Capítulo 3

ETAPAS EN EL DESARROLLO DEL ISLAM Y SU EXPANSION EN AFRICA

M. EL FASI e I. HRBEK

INTRODUCCION GENERAL

El islam —junto con el budismo y el cristianismo— pertenece a la categoría de religiones misioneras, por ejemplo aquellas en las que la difusión de la verdad y la conversión de los «no creyentes» fue considerada una obligación por el fundador y, por tanto, por toda la comunidad. Los musulmanes emplearon la palabra árabe *da'wa* para describir el proselitismo, cuyo significado literal es «llamada, invitación», en este caso a la verdad de la fe islámica.

En muchas *suras* del Corán se ve la obligación de invitar a los no musulmanes a aceptar el islam: «Id por el camino de vuestro Señor con esperanza y peticiones justas; y razonad de la forma más humana» (16:126) o «Decid a aquellos que conocen las Escrituras y a aquellos que no las conocen: ¿aceptáis el islam? Luego, si aceptan el islam, van por el camino correcto, pero, si lo rechazan, entonces vuestra obligación es simplemente transmitir el mensaje» (3:19). En muchos otros *suras* se encuentran exhortaciones semejantes.

Durante la vida de Mahoma el islam fue la religión de los árabes; correspondió a sus sucesores inmediatos, los primeros califas, el transmitir la nueva religión más allá de las fronteras de la península Arábiga. Allí los musulmanes tuvieron que hacer frente a una situación diferente; mientras que la mayoría de los árabes había practicado la religión tradicional antes de convertirse (*mushrikūn* en árabe, politeístas), los países que le rodeaban eran cristianos, judíos y zoroástricos, quienes eran, según la idea islámica de *ahl al-Kitāb*, pueblos del Libro, esto es, aquellos que seguían las Escrituras reveladas y, por tanto, creyentes en un sistema religioso monoteísta revelado aunque no fuera perfecto. La situación de estos pueblos no les supuso a los musulmanes la obligación de convertirlos o exterminarlos, ya que ideológicamente el islam es contrario a una conversión por obligación. El llamamiento que intenta transmitir consiste en hacer visible a tra-

vés de la vida de la comunidad musulmana en la que están imbuidas la existencia y la posesión de la verdad última. Durante la conquista árabe no hubo sin duda intención de convertir a los *ahl al-Kitāb* por la fuerza.

Aunque generaciones de estudiosos han demostrado claramente que la imagen del guerrero árabe musulmán con la espada en una mano y el Corán en la otra entra en el terreno de la mitología, esta imagen todavía permanece en escritos populares en el islam y se cree en ella en países no musulmanes. Este error viene de la suposición de que las guerras se libraran no solamente para la expansión de la dominación musulmana sobre tierras no musulmanas, sino también con la finalidad de convertirlas [1]. La teoría política del islam exige un control del cuerpo político para los musulmanes, pero no implica el que cada uno de los miembros del Estado musulmán tenga que ser llevado al redil. Las conquistas durante el siglo I de los hidjra no se hicieron para convertir, sino en realidad para ampliar la dominación islámica (*Dār al Islām*). Los musulmanes estaban más interesados en la incorporación al Estado islámico de los no musulmanes, lo cual desde su punto de vista representaba la realización fundamental de un ordenado plan divino para la humanidad, que en su conversión inmediata [2]. Desde el punto de vista religioso la conversión era deseable, pero no imprescindible desde el punto de vista político.

En todos los temas eclesiásticos a los *ahl al-Kitāb* se les dio autonomía absoluta con la condición de que pagaran el *djizya*, la capitación. Los musulmanes estaban exentos de pagar este impuesto, y los guerreros árabes musulmanes y sus familias recibían pensiones procedentes del tesoro (*dīwān*) del Estado central, a la vez que disfrutaban de una posición social privilegiada. Las ventajas obvias de pertenecer a la fe de los vencedores no desaparecieron en los pueblos conquistados y muchos de ellos pasaron al islam.

Bajo el poder de los Omeyas las conversiones fueron tan numerosas que los ingresos por impuestos en muchas provincias bajaron alarmantemente; la solución fue una medida oficial que desanimó a convertirse al ordenar que los nuevos conversos deberían continuar pagando los impuestos sobre las tierras y los de capitación como venían haciendo. Solamente durante el reinado del piadoso califa 'Umar II (99/717-101/720), a quien se le atribuyó la famosa frase «Dios envió a Mahoma para llevar a los hombres al conocimiento de la verdad y no para que se convirtieran en recaudadores de impuestos» [3], esta política se detuvo durante un período corto de tiempo, pero más tarde la práctica general se convirtió en una discriminación contra los musulmanes recién convertidos. Hasta los tiempos abasidas los neófitos no se integraron como miembros de pleno derecho en la comunidad islámica, y los árabes perdieron su posición privilegiada como clase gobernante.

Los hidjra no lograron que la mayoría de los pueblos del Oriente Próximo profesaran el islam hasta los siglos II y III: transcurrió un largo período entre la conquista militar de la región y la conversión de sus gentes. Los motivos que los llevaron a convertirse fueron variados: algunos se vieron atraídos por las enseñanzas sencillas y directas del islam, otros querían escabullirse del pago de tributos e impuestos, e incluso algunos intentaron identificarse con la clase gobernante y participar de lleno en la naciente cultura islámica.

[1] T. W. Arnold, 1913, p. 5.
[2] I. Goldziher, 1925, p. 27.
[3] Ibn Sa'd, 1904-1940, vol. 5, p. 283.

Es verdad, sin embargo, que la conquista árabe supuso —no inmediatamente pero sí a la larga— la islamización de la mayoría de los pueblos del Próximo Oriente y norte de Africa. El mandato de árabes musulmanes creó una situación política, religiosa, social y cultural que favoreció las conversiones a la religión de la clase política dominante sin necesidad del empleo de la fuerza.

2

Fig. 3.1. *Las regiones islamizadas hacia el 500/1100.*

3

PARTE I:

LA ISLAMIZACION DEL NORTE DE AFRICA

M. EL FASI

EGIPTO

Egipto —entonces provincia bizantina— fue el primer país africano invadido por los árabes. Su conquista no llevó mucho tiempo dado que las guarniciones no eran numerosas y los coptos del lugar no se resistieron; por el contrario, recibieron a los árabes como los liberadores del yugo bizantino [4]. Habían soportado no solamente impuestos muy grandes y otras formas de explotación, sino también persecuciones religiosas por las cuales eran perseguidos como monofisitas por la iglesia oficial bizantina ortodoxa. Esta opresión había ido en aumento justo antes de la conquista árabe a través del intento de la prohibición del culto copto, y de una continua persecución a los clérigos coptos.

Puede pensarse que esta lucha entre las dos iglesias cristianas en Egipto facilitó hasta cierto punto conversiones tempranas de egipcios al islam. Las interminables controversias teológicas de carácter abstruso y metafísico debieron de ser ininteligibles para la mayoría de los cristianos, quienes estaban sin duda cansados y perplejos ante su inutilidad. Por tanto, muchos de los coptos aceptaron una fe que les ofrecía una verdad simple y clara a un Dios y su Profeta. Esto ayuda a entender la rápida expansión del islam en los primeros tiempos de la ocupación árabe [5]. Aunque en períodos posteriores los coptos fueron perseguidos algunas veces por gobernantes poco tolerantes y, como consecuencia, se vieron llevados a abandonar su fe, estos casos fueron la excepción más que la norma. Paradójicamente, bajo la dominación de los fatimíes y ayyubidas —ambas dinastías consideradas como los campeones del islam— los súbditos no musulmanes gozaron de una libertad religiosa pocas veces vista en períodos anteriores o posteriores; esta tolerancia, uniendo a cristianos y musulmanes, llevó gradualmente a la desaparición del uso diario de la lengua copta, siendo sustituida por el árabe. En el siglo VI/XII sólo los clérigos más cultos conocían la lengua e incluso fue necesario traducir los libros litúrgicos al árabe para que los pudieran entender los clérigos de menos categoría y las masas de cristianos. Los coptos ocuparon muchos puestos estatales, recaudaron impuestos y tuvieron responsabilidades en el campo fi-

[4] Cf. cap. 7, más adelante.

[5] Incluso antes de que la conquista fuera completada, miles de coptos fueron al islam, y más tarde cada año presenciaron conversiones en masa. Jean de Nikiou, 1883, p. 560; Severus ibn al-Muḳaffa', 1904, pp. 172-173.

• *Elemento de detalle del minbar (en cedro esculpido) de la mezquita de Kairuán.*

nanciero y administrativo; no fueron los únicos: cristianos (armenios) y judíos *desempeñaron puestos semejantes* [6].

La islamización y arabización de Egipto fue incluso más profunda por la influencia de los beduinos árabes de la península Arábiga y del Creciente Fértil, quienes se asentaron como campesinos, se mezclaron con los coptos nativos y de esta forma aumentaron el número de hablantes árabes y musulmanes. Otro factor que llevó a aumentar las conversiones fue la corrupción y degeneración creciente de los clérigos coptos desde el siglo V/XI en adelante, lo cual les llevó a la negligencia de las necesidades espirituales y morales de los pueblos. En el siglo VII/XIII diócesis enteras se hicieron musulmanas ya que no había sacerdotes, debido a la larga lucha entre candidatos por el Patriarcado de Alejandría, durante la cual no se ordenaron sacerdotes [7].

La islamización de Egipto fue un proceso bastante complicado en el que muchos factores contribuyeron: una adhesión religiosa sincera, ventajas fiscales y sociales, persecuciones, la decadencia de la iglesia copta, y una afluencia de los musulmanes desde el exterior. El resultado fue que Egipto, en el período mameluco, era ya un país con una mayoría musulmana y minorías coptas y judías.

EL MAGREB

La situación religiosa en el norte de Africa hacia el oeste de Egipto fue en tiempos del avance musulmán más compleja que la encontrada en Egipto. La población romanizada en las ciudades y en las llanuras costeras durante mucho tiempo habían sido fieles al cristianismo, mientras que los bereberes del interior permanecieron profundamente adeptos a la religión tradicional aunque algunos habitantes de las montañas se habían pasado al judaísmo. Ya bajo la dominación romana y bizantina los bereberes cristianizados habían adoptado el sectarianismo: los donatistas y circuncelios —sectas que defendían la igualdad y un credo simple—, sublevados muchas veces contra las autoridades de la Iglesia y negándose a pagar impuestos, expresando de esta forma el característico deseo bereber de la independencia y rechazo a las autoridades estatales [8].

No consideramos necesario repetir aquí la historia dramática de la conquista árabe y la terrible resistencia bereber, dado que se estudia en profundidad en este volumen [9]; nuestra meta en este capítulo es la descripción de la islamización del Magreb.

La información que tenemos sobre la expansión del islam en esta región es bastante escasa; además los comienzos de la islamización están desvirtuados en fuentes árabes posteriores por la leyenda 'Uḳba que transforma al guerrero galante en un misionero pacífico. Sin embargo, es verdad que con la fundación de Kairuán en el año 50/670 'Uḳba ibn Nafi' creó no solamente una base militar, sino también un centro importante de difusión y propagación del islam.

[6] Cf. G. Wiet, 1932, p. 199; C. Cahen, 1983, pp. 87 ss.

[7] J. M. Wansleben, 1677, y E. Renaudot, 1713, describen la decadencia en profundidad.

[8] Unesco, *Historia General de Africa*, vol. II, cap. 19. La situación en los períodos romano y bizantino.

