caracteriza como mujeres extranjeras. El empleo de este término era muy frecuente en la época del *imam* al-Baghdadi y aún sigue siéndolo entre los grupos más conservadores de musulmanes en los países del Medio Oriente.

2) Cuando moría un pariente cercano, por ejemplo el esposo, el hijo, el hermano o el padre, las mujeres musulmanas de Salvador con frecuencia asistían a las iglesias cristianas locales y hacían donativos a los monjes para que leyeran el Evangelio. Con ello esperaban que el difunto lograra la recompensa divina, es decir, salvar su alma y que alcanzara el *Jinna*, el Paraíso, de acuerdo con lo prescrito en el Qur'an. El libro sagrado de los musulmanes establece que los justos entrarán al Paraíso, ésta es la recompensa. El *Jinna* se describe como un vergel en el cual hay

⁵⁷ Para más información acerca del rito *malikita* en la España musulmana y de la exclusión de los demás *madhahib* de la península ibérica véanse Marín-Guzmán, "Ethnic groups and social classes", p. 54; Muhammad Khalid Masud, "A history of Islamic law in Spain", *Islamic Studies*, vol. XXX, núm. 1/2, 1991, pp. 7-35.

⁵⁸ Para más detalles sobre la importancia y el desarrollo histórico del movimiento *wahhabita* véanse Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton, Princeton University Press, 1977, pp. 41-44; Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago, The University of Chicago Press, 1979, pp. 196-201; Marín Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, pp. 104-105; Marín Guzmán, "Algunas notas sobre el origen, la expansión y el desarrollo del Islam", *Tiempo Actual*, vol. VIII, núm. 32, 1984, pp. 71-79.

árboles con frutos abundantes, agua y sombra, todo lo que no tiene el árabe en el desierto. El Qur'an, en la *sura XIII, aya 35*, dice:

He aquí la descripción del Paraíso que se ha ofrecido a los piadosos: los ríos corren por debajo, sus frutos y su sombra son permanentes. Ésa es la postrimería de quienes son piadosos. La postrimería de los incrédulos es el fuego.

En otras *ayas* del Qur'an también aparece la descripción del *Jinna*, por ejemplo en la *sura IX, aya 73*, que dice:

Dios ha prometido a los creyentes y a las creyentes unos jardines en que corren, por debajo, los ríos. En ellos permanecerán inmortales. Les ha prometido hermosas moradas en el jardín del Edén y una mayor satisfacción de Dios. Esto es el éxito enorme.⁵⁹

3) Al-Baghdadi relata que los musulmanes en Brasil bautizaban a sus hijos, por la importancia de la religión católica en este país. Muchos ya habían sido bautizados en África, quizá contra su voluntad, poco antes de iniciar su viaje forzado como esclavos a Brasil. La obligación del bautismo tenía además una implicación social importante, pues se le otorgaba al padre del niño bautizado una constancia, documento que debía mostrarse en cada momento requerido a lo largo de la vida. El *imam* observó que muchos musulmanes hacían esto con el propósito de evitar complicaciones a sus hijos, ya que el cristianismo era la religión oficial de Brasil en ese tiempo. Este documento del bautismo debía presentarse también en el momento del entierro de la persona.

4) La mayoría de los hijos de los musulmanes en esta ciudad se volvían cristianos, al tomar conocimiento y conciencia del mundo y su entorno y al observar lo prolijo de las ceremonias cristianas, lo majestuoso de sus ritos, la grandeza de sus iglesias, la belleza de sus movimientos (جمال الحركات),⁶⁰ así como lo agradable y armonioso de sus cantos y otras músicas. Algunos de estos musulmanes que abrazaban el cristianismo, al notar que sólo sus padres eran diferentes del resto de la población, creían más bien que sus progenitores eran los que estaban equivocados. El *imam* al-Baghdadi, al referirse a esta situación, asegura que se daba el caso de que algunos de ellos, al ver esa diferencia, creían que su padre mentía. Al-Baghdadi emplea este verbo que transmite un fuerte mensaje. Al respecto escribió:⁶¹

⁵⁹ Para mayores detalles sobre el *Jinna* en el Qur'an, véase también Ibn Sirin, *Tafsir al-Ahlam*, pp. 81-83.

⁶⁰ Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, p. 159.

⁶¹ Para más información y detalles sobre estos asuntos véase Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, p. 159.



Figura 21. Escena de un mercado en Bahía, en el siglo XIX. Tomado de 'Abd al-Rahman Ibn 'Abd Allah al-Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, editado y traducido al español y al portugués por Paulo Daniel Farah, p. 199, ilustración 7.

و يرى الولد لابيه فقط مخالفا لذلك النمط فيعتقد كذب ابيه

Cuando el hijo de un musulmán ve que sólo su padre es contrario a ese modo, entonces cree firmemente que es su padre el que miente.⁶²

El *imam* al-Baghdadi informa a sus lectores que destinó grandes esfuerzos a convencer a los musulmanes de esta ciudad para que rechazaran esas prácticas y que volvieran al Islam verdadero. Lo primero que hizo fue reunir a las mujeres y explicarles lo que el Islam sostiene sobre todos estos asuntos y persuadirlas de que no asistieran a las iglesias para pedir por sus difuntos. También sugirió a los musulmanes que no se dejaran deslumbrar por los ritos y las prácticas cristianos. Asimismo, les insistió en que no debían participar de las ceremonias de las iglesias y mucho menos cantar y dejarse seducir por la música cristiana. Todos los asuntos anteriores a los ojos de un *imam* musulmán eran actitudes reprobables. De igual

⁶² Baghdadi, *El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*, p. 175. Hemos modificado ligeramente la traducción que de este pasaje hizo el profesor Paulo Daniel Farah.



Figura 22. Negros vendedores, siglo XIX. Tomado de ‘Abd al-Rahman Ibn ‘Abd Allah al-Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr ‘Ajib*, editado y traducido al español y al portugués por Paulo Daniel Farah, p. 199, ilustración 17.

modo, les manifestó a los musulmanes que era obligación de los padres retener o mantener en custodia a sus hijos hasta que éstos alcanzaran la madurez. Los padres también debían instruir a sus hijos en la fe del Islam y en las prácticas correctas de esta religión. Todo ello con el afán de preservar el Islam y la buena marcha de las comunidades musulmanas.⁶³

A pesar de estas sugerencias y las detalladas enseñanzas del *imam* al-Baghdadi, se puede observar que una serie de circunstancias pudieron haber contribuido a que se fuera diluyendo poco a poco la práctica del Islam entre las poblaciones de

⁶³ Es oportuno señalar que el verbo *حيس* (*habasa*) que utiliza el *imam* al-Baghdadi quiere decir retener, mantener la custodia, pero también encarcelar, apresar, arrestar, entre tantos otros significados por el estilo. El profesor Farah, en su traducción del texto del *imam* al-Baghdadi, cuando éste sugiere varios cambios en el comportamiento de los musulmanes, para que lleven a cabo las costumbres apropiadas, traduce el pasaje en cuestión así: “que apresaran a sus hijos hasta que [alcanzaran] la madurez plena y los instruyeran...” (p.175 de la traducción). Creo que es más atinado traducir el verbo *حيس* (*habasa*) como retener o mantener los padres la custodia de los hijos, por lo que sería mejor traducir este fragmento así: “que [los padres] retengan a sus hijos hasta que [alcanzen] la madurez y los instruyan...”.

origen africano en Brasil. Entre ellas se pueden mencionar las ya señaladas, es decir, los yerros de los musulmanes en la ciudad de Salvador. Entre esos errores están la práctica de asistir a las iglesias, el creer que el padre musulmán mentía al verlo actuar de un modo distinto del resto de la gente, y la difundida costumbre de bautizar a los niños musulmanes. A todo ello debe agregarse otra circunstancia que contribuyó también a debilitar la práctica del Islam en Brasil: la inexistencia de mezquitas⁶⁴ y de líderes religiosos musulmanes que explicaran los ritos y la fe. Si a todo lo anterior agregamos la prohibición, después de la revuelta de los malês, de la manifestación pública del Islam en Brasil, con mayor razón podemos observar un acelerado deterioro de la presencia del Islam en el país y una absorción, en una o dos generaciones, de muchos de los musulmanes dentro de una muy activa y potente corriente cristiana en Brasil. No es posible determinar el número de musulmanes de aquella época que preservaron su religión. Todo parece indicar que fueron muy pocos y que la gran mayoría fue desapareciendo y quedando incorporada dentro del diligente cristianismo local, no obstante la presencia y las enseñanzas del *imam* al-Baghdadi por un lapso breve.

João do Rio en su obra *As religiões no Rio*, publicada en 1902, explica también este mismo decremento de la población musulmana en Brasil, en especial después de la fundación de la República de Brasil.⁶⁵ Esta observación de un connotado investigador que fue testigo de muchos de estos acontecimientos y que escribe a principios del siglo xx, fortalece lo que se viene explicando de esa disminución de la población musulmana de origen africano en Brasil, así como las formas en que pudo haberse diluido su presencia y quedar entonces los musulmanes incorporados dentro de la fuerte corriente del cristianismo local. Da Costa e Silva, que sigue a João do Rio, asegura:

The old Muslim community had begun to disappear. Many members were sent back to the African coast by the Brazilian authorities; others returned to Africa by their own initiative, not willing to continue to be governed by infidels, or discontented with the restrictions their public cults suffered in Brazil, or unhappy with the mistrust, mixed with a kind of fear and respect, with which they were seen by the other Brazilian blacks. The majority died, some of them in old age, and not before having the disillusion of seeing their sons and grandsons little by little abandoning Islam and discreetly mingling

⁶⁴ Es importante tener presente que la primera mezquita en Brasil data de 1929 y es relativamente tardía. Esa primera mezquita la fundó en São Paulo un grupo de musulmanes inmigrantes de países del Medio Oriente, en especial del Líbano, Siria, Palestina y algunos de Egipto, que se organizaron con ese propósito. Para mayores detalles véanse las siguientes páginas de internet:

1) http://www.islam.org.br/centros_islamicos_no_brasil.htm

2) <http://www.fambras.org.br/mesquitas.html>

⁶⁵ João do Rio, *As religiões no Rio, passim*. Véase también Da Costa e Silva, "Buying and selling Korans in nineteenth-century Rio de Janeiro", p. 87.

with other religious groups, as had happened in Salvador, where some old Muslims complained to Nina Rodrigues that their descendants were exchanging Islam for the Orisha cults and Catholicism.⁶⁶

[La vieja comunidad musulmana había empezado a desaparecer. Muchos de sus miembros fueron enviados por las autoridades brasileñas de regreso a la costa africana; otros regresaron a África por su propia iniciativa, ya que no deseaban seguir siendo gobernados por infieles o porque estaban descontentos por las restricciones que la práctica pública de sus cultos sufría en Brasil, o porque estaban inconformes por la desconfianza, mezclada con una especie de miedo y respeto, con las que eran observados por los otros negros brasileños. La mayoría de ellos murió y algunos a una edad muy avanzada, pero no antes de haber tenido la desilusión de ver a sus hijos y nietos que poco a poco abandonaban el Islam y discretamente se unían a otros grupos religiosos, como había ocurrido en Salvador, donde algunos musulmanes ya viejos se quejaron ante Nina Rodrigues de que sus descendientes estaban cambiando el Islam por los cultos orisha y por el catolicismo.]

También es importante tener presente que muchos otros musulmanes de origen africano se fueron convirtiendo a otras religiones, como la de los orishas, o los umbanda, al espiritismo, así como al evangelismo y al catolicismo, todo lo cual contribuyó a esa desaparición gradual del Islam que practicaban los musulmanes de origen africano. El caso de Carmen Teixeira da Conceição es elocuente por sí mismo de todo este proceso. Ella nació en 1877 como musulmana, pero luego de trasladarse a Río de Janeiro en 1893, en un momento que se desconoce con exactitud, se convirtió al catolicismo, religión que practicó con gran devoción por el resto de su vida. En la última entrevista que se le realizó, aseguró que durante más de 50 años asistió a dos misas todos los domingos. En esa entrevista, sus ojos se llenaron de lágrimas cuando recordó a la vieja comunidad musulmana de Río de Janeiro.⁶⁷

A raíz de lo señalado más arriba, es oportuno hacer algunas reflexiones sobre la muerte y los funerales en el Islam,⁶⁸ con el propósito de tener claro lo que era de conocimiento común para los musulmanes medianamente instruidos en el siglo XIX y el enorme contraste con las costumbres de los musulmanes en Brasil. Ese conocimiento era, obviamente, mucho mayor si se trataba de un líder religioso como

⁶⁶ Da Costa e Silva, "Buying and selling Korans in nineteenth-century Rio de Janeiro", p. 87.

⁶⁷ Para más información véase João Batista M. Vargens y Nei Lopes, *Islamismo e negritude*, Río de Janeiro, Setor de Estudos Árabes da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1982, p. 76, citado por Da Costa e Silva, "Buying and selling Korans in nineteenth-century Rio de Janeiro", p. 88.

⁶⁸ Para mayores detalles sobre la muerte y las reglas islámicas de prepararse cada musulmán para la muerte con el propósito de asegurar el paraíso de Allah véase Ahmad Ibn Hanbal, *Al-Musnad*, vol. II, pp. 171, 341, 356, 361; vol. IV, p. 204.

al-Baghdadi, que tenía una más profunda instrucción. Las prácticas de preparación del cadáver para el funeral, como el funeral mismo, están muy detalladamente establecidas en la tradición musulmana. Muchos textos religiosos clásicos ahondan en esta materia, asuntos que, sin duda, eran del conocimiento de al-Baghdadi. El *imam* quería transmitir este saber a los musulmanes de Brasil y por ello aprovechó para instruirlos en las prácticas musulmanas de la preparación del cadáver antes de su entierro. El cuerpo del difunto debe desnudarse y lavarse en forma ritual antes de darle sepultura. Además, los musulmanes deben orar de pie por su alma, de acuerdo con la tradición musulmana. El *imam* les indicó asimismo que el cuerpo debe enterrarse de costado derecho⁶⁹ y mirando hacia la Meca.⁷⁰

En las tradiciones islámicas y sociales de la familia, los asuntos referentes a la muerte, al respeto hacia los difuntos, así como el impacto y las consecuencias sociales de los cementerios, han tenido siempre una enorme importancia. En todo el *Dar al-Islam* el funeral era una ceremonia muy sencilla. La tradición recomendaba ceremonias serenas y en paz. El *imam* llamaba a la gente para el funeral, pero sólo hasta la entrada de la mezquita. El gran teólogo, filósofo y *sufi* Abu al-Hamid al-Ghazali, en su *Ihya' 'Ulum al-Din (La revivificación de las ciencias religiosas)* afirmó que los musulmanes debían ser considerados con los otros musulmanes en todo momento. Una de sus obligaciones más importantes era asistir a los funerales, en apoyo a lo cual al-Ghazali citaba un *hadith* del profeta Muhammad.⁷¹ También era importante mostrar consideración durante una visita de condolencia, comportarse con humildad, evitar las conversaciones, no sonreír y guardar el debido aprecio por el difunto. Sin embargo, algunas de estas costumbres no eran seguidas en todas las latitudes del *Dar al-Islam*. A menudo las mujeres lloraban ruidosamente durante los funerales y con frecuencia se laceraban las mejillas y los pechos, tal

⁶⁹ Para mayores detalles véanse Abu al-Hamid al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din [La revivificación de las ciencias religiosas]*; “The duties of a Muslim to a Muslim”, en John Williams, *Themes of Islamic Civilization*, pp. 26-27. Véase también Marín Guzmán, *Introducción al estudio del Medio Oriente islámico: trayectoria histórica, continuidad y cambio*, pp. 66-67.

⁷⁰ Según algunos teólogos musulmanes, existen dos juicios: uno es el individual e inmediato después de la muerte en que la tumba del difunto se convierte en un pequeño paraíso si ha sido justo, o en un pequeño infierno —si ha sido injusto—, en una mazmorra pestilente, y la tierra presionará para castigar al alma injusta y para que sienta asfixia. Después vendrá el juicio final, que será individual pero en público. Todo lo que cada quien ha hecho se conocerá públicamente. Después, con la total justicia de Allah, cada alma será retribuida según haya obrado: irá al *al-Janna* (Paraíso), o al *al-Nar* (Infierno). Para mayores detalles véanse MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, *passim*; Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, *passim*; Marín Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, pp. 267-290. Véase también Marín Guzmán, “La escatología musulmana: análisis del mahdismo”, *passim*.

⁷¹ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, “The duties of a Muslim to a Muslim”, en Williams, *Themes of Islamic Civilization*, pp. 26-27.

como ha sido consignado para la España musulmana, así como para muchas otras regiones del mundo musulmán. Incluso, en tiempos más recientes, estas prácticas quedaron registradas en la época del movimiento *mahdista* en el Sudán en el siglo XIX. El *mahdi* Muhammad Ahmad prohibió la práctica de las plañideras en los funerales musulmanes y todos los lamentos estentóreos de las mujeres en los entierros, lo que prueba que ésta era una costumbre popular y común hasta entonces.⁷² Otra obligación de un musulmán hacia otro musulmán es visitar los cementerios y rezar por los muertos con gran respeto, costumbre establecida por otro *hadith*, así como por las tradiciones del califa ‘Umar.⁷³

La ceremonia del funeral en las tierras musulmanas ha tenido variaciones desde la Edad Media hasta la época premoderna y aún en los tiempos presentes, dependiendo de la riqueza e importancia del difunto en la sociedad y en la política. Hasta en estos asuntos puede hacerse notar la diferencia entre ricos y pobres. A los gobernantes los sepultaban en sus propios palacios, a menudo en los jardines reales, como lo revelan los hallazgos realizados en *Al-Hambra’* (La Alambra), en Granada, por ejemplo.⁷⁴ Incluso, si morían lejos de sus palacios durante las campañas militares, los llevaban al *al-qasar* (alcázar) para el funeral oficial, como sucedió en el caso del califa omeya al-Walid (705-715), quien murió en la ciudad de Ramallah, según al-Malik al-Mawid Abu al-Fida’. Los musulmanes condujeron su cadáver para sepultarlo en el palacio, en Damasco.⁷⁵ En el manuscrito titulado *Mukhtasar min Ta’rikh al-Bashr*, número 1641, preservado en la Real Biblioteca de El Escorial, puede leerse lo que al-Malik al-Mawid Abu al-Fida’ escribió:⁷⁶

⁷² Para mayores detalles sobre la España musulmana véase Arié, *España musulmana*, p. 275. En cuanto al caso del movimiento *mahdista* en Sudán y los preceptos establecidos por el *mahdi* Muhammad Ahmad, en particular su prohibición de los lamentos ruidosos de las mujeres durante los funerales, véase Marín Guzmán, *El Islam: religión y política*, p. 131.

⁷³ Véase Ghazali, *Ihya’ ‘Ulum al-Din*, en Williams, *Themes of Islamic Civilization*, p. 26.

⁷⁴ Para más detalles véase Arié, *España musulmana*, p. 227.

⁷⁵ Véase Al-Malik al-Mawid Abu al-Fida’, *Mukhtasar min Ta’rikh al-Bashr*, manuscrito 1641 en la Real Biblioteca de El Escorial, p. 123. Véanse también Al-Hafiz Jalal al-Din al-Suyuti, *Ta’rikh al-Khulafa’*, Beirut, Dar al-Fikr, s.f., pp. 207-209; Marín-Guzmán, “Social and ethnic tensions in al-Andalus: The cases of Ishbiliyah (Sevilla) 276/889-302/914 and Ilbirah (Elvira) 276/889-284/897. The role of ‘Umar Ibn Hafsun”, *Islamic Studies*, vol. XXXII, núm. 3, 1993, pp. 279-318, especialmente p. 311; Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the ‘Abbasid Revolution: A Case Study of Medieval Islamic Social History*, *passim*, en especial pp. 28-29.

⁷⁶ Al-Malik al-Mawid Abu al-Fida’, *Mukhtasar min Ta’rikh al-Bashr*, ms. núm. 1641 en la Real Biblioteca de El Escorial, *passim*, especialmente p. 123. Véanse también Ahmad Ibn ‘Abd Allah al-Baghdadi, *Kitab ‘Uyun Akhbar al-A‘yan Mimman Mada fi Salif al-Usur wa al-Azman*, ms. núm. 2411 (Mixt.1608) en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp. 37 ss., y también p. 40, donde este autor explica los acontecimientos en torno a la muerte del califa al-Walid I. Yasin Ibn Khayr Allah al-‘Umari al-Mawsili, *Al-Durr al-Maknun fi al-Ma’athir al-Madiyya min al-Qur’an*, ms. núm. 2412 (Mixt. 1607) en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, *passim*, especialmente pp. 26-27.

لما مات الوليد في مدينة رملة فلما وصل اليه الخبر بعد سبعة ايام سار الى دمشق ودخلها

Cuando [el califa] al-Walid murió en la ciudad de Ramallah [y Sulayman] recibió la noticia siete días después, se apresuró a ir a Damasco, donde entró [para tomar el poder como el nuevo califa]

Lo mismo sucedió con el *amir* al-Mundhir en la España musulmana, por sólo mencionar un caso más, entre otros. Al-Mundhir murió en el año 888 durante el sitio a la fortaleza de Bobastro. Su hermano 'Abd Allah (888-912), quien lo sucedió como *amir* de al-Andalus, llevó su cadáver a Córdoba, al parecer a lomo de camello, para el funeral oficial.⁷⁷ A lo largo de la historia del Islam, a algunos personajes importantes, a líderes influyentes y a algunos '*ulama*', los sepultaron en algunas de las mezquitas de las diversas regiones del territorio musulmán. A Salah al-Din (Saladino), por ejemplo, el gran comandante musulmán de origen kurdo que en 1187 reconquistó de manos de los cruzados la ciudad de Jerusalén para la causa musulmana, lo enterraron en la mezquita omeya en Damasco. Algunos *sufis* (místicos musulmanes) eran considerados santos y, por lo tanto, los enterraban dentro de las mezquitas, como símbolo de gran respeto. Jalal al-Din Rumi (m. 1273), por ejemplo, está sepultado en la mezquita de Konya.⁷⁸ Las diferencias de riqueza

Véanse también Muhammad al-Shatibi, *Kitab al-Juman fi Mukhtasar fi Akhbar al-Zaman*, ms. núm. 4998, en la Biblioteca Nacional de Madrid, *passim*, especialmente pp. 143 ss. Véase asimismo el ms. anón. núm. 5391 en la Biblioteca Nacional de Madrid. Un estudio detallado de este manuscrito revela que está basado casi enteramente en la obra de al-Shatibi *Kitab al-Juman fi Mukhtasar fi Akhbar al-Zaman*, con la única diferencia de que está actualizado con informaciones de tiempos más recientes durante los cuales vivió el autor anónimo del manuscrito referido en líneas anteriores. Esto podría significar también que el copista agregó la nueva información que no contenía el *Kitab al-Juman*, pero cambió algunas palabras a lo largo de todo el texto, modificando ligeramente el estilo. Este manuscrito no provee ni el nombre del nuevo autor, ni el título de la obra. La razón de esto puede ser que la primera página del manuscrito no sobrevivió. Además, es igualmente muy difícil poder determinar si este manuscrito tenía la intención de que lo consideraran una obra escrita por un autor diferente, quizá bajo un título distinto. Lo único diferente que contiene, como ya se dijo, es la información actualizada, pero no hay mención del nombre de al-Shatibi. Para mayores detalles sobre este califa Omeya véanse también Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution*, *passim*, en especial pp. 21, 33, 67, 101; G.R. Hawting, *The First Dynasty of Islam*, Londres/Sydney, Croom Helm, 1986, *passim*; Francesco Gabrieli, "Hisham", en *Encyclopaedia of Islam*, 2, Leiden, E.J. Brill, 1971; vol. III, pp. 493-496; Kennedy, *Prophet*, *passim*, en especial pp. 120 ss. Véase también: Marín-Guzmán, "Social and ethnic tensions in al-Andalus", pp. 283, 310-311.

⁷⁷ Para más detalles véanse Ibn 'Idhari al-Marrakushi, *Al-Bayan al-Mughrib fi Akhbar al-Andalus wa al-Maghrib*, editado por Reinhardt Dozy, G.S. Colin y É. Lévi-Provençal, Beirut, s.f., vol. II, p. 119; Abu Marwan Ibn Hayyan, *Kitab al-Muqtabis fi Akhbar Rijal al-Andalus*, editado por Melchor Antuña Martínez, París, 1937, vol. III, pp. 2-3; Joaquín Vallvé, "De nuevo sobre Bobastro", *Al-Andalus*, vol. XXX, fasc. 1, 1965, pp. 139-174.

⁷⁸ Marín Guzmán, *El Islam: ideología e historia*, pp. 200-202. Véanse también Marín Guzmán,

y de clase social también resultaban evidentes en los cementerios comunes (*maqabir*) de las distintas ciudades. Esas diferencias de estatus o de riqueza —o de ambas— se manifestaban en el tamaño de las tumbas y de las capillas que los familiares de los ricos construían encima de las tumbas de los difuntos. Los pobres tenían solamente una lápida rectangular sin inscripciones.

Una práctica común era perfumar el cadáver antes del funeral. El color que denotaba el luto por la muerte de un familiar o amigo cercano varió con el tiempo y de una región a otra en el *Dar al-Islam*. A veces era blanco, otras veces azul, según la provincia o la ocasión, y a veces era negro. Para la España musulmana, por ejemplo, el negro fue el color predominante a partir del siglo XI.⁷⁹

En el Islam, la fundación de un cementerio (*maqbara*, plural *maqabir*) se consideraba un acto piadoso. Los cementerios se ubicaban fuera de las murallas de las ciudades durante la Edad Media. Algunas de las grandes ciudades tenían incluso dos o tres cementerios; con frecuencia éstos cubrían extensas áreas y tenían plantas y árboles, lo que da una clara idea de su importancia para la sociedad. A pesar del tamaño de los cementerios, en general las tumbas eran sencillas y, según se dijo, a los muertos los enterraban en fosas estrechas, con el cuerpo de costado y con la cara dirigida hacia la Meca. Solía haber cementerios para grupos particulares de gente, como en Badajoz, por ejemplo, donde había un cementerio para quienes morían de lepra (*maqbarat al-marda*).⁸⁰

Una de las peores vejaciones que se podía infligir a los enemigos era violar sus tumbas y exhumar sus restos para escarnecerlos. Esto sucedió repetidas veces en la historia del imperio musulmán. Un ejemplo de ello fue el caso de los ‘abbásidas que profanaron las tumbas de los omeyas en Damasco, excepto la del califa ‘Umar Ibn ‘Abd al-‘Aziz (717-720)⁸¹ después de que la nueva dinastía del Islam derrotó

“Razón y revelación en el Islam”, pp. 133-150; Marín-Guzmán, “Sufizm - mistycyzm islamu”, *Collectanea Theologica*, vol. LX, fasc. 1, 1990, pp. 113-118; Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, *passim*, especialmente pp. 77-142; Reynold A. Nicholson, *Los místicos del Islam*, México, Diana, 1975, pp. 100 ss. Para más detalles sobre Rumi, su *tariqa sufi* y su veneración como santo en Konya, véase Hitti, *Islam*, pp. 110-117.

⁷⁹ Arié, *España musulmana*, p. 276. Para mayores detalles véanse también Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana*, pp. 129-179; Marín Guzmán, *Introducción al estudio del Medio Oriente islámico: trayectoria histórica, continuidad y cambio*, pp. 68-69; Marín Guzmán, *Marginados, discriminados y excluidos de la historia en el Islam medieval*, *passim*, en especial pp. 70-72.

⁸⁰ Véase Arié, *España musulmana*, p. 276. Para mayores detalles véanse también Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana*, *passim*, en especial pp. 129-179; Marín Guzmán, *Introducción al estudio del Medio Oriente islámico: trayectoria histórica, continuidad y cambio*, pp. 68-69; Marín Guzmán, *Marginados, discriminados y excluidos de la historia en el Islam medieval*, *passim*, en especial pp. 66-72.

