

I Sección: Historia Universal: Imágenes e imaginación en la Edad Media

**LA TOLERANCIA ÉTNICA EN EL ISLAM:
APUNTES PARA UNA DISCUSIÓN DE LOS IDEALES RELIGIOSOS Y LAS
REALIDADES HISTÓRICAS**

Roberto Marín Guzmán

romagu_02@yahoo.com

Recibido: 10 de abril de 2013

Aceptado: 18 de julio de 2013

Resumen

El presente trabajo hace una revisión de las fuentes históricas y literarias del Islam buscando mostrar cómo es que en estos escritos la tolerancia étnica ha jugado un papel de importancia en diferentes momentos de la historia de los pueblos de Oriente Medio, siendo quebrantado en muchas ocasiones.

También se observan las rivalidades entre pueblos, particularmente la posición jerárquica que habían mantenido los árabes respecto a persas, bereberes y otros pueblos conversos que se habían circunscrito a esta religión revelada. Por lo cual, el artículo muestra las maneras en que la aceptación y la tolerancia étnica han quedado históricamente solo en la letra y no tanto en la práctica.

Palabras clave

Islam, tolerancia étnica, árabes, conflictos.

ETHNIC TOLERANCE IN ISLAM:
NOTES FOR A DISCUSSION OF RELIGIOUS IDEALS AND HISTORICAL FACTS

Abstract

This paper reviews the historical and literary sources of Islam seeking to show how ethnic tolerance has played an important role in these writings , at different times in Middle East history, being broken on many occasions.



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.universidadcostarica.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

Rivalries between peoples of Middle East are put forth, particularly the hierarchical position that had kept the Arabs over Persians, Berbers and other peoples who had converted to this religion. Therefore, the article present the ways in which ethnic acceptance and tolerance historically haven't been taken into practice.

Keywords

Islam, tolerance ethnic, Arabs, conflicts.

Anas Ibn Malik relató que el Mensajero de Allah, la paz sea con él, dijo: “No os odiéis, no os envidiéis, no os enemistéis, y sed, ¡oh siervos de Allah!, hermanos. No es lícito que un musulmán se aparte de su hermano (cortando todo vínculo) por más de tres días” (1).

Reza un dicho del Profeta Muhammad que, como muchos otros *ahadith*, sin duda conlleva el mensaje implícito de paz y de comprensión para todos los musulmanes, así como también practicar una gran aceptación y tolerancia étnica. Según estos principios, todos los musulmanes serían hermanos entre sí, sin distinciones étnicas, ni raciales, ni de color de la piel, ni de clases sociales. De acuerdo con el *hadith* citado, los musulmanes no deben enemistarse, ni odiarse, ni envidiarse, sino ser siempre mutuamente hermanos.

Contrario a las doctrinas y enseñanzas anteriores, en la literatura y en las fuentes históricas del *Dar al-Islam* leemos las diferencias, los odios, las rivalidades tribales, la no aceptación de los otros, ni la práctica de la tolerancia étnica. Por ejemplo cuando se aseguraba que la *Jahiliyya* se asociaba a las tribus Qahtan, las del Yemen, mientras que el Islam se asociaba a las tribus Mudar, estas ideas reflejaban las enemistades y odios tribales. De igual forma cuando los Quraysh solían afirmar que la autoridad debía de ser privilegio exclusivo de esta tribu, con exclusión expresa de todos los otros grupos y tribus. Asimismo con frecuencia se repetía la tradición atribuida al califa Abu Bakr de que los *imames* (dirigentes de la comunidad) debían de ser de los Quraysh. De la misma manera se establecía la sumisión de todos los otros a los Quraysh, cuando éstos aseguraban:



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.ucr.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

Nahnu al-Umara' wa antum al-Ansar (Nosotros somos los emires y ustedes son los ayudantes).

Por otro lado, pero siempre bajo la misma línea del incumplimiento del principio de la tolerancia étnica, Abu al-Hasan al-Baghdadi Ibn Butlan (m. 1066) en su tratado de *Hisba* refiere de las zanj que son “muy malas y, cuanto más negras, más feas son...”, reflejo de discriminación y diferencias étnicas que el Islam no establece. El grupo de los zanj después llegó a convertirse al Islam.

Hay muchos otros ejemplos de odios, rivalidades y no tolerancia por los otros, o incumplimiento de la tolerancia étnica, como aparecen incontables referencias en la literatura y en las fuentes históricas. Por ejemplo cuando los seguidores de la *Nabita*, grupo que quería restaurar el poder de los Omeyas, solían clamar: *¡No maldigan a Mu'awiya! ¡Él es uno de los Compañeros del Profeta! Quien lo maldiga es un [blasfemo] y está creando innovación [bid'a]. Quien lo odie contraviene la Sunna* (Al-Jahiz, 1969, p. 84) (2). Lo anterior, planteado por los seguidores de la *Nabita*, muestra que había odios, maldiciones y otros asuntos semejantes, aún cuando el Islam establece la comprensión y la hermandad de todos los musulmanes sin distinciones ni de tribus, ni de los otros aspectos ya referidos. Las maldiciones y odios mutuos entre musulmanes también se prohíben en la *Sunna*.

Al respecto de estos asuntos podemos observar una clara separación entre los ideales religiosos y las realidades históricas. Una cosa muy distinta es lo que ordenan los textos sagrados y otra lo que la gente practica. El propósito de este ensayo es analizar, por un lado, lo que contienen el *Qur'an* y la *Sunna* respecto de la tolerancia étnica, y por otro, la realidad histórica que impidió el verdadero cumplimiento de esa tolerancia, por una vasta gama de razones que se estudiarán a lo largo de este trabajo.



I- LA TEORÍA DE LA TOLERANCIA ÉTNICA EN EL ISLAM: ANÁLISIS DEL QUR'AN Y DE LA SUNNA

No hay duda de que el Islam se caracteriza por su amplio margen de tolerancia. Es famosa y frecuente con las religiones del libro, *Ahl al-Kitab*; es decir, judíos, cristianos y por extensión también los zoroastrianos. El Islam también ha sido y es practicante de la tolerancia en muchos otros niveles. Uno de ellos es el de la tolerancia étnica. Esto quiere decir no discriminar, ni tratar mal a los grupos étnicos distintos de los árabes. La orden es clara en el Islam: Allah ha creado a todas las criaturas y ha creado todo para el hombre; entiéndase, para la humanidad y no solo para los árabes. En la *surat al-Nas*, Allah indica:

Di: "Me refugio en el Señor de la humanidad,

El rey de la humanidad,

El Dios de la humanidad,

Ante el daño del tentador furtivo

Que tienta los pechos de la humanidad,

Salido de entre los genios y la humanidad"

(*Al-Qur'an, sura al-Nas, número CXIV, ayat 1-6. Trad. Juan Vernet*) (3)

El mensaje es contundente. Allah es el Dios de la humanidad, sin hacer distinciones étnicas, ni raciales, ni sociales. El *Qur'an* señala que Allah ha creado a la humanidad de un varón y de una hembra y los ha constituido en pueblos y tribus para que se conozcan y se entiendan. Al respecto se asume también para que se respeten, se acepten y se toleren mutuamente. En última instancia, se insiste en que la única diferencia entre los hombres viene por la piedad. El pasaje en cuestión, de la *surat al-Hujurat (Las Habitaciones, número XLIX, aya 13)*, dice:



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.ucr.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

¡Oh humanidad! (4) Nos os hemos creado a partir de un varón y una hembra: os hemos constituido formando pueblos y tribus para que os conozcáis. El más noble de vosotros, ante Dios, es el más piadoso. Dios es omnisciente, está bien informado. (Al-Qur'an, sura XLIX, aya 13. Trad. Juan Vernet).

Este pasaje coránico nos muestra la variedad de pueblos y tribus, pues Allah así lo decretó. El contenido implícito es de practicar la tolerancia mutua de todos esos pueblos. Según se desprende del mencionado pasaje, ningún grupo o individuo debe tener preponderancia, ni ejercer hegemonía sobre los otros. Todos en conjunto deben alabar a Allah (*subhana Allah*) y someterse a sus decretos y designios. Debe hacerse el bien (*ma'ruf*) y evitarse el mal (*munkar*), con todo lo cual el Islam, que significa sumisión o sometimiento a Allah, el Dios único, obtiene una dimensión universal, única, conclusiva y válida para todos los pueblos de la tierra.

Con relación al mensaje coránico de que Dios es único, eterno y no tiene ninguna criatura que se le asemeje, la *surat al-Ikhlās* dice textualmente:

Di: "Él es Dios, es único, Dios es eterno, no ha engendrado, ni ha sido engendrado y no hay ninguna criatura que se le asemeje (Al-Qur'an, sura CXII, ayat 1-4. Trad. autor).

En muchas otras *suras* del *Qur'an* aparece la palabra *al-Nas*, que bien puede traducirse como humanidad, lo que entonces conlleva un claro sentido de que el mensaje es universal, es para todos los seres humanos, sin establecer distinciones étnicas, ni de color de la piel, ni de clases sociales, ni raciales. Así por ejemplo, en la *surat al-Nasr* (número CX, *ayat* 1-3), se establece:

Cuando llegue el auxilio de Dios y la victoria,

Y veas entrar a la humanidad, a bandadas, en la religión de Dios,



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](#) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](#). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

Entona el loor de tu Señor y pídele perdón. Él es remisorio (Al-Qur'an, sura CX ayat 1-3. Traducción de Juan Vernet).

En la sura CVIII, *surat al-Kawthar (La Abundancia)*, el mensaje es asimismo muy claro de que la abundancia; es decir, todo lo que Allah ha creado, es para la humanidad entera, no solo para un determinado grupo étnico, o tribu, sino para todos los seres humanos, aunque el pasaje en cuestión está en singular. Cualquiera que lo lea, lo crea, o lo viva, puede sentirse identificado con la Creación de Allah y con la abundancia que Dios ha proporcionado para cada uno de los seres humanos. Este es el significado que se desprende del contenido de:

Nos te hemos dado la abundancia.

¡Reza a tu Señor y sacrifica! (Al-Qur'an, sura CVIII ayat 1-2. Trad. Juan Vernet)

Este pasaje se complementa con el de la *surat Quraysh*, número CVI, *ayat* 3-4, pues transmite el mismo contenido de que Allah provee de alimentos y de todo lo necesario a toda la humanidad, a todos los seres humanos; por tanto se trasluce el significado de la tolerancia y aceptación étnicas, pues el término *al-Nas* abarca a la humanidad entera. El fragmento en cuestión dice así:

¡Adoren al Señor de este Templo! Él los ha alimentado, los ha salvado del hambre y los ha puesto a salvo del temor (Al-Qur'an, sura CVI ayat 3-4. Trad. Juan Vernet).

En la *Sunna* del Profeta Muhammad hay una gran cantidad de dichos que establecen con claridad la tolerancia étnica y la aceptación y respeto por todos los otros musulmanes, independientemente del grupo étnico, del color de la piel, de la condición social, etc. El mismo hecho de que los musulmanes compraron a Bilal, el primer negro



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.universidaddecostarica.ac.cr/) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

que se convirtió al Islam, nos habla de esa tolerancia étnica. Bilal era esclavo en la Meca y los musulmanes lo compraron para darle la libertad. En agradecimiento por ello, Bilal abrazó la fe del Islam.

En el *Sahih Muslim* se recopilan los *ahadith* del Profeta Muhammad en una gran cantidad de materias. Por ejemplo en la sección referente a las mezquitas, los lugares de oración y sobre la persona que debe ser el *imam*; es decir, el que debe dirigir la oración, se establece con toda claridad una condición de conocimiento de la recitación del Corán, de ser versado en la *Sunna*. La posición de *imam* debe adjudicarse por la piedad (*bi'l-taqwa*). No se indica en ningún momento que sea privilegio de los árabes, ni de alguna familia, ni de determinada tribu, el que ocupe el cargo de director del rezo. Lo que establece el Profeta Muhammad es que el *imam* para la oración debe ser el que tenga mayor mérito. Es factible entender que esto puede interpretarse como una tolerancia étnica al respecto. Sobre estos asuntos el *Sahih Muslim* recopiló la siguiente tradición:

Abu Sa'id al-Khudri relató: “El Mensajero de Allah, la paz sea con él, dijo: Si hay tres personas, que una de ellas actúe como imam, y el que tiene más derecho a ello es el que mejor recita (y conoce el Corán)” *Abu Mas'ud al-Ansari* relató: “El Mensajero de Allah, la paz sea con él, dijo: Que dirija a la gente (que actúe como imam) el que mejor recite (y conozca) el Libro de Allah. Y si están equiparados en la recitación del Corán, que sea el que conozca mejor la Sunna. Y si están equiparados en la Sunna, que sea el que emigró primero. Y si están equiparados en cuanto a la emigración, que sea el que los precedió en aceptar el Islam. Que un hombre no actúe como imam cuando es otro el que tiene ese derecho y que no se sienta en su lugar de honor en su casa sin su permiso.” (Al-Imam Abu Husayn Muslim Ibn al-Hajjaj al-Qushayri al-Naysaburi, 2004, p.146)

Este asunto se complementa con otro *hadith* que agrega el asunto de la edad y dice:

Abu Mas'ud al-Ansari relató: “El Mensajero de Allah, la paz sea con él, dijo: El que conozca mejor el Libro de Allah y se distinga entre ellos por su recitación debe ser el imam de la gente. Y si están igualados en el conocimiento del Corán, que sea imam el que emigró primero. Y si están equiparados en cuanto a la emigración que sea imam el de mayor edad. Y que un hombre no actúe como imam en la casa de



otro, o en el lugar donde este tiene autoridad, y que no se siente en el lugar de honor de su casa excepto que le den permiso o con su permiso (del dueño de la casa).” (Muslim, Sahih Muslim, Tomo II, pp.146-147)

Los *ahadith* complementan lo que establece el Corán de salvar el alma por la fe en un único Dios. Es posible observar en estos asuntos que se predica y se cree en lograr el *Jinna* (Paraíso) independientemente del grupo étnico, color de la piel o estamento social. Así, en el *Sahih Muslim*, el Profeta afirma que el que muere en la fe de que hay un solo Dios entrará al *Jinna*. El *hadith* dice lo siguiente:

Ha sido narrado bajo la autoridad de ‘Uthman que El Mensajero de Allah, la paz sea con él, dijo: Quien muere sabiendo que no hay más Dios que Allah entrará al Paraíso. (Muslim, Sahih Muslim, Tomo I, pp.22-23)

La idea de la tolerancia étnica en el Islam se manifiesta asimismo en todo lo referente a la fe, tal como lo contiene la *Sunna*, cuando el Profeta insiste en la obligación de querer para el hermano musulmán (hermano en la fe), lo mismo que se quiere para uno mismo. Al respecto el *Sahih Muslim* recopiló la siguiente tradición:

Ha sido narrado bajo la autoridad de Anas Ibn Malik que el Profeta, la paz sea con él, dijo: Ninguno de vosotros creará verdaderamente hasta que quiera para su hermano lo que quiere para sí mismo. (Muslim, Sahih Muslim, Tomo I, p.33)

El mandato de no hacer daño y de no perjudicar al vecino, es asimismo de enorme relevancia dentro de la religión islámica y obviamente también como complemento de la práctica de la tolerancia étnica. En los *ahadith* el Profeta ordena con determinación no hacer daño, no perjudicar al vecino. Es necesario



tener presente que este principio debe cumplirse independientemente del grupo étnico. A ello puede agregarse asimismo la tolerancia y aceptación de las distintas familias, clanes y tribus. Al respecto el *hadith* dice:

Ha sido narrado bajo la autoridad de Abu Hurayra que El Mensajero de Allah, la paz sea con él, dijo: No entrará al Paraíso aquel cuyo vecino no esté a salvo de su mala conducta. (Muslim, Sahih Muslim, Tomo I, p.34)

Bajo la misma perspectiva podemos entender el siguiente *hadith* del *Sahih Muslim*:

Ha sido relatado bajo la autoridad de Abu Hurayra que El Mensajero de Allah, la paz sea con él, dijo: Quien crea en Allah y en el Día del Juicio que hable el bien o si no, que se calle. Quien crea en Allah y en el Día del Juicio que sea generoso con su vecino y le honre. Quien crea en Allah y en el Día del Juicio que sea generoso con su huésped y le honre. (Muslim, Sahih Muslim, Tomo I, p.34)

El Islam posteriormente se expandió (*intishar al-Islam*) y formó un vasto imperio. La consolidación del Islam en las tierras más allá de las fronteras del *Dar al-Islam*, donde no llegaron los ejércitos, se debió principalmente a la labor misionera de muchos musulmanes, sobre todo de los sufíes, o místicos del Islam. Relacionado con lo anterior está el pasaje coránico de: *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 (5). En árabe hay varios términos para referirse a esos distintos viajes, traslados o movimientos de los musulmanes que persiguen fines diversos. *Naql* es el concepto general de traslado (6). 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 trae beneficios, cosecha frutos. Al respecto se cita



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](#) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](#). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

frecuentemente el refrán *fi al-Haraka Baraka* (hay una bendición en el traslado, o más libremente se puede entender como el que se traslada 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*, como 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"* (7).

Estos pasajes coránicos implican aceptar a los otros y practicar la tolerancia étnica con todos los otros pueblos de la tierra, para conocerlos y tratar con ellos. En otras palabras, según la terminología moderna, consistía en conocer al otro. De aquí surgió en el Islam la literatura de *al-Rihla*, de aquellos que viajaron por la tierra para conocer a los otros, para escribir la literatura científica y hacer las descripciones científicas de los climas, las montañas, los ríos, los valles, pero también de los pueblos, costumbres, etnias, historia, etc. Esto llegó a constituir sin duda una manifestación de la tolerancia étnica en el Islam. *Al-rihla* es el viaje en búsqueda del conocimiento, que de igual forma tiene también un alto porcentaje de inspiración religiosa, de ahí que algunos de los textos que podemos ubicar dentro de la categoría de *al-rihla*, tengan alguna asociación con *al-hajj* (la peregrinación a la Meca). Es oportuno hacer la observación de que la peregrinación sin duda tiene un significado religioso y para la vasta mayoría de los musulmanes ese 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 (8). Para Muhammad 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 (Eickelman y Piscatori, 1990, p.8). (9)

Los *ahadith*, dichos y hechos del Profeta Muhammad, también se unen a la búsqueda del conocimiento. Así podemos citar dos *ahadith* del Profeta: *أطلب العلم ولو في الصين* (*Busca el conocimiento aunque esté en China*) *أطلب العلم من المهد الى اللحد* (*Busca la ciencia [y el conocimiento] desde la cuna hasta la tumba*), junto a los numerosos pasajes del *Qur'an*, ya mencionados, estos dos dichos constituyen órdenes para los musulmanes con el propósito de que emprendan largas travesías en búsqueda del conocimiento, de la ciencia, de la tecnología; es decir, llevar a cabo una *rihla*, un viaje científico.