[9] *Véase cap. 9, más adelante.*

4

Aunque Ifriqiya (hoy Túnez) era ya parte integrante del califato en el siglo I después de la dominación de los hidjra y de los árabes, aquí fue más estable que en el resto del Magreb; el proceso de islamización fue incluso aquí bastante lento. En muchas regiones, principalmente en el Sahel, en las zonas meridionales y en la zona de Mzāb, los africanos romanizados y cristianizados continuaron siendo una mayoría de la población durante los dos primeros siglos después de la conquista. En partes más lejanas, pero también en algunas ciudades como Cartago y Túnez, se encontraron enclaves cristianos en siglos posteriores: en Mzāb, en el siglo V/XI; en Kafṣa, en el siglo VI/XII, y en algunos pueblos de Nafzāwa, en el siglo VIII/XIV [10]. En la ciudad de Tozeur continuó existiendo población cristiana hasta el siglo XII/XVIII [11]. En el siglo V/XI había cuarenta y siete obispados en el Magreb; y en la ciudad de Túnez, una pequeña comunidad de cristianos nativos, completamente distinta de los mercaderes cristianos extranjeros, era la guardia personal de los sultanes hafsidas en el siglo IX/XV [12]. Pero el simple hecho de que estos pocos cristianos atrajeran la curiosidad de observadores en los siglos posteriores muestra que ya en el siglo V/XI vivieron entre una mayoría de musulmanes. Algunos documentos papales de esta época se lamentan de la falta de clérigos, atestiguando a su vez la decadencia del cristianismo en el norte de Africa [13]. Esta larga supervivencia de cristianos nativos es importante tenerla en cuenta contra la supuesta teoría de conversiones por la fuerza; como en todas partes, fueron las condiciones sociales en general lo que llevó lentamente a un cambio de religión. El trabajo misionero de los clérigos musulmanes, de los hombres piadosos de Kairuán y de otros centros islámicos fue sin ninguna duda una gran ayuda para las conversiones. Y, como en otras partes del mundo islámico, la propagación del islam fue más rápida entre las gentes de las ciudades que de los pueblos.

Aunque no somos capaces —debido a la falta de suficiente evidencia— de contestar con exactitud por qué y cómo varios grupos de bereberes (y hubo muchos) adoptaron la religión del islam, podemos al menos discernir algunas pistas que caracterizan este proceso en sus sucesivas etapas.

En la primera etapa muchos grupos bereberes, después de una resistencia feroz a las tropas árabes, fueron sometidos y convertidos. Las conversiones en estas circunstancias fueron de forma y probablemente restringidas a los jefes y a los mayores de los clanes, quienes con este hecho reconocían la soberanía de sus nuevos maestros. Tan pronto como las tropas árabes se retiraban o eran expulsadas —y esto ocurrió muchas veces en el siglo I/VII—, los bereberes volvían a sus creencias tradicionales, considerándose libres de cualquier vasallaje político o religioso. Esto llevó a la famosa observación hecha por Ibn Khaldūn de que los bereberes tuvieran que apostatar doce veces los primeros siete años de su contacto con el islam [14]. Cuando en el año 84/703 la última gran sublevación bereber estuvo a punto de ser aplastada bajo la soberanía de al-Kāhina. Esta intrépida mujer mandó a sus hijos al campo musulmán con instrucciones de aceptar el islam y

[10] T. Lewicki, 1951-1952, pp. 424 ss. Véase también A. Mahjoubi, 1966.
[11] H. R. Idris, 1962, vol. 2, p. 761.
[12] León Africano, 1956, vol. 2, p. 67.
[13] T. W. Arnold, 1913, pp. 126-127.
[14] Ibn Khaldūn, 1925-1956, vol. 1, p. 21.

aliarse con los árabes. Si a esto la impulsó el darse cuenta de que seguir resistiéndose era inútil o el deseo de mantener la jefatura de los bereberes djarāwa en su linaje, o ambas cosas, es difícil de dilucidar.

Cuando por fin los árabes se dieron cuenta de que no podían someter a los bereberes por la fuerza [15], cambiaron sus tácticas: el famoso gobernador Mūsā ibn Nuṣayr empezó por seleccionar jóvenes nobles de entre los prisioneros, los liberó con la condición de que aceptasen el islam y luego los nombró altos cargos del ejército [16]. Este sistema dio frutos pronto: muchos guerreros bereberes, animados por el ejemplo de sus jefes, se unieron a los ejércitos árabes. A los árabes, en su esfuerzo por convertir a los bereberes, les ayudó el éxito en su invasión de España, lo cual hizo que se pusieran de su lado muchos bereberes deseosos de participar en la conquista y de recibir su parte del botín. El ejército musulmán en España estuvo formado en su mayoría por bereberes recién convertidos, y su jefe era también un bereber, Tariq. Así, poco después de ser aplastada la última gran sublevación contra los árabes y el islam, miles de bereberes se unieron a las tropas y adoptaron la fe de sus antiguos enemigos. Estas conversiones, sin embargo, solamente afectaron a una minoría de la población, ya que enormes zonas de las actuales Argelia y Marruecos continuaron sin control efectivo por parte de los árabes, y pasó mucho tiempo antes de que el islam llegara a las zonas montañosas.

Sin embargo, se puede decir que durante las tres o cuatro primeras décadas del siglo VIII el islam consiguió un progreso considerable entre la población urbana, rural e incluso parcialmente entre la población nómada de las llanuras y de las franjas costeras. Y fue justamente en este momento cuando empezó a manifestarse la característica actitud de los bereberes hacia los árabes y el islam: los bereberes estaban dispuestos a aceptar el islam como religión, e incluso la cultura árabe, como lo hicieron masivamente, pero a la vez guardaban un recelo enorme a ser políticamente dominados por una burocracia extranjera que representaba a un soberano lejano, el cual hacía discriminaciones con los nuevos conversos, exigiéndoles impuestos tan altos como si fueran no creyentes. A esto hubo que añadir la injusticia que sufrieron los guerreros bereberes en España donde se les dieron las tierras menos fértiles, cuando habían desempeñado como mínimo un papel tan importante como los árabes.

La situación estaba preparada para la fase siguiente cuando la lucha bereber contra la dominación extranjera encontró la solución desde el punto de vista ideológico dentro del contexto islámico. Como protesta contra la opresión de los árabes ortodoxos, empezaron a adherirse a las doctrinas del jariyismo, la más antigua de las sectas islámicas político-religiosas.

Las enseñanzas de los jariyíes desde el punto de vista político y religioso eran democráticas, puritanas y fundamentalistas, y en todos estos aspectos sus prosélitos estaban radicalmente en oposición al califato ortodoxo y absolutista. De sus principios de igualdad surgió la doctrina para la elección del *imām* (el cabeza de la comunidad musulmana): era un cargo por elección y no hereditario, y cual-

[15] Un gobernador árabe, Hassān ibn al-Nu'mān, exclamó: «¡Someter a Africa es imposible!»
[16] Al-Makkarī, 1840-1843, vol. 1, p. 65.

quier creyente, de moral y fe irreprochables, siendo árabe o no, esclavo u hombre libre, podía ocupar este cargo de *imām* [17].

Después de dirigir varias sublevaciones contra los Omeyas, los karinis jariyíes de las provincias meridionales del califato —pronto divididas en una serie de ramas mutuamente hostiles— fueron salvajemente reprimidos. Algunos que sobrevivieron emigraron al norte de Africa para escapar de la persecución y predicar su doctrina. Cayó en tierra fértil entre los bereberes: muchos la aceptaron con gran entusiasmo como la ideología de su lucha contra la dominación árabe. El principio de igualdad para todos los creyentes correspondía tanto a la estructura social como a las aspiraciones de aquellos que se oponían a los fuertes impuestos y al trato violento dispensado por la burocracia árabe. La doctrina resultaba atrayente, ya que todos los musulmanes eran iguales, el vivir con ostentación y lujo era pecaminoso y los verdaderos creyentes deberían vivir sobria y modestamente, practicando la caridad y siendo honestos en los negocios personales o comerciales. Este puritanismo tuvo que tener una profunda influencia en los ahorradores campesinos bereberes y en los seminómadas, escandalizados por el lujo e inmoralidad de la clase gobernante árabe. En ninguna otra parte de todo el mundo islámico el jariyismo tuvo tantos adeptos como entre los bereberes. Como acertadamente Reinhard Dozy dijo: «El calvinismo islámico por fin encontró en el norte de Africa su Escocia» [18].

En sus dos formas más importantes —ibadismo y sufrí— la doctrina jariyí se extendió principalmente entre los pueblos bereberes en las estepas desde Tripolitania en el este a través de la zona meridional de Ifriqiya hacia el sur de Marruecos en el oeste, y especialmente los bereberes fueron influidos por la gran familia Zanata [19]. A mediados del siglo II/VII los jariyíes crearon dos teocracias: el imamato de Tāhert, que poseía el vasallaje de todos los ibadíes desde Tripolitania hasta la parte meridional de Argel, y el principado sufrí, más pequeño, en Siyilmasa. Estos Estados no estuvieron bajo el control del gobierno abasida central ni de los parcialmente independientes gobernadores Aghlabid de Ifriqiya hasta que fueron destruidos durante el siglo IV/X por los fatimíes [20].

Está claro que la aceptación de la doctrina de los jariyíes por un número tan grande de bereberes tuvo sus raíces en la oposición social y nacional a la dominación de las clases gobernantes árabes. El jariyismo bereber no fue en ningún momento un movimiento antiislámico; por el contrario, lo muestra la aceptación bereber del islam como religión. Y a través de las incesantes actividades de numerosos *shaykhs* ibadíes y estudiosos un gran número de bereberes se pudieron familiarizar mejor con la doctrina islámica y sus obligaciones, y se convirtieron siceramente, y no sólo de nombre.

Similarmente la resistencia bereber nunca fue contra los árabes musulmanes

[17] Esta doctrina era opuesta tanto a la de los shiíes, quienes mantenían que el imamato sólo podía ser ejercido por miembros de la familia del Profeta descendientes de su hija Fátima y de su marido 'Alī, como a la de los suníes quienes consideraban cualificados para este puesto solamente a los miembros de la tribu de los kurdos procedentes de La Meca.

[18] R. Dozy, 1874, vol. I, p. 150; ver también A. Bernard, 1932, p. 89

[19] T. Lewicki, 1957, y cap. 13, más adelante.

[20] Cf. cap. 12, más adelante.

en sí, sino solamente contra las clases gobernantes. Los bereberes se opusieron con vigor contra la imposición por la fuerza o de forma arbitraria de gobernante o gobernantes extranjeros, pero estuvieron dispuestos a aceptar a través de una elección libre musulmanes no bereberes como jefes. Como en el caso del persa Ibn Rustum en Tāhert, el Alid Idrīs en Marruecos y el fatimí 'Ubaydullah de entre los bereberes Kutāma. En todos estos casos no solamente aceptaron a tales hombres como líderes de la oposición antigubernamental, sino también por su específico interés islámico. Este hecho nos muestra de nuevo que los bereberes estaban ya familiarizados con el islam y trataban de darle un carácter islámico a su oposición, bien jariyí (Ibn Rustum), suní ortodoxa (Idrī) o shií ('Ubaydullāh).

Hicieron algunos intentos para encontrar una religión exclusivamente bereber como complemento al islam; la más famosa y duradera fue la de los barghawāṭa, una fracción de los masmuda, que vivieron en la llanura atlántica de Marruecos entre Sale y Sāfī. Su jefe, Ṣāliḥ ibn Ṭarīf, se nombró profeta en el año 127/744-745, escribió un Corán en lengua bereber y promulgó un código de rituales y leyes religiosas basadas en su mayoría en costumbres locales. Aunque todo esto colocó a la religión barghawāṭa fuera de la comunidad islámica, su inspiración es claramente islámica y representa uno de los intentos más originales de «berberizar» la religión llevada al Magreb desde Oriente.