⁸¹ Para mayores detalles sobre estos acontecimientos véase Marín-Guzmán, *Popular Dimensions*

exitosamente a los banu umayya y tomó el control del imperio musulmán en el año 750.⁸² Lo mismo sucedió en otras partes del *Dar al-Islam*, como en la España musulmana, donde el *amir* 'Abd al-Rahman III (que más tarde se convertiría en califa) exhumó los restos de 'Umar Ibn Hafsun, el enemigo de la dinastía omeya en al-Andalus, quien perseveró en su rebeldía desde el año 880 hasta su muerte en el 918 (sus hijos mantuvieron viva la rebelión hasta el año 928). La razón por la que el *amir* exhumó los restos de 'Umar Ibn Hafsun y los de Ja'far, hijo del rebelde, fue principalmente para verificar si los habían sepultado como cristianos, tras haber apostatado del Islam para regresar al cristianismo, la religión de sus antecesores. Los restos de estos rebeldes se enviaron a Córdoba, donde los crucificaron para que todos volcaran su desprecio sobre estos apóstatas enemigos de la religión, la dinastía y el Estado.⁸³

Todos estos detalles sobre los funerales, los difuntos, los cementerios y las prácticas islámicas de respeto y rezo por los muertos son importantes para conocer el

of the 'Abbasid Revolution, p.100. Los 'abbásidas admiraron al califa 'Umar Ibn 'Abd al-'Aziz por su justicia y por haber ejercido el poder en forma equilibrada. También véanse Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, *passim*, en especial vol. I, pp. 3340-3359 (ed. de Leiden); Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, vol. III, pp. 387-391 (ed. Leiden/Beirut); Mas'udi, *Muruj al-Dhahab*, vol. IV, pp. 288-304; Suyuti, *Ta'rikh al-Khulafa'*, pp. 166-187; Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, pp. 140-143, 144-178, 211-213. En la historia islámica, numerosos eruditos han considerado y llamado a 'Umar Ibn 'Abd al-'Aziz ('Umar II) el quinto de los califas *Rashidun* (*Khamis al-Khulafa' al-Rashidin*). Uno de ellos fue al-Suyuti, quien citó la autoridad de Sufyan al-Thawri. Véase Suyuti, *Ta'rikh al-Khulafa'*, p. 228. De acuerdo con Mas'udi, *Muruj al-Dhahab*, vol. V, pp. 422-423, el emperador bizantino lamentó profundamente la muerte del *amir al-Mu'minin* 'Umar Ibn 'Abd al-'Aziz, pues quería hacer un trato con él y asentar la paz entre los dos imperios. El califa 'Umar Ibn 'Abd al-'Aziz fue muy popular durante su corto califato. La principal razón de ello probablemente haya sido su célebre decreto fiscal. Acerca de este punto véase 'Abd al-Rahman Ibn 'Abd al-Hakam, *Sirat 'Umar Ibn 'Abd al-'Aziz*, El Cairo, 1927, pp. 93-100. Véanse también: Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, p. 331; Hamilton Gibb, "The fiscal rescript of 'Umar II", *Arabica. Revue des études arabes*, tomo II, fasc. 1, 1955, pp. 1-16.

⁸² Para más información acerca de la derrota de los omeyas a manos de los 'abbásidas, y el establecimiento de la segunda dinastía del Islam, y en particular la exhumación de los restos de los califas omeyas, véanse Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution*, pp. 100-101; Sibatino Moscati, "La masacre des Umayyades dans l'histoire et dans les fragments poétiques", *Archiv Orientalní*, vol. XVIII, núm. 4, 1950, pp. 88-115; G.R. Hawting, *The First Dynasty of Islam*, Londres/Sydney, Croom Helm, 1986, *passim*. Para una visión general de la Revolución 'Abbásida véase M.A. Shaban, *The 'Abbasid Revolution*, Cambridge, 1970, *passim*.

⁸³ Para más información acerca de esto véanse Marín-Guzmán, "The revolt of 'Umar Ibn Hafsun in al-Andalus: A challenge to the structure of the State (880-928)", tesis doctoral, Austin, Departamento de Historia, The University of Texas at Austin, 1994. Véanse también Marín-Guzmán, "Social and ethnic tensions in al-Andalus", pp. 279-318; Marín-Guzmán, "The causes of the revolt of 'Umar Ibn Hafsun in al-Andalus (880-928): A study in medieval Islamic social history", *Arabica. Revue d'Études Arabes*, vol. XLII, 1995, pp. 180-221; Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta en la España musulmana*, *passim*.

bagaje cultural del *imam* al-Baghdadi y lo que quiso transmitir a los musulmanes en Brasil.

Respecto de los musulmanes de la ciudad de Recife, en el estado de Pernambuco, el *imam* al-Baghdadi señaló que eran más atentos y listos que los musulmanes que habitaban las otras regiones. Esta situación le llenó de alegría. Sin embargo, en su obra asegura que los musulmanes de esta ciudad habían recibido la guía de dos hombres. Uno se llamaba Yusuf (José) y era joven y muy sagaz, mientras que el otro, que se llamaba Sulayman (Salomón), era lo opuesto del primero. Como ya se ha indicado, una vez que el *imam* al-Baghdadi se dio cuenta de que los musulmanes en Brasil equivocadamente celebraban el ayuno musulmán en el octavo mes del calendario musulmán, es decir, durante el mes de Sha‘ban, y no durante el noveno mes, que es propiamente el mes del ayuno, el mes del Ramadán, el *imam* mandó rectificar este error en todas las comunidades musulmanas de Brasil, estableciendo el tiempo correcto (وردنا لوقته الصحيح).⁸⁴ Sin embargo, Sulayman, este dirigente de parte de la comunidad musulmana de Recife, no creyó en esta observación de al-Baghdadi ni siguió esta corrección. Continuó ayunando durante el mes de Sha‘ban y con él un grupo de sus seguidores, que se empeñaban en el mismo error.⁸⁵

Al-Baghdadi asimismo explicó que los musulmanes de la ciudad de Recife cometían los mismos errores en la oración y en el ayuno que los musulmanes de las otras ciudades, en especial los de Río de Janeiro. Por esta razón se vio en la necesidad de explicarles e instruirlos pacientemente en estos asuntos y en las formas correctas de llevar a cabo estas prácticas, según los ritos del Islam contenidos en los textos sagrados. Sin embargo, los musulmanes de la ciudad de Recife, apunta al-Baghdadi, eran más proclives a la superstición, a los cuadros mágicos, a la geomancia, la numerología y el sentido místico de las letras árabes, que los musulmanes de las otras localidades. El *imam* informa también que a causa de estas prácticas de adivinación, los cristianos no los perseguían y más bien confiaban en ellos. Con frecuencia pagaban los servicios de adivinación de los musulmanes negros, los de la lectura de los cuadros mágicos, entre otras actividades, por ejemplo la geomancia. Al-Baghdadi relata asimismo que a veces, por fortuna, los adivinos acertaban y los cristianos que habían pagado por sus servicios atribuían el acierto a esos supuestos poderes de adivinación. Al respecto escribió las siguientes lacónicas palabras:⁸⁶

ولكن يصادف معهم بعض الأوقات القضا والقدر فينسيبوه لفعالهم

⁸⁴ Para mayores detalles véase Baghdadi, *Musalliyyat al-Gharib bi-Kull Amr ‘Ajib*, p. 165.

⁸⁵ Baghdadi, *Musalliyyat al-Gharib bi-Kull Amr ‘Ajib*, pp. 165-166.

⁸⁶ Baghdadi, *Musalliyyat al-Gharib bi-Kull Amr ‘Ajib*, p. 166.

Sin embargo, a veces el decreto del destino coincide con [lo que dicen] ellos, y atribuyen eso a sus obras.⁸⁷

Merced a estos contactos con los cristianos en la vida diaria, los musulmanes de Recife no se escondían de ellos, como lo hacían los musulmanes en las otras ciudades, por temor a la persecución.

De acuerdo con el propio relato del *imam* al-Baghdadi, si un cristiano descubría a un musulmán lo podía matar, exiliar o condenar a cadena perpetua. Sin embargo, estas opiniones de al-Baghdadi deben tomarse con suma cautela y requieren algunas reflexiones, pues puede ser que ésa haya sido la información que él obtuvo y que tal vez algunos musulmanes en Río de Janeiro o en Salvador exageraban y hasta temían esos severos castigos. Por otro lado, podría pensarse que el *imam* extremó su relato, al plantear la posibilidad de que podrían matarlos sumariamente por sólo portar algún escrito árabe, razón por la cual podían ser sospechosos de practicar el Islam. Sin embargo, se ha demostrado que cuando a un musulmán lo detenían mientras portaba algún escrito en árabe, lo llevaban a una comisaría, lo interrogaban y luego la policía lo dejaba en libertad. Los casos de persecución, encarcelamiento o deportación se dieron por muchos años después de la revuelta de los malês, sobre todo si eran revoltosos o sospechosos de estar involucrados en los movimientos rebeldes, pero nunca se dieron casos ni de cadena perpetua ni de muerte, tal como lo ha demostrado el profesor João José Reis, de la Universidade Federal da Bahia.⁸⁸ Por esta razón las opiniones, quizá exageradas, de al-Baghdadi, de que a los musulmanes en Brasil los podían matar sumariamente, deben tomarse con reserva y quedan sujetas a debate. Respecto de estos asuntos el profesor Reis escribió las siguientes líneas:

Durante muito tempo após a revolta de 1835, os africanos encontrados com papéis escritos em árabe eram considerados suspeitos, presos, investigados e algumas vezes deportados. Não procede, porém, a informação de al-Baghdádi de que pudessem ser, quando descobertos, condenados à morte e muito menos mortos sumariamente. São conhecidos casos de muçulmanos que foram investigados, inocentados e liberados pela polícia. A perseguição que os muçulmanos sofriam na época da visita do imã era semelhante àquela feita a toda religião africana, como o candomblé, por exemplo. A repres-

⁸⁷ Baghdadi, *El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*, p. 182.

⁸⁸ João José Reis, "Os muçulmanos que al-Baghdádi encontrou no Brasil", en Paulo Daniel Farah, traducción al portugués y al castellano, notas y prefacio del libro de 'Abd al-Rahman Ibn 'Abd Allah al-Baghdadi, *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso (El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso)*, Al-Maktaba al-Wataniyya al-Jaza'iriyya, Ministério da Cultura/Fundação Biblioteca Nacional/Fundación Biblioteca Ayacucho, Argel/Río de Janeiro/Caracas, 2007, pp. 27-30, en especial pp. 29-30. Véase también João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003, *passim*.

são era assistemática e ambígua, dependia do grau de proteção o tolerância com que seus adeptos pudessem contar. Em suma, nem o governo imperial, nem os governos provinciais se preocuparam em extirpar sistematicamente as religiões professadas pelos africanos, inclusive o Islã.⁸⁹

[Durante mucho tiempo después de la revuelta de 1835, los africanos encontrados con papeles escritos en árabe eran considerados sospechosos, arrestados, investigados y algunas veces deportados. No procede, sin embargo, la información de al-Baghdadi de que, al ser descubiertos, se les condenara a muerte ni, mucho menos, que los ejecutaran sumariamente. Se conocen casos de musulmanes que fueron investigados, considerados inocentes y liberados por la policía. La persecución que los musulmanes sufrían en la época de la visita del *imam* era semejante a aquella realizada a cualquier religión africana, como el candomblé, por ejemplo. La represión era asistemática y ambigua, pues dependía del grado de protección y tolerancia con que sus adeptos pudiesen contar. En resumen, ni el gobierno imperial ni los gobiernos provinciales se preocuparon por extirpar sistemáticamente las religiones profesadas por los africanos, incluyendo el Islam.]

Las acertadas y convincentes palabras del profesor Reis demuestran una situación diferente de la que planteó al-Baghdadi en su relato. Sin embargo, no debemos confundirnos y no creer, por otra parte, que la práctica pública del Islam no estuvo prohibida en Brasil. Los temores de los musulmanes se originaron a raíz de las persecuciones y de la prohibición de la manifestación pública del Islam, principalmente como consecuencia de la revuelta de los malês. Los casos de persecución a los musulmanes fueron frecuentes, pero de igual manera, a muchos de los que arrestaban e interrogaban, también las autoridades los consideraban inocentes y los dejaban en libertad.

Debemos recordar también que entre la población de Brasil existía con frecuencia una especie de psicosis en torno de que los esclavos negros musulmanes se levantarían en armas y de que causarían grandes estragos. Tal parece ser el sentido del artículo periodístico que escribió el corresponsal en Recife, Pernambuco, del *Correio Mercantil* de Río de Janeiro. El artículo se publicó el 21 de septiembre de 1853 y fue analizado y comentado por Alberto da Costa e Silva.⁹⁰ El reportero señala que la policía de Recife descubrió a principios del mes de septiembre de 1853 un grupo de africanos dirigidos por un *alufá* (líder musulmán) de origen yoruba, llamado Rufino, pero que entre ellos se le conocía con el nombre de Abuncare. La policía detuvo a varios de ellos, incluyendo a su líder Abuncare. Según el periodista, la policía le informó que al arrestarlos encontraron con ellos una copia, al pare-

⁸⁹ Reis, "Os muçulmanos que al-Baghdádi encontrou no Brasil", p. 30.

⁹⁰ Da Costa e Silva, "Buying and selling Korans in nineteenth-century Rio de Janeiro", pp. 84-85.

cer, del Corán y muchas otras páginas escritas en árabe.⁹¹ La policía asimismo le hizo saber al corresponsal que Abuncare era un hombre libre que practicaba el Islam y que aparentemente era fiel devoto y celoso de su religión, pues cuando algunos cuestionaron sus creencias, reaccionó con fuerza. De acuerdo con las opiniones del reportero que escribe el artículo y que deja entrever sus temores y sus opiniones negativas sobre los musulmanes de origen africano en Brasil, Abuncare merecía la cárcel, ya que no trabajaba y más bien explotaba a sus correligionarios, a los que obligaba a mantenerlo. Finalmente, agrega que a causa de este personaje la ciudad de Recife estuvo varios días en estado de alerta, ya que mucha gente temía que los musulmanes estaban preparando una rebelión de esclavos.⁹²

Una semana más tarde el periodista informa que Abuncare quedó en libertad, toda vez que las autoridades no habían encontrado ninguna razón para retenerlo, y sus actividades no representaban ningún peligro para los habitantes de todo el estado de Pernambuco. Todo este proceso, desde el arresto, el interrogatorio y hasta el desenlace final, que termina con la libertad de Abuncare, nos demuestra una vez más lo que parece haber sido entonces común: detener a algún sospechoso musulmán de origen africano, interrogarlo, y si las autoridades no encontraban ninguna prueba para arrestarlo, lo dejaban en libertad, tal como explicó el profesor João José Reis en el fragmento citado.

Más arriba criticamos la obra de Raymundo Nina Rodrigues por los numerosos errores que contiene y por haber proveído datos y detalles que aparentemente sus informantes le suministraron en forma equivocada. Sin embargo, su libro *Os africanos no Brasil* tiene también algunos aciertos, como cuando demuestra que la persecución contra los musulmanes se detuvo después de la abolición de la esclavitud en 1888, y la declaración de la República de Brasil un año más tarde, en 1889. Esto lo asegura por lo menos para la capital, Río de Janeiro, aunque pudo haber continuado en otras ciudades por unos años más, en especial en Salvador, Bahía, donde los musulmanes de origen africano se habían caracterizado por ser más proclives a la rebelión. Estas opiniones parecen ser hoy día las que gozan de mayor aceptación entre los historiadores y muchos otros autores que indudablemente siguen sus opiniones para sus trabajos. Entre los numerosos ejemplos puede mencionarse el caso de Alberto da Costa e Silva.⁹³

Respecto de la situación de los musulmanes en Brasil, el *imam* al-Baghdadi asegura:⁹⁴

⁹¹ El texto del corresponsal para el periódico *Correio Mercantil* dice que las páginas estaban en hebreo, lo que es obviamente un error. El autor, de seguro, quería decir en árabe.

⁹² Para mayores detalles y una más detenida comprensión de las ideas y las opiniones del corresponsal, que se pueden notar llenas de temor y también con cierto grado de prejuicios, véase Da Costa e Silva, "Buying and selling Korans in nineteenth-century Rio de Janeiro", p. 85.

⁹³ Da Costa e Silva, "Buying and selling Korans in nineteenth-century Rio de Janeiro", p. 85.

⁹⁴ Para mayores detalles véase Baghdadi, *Musalliyyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, p. 142.

وكلما رأيت الإسلام فيما نكرته من التغطية والدفن والاكتمام تهطل من عيوني الدموع السجام
واتأسف على بلاد الإسلام واتذكر وطني وبعد المسافة

Cada vez que veo que el Islam se practica como en el bautismo, el entierro y el disimulo, mis ojos vierten un caudaloso torrente de lágrimas. Lo lamento por las tierras del Islam y me acuerdo de mi terruño natal y de la gran distancia [que la separa de Brasil].⁹⁵

Finalmente, al-Baghdadi apunta que en un corto periodo de seis meses se logró resolver muchos de los problemas y los musulmanes de Recife aprendieron con avidez y pudieron seguir las prácticas correctas del Islam, tanto en lo concerniente a la oración y al ayuno como a las prohibiciones islámicas básicas. Según informa el *imam* en su relato, también logró limitar considerablemente las actividades vedadas por el Islam de geomancia, adivinación y superstición.

OTRAS DESCRIPCIONES DE BRASIL EN EL *MUSALLIYYAT*
AL-GHARIB BI-KULL AMR 'AJIB

Al lado de las descripciones de las comunidades musulmanas en Brasil en el siglo XIX, así como lo que se ha referido de las ciudades, las frutas que le parecieron extrañas, o exóticas, y las selvas de Brasil, el *imam* al-Baghdadi de igual modo incluye en su relato algunos datos curiosos sobre el Brasil de su época, su extensión y población. Todo ello lo complementa con algunas referencias históricas, por ejemplo, el descubrimiento y la conquista de Brasil por los portugueses a partir del año 1500 de la era cristiana. Asimismo, describe la grandeza del río Amazonas, al que llama el mayor río del mundo. El relato de al-Baghdadi explica que la desembocadura del Amazonas forma un gran delta en el mar Atlántico e impulsa el agua salada del mar hacia adentro, de manera que el agua dulce recorre una gran distancia mar adentro.⁹⁶ Por otro lado informa, con una dosis de temor que no deja de sorprender a los lectores, que en el río Amazonas viven extraños animales salvajes (و فيه غرائب من الوحوش البحرية).⁹⁷

⁹⁵ Baghdadi, *El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*, p. 158. Hemos modificado ligeramente la traducción del profesor Paulo Daniel Farah, quien traduce واتذكر وطني como “y me acuerdo de mi tierra natal”. Lo hemos modificado ligeramente por “y me acuerdo de mi terruño natal”, que transmite a la frase un mayor sentimiento y nostalgia. Éste parece haber sido el verdadero sentido de lo que deseaba expresar el *imam* al-Baghdadi.

⁹⁶ Para mayores detalles véase Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, pp. 143-144. De la traducción al español, Baghdadi, *El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*, pp. 159-160.

⁹⁷ Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, p. 144.

Agrega a su relato otros datos importantes, como que en la zona había 40 000 militares en el ejército y la marina y unos 85 barcos de vapor, barcos de guerra y mercantes. Menciona que había también instituciones, escuelas y ciencias industriales. Aunque el oro y la plata fueron abundantes en una época, ya el Estado los agotó, y ante la escasez de estos metales preciosos, en Brasil se utilizaba entonces el papel moneda.⁹⁸ Al-Baghdadi afirma además que Brasil tenía enormes deudas. Todo esto forma parte, sin duda, de la percepción interesante de un extranjero que describe lo que ve y de lo que se entera durante su estancia, no obstante el hecho de que faltan muchos pormenores en su relato.

En otra sección de su libro narra la existencia de diamantes en Brasil y afirma que esta actividad generaba grandes ganancias a sus dueños, así como al Estado, que se beneficiaba de esta actividad lucrativa. Todo esto lo hace contrastar con la miseria y los incontables problemas sociales que padecían los esclavos dedicados a la extracción de los diamantes en las minas.⁹⁹ Desgraciadamente el *imam* no entra en detalles sobre estos asuntos ni provee mayor información al respecto y deja su relato en un nivel superficial. Por otro lado, también explica que cerca de Recife se encontraba la ciudad que él llamó *Lgh Birianti*,¹⁰⁰ que translitera al árabe como Lugar Brillante [Lugar Brillante], que fundó un grupo de comerciantes, no mucho tiempo antes de la llegada de al-Baghdadi. Escogieron un descampado como centro del nuevo asentamiento. El *imam* asegura que el nombre de este nuevo pueblo se debía a la existencia de diamantes que se extraían de la tierra. La mayoría de los habitantes era población esclava y la presencia de un pequeño contingente de soldados garantizaba la seguridad de la zona.

El *imam* narra que los comerciantes compraban la tierra al Estado y con un grupo de criados y esclavos extraían los diamantes de las minas, a gran profundidad, en tierras arenosas. Los esclavos debían trabajar en las minas para sacar los diamantes, pero corrían el riesgo de que las paredes se derrumbaran y cayeran sobre los excavadores, con consecuencias fatales. También se encontraban diamantes en los cursos de algunos ríos y dentro de ciertas piedras —afirma—, pero los de mejor calidad eran sin duda los que procedían de las tierras arenosas. El *imam* relata que los domingos lo que los esclavos lograban extraer de las minas de diamantes era para ellos.¹⁰¹ Para dar mayor peso a su narración y a lo que contiene su obra sobre el enorme valor de los diamantes, al-Baghdadi incluyó en su *Musalliyat al-*

⁹⁸ Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, p. 144. De la traducción al español, Baghdadi, *El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*, p. 160.

⁹⁹ Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, pp. 168-169. De la traducción al español, Baghdadi, *El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*, pp. 184-185.

¹⁰⁰ Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, pp. 168-169.

¹⁰¹ Para mayor información al respecto véase Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, pp. 168-169.

Gharib bi-Kull Amr 'Ajib lo que le contaron del caso de un esclavo que vendió un diamante y todo lo que ocurrió después, incluyendo la regulación gubernamental de que a los esclavos no se les permitía vender los diamantes que lograran extraer los domingos, de modo que tenían que venderlos a sus señores. Esto tenía el propósito de evitar que los esclavos mataran a sus amos. Al-Baghdadi escribió las siguientes líneas que resumen todo el proceso:¹⁰²

وصادف عبد جاء لتاجر بحجر فباعه اياه بثمان قليل بعد ما اسقاه المدام بكثره وذهب التاجر الى روي جنبروا فباع الحجر بمائة الف ليرة والذي اشتراه باعه بمثل ذلك مرتين وما خرج في هذه البلاد نظيره والعبد البائع قتله سيده اشرها قتله ومنها اعلنت الحكومة ان العبيد الحفارون لا يبيعون ما يخرج اليهم في يوم الأحد الا لسيدهم

Una vez un esclavo vendió una piedra a un comerciante, que pagó un precio bajo, después de ofrecerle mucho alcohol para beber. El comerciante fue a Río de Janeiro y vendió la piedra por 100 000 libras, y el que la compró la vendió por el doble [del precio]. No se extrae nada semejante en este país. El esclavo que la había vendido mató a su señor de la forma más atroz. Por ello, el gobierno promulgó que los esclavos que excavaban el día domingo sólo podían vender a sus señores lo que extrajeran.¹⁰³

Estas últimas descripciones de al-Baghdadi muestran varias cosas; no sólo la existencia de mano de obra esclava, que entonces era lo común en Brasil, sino también las condiciones en que vivían los esclavos y los peligros que a menudo debían enfrentar en sus labores diarias, como los que menciona para los que trabajaban en las minas. Estos últimos relatos revelan asimismo la existencia de otras actividades, no sólo las agrícolas y comerciales, que describió en otras secciones de su relato, sino también las mineras, en especial la extracción de diamantes en el poblado que llamó —en transliteración al árabe— *Lgh Birianti*. Otros temas que desarrolló en estas últimas descripciones son los referentes a los problemas económicos y las grandes deudas que tenía Brasil. Al-Baghdadi también informa sobre la cuestión administrativa, los cuadros militares y la presencia de flotas en Brasil para la defensa del imperio. Como se puede observar, su relato es escueto, diríase que casi esquemático, y no provee los detalles ni pormenores que de otra forma habrían hecho sus descripciones mucho más rigurosas y de mayor utilidad.

¹⁰² Baghdadi, *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib*, p. 169.

¹⁰³ Baghdadi, *El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*, p. 185. Hemos modificado ligeramente la traducción de Paulo Daniel Farah.

CONCLUSIÓN

A partir de lo explicado en este ensayo se puede llegar a las siguientes conclusiones:

1. El continente americano ha fascinado a sus visitantes desde la llegada de los primeros europeos, a finales del siglo xv. Muchos viajeros, cronistas, conquistadores y misioneros escribieron interesantes descripciones de este continente, de sus montañas, ríos, mares, animales, fieras, y lo exuberante y denso de sus selvas, así como las costumbres, religión y quehaceres diarios de sus habitantes. A la larga lista de viajeros europeos se pueden agregar otros no europeos, como los visitantes iraquíes Elías al-Mawsili en el siglo xvii y ‘Abd al-Rahman Ibn ‘Abd Allah al-Baghdadi, que visitó Brasil en el siglo xix.

2. Al llegar a Río de Janeiro, al-Baghdadi descubrió la existencia de una comunidad musulmana de origen africano. Estos musulmanes negros habían llegado como esclavos a Brasil desde antes del siglo xix, y desde principios de esa centuria. Muchos otros musulmanes ya eran hombres libres. Los musulmanes en Brasil procedían de tierras africanas ya islamizadas desde hacía mucho tiempo, principalmente de la región del río Níger y del norte de la actual Nigeria. Eran mayoritariamente yorubas y hausas, sin olvidar que había asimismo de otros grupos. Los esclavos negros musulmanes habían encabezado numerosas revueltas contra el dominio de los esclavistas y también con el propósito de mejorar su situación económica y social en Brasil. El más importante de esos levantamientos fue el de los malês en 1835, que tuvo hondas repercusiones sobre los negros y en especial sobre los musulmanes, ya que a partir de entonces se prohibió practicar el Islam abiertamente en Brasil. A raíz de ello los musulmanes se vieron forzados a vivir su religión secretamente, tal como lo explica el *imam* al-Baghdadi.

3. El *imam* al-Baghdadi desde su arribo notó los errores en los ritos y en las prácticas que cometían los musulmanes en Río de Janeiro y decidió quedarse para enseñarles correctamente el Islam, así como todas las prohibiciones de esta religión, de acuerdo con los contenidos de la *sunna*. De esta manera los instruyó en la forma correcta del *salat* (oración), les explicó que el mes del ayuno era el mes del Ramadán y no el de Sha‘ban, como tenían costumbre de practicar este pilar del Islam las comunidades musulmanas en Río de Janeiro y en otras ciudades de Brasil.

4. El *imam* observó asimismo que los musulmanes de Brasil tenían extrañas costumbres para el matrimonio. Un musulmán negro primero convivía con una mujer en una especie de unión libre. Durante ese periodo de convivencia ponía a prueba a su mujer para custodiar sus bienes y como madre de sus hijos. Si las cosas funcionaban, entonces se desposaba con ella y a partir de ese momento la llamaba su esposa. Pero si la mujer a prueba no cumplía con las expectativas, entonces el hombre la devolvía al padre de ella, acompañada de sus niños, si en ese lapso los hubieran engendrado. El *imam* al-Baghdadi les corrigió estas costumbres y les explicó lo que debían hacer.

5. Los musulmanes en Brasil, tal como lo observó al-Baghdadi, no conocían ni practicaban el *talaq* (divorcio). El *imam* los instruyó en este asunto, pero del relato no queda claro si comprendieron estas enseñanzas, y menos aún si las pusieron en práctica.

6. Al-Baghdadi estuvo tres años en Brasil (1866-1869), un año con cada una de las comunidades más importantes. El primer año en Río de Janeiro, el segundo en Salvador, Bahía, y el tercero en Recife, en el estado de Pernambuco. A las tres comunidades las instruyó en las verdaderas prácticas y ritos del Islam, corrigiéndoles sus errores. A partir del relato no es posible concluir que hubiera comunidades musulmanas en otras localidades en el vasto imperio de Brasil. Sin embargo, es posible inferir que, así como se estructuraron en esas tres ciudades, probablemente en otras zonas pudieron haberse organizado otras comunidades musulmanas, quizá más pequeñas, más modestas y hasta clandestinas, todo lo cual no es más que especulación, pues se desconocen los detalles.

7. De la descripción de al-Baghdadi queda claro que los musulmanes, a causa de la represión y las persecuciones de que eran objeto a raíz de la revuelta de los malês de 1835, no practicaban el Islam abiertamente. No obstante, mantenían contactos entre las distintas comunidades, como lo prueba el hecho de que lo llamaran a visitarlas y a enseñarles el Islam a los musulmanes de Salvador y luego a los de Recife.