No hay duda de que desde sus orígenes el Islam siempre se ha interesado en la búsqueda de todo conocimiento. En el primero de los *ahadith* citados en líneas anteriores, es evidente la necesidad de buscar la ciencia aunque se encuentre en China, como queriendo decir aunque esté así de lejos (10). Para nuestros propósitos es claro observar que en esa búsqueda debe mostrarse la tolerancia étnica, una vez que se entre en contacto con pueblos lejanos y muy distintos en etnia, cultura, idioma y tradiciones, sobre todo si abrazan el Islam. En el segundo *hadith* es obvia la obligación de todo musulmán de buscar el conocimiento, desde que se nace hasta que se muere. El *'ilm* (ciencia, sabiduría) es la ciencia en general, pero también abarca la necesidad de aprender todas las técnicas; adquirir el saber, reconocer la importancia y la necesidad de vivir en armonía con la naturaleza; llegar al entendimiento de la sociedad, observar y respetar las diferencias, para finalmente alcanzar el conocimiento de uno mismo, del yo interno; es decir, de todo lo bueno y positivo en la vida (*ma'ruf*), con lo que se logra al mismo tiempo evitar el mal (*munkar*). Todo lo anterior constituye el principio fundamental del Islam para lograr el conocimiento de Allah.

La tolerancia étnica en el Islam de igual manera se manifiesta en otro *hadith* del Profeta Muhammad, recopilado por el *Imam Abu Zakariyya' Yahya al-Nawawi*, que tiene una estrecha relación con estos mismos asuntos y dice:



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](#) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](#). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

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 pueje por incrementar el precio de alguna mercancía en la cual su hermano ya ha llegado a un acuerdo para comprarla [en otro precio] (Imam Abu Zakariyya' Yahya al-Nawawi, 1995, p.258). (11)

Hay otro *hadith* del Profeta Muhammad que prohíbe insultar o maldecir a un musulmán. Indudablemente éste se complementa con el anterior y se infiere el principio islámico de que un musulmán es hermano de otro musulmán. Si un musulmán mata a otro musulmán, esa acción es incredulidad. Este *hadith* está recopilado en el *Sahih Muslim* y dice así:

Ha sido narrado bajo la autoridad de 'Abd Allah Ibn Mas'ud que el Mensajero de Allah, la paz sea con él, dijo: Insultar o maldecir a un musulmán es corrupción y matarle es incredulidad (Muslim, Sahih Muslim, Tomo I, p.46). (12)

Aquí podemos volver a notar que se dice musulmán, con lo cual es amplio el criterio de referirse a todos los musulmanes, independientemente del color de la piel o del grupo étnico al que se pertenezca.

Aunque el *hadith* que señala que el creyente es hermano de otro creyente continúa con otro tema asimismo de gran relevancia, el referido a las transacciones comerciales entre musulmanes, es importante pues nos muestra la comprensión, aceptación e igualdad de todos los practicantes de esta religión, sin distinción del grupo étnico o del color de la piel que pueda diferenciarlos en lo físico. La prohibición a los musulmanes de hacer daño a otro musulmán, de engañarlo, maltratarlo, insultarlo o matarlo es también debido al principio de tolerancia y aceptación de que un musulmán es hermano de otro musulmán, y no deben tomarse en consideración las diferencias externas o de clases sociales. El Islam como religión y forma de vida va más allá de esas distinciones físicas y puntualiza en la igualdad de todos los creyentes, otra manifestación más de la tolerancia y



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.ucr.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

aceptación étnica del Islam. Debemos tener presente que la fe es lo principal y salvar el alma el fin último de todo creyente. Por ello otro *hadith* del Profeta Muhammad señala lo siguiente:

Ha sido narrado bajo la autoridad de 'Abd Allah Ibn Mas'ud (según Waki que: Dijo que el Mensajero de Allah... , y según Ibn Numayr: Escuché al Mensajero de Allah) que dijo: Quien muere asociando algo a Allah entrará al Fuego. Y yo dije: ('Abd Allah) Y quien muere sin asociar nada a Allah entrará al Paraíso.

Ha sido narrado bajo la autoridad de Jabir que vino un hombre al Profeta, la paz sea con él y dijo: ¡Mensajero de Allah! ¿Cuáles son las dos cosas inevitables? Y contestó: Quien muere sin asociar nada a Allah entrará al Paraíso y quien muere asociando algo a Allah entrará al Fuego (Muslim, Sahih Muslim, Tomo I, p.57).

El Islam prohíbe que un musulmán esclavice a otro musulmán. Este principio es asimismo parte de la tolerancia étnica. Aquí es evidente la preponderancia religiosa que tiene esta prohibición que también manifiesta una gran tolerancia y aceptación de todas las etnias que practiquen el Islam. La diferencia étnica, o de color de la piel, no podía ser motivo, ni excusa, como tampoco lo eran los problemas económicos, para que un musulmán esclavizara a otro musulmán. La ley daba igualdad y protección a todos los musulmanes para evitar esa posibilidad. Por otra parte, es oportuno recordar que la misma legislación islámica protegía y otorgaba ciertos derechos a los esclavos, obviamente no musulmanes. Esto es evidencia asimismo de la tolerancia y en cierta forma condescendencia del Islam hacia otros seres humanos, aún con los no musulmanes, que deben ser tratados con justicia. La esclavitud en el Islam estuvo siempre regulada con todo detalle y no debe confundirse con otras formas de esclavitud en distintas latitudes del mundo o en diferentes épocas de la historia. En caso de que el esclavo se convirtiera al Islam, la legislación establecía su manumisión inmediata. Sin embargo, a lo largo de los siglos de la historia del Islam, parece que la manumisión no fue tan inmediata. También el esclavo podía lograr su libertad si el amo así lo deseaba, o si en el testamento el dueño establecía que a su muerte sus esclavos fueran libres. Si un amo tenía un hijo



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.universidadcostarica.ac.cr/) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

con una esclava, el niño nacía automáticamente libre, pues seguiría el Islam, la religión de su padre. Algunos esclavos podían también ahorrar de sus exiguos ingresos, que con frecuencia se les pagaba por algunas de sus labores, o por sus favores sexuales en el caso de las esclavas, y eventualmente comprar su libertad. (13)

La labor de los misioneros, en especial los sufíes o místicos del Islam, sobre todo en las tierras subsaharianas, trajo como consecuencia un acelerado proceso de conversión al Islam de muchos de los habitantes de esas regiones de África. La región del *Bilad al-Sudan* (la Tierra de los Negros) de que hablan las fuentes árabes era una vasta zona que se extendía al sur del Sahara desde el Mar Rojo hasta el Atlántico. Muchas fuentes árabes mencionan que la honestidad en el comercio que practicaban los mercaderes árabes con las poblaciones negras de África surtió el efecto de acelerar las conversiones, pues muchos creían que si los comerciantes eran honestos en sus transacciones era debido a su religión. Así llegaron a considerar al Islam como una religión e ideología superior y tras renunciar a sus creencias, adoptaban la nueva fe revelada.

Con relación a este asunto de la honestidad en el comercio 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. Es factible imaginar que estas órdenes se relacionan con el principio islámico de que un musulmán es hermano de otro musulmán y por lo tanto debe tratarlo con respeto, justicia y equidad y, como ya se señaló, independientemente del grupo étnico al que perteneciera. El *Qur'an* manifiesta esta justicia y equidad en varios pasajes, por ejemplo en la *sura* II, *aya* 215, en la *sura* II, *aya* 275, en la *sura* XI, *aya* 84, en la *sura* XI, *aya* 85, en la *sura* LXXXIII, *ayas* 1-6. En la *Sunna* asimismo se ordena esa equidad 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. También se prohíbe el interés, *riba*, el cobro de interés por un préstamo. El *riba* se consideraba usura. De igual forma se recomienda al musulmán ser benevolente con aquellos que no pueden pagar las deudas, o cumplir con el pago de los productos comprados a crédito (*bay' al-'ina*), debido a sus dificultades económicas (14). La idea general era proteger al consumidor y siempre ayudar al más débil, sin importar el grupo étnico o el color de la piel. Entre las muchas otras



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.universidadcostarica.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

prohibiciones referentes a los negocios, tanto el *Qur'an* (por ejemplo en la *sura* XXXIII, *aya* 58) (15) como la *Sunna* del Profeta Muhammad prohibieron el engaño 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.” (Imam al-Nawawi, 1995, p.237) (16).

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 inclusive preservó un *hadith* en el cual el Profeta Muhammad consideró despreciable la acción de engañar a alguien en una transacción comercial (17). De los *ahadith* mencionados anteriormente se infiere la prohibición del fraude y el engaño en las transacciones comerciales entre musulmanes aún si hubiera diferencias étnicas. Por otra parte, las prohibiciones señaladas, así como la orden de la honestidad en toda actividad comercial, parecen también abarcar a los musulmanes que comerciaban productos inclusive con no musulmanes. De esta forma la prohibición del engaño y el mandato de la honradez y la honestidad adquieren entonces una dimensión universal. Recordemos que el Islam desde sus primeros tiempos planteaba una proyección a toda la humanidad.

Otra regulación importante respecto del comercio es la prohibición de incumplir cualquier promesa, tal como se contiene en el *Qur'an* y en la *Sunna* del Profeta Muhammad. Debido al 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” (18). De acuerdo con la tradición islámica,



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.universidaddecostarica.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

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: Este es el signo para aquellos que incumplieron sus promesas." (Imam al-Nawawi, 1995, p. 237)

Luego de analizar la teoría de la tolerancia étnica en el Islam; es decir, lo que contienen el *Qur'an* y la *Sunna*, esta última entendida como las recopilaciones de los dichos y hechos del Profeta Muhammad, pasaremos a estudiar las realidades históricas. Esto es, las formas y los mecanismos por los que no se cumplieron los principios de la tolerancia étnica. Las razones para ello pudieron haber tenido un amplio espectro de motivos, desde los políticos, el deseo de unos musulmanes por dominar a los otros; los económicos; las pretensiones tribales, de clanes y familias, hasta el egoísmo de algunos, las ambiciones personales de muchos otros y la falta de solidaridad.

II- LAS REALIDADES HISTÓRICAS Y EL INCUMPLIMIENTO DE LA TOLERANCIA ÉTNICA EN EL ISLAM

No obstante todo lo señalado con anterioridad, desde los primeros tiempos del Islam esos ideales de tolerancia y aceptación étnicas no se cumplieron. Es más, las diferencias entre familias, clanes y sobre todo las disputas entre las tribus árabes (*al-Qaba'il al-'Arabiyya*) tampoco lograron superarse con el Islam.

En las fuentes árabes aparecen con detalle y son numerosas las descripciones de las rivalidades de las tribus árabes en especial entre la confederación de tribus del Norte (Qays, Qays 'Aylan, Mudar) y la confederación de las tribus del Sur (Qahtan, Yemenitas, Kalb). La historia de los árabes antes del Islam se caracterizó por esas rivalidades



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.ucr.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

generadas a raíz de los conflictos por el agua, las tierras, el control de las rutas comerciales, las riquezas, etc. Las guerras, la enemistad, la venganza y las muertes fueron constantes. También se generaron mutuamente sentimientos de discriminación y marginación. Cada confederación se consideró superior a la confederación rival (19).

Las disputas por la tierra, la economía y la política entre ambas confederaciones de tribus se han interpretado de varias formas; desde simples luchas por el poder y las riquezas hasta rivalidades racistas y el enfrentamiento de dos formas de vida diferentes: la sedentaria, (las confederaciones del Sur) y la nómada (principalmente entre las tribus del Norte) (20).

El equilibrio entre las tribus lo proporcionaba una ley del desierto, que planteaba la venganza y el precio de la sangre. Si alguien de una tribu dañaba o daba muerte a un miembro de otra tribu, era entonces responsabilidad de toda la tribu agredida vengar la muerte o daños causados; o bien, percibir el precio de la sangre. La práctica de la venganza servía, con ciertos límites, para mantener ese equilibrio. Sin embargo, los enfrentamientos armados entre ambas confederaciones fueron frecuentes y de ellos existen innumerables referencias en la tradición y en la literatura árabes.

La conversión al Islam de las tribus árabes tanto del Norte como del Sur (21) así como la expansión del Islam no pusieron fin a la existencia de estas rivalidades. A donde se dirigieron y dondequiera que se asentaron las tribus árabes, allí continuaron sus disputas, odios y enemistades. Al respecto es oportuno recordar el *hadith* del Profeta Muhammad en el que indicaba la supremacía de la gente del Yemen en materia de fe. Al respecto el *Sahih Muslim* contiene la siguiente tradición:

Ha sido narrado bajo la autoridad de Ibn Mas'ud que el Mensajero de Allah, la paz sea con él, señaló con su mano hacia el Yemen y dijo: Ciertamente la fe está hacia allí, y la dureza y la insensibilidad de corazón está entre los rudos camelleros (al-faddadin)...

Ha sido narrado bajo la autoridad de Abu Hurayra que el Mensajero de Allah, la paz sea con él, dijo: Vino la gente del Yemen; ellos tienen corazones tiernos. La fe es



del Yemen, el entendimiento es del Yemen y la sabiduría es del Yemen (Muslim, Sahih Muslim, Tomo I, p.37).

Con estos dichos, el Profeta Muhammad indicaba la superioridad en materia de fe de los Qahtan, es decir, la confederación de las tribus del Sur, sobre los Mudar, la confederación de las tribus del Norte. A los Mudar los considera rudos camelleros e insensibles. No obstante estos asuntos, las guerras entre las confederaciones de tribus continuaron a pesar de la conversión al Islam de todas las tribus, y no obstante la existencia del dicho del Profeta que preservó el *Sahih Muslim* y dice:

Ha sido narrado bajo la autoridad de ‘Abd Allah Ibn ‘Umar que el Mensajero de Allah, la paz sea con él, dijo: Quien levanta las armas contra nosotros no es de los nuestros.

Iyas Ibn Salama narró de su padre que el Mensajero de Allah, la paz sea con él, dijo: Quien desenvaina la espada contra nosotros no es de los nuestros. (Muslim, Sahih Muslim, Tomo I, p.61)

La primera expansión del Islam en la época de los Rashidun, en especial con ‘Umar (634-644), se dirigió principalmente hacia el norte y el este de la península Arábiga: En el 636 con la Batalla de Yarmuk se logró la conquista de Siria y Palestina. Jerusalén se rindió en el 637 cuando el Patriarca bizantino entregó las llaves de la ciudad al califa ‘Umar. Esta ciudad era uno de los extremos del *Isra’* del Profeta, el viaje nocturno de Muhammad de Meca a Jerusalén y de ahí a los siete cielos (22). En el 637 con la Batalla de Qadisiyya el Islam conquistó Iraq (23). Del año 640 al año 651 se dio la conquista de la totalidad del Imperio Sasánida. Yezdegerd III, el último emperador sasánida, murió en el 651 en el Khurasan. La conquista de Egipto en el 639 marcó el inicio de la expansión hacia el oeste.

En un trabajo anterior (24) hemos probado que la expansión hacia el este estuvo principalmente en manos de las tribus del Norte, lo que permitió un mayor dominio y asentamiento de los árabes de la confederación de Mudar en el oriente, principalmente en Iraq y en el Khurasan. En estas regiones el proceso de expansión no favoreció a los



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](#) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](#). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

árabes del Yemen (Al-Hajiri, 1962, pp. 230-233) (25). Como las tribus del Sur vieron bloqueada su expansión y ruta hacia el este, se volcaron entonces hacia el oeste, constituyendo el mayor porcentaje de los árabes que conquistaron territorios y se asentaron en esas zonas del Imperio Islámico. Un estudio minucioso de las crónicas y tratados de historia de los árabes prueban que la mayoría de los líderes militares y de los puestos gubernamentales en al-Maghríb y en al-Andalus estaban en manos de las tribus del Sur (Abu al-'Abbas Ahmad b. Muhammad al-Maqqari, 1967).

Debemos señalar que no fue exclusivo de cada confederación de tribus la expansión hacia el oriente o hacia el occidente. Si tal hubiera sido el proceso, no hubieran continuado los conflictos. Hacia ambas direcciones se encaminaron miembros de las dos confederaciones de las tribus árabes. Recordemos que en ciertas ocasiones algunos califas Omeyas apoyaron a los yemenitas por tener parentesco con ellos. Muhammad Ibn Jarir al-Tabari (m. 923) señala que Mu'awiya, por ejemplo, otorgó tierras y ordenó el traslado de un elevado número de familias de la tribu sureña Azd hacia el Khurasan. Estas familias se asentaron especialmente en Merv (Marw) y sus alrededores (26). Abu al-Hasan Ahmad Ibn Yahya al-Baladhuri (m. 892) asevera que en el proceso de expansión de las tribus árabes, los Qahtan demandaron igualdad en el trato y oportunidades para lograr nuevas conquistas (Al-Hasan Ahmad b. Yahya al-Baladhuri, 1883, p.282) Su afirmación de que había más árabes en Iraq que en Siria nos revela también la extensión de esta expansión hacia el norte y el este desde *al-Jazira al-'Arabiyya* (Al-Hasan Ahmad b. Yahya al-Baladhuri, 1936, p.167). (27)

Las rivalidades entre las tribus árabes en Iraq se manifiesta también con claridad en el renombrado acontecimiento de que el califa 'Abd al-Malik bn. Marwan (685-705) donó (*sadaqa*) la ciudad de Kufa al gobernador de Iraq al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi, famoso por su tiranía —aunque de hecho fue un brillante líder administrativo— con el propósito de que controlara esa fortaleza (*hisn*, pl. *husun*) y pusiera estricto fin a los enfrentamientos tribales. Este severo control del *hisn* de Kufa tenía también como objetivo lograr la intimidación de las tribus de Basra, para que no osaran rebelarse contra el dominio Omeya. Al-Baladhuri al respecto citó las palabras del califa 'Abd al-Malik cuando escribió a al-Hajjaj: “*Ya Hajjaj qad a'taituka al-Kufa sadaqa fa-ta'ha wata't yatada'al minha ahl al-Basra.*”



(Oh Hajjaj te doy al-Kufa como regalo, pero contrólala con tal firmeza que sirva de intimidación a la gente de al-Basra [que la gente de al-Basra tema rebelarse contra tí] (Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya Baladhuri , s.f., p. 138). (29)

Las fuentes árabes están llenas de episodios que muestran la rivalidad, que llegó a extremos de odio, de las tribus árabes, no obstante el hecho de que ya todos eran musulmanes, incumpliendo los principios básicos ya señalados y el *hadith* de que un musulmán es hermano de otro musulmán. En diversas zonas conquistadas por los musulmanes continuaron los enfrentamientos tribales: en Iraq y en el Khurasan en el este, y en al-Andalus en el oeste. Para el caso de al-Andalus recordemos que en el año 740 el califa Hisham envió ejércitos sirios al Norte de África para sofocar la revuelta bereber que también había estallado en la península Ibérica. Fueron estos sirios (tribus del Norte) los que desplazaron posteriormente a los yemenitas que entonces gobernaban al-Andalus. Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad Ibn 'Idhari al-Marrakushi (m. 1312-1313) relata que Balj, el líder de los ejércitos sirios contra los Qahtan en al-Andalus, mató a 'Abd al-Malik, entonces el emir yemenita de al-Andalus (Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad Ibn 'Idhari al-Marrakush, s.f., p.32) (30). Estas rivalidades continuaron mientras permanecieron en la península, y en el año 756 las utilizó para su propio beneficio 'Abd al-Rahman I (*al-Dakhi*), para obtener el apoyo de las tribus Qahtan en contra de los Mudar, logrando instaurar de esta manera en la península Ibérica un emirato Omeya independiente de los 'Abbásidas (31).