Esta herejía tuvo gran aceptación entre los bereberes marroquíes. Ṣaliḥ se nombró gobernador de un Estado independiente del califato, y sus sucesores continuaron dominando una gran parte del litoral atlántico hasta el siglo V/XI. Defendieron con éxito su religión y su Estado contra todos los ataques exteriores, siendo finalmente sometidos por los almorávides, cuyo fundador, 'Abdallāh ibn Yāsīn, murió luchando contra estos herejes.

En otras partes del norte de Marruecos, entre los awrāba, miknāsa, ghomāra y otros, el islam había avanzado ya durante el siglo II/VIII, pero parece que su progreso real y una implantación más profunda ocurrieron aquí durante el gobierno de la dinastía de los idrisíes [21]. Los bereberes recibieron con entusiasmo al fundador, descendiente de la familia de los alíes, ya que la fe en el especial *baraka* poder hereditario bendecido en los descendientes del Profeta estaba ya enraizada en las masas de creyentes, tanto en el este como en el oeste. Invitado a dirigir el movimiento en contra de los abasíes, Idrīs aprovechó la oportunidad y, después de ser proclamado califa (en el año 172/788), emprendió una ofensiva para llevar al ámbito del islam a aquellos bereberes que todavía no se habían convertido. Su hijo, Idrīs II, continuó esta táctica, de forma que durante el siglo siguiente el norte de Marruecos estuvo en gran parte islamizado, con la excepción de la Barghawāṭa hereje. Hay que hacer constar que, contrariamente a la opinión de algunos estudiosos [22], los idrisíes no pueden ser considerados como una dinastía shií, ya que nunca predicaron la doctrina shií del islam. La islamización de los bereberes en los dominios idrisíes se vio ayudada por la constante emigración de árabes desde Andalucía y desde Ifriqiya a la recién fundada ciudad de Fez, que desempeñó un papel en la parte occidental del Magreb semejante al de Kairuán en las zonas orientales.

[21] Sobre los comienzos de esta dinastía, véase cap. 10, más adelante.

[22] Por ejemplo, P. K. Hitti, 1956, pp. 450-451.

La islamización de todo el Magreb fue completada en el siglo IV/X; solamente en algunas regiones y ciudades todavía existían pequeñas comunidades de cristianos y judíos, y unos pocos grupos de bereberes en zonas montañosas remotas se aferraban a sus antiguas creencias mientras los «herejes» barghawāta todavía estaban sin someter. Pero mientras tanto las condiciones políticas y sociales sufrieron muchos cambios que profundamente influyeron en toda la situación religiosa.

En estos cambios el papel de los fatimíes fue de enorme importancia, aunque bastante paradójico. Con la supresión de los Estados jariyíes de Tāhert y Siyilmasa, y la represión de algunas revueltas jariyíes, los fatimíes asestaron un golpe moral al jariyismo bereber. Pero fueron incapaces de atraer a las masas bereberes a su doctrina islámica, el shiismo. Más bien, los bereberes ahora se volvieron hacia el islam suní y especialmente al malikismo madhhab (escuela religioso-legal). Los jariyíes que sobrevivieron se retiraron a regiones remotas (Mzāb, Djabal Nafūsa, etc.) o al poco abandonaron sus creencias y se pasaron al malikismo, que estaba ya fuertemente enraizado en Kairuán, en Ifriqiya, y en partes de Marruecos. El jariyismo dejó de ser la doctrina bereber específica del islam porque en este momento había perdido la razón de ser como expresión de la oposición bereber a la dominación extranjera. No hubo dominación extranjera en el Magreb después de que los fatimíes trasladaran el centro de su imperio a Egipto y dejaran el Magreb bajo la soberanía de los ziríes bereberes, quienes a su debido tiempo se independizaron y juraron vasallaje al califa suní en Bagdad. Poco tiempo después, la parte occidental del Magreb fue dominada por los almorávides bereberes, quienes exterminaron los últimos vestigios del jariyismo, del shiismo y de la herejía barghawāṭa en esta zona, e impusieron definitivamente la dominación de la escuela mālikí del islam suní.

6

PARTE II:

LA EXPANSION DEL ISLAM EN AFRICA HACIA EL SUR DEL SAHARA

I. HRBEK

Debido a que la islamización del norte de Africa tuvo lugar con la conquista árabe, a menudo se piensa que la expansión de esta religión siguió un proceso similar en el Africa tropical, es decir, que las gentes de las ciudades primero fueron sometidas por los árabes (o los bereberes) y luego se les obligó a aceptar el islam. La conquista de Ghana por los almorávides es normalmente citada como el caso más sobresaliente de este tipo de islamización, pero recientes investigaciones han demostrado que tal interpretación de la conversión de Ghana no está justificada con pruebas válidas (véase más adelante). La conquista exterior por invasores musulmanes tuvo un papel insignificante excepto en la parte oriental del Sudán, donde los asentamientos árabes fueron de una importancia crucial para la difusión del islam. Incluso aquí, sin embargo, la conversión de los pueblos autóctonos ocurrió mucho más tarde. La conquista de sociedades africanas por estados islamizados urbanos fue un factor importante en la región del Chad o en la Etiopía meridional, aunque aquí, paradójicamente, la decisiva expansión del imperio cristiano de Amhara en el siglo XIX tuvo unos resultados mucho más profundos y permanentes en la propagación del islam que todas las luchas militares de los siglos anteriores [23]. Pero en algunas partes de Africa hacia el sur del Sáhara la expansión del islam fue completamente diferente, como veremos más adelante.

EL SÁHARA

Los bereberes del Sáhara occidental pudieron conocer el islam o bien a través de los guerreros árabes que se habían extendido por el país desde al-Sūs al-Aḳṣā o por los mercaderes musulmanes cuyas caravanas procedentes de Siyilmasa o de otras ciudades de al-Sūs al-Aḳṣā aparecieron en las rutas comerciales del occidente del Sáhara justo después de la conquista árabe del Magreb. Estos contactos sin ninguna duda llevaron a la conversión de algunos bereberes, quienes hacían de guías y escoltaban las caravanas. En unos pocos centros comerciales y políticos a lo largo de las rutas donde los comerciantes musulmanes se habían establecido permanentemente, la influencia de la cultura musulmana en la población tuvo que haber sido fuerte y profunda.

[23] I. M. Lewis, 1974, pp. 108-109.

La fuente más antigua acerca de los contactos entre los árabes y los bereberes saharianos es un relato sobre la expedición de 'Uḳba ibn Nāfi' al sur de Marruecos. En el año 63/682 atacó a los bereberes massufa hacia el sur de al-Sūs al-Aḳṣā y, después de hacer prisioneros a algunos, se retiró [24]. Parece que esa expedición llegó hasta Wādī Dar'a (río Dra). Aunque muy embellecida por la más tardía leyenda 'Uḳba, parece que esta expedición fue simplemente de reconocimiento del terreno, similar a la realizada por el mismo general árabe en el año 47/666-667 al sur de Trípoli hacia el Fezzán y Kawār [25]. Es muy improbable que unas correrías tan cortas llevaran a la islamización de pueblos urbanos.

Las campañas de Mūsā ibn Nuṣayr no fueron muy distintas. Gobernador Omeya de Ifriqiya, que entre los años 87/705-706 y 90/708-709 había conquistado, pacificado y supuestamente convertido a la mayoría de los bereberes de Marruecos, también se adentró en al-Sūs al-Aḳṣā e incluso llegó a Siyilmasa y hasta la ciudad de Dar'a en las fronteras del territorio de los massūfa [26]. Pero las mismas fuentes mantienen que la conquista definitiva de al-Sūs al-Aḳṣā y la conversión de sus habitantes ocurrió hasta los años 730 como consecuencia de la expedición de Ḥabīb ibn Abi 'Ubayda [27]. Las tropas árabes volvieron con muchos prisioneros y una gran cantidad de oro. Entre los prisioneros había un número considerable de massūfa; lo cual indica que estos bereberes se negaron a aceptar el islam.

Las expediciones militares de los árabes a la parte occidental del Sáhara se interrumpieron después de las grandes revueltas de los bereberes en los años 740, que habían llevado a la decadencia de la dominación árabe y a una anarquía general en el Magreb.

La primera de los bereberes saharianos cuya conversión está atestiguada parece haber sido la de los lamtuna, ya que Ibn Khaldūn escribió que habían aceptado el islam poco después de que los árabes conquistaron España, en la segunda década del siglo II/VIII. Por otro lado, al-Zhurī (siglo VI/XII) habla de la conversión de los lamtūna, massūfa y djuddāla durante el reinado del califa Omeya Hishām ibn 'Abd al-Malik (106/724-125/743) [28]. Su islam, sin embargo, debe de haber sido solamente una apariencia poco consistente durante muchos siglos; toda la historia del comienzo del movimiento almorávide ofrece evidente elocuencia sobre la superficial islamización de estos tres pueblos bereberes.

[24] Ibn Khaldūn, 1925-1956, vol. I, p. 212; J. M. Cuoq, 1975, p. 330; N. Levtzion y J. F. P. Hopkins (eds.), 1981, p. 326.

[25] Ibn 'Abd al-Ḥakam, 1947, pp. 63-65; J. M. Cuoq, 1975, pp. 45-46; N. Levtzion y J. F. P. Hopkins (eds.), 1981, p. 12.

[26] Al-Balādhurī, 1866, p. 230.

[27] Al-Balādhurī, 1986, pp. 231-232; Ibn 'Abd al-Ḥakam, 1947, pp.122-123; Ibn 'Idhārī, 1948-1953, vol. I, p. 51; J. M. Cuoq, 1975, p. 46.

[28] Al-Zuhrī, 1968, pp. 126, 181; J. M. Cuoq, 1975, p. 121; T. Lewicki, 1970.

EL OESTE Y CENTRO DE SUDÁN

El islam había llegado a través del desierto a la parte occidental del Sudán incluso antes de que el Magreb y el Sáhara se hubieran convertido en su totalidad. Según al-Zuhrī, los gobernantes de la ciudad comercial de Tādmekka, los bereberes de Banu Tānmak, fueron islamizados siete años después del pueblo de Ghana, siendo obligados a hacerlo por los nuevos conversos de Ghana [29]. Es, por supuesto, bastante posible que en este caso la «conversión» supusiera la aplicación del islam almorávide ortodoxo a un pueblo que ya profesaba la fe jariyí. Tādmekka fue visitada por comerciantes ibadíes procedentes del norte de Africa desde el siglo III/IX y se había convertido en el centro de las actividades misioneras entre los sudaneses. El famoso líder de la revuelta jariyí contra los fatimíes en el siglo IV/X, Abū Yazīd, probablemente era de Tādmekka [30].

Esto nos lleva a considerar el papel de los jariyíes, especialmente la secta de los ibadíes, en la expansión del islam en Sudán. Los recientes trabajos de T. Lewicki sobre los ibadíes en el norte de Africa, en el Sáhara y en Sudán aclaran mucho las actividades tanto comerciales como misioneras de estos musulmanes puritanos. Hoy en día es claro que los comerciantes ibadíes penetraron en el Sudán mucho antes que los sunníes ortodoxos, y es probable que algunos de los primeros conversos sudaneses se convirtieran al islam únicamente gracias a los esfuerzos de proselitismo de los ibadíes. La mayoría de las fuentes clásicas árabes no hacen mención de estas actividades, ya que sus autores, que eran musulmanes ortodoxos, fueron parciales contra los herejes [31]; sólo esporádicamente o de una forma indirecta sabemos acerca de la presencia de los ibadíes en el Sudán [32]. Por un lado, los escritos de autores ibadíes del norte de Africa están llenos de información acerca de la red comercial de los ibadíes en el Sáhara y Sudán desde el siglo II/VIII en adelante. Existen pruebas de asentamientos de mercaderes ibadíes procedentes de Tāhert, Wargla, Túnez meridional y Djabal Nafūsa, en distintas ciudades sudanesas, como por ejemplo en Ghana, Gao, Awdāghust, Tādmekka, Ghayārū, Zāfunu y Kūgha. Los jariyíes de la secta de los sufríes gobernaron Siyilmasa, uno de los más importantes finales de trayecto septentrionales del comercio de las caravanas hasta el siglo IV/X. La dinastía de los ibadíes del Banū Khaṭṭāb en Zawīla (en el Fezán) dominó el final de la parte norte de la importante ruta comercial de Libia hasta el lago Chad. La visión que tenemos gracias a la reciente investigación nos demuestra la gran extensión de las relaciones comerciales. Aunque no son numerosos los relatos sobre las actividades misioneras de estos mercaderes, puede suponerse que su presencia durante siglos en los centros sudaneses más importantes ejerció una influencia religiosa en sus habitantes. Los primeros conversos debieron de ser, por supuesto, los sudaneses

[29] Al-Zuhrī, 1968, pp. 181-182; T. Lewicki, 1981, p. 443.