8. Del relato titulado *Musalliyyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib* de al-Baghdadi se infiere que los musulmanes en Brasil no sabían bien el árabe. Algunos escribían pequeñas frases u oraciones del Qur'an en árabe, con el propósito de que sirvieran de amuletos, como se explicó en esta obra. Probablemente algunos otros supieran un poco más, pero no hay mayor evidencia de ello para la época en que llegó al-Baghdadi. Después de la revuelta de los malês había habido una decadencia en el conocimiento de este idioma. No obstante ello, el *imam* encontró en una librería en Río de Janeiro una copia del Qur'an en árabe, prueba de que pudo haber habido algún interés en la adquisición de esta obra en su idioma original, tal vez no muchos años antes de la llegada de al-Baghdadi a Río de Janeiro. Del relato mismo, así como del desarrollo de los acontecimientos posteriores, se desprende que en

varias ciudades de Brasil se despertó un mayor y marcado interés por la lengua árabe y por el aprendizaje del Islam y sus prácticas correctas, acaso como resultado de las enseñanzas del *imam* al-Baghdadi. Sin embargo, desconocemos si este interés se mantuvo por muchos años o si fue sólo un entusiasmo temporal a raíz de la visita y presencia del *imam* al-Baghdadi entre las comunidades musulmanas en Brasil.

9. De todo lo explicado, y siguiendo de cerca el relato analizado en este libro, puede concluirse que las comunidades musulmanas en Brasil eran relativamente pequeñas y muy pobres. De la obra de al-Baghdadi no es posible extraer datos concretos sobre el número de musulmanes en cada una de las ciudades que visitó. Por otra parte, el *imam* argumenta que otros negros, probablemente ya libres, deseaban convertirse al Islam, pero como creían que para ello debían pagar una cantidad de dinero —cuyo monto exacto se desconoce—, no lo hacían por falta de recursos. Después de que al-Baghdadi les explicó que no era necesario aportar ninguna riqueza para abrazar el Islam, muchos se convirtieron a esta religión. Sin embargo, los detalles se desconocen y la cifra de 19 000 nuevos neófitos que aporta al-Baghdadi en su relato parece exagerada, como se explicó oportunamente en esta obra.

10. Un hombre procedente de Marruecos, que dijo llamarse Ahmad y que vestía a la usanza musulmana y árabe del norte de África, supuestamente les enseñaba el Islam a los musulmanes de Río de Janeiro, cuando el *imam* al-Baghdadi hizo su arribo. Los musulmanes negros en Brasil, probablemente con un alto grado de ingenuidad e ignorancia, creyeron que las prácticas que Ahmad les enseñaba eran las correctas. Muy pronto el *imam* al-Baghdadi descubrió que ese hombre oriundo de Marruecos, que había hecho las veces de traductor, era judío y que estaba desviando a los musulmanes de las correctas prácticas islámicas, al enseñarles más bien ritos y costumbres judíos. Por ello al-Baghdadi, cuando lo descubrió desviando a los musulmanes del camino verdadero del Islam, externó fuertes opiniones contra él y lo maldijo. Este acontecimiento nos muestra el exclusivismo religioso que caracteriza a las religiones del libro y lo que ha sido asimismo común: que unos quieran convertir a los otros. Para los musulmanes, la prédica de otra religión entre sus correligionarios es una gran ofensa, un ataque a su religión, un enemigo que desvía a los musulmanes de lo que ellos consideran la verdadera senda, la religión verídica, cuya revelación se considera final y definitiva. Es lógico suponer el rechazo y enfado de los musulmanes si un judío intenta desviar a sus correligionarios de las prácticas y creencias verdaderas, haciéndose pasar por musulmán para enseñarles secretamente algunos ritos judíos. La situación se agrava aún más si para ello el judío se aprovecha de la ingenuidad y hasta cierto punto la ignorancia de un grupo de musulmanes, como se dio en el caso concreto de las comunidades musulmanas negras en Río de Janeiro. Todo ello constituye una ofensa que a los ojos de

cualquier musulmán, y en especial a los del *imam* al-Baghdadi, lleva a una respuesta inmediata. De ahí las maldiciones que al-Baghdadi escribió contra el judío.

11. *Musalliyyat al-Gharib bi-Kull Amr 'Ajib* es sin duda una obra de primera mano, que aporta nuevas luces para un mejor conocimiento del Brasil decimonónico, en especial respecto de las comunidades musulmanas negras en Río de Janeiro, Salvador y Recife. De igual manera, informa sobre las prácticas religiosas de estas comunidades y sus errores. Una vez que se descubrió esta obra del *imam* al-Baghdadi, se han podido aclarar muchas dudas y corregir incontables errores de percepción, análisis y contenidos que tenían las obras escritas anteriormente, como se explicó en el texto. Todo ello constituye un valioso aporte del relato en su versión de *al-Rihla* del *imam* al-Baghdadi.

12. Es difícil determinar el número de musulmanes o descendientes de esos musulmanes negros en Brasil que preservaron su fe, sus costumbres y ritos islámicos. La práctica del Islam entre esos musulmanes se fue disolviendo en Brasil por una serie de circunstancias que se explicaron a lo largo de estas páginas. Entre ellas cabe mencionar las siguientes:

a) La costumbre de las mujeres musulmanas de asistir a las iglesias locales (cristianas) cuando moría un pariente cercano, con el propósito de pedir a los sacerdotes que rezaran por sus difuntos.

b) La asistencia y participación de los jóvenes musulmanes en las misas, los cantos y las ceremonias cristianas, creyendo que sus padres estaban equivocados, al hacer lo contrario de lo que practicaba la mayoría de la población.

c) La costumbre rutinaria de los musulmanes de origen africano en Brasil de llevar a sus hijos a bautizar, para facilitarles las cosas y evitarles problemas en el futuro. El documento de la constancia de bautismo era necesario para todo acto importante en la vida, puesto que el cristianismo era la religión oficial del imperio de Brasil.

d) La prohibición de practicar abiertamente el Islam en Brasil.

e) La inexistencia de mezquitas y líderes religiosos musulmanes que pudieran unificar los ritos y la fe.

Todo lo anterior fue causando que la práctica del Islam se diluyera entre los musulmanes de origen africano en Brasil. Probablemente fueron muy pocos los practicantes de aquella época que preservaron su fe, pues bien puede uno preguntarse qué tan hondo pudieron haber calado las enseñanzas de un solo hombre por un tiempo tan limitado, si después los musulmanes en Brasil no contaron con ninguna otra guía, ni con mezquitas que pudieran reunirlos y unificarlos en la fe y los ritos. Todo parece indicar que mayoritariamente los musulmanes de origen africano en Brasil fueron perdiendo sus prácticas y el conocimiento del Islam, en

especial las generaciones más jóvenes. El Islam fue diluyéndose y paulatinamente muchos musulmanes fueron quedando incorporados dentro de la fuerte corriente del cristianismo local, lo que provocó que muy pocos conservaran su religión. El mismo al-Baghdadi parece haber tenido la premonición de que ése sería el desenlace final, cuando escribió:

وكلما رأيت الإسلام فيما ذكرته من التغطيس والدفن والاكتمام تهطل من عيوني الدموع السجام
واتأسف على بلاد الإسلام واتذكر وطني وبعد المسافة

Cada vez que veo que el Islam se practica como en el bautismo, el entierro y el disimulo, mis ojos vierten un caudaloso torrente de lágrimas. Lo lamento por las tierras del Islam y me acuerdo de mi terruño natal y de la gran distancia [que la separa de Brasil].

BIBLIOGRAFIA

FUENTES PRIMARIAS

Manuscritos árabes

- Abu al-Fida', al-Malik al-Muwid, *Kitab al-Mukhtasar min Ta'rikh al-Bishr*, ms. núm. 1641 en El Escorial. (Este manuscrito continúa en el ms. núm. 1760 en El Escorial.)
- Anónimo, ms. núm. 5391 en la Biblioteca Nacional de Madrid.
- Anónimo, ms. núm. 4997 en la Biblioteca Nacional de Madrid.
- Anónimo, *Mu'jam*, ms. núm. 1651 en El Escorial.
- Anónimo, *Las parábolas de Jesús* (en árabe), ms. núm. 5388 en la Biblioteca Nacional de Madrid.
- Anónimo, *Qisas al-Anbiya'*, ms. núm. 1668 en El Escorial.
- Anónimo, *Ta'rikh al-Hukama'*, ms. núm. 4889 en la Biblioteca Nacional de Madrid.
- Anónimo, *Ta'rikh al-Khulafa'*, ms. núm. 5391 en la Biblioteca Nacional de Madrid.
- Anónimo, *Wa mimma Yadilu 'ala Ahwal al-Ard wa Fasaduha wa Salahaha min Kitab al-Falaha al-Nabatiyya*, ms. núm. 4997 en la Biblioteca Nacional de Madrid.
- Al-Azdi, *Kitab fihi Nisb 'Adnan wa Qahtan*, ms. núm. 1705 en El Escorial.
- Al-Baghdadi, Ahmad Ibn 'Abd Allah, *Kitab 'Uyun Akbar al-A'yan Mimman Mada fi Salif al-'Usur wa al-Azman*, ms. núm. 2411 (Mixt. 1608) en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.
- Al-Bakri al-Qurtubi, Abu 'Ubayd 'Abd Allah Ibn 'Abd al-'Aziz, *Kitab al-Mamalik wa al-Masalik*, ms. núm. 2404 (Mixt. 779) en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.
- Al-Dabbi al-Qurtubi, Ahmad Ibn Yahya Ibn Ahmad, *Ta'rikh Rijal Ahl al-Andalus*, ms. núm. 1676 en El Escorial.
- Ibn 'Abdus al-Jahshiyari, Abu 'Abd Allah Muhammad, *Kitab Akhbar al-Wuzara' wa al-Kuttab*, ms. núm. 2434 (Mixt. 916) en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.
- Ibn Abi Bakr al-Harawi, Abu al-Hasan 'Ali, *Isharat fi Ma'rifat al-Ziyarat*, ms. núm. 2405 (Mixt. 946,2) en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.

- Ibn Ahmad al-Qarmani, Ahmad Ibn Yusuf, *Kitab al-Dawl wa Akhbar Athar al-Awwal*, ms. núm. 5153 en la Biblioteca Nacional de Madrid.
- Ibn al-'Awwam al-Ishbili, Yahya Ibn Ahmad, *Kitab al-Falaha fi al-Ardiyn wa al-Hayawan min Kitab al-Falahin wa al-Hukama'*, ms. núm. 4997 en la Biblioteca Nacional de Madrid.
- Ibn Battuta, al-Shaykh al-Imam Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn 'Abd Allah Ibn Muhammad Ibn Ibrahim al-Luwati al-Tanj, *Kitab Jughrafiya fi Masaha al-Ard*, ms. núm. 4872 gg 140 en la Biblioteca Nacional de Madrid.
- Ibn Gharsiyya, *Shu'ubiyya*, ms. núm. 538, núm.10 en El Escorial.
- Ibn al-Hudhayl al-Andalusi, 'Ali Ibn 'Abd al-Rahman, *Kitab Tuhfat al-Anfus wa Shi'ar Sukkan al-Andalus*, ms. núm. 1652 en El Escorial.
- Ibn Iyas al-Hanafi, Shams al-Din Abu al-Barakat Muhammad Ibn Ahmad, *Kitab Nashq al-Azhar fi 'Aja'ib al-Aqtar*, ms. núm. 2407 (Mixt. 1228) en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.
- Ibn al-Jawzi, *Kitab Umara' al-Zaman fi Ta'rikh al-A'yan*, ms. núm. 1644 en El Escorial.
- Ibn al-Khatib, *Al-Lamha al-Badriyya fi Dawlat al-Nasriya*, ms. núm. 4997 en la Biblioteca Nacional de Madrid.
- Ibn al-Khatib, *Al-Halal al-Marquma*, ms. núm. 4997 en la Biblioteca Nacional de Madrid.
- Ibn Mahmud al-Uzjandi, Fakhr al-Din al-Hasan Ibn Mansur, *Al-Fatwa*, ms. núm. 2214 (Mixt. 1524) en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.
- Ibn Mahmud, Abu al-Fadl 'Abd Allah, *Al-Mukhtar li al-Fatwa*, ms. núm. 2215 (Mixt. 1596) en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.
- Ibn al-Walid al-Turtushi, Abu Bakr Muhammad, *Kitab Saraj al-Muluk*, ms. núm. 5045 en la Biblioteca Nacional de Madrid, pp. 160 ss.
- Ibn al-Wardi, Siraj al-Din Abu Hafs 'Umar Ibn al-Muzaffar, *Kharidat al-'Aja'ib wa Faridat al-Ghara'ib*, ms. núm. 2406 (Mixt. 825), en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.
- Ibn Yahya al-Sharif, Muhammad, *Kitab al-Kalam*, ms. núm. 5259 en la Biblioteca Nacional de Madrid.
- Ibn Yusuf al-Kifti, Jamal al-Din Abu Hasan 'Ali, *Kitab Ta'rikh al-Hukama'*, ms. núm. 4903 en la Biblioteca Nacional de Madrid. (También en la Real Biblioteca de El Escorial, núm 1778.)
- Al-Juzuli, Abu Zayd 'Abd al-Rahman, *Al-Safar al-Thalith min Sharh al-Risala*, ms. núm. 5014 en la Biblioteca Nacional de Madrid.
- Namari, 'Abd al-Basr, *Kitab al-Anbah fi Dhikr Aswal al-Qaba'il al-Rawah 'an Rasul Allah*, ms. núm. 1704 en El Escorial.
- Nuwairi, *Ta'rikh*, ms. núm. 1642 en El Escorial.

- Al-Qazwini, Abu Yahya, *Kitab 'Aja'ib al-Buldan*, ms. núm. 4895 gg 32 en la Biblioteca Nacional de Madrid.
- Al-Sawaydi, Abu al-Fawaz Muhammad Amin, *Saba'ik al-Dhahab fi Ma'rifat Qaba'il al-'Arab*, ms. núm. 2420 (Mixt.1378) en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.
- Al-Shatibi, Muhammad, *Kitab al-Juman fi Mukhtasar fi Akhbar al-Zaman*, ms. núm. 4998 en la Biblioteca Nacional de Madrid.
- Al-'Umari al-Mawsili, Yasin Ibn Khayr Allah al-Khatib, *Al-Durr al-Maknun fi al-Ma'athir al-Madiyya min al-Qurun*, ms. núm. 2412 (Mixt. 1607) en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.
- , *Canonum Ecclesiae Hispaniae-Codex*, ms. árabe núm. 4877 en la Biblioteca Nacional de Madrid.
- , *Libro cristiano de oración* (en árabe), ms. núm. 5362 en la Biblioteca Nacional de Madrid.
- , *Conciliorum Collectione (Colección de Concilios de la Iglesia, Leyes y Prácticas Sagradas Bulas Papales)* (en árabe), ms. núm. 1623 (Casiri 1618) en El Escorial, fechado en 1049.
- , *Las Epístolas de San Pablo* (en árabe), ms. núm. 8434 en la Biblioteca Nacional de Madrid.
- , *Al-Injil al-Qudsi* (Los Evangelios, en árabe), ms. núm. 4971 en la Biblioteca Nacional de Madrid.
- , *Al-Injil. Kitab Milad Yusu' al-Masih*, ms. núm. Res. 208 en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Fuentes primarias impresas

- Abu Hamid al-Andalusi al-Gharnati, *Tuhfat al-Albab wa Nuhat al-A'jab*, editado por G. Ferrand, *Journal Asiatique*, vol. CCVII, 1925, pp. 1-304.
- Abu Hamid al-Andalusi al-Gharnati, *Tuhfat al-Albab wa Nuhat al-A'jab (El regalo de los espíritus)*, presentación, traducción al español y notas de Ana Ramos, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.
- Abu Hamid el Granadino y su relación de viaje por tierras euroasiáticas*, trad. al español por C.E. Dubler, Madrid, Imprenta y Editorial Maestre, 1953.
- Abu Yusuf, Ya'qub b. Ibrahim, *Kitab al-Kharaj*, El Cairo, Al-Matba 'al-Salafiyya, 1392 H.
- Alarcón, M., *Lámpara de los príncipes por Abubéquer de Tortosa*, Madrid, Instituto de Valencia de San Juan/Hispanic Society of America, 1930-1931.
- Alvarus Cordubensis, Paulus, *Indiculus Luminosus*, en *Patrologiae Latinae*, editado por J.-P. Migne, vol. CXXI, París, 1880.

- Anónimo, *Akhbar al-Dawla al-'Abbasiyya wa fihī Akhbar al-'Abbas wa Waladihi*, editado por 'Abd al-'Aziz al-Durri y 'Abd al-Jabbar al-Muttalibi, Beirut, 1971.
- Anónimo, *Akhbar Majmu'a*, editado y traducción al español por Emilio Lafuente y Alcántara, Madrid, Imprenta de M. Rivadeneyra, 1867.
- Anónimo, *Alf Layla wa Layla*, Beirut, Al-Sharika al-'Alamiyya li'l-Kitab, 1990.
- Anónimo, *Crónica anónima de los reyes de Taifas*, trad. de Felipe Mañllo Salgado, Madrid, Akal Universitaria, 1991.
- Anónimo, *Crónica mozárabe del 754*, editado y traducido al español por José Eduardo López Pereira, Zaragoza, Anubar, 1980.
- Anónimo, *Al-Dhakhira al-Saniyya fi Ta'rikh al-Dawla al-Mariniyya*, editado por M. Ben Cheneb, Argel, 1920.
- Anónimo, *Dhikr Bilad al-Andalus*, editado y traducido al español por Luis Molina, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983.
- Anónimo, *Fath al-Andalus (La conquista de al-Andalus)*, estudio y edición crítica de Luis Molina, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994.
- Anónimo, *Kitab Akhbar al-'Asr fi Inqida' Dawlat Bani Nasri*, editado por Husayn Mu'nis, El Cairo, Al-Zahra' li'l-'Ilm al-'Arabi, 1991.
- Anónimo, *Kitab Mafakhir al-Barbar*, editado por Évariste Lévi-Provençal, Rabat, Éditions Félix Moncho, 1934.
- Anónimo, *Kitab al-'Uyun wa al-Hada'iq fi Akhbar al-Haqa'iq*, editado por M.J. de Goeje y P. de Jong, Leiden, E.J. Brill, 1869, vol. III.
- Anónimo, *Kitab al-'Uyun wa al-Hada'iq fi Akhbar al-Haqa'iq*, editado por 'Umar al-Sa'idi, Damasco, Institut Français de Damas, 1972, vol. IV.
- Anónimo, *Nahj al-Balagha*, Elmhurst, Tahrike Tarsile Quran, s.f.
- Anónimo, *Nubdhat al-'Asr fi Akhbar Muluk Bani Nasr aw Taslim Gharnata wa Nuzul al-Andalusiyyin ila al-Maghrib*, s.l., s.f.
- Anónimo, *Una crónica anónima de 'Abd al-Rahman III al-Nasir*, editado y traducido al español por Évariste Lévi-Provençal y Emilio García Gómez, Madrid/Granada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1950.
- 'Attar, Farid al-Din, *Muntiq al-Ta'ir, The Conference of the Birds*, Boulder, Shambhala, 1971.
- Al-Azdi, Muhammad Ibn 'Abd Allah, *Ta'rikh Futuh al-Sham*, editado por A.A. 'Amir, El Cairo, Mu'assat Sijill al-'Arab, 1970.
- Al-Baghdadi, Abu Mansur 'Abd al-Qahir Ibn Tahir Ibn Muhammad, *Al-Farq Bayna al-Firaq*, Beirut, 1973.
- Al-Bakri, Abu 'Ubayd, *Kitab al-Masalik wa al-Mamalik. (Kitab Mughrib fi Dhikr Bilad Ifriqiyya wa al-Maghrib)*, *Description de l'Afrique Septentrionale*, editado y traducido al francés por Mac Guckin de Slane, Argel, Librairie d'Amerique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1911-1913 (reimp. París, 1965).
- Al-Bakri, Abu 'Ubayd, *Jughrafiyyat al-Andalus wa Uruba min Kitab al-Masalik*

- wa al-Mamalik*, editado por ‘Abd al-Rahman ‘Ali al-Hajji, Beirut, Dar al-Irshad li’l-Tifa‘wa al-Nashr wa al-Tawzi‘, 1968.
- Al-Baladhuri, Abu al-Hasan Ahmad Ibn Yahya, *Ansab al-Ashraf*, editado por M. Hamidullah, El Cairo, Dar al-Ma‘arif, 1959, vol. I.
- Al-Baladhuri, Abu al-Hasan Ahmad Ibn Yahya, *Ansab al-Ashraf*, editado por Max Schloessinger, Jerusalén, The Hebrew University Press, 1971, vol. IVA.
- Al-Baladhuri, Abu al-Hasan Ahmad Ibn Yahya, *Ansab al-Ashraf*, editado por Max Schloessinger, Jerusalén, The Hebrew University Press, 1938, vol. IVB.
- Al-Baladhuri, Abu Hasan Ahmad Yahya, *Ansab al-Ashraf*, editado por S.D. Goitein, Jerusalén, The Hebrew University Press, 1936, vol. V.
- Al-Baladhuri, Abu al-Hasan Ahmad Ibn Yahya, *Ansab al-Ashraf*, editado por W. Ahlwardt, Griefswald, 1883, vol. XI.
- Al-Baladhuri, Abu Hasan Ahmad Yahya, *Futuh al-Buldan*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, E.J. Brill, 1866 (2a. ed., Leiden, 1968).
- Al-Bukhari, Muhammad Ibn Isma‘il Abu ‘Abd Allah al-Ju‘fi, *Al-Sahih*, El Cairo, 1312 H.
- Al-Bukhari, Muhammad Ibn Isma‘il al-Mughira, *Sahih al-Bukhari*, trad. al español por Isa Amer Quevedo, Kuwait, Fundación Benéfica Abdullah Rashid al-Zeer, s.f.
- Al-Dabbi, *Bughyat al-Multamis fi Ta’rikh Rijal Ahl al-Andalus*, editado por Francisco Codera y Julián Ribera, Madrid, Biblioteca de Autores Hispanoárabes, 1885.
- Al-Dimashqi, Abu al-Fadl Ja‘far, *Kitab al-‘Ashara ila Mahasin al-Tijara*, El Cairo, s.p.i., 1900.
- Al-Dimashqi, Imam al-Hafiz Ibn Kathir, *Qisas al-Anbiya’*, editado por ‘Adil Abu al-‘Abbas, El Cairo, Maktaba al-Qur’an, 2005.
- Al-Dimashqi, Shams al-Din Muhammad Ibn Abi Talib, *Nukhbat al-Dahr fi ‘Aja’ib al-Barr wa al-Bahr*, editado por A. Mehren, Leipzig, 1923.
- Al-Dinawari, Abu Hanifa Ahmad Ibn Dawd, *Al-Akhbar al-Tiwal*, editado por A.M. Amir y G. al-Shayyal, El Cairo, Wizarat al-Thaqafa wa’l-Irshad al-Qawmi, 1960.
- Al-Ghazali, Sheikh Mohamed, *Islam, our Religion*, trad. al inglés de Amal Galal, Trípoli, ISESCO, 2008.
- Al-Ghazali, Abu al-Hamid, *Ihya’ ‘Ulum al-Din (La revivificación de las ciencias religiosas)*, “The duties of a Muslim to a Muslim”, en John Williams, *Themes of Islamic Civilization*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, University of California Press, 1971, pp. 26-27.
- Al-Hallaj, Ibn Mansur, *The Tawasin: The Great Sufi Text on the Unity of Reality*, trad. al inglés de Aisha Abd al-Rahman at-Tarjumana, Berkeley/Londres, 1974.
- Al-Hamdani, Abu Muhammad al-Hasan Ahmad Ibn Ya‘qub Ibn Yusuf Ibn Dawd,

- Kitab Sifa Jazirat al-'Arab*, editado por Heinrich Müller, Leiden, E.J. Brill, 1978.
- Al-Himyarí, Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn 'Abd Allah Ibn 'Abd al-Mun'im, *Kitab al-Rawd al-Mi'tar fi Khabar al-Aqtar*, editado por Évariste Lévi-Provençal, El Cairo, Dar al-Ma'arif bi-Misr, 1937.
- Ibn al-Abbar, Abu 'Abd Allah Muhammad al-Quda'i, *Kitab al-Takmila li-Kitab al-Sila*, editado por Francisco Codera, Madrid, Biblioteca de Autores Hispanoárabes, 1887-1890.
- Ibn al-Abbar, Abu 'Abd Allah Muhammad al-Quda'i, *Al-Hulla al-Siyara'*, editado por H. Mu'nis, El Cairo, Dar al-Ma'arif bi-Misr, 1963-1964.
- Ibn 'Abd al-Hakam, Abu al-Qassim 'Abd al-Rahman b. 'Abd Allah, *Futuh Misr wa Akhbaruha*, editado por Charles C. Torrey, Leiden, E.J. Brill y Yale University Press y New Haven, 1920.
- Ibn 'Abd al-Hakam, 'Abd al-Rahman, *Sirat 'Umar Ibn 'Abd al-'Aziz*, El Cairo, 1927.
- Ibn 'Abd al-Hakam, Abu al-Qassim 'Abd al-Rahman b. 'Abd Allah, *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus. La conquista de África del norte y de España*, trad. al español por Eliseo Beltrán, Valencia, Anubar, 1981.
- Ibn 'Abd al-Halim, *Kitab al-Ansab*, edición y estudio de Muhammad Ya'la, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.
- Ibn 'Abd Rabbihi, Abu 'Umar Ahmad b. Muhammad, *Al-'Iqd al-Farid*, El Cairo, Dar al-Ma'arif, 1948-1953.
- Ibn Abi al-Qasim al-Qayrawani (Ibn Abi Dinar), Muhammad, *Kitab al-Mu'nis fi Akhbar Ifriqiyya wa Tunis*, Túnez, s.p.i., 1286 H.
- Ibn Abi Zar', *Al-Anis al-Mutrib bi Rawd al-Qirtas fi Akhbar Muluk al-Maghrib wa Ta'rikh Madinat Fas*, editado y traducido al latín por C.J. Tornberg, Upsala, 1845-1846; trad. al español por Ambrosio Huici Miranda, *Rawd al-Qirtas*, Valencia, Anubar, 1964.
- Ibn Adam al-Qurashi, Yahya, *Kitab al-Kharaj*, Lahore, Al-Maktaba al-'Ilmiyya, 1395 H.
- Ibn al-Ahmar, *Rawdat al-Nisrin fi Dawlat Bani Marin*, introducción y traducción al español y notas por Miguel Ángel Manzano, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989.
- Ibn al-'Arabi, Abu Bakr, *Kitab Shawahid al-Jilla*, edición y estudio de Muhammad Ya'la, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.
- Ibn al-'Arabi, Muhyi al-Din, *Risalat al Quds*, editado por Miguel Asín Palacios, Madrid, Imprenta E. Maestre, 1939.
- Ibn al-Athir, 'Izz al-Din, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, editado por C.J. Tornberg, Leiden, E.J. Brill, 1869 (reimp., Beirut, 1965).
- Ibn al-Athir, Majid al-Din, *Al-Nihaya fi Gharib al-Hadith wa al-Athar*, editado por Tahir Ahmad al-Zawi y Mahmud Muhammad al-Tannabi, El Cairo, 1963.