La enemistad de Rabi'a, tribu del grupo Qays, contra las Azd y Kalb de la confederación Qahtan, es famosa en el Khurasan. De estas rivalidades dan excelente cuenta los historiadores Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, Abu al-Hasan 'Ali b. al-Husayn b. 'Ali al-Mas'udi, Ahmad b. Abu Ya'qub al-Ya'qubi y Abu Hanifa Ahmad b. Dawd al-Dinawari, así como la famosa obra anónima *Akhbar al-Dawla al-'Abbasiyya wa fihi Akhbar al-'Abbas wa Waladihi*, para diversos períodos, siendo uno de los más importantes la época de al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi (Anónimo, ed. 1971, pp. 202-204) (32). Sin embargo, en muchas oportunidades las rivalidades entre dos tribus de una misma confederación fueron tan profundas que inclusive llevó a que una de ellas se aliara con tribus de la confederación enemiga para luchar contra los rivales de su misma confederación. Así por



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.universidadcostarica.ac.cr/) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

ejemplo los Rabi'a se aliaron con los Azd para luchar contra sus enemigos los Tamim, a pesar de la tradicional enemistad de los Rabi'a contra todos los miembros de Qahtan (33).

Todas estas rivalidades entre las diferentes tribus y confederaciones de *qaba'il* fueron ampliamente utilizadas y aprovechadas por los 'Abbásidas en su revolución. Es conveniente recordar que la mayoría de las fuentes árabes señala que los 'Abbásidas apelaron en su propaganda secreta a las tribus del Sur para que apoyaran sus planes de lucha contra los Omeyas (34). Tanto al-Tabari como el anónimo *Akhbar al-Dawla al-'Abbasiyya* dejan entrever estos asuntos como parte fundamental de la extraordinaria propaganda 'Abbásida. Los Banu Hashim finalmente lograron derrotar a los Banu Umayya con el apoyo de los Qahtan, los *mawali* y los shi'itas (35).

También en el occidente del *Dar al-Islam* se vivieron las rivalidades y odios enconados entre las dos confederaciones de tribus como las describe el anónimo *Akhbar Majmu'a*, Abu Bakr Ibn 'Umar Ibn al-Qutiyya al-Qurtubi (m. 977) en su *Ta'rikh Iftitah al-Andalus* y más tardíamente Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad al-Maqqari (m. 1631) en su *Kitab Nafh al-Tib* (36). No hay duda de que estos odios y enfrentamientos entre las distintas *qaba'il* constituyen un claro incumplimiento de los ideales del Islam en materia de tolerancia étnica y del principio de que un musulmán es hermano de otro musulmán.

Desde el momento de la expansión árabe-musulmana tampoco se logró la tolerancia étnica con otros grupos que con avidez abrazaban el Islam. Así, desde el momento de la conquista del Imperio Persa Sasánida, los musulmanes árabes se consideraron superiores a los persas zoroastrianos en toda materia, principalmente en religión. Cuando los persas dejaron su fe y aceptaron el Islam, los musulmanes árabes en el poder los consideraron inferiores. La tolerancia étnica de que hablan el *Qur'an* y los *Ahadith* del Profeta Muhammad no se practicó y la discriminación predominó, en especial a partir de la época Omeya.

Es muy conocido el acontecimiento de que un grupo de campesinos persas procedentes del Khurasan llegó ante al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi (37) gobernador de Iraq, para aceptar el Islam ante esa autoridad Omeya que también administraba desde Mesopotamia el territorio del Khurasan. Al-Hajjaj les rechazó su conversión. El motivo era



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.universidadcostarica.ac.cr/) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

económico, principalmente por los impuestos, ya que los musulmanes pagaban el *zakat* (uno de los cinco pilares o *arkan* del Islam) y los no musulmanes a los que se aceptaba y toleraba que vivieran en el *Dar al-Islam*; es decir, judíos, cristianos y en este caso concreto los zoroastrianos, pagaban el *jizya*, palabra que en el *Qur'an* (IX, 29) solo aparece una vez y que establece:

Combatid a quienes no creen en Dios, en el Día del Juicio Final, ni prohíben lo que Dios y su Apóstol prohibieron, ni profesan la verdadera religión de quienes recibieron el Libro, hasta que, sumisos, paguen el tributo (jizya) contante. (38)

Debemos recordar que el *zakat* lo pagaban solo los hombres y entre ciertas edades, que también se regulaban, siempre y cuando tuvieran las capacidades para cumplir con este precepto religioso. Las mujeres quedaban exentas, así como los indigentes y los que padecieran problemas físicos que les impidieran valerse por sí mismos. El *zakat* consistía en el 2.5% de lo que la persona tenía y se cobraba solo una vez al año. Los musulmanes consideran este tributo como una limosna obligatoria que se otorga al Estado para que éste la administre de la forma que estime apropiada, como por ejemplo mejorar las comunicaciones, construir hospitales, mezquitas, *madrasas* (escuelas religiosas), dar de comer a los pobres, ofrecer abrigo a los indigentes, ayudar a los huérfanos, mejorar los sistemas de defensa de una ciudad, una fortaleza o de la zona fronteriza ante los peligros del enemigo, o cualquier otra necesidad del momento.

La posición de inferioridad de los no musulmanes dentro del *Dar al-Islam* quedaba marcada por el pago del *jizya* que alcanzaba el 10% de lo que la persona poseía. Se le cobraba solamente a los hombres y entre ciertas edades, que también se regulaban. Las mujeres quedaban exentas, así como los que se dedicaran a alguna actividad religiosa como por ejemplo un sacerdote cristiano, un rabino, o un sacerdote zoroastriano. Aquellos que tuvieran impedimentos físicos también quedaban exentos. Los ciegos, cojos, parálíticos, o los que padecían de alguna otra enfermedad que les imposibilitaba valerse por sí mismos quedaban exentos de este pago. Es muy probable que algunos quizá no muy apegados a sus creencias religiosas, pensarán que un simple cambio de religión; es decir, convertirse al Islam, les serviría para mejorar su estatus económico, al dejar de



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.universidadcostarica.ac.cr/) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

pagar 10% de sus riquezas y empezar a pagar 2.5% de sus ingresos. Esta situación, que al-Hajjaj la previó como una posible pérdida de los ingresos para el Estado, fue el motivo que le llevó a rechazar la conversión de los campesinos del Khurasan que llegaron a él y los envió de regreso a sus tierras. Posteriormente las autoridades aceptaron esas conversiones, pues aunque el pago del *zakat*, a diferencia del *jizya*, no significaba el mismo ingreso al erario público, al menos la pérdida no era total.

Por otro lado, la conversión de las poblaciones locales al Islam se traducían en otras ganancias para el *Dar al-Islam*, como por ejemplo que los nuevos musulmanes podían entonces portar armas, ser reclutados en el ejército, servir para la defensa militar de las ciudades y de las villas, y en general del imperio. Además, muchos de ellos podían pasar a formar parte de la burocracia y obtener un puesto en alguna de las oficinas administrativas, en las cuales los persas tenían ya una experiencia milenaria. Sin embargo, la discriminación fue un hecho. Los árabes musulmanes ocuparon los puestos administrativos claves de cada una de las ciudades, aldeas y provincias importantes, así como de las principales fortalezas y del liderazgo del ejército. A los neófitos musulmanes de origen persa, diferente al grupo árabe dominante, en términos generales no se les empleaba en esos altos puestos administrativos, ni como comandantes de las tropas. Una vez reclutados en el ejército la discriminación étnica se manifestaba claramente en el hecho de que a los *mawali* les pagaban estipendios (*'ata'*) menores que a los árabes, por los mismos servicios castrenses. Inclusive la discriminación se dio en materia impositiva, pues con frecuencia en el Khurasan se les seguía cobrando el *jizya* a pesar de su conversión al Islam. Como es sabido, lo estipulado por la legislación era solo el cobro del impuesto religioso del *zakat*, que se cobraría a todos los musulmanes por igual. La desigualdad fue evidente, así como la discriminación, no obstante todo lo estipulado por el Islam en sus más prístinas enseñanzas.

Esta discriminación hacia los *mawali* (los conversos persas al Islam) y el cobro del *jizya*, considerado injusto sobre los conversos al Islam, fue sin duda causa de los descontentos sociales y de las revueltas *mawali* persas contra el dominio árabe-Omeya, asunto luego aprovechado por la revolución 'Abbásida en la lucha contra los Omeyas (39). El abuso del cobro del *jizya* a los *mawali* en el Khurasan parece haber sido común



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](#) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](#). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

durante todo el mandato de los Banu Umayya, como lo mencionan reiteradamente las distintas fuentes históricas, entre las que destaca el *Kitab al-Rusul wa al-Muluk* de Muhammad Ibn Jarir al-Tabari. Aún tan tarde como en la administración de Nasr Ibn Sayyar, el último gobernador Omeya del Khurasan, se seguía cometiendo la injusticia de cobrar el *jizya*, junto al *zakat*, a los nuevos conversos persas al Islam. Nasr Ibn Sayyar aseguró en un discurso:

¿Aceptaré acaso alguna otra cosa distinta que el pago del kharaj de acuerdo con lo que se ha escrito y dado a conocer? Por ello he nombrado a Mansur Ibn 'Umar Ibn Abi al-Kharqa'i y le he ordenado que actúe con justicia hacia ustedes. Si hay un solo musulmán a quien se le ha cobrado sobre su cabeza el jizya, o para quien el kharaj es una carga pesada, mientras es correspondientemente más liviana para los infieles, que reporte ese asunto a Mansur, quien pasará la carga del musulmán al infiel (al-Tabari, ed. s.f., p. 1688). (40)

De acuerdo con las fuentes, esta acción liberó a 30.000 musulmanes del impuesto de capitación (*jizya*) mientras a 80.000 no musulmanes (llamados infieles (*mushrikun*) en las diversas fuentes) se les ordenó pagarlo. Cuando vemos que los Omeyas en una época tan tardía como el gobierno de Nasr Ibn Sayyar estaban todavía tratando de remediar el problema de los impuestos, es prueba de que estos abusos tuvieron lugar frecuentemente durante todo el período de la dinastía de los Banu Umayya. Estos acontecimientos también reflejan la discriminación y el tratamiento como inferiores a los campesinos persas, con lo cual no se cumplían los principios islámicos de la tolerancia e igualdad étnicas.

Debido a que al-Hajjaj Ibn Yusuf apoyó a los árabes a expensas de los *mawali* se ampliaron los problemas sociales, étnicos y económicos. Esta situación agravó los motivos de queja de los nuevos conversos que se sentían discriminados frente a los árabes. Los *mawali* estaban preparados para rebelarse o para unirse y apoyar cualquier rebelión en contra de los Omeyas con el propósito de reducir los impuestos, las políticas discriminatorias y los modos de gobierno tiránicos.

Razones similares hicieron que la aristocracia tradicional persa de Iraq –de los *dahaqin*- y las provincias islámicas orientales de Irán también se vieran en una situación económica difícil y se sintieran desalentados por la administración Omeya. Incluso los



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](#) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](#). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

dahaqin anhelaban apoyar la rebelión contra al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi. Con todas estas quejas económicas, políticas y sociales, además de la reducción de los estipendios ('*ata*') al ejército y la presencia de tropas sirias en las provincias orientales, estalló la rebelión de 'Abd al-Rahman Ibn al-Ash'ath (701-704); ello pese a que Yazid Ibn al-Muhallab, de los Azd, aún no había sido reemplazado por Qutayba Ibn Muslim, de los Qays, lo que agravó las crisis. En las fuentes árabes existen algunas evidencias de que después de la derrota de Ibn al-Ash'ath y su huída con algunos de sus partidarios al Khurasan, Ibn al-Muhallab, el gobernador Azd de dicha provincia, envió a al-Hajjaj en Wasit únicamente a los partidarios Mudar de la revuelta. Ibn al-Muhallab trataba a los yemeníes con respeto y consideración (Naji Hasan, 1980, pp. 163-182), dado que él pertenecía a la confederación Qahtan, enemiga de los Mudar. Yazid Ibn al-Muhallab también se rebeló contra la administración Omeya y lideró una seria revuelta en el año 720, prueba también de las rebeliones árabes contra la administración Omeya, a las que se unían los *mawali* descontentos por las políticas de los Banu Umayya (41).

Es importante tener presente que también se exigía a los *mawali* persas a aprender árabe y ser clientes de una tribu árabe, para poder ocupar alguna posición administrativa importante. De nuevo se manifiesta la superioridad del árabe sobre el persa converso. Abu al-Fajr Muhammad Ibn Ishaq al-Warraq Ibn Abi Ya'qub al-Nadim (m. 991) reporta en su *Kitab al-Fihrist* los detalles de la forma en que al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi logró introducir la lengua árabe, para la administración financiera, en el antiguo Imperio Persa. Explica que esto fue posible por medio de Salih Ibn 'Abd al-Rahman, cliente de la tribu Tamim e hijo de un prisionero de guerra de Sistan (Nadim, 1964, pp.241-243) con lo cual se estableció el predominio árabe sobre los persas, por tanto la discriminación étnica contraria a los principios del Islam (42). Al-Nadim también nos informa que la lengua árabe para la administración financiera en Siria se introdujo por medio de Abu Thabit Sulayman Ibn Sa'd, cliente de Husayn, durante el califato de Hisham Ibn 'Abd al-Malik (724-743) (Nadim, 1964, pp.241-243) (43). No obstante este dominio de los árabes, nunca les fue posible suplantar totalmente la cultura milenaria de los persas, o en al-Andalus la de los pueblos existentes en esta región antes de la conquista islámica, o de la lengua bereber en el Maghrib.



En el este (*al-Mashriq*), Qutayba Ibn Muslim reclutó en sus filas a persas locales que participaron en la conquista de Asia Central hasta llegar a Farghana (44). Su ejército, como muchos otros organizados para las guerras expansionistas por diferentes dirigentes militares árabes en el este, estaba formado sobre todo por *mawali*. Sin embargo, los *mawali* no recibían igual trato que los musulmanes árabes y tenían que conformarse con una parte menor de los botines (Marín Guzmán, s.f.). Las fuentes árabes son explícitas al respecto y muestran cuánta discriminación tenía lugar en el momento de la repartición de las riquezas capturadas en las guerras expansionistas. Este trato injusto a los pobladores iraníes (y a los bereberes en el Maghrib) reclutados en los ejércitos, entre otras razones, como la discriminación y los problemas socio-económicos, derivados de este proceso, fueron los motivos principales por los que los conversos se rebelaron contra los árabes, tanto en el *al-Mashriq* como en *al-Maghrib*, en el Norte de África y en *al-Andalus* (Khallikan, 1972, pp. 86-87) (45). Los *muwalladun* también tuvieron que enfrentar una constante discriminación e intolerancia étnica en la península Ibérica. Los árabes los trataron como inferiores y por una gama de causas los *muwalladun* se rebelaron constantemente a lo largo del siglo IX en procura de mejorar sus condiciones económicas y sociales. Con frecuencia también tuvieron el propósito de lograr autonomía en algunas regiones y poner fin a la discriminación. La más duradera e impactante de todas las revueltas fue la de 'Umar Ibn Hafsun que duró del año 880 al año 928 (46). Cuando en el año 928 el *amir* 'Abd al-Rahman III (luego califa a partir del año 929) derrotó a los *hafsuníes* y logró el control de Bobastro y con ello acabar con las rebeliones, el gobernante más bien atrajo e incorporó a los *muwalladun* a la administración de la España Musulmana. De esta manera lograba que en lugar de que los *muwalladun* persistieran en la rebelión, en la disensión y en la lucha contra el régimen, pasaran más bien a formar parte de la administración y del sistema.

Para la parte occidental del *Dar al-Islam*, en el *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, de Muhammad Ibn Harith al-Khushani se señala un asunto de gran importancia para *al-Andalus* que bien puede aplicarse a otras regiones del *Dar al-Islam*, cuando la población de Córdoba se opuso a que un no árabe (para *al-Andalus* llamado *muwallad*) fuera designado *imam* para dirigir la oración en la mezquita. Esa actividad religiosa quedaba reservada a un árabe (Khushani, 1914, pp.211-213) marcando de esta forma una clara



separación entre las etnias, no obstante lo establecido por el Profeta Muhammad al respecto, como se ha explicado. (47)

Debemos señalar que se dio una convivencia de los árabes con los conversos de otras etnias, aunque no los trataban con la tolerancia étnica de que hablan los textos sagrados, como llevamos referido. Como se ha demostrado, muchos árabes en el Khurasan, por ejemplo, aprendieron persa y participaron de algunas de las festividades y celebraciones de los antiguos pobladores de aquellas regiones, como ocurrió también en al-Andalus, donde muchos árabes aprendieron la lengua romance y celebraron asimismo algunas de las festividades cristianas junto a los pobladores *mozárabes*, con quienes compartían tantos asuntos de la vida diaria (Wellhausen, 1963, p. 492). (48) Las interrelaciones pacíficas fueron frecuentes en al-Andalus entre musulmanes y cristianos, que compartían en numerosas ocasiones las mismas actividades y empleos. Con frecuencia los musulmanes contrataban cristianos en sus negocios y tiendas, con gran tolerancia religiosa, materia en la cual el Islam sobresalió. Asimismo los musulmanes a menudo empleaban alarifes o ingenieros judíos y cristianos en diversas labores de su profesión, como parte de la tolerancia religiosa en el Islam hacia judíos, cristianos y en el oriente también hacia los zoroastrianos.