[30] Ibn Ḥammād, 1927, pp. 18, 33-34; cf. cap. 12, más adelante.

[31] Entre las numerosas víctimas de la conquista almorávide de la ciudad de Awdāghust, al-Bakrī, 1913, p. 24 (J. M. Cuoq, 1975, pp. 91-92), solamente la muerte de un árabe kayrawanī, musulmán sunī, y no hace mención de la masacre de los bereberes de Zanata, en su mayoría ibadíes.

[32] Ibn Battūṭa, 1969, p. 395, menciona a un grupo de ibadíes blancos en Zaghari. Aunque el Tarīḳ al-Sūdān, 1900, p. 61, describe a Sonni 'Alī de Songhay como un jariyí, parece que este término tiene aquí el significado general de hereje. Cf. T. Hodgkin, 1975, p. 118, n. 3.

socios-comerciantes. Por otro lado, no existen vestigios de los dogmas de la fe ibadí en el cinturón sudanés. Parece que solamente en la arquitectura religiosa podemos detectar una influencia ibadí más profunda: los minaretes existentes en muchas partes del Sudán procedían originalmente del sur de Túnez, mientras que los mimbares rectangulares son copias de los de Mzāb, el centro ibadí más importante desde el siglo IV/X en adelante [33].

Las primeras influencias ibadíes en el Sáhara meridional, y en el oeste del Sudán, fueron erradicadas con el impacto de los almorávides, quienes predicaban el islam ortodoxo y aseguraban que a partir de entonces los musulmanes sudaneses aceptarían el malikismo. Al mismo tiempo, en el siglo V/XI la invasión del norte de Africa y de las franjas septentrionales del Sáhara por el nómada Banū Hilāl fomentó el declinar de las comunidades ibadíes y supuso la pérdida definitiva de su preponderancia en el comercio de caravanas.

Existen dos episodios curiosos que podrían ser interpretados como ecos de la pasada influencia ibadí en la región subsahariana. La leyenda hausa de Daura contiene la historia de un Abuyazīd o Bayezid, «hijo del rey de Bagdad» y el legendario antepasado de las dinastías gobernantes hausas. Esta leyenda del Abuyazīd parece estar de alguna forma conectada con el famoso líder del levantamiento jariyí antifatimí, Abū Yazīd, quien fue asesinado en el año 335/947. Aunque es históricamente imposible identificar a los dos en una misma persona, es admisible, sin embargo, ver en esta leyenda un eco lejano de una tradición ibadí en el Sudán, tanto más cuanto ya sabemos que el Abū Yazīd histórico nació de madre sudanesa en Tādmekka (o Gao) [34].

Al-Dardjīnī (siglo VII/XIII), autor ibadí procedente del Magreb, narra una anécdota acerca de su bisabuelo, quien en el año 575/1179-1180 viajó al Sudán y allí convirtió al rey de Malí (situada tierra adentro de Ghana) al islam. Esta anécdota nos recuerda la famosa historia de al-Bakrī acerca de la conversión de un rey de Mallel al islam; esto debió de suceder antes de que al-Bakrī hubiera escrito su historia (antes del año 460/1068). La discrepancia cronológica indica una mentira piadosa por parte de al-Dardjīnī, quien atribuyó a su antepasado el éxito de un misionero anónimo [35]. Pero esto no disminuye el valor de la anécdota como evidencia de las tempranas actividades misioneras de los ibadíes y el conocimiento de esto en los siglos posteriores.

La efectividad o profundidad de esta primera oleada de islamización es difícil de valorar. Teniendo en cuenta la situación del islam en momentos más recientes, se puede suponer que en general este islam primitivo contenía muchos elementos de distintas fes preislámicas conocidas en el Magreb desde el final de la época romana (judaísmo, cristianismo), así como supervivencias de las religiones bereberes y africanas. No es de extrañar que los intransigentes reformadores ortodoxos (especialmente los malikíes) del tipo de Ybn Yasin estuvieran horrorizados por la supervivencia de la religión tradicional y del «variado» carácter del

[33] Cf. J. Schacht, 1954.

[34] H. R. Palmer, 1928, vol. 3, pp. 132 ss.; W. K. R. Hallam, 1966, y las críticas de A. Smith, 1970.

[35] Cf. J. Schacht, 1954, pp. 21-25; T. Lewicki, 1969, pp. 72-73; J. M. Cuoq, 1975, pp. 195-196; N. Levtzion y J. F. P. Hopkins (eds.), 1981, pp. 368-369.

islam primitivo en el Sáhara y en Sudán. Pasaron muchos siglos antes de que el genuino islam predicado por una larga cadena de reformistas y evangelistas obtuviera algún éxito.

Corresponde a los ibadíes el mérito innegable de haber sido los primeros en llevar el islam a los pueblos sudaneses; su éxito no puede ser medido cuantitativamente —parece que no fue muy grande—: pusieron los cimientos sobre los que los posteriores propagadores del islam pudieron edificar más sólidamente.

La asociación de islam y comercio en el Africa subsahariana es un hecho conocido por todos. Los grupos comercialmente más activos en los últimos años, los diula, los hausas y los diakhanke, fueron de los primeros en convertirse cuando sus países respectivos se pusieron en contacto con los musulmanes. La explicación a este fenómeno hay que buscarla en factores económicos y sociales. El islam es una religión que nació en la sociedad comercial de La Meca, y el Profeta que la predicó había sido comerciante durante mucho tiempo; este hecho proporciona un conjunto de preceptos éticos y prácticos íntimamente relacionados con los negocios. Este código moral ayudó a sancionar y controlar las relaciones comerciales y ofreció una ideología unificadora entre los miembros de distintos grupos étnicos ayudando de esta forma a garantizar seguridad e influencia, dos de los requisitos fundamentales para el comercio interurbano. Como acertadamente dice A. G. Hopkins: «El islam ayudó a mantener la identidad de los miembros de una red o empresa que estaban diseminados en una extensa área, y a menudo en países extranjeros; les permitió reconocer y, por tanto, negociar de buen grado a unos con otros; y estipuló sanciones morales y rituales para imponer un código de conducta que hicieron posibles crédito y prestigio» [36].

Los musulmanes, en estos primeros tiempos, se inclinaron a formar pequeñas comunidades dispersas a lo largo de las rutas comerciales más importantes de Sahel y Sudán. En algunas capitales, como Ghana o Gao, los mercaderes y los musulmanes —de hecho, estas categorías eran en la mayoría de los casos idénticas— vivían en barrios separados, a veces disfrutando de cierta autonomía política y judicial. Este modelo se repitió hasta hace poco tiempo no solamente en los centros de comercio, sino también en muchos pueblos en donde los musulmanes preferían vivir separados de la mayoría pagana bajo la jurisdicción de sus propios *shaykhs* o *ḳāḍīs*.

En sus barrios edificaron mezquitas y pronto adquirieron una reputación distintiva por sus costumbres y derechos, ello unido a las prácticas del islam, como la oración cinco veces al día, la forma de vestir y la total abstención de bebidas alcohólidas de algunos musulmanes piadosos.

El islam apareció primeramente no como una frontera móvil de conversiones masivas en áreas continuas, sino como una serie de enclaves urbanos en los sitios con poder comercial y político, mientras que los campesinos estuvieron poco influenciados por el islam [37]. Estos asentamientos a lo largo de las rutas del comercio y en los centros importantes sirvieron de semillero para hacer posible la propagación del islam.

Por supuesto, no todos los comerciantes musulmanes pudieron haber dis-

[36] A. G. Hopkins, 1973, p. 64.

[37] P. D. Curtin, 1975, p. 48.

8

puesto de tiempo o vocación misionera para dedicarse a transmitirla entre sus gentes. Pero después de los mercaderes y con el crecimiento de las comunidades musulmanas en gran parte del Sudán llegaron muchos clérigos musulmanes para quienes el proselitismo fue más importante que las actividades de origen comercial. Al principio desarrollaron una gran variedad de funciones clericales en las comunidades musulmanas ya establecidas y luego añadieron a dichas funciones curaciones, artes adivinatorias y la fabricación y venta de dijes y amuletos. Fue de esta forma como consiguieron ganar el respeto y prestigio entre los musulmanes cuyos principios religiosos no eran excluyentes y quienes a menudo buscaron la ayuda de los clérigos en sus intentos de manipular el mundo de lo sabrenatural. Las actividades que trataban de lo mágico y la superstición constituían la mayor atracción al islam para los no musulmanes en los países del Sudán. Tuvieron una gran importancia las actividades de interpretación de sueños, curación por la fe, adivinación del futuro, creencia en el poder de la oración y, especialmente, rogativas pidiendo lluvia [38].

Desde su aparición en el oeste de Africa el islam ha tenido siempre que competir con costumbres y prácticas no islámicas. Para la mayoría de los conversos, la aceptación de una religión nueva nunca ha significado el total abandono de todas las prácticas no islámicas asociadas a la *religión tradicional africana*. De hecho, muchos aceptaron el islam al principio porque los primeros líderes musulmanes eran liberales en su interpretación de lo que representaba profesar la fe islámica y, por tanto, muy tolerantes con algunas de las prácticas no islámicas.

La segunda clase social —después de los mercaderes— que se convirtió al islam fueron los dirigentes y cortesanos. Mientras que la conversión al islam de comerciantes sudaneses por sus contactos con sus colegas en el norte de Africa se desarrolló de forma gradual y discreta durante muchos años y, por tanto, sin atraer la atención de los escritores musulmanes, la conversión de un líder siempre atrajo su atención, siendo un acontecimiento consignado como una victoria para el islam. Por esto tenemos mucha más información sobre la islamización de las familias reales y cortes; por otra parte, las fechas que poseemos nos permiten estudiar este proceso dentro de un marco cronológico relativamente fiable.

Está admitido hoy en día que el primer regente en el Sudán occidental que se hizo musulmán fue Wār Dyābī de Takrūr, en el bajo Senegal. Aceptó el islam incluso antes del levantamiento de los almorávides en los años 420/1030. Según al-Bakrī, llevó a cabo la expansión de la nueva religión al país vecino de Silla [39]; y en el año 448/1056 su hijo Labī luchó junto a Yaḥya ibn 'Umar contra el rebelde Yuddala. Aunque al pueblo de habla fulbe del bajo Senegal todavía hoy en día se les llama tukulor (si bien entre ellos no usan este nombre), una deformación de Takrūr, no se puede asegurar que en el siglo V/XI habitaran ya este país. Parece más probable que el antiguo Takrūr fuera poblado por los soninke [40]. En siglos

[38] H. J. Fisher, 1977, p. 316. Pero algunos clérigos fueron poco entusiastas en cuanto a la conversión al islam de los infieles, prefiriendo reivindicar el monopolio en poderes esotéricos para ellos; cf. Y. Person, 1968-1975, vol. I, p. 133.

[39] Al-Bakrī, 1913, p. 172; J. M. Cuoq, 1975, p. 96; N. Levtzion y J. F. P. Hopkins (eds.), 1981, p. 77.