- Ibn al-‘Attar, Abu ‘Abd Allah Muhammad b. Ahmad b. ‘Ubayd Allah b. Sa‘id al-Umawi, *Kitab al-Watha’iq wa al-Sijillat*, editado por Pedro Chalmeta y Federico Corriente, Madrid, Academia Matritense del Notariado, Instituto Hispanoárabe de Cultura, 1983.
- Ibn al-‘Awwam, *Kitab al-Filaha*, editado y traducido por J.A. Banqueri, Madrid, Biblioteca de Autores Hispanoárabes, 1802.
- Ibn Bajja (Avenpace), *Tadbir al-Mutawahhid (El régimen del solitario)*, introducción, traducción al español y notas de Joaquín Lomba, Madrid, Editorial Trotta, 1997.
- Ibn al-Banna’, Muhammad, *Risala fi al-Anwa’*, editado por P.J. Renaud, París, Larose, 1948.
- Ibn Barrajan, *Sharh Asma’ Allah al-Husna (Comentario sobre los nombres más bellos de Allah)*, edición crítica y estudio por Purificación de la Torre, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.
- Ibn Bashkuwal, Abu al-Qasim Khalaf, *Kitab al-Sila*, editado por Francisco Code-ra, Madrid, Biblioteca de Autores Hispanoárabes, 1883.
- Ibn Bashkuwal, Abu al-Qasim Khalaf, *Kitab al-Qurba ila Rabb al-‘Alamin (El acercamiento a Dios)*, estudio, edición crítica y traducción al español de Cristina de la Puente, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.
- Ibn Basu, Abu ‘Ali al-Husayn, *Risalat al-Safiha al-Jami‘a li-Jami‘ al-‘Urud (Tratado sobre la lámina general para todas las latitudes)*, edición crítica, traducción al español y estudio por Emilia Calvo Labarta, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993.
- Ibn Bassal, *Kitab al-Filaha*, editado y traducido al español por J. Ma. Millás Valli-crosa y M. Aziman, Tetuán, 1955.
- Ibn Bassam, Abu al-Hasan ‘Ali, *Al-Dhakhira fi Mahasin Ahl al-Jazira*, El Cairo, Dar al-Ma‘arif bi-Misr, 1939, 1942, 1945.
- Ibn Battuta, al-Shaykh al-Imam Abu ‘Abd Allah Muhammad Ibn ‘Abd Allah Ibn Muhammad Ibn Ibrahim al-Luwati al-Tanj, *Rihla*, editado por ‘Ali al-Muntasir al-Kattabi, Beirut, 1975.
- Ibn Butlan al-Baghdadi, Abu al-Hasan, *Risala fi Shira‘ al-Raqiq wa Taqlid al-‘Abid*, editado por ‘Abd al-Salam Muhammad Harun, El Cairo, 1954.
- Ibn Fadl Allah al-‘Umari, *Masalik al-Absar fi Mamalik al-Amsar: L’Afrique moins l’Egypte*, traducción al francés por Maurice Gaudefroy-Demombynes, París, 1927.
- Ibn al-Faqih al-Hamadani, *Mukhtasar Kitab al-Buldan*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, E.J. Brill, 1885.
- Ibn al-Faradi, Abu al-Walid ‘Abd Allah, *Ta’rikh ‘Ulama’ al-Andalus*, editado por Francisco Codera, Madrid, Biblioteca de Autores Hispanoárabes, 1891-1892.
- Ibn Ghalib, Muhammad Ibn Ayyub, *Kitab Farhat al-Anfus*, editado por Lutfi ‘Abd

- al-Badi', en *Majalla Ma'had al-Makhtutat al-'Arabiyya*, vol. I, núm. 2, 1955, pp. 276-310.
- Ibn Habib, *Mukhtasar fi al-Tibb*, introducción, edición crítica y traducción al español por Camilo Álvarez de Morales y Fernando Girón Irueste, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.
- Ibn Habib, 'Abd al-Malik, *Kitab al-Ta'rikh*, edición y estudio de Jorge Aguadé, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991.
- Ibn Hanbal, Ahmad, *Musnad*, El Cairo, 1313 H.
- Ibn Hawqal, Abu al-Qasim al-Nasibi, *Kitab Surat al-Ard*, editado por J.H. Kramers, Leiden, E.J. Brill, 1938-1939.
- Ibn Hayyan, Abu Marwan, *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II por 'Isa b. Ahmad al-Razi*, trad. al español por Emilio García Gómez, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967.
- Ibn Hayyan, Abu Marwan, *Kitab al-Muqtabis fi Akhbar Rijal al-Andalus*, editado por Melchor Martínez Antuña, *Chronique du règne du calife umayyade 'Abd Allah à Cordoue*, París, Librairie Orientaliste, 1937, vol. III.
- Ibn Hayyan, Abu Marwan, *Al-Muqtabis*, editado por Mahmud 'Ali Makki, El Cairo, Dar al-Kitab al-'Arabi, 1971, vol. I.
- Ibn Hayyan, Abu Marwan, *Al-Muqtabis*, editado por Pedro Chalmeta, Federico Corriente y M. Subh, Madrid, Instituto Hispanoárabe de Cultura, 1979, vol. V, *Crónica del califa 'Abdarrahman III, an-Nasir entre los años 912 y 942*, trad. al español por María Jesús Viguera y Federico Corriente, Zaragoza, Anubar, 1981.
- Ibn Hazm, 'Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'id, *Kitab Naqt al-'Arus fi Tawarikh al-Khulafa' bi al-Andalus*, editado por C.F. Seybold, *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada*, núm. 3, 1911, pp. 160-180; núm. 4, 1911, pp. 237-248. (Reimp. Valencia, Anubar, 1974.)
- Ibn Hazm, 'Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'id, *Al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa' al-Nihal*, El Cairo, 1964.
- Ibn Hazm, 'Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'id, *El collar de la paloma*, trad. al español por Emilio García Gómez, Madrid, Alianza, 1952.
- Ibn Hazm, 'Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'id, *Kitab Jamharat Ansab al-'Arab*, editado por Évariste Lévi-Provençal, El Cairo, Dar al-Ma'arif, 1948.
- Ibn Hisham, Abu Muhammad 'Abd al-Malik, *Sirat al-Nabi*, editado por Muhammad Muhyi al-Din 'Abd al-Hamid, al-Qahira, El Cairo, Dar al-Ma'arif, s.f.
- Ibn Hisham, 'Abd al-Malik, *Sirat Rasul Allah. The Life of Muhammad*, trad. al inglés por A. Guillaume, Londres, 1978.
- Ibn Hisham al-Lakhmi, *Al-Madkhal Ila Taqwim al-Lisan wa Ta'lim al-Bayan (Introducción a la corrección del lenguaje y la enseñanza de la elocuencia)*, edición crítica, estudio e índices por José Pérez Lázaro, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990 (2 vols.).

- Ibn Hudhayl, *Kitab Tuhfat al-Anfus wa shi'ar Sukkan al-Andalus. L'ornement des âmes et la devise des habitants de al-Andalus*, trad. al francés por L. Mercier, París, P. Geuthner, 1939.
- Ibn Hudhayl, *Kitab Hilyat al-Fursan wa Shi'ar al-Shuj'an. La parure des cavaliers et l'insigne des preux*, trad. al francés por L. Mercier, París, P. Geuthner, 1924. *Gala de caballeros, blasón de paladines*, trad. al español por María J. Viguera, Madrid, 1977.
- Ibn 'Idhari al-Marrakushi, Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad, *Al Bayan al-Mughrib fi Akhbar al-Andalus wa al-Maghrib*, editado por Reinhart Dozy, G.S. Colin y Évariste Lévi-Provençal, Beirut, Dar al-Thaqafa, s.f.
- Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj 'Abd al-Rahman Ibn 'Ali, *Manaqib Amir al-Mu'minin 'Umar Ibn al-Khattab*, editado por Zaynab Ibrahim al-Qarut, Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1982.
- Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj 'Abd al-Rahman Ibn 'Ali, *Manaqib al-Imam Ahmad Ibn Hanbal*, editado por 'Ali Muhammad 'Umar, 1399/1979.
- Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj 'Abd al-Rahman Ibn 'Ali, *Manaqib Baghdad*, editado por Muhammad Bahjat al-Athari, Baghdad, Matba'at Dar al-Salam, 1342.
- Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj 'Abd al-Rahman Ibn 'Ali, *Al-Muntazam fi Ta'rikh al-Muluk wa al-Umam*, s.l., Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1357 H.
- Al-Jaziri, 'Ali Ibn Yahya, *Al-Maqsad al-Mahmud fi Talkhis al-'Uqud (Proyecto plausible de compendio de fórmulas notariales)*, estudio y edición crítica de Asunción Ferreras, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998.
- Ibn Jubayr, Abu al-Husayn Muhammad, *Rihla*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, E.J. Brill, 1907.
- Ibn Jubayr, Abu al-Husayn Muhammad, *Rihla. Voyages*, trad. al francés por Maurice Gaudefroy-Demombynes, París, P. Geuthner, 1949.
- Ibn al-Kardabus, Abu Marwan 'Abd al-Malik, *Ta'rikh al-Andalus li-Ibn al-Kardabus*, editado por Ahmad Mukhtar al-'Abbadi, Madrid, Ma'had al-Dirasat al-Islamiyya bi-Madrid, 1971.
- Ibn Khaldun, 'Abd al-Rahman, *Kitab al-'Ibar wa Diwan al-Mubtada wa al-Khabar*, Beirut, Dar 'Awda, 1956.
- Ibn Khaldun, 'Abd al-Rahman, *Al-Muqaddima*, editado por Wafi 'Ali 'Abd al-Wahid, El Cairo, Dar al-Ma'arif, 1965.
- Ibn Khallikan, Abu al-'Abbas Shams al-Din b. Abi Bakr, *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*, editado por Ihsan 'Abbas, Beirut, Dar al-Thaqafa wa Dar Sadr, 1972.
- Ibn al-Khatib, Lisan al-Din, *Kitab A'mal al-A'lam Fiman Buyi'a Qabl al-Ihtilam min Muluk al-Islam*, editado por Évariste Lévi-Provençal, Rabat, 1934; Beirut, Dar al-Thaqafa, 1956.

- Ibn al-Khatib, Lisan al-Din, *Al-Ihata fi Akhbar Gharnata*, editado por 'Abd Allah 'Inan, El Cairo, 1955.
- Ibn al-Khatib, Lisan al-Din, *Al-Lamha al-Badriyya fi al-Dawla al-Nasriyya*, editado por Muhibb al-Din al-Khatib, El Cairo, Maktaba al-Khanji, 1347 H. (También: Beirut, Dar al-Afaq al-Jadida, 1978.)
- Ibn al-Khatib, Lisan al-Din, *Al-Ihata fi Akhbar Gharnata*, fragmento editado y traducción al francés por Reinhart Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge*, Leiden, E.J. Brill, 1881, vol. II, pp. 79-83. (El texto árabe aparece en el apéndice núm. II.)
- Ibn al-Khayr, *Kitab al-Filaha (Tratado de agricultura)*, introducción, edición, traducción al español e índices por Julia Ma. Carabaza, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991.
- Ibn Khayyat, Abu 'Amr Khalifa, *Ta'rikh*, editado por Akram Diya', Bagdad, 1967.
- Ibn Khurdadbih, Abu al-Qasim 'Ubayd Allah Ibn 'Abd Allah, *Kitab al-Masalik wa al-Mamalik*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, E.J.Brill, 1899.
- Ibn Luyun, *Tratado de agricultura*, editado y traducido al español por J. Eguaras, Granada, 1975.
- Ibn Maja, Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn Yazid, *Ta'rikh al-Khulafa'*, editado por Muhammad Muti' al-Hafiz, Damasco, Matba 'al-Mufid al-Jadida, 1979.
- Ibn Majid, Ahmad, *Kitab al-Fawa'id fi Usul 'Ilm al-Bahr wa al-Qawa'id. Arab Navigation in the Indian Ocean before the Coming of the Portuguese*, trad. al inglés por G.R. Tibbetts, Londres, Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1971.
- Ibn Mankali, Muhammad, *Al-Ahkam al-Mulukiyya wa al-Dawabit al-Namusiyya fi Fann al-Qital fi al-Bahr*, editado por 'Abd al-'Aziz Mahmud 'Abd al-Da'im, tesis doctoral, Universidad de El Cairo, 1974.
- Ibn Marzuq, *El Musnad: Hechos memorables de Abu al-Hasan, sultán de los benimerines*, estudio, traducción al español, anotación e índices anotados por María Jesús Viguera, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1977.
- Ibn Mughith, Abu Ja'far Ahmad al-Tulaytuli, *Kitab al-Muqni' fi 'Ilm al-Shurut*, editado por Francisco Javier Aguirre Sábada, tesis doctoral, Universidad de Granada, Granada, 1987.
- Ibn Munqidh, Usama, *Kitab al-I'tibar*, editado por Philip Hitti, Beirut, 1981. *An Arab Syrian Gentleman and Warrior in the period of the Crusades: Memoirs of Usama Ibn Munqidh*, Princeton, Princeton University Press, 1929 (reimp., 1987).
- Ibn al-Muqaffa', *Risala fi al-Sahaba*, editado por 'Umar Abu al-Nasr, Beirut, Maktaba al-Hayab, 1966.

- Ibn Musayn, Muhammad, *Kitab*, editado y traducido al francés por Reinhart Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge*, Leiden, E.J. Brill, 1881, vol. II, pp. 72-78. (El texto árabe aparece en el apéndice I.)
- Ibn Qutayba, Abu Muhammad 'Abd Allah Ibn Muslim, *Al-Imama wa al-Siyasa*, editado por Taha Muhammad al-Zayni, Beirut, Dar al-Ma'rifa, 1967.
- Ibn Qutayba, Abu Muhammad 'Abd Allah Ibn Muslim, *Al-Ma'arif*, editado por Tharwat 'Ukasha, El Cairo, Dar al-Ma'arif bi-Misr, 1969.
- Ibn Qutayba, Abu Muhammad 'Abd Allah Ibn Muslim, *Ta'wil al-Qur'an*, El Cairo, Dar al-Kutub al-Misriyya, 1963.
- Ibn Qutayba, Abu Muhammad 'Abd Allah Ibn Muslim, *'Uyun al-Akhbar*, editado por Carl Brockelmann, Berlín, Emil Felber, 1900-1908.
- Ibn al-Qutiyya al-Qurtubi, Abu Bakr Ibn 'Umar, *Ta'rikh Iftitah al-Andalus*, editado y traducido al español (*Historia de la conquista de España*) por Julián Ribera, Madrid, Tipografía de la Revista de Archivos, 1926.
- Ibn Rushd (Averroes), Abu al-Walid Muhammad Ibn Ahmad, *Exposición de "La República" de Platón*, estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Cruz Hernández, Madrid, Tecnos, 1990.
- Ibn Rusta, Abu 'Ali Ahmad Ibn 'Umar, *Kitab al-A'laq al-Nafisa*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, E.J. Brill, 1892.
- Ibn Sahib al-Sala, *Al-Mann bi al-Imama*, editado por 'Abd al-Hadi al-Tazi, Beirut, Dar al-Andalus, 1964.
- Ibn Sahl, *Al-Ahkam al-Kubra*, editado por M. 'Abd al-Wahhab Khallaf, *Watha'iq fi Shu'un al-Hisba fi al-Andalus*, revisado por Mahmud Makki y Mustafa Kamil Isma'il, El Cairo, Dar al-Ma'arif, 1985.
- Ibn Sa'id, *Kitab al-Jughrafiya*, editado por Isma'il al-'Arabi, Beirut, 1970.
- Ibn Sa'id, Abu al-Hasan 'Ali b. Musa b. Muhammad b. 'Abd al-Malik, *Al-Mughrib fi Hula al-Maghrib*, editado por Shawqi Dayf, El Cairo, Dar al-Ma'arif, 1953.
- Ibn Sa'id al-Maghribi, Abu al-Hasan 'Ali, *El libro de las banderas de los campeones*, editado y traducido al español por Emilio García Gómez, Madrid, Instituto de Valencia de San Juan, 1942.
- Ibn al-Shabbat, Muhammad Ibn 'Ali Ibn Muhammad, *Wasf al-Andalus min Kitab Silat al-Simt wa Simat al-Murt*, en *Ta'rikh al-Andalus li-Ibn al-Kardabus* (Abu Marwan 'Abd al-Malik), editado por Ahmad Mukhtar al-'Abbadi, Madrid, Ma'had al-Dirasat al-Islamiyya bi-Madrid, 1971.
- Ibn Sirin, Muhammad, *Tafsir al-Ahlam*, El Cairo, Dar al-Fajr li'l-Turath, 2004.
- Ibn Tufayl, *Risala Hayy Ibn Yaqzan (El filósofo autodidacto)*, traducción al español de Ángel González Palencia, Madrid, Editorial Trotta, 1998.
- Ibn al-Ukhuwwa, Muhammad Ibn Muhammad Ibn Ahmad al-Qurashi, *Ma'alim al-Qurba fi Ahkam al-Hisba*, editado por Reuben Levy, "E.J.W. Gibb Memorial", Cambridge, Cambridge, University Press, 1938.

- Ibn Wafid, *Kitab al-Adwiya al-Mufrada (El libro de los medicamentos simples)*, edición, traducción al español, notas y glosarios de Luisa Fernanda Aguirre de Cárcer, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.
- Ibn Zuhr, Abu Marwan 'Abd al-Malik, *Kitab al-Aghdhiya (Tratado de los alimentos)*, edición, traducción al español e introducción por Expiración García Sánchez, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.
- Ibn Ya'qub al-Turtushi Ibrahim, *Descriptions in Monumenta Poloniae Historica. Nova Series, Tomus I: Relatio Ibrahim Ibn Jakub de Itinere Slavico, quae traditur apud al-Bekri*, edit. commentario et versione polonica atque latina instruxit Thaddaeus Kowalski, Cracovia, 1946.
- Al-Idrisi, Abu 'Abd Allah Muhammad, *Al-Maghrib wa Ard al-Sudan wa Misr wa al-Andalus, min Kitab Nuzhat al-Mushtaq fi Ikhtiraq al-Afaq (Description de l'Afrique et de l'Espagne)*, editado y traducido al francés por Reinhart Dozy y M.J. de Goeje, Leiden, E.J. Brill, 1866 (reimp., Amsterdam, 1969).
- Al-Idrisi, Abu 'Abd Allah Muhammad, *Uns al-Muhaj wa Rawd al-Furaj. Los caminos de al-Andalus en el siglo XII, según "Uns al-Muhaj wa Rawd al-Furaj" (Solaz de corazones y prados de contemplación)*, editado y traducido al español por Khassim Abid Mizal, prefacio de María J. Viguera, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989.
- Al-Isfahani, Abu al-Faraj, *Kitab al-Aghani*, Egipto, Bulaq, 1285/1868-1869, 20 vols.
- Al-Istakhri, Abu Ishaq Ibrahim Ibn Muhammad al-Farisi, *Kitab Masalik al-Mamalik*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, E.J. Brill, 1927.
- Al-Jahiz, Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr, *Kitab al-Bukhala'* editado por Taha al-Hajiri, El Cairo, Dar al-Ma'arif bi-Misr, s.f.
- Al-Jahiz, Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr, *Fi Mu'awiya wa al-Umawyin*, editado por 'I.A. al-Husayni, El Cairo, 1364/1946.
- Al-Jahiz, Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr, *Kitab Fadl Hashim 'ala 'Abd Shams*, en *Rasa'il al-Jahiz*, editado por Hasan al-Sandubi, El Cairo, 1933.
- Al-Jahiz, Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr, *Risala fi al-Nabita*, en *Rasa'il al-Jahiz*, editado por 'Abd al-Salam Muhammad Harun, El Cairo/Baghdad, 1965.
- Al-Jahiz, Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr, *Kitab al-Taj*, editado por Ahmad Zaki Pasha, El Cairo, 1914.
- Al-Jahiz, Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr, *Rasa'il al-Jahiz*, editado por Hasan al-Sandubi, El Cairo, 1933.
- Al-Jahiz, Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr, *Rasa'il al-Jahiz*, editado por 'Abd al-Salam Muhammad Harun, El Cairo, 1964.
- Al-Jami, 'Abd al-Rahman, *Nafahat al-Uns*, editado por W.N. Leeds, Calcuta, 1850.
- Jiménez de Rada, Rodrigo, *Historia Arabum*, editado por J. Lozano Sánchez, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1974.

- Al-Kindi, Abu ‘Umar Muhammad, *Kitab al-Umara’ wa Kitab al-Qudat bi-Misr*, editado por Rhuvon Guest, Leiden/Londres, E.J. Brill, Imprimerie Orientale, Luzac, 1912.
- Al-Khushani, Muhammad Ibn Harith, *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, editado y traducido al español por Julián Ribera, Madrid, Imprenta Ibérica, E. Maestre, 1914.
- Al-Khushani, Muhammad Ibn Harith, *Akhbar al-Fuqaha’ wa al-Muhaddithin*, estudio y edición crítica por María Luisa Ávila y Luis Molina, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.
- Al-Kinani, Abu Zakariyya’ Yahya Ibn ‘Umar Ibn Yusuf Ibn ‘Amir, “Libro de las Ordenanzas del zoco”, trad. al español por Emilio García Gómez, “Unas Ordenanzas del zoco del siglo IX. Traducción del más antiguo antecedente de los tratados andaluces de *hisba*, por un autor andaluz”, en *Al-Andalus*, vol. XXII, fasc. 2, 1957, pp. 253-316.
- Labbeus, Phil. et Gabr. Cossartius, S.J., *Sacrorum Conciliorum Collectio*, Venecia, 1769.
- Mahalli, Ahmad Ibn ‘Ali, *Tuhfat al-Muluk wa al-Ragha’ib fi al-Barr wa al-Bahr min al-‘Aja’ib al-Ghara’ib*, en Fagnan, *Extraits*, pp. 135 ss.
- Al-Mahri, Sulayman Ibn Ahmad Ibn Sulayman, *Al-‘Ulum al-Bahriyya ‘Inda al-‘Arab*, editado por Ibrahim Juri, Damasco, Matba‘at Majma‘ al-Lugha al-‘Arabiyya, 1970-1972.
- Maimonides, Moses, *The Guide for the Perplexed*, s.l., BN Publishing, 2007.
- Al-Maliki, Abu Bakr ‘Abd Allah Ibn Abi ‘Abd Allah, *Riyad al-Nufus fi Tabaqat ‘Ulama’ al-Qayrawan wa Ifriqiyya*, editado por H. Mu’nis, El Cairo, Dar al-Ma‘arif, 1951.
- Al-Maqqari, Abu al-‘Abbas Ahmad b. Muhammad, *Kitab Nafh al-Tib*, editado por Reinhart Dozy y Gustave Dugat, vol. I, Leiden, E.J. Brill, 1855-1861 (reimp., Amsterdam, 1967).
- Al-Maqqari, Abu al-‘Abbas Ahmad b. Muhammad *Nafh al-Tib*, El Cairo, Dar al-Ma‘arif, 1949.
- Al-Maqqari, Abu al-‘Abbas Ahmad b. Muhammad, *Nafh al-Tib*, editado por Ihsan ‘Abbas, Beirut, Dar al-Sadr, 1968.
- Al-Maqrizi, Abu al-‘Abbas Ahmad b. ‘Ali, *Kitab al-Niza’ wa al-Takhasum fima bayna Bani Umayya wa Bani Hashim*, editado por Von Geerhardus, Leiden, E.J. Brill, 1888. *Book on Contention and Strife between Banu Umayya and Banu Hashim*, trad. al inglés por Clifford E. Bosworth, Manchester, University of Manchester, 1980.
- Al-Marrakushi, ‘Abd al-Wahid, *Kitab al-Mu‘jib fi talkhis Akhbar al-Maghrib*, editado por Reinhart Dozy, Leiden, E.J. Brill, 1845.
- Al-Mas‘udi, Abu al-Hasan ‘Ali b. al-Husayn b. ‘Ali, *Muruj al-Dhahab wa Ma‘adin*

- al-Jawhar*, editado por C. Barbier de Meynard y Pavet de Courteille, París, Imprimerie Nationale, 1917.
- Al-Mas'udi, Abu al-Hasan 'Ali b. al-Husayn b. 'Ali, *Al-Tanbih wa al-Ishraf*, Beirut, Dar wa Maktaba al-Hilal, 1981.
- Al-Mawardi, Abu al-Hasan Muhammad b. Habib, *Al-Ahkam al-Sultaniyya wa al-Wilayat al-Diniyya*, El Cairo, Dar al-Ma'arif bi-Misr, s.f.
- Al-Mufid, Shaykh, *Kitab al-Irshad. The Book of Guidance into the Lives of the Twelve Imams*, trad. al inglés por I.K.A. Howard, Nueva York, Tahrike Tarsile Qur'an, 1981.
- Al-Muqaddasi, Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abu Bakr al-Banna al-Basshari, *Ahsan al-Taqaqim fi Ma'rifat al-Aqalim*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, E.J. Brill, 1906.
- Al-Mûsili, *An Arab Journey to Colonial Spanish America: The Travels of Elias al-Mûsili in the Seventeenth Century*, trad. al inglés de Caesar E. Farah, Syracuse, Syracuse University Press, 2003.
- Al-Nadim, Abu al-Faraj Ibn Abi al-Ya'qub al-Warraq, *Kitab al-Fihrist*, editado por Gustav Flügel, Leipzig, 1871 (reimp., Beirut, 1964). *The Fihrist of al-Nadim*, trad. al inglés de Bayard Dodge, Nueva York, Columbia University Press, 1970.
- Narshakhi, Abu Bakr Muhammad Ibn Ja'far, *Ta'rikh i-Bukhara. Description topographique et historique de Boukkara avant et pendant la conquête par les arabes*, Amsterdam, Oriental Press, 1975 (1892). *History of Bukhara*, trad. al inglés de Richard Frye, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1954.
- Al-Nawbakhti, Abu Muhammad al-Hasan b. Musa, *Kitab Firqat al-Shi'a*, editado por Helmut Ritter, Estambul, Staatsdruckerei, 1931.
- Al-Nawawi, Imam Abu Zakariyya' Yahya, *El paso hacia el Paraíso: dichos del Enviado de Dios*, trad. al español por Ahmad M. Safi, Maryland, Amana Publications, 1995.
- Al-Nubahi, Ibn al-Hasan, *Kitab al-Marqaba al-'Ulya*, editado por Évariste Lévi-Provençal, El Cairo, Dar al-Ma'arif bi-Misr, 1947.
- Al-Qalqashandi, Shihab al-Din Abu al-'Abbas Ahmad, *Subh al-A'sha fi Sina'at al-Insha'*, El Cairo, 'Alam al-Kutub, 1331-1338/1913-1919.
- Al-Qazwini, Zakariya' Ibn Muhammad, *Kitab Athar al-Bilad wa Akhbar al-'Ibad*, Beirut, Dar Sadr, s.f.
- Al-Qazwini, Zakariya' Ibn Muhammad, *Kitab 'Aja'ib al-Makhlūqat*, editado por Faruq Sa'd, Beirut, Dar Sadr, 1973.
- Qudama, Ibn Ja'far, *Kitab al-Kharaj*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, E.J. Brill, 1889.
- Al-Razi, Ahmad Ibn Muhammad, *Akhbar Muluk al-Andalus. Crónica del moro Razis. Versión del Akhbar Muluk al-Andalus de Ahmad Ibn Muhammad Ibn Musa al-Razi, 889-955*, editado por María Soledad de Andrés et al., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1974.

- Al-Rushati, Abu Muhammad, *Kitab Iqtibas al-Anwar*, editado por Emilio Molina López y Jacinto Bosch Vilá, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.
- Sabiq, al-Sayyid, *Fiqh al-Sunna*, Beirut, Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1969.
- Al-Sala, Ibn Sahib, *Al-Mann bi al-Imama*, trad. castellana de Ambrosio Huici Miranda, Valencia, Anubar, 1969.
- Al-Sam‘ani, ‘Abd al-Karim Ibn Muhammad, *Kitab al-Ansab*, editado por D.S. Margoliouth, Londres, 1912.
- Al-Saqati, Abu ‘Abd Allah Muhammad Ibn Abu Muhammad, *Kitab fi Adab al-Hisba (Libro del buen gobierno del zoco de al-Saqati)*, trad. al español por Pedro Chalmeta, en *Al-Andalus*, vol. XXXII, fasc. 1, 1967, pp. 125-162; *Al-Andalus*, vol. XXXII, fasc. 2, 1967, pp. 359-397; *Al-Andalus*, vol. XXXIII, fasc. 1, 1968, pp. 143-195; *Al-Andalus*, vol. XXXIII, fasc. 2, 1968, pp. 367-434.
- Al-Shahrastani, Muhammad Ibn ‘Abd al-Karim, “Zaydism”, en Sayyed Hossein Nasr, *Shi‘ism, Doctrines, Thought and Spirituality*, Albany, State University of New York, 1988, p. 87.
- Al-Shaqundi, *Risala fi Fadl al-Andalus*, en *Analectes*, vol. II, pp. 126-150, *Elogio del Islam español*, trad. al español por Emilio García Gómez, Madrid/Granada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1934.
- Al-Suyuti, al-Hafiz Jalal al-Din ‘Abd al-Rahman Ibn Abi Bakr, *Ta’rikh al-Khulafa’*, editado por Muhammad Muhyi al-Din ‘Abd al-Hamid, El Cairo, Maktaba Nahdat Misr, 1964.
- Al-Suyuti, al-Hafiz Jalal al-Din ‘Abd al-Rahman Ibn Abi Bakr, *Al-Itqan fi ‘Ulum al-Qur’an*, editado por Muhammad Abu Fadl Ibrahim, El Cairo, 1967.
- Al-Suyuti, al-Hafiz Jalal al-Din, *Ta’rikh al-Khulafa’*, Beirut, Dar al-Fikr, s.f.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din Muhammad Ibn Ahmad al-Muhli y Jalal al-Din Ibn ‘Abd al-Rahman Ibn Abi Bakr, *Tafsir al-Jalalayn*, El Cairo, Maktaba al-Safa, 2004.
- Al-Tabari, Muhammad Ibn Jarir, *Ta’rikh al-Rusul wa al-Muluk*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, E.J. Brill, 1879-1901.
- Al-Tabari, Muhammad Ibn Jarir, *Ta’rikh al-Umam wa al-Muluk*, El Cairo, Dar al-Ma‘arif, s.f.
- Al-Tha‘alibi, Abu Mansur ‘Abd al-Malik b. Muhammad b. Ibrahim, *Lata’if al-Ma‘arif*, editado por I. al-Abyari y H. K. al-Sayrafi, El Cairo, Dar al Ma‘arif, 1960. *The Book of Curious and Entertaining Information, the Lata’if al-Ma‘arif of Tha‘alibi*, traducción al inglés, introducción y notas de Clifford Bosworth, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1968.
- Al-Tulaytuli, ‘Ali Ibn ‘Isa, *Mukhtasar (Compendio)*, edición, traducción al español y estudio por María José Cervera, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.
- Al-Turtushi, Abu Bakr, *Kitab al-Hawadith wa al-Bida’ (El libro de las novedades*

- y *las innovaciones*), traducción al español y estudio de Maribel Fierro, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993.
- Al-'Udhri, Ahmad Ibn 'Umar Anas, *Kitab Tarsi' al-Akhbar wa Tanwi' al-Athar wa al-Bustan fi Ghara'ib al-Buldan wa al-Masalik ila Jami' al-Mamalik*, editado por 'Abd al-'Aziz al-Ahwani, Madrid, Ma'had al-Dirasat al-Islamiyya bi-Madrid, 1965.
- Al-Wansharisi, Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Yahya, *Mi'yar al-Mughrib wa al-Jami' al-Mu'rib 'an Fatawi Ahl Ifriqiyya wa al-Andalus*, Rabat, Wizarat al-Awqaf wa al Shu'un al-Islamiyya, 1981-1983.
- Al-Ya'qubi, Ahmad b. Abi Ya'qub, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, editado por Th. Houtsma, Leiden, E.J. Brill, 1883 (reimp. Beirut, 1960).
- Al-Ya'qubi, Ahmad b. Abi Ya'qub, *Kitab al-Buldan*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, E.J. Brill, 1891.
- Yaqut, Shihab al-Din b. 'Abd Allah al-Rumi, *Mu'jam al-Buldan*, vol. III, editado por Wüstenfeld, Leipzig, 1866-1873.
- Al-Ziri, 'Abd Allah, *Mudhakkirat al-Amir 'Abd Allah. Akhir Muluk Bani Ziri bi-Gharnata*, editado por Évariste Lévi-Provençal, El Cairo, Dar al-Ma'arif, 1955.
- Zuhr, Abu al-'Ala', *Kitab al-Mujarrabat (Libro de las experiencias médicas)*, edición, traducción al español y estudio por Cristina Álvarez Millán, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994.
- Al-Zuhri, Muhammad Ibn Abi Bakr, *Kitab al-Ja'rafiyya*, editado y traducido al francés por M. Hadj Sadok, Damasco, Institut Français, 1968.
- , *Al-Qur'an al-Karim*.