De acuerdo con las fuentes árabes, ingenieros judíos y cristianos estaban al cuidado, construcción o mantenimiento de los puentes, las alcantarillas y las conducciones de agua en varias ciudades de al-Andalus, como lo demostró para Madrid, Valladolid y otros poblados, el arabista Jaime Oliver Asín (1991, p. 139). Este investigador también lanzó la hipótesis de que ‘Abd Allah Ibn Yunus, quien construyó los *khattaras* (semejantes a los *qanat*) en el siglo XII bajo la comisión de ‘Ali Ibn Yusuf Ibn Tashufin en la ciudad de Marrakish, era probablemente de origen judío y procedente de al-Andalus (Oliver Asín, 1991, p. 137). (49)

De entre las celebraciones cristianas en las que participaron los musulmanes en al-Andalus se pueden mencionar por ejemplo el año nuevo, llamado en árabe *yanayru* y la natividad de San Juan el Bautista, celebración llamada en árabe ‘*Ansara*. En ambas festividades intercambiaban regalos y comidas especiales con los cristianos, tal como lo explica Abu al-‘Abbas Ahmad Ibn Muhammad al-Maqqari (m. 1631) (al-Maqqari, 1967, vol.



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.ucr.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

II p.88) No obstante todo esto, en las fuentes árabes aparece con frecuencia la oposición de algunos miembros de los *'ulama'* contra estas prácticas (50).

¿Qué otras reacciones hubo de los conversos contra los árabes que los discriminaban por motivos étnicos? En el oriente del *Dar al-Islam* los *mawali* persas no solo reaccionaron contra la discriminación étnica con violencia y con revueltas, sino también que respondieron activamente por medio del movimiento de la *Shu'ubiyya* que sobre valoró su propia cultura, ciencia, tecnología y literatura. En opinión de algunos estudiosos, la *Shu'ubiyya* inclusive tuvo un sentimiento anti-islámico y no solo anti-árabe. Por esta razón generó tanta oposición y resentimiento. La *Shu'ubiyya* consideró a los árabes inferiores en todos estos asuntos señalados de ciencia, tecnología y literatura (Goldziher, 1967, vol. I pp. 137-198). Ecos de este movimiento de la *Shu'ubiyya* se dieron en al-Andalus con la obra de Ibn Gharsiyya (García) en el siglo XI (Monroe, 1970). Ibn Gharsiyya también señaló asuntos semejantes a los desarrollados por los *mawali* persas y enfatizó en las virtudes de los *Asfar* sobre los árabes, lo que prueba las dimensiones y extensión de este movimiento (51) al mismo tiempo que muestra el nivel de discriminación y oposiciones étnicas que se dieron en el Islam medieval, contrario a los principios islámicos referidos al respecto.

Las ideas y aspiraciones de la *Shu'ubiyya*, las utilizaron los *'Abbásidas* con habilidad en su propaganda y en sus planes para lograr sus objetivos. Cuando observamos que los *'Abbásidas* otorgaron a los *mawali*, especialmente del Khurasan, las tierras que habían confiscado a los Omeyas en Siria, tal como aparece en varias fuentes árabes, podemos interpretar que probablemente los *'Abbásidas* ofrecieron propiedades a los *mawali* a cambio de su apoyo. (52) El nombramiento de Abu Muslim al-Khurasani como gobernador de Siria, a pesar de que terminó dramáticamente, cuando el segundo califa *'Abbásida*, Ja'far al-Mansur, lo mandó matar, fue un importante precedente que otorgó posiciones de poder y liderazgo a los *mawali*. Esta práctica se convirtió en una constante durante la época *'Abbásida*. (53) A partir de entonces los *mawali*, principalmente persas, pudieron dar su gran aporte cultural, artístico, literario y científico al Imperio Islámico, lo que podría interpretarse como una vuelta a los principios islámicos de la tolerancia étnica. No obstante los considerables cambios que obtuvieron los *mawali* con el triunfo *'Abbásida*,



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](#) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](#). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

la discriminación no terminó y tanto en el liderazgo árabe como en el nivel popular, los árabes siguieron considerando como inferiores en la vida diaria a los otros musulmanes no árabes. Es precisamente con relación a este último punto que el *Kitab al-Bukhala'* de al-Jahiz es importante pues refleja, en cierta medida, el sentir popular por medio de muchos de sus personajes árabes que discriminaban y consideraban como inferiores a los *mawali* (54). Algunos pasajes jocosos del *Kitab al-Bukhala'* enfatizaban en el hecho de que los del Khurasan, es decir, los persas —o en otras palabras los *mawali*— eran avaros, lo que contrastaba, en opinión del autor, con la generosidad y magnanimidad de los árabes. Oigamos textualmente algunos de estos pasajes que son elocuentes por sí mismos, aunque bien podrían entenderse de muchas otras formas. Las intenciones del autor basrí también pueden parecer evidentes: hacer reír a sus lectores con sus críticas mordaces hacia los *mawali*. Así escribió:

“Antaño escuchamos de nuestros maestros una muy peregrina anédocta a propósito de las gentes de Merv:

Un mervazí no paraba de viajar, tanto por hacer la peregrinación como por su comercio, y solía alojarse en casa de un iraquí que le honraba y atendía a todas sus necesidades. El de Merv acostumbraba a decir: “Ojalá pueda verte en mi tierra para corresponder a tus ya viejas bondades y a cuanta hospitalidad me dispensas en cada viaje, porque aquí —Dios mediante— eres más rico que yo.”

Mucho después, se presentó al iraquí la necesidad de viajar por aquellas tierras. Y las molestias del viaje o la tristeza de alejarse de los suyos le fueron más llevaderas por saber que allá encontraría al mervazí. En llegando se fue a él con las ropas del camino, el turbante, el bonete..., su indumentaria toda, para desensillar en su casa, como suele hacer la gente con sus amigos íntimos y quienes son de confianza. Lo encontró sentado entre sus amistades e inclinándose sobre él, le abrazó. Al sentir que el otro no le reconocía ni preguntaba nada, como si jamás lo hubiera visto, se dijo en su fuero interno: “Posiblemente no me reconoce por el velo.” Así pues, se lo quitó y recommenzó sus preguntas, recibiendo la misma fría respuesta. “Quizá es por causa del turbante”, pensó descifrándolo, mientras se daba a conocer y repetía demandas con un resultado todavía peor. “Tal vez sea por el bonete...” Y como el de Merv entendiera que ya no le quedaba pretexto al que asirse para seguir haciéndose el ignorante o el olvidadizo, exclamó: “Aunque te sacaras la piel no te reconocería” (Al-Jahiz, s.f.). (55)

Otro jocosos pasaje también referente a los pobladores del Khurasan, dice textualmente:



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](#) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](#). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

“Se dice que cuando [los del Khurasan] viajan, aunque sea en armonía y buena amistad, se asocian para pagar a escote la carne que comerán; y una vez comprada la reparten antes de cocinarla. Así, cada uno al recibir su quiñón, le pasa una hoja de palma o un bramante antes de echarlo en el vinagre y especias del puchero. Una vez guisado, cada uno tira de su propio cordelillo que distingue por alguna señal; de seguida, se distribuyen el caldo para, a continuación roer del hilo hasta la última hebra de carne dejándolo mondo de cualquier adherencia. Después recogen todos los cabos y, al volver a escotar, tornan a usarlos porque están pringados y mantecosos. El hecho de que compren juntos no es debido a que les guste asociarse en nada, sino a que la cantidad de cada cual no alcanza para ser cocida por aparte y porque de este modo alivian los gastos de leña, vinagre, ajos y aliños, al tiempo que es más fácil servirse de una sola olla para todos. Además, prefieren preparar el *sikbaj* por durar muchos días sin echarse a perder” (Al-Jahiz, s.f., p. 94). (56)

He aquí otra historia igualmente irónica que muestra el sarcasmo de al-Jahiz y su crítica a la avaricia de los *mawali*:

“Abu Ishaq Ibrahim Ibn Sayyar al-Nazzam me refirió algo de este aire:

En cierta ocasión pedí a un vecino mío, que era del Khurasan: “Préstame vuestra sartén porque la necesito”. A esto me dijo: “Teníamos una, pero nos la robaron”. Así hube de emprestarla de otro vecino. El khurasaní apenas oyó el chisporroteo del *tabahaj*, corrió a reprocharme, como si estuviera indignado: “En el mundo no hay otro tan raro como tú; si hubieras dicho que era para carne o manteca, me habrías visto correr a dejártela, pero temí que la quisieras para habas y sucede que el hierro de la sartén se tuesta si se fríe en ella algo sin grasa, pero ¿cómo no te la voy a prestar para el *tabahaj* si regresa más grasienta que si quedara en casa?”

Abu Ishaq Ibrahim Ibn Sayyar al-Nazzam añade algo: Un vecino nos invitó a comer dátiles y manteca derretida y clarificada: nos sentábamos en torno a una mesilla en la que no había otra cosa que lo referido y con nosotros se hallaba el khurasaní antes mencionado que, ante mis ojos, hacía gotear la manteca sobre el ataifor, hasta ponerse pesado repitiendo la maniobra, por lo que hube de inquirir a uno que se sentaba a mi vera:

- ¿Qué le pasa a Fulano, que está estropeando la manteca de todos, importuna a los comensales y se sirve más de lo que es de razón?

- ¿No sabes por qué?- me respondió.

-No, por Dios.

El ataifor es suyo y pretende ponerlo chorreando grasa para rasparlo luego [y guisar]. Además repudió a su mujer —madre de sus hijos— porque la vio lavando con agua caliente otra mesilla en vez de limitarse a enjuagarla”. (Al-Jahiz, s.f., pp. 94-95). (57)



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.universidadcostarica.ac.cr/) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

Al separar la realidad de lo que es meramente creación literaria o ficción en estos fragmentos, es factible comprender la funcionalidad de la obra de al-Jahiz y traer a la realidad histórica lo que el *Kitab al-Bukhala'* nos enseña del acontecer diario, de las opiniones populares, de las rivalidades inter-étnicas. Es decir, nos permite mostrar y a la vez reflexionar sobre algunos asuntos fundamentales de la sociedad del tiempo del autor basrí y las formas en las que a nivel popular y de la vida diaria no se respetaba el principio islámico de la tolerancia en el Islam.

En el Norte de África los árabes asimismo discriminaron a los bereberes. El grupo árabe se consideraba superior y acaparaba los puestos administrativos más importantes, así como las posiciones de mayor prestigio militar. Paralela a esta discriminación fue el reparto de las tierras y las riquezas, lo que generó las posteriores revueltas bereberes contra los árabes principalmente por motivos socio-económicos. Lo mismo ocurrió en al-Andalus donde se experimentó una discriminación semejante contra los bereberes, a los cuales los árabes vieron como inferiores y por ello les bloquearon el acceso a los más importantes puestos administrativos y a las mejores tierras. Las tierras más fértiles quedaron en manos de los árabes, desde la conquista de la península Ibérica. Los bereberes quedaron confinados a las zonas más áridas de Extremadura y la Mancha. Un cronista inclusive asegura que en el reparto de las tierras en al-Andalus los bereberes escogieron esas tierras áridas, pues se parecían más a los terrenos de donde procedían, opinión que bien puede ser discutible. La revuelta bereber del año 740 fue un claro síntoma de oposición a las políticas discriminatorias y al injusto reparto de la riqueza que llevaban a cabo los árabes en la península Ibérica y también en el Norte de África.

La dominación árabe y la discriminación hacia los bereberes se debió principalmente a las diferencias culturales, sobre todo por el lenguaje. Los árabes no comprendían la lengua de los habitantes del Norte de África y la consideraban como un ruido ininteligible. La llamaban *al-Lisan al-Gharbiyya* (la lengua del occidente), de donde entró al castellano *algarabía*, como un griterío confuso, o algo ininteligible. También los árabes acusaban a los bereberes de heterodoxia. Las relaciones entre árabes y bereberes llegaron a ser muy



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](#) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](#). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

tensas en la mayoría de los casos. Hasta el siglo X los árabes tenían una “bereberización” de su cultura dado el gran número de bereberes en comparación con el pequeño grupo árabe gobernante.

El historiador Abu Marwan Ibn Hayyan (m. 1075) de al-Andalus, en un manuscrito poco conocido sobre el califa al-Hakam II y los bereberes, describe cómo los sentimientos anti-bereberes de los árabes cambiaron durante el califato de al-Hakam II (siglo X), cuando el califa los reconoció como buenos soldados y creó un ejército especial de mercenarios bereber (García, 1948, pp. 209-226). (58) En la última parte del siglo X el ejército reclutado de mercenarios del *hajib* Almanzor fue principalmente de bereberes, lo cual también ilustra este punto. El poderío militar bereber posteriormente los llevaría a la fundación de un fuerte Estado bajo la dinastía bereber Zirí de Granada, durante el período de las *Ta'ifas*. (59)

Cuando se observa que en varios períodos de la historia de al-Andalus la población árabe local adoptó algunas modas bereberes de vestir, se demuestra que hubo un cambio en la actitud árabe hacia estos pobladores originarios del Norte de África. El turbante bereber (*'imama*) lo adoptaron los árabes primero en el sur y en el oeste de la Península, pero no en Córdoba ni en el este de la España Musulmana. Sin embargo, poco tiempo después los árabes también aceptaron el *'imama* bereber en Córdoba, cuando en el año 1008 el califa 'Abd al-Rahman Sanchuelo apareció portándolo en una reunión pública. (60)

No obstante estos asuntos eminentemente superficiales, en general los árabes consideraban a los bereberes rudos, violentos e ignorantes. De hecho existió una gran rivalidad y un odio con frecuencia profundo entre los dos grupos étnicos. Estas rivalidades culminaron durante la *fitna*, al final del califato, cuando los árabes masacraron a los bereberes de Córdoba en el año 1010. Como venganza, los bereberes empezaron a perseguir a los árabes en los lugares donde los pobladores oriundos del Norte de África eran más numerosos y tenían mayor poder. Así los bereberes masacraron a casi toda la población árabe de Granada en 1058, durante la dinastía Zirí. Varios intelectuales musulmanes, como Ibn Hazm, criticaron fuertemente a esta dinastía. Ibn Hazm también fue víctima de la persecución que ejercieron los bereberes de Granada, especialmente el gobernante Badis que lo encarceló, aún cuando Ibn Hazm no era árabe, sino *muwallad* (García 1954, p. 46). (61) Como ampliación a estos asuntos es oportuno recordar que Ibn



Hazm también criticó con severidad a muchos de los reyes del período de los *Muluk al-Tawa'if*, porque entre otras cosas, cobraban el *jizya* a los musulmanes, cuando en realidad este impuesto solo debe recaudarse de los *Ahl al-Kitab*. Ibn Hazm consideró ilegales estas prácticas y llamó a estos gobernantes de su época *qata'a al-tariq* (salteadores de caminos). (62)

Lo que se ha señalado como ejemplos de discriminación, así como la reacción violenta de muchos en contra de los árabes, por las injusticias sociales que éstos practicaban, es sintomático de un deliberado atropello a la tolerancia étnica que establecen los textos sagrados del Islam, en lo cual notamos con claridad la diferencia entre los ideales y las realidades históricas del Islam.

De igual forma a lo largo de la historia del *Dar al-Islam* fue evidente la discriminación contra los negros, tal como contienen los tratados de *Hisba*, por ejemplo el de Abu-Hasan al-Baghdadi Ibn Butlan (m.1066). Los Zanj del África Oriental tuvieron un gran impacto, pues fueron de los pocos esclavos destinados a actividades productivas y no domésticas. Su labor en la región de Basra consistía en remover las sales de los suelos para poder cultivar caña de azúcar. Debido a las precarias condiciones en que vivían, a su cohesión de grupo y a sus pretensiones independentistas, se rebelaron contra las autoridades musulmanas. Inclusive lograron la creación de un Estado independiente que duró del año 868 al 883. Sin embargo, ciertos sentimientos que algunos podrían considerar como “racistas” estaban entonces en boga y se difundían con gran rapidez, como quedan resumidos en la opinión que al-Jahiz, por ejemplo, puso en boca de uno de sus personajes cuando aseguró lo siguiente: “Los Zanj son las gentes más obtusas, necias e imprevisoras” (Al-Jahiz, s.f., p.215). (63) Otros esclavos también de forma excepcional se emplearon en labores agrícolas, como los que cultivaban algunas tierras del valle del Nilo, o aquellos de los oasis del Sahara (Hourani, 1991, p. 117). (64)

Del *Kitab al-Bukhala'*, como de muchos otros libros de la literatura árabe, se puede concluir que el sentir popular de entonces se resumía en creer que el esclavo era un objeto, una riqueza, como el oro o la plata (Al-Jahiz, s.f., pp. 78 y 86). (65) Sin embargo, la *Shari'a* establecía, siguiendo la tradición del Profeta, que debía tratarse a los esclavos con justicia y consideración, y que en general en el Islam era meritorio manumitir a los



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.ucr.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

esclavos. (66) No obstante estos asuntos, en algunas obras literarias, como por ejemplo una vez más en las de al-Jahiz, se puede observar que al esclavo se le castigaba físicamente, inclusive por alguna falta menor. Esta realidad de castigo físico a los esclavos, que bien pudo al-Jahiz haber observado en su sociedad, queda reflejada, aún a pesar de la protección que la ley daba al esclavo, en el siguiente pasaje:

Al día siguiente de que hubiera azotado a sus esclavillos fui a verle y le comenté: “¿A qué viene este apaleamiento atroz y este mal comportamiento? Son esclavos y tienen unos derechos inviolables, unos menesteres y educación; además son unos niños, más necesitados de otra cosa.” Y me replicó: “Tú ignoras que se comieron todas mis pastillas digestivas”. (Al-Jahiz, s.f., p. 105)

En otros pasajes de esta obra se repite ese sentir difundido de que al esclavo se le podía maltratar sin consecuencias legales. Al-Jahiz cita por medio de uno de sus personajes al poeta cuando dice:

*El hombre libre te amonesta, el palo en cambio es para el esclavo
y para el que pide con insistencia no hay nada como no dar. (Al-Jahiz, s.f., p. 245)*

Los fragmentos anteriores del *Kitab al-Bukhala'* nos permiten observar la funcionalidad de esta obra, pues nos llevan a ubicar en el contexto histórico todas estas opiniones y muchas prácticas referentes a los esclavos. Asimismo, utilizamos las referencias de al-Jahiz como punto de partida para una reconstrucción histórica más detallada de este grupo marginado de esclavos dentro de la sociedad musulmana medieval y cómo después de que muchos negros del África se convirtieron al Islam, los árabes continuaron tratándolos con discriminación y como inferiores, sin cumplir los preceptos islámicos de la tolerancia étnica.