[40] Wār Dyābē es un nombre propio soninke; cf. C. Monteil, 1929, p. 8. La emigración de los pueblos de habla fulbe al país en el bajo Senegal empezó más tarde.

posteriores el nombre de Takrūr se atribuyó en el norte de Africa y en Egipto a todos los países musulmanes del Sudán occidental y central. Si este uso se remonta al hecho de que Takrūr fue el primer país musulmán del Africa occidental, o al hecho de que hacia el siglo VIII/XIV el pueblo de Takrūr, en aquella época ya de habla fulbe, había empezado a tener el tipo de clérigos musulmanes (los torodbe) que tuvieron un papel tan importante en la islamización de todo el Occidente de Sudán, está por demostrar [41].

Una conversión incluso anterior, prealmorávide, de un jefe local tuvo lugar en Gao (Kāw-Kāw), en donde alrededor del año 400/1009-1010 el soberano decimoquinto de la dinastía Dyā (Zā), Kosoy, se convritió al islam [42]. Al-Bakrī no menciona detalles sobre esta conversión, pero menciona que, cuando un soberano nuevo fue nombrado en Gao, recibió una espada, un escudo y un ejemplar del Corán enviados por un califa como insignia de sus funciones. Añade que el rey profesaba el islam, dando el poder máximo a los musulmanes [43].

Sin embargo, la audiencia ceremonial en Gao descrita por al-Bakrī era claramente no musulmana. Este modelo del islam, como religión oficial del reino con la mayoría del vulgo no musulmán y con una inmensa corte ceremonial, se mantuvo como costumbre en muchos Estados sudaneses y es una muestra del delicado equilibrio que siempre existió entre el islam y los principios religiosos de los indígenas.

A este mismo período corresponde la anteriormente mencionada conversión del rey de Mallal, uno de los primeros jefes de los malikíes. Al-Bakrī narra que se convirtió al islam al ver que las rogativas de un ciudadano musulmán pidiendo lluvia tras una larga sequía en el país se hicieron realidad. Aunque la familia real y la corte se convirtieron sinceramente al islam, el resto de las gentes continuaron con la religión tradicional [44]. Este rey proclamó públicamente su vasallaje a la nueva religión, recibiendo el nombre de «al-Muslimānī»; mientras tanto, su coetáneo el gobernador de Alūkan tuvo que ocultar ante sus súbditos la fe islámica que profesaba.

La primera aparición del islam en la parte central del Sudán tuvo lugar en el siglo V/XI con la conversión del *mais* de Kānem [45]. En el *maḥram* (concesión de honor) del omeya Djilmi (hacia 472/1080-490/1097) leemos: «el primer país en el Sudán en el que el islam hace su aparición fue en la tierra de Bornu. Llegó con Muḥammad ibn Mānī, quien había vivido en Bornu durante cinco años en la época del rey Bulu..., catorce años en la época del rey Umme (Omeya)... Luego unión Bornu al islam por la benevolencia del rey Umme (Omeya)... Mai Umme y Muḥammad ibn Mānī propagaron el islam para que durara hasta el día del juicio» [46].

Es curioso que ya bajo los reinados de algunos antecesores de los Omeyas (desde el principio del siglo V/XI) vivieron allí en la corte clérigos musulmanes

[41] Cf. U. al-Naqar, 1969.

[42] Tarīq al-Sudān, 1900, p. 5.

[43] Al-Bakrī, 1913, p. 183; J. M. Cuoq, 975, pp. 108-109.

[44] Cf. nota 35.

[45] Cf. D. Lange, 1978.

[46] H. R. Palmer, 1928, vol. 3, p. 3; también vuelto a publicar en H. R. Palmer, 1936, pp. 14 ss.

9

que incluso instruían a los gobernantes sobre los preceptos del islam y leían con ellos partes del Corán; sin embargo, ninguno de los *mais* profesó públicamente el islam. Por esto, al-Bakrī, escribiendo una generación antes de Hummay, considera Kānem como un reino de «negros idólatras» bajo la influencia de los musulmanes, influido por la interesante historia de la presencia de refugiados omeyas, quienes «todavía conservaban sus costumbres y forma de vestir árabes» [47]. El hijo y sucesor de Hummay, Dūnama (490/1097-545/1150), emprendió dos peregrinajes a La Meca, pereciendo ahogado en el segundo [48].

El siglo V/XI parece ser el primer período real de avance del islam en el oeste y centro del Sudán: desde el bajo Senegal a las costas del lago Chad, algunos gobernantes y jefes aceptaron el islam, obteniendo de esta forma un reconocimiento oficial en la estructura de las sociedades africanas. En este mismo siglo se produjo la conversión del más conocido y, al mismo tiempo, más poderoso de los Estados sudaneses, el Estado de Ghana.

Se pensó que esta conversión fue el resultado de la conquista almorávide de Ghana en el año 469/1076. Las investigaciones posteriores de los estudiosos D. Conrad, H. J. Fisher, L. O. Sanneth y M. Hiskett [49], sin embargo han aclarado este punto y está ampliamente aceptado que tal conquista no existió nunca y que las dos potencias mantuvieron siempre relaciones amistosas. Así concluye el estudio de una autoridad sobre este tema recientemente: «parece más probable que los soninke de Ghana estuvieran en buenas relaciones con los almorávides, que fueron sus aliados y no sus enemigos, y que fueron pacíficamente persuadidos a aceptar el islam suní como religión oficial en el imperio de Ghana» [50]. A través de fuentes árabes, fundamentalmente de al-Bakrī, sabemos que existió una numerosa comunidad musulmana en la capital en el período anterior a los almorávides, formada no solamente por mercaderes, sino también por cortesanos y ministros. Por tanto, los gobernantes de Ghana habían tenido influencias islámicas durante largo tiempo; también es probable que el islam llegara a Ghana primero como secta jariyí. La conversión que menciona al-Zuhrī —que a la gente de Ghana la convirtieron los lamtūna en el año 469/1076 [51]— podría ser simplemente una imposición del islam malikí ortodoxo en una comunidad previamente ibadí, como ocurrió anteriormente en Awdāghust. El logro más importante de la intervención Almorávide fue sin duda alguna la conversión del rey y su corte [52].

Los estudiosos revisionistas también rechazan la idea de que la conquista e islamización impuesta en Ghana llevaran a un movimiento masivo de población soninke que se oponía al islam y prefirió abandonar sus casas ancestrales antes de renegar de sus creencias religiosas tradicionales [53]. Dado que tal conquista e islamización por la fuerza no existieron, la emigración, que sí tuvo lugar, no puede ser atribuida a los hechos anteriormente mencionados.

[47] Al-Bakrī, 1913, p. 11; J. M. Cuoq, 1975, p. 82; cf. cap. 15, más adelante.
[48] Diwān de los sultanes de Bornu; H. R. Palmer, 1936, pp. 85-86.
[49] D. Conrad y H. J. Fisher, 1982, 1983; L. O. Sanneth, 1976; M. Hiskett, 1984.
[50] M. Hiskett, 1984, p. 23.
[51] Al-Zhurī, 1968, pp. 180 ss.; J. M. Cuoq, 1975, p. 119.
[52] M. Hiskett, 1984, p. 26.
[53] Este concepto es la raíz de la teoría de que los antepasados de las gentes de Akan de la moderna república de Ghana (siendo Akan supuestamente una corrupción de Ghana) procedían de la antigua Ghana después de su conquista por los almorávides.

Sería, por otro lado, un error no reconocer el impacto profundo de los almorávides y los cambios que supuso su intervención en el Sudán. Pero estos cambios fueron de un carácter totalmente diferente de los mantenidos por los partidarios de la teoría de la emigración. Los soninke realmente empezaron a dispersarse, pero fue una continuación de un proceso que había empezado mucho antes. Los mercaderes soninke islamizados —los wangara de origen árabe— poco a poco establecieron su red comercial en el Sahel y al sur de éste, hacia los límites de los bosques tropicales. Lejos de ser enemigos del islam, de hecho, ellos contribuyeron de una forma sustancial a la expansión de esta religión a zonas no musulmanas del Sudán, donde árabes y bereberes jamás llegaron. A los soninke que emigraron desde Dya (Dia) en el Níger a un centro nuevo en Dyakhaba, en el Bafing, se les llamó Dyakhanke. Adoptaron la lengua malinke y crearon una comunidad íntimamente unida en la que las actividades clericales y comerciales iban juntas [54]. Otros comerciantes de origen soninke, pero a menudo lingüísticamente malinkizados, desarrollaron otras redes comerciales: los dyula principalmente en las zonas meridionales, los marka en la rivera del Níger, y los yarse en los Estados del Alto Volta. La mayoría de su historia y su aportación a la expansión del islam ocurre siglos después, pero fue en el período inmediatamente posterior a la intervención de los almorávides en Ghana cuando se inició este proceso.

No hay duda de que, después del ínterin almorávide, las actividades islámicas al sur del Sáhara se intensificaron. La islamización del Mai Omeya de Kānem a veces ha sido atribuida a la influencia almorávide, pero es improbable. Hubo, como hemos visto, otros gobernantes sudaneses que se hicieron musulmanes antes del dominio almorávide. Parecía que en el siglo V/XI la dinámica del desarrollo inicial en muchos estados sudaneses había alcanzado una etapa en la que la aceptación del islam ofrecía una serie de ventajas a la clase gobernante y a un extenso grupo de comerciantes locales. Estas ventajas se hicieron incluso más patentes en los siglos posteriores, en el período del desarrollo de los grandes imperios sudaneses, de Malí y de Songhay.

Las razones de Estado que llevaron a un cierto grado de islamización en imperios inicialmente no musulmanes fueron tanto internas como externas. Las externas lo eran en relación con el comercio, ya que la función de estos imperios desde el punto de vista económico era el control y explotación del comercio sudanés con el norte de Africa. La clase regente tenía un gran interés en presentar un frente islamizado —con la organización de la corte y haciendo el peregrinaje— para poder establecer y mejorar las buenas relaciones con los clientes y socios del norte de Africa [55]. Desde el punto de vista interno, uno de los mayores problemas de los gobernantes imperiales era cómo asegurar la alianza de otros clanes paganos sometidos y de las gentes que tenían antepasados y cultos sobre la tierra totalmente diferentes de los de la dinastía gobernante. Una religión universal

[54] Sobre los Dyakhanke, cf. L. O. Sanneth, 1979; P. O. Curtin, 1971.
[55] C. Coquery-Vidrovitch, 1969, especialmente p. 73.

10

Fig. 3.2. *Las regiones islamizadas hacia el 900/1500.*

como el islam parecía la solución adecuada; hicieron grandes esfuerzos para implantarla por lo menos entre los jefes de otros linajes y clanes y para establecer un lazo religioso nuevo y común. El aumento en extensión de los imperios hizo más complicada la administración hasta entonces efectiva del reino; en este aspecto la ayuda de los escribanos y otras personas letradas fue indispensable para la correspondencia y control de los asuntos de Estado. La influencia de clérigos musulmanes en las cortes debió de ser muy importante, y así prepararon el camino para la conversión definitiva del gobernante y su família.

Esto no significa que los reyes fueran necesariamente devotos o profundamente musulmanes. También tuvieron que tener en cuenta las costumbres locales y las creencias tradicionales de la mayoría de sus súbditos que no eran musulmanes y que consideraban a sus gobernantes como encarnación o intermediarios de poderes sobrenaturales. Ninguno de los gobernantes tuvo poder político para obligar a practicar el islam o la ley islámica sin comprometer la lealtad de los no musulmanes. Esto ayuda a explicar las numerosas ceremonias y ritos paganos en las cortes de reyes musulmanes como el mansas en Malí y la de askiyas en Songhay, hombres que habían hecho el peregrinaje y eran considerados como musulmanes devotos.