Fuentes primarias de historia de América

Manuscritos en el Archivo Nacional de Costa Rica

- Serie Colonial-Serie Cartago: núm. 1099, folio 54 (1721), núm. 1099, folio 57 (1740), núm. 1099, folio 60 (1741), núm. 1093 (1754), núm. 1085 (1764), núm. 1093, folio 27 (1785), núm. 802 (1785), núm. 811 (1786).
- Archivo Nacional-Serie Complementaria: Núm. 3745 (1785).

Fuentes impresas

- Casas, Bartolomé de las, *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*, trad. de Atenógenes Santamaría, México, Fondo de Cultura Económica, 1942.
- , *Apologética historia sumaria*, México, UNAM, 1967.
- , *De regla potestate o derecho de autodeterminación*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1969.

- , *Historia de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.
- , *La destrucción de las Indias*, París, Librería de la vda. de C. Bouret, s.f.
- Cortés, Hernán, *Cartas de Relación*, México, Editorial Tomo, 2005.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Porrúa, 1970.
- Garcés, Julián, “Carta al papa Paulo III”, en Ramón Xirau, *Idea y querrela de la Nueva España*, Madrid, Alianza Editorial, 1973, pp. 87-88.
- Humboldt, Alexander von, *Die Reise nach Südamerika* (título original en francés: *Voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent*), 10a. ed., editado por Jürgen Starbatty, Gotinga, 2008.
- López de Gómara, Francisco, *Historia de las Indias*, Madrid, 1852.
- Motolinía, Toribio de Benavente, *Historia de los indios de Nueva España*, estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O’Gorman, México, Editorial Porrúa, 1969.
- , *Carta al emperador Carlos V*, fechada 2 de enero de 1555, en José Iturriga de la Fuente, *Anecdotario de viajeros extranjeros en México: siglos XVI-XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Núñez Cabeza de Vaca, Alvar, *Naufragios y comentarios*, edición de Roberto Ferrando, Madrid, Dastin, s.f.
- Paulo III, bula *Sublimis Deus*, del 9 de junio de 1537.
- Pérez de Oliva, Hernán, *Historia de la invención de las Yndias*, Bogotá, Instituto Cano y Cuervo, 1965.
- Pigafetta, Antonio, *Relación del primer viaje alrededor del mundo: noticias del mundo nuevo con las figuras de los países que se descubrieron señalados por Antonio Pigafetta, Vicentino, Caballero de Rodas*, edición de Leoncio Cabrero Fernández, Madrid, Dastin, s.f.
- Sepúlveda, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, traducido del latín por Marcelino Menéndez y Pelayo, Buenos Aires, 1941.
- Vázquez de Espinosa, Antonio, *Descripción de la Nueva España en el siglo XVII*, México, Editorial Patria, 1944.
- Vitoria, Francisco de, *Relecciones teológicas*, Madrid, Imprenta La Rafa, 1933-1934.

FUENTES SECUNDARIAS

- Al-‘Abbadī, Ahmad Mukhtar, “Al-Saqaliba fi Isbaniya”, *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid*, vol. III, 1953, pp. 7-44.
- , *Los eslavos en España*, trad. al español por Fernando de la Granja, Madrid, 1953.

- , “Siyasat al-Fatimiyyin Nahwa al-Maghrib wa al-Andalus”, *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid*, vol. V, 1957, pp. 193-226.
- , *Dirasat fi Ta'rikh al-Maghrib wa al-Andalus*, Alejandría, 1968.
- 'Abbud, 'Abd al-Ghani, *Al-Usra al-Muslima wa al-Usra al-Mu'asira*, El Cairo, Dar al-Fikr al-'Arabi, 1979.
- 'Abd al-Karim, Gamal, “La España musulmana en la obra de Yaqut (siglos XII-XIII)”, *Cuadernos de Historia del Islam*, núm. 6, 1974, pp. 13-354.
- Abdel-Kader, Ali Hassan, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, Londres, Luzac & Company, 1976.
- 'Abdul Rauf, Muhammad, *The Islamic View of Women and the Family*, Nueva York, 1977.
- Abel, Armand, “Spain: Internal division”, en Gustav von Grunebaum, *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago, The University of Chicago Press, 1976, pp. 207-230.
- Al-'Abidi, Salah Husayn, *Al-Malabis al-'Arabiyya al-Islamiyya fi 'Asr al-'Abbasi, min Masadir al-Ta'rihiyya wa al-Athariyya*, Baghdad, Manshurat Wizarat al-Thaqafa wa al-'A'lam, 1980.
- Abou El-Fadl, Khaled, “Tax farming in Islamic law (Qibalah and Daman of Kharaj): A search for a concept”, *Islamic Studies*, vol. XXXI, núm. 1, 1992, pp. 5-32.
- Abu Salih, 'Abbas, *Al-Ta'rikh al-Siyasi li'l-Imara al-Shihabiyya fi Jabal Lubnan, 1697-1842*, Beirut, Sharqi Press, 1984.
- Abu Salih, 'Abbas y Sami Makaram, *Ta'rikh al-Muwahhidin al-Duruz. Al-Siyasa fi al-Sharq al-'Arabi*, Beirut, Manshurat al-Majlis al-Duruzi li'l-Buhuth wa al-inma', 1981.
- Ación Almansa, Manuel, “Poblamiento y fortificación en el sur de al-Andalus: la formación de un país de *Husun*”, en *Actas III Congreso de Arqueología Medieval Española*, Oviedo, 27 de marzo al 1o. de abril de 1989, Oviedo, 1989, pp. 137-150.
- Al-'Adawi, Ibrahim Ahmad, *Ibn Battuta fi al-'Alam al-Islami*, El Cairo, Dar al-Ma'arif bi-Misr, s.f.
- , “Iqritish bayna al-Muslimin wa al-Bizantiyyin fi al-Qarn al-Tasi' al-Miladi”, *Al-Majalla al-Ta'rihiyya al-Misriyya*, vol. III, núm. 2, 1950, pp. 53-68.
- Adham, 'Ali, *Mansur al-Andalus*, El Cairo, 1974.
- Ahmad, 'Atiya Sulayman, *Al-Jahiz wa Dirasa Lughawiya*, El Cairo, Maktabat Zahra' al-Sharq, 1995.
- Ahmad, 'Aziz, *A History of Islamic Sicily*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1975.
- Ahmad, Muhammad Mushtaq, “The notions of *Dar al-Harb* and *Dar al-Islam* in Islamic jurisprudence with special reference to the Hanafi school”, *Islamic Studies*, vol. XLVII, núm. 1, 2008, pp. 5-37.

- Ahmad, Mustafa Abu Dayf, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus Hatta Suqut al-Khilafa al-Umawiyya (710-1031)*, Casablanca, Les Éditions Maghrébines Dar al-Nashr al Maghribiyya, 1983.
- Akarli, Engin Deniz, "Ottoman attitudes towards Lebanese emigration, 1885-1910", en Albert Hourani y Nadim Shehadi, *The Lebanese in the world: A century of emigration*, Londres, Center of Lebanese Studies, 1992, pp. 109-138.
- Akmir, Abdeluahed, "Introducción" a Abdeluahed Akmir (ed), *Los árabes en América Latina: historia de una emigración*, Madrid, Siglo XXI, 2009, pp. 1-59.
- Alfaro-Velcamp, Teresa, *So far from Allah, so close to Mexico: Middle Eastern immigrants in modern Mexico*, Austin, Texas, The University of Texas Press, 2007.
- Algar, Hamid, "The opposition role of the 'ulama' in twentieth-century Iran", en Nikki R. Keddie, *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Institutions since 1500*, Berkeley, Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1972, pp. 231-255.
- Allard, M., *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'ari et ses premiers grands disciples*, Beirut, Impr. Catholique, 1965.
- Álvarez de Morales, Camilo, "Aproximación a la figura de Ibn Abi l-Fayyad y su obra histórica", *Cuadernos de Historia del Islam*, núm. 9, 1978-1979, pp. 29-128.
- Al-'Amad, Ihsan Sidqi, *Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi. Hayatuhu wa Ara'uhu al-Siyasiyya*, Beirut, Dar al-Thaqafa, 1981.
- Amador de los Ríos, José, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Madrid, Aguilar, 1973.
- Amin, Ahmad, *Al-Mahdi wa al-Mahdiyya*, El Cairo, Iqra' 1951.
- Ammar, Nellie, "They came from the Middle East", *Jamaica Journal*, vol. IV, núm. 1, 1970, pp. 2-6.
- 'Anani, Nash'at, *Fann al-Sukhriya fi Adab al-Jahiz*, El Cairo, Matba'a al-Sa'ada, 1980.
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres/Nueva York, Verso, 1983.
- Anónimo, "Liwat", en *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E.J. Brill, 1983, vol. V, pp. 776-779.
- 'Arafa, Thuraya Hafiz, *Al-Khurasaniyun wa Dawruhuma al-Siyasi fi al-'Asr al-'Abbasi al-Awwal*, Jidda, Tahhama, 1982.
- Arasteh, A. Reza, *Rumi, el persa, el sufi*, Barcelona, Paidós Orientalia, 1984.
- Arberry, John, *The Legacy of Persia*, Oxford, Oxford, University Press, 1953.
- , *Revelation and Reason in Islam*, Londres, Allen and Unwin, 1965.
- , *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*, Londres, Mandala Books, 1979.

- Arié, Rachel, "L'opinion publique en France et l'affaire de Fachoda", *Revue de l'histoire des colonies françaises*, 1954, pp. 329-367.
- , *L'Espagne musulmane au temps des nasrides (1232-1492)*, París, Éditions E. de Buccard, 1973.
- , "L'alimentation des musulmans d'Espagne", *Cuadernos de Estudios Medievales*, vols. II-III, 1974, pp. 299-312.
- , *España musulmana*, en Manuel Tuñón de Lara, *Historia de España*, Barcelona, Labor, 1987.
- , *El reino nasri de Granada*, Madrid, Mapfre, 1992.
- Arjona Castro, Antonio, *El reino de Córdoba durante la dominación musulmana*, Córdoba, Diputación Provincial de Córdoba, 1982.
- Arkoun, Mohammed, "L'expansion de l'Islam dans la Méditerranée occidentale: essai de définition de thèmes de recherche", *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, vol. XX, 1975, pp. 149-153.
- Arnold, Thomas W., *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*, Nueva York, AMS, 1974.
- Ashtor, E., "The number of Jews in Moslim Spain", *Zion*, vol. XXVIII, núm. 1/2, 1963, pp. 34-36.
- , "Prix et salaires dans l'Espagne musulmane", *Annales. Economie. Sociétés. Civilisations*, julio-agosto de 1965, pp. 664-679.
- Asín Palacios, Miguel, *Abenmasarra y su escuela: orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, Madrid, Imprenta E. Maestre, 1914.
- , *Abenhazam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, Imprenta Revista de Archivos, 1927-1928.
- , *Contribución a la toponimia árabe de España*, Madrid, E. Maestre, 1944.
- , *Obras escogidas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946-1948.
- Asín, Oliver, "En torno a los orígenes de Castilla", *Al-Andalus*, vol. XXXVIII, 1973, pp. 319-391.
- Aswad, Barbara C., "The Lebanese Muslim community in Dearborn, Michigan", en Albert Hourani y Nadim Shehadi, *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*, Londres, The Center of Lebanese Studies, 1992, pp. 167-187.
- 'Athamina, Khalil, "Arab settlements during the Umayyad caliphate", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, núm. 8, 1986, pp. 185-207.
- Ávila, María Luisa, "Sobre Galib y Almanzor", *Al-Qantara*, vol. II, 1981, pp. 449-452.
- , *La sociedad hispanomusulmana al final del califato. (Aproximación a un estudio demográfico)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985.
- Ávila, María Luisa, "Las mujeres 'sabias' en al-Andalus", en María Jesús Viguera, *La mujer en al-Andalus: reflejos históricos de su actividad y categorías socia-*

- les, Madrid/Sevilla, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid/Editoriales Andaluzas Unidas, 1989, pp. 139-184.
- Ayalon, David, *Outsiders in the lands of Islam: Mamluks, Mongols and Eunuchs*, Londres, Variorum Reprints, 1988.
- Ayubi, Nazih, *El Islam político: teorías, tradición y rupturas*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 1996.
- , “The political revival of Islam: The case of Egypt”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. XII, núm. 4, 1980, pp. 481-499.
- Al-Azmeh, Aziz, “Mortal enemies, invisible neighbours: Northerners in Andalusian eyes”, en Salma Khadra Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, E.J. Brill, 2000, pp. 259-272.
- , *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*, Londres, Frank Cass, 1982.
- ‘Azzam, ‘Abd al-‘Aziz Muhammad, *Al-Talaq fi al-Shari‘a al-Islamiyya, Bayna al-Nazariya wa al-Tatbiq*, El Cairo, Matba‘at al-Amana, 1978.
- Baer, Y.F., *Die Juden im Christlichen Spanien*, Berlín, 1929-1936.
- Bahjat, ‘Ali, *Qamus al-Amkina wa al-Biqā‘ al-Lati Yaridu Dhikruha fi Kutub al-Futuh*, Egipto, s.p.i., 1906.
- Bannani, Muhammad al-Saghir, *Al-Nazariyat al-Lisaniya wa al-Balaghiya wa al-Adabiya ‘inda al-Jahiz*, Argel, Diwan al-Matbu‘at al-Jami‘iya, 1983.
- Baqazi, ‘Abd Allah Ahmad, *Al-Qissa fi Adab al-Jahiz*, Jidda, Tahhama, 1982.
- Barakat, Dawd, *Al-Sudan al-Misri*, El Cairo (?), s.p.i., 1924.
- Baratier, A.E.A., *Fachoda: souvenirs de la mission Marchand*, París, Grasset, 1941.
- Barceló, Miquel, “Un estudio sobre la estructura fiscal y procedimientos contables del emirato omeya de Córdoba (138-300/755-912) y del califato (300-366/912-976)”, *Acta Historica et Archaeologica Medievalia*, vols. V-VI, 1984-1985, pp. 45-72.
- Baron, Salo Wittmayer, *A Social and Religious History of the Jews*, Nueva York, Columbia University Press, 1957.
- , *Ancient and Medieval Jewish History*, New Jersey, Rutgers University Press, 1972.
- Barthorp, M., *War on the Nile: Britain, Egypt and the Sudan (1882-1898)*, Blandford, Poole, 1984.
- Bastide, Roger, *As religiões africanas no Brasil* (originalmente publicado en francés con el título *Les religions africaines au Brésil*), São Paulo, Pioneira/Editora da Universidade de São Paulo, 1971.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Bates, D., *The Fashoda Incident of 1898: Encounter on the Nile*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

- Beg, Muhammad 'Abdul Jabbar, "Agricultural and irrigation labourers in social and economic life of 'Iraq during the Umayyad and the 'Abbasid caliphates", *Islamic Culture*, vol. XLVII, núm. 1, 1973, pp. 15-30.
- Behrang, *Irán: un eslabón débil del equilibrio mundial*, México, Siglo XXI, 1979.
- Beinart, Haim, *Los judíos de España*, Madrid, Mapfre, 1992.
- Benaboud, M'hammad, *Al-Ta'rikh al-Siyasi wa al-Ijtima'i li-Ishbiliya fi 'Ahd Duwal al-Tawa'if*, Tetuán, Matba' al-Shuyukh, 1983.
- , *Jawanib min al-Waqi' al-Andalusi fi al-Qarn al-Khamis al-Hijri*, Tetuán, Matba' al-Nur, 1987.
- , *Mabahith fi al-Ta'rikh al-Andalusi wa Masadirahu*, Rabat, Matba' 'Akaz, 1989.
- , "Economic trends in al-Andalus during the period of the Ta'ifah states (fifth/eleventh century)", *Islamic Studies*, vol. XXX, núm. 1/2, 1991, pp. 213-240.
- Beneito Arias, Pablo, *El secreto de los nombres de Dios*, Murcia, Editora Regional de Murcia, 1996.
- Berman, Ariel, *Islamic Coins*, Jerusalén, The Hebrew University Press, 1976.
- Berque, Jacques, *Al-Youssi: problèmes de la culture marocaine au xviième siècle*, París, Mont et cie, 1958.
- Bertaux, Pierre, *África: desde la prehistoria hasta los estados actuales*, Madrid, Siglo XXI, 1974.
- Bobichon, H., *Contribution à l'histoire de la mission Marchand*, París, Ch. Lavauzelle, 1936.
- Bolens, Lucie, *Agronomes andalous du Moyen Âge*, Ginebra/París, Librairie Droz, 1981.
- , "Pain quotidien et pains de disette dans l'Espagne musulmane", en Lucie Bolens, *Agronomes Andalous du Moyen Âge*, Ginebra/París, Librairie Droz, 1981, pp. 264-278.
- , "La conservation des grains en Andalousie médiévale d'après les traités d'agronomie hispano-arabes", en Lucie Bolens, *Agronomes andalous du Moyen Âge*, Ginebra/París, Librairie Droz, 1981, pp. 279-284.
- , *Les méthodes culturales au Moyen Âge d'après les traités d'agronomie andalouse: traditions et techniques*, Ginebra, Librairie Droz, 1974.
- Boisard, Marcel A., *L'humanisme de l'Islam*, París, A. Michel, 1979.
- Bosch Vilá, Jacinto, "Andalucía islámica: arabización y berberización", *Andalucía Islámica: Textos y Estudios*, vol. I, 1980, pp. 9-42.
- , *Sevilla islámica. 712-1248*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1988.
- , *Los almorávides*, Granada, Universidad de Granada, 1990.
- Bouhdiba, Abdelwahab, *La sexualité en Islam*, París, Presses Universitaires de France, 1986.
- Boutaleb, Abdelhadí, "Le pouvoir, l'autorité et l'état dans l'Islam", en *La nation*

- de l'Occident musulman: actes de colloque de Toulouse, janvier, 1988*, Toulouse, 1988, pp. 139-151.
- Brice, William, *A Historical Atlas of Islam*, Leiden, E.J. Brill, 1981.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Literatur*, Leiden, E.J. Brill, 1937-1943.
- , *History of the Islamic Peoples*, trad. al inglés por Joel Carmichael y Moshe Perlman, Nueva York, Capricorn Books, 1960.
- Brown, Roger G., *Fashoda Reconsidered*, Londres, Johns Hopkins University Press, 1970.
- Brunschvig, Robert, “Métiers vils en Islam”, *Studia Islamica*, vol. XVI, 1962, pp. 41-60.
- , “Ibn ‘Abd al-Hakam et la conquête de l’Afrique du Nord par les arabes”, *Al-Andalus*, vol. XL, 1975, pp. 129-179.
- Bruun, Geoffrey, *El siglo XIX, 1815-1914*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Bulliet, Richard, *Conversion to Islam in the Medieval Period*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1979.
- Burke, Edmund, “The Moroccan ‘ulama’, 1860-1912: An introduction”, en Nikki R. Keddie, *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Institutions since 1500*, Berkeley, Los Ángeles/ Londres, University of California Press, 1972, pp. 93-125.
- Burns, N., y A.D. Edwards, “Foreign trade”, en S.B. Himadeh, *Economic Organization of Syria*, Beirut, American University of Beirut, 1936.
- Burns, Robert I., *The Crusader Kingdom of Valencia: Reconstruction of a Thirteenth Century Frontier*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1967.
- Busse, Heribert, “‘Omar b. al-Khattab in Jerusalem”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, núm. 5, 1984, pp. 73-119.
- Busse, Heribert, “‘Omar’s image as the conqueror of Jerusalem”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, núm. 8, 1986, pp. 149-168.
- Butzer, Karl W. *et al.*, “Irrigation agrosystems in Eastern Spain: Roman or Islamic origins?”, *Annals of the Association of American Geographers*, vol. LXXV, núm. 4, 1985, pp. 479-509.
- Butzer, Karl W., Elisabeth K. Butzer y Juan F. Mateu, “Medieval Muslim communities of the Sierra de Espadan, Kingdom of Valencia”, *Viator*, vol. XVII, 1986, pp. 339-420.
- Caetani, Leone, *Annali dell’Islam*, Milán, U. Hoepli, 1905-1926.
- Cagigas, I. de las, *Los mozárabes*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1947-1948.
- Cahen, Claude, “L’histoire économique et sociale de l’Orient musulman médiéval”, *Studia Islamica*, vol. III, 1955, pp. 93-115.

- , “Points de vue sur la Révolution ‘Abbaside’”, *Revue Historique*, vol. CCXXX, 1963, pp. 295-338.
- , *El Islam*, Madrid, Siglo XXI, 1974.
- , “Notes sur l’historiographie dans la communauté musulmane médiévale”, *Revue des Études Islamiques*, vol. XLIV, 1976, pp. 81-88.
- , *Les peuples musulmans dans l’histoire médiévale*, Damas, Institut Français, 1977.
- , *Introduction a l’histoire du monde musulman médiéval*, París, J. Maisonneuve, 1982.
- Canard, M., *L’expansion arabo-islamique et ses répercussions*, Londres, Variorum Reprints, 1974.
- Cantarino, Vicente, *Entre monjes y musulmanes: el conflicto que fue España*, Madrid, Editorial Alhambra, 1978.
- Caratini, Roger, *Mahoma: la vida de un profeta*, Buenos Aires, Ateneo, 2003.
- Cardaillac, Louis, “Le problème morisque en Amérique”, en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1976, tomo XII, pp. 283-303.
- Cardini, Franco, *Europe in 1492: Portrait of a Continent Five Hundred Years Ago*, Nueva York/ Oxford, Oxford University Press, 1989.
- Carneiro, J. Fernando, *Imigração e colonização no Brasil*, Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil, Rio de Janeiro, 1950.
- Casiri, Michael, *Bibliothecæ Arabico-Hispanæ Escorialensis*, Madrid, 1760-1770.
- Castejón, R., *Los juristas hispano-musulmanes*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1948.
- Chalmeta, Pedro, *El “señor del zoco” en España: edades Media y Moderna. Contribución al estudio de la historia del mercado*, Madrid, 1973.
- Chambers, Richard L., “The Ottroman ‘ulama’ and the Tanzimat”, en Nikki R. Keddie, *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Institutions since 1500*, Berkeley, Los Angeles/Londres, University of California Press, 1972, pp. 33-46.
- Chasseboef de Volney, Constantin François, *Travels through Syria and Egypt in the years 1783, 1784, 1785*, Londres, G.G.J. and J. Robinson, 1787.
- Chejne, Anwar, *Muslim Spain: Its History and Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1974.
- Chevallier, Dominique, *La société du Mont Liban à l’époque de la révolution industrielle en Europe*, París, Librairie Orientaliste P. Geuthner, 1971.
- Chinchilla Aguilar, Ernesto, *La Inquisición en Guatemala*, Guatemala, Ministerio de Educación Pública, 1953.
- Churchill, Winston, *The River War: An Account of the Reconquest of the Sudan*, Londres, Eyre and Spottiswoode, 1951.
- , *Ta’rikh al-Thawrat al-Mahdiyya wa al-Ihtilal al-Britani li’l-Sudan*, trad. al árabe por ‘Izz al-Din Mahmud, El Cairo, Dar al-Shuruq, 2006.

- Codera y Zaidín, Francisco, “Çecas Árábigo-Españolas”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, año 4, 1874, pp. 195-197, 211-214, 227-230, 342-344, 358-360, 374-377.
- , *Errores de varios numismáticos extranjeros al tratar de las monedas árábigo-españolas*, Madrid, Impr. de Aribau, 1874.
- , *Titulos y nombres propios de las monedas árábigo-españolas*, Madrid, Impr. de Aribau, 1878.
- , *Tratado de numismática árábigo-española*, Madrid, M. Murillo, 1879.
- , *Estudios críticos de historia árabe española*, vol. I, Zaragoza, Tip. de A. Uriarte, 1903.
- , *Estudios críticos de historia árabe española*, vol. II, Madrid, Imprenta Ibérica E. Maestre, 1917.
- Colbert, Edward P., *The Martyrs of Córdoba (850-859): A Study of the Sources*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1962.
- Constable, Olivia Remie, *Trade and Traders in Muslim Spain: The Commercial Realignment of the Iberian Peninsula, 900-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Coope, Jessica A., “Religious and cultural conversion to Islam in ninth-century Umayyad Córdoba”, *Journal of World History*, vol. IV, núm. 1, 1993, pp. 47-68.
- Corbin, Henri *et al.*, “La filosofía islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes”, en Brice Parain, *Historia de la filosofía: del mundo romano al Islam medieval*, México, Siglo XXI, 1978, pp. 236-358.
- Costa e Silva, Alberto da, “Buying and selling Korans in nineteenth-century Rio de Janeiro”, *Rethinking the African Diaspora*, pp. 82-89.
- Couland, Jacques, *Israël et le Proche-Orient arabe*, París, Éditions Sociales, 1969.
- , *Le mouvement syndical au Liban (1919-1946)*, París, Éditions Sociales 1970.
- Coulson, John, *Religion and Imagination: In Aid of a Grammar of Assent*, Oxford, Oxford University Press, 1981.
- Crichton, Michael, *Eaters of the Dead*, Nueva York, Ballantine Books, 1988.
- Croidys, P., *Marchand, le héros de Fachoda*, París, Éditions de Loisirs, 1942.
- Crone, Patricia, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- , *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- Crone, Patricia y Martin Hinds, *God’s Caliphs: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- Crone, Patricia, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1987.
- Cruz Hernández, Miguel, *La filosofía árabe*, Madrid, Alianza, 1963.