En general las fuentes árabes contienen poca información respecto de los esclavos. La razón es obvia: ni a los historiadores, ni a los cronistas, ni a los autores de colecciones de biografías les interesaba, ni mucho menos les importaba, referir historias de un grupo servil y marginado (67). Sin embargo, para el control de los esclavos, su clasificación, precio, etc., en los libros jurídicos y en los tratados de mercado (*hisbat al-suq*) son



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](#) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](#). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

abundantes las referencias y clasificación de los esclavos en todo el *Dar al-Islam*, tanto en al-Mashriq, como en al-Maghrib y en al-Andalus. No hay duda de que la gente común durante la historia del *Dar al-Islam*, pero principalmente aquellos que pertenecían a la *khassa* (élite), tenían clara conciencia de los distintos tipos de esclavos, de acuerdo con su procedencia (lo que podríamos referir como grupo étnico), color de la piel y sexo, a lo que se agregaba una lista de sus cualidades y los trabajos para los cuales eran óptimos. También en estos tratados se señalaban con detalle sus defectos más pronunciados. En la literatura de igual forma aparecen algunas de estas opiniones. Otra vez más al-Jahiz es un referente, pues habló de estos distintos tipos de esclavos en algunas de sus obras.

En relación con los prejuicios y asimismo 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 la influencia del clima como determinante fundamental del color negro de los pobladores de África. Esta es una idea mucho más antigua, ya que existía cuando Ibn Khaldun escribió su *al-Muqaddima*, tal como lo demuestran Paolo Novaresio y Gianni Guadalupi (Novaresio y Guadalupi), s.f.e., p.22). Así lo explica Ibn Khaldun para una época tardía (siglo XIV) y recopila muchas de esas creencias populares y los argumentos de diversos autores que afirmaban tales asuntos, inclusive del filósofo y médico Ibn Sina (Avicena, m. 1037) que aseguró en un verso que:

En la tierra de los Zanj el calor les ha mudado el físico.

De tal modo que su piel se ha revestido de negrura . (Ibn Khaldun, 1965, p. 207)
(69)

El historiador magrebí aseveró que por influencia del clima los negros se dedicaban más a las danzas, sones y al alborozo, por lo que habían ganado la fama de estóridos (Ibn Khaldun, 1965, p. 205). (70). Al respecto Ibn Khaldun escribió:



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](#) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](#). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

... sus costumbres se aproximan 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.(Ibn Khaldun, 1965, p. 205) (71)

Ibn Khaldun continúa en su obra explicando las características de los pueblos de los climas moderados. Asevera que esta moderación climática ha influido favorablemente en el desarrollo de sus civilizaciones. Por otra parte, contrasta estos climas con aquellos de los habitantes de las regiones más frías o de las zonas de los climas más cálidos. Ibn Khaldun asegura que los climas extremos han influido negativamente en el florecimiento de civilizaciones, en especial sobre los habitantes de los territorios de frío extremo o sobre los negros, por lo que expresó las opiniones ya citadas.

Estas afirmaciones expresadas por un autor del siglo XIV muestran la existencia y la rápida difusión de esas ideas y prejuicios que en el nivel popular eran comunes aún antes de ese siglo, pues aparecen en la literatura, como por ejemplo en algunas de las obras de al-Jahiz (72). En su *Kitab al-Akhbar*, al-Jahiz explica las excelsas cualidades filosóficas, artísticas, astronómicas, arquitectónicas, musicales, etc. de los bizantinos (Rum) y lo elaborado de sus logros, pero contrasta todo esto con la escasez intelectual y la poca inteligencia de los negros. Al respecto escribió las siguientes líneas:

los negros y otros pueblos semejantes tienen poca inteligencia debido a que estas cualidades [filosóficas, artísticas, musicales, etc.] están muy remotas de ellos. (Al-Jahiz, 1948, p. 227) (73)

Es oportuno indicar que aún después de la conversión de muchos grupos negros al Islam, algunos árabes mostraron ciertas formas de discriminación, que aunque no constituyeron una política gubernamental, ni general entre todos los árabes, se dieron de



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.ucr.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

manera muy sutil, con lo cual se impedía la correcta práctica de los preceptos islámicos de la tolerancia étnica.

La tolerancia étnica en el Islam, tal como se explicó que contiene el *Qur'an* y se complementa con la *Sunna* del Profeta Muhammad, tampoco se aplicó cuando los árabes se relacionaron con los turcos. Los árabes discriminaron a los turcos musulmanes, a los que reiteradamente distintas fuentes medievales caracterizaron como traidores. (74) Cuando los turcos tomaron el poder en el *Dar al-Islam* y fundaron el Imperio Otomano, asimismo discriminaron y maltrataron a los árabes, incumpliendo el fundamento de que un musulmán es hermano de otro musulmán y en general el de la tolerancia étnica, pues deseaban el control político, el dominio del Imperio y mantener en sus manos todos los asuntos económicos. Los resentimientos de los árabes contra los turcos y la eventual fundación, desde finales del siglo XIX, del movimiento del Nacionalismo Árabe (*al-Qawmiyya al-'Arabiyya*), como una aspiración de lucha y creación de una patria árabe, es reflejo de que los turcos tampoco pusieron en práctica los principios de la tolerancia étnica y, una vez en el poder, discriminaron a los árabes. La reacción árabe se dejó sentir a lo largo de los siglos en su oposición y lucha contra los turcos, principalmente a raíz de los abusos y corrupción que se generaron con la institución del *iltizam*, a cargo del *multazim*. Esta institución la establecieron los otomanos para la administración de las tierras árabes del Imperio. Los árabes asimismo resentían las brutales formas turcas de cobrar los impuestos. Por ejemplo en el siglo XIX el *Mahdi* Muhammad Ahmad en el Sudán, fundador del Movimiento *Mahdista* en el Sudán, que duró con el *Mahdi* y luego con su califa 'Abdallahi de 1881 a 1898, por su profundo resentimiento y en cierta medida odio a los turcos, llegó a la opinión extrema de decir:

Yo soy el Mahdi, el sucesor del Profeta de Dios. Cesad de pagar impuestos a los infieles turcos. Permíto a quien encuentre a un turco que lo mate; pues los turcos son infieles (Citado por Holt, 1958, p.51).



El *Mahdi* resentía de los turcos el dominio, las estrictas y crueles formas de recaudación de los impuestos en el Sudán y por ello los consideraba infieles. Esta fue una muy seria acusación y una opinión sin duda provocada por los constantes abusos de autoridad y por no poner en práctica los fundamentos de la tolerancia étnica en el Islam y de que un musulmán es hermano de otro musulmán.

Hacia finales del siglo XIX y principios del siglo XX 'Abd al-Rahman al-Kawakibi (1849-1902), uno de los más importantes ideólogos del *al-Qawmiyya al-'Arabiyya*, el Nacionalismo Árabe, no llegó a la opinión extrema del *Mahdi*, pero aseguró que los árabes eran mejores que los turcos y por lo tanto debían de estar en la dirección de la *umma* musulmana (Al-Kawakibi, 1931, p.197). Así escribió:

Los árabes son, entre todas las naciones, los llamados a ejercer la autoridad en materias religiosas y a ser un ejemplo para los musulmanes. Las otras naciones siguieron su guía en un principio y no rehusarán a seguirlos a ellos ahora (Al-Kawakibi, 1931, p. 197).

Al-Kawakibi en su lucha contra la tiranía y la opresión que ejercían los turcos, llegó a descartar que éstos siguieran ejerciendo el poder y que llegaran a ser los guías de un Islam renovado que él proponía. Esas aspiraciones las limitaba a los árabes, tal como lo manifestó en sus obras *Umm al-Qura* (se refiere a la Meca, pues este es otro nombre de la ciudad santa del Islam) y *Taba'i al-Istibdad* (*Las Características de la Tiranía*) (Al-Kawakibi, 1970).

III- CONCLUSIÓN

De la explicación es factible llegar a la conclusión de que el Islam en sus textos sagrados, el *Qur'an* y la *Sunna* (los hechos y dichos del Profeta Muhammad), contiene los principios de la tolerancia étnica. De igual forma los textos sagrados predicán la aceptación del otro, el respeto y la consideración, sin distinciones étnicas, ni de color de la



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.universidaddecostarica.ac.cr/) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

piel, ni de clases sociales. Todo lo anterior se complementa con el dicho del Profeta de que un musulmán es hermano de otro musulmán, o su *hadith*: “ninguno de vosotros creará verdaderamente hasta que no quiera para su hermano lo que quiere para sí mismo”. Sin embargo, por razones políticas, de dominio de los recursos, por egoísmo, por ambiciones personales y por muchos otros motivos, los hombres a lo largo de la historia del Islam, no siguieron estos preceptos y con frecuencia los árabes se impusieron, se consideraron superiores y discriminaron a los persas, a los bereberes, a los *muwalladun*, a los negros, a los turcos, no obstante el hecho de que todos eran igualmente musulmanes.

Las rivalidades, odios y enfrentamientos entre las tribus árabes no desaparecieron con la conversión de todos ellos al Islam. Las guerras entre las *al-Qaba'il al-'Arabiyya* continuaron ahí donde se asentaron: en el Khurasan, en Basra, en Kufa, en al-Andalus. Aquí no respetaron ni siguieron los principios islámicos de comprensión, aceptación y tolerancia, ni la hermandad entre los musulmanes, sin distinciones superficiales, ni de pertenencia tribal.

No obstante el hecho de que los 'Abbásidas permitieron a los persas dar su gran aporte en todos los campos: literatura, ciencias, matemáticas, filosofía, misticismo, medicina, astronomía, etc. y aunque les otorgaron la posibilidad de que ocuparan puestos administrativos y les favorecieron con tierras y privilegios, todo ello no fue por mucho tiempo y los árabes volvieron a imponerse y a discriminar a los persas y también a los turcos, a los bereberes y a los *muwalladun*, a estos últimos en la península Ibérica. Durante la época de las *Ta'ifas* en al-Andalus se dieron abusos, persecuciones, masacres de árabes hacia los bereberes y luego de éstos hacia los árabes como se explicó en este ensayo. Aunque en el Norte de África y en al-Andalus se fundaron dinastías bereberes, como los Almorávides y los Almohades, éstos a su vez incumplieron los principios islámicos de aceptación, comprensión y tolerancia étnica y las luchas entre ambos grupos étnicos continuaron.

Como se analizó en este ensayo, cuando los turcos se impusieron a la fuerza y dominaron las tierras árabes, de igual forma irrespetaron los principios islámicos ya señalados y más bien provocaron gran resentimiento de los árabes que lucharon por



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.universidadcostarica.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

lograr su independencia del Imperio Otomano, repitiéndose una vez más todo el ciclo y poniendo en evidencia de nuevo la separación entre los ideales en el Islam y las realidades históricas.

Notas

1. Al-Imam Abu Husayn Muslim Ibn al-Hajjaj al-Qushayri al-Naysaburi, *Sahih Muslim*, (traducción al español de Abdu Rahman Colombo al-ÿerrahi), Oficina de Cultura y Difusión Islámica-Argentina, Buenos Aires, 2006, Tomo VI, p.147.
2. Véase también: Roberto Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala' [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz. Fuente para la historia social del Islam medieval*, El Colegio de México, México, 2001, passim, en especial p.88.
3. He cambiado la traducción del término *al-Nas*, que Vernet traduce por gentes, por el de humanidad, mucho más genérico y que mejor se adapta a los objetivos de este artículo.
4. Juan Vernet traduce (يايها الناس) como ¡oh gentes!, pero creo más atinado, para los propósitos de este trabajo, traducir este término como ¡oh humanidad! En la traducción de este pasaje coránico al inglés, en la versión de Yusuf 'Ali se lee con mayor claridad lo que deseo manifestar aquí. Así dice: *Mankind! We created you from a single (pair) of a male and a female, and made you into nations and tribes, that ye may know each other (not that ye may despise each other).*
5. Para más información al respecto, véase por ejemplo: Roberto Marín Guzmán, *Viajes y viajeros en el Islam. De al-Haraka a al-Ziyara: reflexiones en torno al concepto de al-Naql en el Islam*, de próxima publicación.
6. Ídem.
7. Hemos modificado ligeramente la traducción de Juan Vernet de esos pasajes del Corán
8. Para mayores detalles sobre los orígenes e impacto de la Revolución Islámica en Irán véanse: Nikki Keddie, *Roots of Revolution. An Interpretative History of Modern Iran*, Yale University Press, New Haven, 1981, passim. Behrang, *Irán. Un eslabón débil del equilibrio mundial*, Siglo XXI, México, 1979, passim. Nikki R. Keddie y Eric Hooglund, *The Iranian Revolution and the Islamic Republic*, Syracuse University Press, Syracuse,



1986, passim. Roberto Marín Guzmán, “La Revolución Islámica de Irán y su conflicto con Iraq”, en *Crónica*, No. 2, 1983, pp.47-52. Roberto Marín Guzmán, *El Derrumbe del Viejo Orden en Irán. Ensayo histórico sobre la caída de la dinastía Pahlavi (1925-1979)*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 1989, passim. Anoushiravan Ehteshami, *After Khomeini. The Iranian Second Republic*, Routledge, Londres y New York, 1995. Roberto Marín Guzmán, “Irán Contemporáneo: De la Monarquía a la República Islámica. Análisis de las luchas sociales y de la alternativa religiosa shiíta frente al secularismo”, en *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, Número 14, 2003, pp.91-126, en especial pp.112-126. Roberto Marín Guzmán, “Las políticas económicas de Irán durante la Segunda República (1989-2005): liberalización y privatización”, en *Relaciones Internacionales*, Año 17, Número 35, junio-noviembre 2008, pp.195-218. Fred Halliday, *Islam and the Myth of Confrontation*, I.B. Tauris, Londres y New York, 2003, pp.42-75. Para mayores detalles sobre los movimientos fundamentalistas musulmanes, véanse: Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse University Press, Syracuse, 1995, p.96. Véanse: *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. Nazih Ayubi, “The political revival of Islam: The case of Egypt”, en *International Journal of Middle East Studies*, Vol. XII, No. 4, 1980, pp.481-499, en especial pp.492-493. Musa Ishaq Husayni, *Al-Ikhwān al-Muslimūn: Kubra al-Haraka al-Islamiyya al-Haditha*, s.p.i., Beirut, 1952, passim. Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt. The Prophet and Pharaoh*, University of California Press, Los Angeles, 1984, passim, en especial p.75, pp.192 ss., pp.207-208, pp.214-125 y pp.236 ss. Véanse también: *Al-Jumhuriyya*, 9 de mayo de 1982, passim, donde describe en detalle la procedencia social de los miembros de los grupos islamistas. También: *Al-Ahram*, 7 de septiembre de 1981, passim. Véanse también: 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*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 1996, pp.120-121. Para mayores detalles véase también: Roberto Marín Guzmán, *El Fundamentalismo Islámico en el Medio Oriente Contemporáneo*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 2000, primera reimpresión 2001, segunda reimpresión 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.
9. También: Abul Hasan Ali Nadwi, *Life and mission of maulana Mohammad Ilyas*, traducción al inglés de Mohammad Asif Kidwai, Academy of Islamic Research and Publications, Lucknow, 1983, passim, en especial pp.44 ss. Véase también: Paul Balta, *El Islam*, Salvat, s.l.e., 1996, pp.152
 10. 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, 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). Isabelle Duceux, *La introducción del aristotelismo en China a través del De anima. Siglos XVI-XVII*. México, El Colegio de México, 2009, p.286.
 11. Para más información véase también: Muhammad Ibn Isma'íl al-Mughira al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, traducción al español por Isa Amer Quevedo, Fundación Benéfica Abdullah Rashid al-Zeer, Kuwait, s.f.e., p.207.
 12. Véase también: Roberto Marín-Guzman, “Trade and traders in Islamic tradition”, in *Proceedings of the Symposium held in London, “Global Trade before Globalization” (7th- 18th centuries)*, Bruneri Gallery, University of London, September 27, 28, 2006, School of Oriental and African Studies, University of London, Londres, Huella Árabe, Madrid, 2007, pp.17-44.
 13. Para más información al respecto véanse: D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita, con riguardo anche al sistema sciafita*, Roma, 1926, passim, en especial Vol. I, pp.111-125 y p.228. Albert Hourani, *A History of*



the Arab Peoples, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1991, passim, en especial p.116. Roberto Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, Alma Mater, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, San José, 1986, passim. Claude Cahen, *El Islam*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1974, pp.124-127.