En el imperio malí la islamización de sus gobernantes ocurrió al final del siglo VII/XIII bajo los descendientes de Sundiata. Aunque Ibn Baṭṭūṭa e Ibn Khaldūn sostienen que este héroe fundador se convirtió al islam [56], la tradición oral malinke insiste con vehemencia en su carácter de mago «pagano» y niega su conversión. Pero ya el hijo y sucesor de Sundiata, Mansa Uli, hizo el peregrinaje durante el reinado del sultán mameluco Baybars (658/1260-676/1277). Bajo su reinado Malí se extendió hasta el Sahel y controló las ciudades comerciales de Walāta, Tombuctú y Gao, teniendo de esta forma un contacto más directo con los pueblos islamizados que en los siglos anteriores [57]. Desde su reinado en adelante el peregrinaje real se convirtió en una tradición permanente entre los mansas. El concepto islámico del imperio tomó forma en el siglo VIII/XIV bajo el poder de Mansa Mūsā (hacia 712/1312-738/1337) y de su hermano Mansa Sulaymān (hacia 738/1341-761/1360), quienes favorecieron la construcción de mezquitas y el desarrollo del saber islámico. Ibn Baṭṭūṭa, testigo presencial, elogia el celo de los musulmanes de Malí en memorizar el Corán y en asistir a los rezos públicos. Al leer su relato podemos entrever que Malí, a mediados del siglo VIII-XIV, era un país en que el islam ya había arraigado y que sus habitantes seguían los preceptos islámicos más importantes. No menciona ninguna práctica religiosa pagana y, aparte de la desnudez de las mujeres, no señala nada que estuviera prohibido por la ley islámica [58].

La seguridad general reinante durante el auge del imperio malí favoreció la expansión del comercio en el Sudán occidental. Comerciantes musulmanes efectuaron numerosas redes mercantiles a través de todo el imperio e incluso se aven-

[56] Ibn Baṭṭūṭa, 1969, vol. 4, p. 420; Ibn Khaldūn, 1925-1926, vol. 2, p. 110; J. M. Cuoq, 1975, pp. 310, 344.

[57] Cf. J. L. Triaud, 1968, pp. 1329 ss.

[58] Ibn Baṭṭūṭa, 1969, pp. 423-424; se encuentra con la misma desnudez en las islas Maldivas sin poner en duda la autenticidad de la fe islámica de sus habitantes.

turaron más allá de sus fronteras. Muchos malinke se convirtieron así como pueblos de otros grupos étnicos, como los fulbes en el valle del Senegal y en Masina. Un avance importante fue la aparición y el crecimiento de una clase de clérigos locales que se concentraron en las ciudades más importantes política y comercialmente, en Niani y Gao, pero en especial en Jenne y Tombuctú. Existen datos suficientes para demostrar que, por lo menos hasta el siglo IX/XVI, la mayoría de los estudiosos musulmanes de Tombuctú fueron de origen sudanés; muchos estudiaron en Fez y destacaron por su piedad y conocimientos sobre el islam, que fueron la admiración de visitantes extranjeros [59]. Todas las oficinas más importantes de Tombuctú (*ḳāḍīs, imāmes* y *khaṭībs*) estaban en manos de musulmanes negros que habían llegado del interior del imperio malí. Lo mismo ocurrió en Jenne y en Dyagha (Dya) a cuyos habitantes alaba Ibn Baṭṭūṭa como «musulmanes de antaño que se distinguen por su piedad y deseos de conocimiento» [60]. El establecimiento de estudiosos musulmanes preparados y de clérigos de origen sudanés fue un acontecimiento importante en la historia del islam en Africa al sur del Sáhara. Esto significó que desde entonces el islam fue propagado y divulgado por autóctonos en posesión del conocimiento de lenguas locales, de las costumbres y creencias; estos conocimientos les facilitaron su trabajo como misioneros y les aseguraron un éxito mayor al conseguido por sus correligionarios en el norte de Africa en tiempos anteriores. Para los africanos el islam dejó de ser la religión de los blancos expatriados y, al ser traída por africanos, se convirtió en una religión africana.

La influencia de esta nueva clase de clérigos africanos llegó al Sudán central. Hasta el siglo VIII/XIV la región entre el lago Chad y las cuencas del medio Níger había sido una especie de remanso en la expansión del islam. La tierra de los hausas, en concreto, se había visto privada de las actividades misioneras. Luego, bajo el reinado de Sarki *Yaji de Kano*, «los wangarawa llegaron desde Melle llevando la religión musulmana» [61]. Según la cronología de Palmer, Yaji gobernó desde el año 750/1349 al año 787/1385; pero la recientemente descubierta *Crónica de los wangarawa* (siglo XI/XVII) explícitamente determina que estos misioneros llegaron a Kano durante el reinado de Muḥammad Rumfa (867/1463-904/1499) tras haber abandonado su país de origen en el año 835/1431-1432 [62]. Las dificultades cronológicas en la historia antigua de los hausas, siendo conocidas por todos, no nos sorprenden ante el hecho de que los estudiosos no se pongan de acuerdo sobre la fecha de la primera penetración del islam en la tierra de los hausas. A pesar de las razones expuestas por el editor de la *Crónica de los wangarawa*, parece más probable que la llegada de estos musulmanes ocurriera en el siglo VIII/XIV bajo el gobierno de Yaji y no en el de Rumfa, un siglo posterior. La *Crónica Kano* nos describe a Yaji como un musulmán estricto que exigía a sus súbditos rezar; y muchos sarakunas entre él y Rumfa, aparte de tener nombres musulmanes, son descritos como musulmanes [63]. Bajo el reinado del predecesor

[59] Cf. Tariq al-Sudán, 1900, pp. 78-84.
[60] Ibn Baṭṭūṭa, 1969, vol. 4, p. 395.
[61] *Crónica Kano*, en H. R. Palmer, 1928, vol. 3, p. 104.
[62] M. A. Al-Hajj, 1968, pp. 7 ss.
[63] El punto más débil en la *Crónica Wangarawa* está en el hecho de que confunde la llegada de los wangarawa con la del reformador al-Māghilī, que tuvo lugar al final del siglo IX/XV.

CENTRO INTERDISCIPLINARIO de ESTUDIOS de ASIA y AFRICA

12

inmediato de Rumfa, el musulmán Fulbe (fulani), llegó desde Melle llevando libros sobre la «divinidad y etimología», mientras que hasta entonces los musulmanes hausas solamente habían tenido libros sobre leyes y tradiciones [64].

Es posible, por supuesto, que la tierra de los hausas recibiera varias oleadas de musulmanes wangara en distintos momentos y que sus primeros mensajeros se dedicaran a la expansión del islam principalmente entre los mercaderes, mientras que el grupo que se menciona en las crónicas predicara la nueva religión a las clases gobernantes [65].

En la segunda mitad del siglo IX/XV una tradición fuertemente islámica empezó a asentarse. Tres gobernantes importantes, quizás contemporáneos, Muḥammad Rabbo en Zaria, Muḥammad Korau en Katsina y Muḥammad Rumfa en Kano cambiaron el carácter del desarrollo hausa introduciendo o confirmando el islam. Aparte de que fuera el primer musulmán *sarki* de Zaria, no sabemos nada en absoluto acerca de Muḥammad Rabbo. El siguiente gobernante de Katsina, Ibrāhīm Sūra, ha pasado a la historia como un maestro severo que hacía encarcelar a aquellos que se negaban a rezar, mientras que a su hijo 'Alī se le llamó *murābiṭ* (hombre del *ribāṭ*). Muchos de estos gobernantes cayeron bajo la influencia del gran reformador musulmán Muḥammad al-Māghilī, quien, por petición de Rumfa, escribió las *Obligaciones del Príncipe* para guía de los gobernantes musulmanes [66]. También existen datos sobre la llegada de *sharīfs* (descendientes del Profeta) a Kano en aquella época; su presencia llevó al fortalecimiento de la fe y la desaparición de algunos paganos supervivientes. El islam estaba en aquella época aún impregnado de muchas costumbres y prácticas locales, y algunos gobernantes pedían consejos para adquirir un comportamiento correcto no solamente a al-Māghilī, sino también al famoso estudioso egipcio al-Suyūṭī [67].

Incluso después de estos intentos de promover a la fuerza su influencia, el islam no fue de ningún modo aceptado por todos. Se convirtió en la religión de pequeñas comunidades de comerciantes y clérigos profesionales. Influyó superficialmente en los círculos de la corte, mientras que las masas de gente continuaron con creencias tradicionales. Pero, gradualmente, conceptos islámicos y actitudes fueron penetrando y creando una situación de islam «mixta». Fue importante para la expansión del islam en algunas zonas del Sudán su aceptación rápida por parte de los comerciantes hausas, quienes —después de los dyula— constituían la segunda clase comercial musulmana más activa. Con la apertura de rutas comerciales a los países productores de cola en el interior de la Costa de Oro (la actual Ghana) —donde se encontraron con un movimiento hacia el este de los dyula— llevaron el islam hasta los límites de la selva.

En el siglo X/XVI la posición del islam había mejorado gracias a las normas de *Askiya* Muḥammad de Songhay, así como al éxodo de los *mais* desde Kanem a Borno y al largo reinado de Idris Alaoma. Se supone que la intervención de dicho

[64] *Crónica Kano*, en H. R. Palmer, 1928, vol. 3, p. 111.
[65] Cf. S. A. Balogun, 1980, pp. 213-214.
[66] Sobre al-Māghilī, véase A. A. Batrān, 1973.
[67] En su carta a Ibrāhīm Sūra al Suyūṭī, decía: «He sido informado de que entre la gente de Gobir existen quienes, si están enfermos, sacrifican a un hombre o mujer esclavos, alegando que éste será el rescate para no morir.» Cf. T. Hodgkin, 1975, p. 119.

gobernador en Mandara a favor de uno de sus protegidos preparó el camino para la introducción del islam en el país y puede que fuera entonces cuanto los tubu adoptaron la religión. Bagirmi, de nueva creación, se convirtió en un Estado musulmán en el mismo siglo, y algo más tarde, arrastrado por el ejemplo de Bagirmi, 'Abd al-Karīm pudo unir Wadai en un Estado que, por lo menos nominalmente, era musulmán.

En el otro extremo del cinturón sudanés, en Senegambia, ese período también fue testigo de una ofensiva islámica. Al comienzo del siglo X/XVI la gran mayoría de las poblaciones de Gambia eran ya consideradas musulmanas [68]. Hacia la segunda mitad del siglo la expansión del islam fue incluso más patente con respecto al progreso de los tukulor en Futa Toro. En casi todas las partes de la costa musulmana los clérigos (llamados *bixirim* por los portugueses) divulgaban y propagaban la fe islámica, prohibiendo la consumición de cerdo y distribuyendo amuletos. Tres *ribāṭs* en las estepas de Gambia se especializaron en la formación de clérigos, quienes luego eran enviados a hacer proselitismo a todos los países vecinos [69].

Hubo también algunos contratiempos en el progreso del islam. Los pueblos mosi (mossi) de la cuenca del Níger se habían resistido a la expansión del islam durante mucho tiempo a pesar de haber estado ya en contacto con él en el siglo VII/XIV cuando atacaron y saquearon Tombuctú e incluso Walāta [70]. En los últimos años del siglo siguiente, Muḥammad *Askiya* declaró un *djihād* contra ellos por el rechazo a sus llamadas a aceptar el islam. Pero ni incluso la derrota de su ejército persuadió al gobernante mosi a abandonar la religión tradicional, y la mayoría de sus súbditos siguieron su ejemplo. Comerciantes musulmanes (yarse) empezaron a adentrarse en los reinos mosi solamente después del siglo XI/XVII, y fue en el XIII/XIX cuando algunos mosi se convirtieron.