- , *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza, 1981.
- , *El Islam de al-Andalus: historia y estructura de su realidad social*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.
- Daher, M., *Ta'rikh Lubnan al-Ijtima'i*, Beirut, s.p.i., 1974.
- Daly, Martin W., *Omdurman and Fashoda, 1898: Edited and Annotated Letters of F.R. Wingate*, British Society for Middle Eastern Studies Bulletin, núm. 10, 1993.
- Daniel, Elton, *The Political and Social History of Khurasan under 'Abbasid Rule, 747-820*, Minneapolis, Bibliotheca Islamica, 1979.
- Defourneaux, Marcelin, *Les français en Espagne aux XI^e et XII^e siècles*, París, Presses Universitaires de France, 1949.
- Dekmejian, Hrair, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse, Syracuse University Press, 1995.
- Delebecque, Jacques, *Vie de Général Marchand*, París, Hachette, 1941.
- Dennett, Daniel, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1950.
- Díaz-Plaja, Fernando, *La vida cotidiana en la España musulmana*, Madrid, Edaf, 1993.
- Donner, Fred M., *The Early Islamic Conquests*, Princeton, Princeton University Press, 1981.
- Dozy, Reinhart, *Historia de los musulmanes de España*, Buenos Aires, Emecé, 1946.
- , *Dictionnaire detaille des noms des vêtements chez les arabes*, Beirut, Librairie du Liban, 1969.
- , *Supplement aux dictionnaires arabes*, Leiden/París, E.J. Brill, 1927.
- , *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge*, Leiden, E.J. Brill, 1881.
- , *Le Calendrier de Cordoue*, Leiden, E.J. Brill, 1961.
- Ducellier, Alain, "Les imaginaires de l'Islam dans l'Orient chrétien au Moyen Âge", en *La Nation de l'Occident Musulman. Actes de colloque de Toulouse, janvier, 1988*, Toulouse, 1988, p. 83.
- Duceux, Isabelle, *La introducción del aristotelismo en China a través del De anima: siglos XVI-XVII*, México, El Colegio de México, 2009.
- Ducouso, G., *L'industrie de la soie en Syrie et au Liban*, Beirut/París, Imprimerie Catholique, 1913.
- Duri, 'Abd al-'Aziz, *The Rise of Historical Writing among the Arabs*, Princeton, Princeton University Press, 1983.
- Dutreb, M., *Marchand*, París, Payot, 1922.
- Edwards, John, *Christian Córdoba: The City and its Regions in the Late Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

- Ehrhard, Albert y William Neuss, *Historia de la Iglesia*, Madrid, Rialp, 1962.
- Ehteshami, Anoushiravan, *After Khomeini: The Iranian Second Republic*, Londres/Nueva York, Routledge, 1995.
- Eickelman, Dale F. y James Piscatori, *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, Berkeley, Los Ángeles, University of California Press, 1990.
- Elefériadès, E., *Les chemins de fer en Syrie au Liban*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1944.
- Elliot, J.H., *El Viejo Mundo y el Nuevo, 1492-1650*, Madrid, Alianza, 1972.
- Émily, J., *Mission Marchand: Journal de Route*, París, Hachette, 1913.
- Epalza, Mikel de, “La islamización de al-Andalus: mozárabes y neomozárabes”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, vol. XXIII, 1985-1986, pp. 171-179.
- , *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, 1992.
- Ess, Josef van, “Disputationspraxis in der Islamischen Theology. Eine Vorläufige Skizze”, *Revue des études islamiques*, vol. XLIV, 1976, pp. 23-60.
- Étienne, Ignace, “La secte musulmane des malês au Brésil et leur révolte en 1835”, *Anthropos*, 4, Viena, 1909.
- Ettinghausen, Richard, “Decorative arts and painting: Their character and scope”, en Joseph Schacht y Clifford Bosworth, *The Legacy of Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1979, pp. 274-292.
- Farah, Paulo Daniel, “O Brasil oitocentista e a comunidade muçulmana aos olhos de um imã bagdali”, en Paulo Daniel Farah, traducción al portugués y al castellano, notas y prefacio del libro de ‘Abd al-Rahman Ibn ‘Abd Allah al-Baghdaadi, *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso (El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso)*, Argel/Río de Janeiro/Caracas, Al-Maktaba al-Wataniyya al-Jaza’iriyya, Ministério da Cultura/Fundação Biblioteca Nacional/Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, pp. 1-26.
- Faraj, Muhammad ‘Abd al-Salam, *Al-Farida al-Gha’iba*, s.p.i.
- Faruqi, Nisar Ahmed, *Early Muslim Historiography: A Study of Early Transmitters of Arab History from the Rise of Islam Up to the End of the Umayyad Period*, Nueva Delhi, 1979.
- Fashl, Ahmad, *Ara’ al-Jahiz al-Balaghiya wa Ta’thiruhu fi al-Balaghiyin al-‘Arab Hatta al-Qarn Khamis al-Hijri*, Alejandría, Al-Haya al-Misriya, 1979.
- Fawaz, Tarzi, *Occasion for War: Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860*, Londres, The Center of Libanese Studies, 1994.
- Fierro, Maribel, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Madrid, Instituto Hispanoárabe de Cultura, 1987.
- , “Sobre la adopción del título califal por ‘Abd al-Rahman III”, *Sharq al-Andalus*, vol. VI, 1989, pp. 33-42.

- Fierro, Maribel, "La obra histórica de Ibn al-Qutiyya", *Al-Qantara*, vol. X, fasc. 2, 1989, pp. 485-512.
- Fischer, A., "Kahtan", en *Encyclopaedia of Islam* (1), Leiden, E.J. Brill, 1927, vol. II, pp. 628-630.
- , "Kays 'Aylan", en *Encyclopaedia of Islam* (1), Leiden, E.J. Brill, 1927, vol. II, pp. 652-657.
- Fletcher, Richard, *Moorish Spain*, Berkeley, Los Ángeles, University of California Press, 2006.
- Friede, Juan, *Batolomé de las Casas: precursor del anticolonialismo*, México, Siglo XXI, 1974.
- Frye, Richard, *Bukhara the Medieval Achievement*, Norman, University of Oklahoma Press, 1965.
- , *The Golden Age of Persia*, Nueva York, Barnes and Noble, 1975.
- Fuster, Joan, *Rebeldes y hetedodoxos*, Barcelona, Ariel, 1972.
- Gabrieli, Francesco, "Al-Walid Ibn Yazid, il califfo e il poeta", *Rivista degli Studi Orientali*, vol. XV, fasc. 1, 1934, pp. 1-64.
- , "La rivolta dei Muhallabati nel Iraq e il nuu o Baladuri", *Rivista degli Studi Orientali*, vol. XIV, Serie Sesta, fascicoli 3-4, 1938, pp. 199-236.
- , "Qualche nota sul "Kitab al-Qudat bi-Qurtub di al Jusani", *Al-Andalus*, vol. VIII, fasc. 2, 1943, pp. 275-280.
- , "L'eroe Omàyyade Maslamah Ibn 'Abd al-Malik", *Rendiconti Delle Sedute Dell'Accademia Nazionale Dei Lincei*, vol. V, fascicoli 1-2, 1950, pp. 23-39.
- , *The Arab Revival*, Londres, Thames and Hudson, 1961.
- , *Mahoma y las conquistas del Islam*, Madrid, Guadarrama, 1967.
- , "Hisham", en *Encyclopaedia of Islam* (2), Leiden, E.J. Brill, 1971, vol. III, pp. 493-496.
- , "Consideraciones sobre el Califato Omeya de Oriente", *Al-Andalus*, vol. XXXIX, 1974, pp. 407-430.
- García Fitz, Francisco, *Las Navas de Tolosa*, Barcelona, Ariel, 2008.
- García Gómez, Emilio, "Abenalcotía y Abenhamam", *Revista de Occidente*, vol. XVI, 1927, pp. 368-378.
- , "Al-Hakam II y los beréberes según un texto inédito de Ibn Hayyan", *Al-Andalus*, vol. XIII, fasc. 1, 1948, pp. 209-226.
- , "La poésie politique sous le califat de Cordoue", *Revue des Études Islamiques*, 1949, pp. 5-11.
- , *Poesía arábigo-andaluza, breve síntesis histórica*, Madrid, Instituto Faruk I de Estudios Islámicos, 1952.
- , "Novedades sobre la crónica titulada *Fath al-Andalus*", *Annales de l'Institut d'Études Orientales d'Alger*, vol. XII, 1954, pp. 31-42.
- , *Cinco poetas musulmanes*, Madrid, Espasa Calpe, 1959.

- , *Poemas arabigoandaluces*, Madrid, Espasa Calpe, 1959.
- , “Armas, banderas, tiendas de campaña, monturas y correos en los ‘Anales de al-Hakam II por ‘Isa Razi’, *Al-Andalus*, vol. XXXII, fasc. 1, 1967, pp. 163-179.
- , “Introducción” a la traducción española de *Tawq al-Hamama (El collar de la paloma)*, Madrid, Alianza, 1971.
- , *Todo Ben Quzman*, Madrid, 1972 (tres tomos).
- , *El libro de las banderas de los campeones de Ibn Sa‘id al-Magribi*, Madrid, Instituto de Valencia de San Juan, 1942 (reimp.), Barcelona, Seix Barral, 1978.
- García Sánchez, Expiración, “La alimentación en la Andalucía islámica. I. Cereales y leguminosas”, *Andalucía islámica: textos y estudios*, vols. II-III, 1981-1982, pp. 139-178.
- , “La alimentación en la Andalucía islámica. I. Carne, pescado, huevos y productos lácteos”, *Andalucía islámica: textos y estudios*, vols. IV-V, 1983-1986, pp. 237-278.
- Garulo, Teresa, “Sobre las poetisas en al-Andalus”, en María Jesús Viguera, *La mujer en al-Andalus: reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Madrid/Sevilla, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid/Editoriales Andaluzas Unidas, 1989, pp. 191-199.
- Gaspar Remiro, M., *Historia de Murcia musulmana*, Zaragoza, Anubar, 1905.
- Gaudefroy-Demombynes, Maurice, *Muslim Institutions*, Londres, Allen and Unwin, 1954.
- Gautier-Dalché, J., “Châteaux et peuplements dans la péninsule ibérique (x^e-xiii^e siècles)”, en *Premières journées internationales du Centre Culturel de l’Abbaye de Flaran (Septiembre 20-22, 1979)*, pp. 93-107.
- Gellner, Ernest, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Gibb, Hamilton, “The fiscal rescript of ‘Umar II”, *Arabica. Revue d’Études Arabes*, tomo II, fasc. 1, 1955, pp. 1-16.
- , *Arabic Literature: An Introduction*, Oxford, 1963.
- , *El mahometismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Gibb, Hamilton y Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, vol. I, *Islamic Society in the Eighteenth Century*, parte II, Londres/Nueva York/Toronto, Oxford University Press, 1969.
- , *The Arab Conquests in Central Asia*, Nueva York, AMS Press, 1970.
- , *Modern Trends in Islam*, Nueva York, Octagon Books, 1978.
- Giffen, Morrison Beall, *Fashoda: The Incident and its Diplomatic Setting*, Chicago, The University of Chicago Press, 1930.
- Glenny, Misha, *The Balkans: Nationalism, War and the Great Powers, 1804-1999*, Londres, Penguin Books, 1999.

- Glick, Thomas, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1979.
- , *From Muslim Fortress to Christian Castle: Social and Cultural Change in Medieval Spain*, Manchester/Nueva York, Manchester University Press, 1995.
- Goitein, S.D., “The Cairo Geniza as a source for the history of Muslim civilization”, *Studia Islamica*, vol. III, 1955, pp. 75-91.
- , *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, E.J. Brill, 1968.
- , *A Mediterranean Society*, Berkeley, Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1971.
- Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies*, trad. al inglés por S.M. Stern, 2 vols., Chicago, 1966, Londres, Allen and Unwin, 1971.
- Gómez Campo, César, “La ciencia agronómica andalusí”, en Fernando Vidal Castro (coord.), *La deuda olvidada de Occidente: aportaciones del Islam a la civilización occidental*, Madrid, La Huella Árabe, 2004, pp. 185-202.
- González Palencia, Ángel, *Historia de la España musulmana*, Barcelona, Labor, 1925.
- Goode, James H., “The Fashoda crisis: A survey of Anglo-French imperial policy of the Upper Nile question, 1882-1899”, tesis doctoral presentada en la North Texas State University, Denton, Texas, 1971 (inédita).
- Grafton, David D., *The Christians of Lebanon: Political Rights in Islamic Law*, Nueva York, Tauris Academic Studies, 2003.
- Granja, Fernando de la, “La marca superior en la obra de al-‘Udri”, en *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, Zaragoza, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967.
- , “A propósito de una embajada cristiana a la corte de ‘Abd al-Rahman III”, *Al-Andalus*, vol. XXXIX, 1974, pp. 391-406.
- , “La carta de felicitación de Ibn al-Jatib a un almotacén malagueño”, *Al-Andalus*, vol. XXVI, fasc. 2, 1961, pp. 471-475. También reproducido en Fernando de la Granja, *Estudios de historia de Al-Andalus*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1999, pp. 15-20.
- Granott, A., *The Land System in Palestine*, Londres, Eyre & Spottiswoode, 1952.
- Griffen, Lois A., “Ibn Hazm and the *Tawq al-Hamama*”, en Salma Khadra Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, E.J. Brill, 2000, pp. 420-442.
- Grunebaum, Gustav von, *Medieval Islam*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953.
- , *El Islam*, II, Madrid, Siglo XXI, 1974.
- , *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago, The University of Chicago Press, 1979.
- Guichard, Pierre, *Al-Andalus: estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, Seix Barral, 1976.

- Guichard, Pierre, "Structures féodales dans la société d'al-Andalus", en *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen*, Roma, École Française de Rome, 1980.
- , "Orient et Occident: peuplement et société", en *Habitats fortifiés et organisation de l'espace en Méditerranée médiévale*, Lyon, Maison de l'Orient Méditerranéen, 1983, pp. 87-93.
- , "Los inicios de la piratería andalusí en el Mediterráneo occidental (798-813)", en *Estudios sobre historia medieval*, Valencia, Ediciones Alfons el Magnanim, 1983.
- , "Le pouvoir politique dans l'Occident musulman médiéval", en *La nation de l'Occident musulman: Actes de colloque de Toulouse, janvier, 1988*, Toulouse, 1988, pp. 33-40.
- , "Les structures sociales du 'Shark al-Andalus' à travers la documentation chrétienne des 'Repartimientos'", en Manuel Sánchez Martínez, *De al-Andalus a la sociedad feudal: los repartimientos bajomedievales*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Institución Milá y Fontanals, 1990, pp. 62-63.
- , *Al-Andalus frente a la Conquista cristiana: los musulmanes de Valencia (siglos XI-XIII)*, Madrid/Valencia, Biblioteca Nueva, Universitat de València, 2001.
- Guillaume, Alfred, *Islam*, Middlesex, Penguin Books, 1987.
- Haddad, Robert M., *Syrian Christians in Muslim Society: An Interpretation*, Princeton, Princeton University Press, 1970.
- Al-Hajiri, Taha, *Al-Jahiz: Hayatuhu wa Atharuhu*, El Cairo, Dar al-Ma'arif, 1962.
- Al-Hajji, 'Abd al-Rahman, "Political relations between the Andalusian rebels and Christian Spain during the Umayyad period", *Islamic Quarterly*, vol. X, núm. 3/4, 1966, pp. 84-94.
- , "Political relations of Andalusian rebels with the Franks during the Umayyad period", *The Islamic Quarterly*, vol. XII, núm. 1/2, 1968, pp. 56-70.
- , *Al-Hadara al-Islamiyya fi al-Andalus*, Beirut, 1969.
- , 'Ali, *Al-Ta'rikh al-Andalusi min al-Fath al-Islami Hatta Suqut Gharnata (92/711-897/1492)*, Baghdad, s.p.i., 1976.
- El-Hajji, 'Abd al-Rahman, "Andalusian diplomatic relations with the Franks during the Umayyad period", *Islamic Studies*, vol. XXX, núm. 1/2, 1991, pp. 241-262.
- Halkin, Abraham S., "The Judeo-Islamic age", en L.W. Schwarz, *Great Ages and Ideas of the Jewish People*, Nueva York, Random House, 1956, pp. 234-241.
- Halliday, Fred, *Islam and the Myth of Confrontation*, Londres/Nueva York, I.B. Tauris, 2003.
- Hamdi, Abu 'Ali Muhammad Barakat, *Sukhriyat al-Jahiz min Bukhala'ih*, 'Amman, Maktaba al-Aqsa, 1974.

- Hanke, Lewis, *Bartolomé de las Casas, pensador político, historiador, antropólogo*, La Habana, Imprenta Ulcar García, 1949.
- , *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Buenos Aires, Sudamericana, 1949.
- , *Bartolomé de las Casas (1474-1566), bibliografía crítica*, Santiago de Chile, Fondo Histórico Bibliográfico, 1954.
- Haque, Ziaul, *Landlord and Peasant in Early Islam: A Study of the Legal Doctrine of Muzara'a or Sharecropping*, Islamabad, Islamic Research Institute, 1984.
- Al-Hariri, Muhammad 'Isa, *Thawrat 'Umar bn Hafsun, Za'im al-Muwalladin fi al-Janub al-Andalusi fi 'Asr al-Imara al-Umawiyya bi-al-Andalus*, El Cairo, 1982.
- Hasab Allah, 'Ali, *Al-Zawaj fi al-Shari 'a al-Islamiyya*, El Cairo, Dar al-Fikr al-'Arabi 1971.
- Hasan, Naji, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Mashriq Khilal al-'Asr al-Umawi*, Baghdad, Ittihal al-Mu'arrikhin al-'Arab, 1980.
- Hattox, Ralph S., *Coffee and Coffeeshouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*, Seattle, University of Washington Press, 1985.
- Hawi, Sami S., *Islamic Naturalism and Mysticism: A Philosophic Study of Ibn Tufayl's Hayy Bin Yaqzan*, Leiden, E.J. Brill, 1974.
- Hawting, G.R., *The First Dynasty of Islam*, Londres/Sydney, Croom Helm, 1986.
- Helferich, Gerard, *Humboldt's Cosmos: Alexander von Humbolt and the Latin American Journey that Changed the Way we See the World*, Nueva York, Gotham Books, 2004.
- Hernández Bermejo, Esteban, "Biodiversidad agrícola en al-Andalus: tradición e innovación entre Oriente y Occidente", en Fernando Vidal Castro (coord.), *La deuda olvidada de Occidente: aportaciones del Islam a la civilización occidental*, Madrid, La Huella Árabe, 2004, pp. 171-184.
- Herndon, William, *Exploration of the Valley of the Amazon*, Nueva York, Grove Press, 2000 (originalmente publicado en el siglo XIX).
- Hinz, Walther, *Islamische Masse und Gewichte*, Leiden, Colonia, E.J. Brill, 1970.
- Hiskett, M., "Hausa", en *Encyclopédie de l'Islam*, (2), Leiden, E.J. Brill, 1985, vol. III, pp. 283-286.
- Hitta, Ahmad Ahmad, *Ta'rikh Misr al-Iqtisadi fi al-Qarn al-Tasi' 'Ashar*, El Cairo, Al-Matba'al-Misri, 1967.
- Hitti, Philip, *Historia de los árabes*, Madrid, Razón y Fe, 1950.
- , *The Arabs: A Short History*, South Bend, Indiana, Gateway Editions, 1970.
- , *Islam, modo de vida*, Madrid, Gredos, 1973.
- Hoenerbach, Wilhem, "La navegación omeya en el Mediterráneo y sus consecuen-

- cias político-culturales”, en *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, vol. II, 1953, pp. 77-98.
- , *Islamische Geschichte Spaniens Übersetzung der A‘mal al-A‘lam und Ergänzender texte*, Zurich/Stuttgart, Artemis Verlag, 1970.
- Hogben, S.J. y Kirk Greene, *The Emirates of Northern Nigeria*, Londres, Oxford University Press, 1966.
- Holt, Peter, *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898*, Oxford, Oxford University Press, 1958.
- , *Egypt and the Fertile Crescent, 1516-1922*, Ithaca, Cornell University Press, 1980.
- Holt, Peter M., Ann K.S. Lambton, Bernard Lewis (eds.), *The Cambridge History of Islam*, Cambridge/Londres/Nueva York, Cambridge University Press, 1978, vol. 2B.
- Houghton, R.B., “Central Americans from the Arab World”, *US Department of State*, Washington D.C., 1969-1970.
- Hourani, Albert, *Minorities in the Arab World*, Londres, Luzac, 1947.
- , *Syria and Lebanon*, Londres, Luzac, 1954.
- , *The Emergence of the Modern Middle East*, Oxford, Oxford University Press, 1981.
- , *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- , *A History of the Arab Peoples*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1991.
- Hourani, Albert y S.M. Stern, *The Islamic City: A Colloquium*, Oxford, Oxford University Press, 1970.
- Hudson, Michael, *Arab Politics: The Search for Legitimacy*, New Haven, Yale University Press, 1977.
- Al-Hufi, Ahmad Muhammad, *Al-Jahiz*, El Cairo, Dar al-Ma‘arif, 1980.
- Humboldt, Alexander von, *Die Reise nach Südamerika* (título original en francés: *Voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent*), editado por Jürgen Starbatty, 10a. ed., Gotinga, 2008.
- Hurewitz, J.C., *Diplomacy in the Near and Middle East*, Princeton, D. van Nostrand, 1958.
- , *The Middle East and North Africa in World Politics*, New Haven, Yale University Press, 1975.
- Husaini, S.A.Q., *The Pantheistic Monism of Ibn al-‘Arabi*, Lahore, Muhammad Ashraf, 1970.
- Husayni, Musa Ishaq, *Al-Ikhwan al-Muslimun: Kubra al-Haraka al-Islamiyya al-Haditha*, Beirut, s.p.i., 1952.

- Husayn, Al-Sayyid 'Abd al-Halim Muhammad, *Al-Sukhriya fi Adab al-Jahiz*, s.l., Al-Dar al-Jamahiriya, 1988.
- Al-Hussayni, Qassim, "Al-Rihla al-'Ilmiyya bayna al-Andalus wa al-Mashriq", *Kurrasat al-Andalusiyya*, núm. 1, 2006, pp. 107-136.
- Hyamson, Albert M., *The British Consulate in Jerusalem in Relation to the Jews of Palestine (1838-1914)*, Londres, The Jewish Historical Society of England, 1939.
- Ibn al-Sharif, Muhammad, *Al-Islam wa al-Haya al-Jinsiyya*, Beirut, Dar wa Maktabat al-Hilal, 1983.
- Ibn i-Maqbool, *Matrimonial Law of Islam*, Lahore, Islamic Book Center, s.f.
- Ibn Imbirik, Ahmad Ibn Muhammad, *Surat Bakhil al-Jahiz al-Fanniya min Khilal Khasa'is al-Uslub fi Kitab al-Bukhala'*, Baghdad, Wizarat al-Thaqafa wa al-I'lam, 1986.
- Idris, Hady Roger, "Le mariage en Occident musulman (suite de l'analyse de fatwas médiévales extraites du Mi'yar d'al-Wanšarisi", *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, núm. 17, 1974, pp. 71-105.
- Imber, Colin, *El imperio otomano, 1300-1650*, Barcelona, Vergara, 2004.
- 'Inan, 'Abd Allah, *Nihayat al-Andalus wa Ta'rikh al-'Arab al-Mutanassirin*, El Cairo, s.p.i., 1966.
- Issawi, Charles, *The Economic History of the Middle East, 1800-1914*, Chicago, The University of Chicago Press, 1966.
- , "Historical background of Lebanese emigration, 1800-1914", en Albert Hourani y Nadim Shehadi, *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*, Londres, The Center of Lebanese Studies, 1992, pp. 13-31.
- Itzkowitz, Norman, *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1972.
- Izutsu, Toshihiko, *Sufismo y taoísmo*, Madrid, Ediciones Siruela, 1993.
- Ja'far, Nuri, *Jawanib al-Saykulujiya fi Adab al-Jahiz*, Baghdad, Al-Jumhuriya al-'Iraqiya, Wizarat al-Thaqafa wa al-I'lam, 1981.
- Jafri, S. Husayn M., *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, Londres, Longman, 1979.
- Johnson, Douglas H., "Sudanese Military Slavery from the Eighteenth to the Twentieth Century", en Leonie J. Archer, *Slavery and Other Forms of Unfree Labour*, Londres, Routledge, 1988, pp. 142-156 .
- Johnson, S., *History of the Yoruba*, Lagos, G. Routledge and Sons, 1921.
- Juwayli, Muhammad, *Nahwa Dirasa fi Susyulujiyat al-Bukhl: Al-Sira' al-Ijtima'i fi 'Asr al-Jahiz min Khilal Kitab al-Bukhala'*, Túnez, Al-Dar al-'Arabiyya li'l-Kitab, 1990.
- Kahhala, 'Umar Rida, *Mu'jam Qaba'il al-'Arab al-Qadima wa al-Haditha*, Beirut, Mu'assat al-Risala, 1985.

- Kalla, M.S., "Role of foreign trade in the economic development of Syria, 1831-1914", tesis. doctoral, Washington, American University, 1969.
- Kamen, Henry, *La Inquisición española*, Madrid, Alianza, 1973.
- , *La sociedad europea (1500-1700)*, Madrid, Alianza, 1986.
- Kanzadian, Z. y L. de Bertalot, *Atlas de géographie économique de Syrie et du Liban*, París, Impr. Massis, 1926.
- Keddie, Nikki, *Roots of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran*, New Haven, Yale University Press, 1981.
- Keddie, Nikki R. y Eric Hooglund, *The Iranian Revolution and the Islamic Republic*, Siracusa, Syracuse University Press, 1986.
- Kelman, J., *From Damascus to Palmyra*, Londres, A. and C. Black, 1908.
- Kennedy, A.L., "Fashoda: the events which led up to it and the consequences", *Quarterly Review*, 1948, pp. 145-161.
- Kennedy, Hugh, "Al-Mahdi", en *Encyclopaedia of Islam*, (2), vol. V, Leiden, E.J. Brill, 1985, pp. 1238-1239.
- , *The Prophet and the Age of the Caliphate: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, Londres/Nueva York, Longman, 1986.
- , *Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus*, Londres, Longman, 1996.
- , *Las grandes conquistas árabes*, trad. castellana de Luis Noriega, Barcelona, Crítica, 2007.
- Kepel, Gilles, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*, Los Ángeles, University of California Press, 1984.
- Kettani, M. 'Ali, "Muslims in Spain after the fall of Granada: Suppression, resistance, eclipse and re-emergence", *Islamic Studies*, vol. XXXVI, núm. 4, 1997, pp. 613-631.
- Khallaf, Muhammad 'Abd al-Wahhab, "Sahib al-Shurta fi al-Andalus", en *Awraq*, vol. III, 1980, pp. 72-83.
- Khalis, Salah, *Ishbiliya fi al-Qarn al-Khamis al-Hijri*, Beirut, Dar al-Thaqafa, 1965.
- Al-Kharbutli, 'Ali Husni, 'Abd Allah Ibn al-Zubayr, El Cairo, Dar al-Misriyya li'l-Ta'lif wa al-Tarjama/Maktaba Misr, 1965.
- Khoury, Adel-Th., *Los fundamentos del Islam*, Barcelona, Crítica, 2000.
- Kimche, Jon, *The Second Arab Awakening: The Middle East, 1914-1970*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1970.
- Konetzke, Richard, *La época colonial*, Madrid, Siglo XXI, 1971.
- Lammens, H., "Hudaibiya", en *Encyclopaedia of Islam* (1), Leiden, E.J. Brill, 1927 (reimp., 1993), vol. III, pp. 328-329.
- Laoust, Henri, *Les schismes dans l'Islam*, París, Payot, 1977.
- Lapidus, Ira, "The separation of state and religion in the development of early Is-

- Islamic society”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. VI, núm. 4, 1975, pp. 363-385.
- , *A History of Islamic Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Al-Laqqani, R. ‘Abd al-Hamid, *Alfaz al-Haya al-Ijtima‘iya fi Kitabat al-Jahiz: Dirasa fi Tatawwur al-Dalali li’l-‘Arabiyya*, Alejandría, Dar al-Ma‘arif al-Jami‘iya, 1991.
- Lassner, Jacob, *Islamic Revolution and Historical Memory: An Inquiry into the Art of ‘Abbasid Apologetics*, New Haven, Yale University Press, 1986.
- Lecerf, Jean, “Note sur le famille dans le monde arabe et islamique”, *Arabica. Revue d’Études Arabes*, tomo III, fasc. 1, 1956, pp. 31-60.
- , “‘A’ila’en *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E.J. Brill, 1960, vol. I, pp. 305-306.
- Leibman, Seymour, *Los judíos en México y Centro América: fe, llamas e Inquisición*, México, Siglo XXI, 1971.
- Lévi-Provençal, Évariste, “Omar b. Hafsun”, en *Encyclopaedia of Islam*, Leiden/Londres, E.J. Brill, 1936, vol. III, pp. 981-982.
- , *Séville musulmane au debut du XI^e siècle*, París, G.P. Maisonneuve, 1947.
- , “La toma de Valencia por el Cid”, *Al-Andalus*, vol. XIII, fasc. 1, 1948, pp. 97-156.
- , *España musulmana: hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031)*, en Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España*, Madrid, Espasa Calpe, 1950, vol. IV.
- , *Las ciudades y las instituciones urbanas del Occidente musulmán en la Edad Media*, Tetuán, Editora Marroquí, 1950.
- , *Instituciones y vida social*, en Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España*, Madrid, Espasa Calpe, 1967, vol. V.
- , *Séville musulmane au debut du XII^e siècle: le traité d’Ibn ‘Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers*, París, Maisonneuve & Larose, 2001.
- Lévi-Provençal, Évariste y Ramón Menéndez Pidal, “Alfonso VI y su hermana la Infanta Urraca”, *Al-Andalus*, vol. XIII, 1948, pp. 157-167.
- Levy, Reuben, *The Social Structure of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957.
- Lewis, Bernard, “‘Abbasids”, en *Encyclopaedia of Islam*, (2), vol. I, Leiden, E.J. Brill, 1960, pp. 15-23.
- , *The Emergence of Modern Turkey*, Londres/Oxford/Nueva York, Oxford University Press, 1968.
- , *Race and Slavery in the Middle East: A Historical Enquiry*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- Lewis, Bernard y Dominique Schnapper, *Muslims in Europe*, Londres/Nueva York, Pinter Publishers, 1994.