14. Véase por ejemplo: Imam Nawawi, *El Paso hacia el Paraíso. Dichos del Enviado de Dios*, p.198. También: *Sahih al-Bukhari*, p.201.
15. 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*, Maktabat al-Safa, El Cairo, 2004, pp.46-47. Véase también: Muhammad Ibn Sirin, *Tafsir al-Ahlam*, Dar al-Fajr li'l-Turath, El Cairo, 2004, passim. También: John Wansbrough, *Qur'anic Studies. Sources and Method of Scriptural Interpretation*, Oxford University Press, Oxford y Londres, 1977, passim.
16. Véase también: *Sahih al-Bukhari*, p.204.
17. Ídem.
18. 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. También: Wansbrough, *Qur'anic Studies. Sources and Method of Scriptural Interpretation*, passim.
19. Los odios entre las dos confederaciones de tribus, las del Norte (Mudar) y las del Sur (Qahtan, Yemenitas) llegó a tales dimensiones que ambas confederaciones buscaron razones para discriminar a sus enemigos y para demostrar que eran superiores a los otros. Así por ejemplo, los Qays con frecuencia afirmaban que la época de la *Jahiliyya* estaba asociada a los Qahtan, mientras que el Islam se asociaba a los Mudar. Para este asunto véase: Najji Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyyah fi al-Mashriq Khilal al-'Asr al-Umawi*, Ittihad al-Mu'arrikhin al-'Arab, Bagdad, 1980, p.145. Las tribus del Norte también afirmaban con gran orgullo que entre ellos había surgido el Profeta para dar a conocer la revelación contenida en el *Qur'an*, y que el califa esperado surgiría de entre su grupo, con lo cual aseguraban su superioridad sobre las tribus del Sur. Véase también: Ibn 'Abd Rabbihi, *Al-'Iqd al-Farid*, Dar al-Ma'arif, El Cairo, 1948-1953, Vol. III, p.330, citado por Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, p.145. Por otro lado los Qahtan argumentaban ser los descendientes directos de Isma'il, "Padre de todos los árabes", tal como aparece en las fuentes árabes, por ejemplo: 'Abd al-Malik



Ibn Hisham, *Sirat Rasul Allah. The life of Muhammad*, traducción al inglés de A. Guillaume, Londres, 1955, p.691. Sobre la importancia de la lengua árabe en el *Qur'an* véase: Muhammad Husayn 'Ali al-Saghir, *Ta'rikh al-Qur'an*, Al-Dar al-'Alamiyya, Muqaddasat al-Islamiyya, Beirut, 1983, p.105. Véase también: Taha al-Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu*, El Cairo, 1962, passim en especial pp.230-233.

20. Para más detalles se recomiendan las siguientes obras: A. Fischer, "Kays 'Aylan", en *Encyclopaedia of Islam* (1), E.J. Brill, Leyden, 1927, Vol. II, pp.652-657. A. Fischer, "Kahtan", en *Encyclopaedia of Islam* (1), E. J. Brill, Leyden, 1927, Vol. II, pp.628-630. Julius Wellhausen, *The Arab kingdom and its fall*, traducción al inglés por Margaret Graham Weir, Khayats, Beirut, 1963, passim. Philip Hitti, *History of the Arabs*, New York, 1951, passim, especialmente, pp.81-83. Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, editado por M.J. De Goeje, et.al., E.J. Brill, Leiden, 1879-1901, Vol. II, p. 1895, pp.1924-1925, pp.1934-1935, pp.1970-1971, pp.1986-1987, y p.1996. (Edición de Leiden). Shihab al-Din Ibn 'Abd Allah al-Rumi Yaqut, *Mu'jam al-Buldan*, editado por F. Wüstenfeld, Leipzig, 1866-1873, Vol. III, p.530. Ibn 'Abd Rabbihi, *Al-'Iqd al-Farid*, Vol. III, p.345. Abu Hanifa Ahmad b. Dawd al-Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, editado por A.M. 'Amir y G. al-Shayyal, El Cairo, 1960, passim, especialmente pp.16-17. Véase también Abu Ishaq Ibrahim b. Muhammad al-Farisi al-Istakhri, *Kitab Masalik al-Mamalik*, editado por M.J. de Goeje, E.J. Brill, Leiden, 1927, passim, en especial p.14, para un detallado estudio de los asentamientos de los Ghassan, los Asad y los Yemenitas en *al-Jazira al-'Arabiyya*. También: Abu Muhammad 'Abd Allah Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, editado por Tharwat 'Ukasha, Dar al-Ma'arif bi-Misr, El Cairo, 1969, passim, especialmente pp.626-637. Véanse también: Roberto Marín Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution. A Case Study of Medieval Islamic Social History*, Fulbright-Laspau, affiliated with Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 1990, passim, en especial pp.11-23. Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the sixth to the eleventh century*, Longman, London and New York, 1986, pp.86-87. Moshe Sharon, *Black Banners from the East. The establishment of the 'Abbasid State. Incubation of a revolt*, The Hebrew University, Jerusalem & E.J. Brill, Leiden, 1983, p.15. Para un estudio detallado de las luchas entre los Yemenitas y los Mudar, así como los lazos de solidaridad tribal



(*'asabiyya*) véase: Thuraya Hafiz 'Arafa, *Al-Khurasaniyun wa Dawruhum al-Siyasi fi 'Asr al-'Abbasi al-Awwal*, al-Matba'a al-'Arabiyya, Jidda, 1982, pp.20-28. Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu*, passim, en especial pp.230-233. Para otras regiones del *Dar al-Islam* véanse: Évariste Lévi-Provençal, *España Musulmana. Hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031)*, en Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España*, Espasa Calpe, S.A., Madrid, 1950, Vol. IV, passim, en especial pp.16-21. Reinhart Dozy, *Historia de los Musulmanes de España*, Emecé, Buenos Aires, 1946, passim, en especial Vol. I, pp.349-350. Roberto Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes in Muslim Spain", en *Islamic Studies*, Vol. XXX, Nos. 1-2, 1991, pp.37-66, passim en especial pp.45-52. Roberto Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 2006, passim.

21. Para la conversión de las tribus árabes al Islam véanse: Ibn Hisham, *Sirat Rasul Allah*, passim, especialmente pp.3-107, pp.450-451, p.620, pp.641-642. Abu Muhammad al-Hasan Ahmad Ibn Ya'qub Ibn Yusuf Ibn Dawd al-Hamdani, *Kitab Sifat Jazirat al-'Arab*, editado por Heinrich Müller, E.J. Brill, Leiden, 1978, passim, en especial p.86, p.169. Yaqut, *Mu'jam al-Buldan*, Vol. III, p.421. Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, p.621. Para mayores detalles sobre la conversión de las tribus árabes al Islam véanse: 'Arafa, *Al-Khurasaniyun wa Dawruhum*, pp.21 ss. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp.12-13.

22. Para más información sobre el *Isra'* y el *Mi'raj* del Profeta, véanse: Al-Imam Ibn 'Abbas, *Kitab al-Isra' wa al-Mi'raj, El Libro del Viaje Nocturno y la Ascensión del Profeta*, estudio introductorio y traducción al castellano por Fernando Cisneros, El Colegio de México, México, 1998, passim. 'Abd al-Hamid al-Sa'ih, *Ahammiyatu al-Quds fi al-Islam*, Wizaratu al-Awqaf wa al-Shu'un wa al-Muqaddasat al-Islamiyya, 'Amman, 1979, passim, en especial pp.5-9. Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunna*, Dar al-Kitab al-'Arabi Beirut, 1969, pp.762 ss. Emile Dermenghem, *Mahoma y la Tradición Islámica*, Aguilar, Madrid, 1963, pp.131-133. Mu'in Ahmad Mahmud, *Ta'rikh Madinat al-Quds*, Dar al-Andalus, Beirut, 1979, passim, en especial pp.54-61. Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, passim, en especial pp.123-133. Roberto Marín Guzmán, "La importancia de Jerusalén para el Islam", en *Crónica*, Número 1, 1983, pp.72-78.

23. Con relación a la batalla de Yarmuk y la conquista de Siria y Palestina



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](#) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](#). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

recomendamos: Abu al-Hasan 'Ali Ibn Abi Bakr al-Harawi, *Isharat fi Ma'rifat al-Ziyarat*, manuscrito # 2405 (Mixt 946,2) en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, passim, en especial pp.40 ss. Respecto de la Batalla de Qadisiyya y la conquista de Iraq al Imperio Sasánida de los persas véanse las siguientes fuentes: Tabari, *Ta'rikh al-Umam wa al-Muluk*, Vol. IV, p.72. (Edición egipcia). Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya al-Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, editado por M.J. de Goeje, E.J. Brill, Leiden, 1866, segunda reimpresión, Leiden, 1968, pp.255-262. Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, pp.119-127. Abu al-Hasan 'Ali b. al-Husayn b. 'Ali al-Mas'udi, *Al-Tanbih wa al-Ishraf*, Dar wa Maktaba al-Hilal, Beirut, 1981, pp.266-269. Para más detalles sobre el héroe musulmán de esta batalla, al-Asat Ibn Qays, también famoso por su participación en la guerra de la Ridda, véanse: Abu al-'Abbas Shams al-Din b. Abi Bakr Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*, editado por Ihsan 'Abbas, Dar al-Thaqafa wa Dar Sadr, Beirut, 1972, Vol. IV, p.233. Ahmad b. Abu Ya'qub al-Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, editado por Th. Houtsma, E.J. Brill, Leiden, 1883, reimpresión, Beirut, 1960, Vol. II, pp.142-147. Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, pp.182-183. Para más información en las fuentes secundarias recomendamos: Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, Capricorn Books, New York, 1960, p.54. Leone Caetani, *Annali dell'Islam*, Ulrico Hoepli Editore -Libraio Della Real Casa, Milano, 1905-1926, Vol. II (2), pp.831-861. Francesco Gabrieli, *Mahoma y las conquistas del Islam*, Guadarrama, Madrid, 1967, pp.118-122. Roberto Marín Guzmán, "Las causas de la expansión islámica y los fundamentos del Imperio Musulmán", en *Revista Estudios*, Número 5, 1984, pp.29-67. Roberto Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, Alma Mater, Editorial de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, San José, 1986, pp.144 ss. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, passim, en especial pp.13 ss.

24. Véase: Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, passim.

25. Véanse también: Abu 'Ali Muhammad Barakat Hamdi, *Sukhriyat al-Jahiz min Bukhala'hi*, Maktaba al-Aqsa, 'Amman, 1974, pp.48-51. Muhammad Mubarak, *Fann al-Qisas fi Kitab al-Bukhala' li'l-Jahiz*, Damasco, 1965, passim, en especial pp.24-42. Muhammad Juwayli, *Nahwa Dirasa fi Susyulujiyat al-Bakhl: Al-Sira' al-Ijtima'i fi 'Asr al-Jahiz min Khilal Kitab al-Bukhala'*, Túnez, 1990, passim, en especial pp.41-49. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, passim, en especial pp.13-17. Para más información



sobre este proceso véanse: Lévi-Provençal, *España Musulmana*, passim, en especial pp.3-6. Dozy, *Historia*, passim, en especial Vol. I, pp.190-192 y Vol. I, pp.340-342. Thomas Glick, *Islamic and Christian Spain in the early Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 1979, passim. Muhammad Fajri al-Wasif, “La inmigración de árabes yemeníes a al-Andalus desde la conquista islámica (92/711) hasta fines del siglo (II/VIII)”, en *Anaquel de Estudios Arabes*, No. 1, 1990, pp.203-219.

26. Véase en especial: Tabari, *Ta'rikh al-Umam wa al-Muluk*, Vol. II, p.161 (Edición egipcia). También: Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp.24-25. Roberto Marín Guzmán, “The ‘Abbasid Revolution in Central Asia and Khurasan: an analytical study of the role of taxation, conversion and religious groups in its genesis”, en *Islamic Studies*, Vol. XXXIII, Números 2-3, 1994, pp.227-252, en especial pp.230-236. Michael Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton University Press, Princeton, 1984, pp.248-249. Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, pp.21-38. Los Azd fueron una de las más importantes tribus árabes que a su vez se subdividieron en 27 tribus a las que usualmente se les denomina en las fuentes arábicas como Qahtan. Para más información véase: Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, p.22. Para más detalles con relación a estas 27 subdivisiones véase: Yaqut *Mu'jam al-Buldan*, Vol. III, pp.330 ss. Para más información sobre las áreas que los Azd ocuparon en los alrededores de Meca y las partes norteñas de al-Hijaz, así como su posterior movimiento hacia al-Sham, véase: ‘Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Kitab al-'Ibar wa Diwan al-Mubtada wa al-Khabar*, Beirut, 1956, Vol. II, pp.524-528. Con relación a al-Khurasan como una zona fronteriza del *Dar al-Islam*, véase: Hamdani, *Kitab Sifat Jazirat al-'Arab*, p.32 y pp.38-43 para una clara descripción de al-Khurasan como una zona fronteriza con las tierras de los turcos (*Ard al-Turk*).

27. Véanse también: Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, p.13. Marín Guzmán, “The ‘Abbasid Revolution in Central Asia”, passim, en especial pp.230-236. Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, p.142. Roberto Marín-Guzmán, “Arab Tribes, the Umayyad Dynasty and the ‘Abbasid Revolution”, en *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. XXI, No. 4, 2004, pp. 57-96.

28. Véanse también: Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, p.15. Ihsan Sidqi al-'Amad, *Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi. Hayatuhu wa Ara'uhu al-Siyasiyya*,



Dar al-Thaqafa, Beirut, 1981, p.168. Este autor comprueba en su obra que Iraq fue la zona que concentró mayor número de habitantes árabes, en especial en las ciudades-fortaleza de Basra y Kufa. Riyad Mahmud Ruwayha, *Jabbar Thaqif: Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, Dar al-Andalus, Beirut, 1963, p.129. Este investigador aseveró que la provincia de Iraq era la más rebelde (*mutamarrid*) de todas las zonas del *Dar al-Islam*. Para más detalles sobre las ciudades de Basra y Kufa véase: Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, pp.563-565.

29. Véase también: Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, p.357, donde se explica el nombramiento de al-Hajjaj Ibn Yusuf como gobernador de Iraq, y para más información en la misma fuente, pp.396-397. También: Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, p.27. Con relación a las ciudades fortaleza de Basra y Kufa recomendamos: Siraj al-Din Abu Hafis 'Umar Ibn al-Muzaffar Ibn al-Wardi, *Kharidat al-'Aja'ib wa Faridat al-Ghara'ib*, manuscrito # 2406 (Mixt 825) en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp.31 ss. También: Harawi, *Isharat fi Ma'rifat al-Ziyarat*, manuscrito # 2405 (Mixt 946,2), en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, passim, en especial p.57. Shams al-Din Abu al-Barakat Muhammad Ibn Ahmad Ibn Iyas al-Hanafi, *Kitab Nashq al-Azhar fi 'Aja'ib al-Aqtar*, manuscrito # 2407 (Mixt 1228), en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, passim, en especial pp.118 ss.
30. Ibn 'Idhari describe la batalla entre Balj y 'Abd al-Malik y el triunfo del primero sobre el segundo. Una vez que Balj mató a 'Abd al-Malik, crucificó el cadáver de su enemigo personal y tribal. Para mostrar aún más su odio y desprecio hacia su vencido, colocó al lado derecho del cadáver un cerdo y a la izquierda un perro, para escarmiento de todos los Qahtan. Véanse también: Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes", passim, en especial pp.40-51. Roberto Marín-Guzmán, "Some reflections on the institutions of Muslim Spain: Unity in politics and administration (711-929)", en *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. XXI, No. 1, 2004, pp.26-56.
31. Véanse las siguientes fuentes: Abu Marwan 'Abd al-Malik Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, editado por Ahmad Mukhtar al-'Abbadi, Ma'ahad al-Dirasat al-Islamiyya bi-Madrid, Madrid, 1971, p.55. Muhammad Ibn Abi al-Qasim al-Qayrawani (Ibn Abi Dinar), *Kitab al-Mu'nis fi Akhbar Ifriqiyya wa*



- Tunis*, Túnez, 1286 H., p.44 y p.98. También: Marín Guzmán, “Ethnic groups and social classes”, *passim*
32. Véanse también: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, Vol. III, pp.25-26. (Edición de Leiden). Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, p.333 y p.359. Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, Vol. II, p.312 y pp.342-343. *Kitab al-'Uyun al-Hada'iq fi Akhbar al-Haqa'iq*, editado por M.J. de Goeje y P. de Jong, E.J. Brill, Leiden, 1869, Vol. III, pp.183 ss. De las fuentes secundarias recomendamos: Sharon, *Black Banners*, p.158. 'Arafa, *Al-Khurasaniyun wa Dawruhum*, p.49. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp.90-96. Jacob Lassner, *Islamic Revolution and Historical Memory. An inquiry into the art of 'Abbasid apologetics*, American Oriental Society, New Haven, 1986, Lassner, *Islamic Revolution*, pp.62-71. Claude Cahen, *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Institut Français de Damas, Damasco, 1977, *passim*, en especial pp.149-150. Patricia Crone, *Slaves on Horses. The evolution of the Islamic polity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, p.65. Marín Guzmán, “The 'Abbasid Revolution in Central Asia”, *passim*. Marín-Guzmán, “Arab Tribes, the Umayyad Dynasty and the 'Abbasid Revolution”, pp. 57-96.
33. Para más detalles véanse: 'Izz al-Din Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, editado por C.J. Tornberg, E.J. Brill, Leiden, 1869, reimpresión, Beirut, 1965, Vol. IV, p.159. Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, pp.277-280. Crone, *Slaves on Horses*, p.43. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, *passim*, en especial p.29
34. Entre las principales fuentes árabes que señalan que los 'Abbásidas apelaron a las tribus del Sur en su lucha contra los Omeyas se encuentran el anónimo *Akhbar al-Dawla al-'Abbasiyya*, pp.202-204. También el otro anónimo: *Kitab al-'Uyun wa al-Hada'iq fi Akhbar al-Haqa'iq*, Vol. III, pp.183-184. Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, p.333. Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, Vol. II, pp.312 ss. Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, editado por Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, Dar al-Ma'arif, El Cairo, 1976, Vol. VII, p.49, en que asegura que la misión de los 'Abbásidas era acercarse a los Yemenitas y contar con su apoyo en la revuelta contra los Omeyas, pero debían de ser considerados con los Mudar, para que en algún momento lograran ganar también su apoyo en la lucha contra los Omeyas. Tabari preserva en su obra varias tradiciones en las que se señala que la misión de los emisarios 'Abbásidas en Iraq y el Khurasan era acercarse y atraer a los Qahtan a la causa 'Abbásida, pero al mismo tiempo debían de



ser considerados con los Mudar. Una de esas tradiciones preservadas por al-Tabari, dice: *ud' al-nas ilaina wa anzil fi al-Yaman wa altif bi-Mudar* (Vol. VII, p.49). Véanse también: 'Arafa, *Al-Khurasaniyun wa Dawruhum*, p.50. Cahen, *Les peuples musulmans*, p.137. Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu*, passim, en especial pp.230-233. Ahmad Matlub, *Al-Balagha 'inda al-Jahiz*, Bagdad, 1983, passim, en especial pp.5-58. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, p.94.