Los bambara, que ocupaban el territorio del antiguo imperio de Malí constituyeron otra de las islas de religión tradicional. E incluso la cultura islámica de Malí sufrió un retroceso después de la decadencia del imperio; tras haber perdido sus territorios en el exterior y haberse separado del comercio sahariano, los malinkes vivieron en pequeños *kafu* (reinos) sin ninguna administración central ni vida urbana. Abandonado el islam por las clases políticas, era representado solamente por el grupo de comerciantes (*dyula*) o por los clérigos (*moriba*) [71].

Pero, en general, hacia el siglo X/XVI el islam se había asentado a lo largo del cinturón sudanés desde el Atlántico hasta el lago Chad y más allá. Las clases gobernantes de todos los Estados más importantes y la mayoría de los de menos importancia por lo menos nominalmente eran musulmanes. En todas las ciudades y en muchos pueblos vivían comunidades de musulmanes africanos de distintos orígenes étnicos, a veces musulmanes solamente de nombre, pero a menudo hombres de piedad y conocimientos con grandes perspectivas y en contacto con el ancho mundo hacia el norte del Sáhara. Aunque la mayoría de los campesinos

[68] D. Pacheco Pereira, 1956, pp. 69-73.
[69] M. F. de B. Santarem, 1842, p. 29.
[70] Sin embargo, no es seguro, a la luz de investigaciones recientes, si estos mosi eran los mismos que los de la cuenca del Volta; cf. *Historia General de África*, vol. IV, cap. 19.
[71] Y. Person, 1981, pp. 614, 641.

13

tenían una influencia muy superficial de esta religión universal, el islam se había convertido, después de tantos siglos de existencia, en un fenómeno familiar, en una parte de la escena cultural en el oeste de Africa.

NUBIA Y LA PARTE DEL SUDÁN DEL ALTO NILO

La islamización de Nubia y del Sudán nilótico ha sido —y todavía es— un proceso contínuo. Aunque Nubia había estado en contacto con el islam desde la conquista árabe de Egipto a principios del siglo I/VII, la expansión del islam allí se vio obstaculizada por la existencia de Estados nubios cristianos y por la adhesión de los nubios a la fe cristiana. Los musulmanes de Egipto intentaron en el año 31/651-652 conquistar Nubia, e incluso llegaron hasta Dongola, pero la feroz resistencia de los nubios les obligó a pedir una tregua. El consiguiente tratado, comúnmente llamado el *baḳt* [72], era un pacto de no agresión que permitía al Estado nubio de al-Maḳurra mantener su *status* independiente. Otorgaba a los súbditos de ambos lados el derecho de viajar y comerciar libremente en ambos territorios y estipuló también que fueran protegidas las vidas de los musulmanes en Nubia [73]. El tratado estuvo en vigor durante seiscientos años, período excepcionalmente largo tratándose de un acuerdo internacional. Es una señal clara de que los musulmanes habían abandonado la idea de ocupar Nubia; estaban más interesados en acabar con las incursiones nubias y en mantener el país como centro de influencia. Aunque hubo ocasionales intentos de convertir a los gobernantes (por ejemplo, al principio del período del mandato fatimí en Egipto), la política general de los gobernantes egipcios musulmanes fue no interferir en los reinos cristianos.

La amistosa relación entre los gobernantes egipcios y los monarcas nubios abrió las puertas a los comerciantes musulmanes. En la capital de al-Maḳurra existieron, desde los primeros tiempos, asentamientos de mercaderes árabes en barrios de la ciudad separados. Aunque no parece que estos mercaderes se dedicaran activamente a propagar la fe islámica, sin duda llevaron los primeros elementos de esta nueva fe a una región hasta ahora totalmente cristiana.

La islamización (y la arabización, también) de Nubia fue el trabajo de agentes completamente diferentes. Ya en el siglo II/VIII algunos grupos nómadas de origen árabe habían avanzado desde el Alto Egipto hacia Nubia, eligiendo fundamentalmente la región entre el valle del Nilo y el litoral del mar Rojo. En el siglo IV/X se habían establecido en el extremo norte de Nubia y al mismo tiempo algunos nubios del norte de la Segunda Catarata se habían convertido al islam.

Otra puerta de entrada para la penetración del islam, aunque menos importante que el corredor del Nilo, fue el litoral del mar Rojo. Allí los mercaderes árabes habían empezado ya a asentarse en las ciudades costeras, como 'Aydhāb, Bāḍī' y Sawakin, en el siglo II/VIII. El interior estaba habitado por los turbulentos nómadas bēdja, cuyas repetidas incursiones hostigaron el Alto Egipto duran-

[72] Sobre el *baḳt*, cf. el cap. 8, más adelante.
[73] Aquí mencionamos solamente aquellas partes del tratado relacionadas directamente con la expansión del islam.

te mucho tiempo. Los gobernantes musulmanes intentaron pacificarlos a base de tratados parecidos a los pactados con los nubios, pero, como los bēdja no tenían ninguna organización política centralizada, estos tratados afectaban sólo a parte de sus grupos. Sin embargo, los jefes bēdja permitieron los asentamientos de mercaderes en sus territorios; de esta forma la región se vio abierta a la influencia del islam.

Esta influencia se vio reforzada por la emigración de algunos grupos nómadas árabes al país de los bēdja, donde se casaron con miembros de las familias bēdja gobernantes; sus hijos se convirtieron en jefes de algunos de los grupos bēdja. Este proceso se repitió durante un largo período de tiempo, y de esta forma los musulmanes adquirieron importancia. Un proceso similar de matrimonios mixtos se dio en Nubia, y esto llevó al establecimiento de linajes musulmanes muy poderosos. La islamización de los bēdja también se vio impulsada entre los siglos IV/X y VII/XIII con el desarrollo de rutas comerciales a través del territorio de los bēdja desde el valle del Nilo a los puertos del mar Rojo. Los grupos bēdja más septentrionales, los hadariba y ababda, fueron arabizados poco a poco, incluso adoptando genealogías árabes ficticias, pero sus antiguas creencias fueron sólo ligeramente enmascaradas por el islam. Otros grupos no tuvieron una influencia tan fuerte de los árabes musulmanes, pero incluso éstos a la larga aceptaron el islam o, por lo menos, algunos de sus preceptos. Se puede afirmar que hacia el siglo VIII/XIV la mayoría de los bēdja estaban islamizados en cuanto a la forma; es decir, se consideraban musulmanes y, como tales, eran reconocidos por sus correligionarios, pero muchas de sus creencias tradicionales y de sus prácticas continuaban vigentes.

Mientras tanto, la parte septentrional de Nubia presenciaba una ininterrumpida afluencia de emigrantes árabes; hasta el final del siglo VI/XII, mientras el reino de al-Maḳurra todavía era independiente, la emigración fue más en forma de infiltración gradual de pequeños grupos de beduinos. Con las intervenciones de los mamelucos en las discordias internas de la familia real, los reyes de Nubia se convirtieron en vasallos o títeres del gobierno. En el año 715/1315 los mamelucos eligieron rey de Nubia a un príncipe que se había convertido ya al islam; este hecho anunció el principio de la decadencia del cristianismo nubio. Al pasar el poder a manos de los musulmanes, Nubia, a su vez, pasó de *Dār al-ḥarb* a *Dār al-Islām*; el paso del *djizya* (impuesto de capitación) a los gobernantes musulmanes en Egipto se derogó [74]. La islamización de los gobernantes también supuso el final del *baḳt*.

La desintegración del reino nubio septentrional, a la que las primeras penetraciones de tribus árabes habían contribuido sustancialmente, facilitó el gran avance de los árabes a los ricos pastizales más allá del desierto nubio. Aunque estos beduinos árabes eran nominalmente musulmanes, no hay razones para suponer que el islam fuera, para ellos, menos superficial que para los demás nómadas. No se les puede considerar proselitistas fanáticos de su fe. Por otro lado, el final de la dinastía cristiana y, por tanto, el final del cristianismo como religión del Estado tuvo que facilitar en gran manera la aceptación del islam por la población sedentaria del valle del Nilo. Otros factores adicionales contribuyeron a la decadencia de la Nubia cristiana, incluyendo su aislamiento creciente del mundo exterior y, también, el deterioro del *status* de los cristianos en Egipto, de donde procedía la mayoría del clero de más categoría. La cristiandad no fue destruida al momento, sino que persistió durante un largo período y desapareció por su debilidad interna. El islam ocupó gradualmente su puesto. En el estado más meridional de 'Alwa siguió existiendo hasta el principio del siglo X/XVI, cuando fue derrocada por la unión conjunta de los miembros de las tribus árabes y los fundj.

[74] Ibn Khaldūn, 1956-1959, vol. 5, pp. 922-923.

En esta época los árabes nómadas habían ya penetrado en Djazīra (Gezira), entre el Nilo Azul y Blanco, así como en Butana, entre el río Atbara y el Nilo Azul. Allí se asentaron en el área metropolitana de 'Alwa y en Sennar y avanzaron hacia el sur hasta la isla de Aba en el Nilo Blanco. De forma parecida los árabes penetraron en Kordofán y el sur de Dārfūr.

Después de los árabes nómadas llegaron los clérigos musulmanes y hombres santos. Procedentes de las tierras más antiguas del islam, fueron los primeros en traer a este país algunos conocimientos sobre las Leyes Sagradas (*sharī'a*).

El primero de estos misioneros piadosos fue un yemení, Ghulām Allāh ibn 'Ayd, quien llegó a la región de Dongola en la segunda mitad del siglo VIII/XIV; se encontró a los musulmanes en un estado de completa ignorancia debido a la falta de profesores [75]. En siglos posteriores los misioneros de las órdenes sufíes empezaron a asentarse en el Sudán y a contribuir en la predicación del islam. Convirtieron a los fundj, pueblo de piel oscura, que procedían del alto Nilo Azul. Bajo el mandato de los reyes fundj el islam recibió un gran impulso y emigraron muchos estudiosos y hombres de fe a este reino. Hacia el siglo X/XVI la frontera meridional del islam se estabilizó a lo largo de la latitud 13° N. A este proceso de islamización se le unió otro de arabización que dejó sus huellas en una gran parte del país [76].

EL CUERNO DE ÁFRICA

La penetración del islam en Etiopía siguió dos rutas comerciales fundamentales que llevaban al interior desde las islas Dahlak y Zaylā'. Las islas Dahlak se habían convertido al islam al principio del siglo II/VIII y, al mismo tiempo, otros lugares costeros en las orillas del mar Rojo empezaron a convertirse en asentamientos musulmanes, la mayoría de origen árabe y otros no africanos. Desde estos centros se propagó el islam entre los pueblos locales, predominantemente nómadas de las zonas costeras, pero las repercusiones de la islamización no se hicieron patentes hasta después del siglo IV/X.

Sin embargo, el gran número de inscripciones árabes encontradas en las islas de Dahlak indican la riqueza e importancia de la comunidad musulmana que se convirtió más tarde en un sultanato eficaz [77]; las islas no parecen haber desempeñado un papel importante en las regiones del interior de Etiopía. El obstáculo

[75] Y. F. Hasan, 1966, pp. 154-155.
[76] Sobre la expansión del islam en el Sudán nilótico, véase J. S. Trimingham, 1949.
[77] Sobre estas inscripciones, véase B. Malmusi, 1895; G. Oman, 1974a, 1974b.

14

más importante fue el sólido establecimiento de la iglesia cristiana en la Etiopía septentrional entre los pueblos de habla tigré y de habla amharic. Los gobernantes recibieron de buen grado a los mercaderes musulmanes de los asentamientos costeros —Dahlak fue durante mucho tiempo la única salida comercial para los reinos etíopes—, pero les prohibieron propagar su fe. A pesar de esto, en el siglo III/IX las comunidades musulmanas existían en los centros más importantes y a lo largo de las rutas comerciales. El comercio de Etiopía de caravanas a larga distancia se había visto monopolizado desde los primeros tiempos por los musulmanes, ya que la sociedad cristiana siempre había menospreciado las actividades comerciales y los oficios [78]. Se han encontrado restos de comunidades musulmanas en toda la provincia cristiana de Tigré [79]; los mercaderes presumiblemente habían tenido libertad de movimiento y les estaba permitido asentarse con sus familias y sirvientes en el reino cristiano [80].