- Lewis, David Levering, *The Race to Fashoda: European Colonialism and African Resistance in the Scramble for Africa*, Nueva York, Weinderfeld and Nicolson, 1987.
- Lirola Delgado, Jorge, *El nacimiento del poder naval musulmán en el Mediterráneo (28-60/649-680)*, Granada, Universidad de Granada, 1990.
- , *El poder naval de al-Andalus en la época del califato omeya*, Granada, Universidad de Granada, 1993.
- Llorca, Bernardino, *La Inquisición española*, Madrid, Labor, 1946.
- Lowney, Chris, *A Vanished World: Medieval Spain's Golden Age of Enlightenment*, Nueva York, Free Press, 2005.
- Lucchesi, Marco, "A dança da unidade", en Beluce Bellucci, *Cultura, poder e tecnologia: Africa e Asia face à globalização*, Río de Janeiro, Universidade Candido Mendes, 2001, pp. XI/37-XI/44.
- MacDonald, D.B. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Nueva York, Russell and Russell, 1965.
- Maclean, J., "Nestorianism", en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, editada por James Hastings, Edimburgo, 1961, vol. IX, pp. 323-332.
- Madelung, Wilferd, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Londres, Variorum Reprints, 1985.
- *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Albany, Biblioteca Persica, 1988.
- Madkur, Muhammad Salam, *Al-Islam wa al-Usra wa al-Mujtama'*, El Cairo, Dar al-Nahda al-'Arabiyya, 1968.
- Magnus, Ralph H., *Documents on the Middle East*, Washington, D.C., Enterprise Institute, for Public Policy Research, 1969.
- Mahmud, Mu'in Ahmad, *Ta'rikh Madinat al-Quds*, Beirut, Dar al-Andalus, 1979.
- Mallah, al-Shaykh Nadim, *Huquq al-Mar'a al-Muslima*, 'Amman, al-Matba'a al Wataniyya, 1928.
- Makki, Mahmud 'Ali, "Egipto y los orígenes de la historiografía árabe-española", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, vol. V, 1957, pp. 157-248.
- , "Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispanoárabe", *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid*, vols. IX-X, 1961-1962, pp. 65-231, y vols. XI-XII, 1963-1964, pp. 7-140.
- Malti-Douglas, Fedwa, *Structures of Avarice: The Bukhala' in Medieval Arabic Literature*, Leiden, E.J. Brill, 1985.
- Mansfield, Peter, *The Middle East: A Political and Economic Survey*, Oxford/Londres, Oxford University Press, 1973.

- Mantran, Robert, *La expansión musulmana (siglos VII al XI)*, Barcelona, Labor, 1982.
- Ma'oz, Moshe, *Ottoman Reform in Syria and Palestine, 1840-1861. The Impact of the Tanzimat on Politics and Society*, Oxford, Oxford University Press, 1968.
- , “Communal conflicts in Ottoman Syria during the reform era”, en Benjamin Braude y Bernard Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, Nueva York, Holmes and Meier Publishers, 1982.
- Marcus, Abraham, *The Middle East on the Eve of Modernity. Aleppo in the Eighteenth Century*, Nueva York, Columbia University Press, 1990.
- Marcus, Jacob R., *The Jew in the Medieval World: A Source Book, 315-1791*, Nueva York, A Temple Book, 1972.
- Marín, Manuela, “Las mujeres de las clases sociales superiores: al-Andalus desde la conquista hasta finales del califato de Córdoba”, en María Jesús Viguera, *La mujer en al-Andalus: reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Madrid/Sevilla, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid/Editoriales Andaluzas Unidas, 1989, pp. 105-127.
- Marín Guzmán, Roberto, “Clasificación y tipología de los movimientos mesiánicos”, *Káñina*, vol. VI, núm. 1/2, 1982, pp. 99-116.
- , “Periodización y cronología del mundo islámico”, *Cuadernos de Historia*, núm. 36, San José, Universidad de Costa Rica, 1982.
- , “Ibn Khaldun y el método científico de la historia”, *Cuadernos de Historia*, núm. 43, San José, Universidad de Costa Rica, 1982.
- , “La escatología musulmana: análisis del mahdismo”, *Cuadernos de Historia*, núm. 44, San José, Universidad de Costa Rica, 1982.
- , “El Islam shi'ita”, en Roberto Marín Guzmán, *Introducción a los estudios islámicos*, San José, Nueva Década, 1983, pp. 173-183.
- , *Introducción a los estudios islámicos*, San José, Nueva Década, 1983.
- , “El Islam, una religión”, *Crónica*, núm. 3, 1983, pp. 81-90.
- , “La revolución islámica de Irán y su conflicto con Iraq”, *Crónica*, núm. 2, 1983, pp. 47-52.
- , “Las causas de la expansión islámica y los fundamentos del imperio musulmán”, *Revista Estudios*, núm. 5, 1984, pp. 39-67.
- , “Razón y revelación en el Islam”, *Revista de Filosofía*, vol. XXII, núm. 55/56, 1984, pp. 133-150.
- , “Algunas notas sobre el origen, la expansión y el desarrollo del Islam”, *Tiempo Actual*, vol. VIII, núm. 32, 1984, pp. 71-79.
- , “El sufismo, misticismo islámico”, *Tiempo Actual*, año X, núm. 38, 1985, pp. 43-57.
- , *La guerra civil en el Líbano: análisis del contexto político-económico del Medio Oriente*, San José, 1985, Editorial Texto; 2a. ed., 1986.

- , *El espíritu de cruzada español y la ideología de la colonización de América*, San José, Costa Rica. Instituto Costarricense de Cultura Hispánica, 1985 (2a. ed., San José, 1992; 3a. ed., San José), Alma Mater, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, 1997.
- , *El Islam: ideología e historia*, San José, Alma Mater, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, 1986.
- , *El Islam: religión y política. Interpretación mesiánica del movimiento mahdista sudanés*, San José, Alma Mater, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, 1986.
- , “Mahdyzm-Muzulmanski Mesjanizm”, *Collectanea Theologica*, vol. LIX, fasc. 4, Varsovia, 1989, pp. 137-144.
- , *El derrumbe del viejo orden en Irán: ensayo histórico sobre la caída de la dinastía Pahlavi (1925-1979)*, San José, Universidad de Costa Rica, 1989.
- , “Sufizm-mistycyzm islamu”, *Collectanea Theologica*, vol. LX, fasc. 1, Varsovia, 1990, pp. 113-118.
- , *Popular Dimensions of the ‘Abbasid Revolution: A Case Study of Medieval Islamic Social History*, Cambridge, Massachusetts, Fulbright Laspau, 1990.
- , “Ethnic groups and social classes in Muslim Spain”, *Islamic Studies*, vol. XXX, núm. 1/2, 1991, pp. 37-66.
- , “Las políticas económicas de Muhammad ‘Ali y el inicio de la integración de Egipto a la economía mundial (1804-1848)”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. XL/XLI, fasc. 1, Universidad de Granada, España, 1991/1992, pp. 173-204.
- , “Predicación versus guerra: el debate en torno a la legalidad de la conquista de América”, *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 54/55, diciembre 1991-marzo 1992, pp. 29-41.
- , *El arte persa: su origen y características*, San José, Alma Mater, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, 1992.
- , “Crusade in al-Andalus: the eleventh century formation of the *Reconquista* as an ideology”, *Islamic Studies*, vol. XXXI, núm. 3, 1992, pp. 287-318.
- , “La literatura árabe como fuente para la historia social: el caso del *Kitab al-Bukhala’* de al-Jahiz”, *Estudios de Asia y África*, vol. XXVIII, núm. 90, 1993, pp. 32-83.
- , “Social and ethnic tensions in al-Andalus: The cases of Ishbiliyah (Sevilla) 276/889-302/914 and Ilbirah (Elvira) 276/889-284/897. The role of ‘Umar Ibn Hafsun”, *Islamic Studies*, vol. XXXII, núm. 3, 1993, pp. 279-318.
- , “M’hammad Benaboud, *Al-Ta’rikh al-Siyasi wa al-Ijtima’i li-Ishbiliya fi ‘Ahd al-Duwal al-Tawa’if*” (reseña), *Estudios de Asia y África*, núm. 90, 1993, pp. 129-132.
- , “Rebellions and political fragmentation of al-Andalus: A study of the re-

- volt of 'Umar Ibn Hafsun in the period of the *Amir* 'Abd Allah (888-912)", *Islamic Studies*, vol. XXXIII, núm. 4, 1994, pp. 419-473.
- , "The revolt of 'Umar Ibn Hafsun in al-Andalus: A challenge to the structure of the state (880-928)", tesis doctoral, Austin, Departamento de Historia, The University of Texas at Austin, 1994, inédito.
- , "The causes of the revolt of 'Umar Ibn Hafsun in al-Andalus (880-928): A study in medieval Islamic social history", *Arabica. Revue d'Études Arabes*, vol. XLII, 1995, pp. 180-221.
- , "Miejsce Dziecka W. Rodzinie Musulmanskiej", *Collectanea Theologica*, vol. LXVI, núm. 3, 1996, pp. 156-158.
- , "La familia en el Islam: su doctrina y evolución en la sociedad musulmana", *Estudios de Asia y África*, vol. XXXI, núm. 1 (99), 1996, pp. 111-140.
- , "Las causas de la emigración libanesa durante el siglo XIX y principios del XX: un estudio de historia económica y social", *Estudios de Asia y África*, vol. XXI, núm. 3, 1996, pp. 557-606.
- , *La emigración libanesa en los siglos XIX y XX: análisis de sus causas económico-sociales*, San José, Alma Mater, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, 1997.
- , "El aporte económico y cultural de la inmigración árabe en Centroamérica en los siglos XIX y XX", en Raymundo Kabchi, *El mundo árabe y América Latina*, Madrid, Ediciones UNESCO y Prodhufi/Libertarias, 1997, pp. 155-198.
- , "Los inmigrantes árabes en México en los siglos XIX y XX: un estudio de historia social", en Raymundo Kabchi, *El mundo árabe y América Latina*, Madrid, Ediciones UNESCO y Prodhufi/Libertarias, 1997, pp. 123-154.
- , "La rebelión muladí en al-Andalus y los inicios de la sublevación de 'Umar Ibn Hafsun en las épocas de Muhammad I y al-Mundhir (880-888)", *Estudios de Asia y África*, vol. XXXIII, núm. 2 (106), 1998, pp. 233-284.
- , "El Islam en Europa: una aproximación histórica", en Arnoldo Rubio Ríos, *Problemas de actualidad europea*, Heredia, Universidad Nacional de Costa Rica, Escuela de Relaciones Internacionales, 1999, pp. 261-316.
- , "*Al-Khassa wa al-'Amma* [La élite y el pueblo común] en la historia social de al-Andalus: una aproximación al estudio de las clases sociales y la movilidad social en la España musulmana (711-1090)", *Estudios de Asia y África*, vol. XXXIV, núm. 3 (110), 1999, pp. 483-520.
- , *El fundamentalismo islámico en el Medio Oriente contemporáneo*, San José, Universidad de Costa Rica, 2000 (1a. reimp., 2001; 2a. reimp., 2005).
- , "La presencia del Islam en Occidente: de las reacciones cristianas a la búsqueda de la comprensión", *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, núm. 9, 2000, pp. 217-276.

- , *Kitab al-Bukhala' [El libro de los avaros] de al-Jahiz: fuente para la historia social del Islam medieval*, México, El Colegio de México, 2001.
- , “Un cuento sufi en *Las mil y una noches*: la historia de Abu l-Hasan con Abu Ŷa'far el leproso. Análisis del contexto social y religioso del Islam medieval”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. LI, 2002, pp. 91-111.
- Marín-Guzmán, Roberto, “Mistyka Musulmanska”, en Eugeniusz Sakowicz, *Czy Islam Jest Religia Terrorystow?*, Cracovia, Homo Dei, 2002, pp. 118-126.
- , “Jihad vs. Cruzada en al-Andalus: la *Reconquista* española como ideología a partir del siglo XI y sus proyecciones en la colonización de América”, *Revista de Historia de América*, núm. 131, 2002, pp. 9-65.
- , “La *Mu'tazila*, escuela librepensadora del Islam: historia de una controversia teológica y triunfo del ash'arismo. Siglos IX y X”, *Estudios de Asia y África*, vol. XXXVIII, núm. 1 (120), 2003, pp. 11-58.
- , “Irán contemporáneo: de la monarquía a la república islámica. Análisis de las luchas sociales y de la alternativa religiosa shi'ita frente al secularismo”, *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, núm. 14, 2003, pp. 91-126.
- , “Religiosidad, tradiciones islámicas y mu'tazilismo en la obra de al-Ŷahiz”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. 52, 2003, pp. 147-172.
- , “Los grupos étnicos en la España musulmana: diversidad y pluralismo en la sociedad islámica medieval”, *Revista Estudios*, núm. 17, 2003, pp. 169-216.
- , *Introducción al estudio del Medio Oriente islámico: trayectoria histórica, continuidad y cambio*, Serie Cuadernos de Historia de la Cultura, núm. 1, San José, Universidad de Costa Rica, 2003 (2a. ed., 2004; 3a. ed., 2004).
- , “Some reflections on the institutions of Muslim Spain: Unity in politics and administration (711-929)”, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. XXI, núm. 1, 2004, pp. 26-56.
- , “Arab tribes, the Umayyad dynasty and the 'Abbasid Revolution”, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. XXI, núm. 4, 2004, pp. 57-96.
- , “Algunas reflexiones sobre el impacto social de los precios y salarios en la historia de al-Andalus”, *Estudios de Asia y África*, vol. XXXIX, núm. 2 (124), 2004, pp. 387-410.
- , “Las fuentes árabes para la reconstrucción de la historia social de la España musulmana: estudio y clasificación”, *Estudios de Asia y África*, vol. XXXIX, núm. 3 (125), 2004, pp. 513-572.
- , “Unity and variety in Medieval Islamic society: Ethnic diversity and social classes in Muslim Spain”, en Sanaa Osseiran (ed.), *Cultural Symbiosis in al-Andalus: A Metaphor for Peace*, Beirut, UNESCO 2004, pp. 91-108, 352-360.
- , “Al-Muhajirun al-'Arab fi al-Maksik Khilal al-Qarnayn al-Tasi' 'Ashar

- wa al-‘Ashryin”, en ‘Abd al-Wahid Akmir (ed.), *Al-Watan al-‘Arabi wa Amirika al-Latiniyya*, Beirut, Markaz Dirasat al-Wahda al-‘Arabiyya, 2005, pp. 93-116.
- , “Al-Musahima al-Iqtisadiyya wa al-Thaqafiyya li’l-Muhajirin al-‘Arab fi Amirika al-Wusta Khilal al-Qarnayn al-Tasi‘ ‘Ashar wa al-‘Ashryin”, en ‘Abd al-Wahid Akmir (ed.), *Al-Watan al-‘Arabi wa Amirika al-Latiniyya*, Beirut, Markaz Dirasat al-Wahda al-‘Arabiyya, 2005, pp. 117-150.
- , “The doctrines of *al-‘Uzla al-Shu‘uriyya* and *al-Hijra* among Egyptian Muslim fundamentalists: Ideals and political praxis”, *Oriente Moderno*, vol. XIV (LXXXV), núm. 1, Istituto Carlo Nallino, Roma, 2005, pp. 1-35.
- , *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana*, San José, Universidad de Costa Rica, 2006.
- , “Political turmoil in al-Andalus in the time of the *amir* ‘Abd Allah (888-912): Study of the revolt of Daysam Ibn Ishaq, lord of Murcia and Lorca and the role of ‘Umar Ibn Hafsun”, *The Muslim World*, vol. 96, 2006, pp. 145-174.
- , “Trade and traders in Islamic tradition”, en *Symposium Global Trade before Globalization (7th-18th centuries)*, Londres/Madrid, School of Oriental and African Studies, University of London/Fundación la Huella Árabe, 2006, pp. 17-44.
- , “The Rebel Fortresses in al-Andalus: The case of Bobastro”, *Islamic Studies*, vol. LXVI, núm. 1, 2007, pp. 41-71.
- , “El Islam shi‘ita”, en Norberto Consani y Zidane Zéroui, *Sobre Medio Oriente*, Buenos Aires, Nuevo Hacer, Grupo Editor Latinoamericano, 2007, pp. 139-161.
- , “Las políticas económicas de Irán durante la Segunda República (1989-2005): liberalización y privatización”, *Relaciones Internacionales*, año 17, núm. 35, junio-noviembre de 2008, pp. 195-218.
- , “Relaciones inter-religiosas y culturales en la España musulmana y proyecciones de sus aportes en la historia contemporánea”, en Lorenzo Agar y Abraham Magendzo, *Diálogo intercultural: comunidad árabe y judía en Chile*, Santiago de Chile, IDEAS, DIJO, 2009, pp. 255-281.
- , *Estado de la cuestión sobre la Mahdiyya: estudio de las fuentes del movimiento mahdista en el Sudán*, Serie Cuadernos de la Cátedra Ibn Khaldun de Estudios de Medio Oriente y África del Norte de la Universidad de Costa Rica, núm. 1, San José, Universidad de Costa Rica, 2009.
- , *Marginados, discriminados y excluidos de la historia en el Islam medieval: estudio sobre los esclavos, los leprosos, las mujeres y los pobres*, en Serie Cuadernos de la Cátedra “Ibn Khaldun” de Estudios de Medio Oriente y África del Norte de la Universidad de Costa Rica, núm. 2, San José, Universidad de Costa Rica, 2009.
- , *Un viaje poco conocido: la visita de Elías al-Mawsili, sacerdote caldeo-iraquí, a la América colonial (1669?-1680)*, Serie de la Cátedra “Ibn Khaldun”

- de Estudios de Medio Oriente y África del Norte de la Universidad de Costa Rica, núm. 3, San José, Universidad de Costa Rica, 2009.
- , *La Ithna 'Ashariyya (El Islam shi'ita duodecimano): ensayo sobre los imames y su actuación político-religiosa* (en prensa).
- Marín Guzmán, Roberto y Zidane Zéroui, *Arab Immigration in Mexico in the Nineteenth and Twentieth Centuries: Assimilation and Arab Heritage*, Texas, Austin y Monterrey, Augustine Press/Instituto Tecnológico de Monterrey, 2003.
- Martin, B.G., “Kanem, Bornu and the Fazzan, notes on the political history of a trade route”, *Journal of African History*, vol. X, núm. 1, 1969, pp. 15-27.
- Martínez Enamorado, Virgilio, “Algunas consideraciones espaciales y toponímicas sobre Bobastro”, *Al-Qantara*, vol. XVII, 1996, pp. 59-77.
- , “Bobastro (Ardales, Málaga): la ciudad de Ibn Hafsun”, *Archéologie Islamique*, núm. 7, 1997, pp. 27-44.
- , “Bobastro (Ardales, Málaga): una madina para un ‘rebelde’”, en *Qurtuba*, vol. II, 1997, pp. 123-147.
- Massignon, Louis, *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1982.
- Masud, Muhammad Khalid, “The obligation to migrate: The doctrine of hijra in Islamic law”, en Dale F. Eickelman y James Piscatori, *Muslim Travellers. Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, Berkeley, Los Ángeles, University of California Press, 1990, pp. 29-49.
- Masud, Muhammad Khalid, “A history of Islamic law in Spain”, *Islamic Studies*, vol XXX, núm. 1/2, 1991, pp. 7-35.
- Matar, Nabil, *Turks, Moors & Englishmen in the Age of Discovery*, Nueva York, Columbia University Press, 1999.
- Mauny, Raymond, “Le Soudan occidental à l'époque des grands empires”, en Hubert Deschamps (ed.), *Histoire générale de l'Afrique noire*, París, Presses Universitaires de France, 1970, vol. I, pp. 185-201.
- Melo, Diego, “La toma de amorío y el fracaso de la primera embajada bizantina en Córdoba (838)”, *Byzantion Nea Hellás*, núm. 19/20, 2000/2001, pp. 165-187.
- Mercier, Paul, “Guinée centrale et orientale”, en Hubert Deschamps (ed.), *Histoire générale de l'Afrique noire*, París, Presses Universitaires de France, 1970, vol. I, pp. 305-329.
- , “Guinée centrale et orientale”, en Hubert Deschamps (ed.), *Histoire générale de l'Afrique noire*, París, Presses Universitaires de France, 1971, vol. II, pp. 123-147.
- Merle, Marcel y Roberto Mesa, *El anticolonialismo europeo: desde Las Casas a Marx*, Madrid, Alianza, 1972.
- Michel, Marc, *La mission Marchand, 1895-1899*, París/La Haya, Mouton & Company, 1972.

- Migne, J.-P., *Patrologiæ Latinæ*, París, Bibliothecæ Cleri Universæ, Excudebat Migne, 1880, vol. CLXIII.
- Miles, George C., *The Coinage of the Umayyads of Spain*, Nueva York, American Numismatic Society, 1950.
- , *The Islamic Coins*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1962.
- , “Some early Arab dinars”, *The American Numismatic Society Museum Notes*, vol. III, Nueva York, American Numismatic Society, 1948, pp. 93-114.
- , *Coins of the Spanish Muluk al-Tawa'if*, Nueva York, American Numismatic Society, 1954.
- Millás Vallicrosa, José María, “La traducción castellana del Tratado de Agricultura de Ibn Wafid”, *Al-Andalus*, vol. VIII, fasc. 2, 1943, pp. 281-332.
- , “La traducción castellana del Tratado de Agricultura de Ibn Bassal”, *Al-Andalus*, vol. XIII, fasc. 2, 1948, pp. 347-430.
- , “Sobre bibliografía agronómica hispanoárabe”, *Al-Andalus*, vol. XIX, fasc. 1, 1954, pp. 129-142.
- Millet-Gérard, D., *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VII^e-IX^e siècles*, París, Études Augustiniennes, Centre National de la Recherche Scientifique, 1984.
- Miquel, André, *L'Islam et sa civilisation, VII^e-XX^e siècles*, París, Mouton, 1977.
- Molina, Luis, “Las campañas de Almanzor a la luz de un nuevo texto”, *Awraq*, vol. II, 1979, pp. 209-263.
- , “Las dos versiones de la geografía de al-'Udri”, *Al-Qantara*, vol. III, 1982, pp. 249-260.
- , “Las campañas de Almanzor: nuevos datos”, *Al-Qantara*, vol. III, 1982, pp. 467-472.
- Molina López, Emilio, “La Cora de Tudmir según al-'Udri (s. XI): aportaciones al estudio geográfico-descriptivo del SE. peninsular”, *Cuadernos de Historia del Islam*, núm. 3, 1972, pp. 1-113.
- Molina López, Emilio y Jacinto Bosch Vilá, *Al-Andalus en el Kitáb Iqtibas al-Anwar y en el Iktisar Iqtibas al-Anwar de Abu Muhammad al-Rushati e Ibn al-Kharrat al-Ishbili*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.
- Monés, H., *Essai sur la chute du califat umayyade de Cordoue en 1009*, El Cairo, Consejo Superior de Investigación Científica, 1948.
- , “Ta'rikh al-Jugrafiyya wa al-Jugrafiyyin fi al-Andalus”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid*, vols. VII-VIII, 1959-1960, pp. 199-359; vols. IX-X, 1961-1962, pp. 257-372, y vols. XI-XII, 1963-1964, pp. 7-328.
- , “Le rôle des hommes de religion dans l'histoire de l'Espagne musulmane”, *Studia Islamica*, vol. XX, 1964, pp. 47-88.

- Moniot, Henri, "Le Soudan central", en Hubert Deschamps (ed.), *Histoire générale de l'Afrique noire*, París, Presses Universitaires de France, 1970, vol. I, pp. 331-352.
- Monroe, James T., *The Shu'ubiyya in al-Andalus: The Risala of Ibn García and Five Refutations*, Los Ángeles, University of California Press, 1970.
- Moosa, Matti, "Nestorian church", en *The Encyclopedia of Religion*, editado por Mircea Eliade, Nueva York, MacMillan Company, 1987, vol. X, pp. 369-372.
- Morabia, Alfred, "Le juif comme 'Tributaire Protégé' dans la société musulmane", en *La nation de l'Occident musulman: Actes de colloque de Toulouse, janvier, 1988*, Toulouse, 1988, pp. 130-137.
- Morazé, Charles, *The Nineteenth Century*, Londres, Allen and Unwin, 1976.
- Morony, Michael, *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- Moscato, Sabatino, "Studi storici sull califfato di al-Mahdi", *Orientalia*, vol. XIV, fasc. 3/4, 1945, pp. 300-354.
- , "Nuovi studi storici sull califfato di al-Mahdi", *Orientalia*, vol. XV, fasc. 1/2, 1946, pp. 155-179.
- , "La massacre des Umayyades dans l'histoire et dans les fragments poétiques", *Archiv Orientální*, vol. XVIII, núm. 4, 1950, pp. 88-115.
- , "Studi su Abu Muslim", en *Rendiconti delle Sedute dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, vol. IV, fasc. 5/6, 1949, pp. 323-335; vol. IV, fasc. 7-10, pp. 474-495, y vol. V, fasc. 1/2, 1950, pp. 89-105.
- , "Per una storia dell'antica Šia", *Rivista degli Studi Orientali*, vol. XXX, 1955, pp. 251-267.
- Mubarak, Muhammad, *Fann al-Qisas fi Kitab al-Bukhala' li'l-Jahiz*, Damasco, Dar al-Fikr bi-Dimashq, 1965.
- Mu'nis, Husayn, *Watha'iq 'an Mahdi al-Sudan*, El Cairo, s.p.i., 1953.
- Musallam, B.F., *Sex and Society in Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Mu'ti, 'Ali, *Ta'rikh Lubnan al-Siyasi wa al-Ijtima'i. Dirasat fi al-'Alaqat al-'Arabiyya wa al-Turkiyya. 1908-1918*, Beirut, 1992.
- Nadir, Albert Nasri, *Ahamm al-Firaq al-Islamiyya*, Beirut, s.p.i.
- Nadwi, Abul Hasan Ali, *Life and Mission of Maulana Mohammad Ilyas*, trad. al inglés de Mohammad Asif Kidwai, Lucknow, 1983.
- Nallino, Carlo A., "Rapporti fra la dogmatica Mu'tazila e quella degli Ibaditi dell'Africa Settentrionale", *Rivista degli Studi Orientali*, vol. VII, fasc. 2, 1916, pp. 455-460.
- Nasr, Sayyed Hossein, *Ideals and Realities of Islam*, Boston, Beacon Press, 1972.
- Nassar, Nasif, *El pensamiento realista de Ibn Jaldun*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

- Al-Nayfar, Muhammad al-Tahir, *Ahamm al-Firaq al-Islamiyya*, Túnez, Al-Sharika al-Tunisiyya li'l-Tarzi', 1974.
- Nicholson, Reynold, *The Idea of Personality in Sufism*, Lahore, Muhammad Ashraf, 1970.
- , *Los místicos del Islam*, México, Diana, 1975.
- Nicholson, Reynold, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- Nickoley, E.F., "Transportation and Communications", en S.B. Himadeh, *Economic Organization of Syria*, Beirut, American University of Beirut, 1936.
- Novaresio, Paolo y Gianni Guadalupi, *Sahara*, San Diego, California, Thunder Bay Press, s.f.
- O'Callaghan, Joseph, *A History of Medieval Spain*, Ithaca, Londres, Cornell University Press, 1987.
- , *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2003.
- Oliver, Roland y J.D. Fage, *Breve historia de África*, Madrid, Alianza, 1972.
- 'Omar, Faruq, *Al-'Abbasiyun al-Awa'il*, Bagdad, Jami'at Bagdad, 1977.
- , *Al-Khilafa al-'Abbasiyya*, Bagdad, Jami'at Bagdad, 1977.
- Ots Capdequí, José María, *Manual de historia del derecho español en las Indias y del derecho propiamente indiano*, Buenos Aires, Losada, 1945.
- , *España en América: el régimen de tierras en la época colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959.
- Owen, Roger, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914*, Londres/Nueva York, I.B.Tauris, 1993.
- Pellat, Charles, *Le milieu basrien et la formation de Ġahiz*, París, Andrieu Maisonneuve, 1953.
- , "Les encyclopédies dans le monde arabe", *Cahiers d'Histoire Mondiale*, vol. IX, núm. 3, 1966, pp. 631-658.
- , *The Life and Works of Jahiz*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1969.
- , *Études sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam (VII^e-XV^e s)*, Londres, Variorum Reprints, 1976.
- Pérez, Joseph, *Historia de una tragedia: la expulsión de los judíos de España*, Barcelona, Mapfre, 1993.
- Person, Yves, "Le Soudan nigérien et la Guinée occidentale", en Hubert Deschamps (ed.), *Histoire générale de l'Afrique noire*, París, Presses Universitaires de France, 1970, vol. I, pp. 271-304.
- Picard, Christophe, "La connaissance de l'histoire du commerce d'al-Andalus: navigation musulmane en Méditerranée et recherche", en Fernando Vidal Castro

- (coord.), *La deuda olvidada de Occidente: aportaciones del Islam a la civilización occidental*, Madrid, La Huella Árabe, 2004, pp. 203-224.
- Pipes, Daniel, *Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a Military-System*, New Haven, Yale University Press, 1981.
- Poliak, A.N., "Classification of lands in the Islamic law and its technical terms", *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, vol. VII, núm. 1, 1940, pp. 50-62.
- Pryor, John H., *Geography, Technology and War: Studies in the Maritime History of the Mediterranean, 649-1571*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Puente, Cristina de la, "El Ýihad en el califato Omeya de al-Andalus y su culminación bajo Hišam II", en Fernando Valdés Fernández (coord.), *La península ibérica y el Mediterráneo entre los siglos XI y XII: Almanzor y los terrores del milenio*, Aguilar de Campo, Palencia, Centro de Estudios del Románico, 1999, pp. 23-38.
- Querino, Manoel, *Costumes Africanos no Brasil*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1916.
- Rahman, Fazlur, *Prophecy in Islam. Philosophy and Orthodoxy*, Londres, Allen and Unwin, 1958.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1979.
- Ramos, Arthur, *O negro brasileiro*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1934 (reed. en 1988).
- Ranke, Leopold von, *Historia de los papas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Al-Rayyis, Muhammad Diya' al-Din, 'Abd al-Malik b. Marwan wa Dawlat al-Umawiyya, El Cairo, Matabi' Sijil al-'Arab, 1969.
- Reilly, Bernard F., *The Contest of Christian and Muslim Spain, 1031-1157*, Oxford/Cambridge, Massachusetts, Blackwell, 1995.
- Reis, João José, *Slave Rebellion in Brazil*, traducido al inglés por Arthur Brakel, Baltimore, Londres, The Johns Hopkins University Press, 1993.
- , *Rebelião escrava no Brasil*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1986.
- , "Os muçulmanos que al-Baghdádi encontrou no Brasil", en Paulo Daniel Farah, traducción al portugués y al castellano, notas y prefacio del libro de 'Abd al-Rahman Ibn 'Abd Allah al-Baghdadi, *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso (El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso)*, Argel/Río de Janeiro/Caracas, Al-Maktaba al-Wataniyya al-Jaza'iriyya/Ministério da Cultura/Fundação Biblioteca Nacional/Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, pp. 27-30.
- Renouvin, P., "Les origines de l'expédition de Fachoda", *Revue Historique*, núm. 200, 1948, pp. 180-197.