35. Para más detalles recomendamos: Wellhausen, *The Arab Kingdom*, passim, en especial pp.488-491 y p.532. M.A. Shaban, *The 'Abbasid Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, passim, en especial pp.138-168. Brockelmann, *History*, pp.102-106. 'Arafa, *Al-Khurasaniyun wa Dawruhum*, pp.106-112. Kennedy, *Prophet* p.115, y también pp.127-128. Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, passim, en especial pp.96-101. Faruq 'Umar, *Al-'Abbasiyun al-Awwa'il*, Jami'at Bagdad, Bagdad, 1977, pp.42-44. Elton Daniel, *The Political and Social History of Khurasan under 'Abbasid Rule, 747-820*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis, 1979, pp.78-80. Hasan, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, pp.189-191. Véanse también las fuentes árabes: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, Vol. II, pp.1965-1970 (Edición de Leiden). Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, Vol. V, pp.347-348, pp.356-363, pp.366-370 y pp.408-417. (Edición de Leiden). Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, p.378. Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, pp.366-369. 'Abd Allah Ibn Muslim Ibn Qutayba, *Al-Imama wa al-Siyasa*, editado por Taha Muhammad al-Zayni, s.l.e., 1967, Vol. II, pp.116-117. Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, Vol. III, pp.145-155.
36. Véanse: *Akhbar Majmu'a*, editado y traducción castellana de Emilio Lafuente y Alcántara, Imprenta de M. Rivadeneyra, Madrid, 1867, passim. Abu Bakr Ibn 'Umar Ibn al-Qutiyya al-Qurtubi, *Ta'rikh Iftitah al-Andalus*, editado y traducción castellana de Julián Ribera, Tipografía de la Revista de Archivos, Madrid, 1926, passim. Maqqari, *Kitab Nafh al-Tib*, Vol. II, p.24. También, Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp.13-17. Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes", passim. Roberto Marín Guzmán, "Unity and variety in Medieval Islamic society: ethnic diversity and social classes in Muslim Spain (711-1090)", en Sanaa Osseiran, *Cultural symbiosis in al-Andalus. A metaphor for peace*, UNESCO, Beirut, 2004, pp.91-106, y pp.352-360. Évariste Lévi-Provençal, *España Musulmana. Instituciones y*



vida social e intelectual, en Ramón Ménéndez Pidal, *Historia de España*, Espasa Calpe, Madrid, 1957, Vol. V, pp.118-126.

37. Para más información sobre al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi, véase: Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya al-Baladhuri, *Ansab al-Ashraf*, editado por S. D. Goitein, The Hebrew University Press, Jerusalén, 1936, Vol. V, passim, en especial p. 167. Véanse también: Ihsan Sidqi al-'Amad, *Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi. Hayatuhu wa Ara'uhu al-Siyasiyya*, Beirut, 1981, p. 168. Riyad Mahmud Ruwayhah, *Jabbar Thaqif: Al-Hajjaj Ibn Yusuf*, Beirut, 1963, p. 129.
38. Para mayores detalles véase también: Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunna*, Dar al-Kitab al-'Arabi, Beirut, 1969, p.664.
39. Para mayores detalles sobre la revolución 'Abbásida véanse: M.A. Shaban, *The 'Abbasid Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, passim. Faruq 'Umar, *Al-'Abbasiyun al-Awwa'il*, Jami'at Baghdad, Baghdad, 1977, p.49. Faruq 'Umar, *Al-Khilafa al-'Abbasiyya fi 'Asr al-Fawda al-'Askariyya*, Jami'at Baghdad, Baghdad, 1977, p.16. Richard Frye, "The role of Abu Muslim in the 'Abbasid Revolution", en *Muslim World*, Vol. XXXVII, Número 1, 1947, pp.28-38. Richard Frye, "The 'Abbasid conspiracy and modern revolutionary theory", en *Indo-Iranica*, Vol. V, Número 3, 1952, pp.9-14. Roberto Marín Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution. A Case Study of Medieval Islamic Social History*, Fulbright-Laspau, affiliated with Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 1990, passim, en especial p.59. Roberto Marín Guzmán, "The 'Abbasid Revolution in Central Asia and Khurasan: an analytical study of the role of taxation, conversion and religious groups in its genesis", en *Islamic Studies*, Vol. XXXIII, Números 2-3, 1994, pp.227-252.
40. Para más detalles véanse también: Daniel C. Dennett, *Conversion and Poll Tax in Early Islam*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1950, p.124. Roberto Marín Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution. A Case Study of Medieval Islamic Social History*, Fulbright-Laspau, affiliated with Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 1990, passim, en especial p.59. Marín Guzmán, "The 'Abbasid Revolution in Central Asia and Khurasan: an analytical study of the role of taxation, conversion and religious groups in its genesis", pp.227-252.



41. Acerca de los asentamientos árabes tras las conquistas (*futuh*), véase pp. 163-179. Para un estudio acerca de las tribus después de la muerte de Yazid Ibn Mu'awiya, véase pp. 179-180. Sobre los asentamientos Qays en el Khurasan, véase pp. 181-182. Acerca de los Tamim, véase pp. 183-189. Para los asentamientos Azd y las alianzas con otras tribus, véase pp. 189-191. Para una relación de varias de las pugnas entre Ibn al-Ash'ath y al-Hajjaj Ibn Yusuf, véase Abu al-Hasan 'Ali b. al-Husayn b. 'Ali al-Mas'udi, *Al-Tanbih wa al-Ishraf*, Dar wa Maktaba al-Hilal, Beirut, 1981, pp. 288-289. Acerca de los acontecimientos ocurridos en Kufa y Basra, véase p. 288. 'Izz al-Din Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, editado por C.J. Tornberg, E.J. Brill, Leiden, 1869, reimpresión, Beirut, 1965, Vol. IV, pp. 467-469 y IV, pp. 501-502. Para más detalles, véase también Vol. IV, pp. 413-416 y Vol. IV, pp. 461-462 (Edición Leiden-Beirut). Abu Muhammad 'Abd Allah Ibn Qutayba, *Al-Ma'arif*, editado por Tharwat 'Ukasha, El Cairo, 1969, passim, especialmente p. 357. Ahmad b. Abu Ya'qub al-Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, editado por Th. Houtsma, E.J. Brill, Leiden, 1883, reimpresión, Beirut, 1960, Vol. II, pp. 277-279. Abu Hanifa Ahmad b. Dawd al-Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, editado por A.M. 'Amir y G. al-Shayyal, El Cairo, 1960, pp. 316-324. Riyadh Mahmud Ruwayha, *Jabbar Thaqif: Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, Dar al-Andalus, Beirut, 1963, pp. 172-176. Sobre el hecho histórico de que Yazid Ibn al-Muhallab envió a al-Hajjaj únicamente a los Qays que eran partidarios de Ibn al-Ash'ath, véase p. 174. Kennedy, *Prophet*, p.102. Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, editado por M.J. De Goeje, et.al., E.J. Brill, Leiden, 1879-1901, Vol. II, pp. 1318 y ss. (Edición de Leiden).
42. Véase también: Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, The University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1975, pp.47-48.
43. Véase también: Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, p.48.
44. Para mayores detalles véase: Roberto Marín Guzmán, "La expansión árabe-musulmana hacia *Ma Wara' al-Nahr* y los primeros contactos chinos con el Islam: Una visión histórica del encuentro de culturas", de próxima publicación.
45. Véanse también: *Akhbar Majmu'a*, editado y traducción castellana de Emilio Lafuente y Alcántara, Imprenta de M. Rivadeneyra, Madrid, 1867, passim, en especial pp. 6-7 (pp. 20-21 de la traducción española). Crone, *Slaves on*



Horses. p. 53. Sobre la discriminación contra los *mawali*, a quienes se le pagaba menos por sus servicios en el ejército, véase: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, Vol. II, p. 1354. (Edición de Leiden).

46. Sobre las rebeliones en al-Andalus en el siglo IX y parte del siglo X, en especial la de 'Umar Ibn Hafsun, véanse mis trabajos: Roberto 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)", en *Islamic Studies* (Islamabad, Pakistán), Vol. XXXIII, No. 4, 1994, pp.419-473. Roberto Marín Guzmán, "The end of the revolt of 'Umar Ibn Hafsun in al-Andalus: the period of 'Abd al-Rahman III (912-928)", en *Islamic Studies* (Islamabad, Pakistán), Vol. XXXIV, No. 2, 1995, pp.153-205. Roberto Marín Guzmán, "The causes of the revolt of 'Umar Ibn Hafsun in al-Andalus (880-928). A study in medieval islamic social history", en *Arabica, revue d'études arabes*, Vol. XLII, 1995, pp.180-221. Roberto Marín Guzmán, "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)", en *Estudios de Asia y África*, Vol. XXXIII, No. 2, (106), 1998, pp.233-284. Roberto 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", en *The Muslim World*, Vol. XLVI, No. 1, 2006, pp.145-174. Roberto Marín Guzmán, "The Rebel Fortresses in al-Andalus. The case of Bobastro", en *Islamic Studies* Vol. XLVI, Número 1, 2007, pp. 41-71. Roberto Marín Guzmán, "Rebel Fortresses and Local Identities in Ninth-Century al-Andalus", en *Theory in Action*, (University of New York, Canton), Vol. 4, No. 3, 2011, pp.65-95. Véanse también los trabajos del gran especialista en Bobastro y 'Umar Ibn Hafsun, Dr. Virgilio Martínez Enamorado, publicados en diversas revistas de España. Recomendamos en especial su libro publicado en Costa Rica: Virgilio Martínez Enamorado, *'Umar Ibn Hafsun. De la rebeldía a la construcción de la Dawla. Estudios en torno al rebelde de al-Andalus (880-928)*, Serie Cuadernos de la Cátedra Ibn Khaldun de Estudios de Medio Oriente y Norte de África de la Universidad de Costa Rica, No. 5, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 2012, passim.
47. Véase también: Roberto Marín Guzmán, "Ethnic groups and social classes in Muslim Spain", en *Islamic Studies*, Vol. XXX, Nos. 1-2, 1991, pp.37-66, passim. También: Roberto Marín Guzmán, "Unity and variety in Medieval Islamic society: ethnic diversity and social classes in Muslim Spain (711-



1090)”, en Sanaa Osseiran, *Cultural symbiosis in al-Andalus. A metaphor for peace*, UNESCO, Beirut, 2004, pp.91-106, y pp.352-360. Roberto 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)”, en *Islamic Studies*, Vol. XXXIII, No. 4, 1994, pp.419-473. Roberto Marín Guzmán, “Social and ethnic tensions in al-Andalus: The cases of Ishbiliyah (Sevilla) 276/889-302/914 and Ibirah (Elvira) 276/889-284/897. The role of ‘Umar Ibn Hafsun”, en *Islamic Studies*, Vol. XXXII, No. 3, 1993, pp.279-318.

48. También: Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp. 14-15. Marín Guzmán, “The ‘Abbasid Revolution in Central Asia”, pp.227-252. Para al-Andalus véase: Khushani, *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, *passim*.

49. Así escribió: “Como ya hemos dicho, las galerías de la capital marroquí fueron construídas por encargo de ‘Ali Ibn Yusuf Ibn Tashufin (1107-1143) a un ingeniero llamado ‘Abd Allah Ibn Yunus. Ahora bien, este nombre revela que tal ingeniero procedía seguramente de una familia de conversos al Islam, desde el momento en que ‘Abd Allah es muy frecuente entre los nuevos convertidos, y Yunus (Jonás), muy característico de cristianos o judíos. España, como país vecino de Marruecos y lleno de conversos al Islam, bien pudo haber sido, por tanto, la patria de ‘Abd Allah. Recordemos, además, que el sultán almorávide, hijo seguramente de una española, era tan admirador de los técnicos y sabios de al-Andalus (acordémos, por ejemplo, de Avenzoar), que ninguna empresa supo acometer sin confiarla a los españoles. Arquitectos y obreros que llegaron de España fueron quienes le construyeron, por ejemplo, el ingenioso puente sobre el Tansift de que habla el Idrisi.” (pp.137-138).

50. Véanse también: Abu al-Fadl ‘Abd Allah Ibn Mahmud, *Al-Mukhtar li al-Fatwa*, manuscrito número 2215 (Mixt. 1596) en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp.56-57. Una opinión válida acerca de las razones por las que se dieron tan estrechas relaciones entre musulmanes y cristianos, es aquella de Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Santander, 1946, Vol. II, p.59, donde escribió: “So el amparo de pactos y capitulaciones había quedado entre los musulmanes la mayor parte de la población cristiana, que no era posible ni conveniente exterminar, dado que en tan pequeño número habían venido los invasores.”



Para más detalles véase también: Rachel Arié, *España Musulmana. (Siglos VIII-XV)*, en Manuel Tuñón de Lara, *Historia de España*, Editorial Labor, S.A., Barcelona, 1988, *passim*.

51. Monroe, *Shu'ubiyya*, pp.16 ss. En la traducción inglesa puede leerse el siguiente importante pasaje que refleja la idea de los partidarios de la *Shu'ubiyya* de considerarse superiores a los árabes: "As for the noble ones, the Byzantine sons of the blond *al-Asfar*, the purest and most illustrious, whom the kinship of Abraham and the paternal relation to Ishmael inclined toward you, the Arabs, they generously accorded you room within Syria to the furthest limit, after what took place in the matter of the bursting of the dam." (p.16)

52. Véanse: Ahmad b. Abu Ya'qub al-Ya'qubi, *Kitab al-Buldan*, editado por M.J. de Goeje, E.J. Brill, Leiden, 1892, p.324. Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, Vol. III, p.373. (Edición de Leiden). Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya al-Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, editado por M.J. de Goeje, E.J. Brill, Leiden, 1866, segunda reimpresión, Leiden, 1968, p.129, donde describe el proceso 'Abbásida de confiscación de las tierras que antes pertenecieron a los Omeyas, especialmente en la región de Balqa'. Baladhuri explica que a raíz de la conquista de Balqa', Mu'awiya y sus hijos adquirieron grandes extensiones y que después de la revolución 'Abbásida estas tierras las confiscaron los 'Abbásidas y pasaron a formar parte de las propiedades del califa al-Mahdi y de sus hijos. Así escribió: "*Thumma qubidat fi awwal al-dawla wa sarat li-ba'd walad Amir al-Mu'minin al-Mahdi.*" (p.129). Ahmad b. Abu Ya'qub al-Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, editado por Th. Houtsma, E.J. Brill, Leiden, 1883, reimpresión, Beirut, 1960, Vol. II, pp.438-439. También en las fuentes árabes se explica la suerte que corrieron las tierras que habían pertenecido al héroe Omeya Maslama Ibn 'Abd al-Malik. Véase: Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, p.148. Véanse también: Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp.101-108. Sharon, *Black Banners from the East. The establishment of the 'Abbasid State. Incubation of a revolt*, p.23. Dominique Sourdel "La Syrie au temps des premiers califes 'Abbasides (132/750-264/878)", en *Revue des études islamiques*, Vol. XLVII, fascicule 2, 1980, pp.155-175, en especial pp.160-161. Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the sixth to the eleventh century*, Longman, London and New York, 1986, p.111. Francesco Gabrieli, "L'eroe Omàyyade Maslamah Ibn 'Abd al-Malik", en *Rendiconti delle Sedute*



dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Vol. V, Fascicoli 1-2, 1950, pp.23-39.

53. Véase: Sourdel, "La Syrie", pp.129-130, para más detalles del nombramiento de Abu Muslim al-Khurasani como gobernador de Siria en la época del califa 'Abbásida Ja'far al-Mansur. Para mayor información de los enfrentamientos entre Abu Ja'far al-Mansur y 'Abd Allah b. 'Ali, así como el rol de Abu Muslim véase: Tabari, *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, Vol. III, pp.92-97. (Edición de Leiden). 'Izz al-Din Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, editado por C.J. Tornberg, E.J. Brill, Leiden, 1869, reimpresión, Beirut, 1965, Vol. V, pp.464-468. Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, Vol. II, pp.438-439. Abu al-Hasan 'Ali b. al-Husayn b. 'Ali al-Mas'udi, *Muruj al-Dhahab wa Ma'adin al-Jawhar*, editado por C. Barbier de Meynard y Pavet de Courteille, París, 1917, Vol. VI, pp.176-178. Abu Hanifa Ahmad b. Dawd al-Dinawari, *Al-Akhbar al-Tiwal*, editado por A.M. 'Amir y G. al-Shayyal, El Cairo, 1960, pp.378-383 y p.385. Véanse también: Marín Guzmán, *Popular Dimensions*, pp.104-106. Crone, *Slaves on Horses*, p.71. Lassner, *Islamic Revolution and Historical Memory. An inquiry into the art of 'Abbasid apologetics*, pp.110-115. Sabatino Moscati, "Studi su Abu Muslim. III- La fine di Abu Muslim", en *Rendiconti delle Sedute dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Vol. V, Fascicoli 1-2, 1950, pp.89-105, en especial pp.95-96. Faruq 'Umar, *Al-'Abbasiyun al-Awwa'il*, Jami'at Baghdad, Baghdad, 1977, p.49. Faruq 'Umar, *Al-Khilafa al-'Abbasiyya fi 'Asr al-Fawda al-'Askariyya*, Jami'at Baghdad, Baghdad, 1977, p.16. Richard Frye, "The role of Abu Muslim in the 'Abbasid Revolution", en *Muslim World*, Vol. XXXVII, Número 1, 1947, pp.28-38. Richard Frye, "The 'Abbasid conspiracy and modern revolutionary theory", en *Indo-Iranica*, Vol. V, Número 3, 1952, pp.9-14. Marín Guzmán, "The 'Abbasid Revolution in Central Asia", passim, en especial pp.230-236.
54. Para más información respecto de las opiniones de al-Jahiz sobre el enfrentamiento entre los 'Abbásidas y los Omeyas, véanse: Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Kitab al-'Uthmaniyya*, editado por 'Abd al-Salam Muhammad Harun, Dar al-Kutub al-'Arabi, El Cairo, 1374/1955. Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Fi Mu'awiya wa al-Umawiyyin*, editado por 'I.A. al-Husayni, El Cairo, 1364/1946. Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Kitab Fadl Hashim 'ala 'Abd Shams*, en *Rasa'il al-Jahiz*, editado por Hasan al-Sandubi, El Cairo, 1933. Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, "Risala fi al-Nabita", en *Rasa'il al-Jahiz*, editado por 'Abd al-Salam Muhammad Harun,



El Cairo, 1364/1964-1965. Traducción al francés por Charles Pellat, “Un document important pour l’histoire religieuse de l’Islam. “La Nabita de Djahiz”, en AIEO, Vol. X, Argel, 1952. Véanse también: Hamdi, *Sukhriyat al-Jahiz, passim*, en especial pp.34 ss. Abu al-‘Abbas Ahmad b. ‘Ali al-Maqrizi, *Kitab al-Niza’ wa al-Takhasum fima bayna Bani Umayya wa Bani Hashim*, editado por Von Geerhardus, E.J. Brill, Leiden, 1888. *Book on Contention and Strife between Banu Umayya and Banu Hashim*, traducción al inglés por Clifford E. Bosworth, Manchester, 1980. Hajiri, *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu, passim*, en especial pp.185-187; pp.233-240; pp.288-293 y pp.300-301. Para más información sobre las *mawali* véase: Marín Guzmán, *Popular Dimensions, passim*, en especial pp.20-30; pp.52-67; pp.81-84; pp.91-105; pp.107-113 y pp.135-143. Véase también: Roberto Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala’ [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz. Fuente para la historia social del Islam medieval*, El Colegio de México, México, 2001, *passim*.

55. 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.e., *passim*. Abu ‘Uthman ‘Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala’*, [El Libro de los Avaros], traducción al español por Serafín Fanjul García, Editora Nacional, Madrid, 1984, pp.93-94 de la traducción castellana. Hemos modificado ligeramente la versión original de Serafín Fanjul.
56. Al-Jahiz, *Kitab al-Bukhala’*, p.94 de la traducción castellana. Hemos modificado ligeramente la versión original de Serafín Fanjul. Es importante aclarar que el *sikbaj* es el nombre persa de un caldo hecho con carne y vinagre.
57. Hemos modificado ligeramente la versión original de Serafín Fanjul. El *tabahaj* es el nombre de un platillo que se prepara a base de huevos, cebolla y carne.
58. Véanse también: Hady Roger Idris, “Les Birzalides de Carmona”, en *Al-Andalus*, Vol. XXX, 1965, Fasc. 1, pp.49-62. Con relación a la tribu bereber de los Miknasa véase: Hady Roger Idris, “Les Aftasides de Badajoz”, en *Al-Andalus*, Vol. XXX, 1965, Fasc. 2, pp.277-290. Sobre los Sinhaja, que controlaron el poder en Granada, por medio de la dinastía Zirí, véase: Hady Roger Idris, “Les Zirides d’Espagne”, en *Al-Andalus*, Vol. XXIX, 1964, Fasc.



1, pp.39-145. Véase también: Marín-Guzmán, “Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain”, *passim*, en especial pp.44-45. Marín-Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, *passim*.

59. Para mayores detalles sobre el período de las Ta'ifas en al-Andalus, véanse: María Jesús Viguera Molins, *Los Reinos de Taifas y las invasiones magrebíes*, Mapfre, Madrid, 1992, *passim*. Hugh Kennedy, *Muslim Spain and Portugal. A political history of al-Andalus*, Longman, Londres, New York, 1996, *passim*, en especial pp.130-153. Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, *passim*.
60. Para más información sobre Sanchuelo véase: Abu Marwan 'Abd al-Malik Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, editado por Ahmad Mukhtar al-'Abbadi, Ma'ahad al-Dirasat al-Islamiyya bi-Madrid, Madrid, 1971, pp.66-67. 'Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'id Ibn Hazm, *Kitab Naqt al-'Arus fi Tawarikh al-Khulafa' bi al-Andalus*, editado por C.F. Seybold, en *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada*, Número 3, 1911, pp.160-180, Número 4, 1911, pp.237-248, en especial p.243. Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad Ibn 'Idhari al-Marrakushi, *Kitab al-Bayan al-Mughrib fi Akhbar al-Andalus wa al-Maghrib*, editado por Évariste Lévi-Provençal, Dar al-Thaqafa, Beirut, s.f.e., Vol. III, p.37 y pp.44-46. Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. I, pp.277-278. El nombre de Sanchuelo se debió a que Almanzor se casó con la hija de Sancho Garcés II, Rey de Navarra (970-995), y por su abuelo el califa 'Abd al-Rahman Sanchuelo adquirió su nombre. Véanse también: Lévi-Provençal, *España Musulmana. Hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031)*, Vol. IV, *passim*, en especial pp.457 ss. Marín-Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, *passim*. Viguera Molins, *Los Reinos de Taifas y las Invasiones Magrebíes*, pp.28-29, donde discute también la forma en que 'Abd al-Rahman Sanchuelo llegó al poder y recibió del califa Hisham II el nombramiento como el más digno para sucederle en el califato. A pesar de que 'Abd al-Rahman Sanchuelo no era Quraysh, ni pertenecía a la confederación de las tribus del norte, de los Mudar, logró influir y convencer al débil Hisham II para que lo nombrara como sucesor al califato. Así, este hijo de Almanzor pudo convertirse en califa. El historiador Ibn Hayyan, en su *Al-Muqtabis* reproduce el documento de Hisham II en que nombra como sucesor a 'Abd al-Rahman Sanchuelo: “no ha hallado a otro más digno para nombrarle sucesor, por su propio mérito, noble



inclinación, excelencia y dignidad, unidas a su piedad y honradez, su entereza y formación, que al Defensor del Estado Abu al-Mutarrif 'Abd al-Rahman, hijo de Almanzor, merecedor de toda confianza en toda ausencia, consejero sincero y exonerado de defectos." Citado por Viguera, *Los Reinos de Taifas*, p.29.

61. También: Idris, "Les Zirides", pp.96-127. É. Lévi-Provençal, "En relisant le Collier de la Colombe", en *Al-Andalus*, Vol. XV, 1950, Fasc. 2, pp.335-375, en especial p.345. La obra de Ibn Hazm, *Tawq al-Hamama*, es una importante fuente para el estudio de la historia social de al-Andalus. También es una fuente primaria para el estudio de las costumbres y las actividades de la gente de su tiempo, en especial de las clases altas. Véase: Lévi-Provençal, "En relisant", pp.359-360. Lévi-Provençal asegura que la mejor traducción de *Tawq al-Hamama* es la traducción castellana. Así escribió: "Enfin, la version espagnole de mon cher ami et collègue E. García Gómez va, elle aussí, paraître d'ici à quelques mois: elle sera, n'en doutons pas, la meilleure de toutes..." (p.336). También: Marín-Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim.
62. Para mayores detalles al respecto, véanse: Miquel Barceló, "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)", en *Acta Historica et Archaeologica Medievalia*, Vols. 5-6, Barcelona, 1984-1985, pp.45-72, en especial p.67. Roberto Marín Guzmán, "The causes of the revolt of 'Umar Ibn Hafsun in al-Andalus (880-928). A study in medieval Islamic social history", en *Arabica. Revue d'études arabes*, Tome XLII, 1995, pp.180-221.
63. Otras de sus frases contra los Zanj fueron citadas y comentadas por Bernard Lewis, *Race and Color in Islam*, Harper and Row Publishers, New York, 1971, p.17. Esta obra de Lewis debe leerse con cautela ya que se ha criticado en los círculos intelectuales por ser excesivamente tendenciosa. Para más detalles sobre la rebelión de los Zanj véase también: Bertold Spuler, *The Muslim World. The Age of the Caliphs*, E.J. Brill, Leiden, 1960, pp.63-64. Para más detalles sobre los Zanj recomendamos: Siraj al-Din Abu Hafs 'Umar Ibn al-Muzaffar Ibn al-Wardi, *Kharidat al-'Aja'ib wa Faridat al-Ghara'ib*, manuscrito # 2406 (Mixt 825), en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, p.41. Véase también: Roberto 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, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 2009, passim.

64. Véase 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*, passim.
65. Al respecto al-Jahiz escribió: “Me pides que te escriba los razonamientos de Khabbab para rechazar los celos y pretender que dejar la propia esposa a un advenedizo está comprendido en el capítulo de la generosidad y el reparto equitativo; que la vulva de una esclava es como un préstamo, algo incluido en las normas legales del servicio; que la esposa es por muchos conceptos igual a la sierva; que la esclava es una riqueza como pueden serlo la plata y el oro...” (p.78 de la traducción castellana. Hemos modificado ligeramente la traducción de Serafín Fanjul). Véase 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*, passim.
66. Para más información al respecto véase: Hourani, *A History*, p.116, donde escribió las siguientes líneas: “They [the slaves] did not possess the full legal rights of free men, but the *shari’a* laid down that they should be treated with justice and kindness; it was a meritorious act to liberate them. The relationship of master and slave could be a close one, and might continue to exist after the slave was freed: he might marry his master’s daughter or conduct his business for him.” Véase 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*, passim.
67. Para mayores detalles al respecto véase: Marín Guzmán, *Marginados, discriminados y excluidos de la historia en el Islam medieval. Estudio sobre los esclavos, los leprosos, las mujeres y los pobres*, passim.
68. Citado por ‘Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*, editado por Wafi ‘Ali ‘Abd al-Wahid, Dar al-Ma‘arif, El Cairo, 1965, p.207. Véase también: Roberto Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala’ [El Libro de los Avaros] de al-*



Jahiz. Fuente para la historia social del islam medieval, El Colegio de México, México, 2001, passim, en especial pp.154-155

69. Véase también: Roberto Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala' [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz. Fuente para la historia social del islam medieval*, El Colegio de México, México, 2001, passim, en especial pp.154-155.
70. También: Marín Guzmán, *El Islam: Ideología e Historia*, pp.237-239. Roberto Marín Guzmán, "Ibn Khaldun (1332-1406) y el método científico de la Historia", en *Cuadernos de Historia*, Número 43, Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, San José, 1982, pp.7-8. Nasif Nassar, *El pensamiento realista de Ibn Jaldun*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, passim. Véanse también: Arturo Ponce Guadian, *Ibn Jaldun: La tradición aristotélica en la "Ciencia Nueva"*, El Colegio de México, México, 2011, passim. Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhala' [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz. Fuente para la historia social del Islam medieval*, pp.154-155.
71. Véase 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.
72. Véanse por ejemplo: Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Kitab al-Hayawan*, editado por 'Abd al-Salam Muhammad Harun, Editorial Mustafa al-Babi al-Halabi, El Cairo, 1938-1945, Vol. II, p.314. Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Kitab al-Bayan wa al-Tabyin*, editado por 'Abd al-Salam Muhammad Harun, Lajnat al-Ta'lif wa al-Tarjama wa al-Nashr, El Cairo, 1960, pp.12-13. Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, "Risalat ila al-Fath b. Khaqan fi Manaqib al-Turk wa 'Ammat Jund al-Khilafa", en *Rasa'il al-Jahiz*, editado por 'Abd al-Salam Muhammad Harun, El Cairo, 1384/1964-1965, passim. También recomendamos: Pellat, *The life and works of Jahiz*, passim, en especial pp.195 ss, para una adecuada discusión de las opiniones de al-Jahiz en favor de los negros, principalmente los Zanj, que contrastan con lo que él mismo expresó en otras de sus obras ya mencionadas. Véase también: Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz, *Risalat Fakhr al-Sudan 'ala al-Bidan*, editado por Van Vloten, en *Tria Opuscula*, E.J. Brill, Leiden, 1903, passim. Para un análisis de la *Risalat Manaqib al-Turk* y las opiniones de al-



Jahiz sobre los turcos recomendamos: Francesco Gabrieli, “La Risala di al-Gahiz sui Turchi”, en *Rivista degli Studi Orientali*, Vol. XXXII, Parte II, 1957, pp.477-483. Véase también: Lewis, *Race and Color in Islam*, pp.17 ss.

73. Véase también: Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, p.44. También es recomendable consultar: Al-Jahiz, *Risalat Fakhr al-Sudan ‘ala al-Bidan*, passim. En esta epístola al-Jahiz asegura que los negros son superiores a los blancos y enfatiza en sus cualidades. Sin embargo, las razones por las que escribió esta obra no están del todo claras.
74. Véase por ejemplo: Abu al-Hasan al-Baghdadi Ibn Butlan, *Risala fi Shira’ al-Raqiq wa Taqlid al-‘Abid*, editado por ‘Abd al-Salam Muhammad Harun, El Cairo, 1954, passim.
75. Véanse también: Roberto Marín Guzmán, *El Islam: Religión y Política. Interpretación mesiánica del movimiento Mahdista sudanés*, Editorial Alma Mater, de la Cooperativa de Libros de la Universidad de Costa Rica, San José, 1986, p.111. Roberto 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 Estudios de Medio Oriente y África del Norte de la Universidad de Costa Rica, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 2009, p.66.
76. Véase también: Roberto Marín Guzmán, *La Guerra Civil en el Líbano. Análisis del contexto político-económico del Medio Oriente*, Editorial Texto, San José, 1985, p.13.



Bibliografía

Al-Baladhuri, Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya. (1883). *Ansab al-Ashraf* (ed. por W. Ahlwardt. Griefswald). S.e.

Al-Baladhuri, Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya. (1936). *Ansab al-Ashraf* (Vol. V) (ed. por S.D. Goitein.) Jerusalén: The Hebrew University Press.

Al-Baladhuri, Abu al-Hasan Ahmad b. Yahya. (s.f.). *Ansab al-Ashraf* (Vol. VI. manuscrito). Citado por Hasan en *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*.

Al-Hajiri, Taha. (1962). *Al-Jahiz. Hayatuhu wa Atharuhu*. El Cairo.

Al-Jahiz, Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr. (1948). *Kitab al-Akhbar*. El Cairo.

Al-Jahiz, Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr. (1969). *Risalat fi al-Nabita*. En Pellat, Charles. *The Life and Works of Jahiz*. Berkeley y Los Angeles: The University of California Press.

Al-Jahiz, Abu 'Uthman 'Amr Ibn Bahr. (s.f.). *Kitab al-Bukhala'* (ed. por Taha al-Hajiri). El Cairo: Dar al-Ma'arif bi-Misr.

Al-Kawakibi, Abd al-Rahman. (1931). *Umm al-Qura*. El Cairo: s.p.i.

al-Kawakibi, Abd al-Rahman. (1970). *Taba'i al-Istibdad*. Al-Hay'ia al-Misriyya. El Cairo.



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](#) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](#). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

Al-Khushani, Muhammad Ibn al-Harith. (1914). *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba* (ed. y trad. al castellano por Julián Ribera). Madrid: Imprenta Ibérica.

Al-Maqqari, Abu al-'Abbas Ahmad b. Muhammad. (reimpresión de 1967) *Kitab Nafh al-Tib* (vol. I-II) (editado por Reinhart Dozy y Gustave Dugat. E.J. Brill). Amsterdam: Leiden.

Al-Marrakushi, Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad Ibn 'Idhari. (s.f.). *Kitab al-Bayan al-Mughrib fi Akhbar al-Andalus wa al-Maghrib* (Vol. II) (ed. por Évariste Lévi-Provençal). Beirut: Dar al-Thaqafa. Beirut.

Al-Nadim, Abu al-Fajr Muhammad Ibn Ishaq al-Warraq Ibn Abu Ya'qub al. (1964). *Kitab al-Fihrist* (ed. por Gustav Flügel, 1871, Leipzig: Vogel). Reimpreso en Beirut: Khayat.

Al-Nawawi, Imam Abu Zakariyya' Yahya. (1995). *El Paso hacia el Paraíso. Dichos del Enviado de Dios*. (Trad. al español por Ahmad M. Safi). Maryland: Amana Publications.

Al-Tabari. (1879-1901). *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk* (Vol. II) (ed. M.J. de Goeje). Amsterdam: Leiden.

Anónimo. (1971). *Akhbar al-Dawla al-'Abbasiyya wa fih Akhbar al-'Abbas wa Waladihi* (ed. por 'Abd al-'Aziz al-Duri y 'Abd al-Jabbar al-Muttalibi). Beirut: Dar al-Tali'a li'l-Tiba'a wa al-Nashr.

Asín, Jaime Oliver. (1991). *Historia del nombre "Madrid"*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.

Eickelman, Dale F. y James Piscatori. (1990). *Muslim Travellers. Pilgrimage. migration. and the religious imagination*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](#) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](#). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

García Gómez, Emilio. (1948). "Al-Hakam II y los Beréberes según un texto inédito de Ibn Hayyan". En *Al-Andalus*, vol. XIII, Fasc. 1, pp.209-226.

García Gómez, Emilio. (1952). "Introducción" a la traducción castellana de 'Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'id Ibn Hazm. *Tawq al-Hamama. [El Collar de la Paloma]*. Madrid: Alianza Editorial.

Goldziher, Ignaz. (1967). *Muslim Studies* (Vol. I.). Londres: George Allen and Unwin Ltd.

Hasan, Hasan. (1980). *Al-Qaba'il al-'Arabiyyah fi al-Mashriq Khilal al-'Asr al-Umawi*. Bagdad: Ittihad al-Mu'arrikhin al-'Arab. Bagdad.

Holt, Peter. (1958). *The Mahdist State in the Sudan. 1881-1898*. Oxford: Oxford University Press.

Hourani, Albert. (1991). *A History of the Arab Peoples*. Massachusetts, Harvard University Press.

Ibn al-Hajjaj al-Qushayri al-Naysaburi, Al-Imam Abu Husayn Muslim. (2006). *Sahih Muslim* (Tomo VI) (trad. al español de Abdu Rahman Colombo al-ÿerrahi). Buenos Aires: Oficina de Cultura y Difusión Islámica-Argentina.

Ibn Khaldun, 'Abd al-Rahman. (1965). *Al-Muqaddima*. El Cairo: (ed. por Wafi 'Ali 'Abd al-Wahid. Dar al-Ma'arif).

Marín Guzmán, Roberto. (En prensa). "La expansión árabe-musulmana hacia *Ma Wara' al-Nahr* y los primeros contactos chinos con el Islam: Una visión histórica del encuentro de culturas".

Monroe, James T. (1970). *The Shu'ubiyya in al-Andalus. The Risala of Ibn Garcia and five refutations*. Berkeley: University of California Press. Berkeley.



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](#) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](#). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

Muslim. *Sahih Muslim*.

Novaresio, Paolo y Gianni Guadalupi. (s.f.). *Sahara*. California: Thunder Bay Press.

Vernet, Juan (traductor). (1963). *Al-Qur'an*. Barcelona: Debolsillo.

Wellhausen, Julius. (1963). *The Arab kingdom and its fall* (trad. al inglés por Margaret Graham Weir). Beirut: Khayats.



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](#) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](#). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.