- Ribera, Julián, *Disertaciones y opúsculos*, Madrid, Imprenta de Estanislao Maestre, 1928.
- Rio, João do, *As religiões no Rio*, Río de Janeiro, Nova Aguilar, 1902 (reimp., en 1976).
- Ritter, Hellmut von, “Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit I-Hasan al-Basri”, *Der Islam*, vol. XXI, 1933, pp. 1-83.
- Rizzitano, Umberto, *Storia degli Arabi, dall'epoca preislamica ad oggi*, Palermo, U. Manfredi, 1971.
- Roberts, Robert, *The Social Laws of the Qur'an*, Londres, Curzon Press, 1977.
- Rodinson, Maxime, “Histoire économique et histoire des classes dans le monde musulman”, en *Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the present day*, Londres, Oxford University Press, 1970, pp. 139-155.
- , *Mahoma: el nacimiento del Islam*, México, Era, 1974.
- , *Islam and Capitalism*, Austin, Texas, The University of Texas Press, 1981.
- Rodrigues, Raymundo Nina, *Os africanos no Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1932.
- Rodríguez Lozano, José Antonio, “Sobre el cultivo del maíz en el reino Nazarí de Granada”, *Cuadernos de Historia del Islam*, núm. 7, 1975-1976, pp. 167-171.
- Rodríguez Mañas, Francisco, “Hombres santos y recaudadores de impuestos en el Occidente musulmán (siglos VI-VIII/XII-XIV)”, *Al-Qantara*, vol. XII, fasc. 2, 1991, pp. 471-496.
- Roldán Castro, F. y Rafael Valencia, “El género al-Masalik wa al-Mamalik: su realización en los textos de al-'Udri y al-Qazwini sobre el occidente de al-Andalus”, *Philologia Hispalensis*, vol. III, fasc. 1, 1988, pp. 7-25.
- Rosenthal, Franz, *A History of Muslim Historiography*, Leiden, E.J. Brill, 1952.
- Rothstein, G., *Die Dynastie der Lakhmiden in al-Hira*, Berlín, Verlag von Reutheu und Reichard, 1899.
- Ruiz Figueroa, Manuel, *La religión islámica: una introducción*, México, El Colegio de México, 2002.
- Ruppín, A., *Syria: An Economic Survey*, Londres, G.G. and J. Robinson, The Provisional Zionist Committee, 1918.
- Russell, Alexander, *The Natural History of Aleppo*, Londres, G.G. and J. Robinson, The Provisional Zionist Committee, 1794.
- Ruwayha, Mahmud Riyad, *Jabbar Thaqif: Al-Hajjaj Ibn Yusuf*, Beirut, Dar al-Andalus, 1963.
- Safa, Elie, *L'émigration libanaise*, Beirut, Université Saint Joseph/Impr. Catholique, 1960.
- Safran, Janina M., *The Second Umayyad Caliphate: The Articulation of Caliphal Legitimacy in al-Andalus*, Massachusetts, Harvard University Press, 2000.

- , “Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus”, *Speculum. A Journal of Medieval Studies*, vol. LXXVI, núm.3, 2001, pp. 573-598.
- Al-Saghir, Muhammad Husayn ‘Ali, *Ta’rikh al-Qur’an*, Beirut, Al-Dar al-‘Alamiyya, Muqaddasat al-Islamiyya, 1983.
- Al-Sa’ih, ‘Abd al-Hamid, *Ahammiyyat al-Quds fi al-Islam*, ‘Amman, Wizarat al-Awqaf wa’l-Shu’un wa’l-Muqaddasat al-Islamiyya, 1979.
- Salibi, Kamal Sulayman, *Ta’rikh Lubnan al-Hadith*, Beirut, Dar al-Nahar li’l-Nashr, 1969.
- Salim, al-Sayyid ‘Abd al-‘Aziz y Ahmad Mukhtar al-‘Abadi, *Ta’rikh al-Bahriyya al-Islamiyya fi Hawd al-Bahr al-Abyad al-Mutawassit*, Beirut, Dar al-Nahda al-‘Arabiyya, 1981.
- Sánchez Albornoz, Claudio, *En torno a los orígenes del feudalismo español*, Mendoza, Universidad de Cuyo, 1942.
- , *El Ajbar Maymu’a: cuestiones historiográficas que suscita*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1944.
- , *La España musulmana, según los autores islamitas y cristianomedievales*, Buenos Aires, El Ateneo, 1946.
- Sánchez Albornoz, Claudio, “El Islam de España y el Occidente”, *L’Occidente e l’Islam nell’alto Medioevo*. Settimane di studio del centro italiano di studi sull’alto medioevo, Spoleto, 1965, pp. 149-389.
- Sánchez Albornoz, Claudio, *El Islam de España y el Occidente*, Madrid, Espasa Calpe, 1974.
- Sánchez Martínez, Manuel, “La Cora de Ilibira (Granada y Almería en los siglos x y xi, según al-‘Udri (1003-1085)”, *Cuadernos de Historia del Islam*, núm.7, 1975-1976, pp. 5-78.
- Santillana, D., *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafita*, Roma, Instituto per l’Oriente, 1926-1938.
- Sarnelli, Clelia, “La vita intellettuale a Denia alla corte di Mughahid al-‘Amiri”, *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*, vol. XIV, 1964.
- Schacht, Joseph, “Talaq”, en *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E.J. Brill, 1933, vol. IV, pp. 636-640.
- , *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Oxford University Press, 1950.
- , “Bai’”, en *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Ithaca, Cornell University Press, 1953, pp. 56-57.
- , *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Oxford University Press, 1964.
- , *The Legacy of Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1974.
- , “Nikah”, en *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E.J. Brill, 1993, vol. VIII, pp. 26-29.

- Schaeder, Hans Heinrich, "Hasan al-Basri: Studien zur Frühgeschichte des Islam", en *Der Islam*, XIV, 1925, pp. 1-75.
- Schnerb, Robert, *Le XIX^e siècle: l'apogée de l'expansion européenne (1815-1914)*, en Maurice Crouzet, *Histoire générale des civilisations*, París, Presses Universitaires de France, 1957, vol. VI.
- Schultze, A., *The Sultanate of Bornu*, Londres, H. Milford, 1913.
- Serjeant, R.B., *La ciudad islámica*, Barcelona, Serbal, 1982.
- Shaban, M.A., *The 'Abbasid Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- , *El Islam*, Madrid, Guadarrama, 1976.
- Shakir, Ahmad Muhammad, *Nizam al-Talaq fi al-Islam*, El Cairo, 1389 H.
- Sharon, Moshe, *Black Banners from the East: The Establishment of the 'Abbasid State. Incubation of a Revolt*, Jerusalem/Leiden, E.J. Brill, 1983.
- Sherrok, W., *French Imperialism in the Middle East: The Failure of Policy in Syria and Lebanon, 1900-1914*, Madison, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1976.
- Shibeika, Mekki, *Independent Sudan*, Nueva York, Robert Speller & Sons Publishers 1959.
- Shukri, Muhammad Fu'ad, *Al-Hukum al-Misri fi al-Sudan, 1820-1885*, El Cairo, Dar al-Fikr al-'Arabi, 1948.
- Sierra, Vicente, *El sentido misional de la conquista de América*, Madrid, Espasa Calpe, 1944.
- Sievers, Peter van, "Military merchants and nomads: The social evolution of the Syrian cities and the countryside in the Classical Period", *Der Islam*, vol. LVI, núm. 2, 1979, pp. 206-244.
- Simonet, Francisco Javier, *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, Oriental Press, 1903 (reimp., Amsterdam, 1967).
- Smith, Margaret, *Rabi'a, the Mystic and her Fellow-Saints in Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1928.
- , *The Way of the Mystics: The Early Christian Mystics and the Rise of the Sufis*, Londres, Sheldon Press, 1976.
- Smith, Robertson, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1885.
- Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History*, Princeton, Princeton University Press, 1977.
- Soto I Company, Ricard, "Repartiment i Repartiments: L'ordenació d'un espai de colonització feudal a la Mallorca del segle XIII", en Manuel Sánchez Martínez, *De al-Andalus a la sociedad feudal: los repartimientos bajomedievales*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Institución Milá y Fontanals, 1990, pp. 1-51.

- Sourdel, Dominique, *Le vizirat 'abbaside, de 749 à 936*, Damasco, Institut Français, 1959-1960.
- , “La Syrie au tempts des premiers califes ‘abbassides (132/750-264/878)”, *Revue des Études Islamiques*, vol. XLVII, fasc. 2, 1980, pp. 155-175.
- Sourdel, Dominique y Janine Sourdel-Thomine, *La civilisation de l’Islam classique*, París, Arthaud, 1968.
- Spagnolo, John P., “Mount Lebanon, France and Dawd Pasha: A study of some aspects of political habituation”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. II, 1971, pp. 148-158.
- Spuler, Bertold, *Iran in Früh Islamischer Zeit*, Wiesbaden, F. Steiner, 1952.
- , *Geschichte der Islamischen Länder*, Leiden, E.J. Brill, 1959.
- Stengers, J., “Aux origines de Fachoda: l’expédition Monteil”, *Revue Belge de Philosophie et d’Histoire*, vol. I, 1958, pp. 436-450; vol. II, 1960, pp. 365-404; vol. III, 1960, pp. 1040-1065.
- Sykes, Mark, *The Caliph’s Last Heritage*, Londres, Macmillan and Company, 1915.
- , *Through Five Turkish Provinces*, Londres, Bicker and Sons, Scribner, 1907?
- Tabatabai, Husayn, *Shi’ite Islam*, Houston, Free Islamic Literatures, 1979.
- Tabiu, Muhammad, “Unlawful marriages and their effect in Islamic law of the Maliki School”, *Islamic Studies*, vol. XXXI, núm. 3, 1992, pp. 319-337.
- Taboada, Hernán, *La sombra del Islam en la conquista de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Taha, ‘Abd al-Wahid Dhannun, *Al-‘Iraq fi ‘Asr al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, Mosul, Maktaba Bassam, 1985.
- Tahiri, Ahmad, *‘Ammat Qurtuba fi ‘Asr al-Khilafa*, Rabat, 1988.
- Talbi, Muhammad, “Al-‘Alaqat bayna Ifriqiyya wa al-Andalus fi al-Qarn al-Thalith al-Hijri”, *Les Cahiers de Tunisie*, vol. XVIII, 1970, pp. 31-46.
- Tanus, Afif, “Emigration, a force of social change in an Arab village”, *Rural Sociology*, vol. VII, 1942.
- Taylor, A.J.P., “Prelude to Fashoda: The question of the Upper Nile 1894-1895”, *English Historical Review*, núm. 65, 1950, pp. 52-80.
- Terés, Elías, “Linajes árabes en al-Andalus: según la ‘Yamhara’ de Ibn Hazm”, *Al-Andalus*, vol. XXII, fasc. 1, 1957, pp. 55-111.
- , “Linajes árabes en al-Andalus: según la ‘Yamhara’ de Ibn Hazm”, *Al-Andalus*, vol. XXII, fasc. 2, 1957, pp. 337-376.
- , “El poeta Abu’ l-Majsi y Hassana la Tamimiyya”, *Al-Ándalus*, vol. XXVI, 1961, pp. 241-244.
- , “Dos familias marwaníes de al-Andalus”, *Al-Andalus*, vol. XXXV, fasc. 1, 1970, pp. 93-117.

- Terrasse, Henri, *Les forteresses de l'Espagne musulmane*, Madrid, Cátedra de la Fundación del Conde de Cartagena, 1954.
- , *Islam d'Espagne*, París, 1958.
- Terrier, A., “La Mission Marchand”, *Journal des Voyages*, nouvelle série, vol. VI, 1899.
- Terry, Janice J., “Wingate, Reginald”, en Philip Mattar (ed.), *Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa*, Detroit/Nueva York/San Francisco, Gale, 2004, vol. IV, p. 2354.
- Thabit, N., *Al-Jundiyya fi al-Dawla al-'Abbasiyya*, Bagdad, Jami'at Bagdad, 1358/1939.
- Al-Tibi, Amin Tawfiq, *Dirasat wa Buhuth fi Ta'rikh al-Maghrib wa al-Andalus*, Libia/Túnez, 1989.
- Torre, Purificación de la, “Introducción” a Ibn Barrañan, *Sharh Asma' Allah al-Husna*, introducción, edición crítica y estudio de Purificación de la Torre, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000, pp. 11-134.
- Torres Balbás, Leopoldo, “Las ciudades hispanomusulmanas y su arabización”, *Al-Andalus*, vol. IX, 1944, pp. 235-236.
- , “Plazas, zocos y tiendas en las ciudades hispanomusulmanas”, *Al-Andalus*, vol. XII, 1947, pp. 437-476.
- , “Alcaicerías”, *Al-Andalus*, vol. XIV, 1949, pp. 431-453.
- , “Mozarabías y juderías en las ciudades hispanomusulmanas”, *Al-Andalus*, vol. XIX, 1954, pp. 172-197.
- , “Extensión y demografía de las ciudades hispanomusulmanas”, *Studia Islamica*, vol. III, núm. 3, 1955, pp. 35-59.
- , *Las ciudades hispanomusulmanas*, Madrid, Instituto Hispanoárabe de Cultura, 1972.
- , *Obra dispersa*, Madrid, Instituto de España, 1978.
- Touma, Toufic, *Paysans et institutions féodales chez les druses et les maronites du Liban du xvii^e siècle a 1914*, Beirut, Publications de l' Université Libanaise, 1971.
- Trimingham, John Spencer, *Islam in Modern Sudan*, Londres/Oxford University Press, 1949.
- , *A History of Islam in West Africa*, Londres/Oxford, Oxford University Press, 1962.
- Tritton, A.S., *The Caliphs and the Non-Muslim Subjects*, Oxford, Oxford University Press, 1930.
- Troubetzkoy, Alexis, *A brief history of the Crimean War: The causes and consequences of a medieval conflict fought in a modern age*, Nueva York, Carroll and Graf Publishers, 2006.
- Turberville, A.S., *La Inquisición española*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

- Turki, A., *Polémiques entre Ibn Hazm et Bagi sur les principes de la loi musulmane: essai sur la littérature zahirite et la finalité malikite*, Argel, 1971.
- Tuversky, Isadore, *A Maimonides Reader*, New Jersey, Behrman House, 1972.
- Tyan, E., *Histoire de la organisation judiciaire en pays d'Islam*, París, 1938 (vol. I); Lyon, 1943 (vol. II).
- 'Ubayd, Ahmad 'Abd al-Ghaffar, *Adab al-Fukaha 'inda al-Jahiz*, El Cairo, Matba'a al-Sa'ada, 1982.
- Ullah, al-Hajj Mohamed, *The Muslim Law of Marriage*, New Delhi, Kitab Bharan, 1986.
- Ulloa, Daniel, *Los predicadores divididos: los dominicos en Nueva España, siglo XVI*, México, el Colegio de México, 1977.
- Urvoy, Y., *Histoire des populations du Soudan central*, París, Larose, 1936.
- , *Histoire de l'Empire du Bornou*, París, Larose, 1949.
- Vajda, Georges, "Les zindiqs en pays d'Islam au début de la période 'Abbaside", *Rivista degli Studi Orientali*, vol. XVII, 1938, pp. 173-229.
- Valladares, Manuel, "La causa del Dr. Esteban Corti, alias Curti", *Revista de los Archivos Nacionales*, núm. 3, 1939, pp. 132-169.
- Vallvé, Joaquín, "De nuevo sobre Bobastro", *Al-Andalus*, vol. XXX, fasc. 1, 1965, pp. 139-174.
- , "Una fuente importante de la historia de al-Andalus: la "Historia" de Ibn 'Askar", *Al-Andalus*, vol. XXXI, fascs. 1-2, 1966, pp. 237-265.
- , "Sobre demografía y sociedad en al-Andalus (siglos VIII-XI)", *Al-Andalus*, vol. XLII, 1977, pp. 323-340.
- , "España en el siglo VIII: ejército y sociedad", *Al-Andalus*, vol. XLIII, 1978, pp. 51-112.
- , "La industria en al-Andalus", *Al-Qantara*, vol. I, 1980, pp. 209-238.
- , "La agricultura en al-Andalus", *Al-Qantara*, vol. III, fasc. 1/2, 1982, pp. 261-297.
- , "El nombre de al-Andalus", *Al-Qantara*, vol. IV, 1983, pp. 301-355.
- , "Libertad y esclavitud en el califato de Córdoba", en *Actas de las Segundas Jornadas de Cultura Árabe e Islámica*, Madrid, 1985, pp. 565-578.
- , *La división territorial de la España musulmana*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1986.
- , *Nuevas ideas sobre la conquista árabe de España: toponimia y onomástica*, discurso leído en el acto de su recepción pública en la Real Academia de la Historia, Madrid, Real Academia de la Historia, 1989.
- Vargens, João Batista M. y Nei Lopes, *Islamismo e negritude*, Río de Janeiro, Setor de Estudos Árabes da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1982.
- Vázquez de Benito, María de la Concepción, "La medicina árabe", en Fernando

- Vidal Castro (coord.), *La deuda olvidada de Occidente: aportaciones del Islam a la civilización occidental*, Madrid, La Huella Árabe, 2004, pp. 37-52.
- Veccia Vaglieri, Laura, "Sulla denominazione Hawariğ", *Rivista degli Studi Orientali*, vol. XXVI, fasc. 1/4, 1951, pp. 41-46.
- Verger, P., *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de todos os santos du xvii^e siècle au xix^e siècle*, París, Mouton, 1968.
- Verlinden, Charles, "L'esclavage dans le monde Ibérique médiéval", *Anuario de Historia del Derecho Español*, vol. XI, 1934, pp. 283-448, y vol. XII, 1935, pp. 361-424.
- Vernet, Juan, *La cultura hispano-árabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, Ariel, 1978.
- , *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, Acantilado, 1999.
- Vidal Castro, Fernando (coord.), *La deuda olvidada de Occidente: aportaciones del Islam a la civilización occidental*, Madrid, La Huella Árabe, 2004.
- Vidal Castro, Fernando, "Sobre la compraventa de hombres libres en los dominios de Ibn Hafsun", en *Homenaje al profesor Jacinto Bosch Vilá*, Granada, Universidad de Granada, 1991, pp. 417-428.
- Viguera, María Jesús, "Apuntes sobre Ibn Hayyan", *Temas Árabes*, vol. 1, 1986, pp. 77-91.
- , *Aragón musulmán*, Zaragoza, Librería General, 1988.
- , *Los reinos de Taifas y las invasiones magrebíes*, Madrid, Mapfre, 1992.
- , "El establecimiento de los musulmanes en Spania-Al-Andalus", en *V Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 10. al 5 de agosto, 1994*, Logroño, 1995, pp. 35-50.
- , "Imágenes de Almanzor", en Fernando Valdés Fernández (coord.), *La península ibérica y el Mediterráneo entre los siglos xi y xii. Almanzor y los terrores del milenio*, Aguilar de Campo, Palencia, Centro de Estudios del Románico, 1999, pp. 9-22.
- Viguera, María Jesús, et al., *La mujer en al-Andalus: reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Madrid/Sevilla, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid/Editoriales Andaluzas Unidas, 1989.
- Vloten, Gerlof van, *Recherches sur la domination arabe, le chiitisme et les croyances messianiques sous le khalifat Omayyades*, Amsterdam, Oriental Press, 1894.
- Voll, John, "Mahdis, Walis, and New Men in the Sudan", en Nikki R. Keddie, *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Institutions since 1500*, Berkeley, Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1972, pp. 367-384.
- Wansbrough, John, *Qur'anic Studies: Sources and Method of Scriptural Interpretation*, Oxford/Londres, Oxford University Press, 1977.
- Warner, Philip Dervish, *The Rise and Fall of an African Empire*, Nueva York, Taplinger Publishing Company, 1975.

- Wasserstein, David, *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086*, Princeton, Princeton University Press, 1985.
- Watt, Montgomery, *Free Will and Predestination in Early Islam*, Londres, Luzac, 1948.
- , *Muhammad at Mecca*, Oxford, Oxford University Press, 1953.
- , *Muhammad at Medina*, Oxford, Oxford University Press, 1956.
- , *Islam and the Integration of Society*, Londres, Routledge and Paul, 1961.
- , “Hijra”, en *Encyclopaedia of Islam*, (2), Leiden, E.J. Brill, 1971, vol. III, pp. 366-367.
- , “Hudaybiya”, en *Encyclopaedia of Islam*, (2), Leiden, E.J. Brill, 1971, vol. III, p. 539.
- , *The Formative Period of Islamic Thought*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1973.
- , *Mahoma, profeta y hombre de Estado*, Buenos Aires, Labor, 1973.
- , *Islamic Philosophy and Theology*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1979.
- , “Mu’akhat”, en *Encyclopaedia of Islam*, (2), Leiden, E.J. Brill, 1993, vol. VII, pp. 253-254.
- Watson, Andrew M., “The Arab agricultural revolution and its diffusion, 700-1100”, *The Journal of Economic History*, vol. XXXIV, núm. 1, 1974, pp. 8-35.
- Weiss, Raymond L. y Charles Butterworth (eds.), *Ethical Writings of Maimonides (Moses ben Maimon)*, Nueva York, Dover Publications, 1983.
- Wellhausen, Julius, *Die Religiös-Politischen Oppositionsparteien im Alten Islam*, Gotinga, 1901.
- , *Arabische Reich und sein Sturz*, Gotinga, 1902. (*The Arab Kingdom and its Fall*), trad. al inglés por Margaret Graham Weir, Beirut, Khayat, 1963.
- Wikan, Unni, *Life among the Poor in Cairo*, Nueva York, Tavistock Publications, 1980.
- Wilken, Robert L., “Nestorianism”, en *The Encyclopedia of Religion*, editado por Mircea Eliade, Nueva York, MacMillan Company, 1987, vol. X, pp. 372-373.
- Wilken, Robert L., “Nestorius”, en *The Encyclopedia of Religion*, editado por Mircea Eliade, Nueva York, MacMillan Company, 1987, vol. X, pp. 373-374.
- Williams, John Alden, *Themes of Islamic Civilization*, Berkeley, Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1971.
- Wingate, Reginald, *Mahdiism and the Egyptian Sudan*, Londres, Macmillan, 1891, 2a. ed., Frank Cass, 1968.
- Wingate, Ronald, *Wingate of the Sudan: The Life and Times of General Sir Reginald Wingate, Maker of the Anglo-Egyptian Sudan*, Londres, John Murray, 1955.

- Wolf, Kenneth B., *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Wright, Patricia, *Conflict on the Nile: The Fashoda Incident of 1898*, Londres, Heinemann, 1972.
- Xirau, Ramón, *Idea y querrela de la Nueva España*, Madrid, Alianza Editorial, 1973.
- Al-Zabidi, Muhammad Husayn, *Al-Haya al-Ijtima'iyya wa al-Iqtisadiyya fi al-Kufa fi al-Qarn al-Awwal al-Hijri*, El Cairo, Al-Matba'a al-'Alamiyya, 1970.
- Zavala, Silvio, *Filosofía política en la conquista de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947.
- Zayid, Muhammad Tulba, *Diwan al-Talaq*, El Cairo, M.T. Zayid, 1980.
- Zéraoui, Zidane, *El mundo árabe: imperialismo y nacionalismo*, México, Ceestem, 1981.
- Zéraoui, Zidane y Roberto Marín Guzmán, *Árabes y musulmanes en Europa: historia y procesos migratorios*, San José, Universidad de Costa Rica, 2006.

PÁGINAS DE INTERNET

http://www.islam.org.br/centros_islamicos_no_brasil.htm
<http://www.fambras.org.br/mesquitas.html>

*El viaje del imam 'Abd al-Rahman Ibn 'Abd Allah
al-Baghdadi a Brasil en el siglo XIX*

se terminó de imprimir en septiembre de 2011
 en los talleres de Master Copy, S.A. de C.V.,
 Av. Coyoacán 1450, col. Del Valle,
 03220 México, D.F.

Portada: Pablo Reyna.

Composición tipográfica y formación:
 Sans Serif Editores, S.A. de C.V.

Cuidó la edición Sans Serif Editores bajo la supervisión
 de la Dirección de Publicaciones de El Colegio de México.

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

‘Abd al-Rahman Ibn ‘Abd Allah al-Baghdadi, *imam* de la flota otomana, llegó a Brasil en el siglo XIX. Durante su permanencia en Río de Janeiro se percató de la existencia de comunidades musulmanas en esta ciudad. Muchos de estos practicantes todavía eran esclavos, traídos de África de regiones islamizadas siglos atrás. Otros eran libres. Al-Baghdadi descubrió que su práctica del islam estaba llena de errores, de supersticiones y de muchos otros problemas, quizá debido a la prohibición de la práctica pública del islam como resultado de la revuelta de los Malês, así como por la inexistencia de mezquitas y de líderes religiosos. Permaneció en Río de Janeiro por un año para enseñarles a sus correligionarios las prácticas y ritos correctos. Posteriormente, las comunidades musulmanas de Salvador (Bahía) y Recife (Pernambuco), lo invitaron con los mismos propósitos. El *imam* permaneció un total de tres años en Brasil.

A su regreso al Oriente Medio, al-Baghdadi escribió su obra *Musalliyat al-Gharib bi-Kull Amr ‘Ajib*, en la que describe con detalle lo referente a las comunidades musulmanas en Brasil, su quehacer diario, sus problemas y todo lo relacionado con la situación de Brasil en el siglo XIX. Su libro también describe la naturaleza, los animales, las selvas de Brasil, así como la vida diaria de sus habitantes, obra que en este libro se analiza dentro de los conceptos tradicionales de la literatura de *al-Rihla* en el islam.