Mientras las islas de Dahlak fueron sin duda la puerta para los fundadores de las comunidades musulmanas en la Etiopía septentrional, las del Sur, en la provincia de Shoa, debieron de recibir la inspiración desde Zaylā', puerto importante en el golfo de Adén. En este aspecto Zaylā' ha tenido mayor importancia que Dahlak, y fue en estas partes meridionales de la región de Etiopía donde el islam estaba destinado a desempeñar el papel más importante.

La situación en el interior de Zaylā' era totalmente diferente de la del norte: era una región fronteriza tanto para los cristianos como para los musulmanes, quienes empezaron una lucha para ganar para su fe respectiva las almas de la gran población indígena. Junto con esta lucha religiosa vino la lucha por la dominación política y económica, que duraría muchos siglos.

Durante los siglos II/VIII y III/IX el islam se impuso con firmeza en las zonas costeras del golfo de Adén: las condiciones que permitieron el crecimiento de la influencia islámica fueron en parte de carácter interno, la decadencia del reino cristiano, y en parte de carácter externo, el desarrollo del poder fatimí en el mar Rojo con el restablecimiento del comercio. Cada vez más los comerciantes musulmanes se adentraron en la zona interior del sur, creando pequeñas comunidades y unidades políticas. Esto contribuyó de forma favorable a la llegada de clérigos musulmanes, quienes empezaron a convertir al islam a las gentes del lugar.

Las primeras ciudades comerciales musulmanas y principados de las costas del golfo de Adén se extendieron a lo largo de la meseta de Harar al final del siglo IV/X. A principios del siglo siguiente, la expansión del islam había llegado a fundar sultanatos musulmanes entre los pueblos de habla semítica y de habla cusita en la región. Una crónica local árabe mantiene que el primer príncipe del sultanato de Shoa había comenzado ya a gobernar al final del siglo III/IX, pero es más probable que la fundación de este Estado tuviera lugar al principio del siglo VI/XII [81]. El linaje gobernante alegaba un origen en la conocida familia

[78] Cf. M. Abir, 1970, p. 123.
[79] M. Schneider, 1967.
[80] Cf. al-Mas'ūdī, 1861-1877, vol. 3, p. 34, sobre las familias musulmanas en «Habasha» como tributarios de los pueblos locales.
[81] E. Cerulli, 1941, pp. 5-14; cf. el cap. 20, más adelante.

Makhzumi de La Meca. Hubo también otros principados no Makhzumi, sino de origen árabe en esta región.

Uno de los reinos musulmanes más importantes fue el de Ifāt, cuyos gobernantes también reivindicaban el descender de la familia del Profeta Mahoma a través de Abū Ṭālib; en el año 684/1285, su gran sultán 'Umar Walasma anexionó el sultanato de Shoa al Estado de Ifāt.

Fuentes árabes y etíopes señalan la existencia de tres reinos musulmanes aparte del de Ifāt: Dawāro (al oeste de la región de Harar), Sharka (en Arusi) y Bālī (al sur del Dawāro). En años posteriores se mencionan algunos Estados, como Hadyā, Arababnī y Darah. Hadyā en concreto se hizo famoso después del siglo VII/XIII como centro del comercio de esclavos [82]. Ifāt fue durante mucho tiempo el Estado musulmán más importante gracias a su estratégica situación en la ruta del comercio, yendo desde Zaylā' hasta las provincias de Amhara y Lasta, así como a otros principados musulmanes.

Es difícil valorar hasta dónde y con qué profundidad llegó la islamización de las gentes locales, aparte de los mercaderes y cortesanos, en estos primeros siglos. La crónica del sultanato de Shoa atestigua importantes conversiones en el interior solamente al principio del siglo VI/XII, especialmente en las estribaciones orientales de la meseta de Shoan. En la zona de Harar, inscripciones árabes fechadas en el siglo VII/XIII atestiguan la existencia de comunidades musulmanas completamente desarrolladas, confirmando así la importancia de Harar como un centro de difusión del islam en esta área [83]. Durante la ofensiva cristiana al sur, el islam sufrió sin duda pérdidas en cuanto a influencia y número; sin embargo, continuó siendo profesado por muchos grupos étnicos a quienes la ofensiva no les afectó, como los afar y los somalíes. Cuando en el siglo X/XVI Aḥmad Grañ empezó su *djihād* contra la Etiopía cristiana, consiguió reclutar para su ejército a afars y somalíes de las llanuras, así como a gentes de habla semita y de habla cusita de la meseta, quienes durante mucho tiempo habían estado bajo la influencia islámica. Aunque su intento de fundar un imperio etíope musulmán fracasó al final, las zonas orientales y meridionales de Etiopía permanecieron en la órbita del islam [84].

Mientras que la temprana expansión del islam en Etiopía puede ser seguida con la ayuda de documentos escritos, los comienzos de la islamización de los somalíes es más oscura. Tenemos algunos documentos de geógrafos árabes sobre ciudades costeras como Zaylā', Berbería, Mogadiscio, Brava y Marka, e incluso algunas inscripciones fechadas de estos lugares, pero, en cuanto al desarrollo en el interior en donde vivieron la mayoría de los somalíes, solamente algunos rasgos generales pueden deducirse a través de tradiciones históricas. No hay duda de que los grupos somalíes que vivieron a lo largo de la costa del golfo de Adén estuvieron muy pronto en contacto con los musulmanes. Parece que los mercaderes árabes y persas fueron los primeros pobladores de las ciudades costeras que se casaron con mujeres del lugar y, con el tiempo, se fusionaron con los habitantes somalíes. Llevaron consigo el islam como religión, y tuvieron una gran influencia

[82] Al-'Umarī, 1927, pp. 20 ss.
[83] R. P. Azaïs y R. Chambord, 1931, vol. 1, pp. 125-129.
[84] Sobre la islamización de Etiopía, cf. J. S. Trimingham, 1952.

15

sobre los somalíes que vivían en estas zonas y en las zonas cercanas del interior, quienes gradualmente se hicieron también musulmanes. Sin embargo, tuvieron que pasar algunos siglos antes de que el impacto de estos musulmanes consiguiera un éxito más duradero. Las tradiciones somalíes hacen constar que Shaykh Darod Ismā'īl llegó de Arabia, se asentó entre los dir, los más antiguos de los somalíes, se casó con una mujer dir, y más tarde se convirtió en el ascendiente de un enorme clan familiar que se llamó *darod*. Esto no puede ser fechado con seguridad, pero se acepta que este hecho ocurrió en el siglo IV/X o V/XI. Hay una tradición semejante sobre la llegada, un par de siglos más tarde, de otro árabe, Shaykh Isḥāk, el supuesto fundador de los somalíes isaq, quienes se asentaron al oeste de los darod [85]. Aunque muchos rasgos de estos patriarcas son legendarios, parece que las tradiciones reflejan un período de islamización intensa entre los somalíes del norte, así como el crecimiento y la expansión de los darod y de los clanes isaq en esta época. La creación de clanes familiares unificados por el lazo del islam liberaron a las fuerzas interiores e impulsaron un movimiento general de estos grupos hacia el interior del Cuerno en dirección sur. Se puede conjeturar con cierta seguridad que, durante estos movimientos migratorios, los clanes familiares ya islamizados ejercieron un trabajo de proselitismo sobre los hasta entonces intocables grupos de habla somalí. Cuánto tiempo duró es imposible de averiguar.

Los somalíes que vivían a lo largo de la costa del océano Indico se pusieron en contacto con el islam desde las ciudades costeras de Mogadiscio, Brava y Marka de forma parecida a sus colegas del norte. Ya en la primera mitad del siglo IV/X mercaderes árabes y musulmanes se habían establecido en número considerable en dichas ciudades. A estos primeros pobladores les siguieron más tarde sucesivas oleadas de emigrantes procedentes de Arabia, Persia e, incluso, la India. Una posible unión con los habitantes del lugar dio origen a una sociedad y cultura somalí-árabe. No fue igual en todas las ciudades costeras, pero el rasgo más importante que tuvieron en común fue su carácter musulmán. Estas ciudades costeras, siendo inicialmente factorías, tuvieron que haber estado en continuo contacto con los somalíes del interior. Si contribuyeron a la expansión del islam con la misma profundidad como entre los grupos septentrionales es algo que queda por demostrar.

Un rasgo especial del islam somalí es que no estuvo acompañado de arabización. Aunque los somalíes están orgullosos de sus tradiciones, que declaran su descendencia de linajes árabes nobles, y su lengua contiene un gran número de palabras de origen árabe, nunca perdieron su propia identidad étnica, en contraste con lo que ocurrió en el norte de Africa o en el Sudán nilótico. Esto puede tener una explicación por el hecho de que los árabes nunca emigraron masivamente al Cuerno de Africa, sino que llegaron separadamente, más como individuos, mercaderes o clérigos, que pronto fueron absorbidos en la sociedad somalí [86].

[85] E. Cerulli, 1957-1964, vol. 1, pp. 60-61.

[86] Muchas familias de origen árabe fueron gradualmente somalizadas; el clan Mukrī, del cual el jefe *kādī* de Mogadiscio ha sido siempre designado, cambió su nombre por un nombre somalí. Rer Faḳīh. Cf. J. S. Trimingham, 1952, p. 215.

LA COSTA AFRICANA DEL ESTE Y LAS ISLAS

La llegada de los árabes musulmanes y persas a la costa este de Africa, a las islas Comores y a Madagascar, y su asentamiento allí, se relata detalladamente en otros capítulos de este volumen [87]. Aquí trataremos solamente de la expansión del islam; a este respecto, la región ofrece —en el período en estudio— una situación completamente diferente de las zonas del Africa tropical vistas ya. Mientras que en el cinturón sudanés o entre los somalíes el islam gradualmente se extendió en la mayoría de los pueblos e influyó más o menos en las vidas de grupos étnicos africanos, un impacto semejante no ocurrió entre los pueblos de habla bantú ni en otros pueblos del este de Africa. Es verdad que el islam floreció aquí, pero solamente como una religión de emigrantes de ultramar que vivían en comunidades, en asentamientos costeros o insulares. Aunque tanto la arqueología como las fuentes árabes proveen evidencia suficiente sobre el carácter islámico de muchas ciudades costeras que se extienden desde Lamu hasta Mozambique, al mismo tiempo confirman que el islam no penetró en el interior y que ni los pueblos de habla bantú ni otros grupos étnicos se vieron influidos por esta religión hasta el siglo XIII/XIX. El islam tuvo éxito solamente entre los pueblos costeros que entraron en contacto inmediatamente con los expatriados árabes y/o persas en las ciudades. Existen relatos de que incluso pueblos vecinos a asentamientos musulmanes estuvieron habitados por «incrédulos» (*kāfirs*), víctimas de las redadas de esclavos [88].

La sociedad de ciudades costeras fue, sin duda, islámica y no arábiga. Los emigrantes, que no fueron nunca muy numerosos, se casaron con mujeres africanas y se integraron con los habitantes del lugar. Sus descendientes de mezcla de razas pronto abandonaron el árabe por el kiswahili, que gradualmente evolucionó como lengua franca de todas las comunidades musulmanas a lo largo de la costa. Durante mucho tiempo el elemento islamizante en el este de Africa fue una minoría, que miraba más hacia el océano que hacia Africa.

Una excepción a la regla fue la penetración de musulmanes, la mayoría mercaderes swahilis, al interior del actual Mozambique y Zimbabue. Cerámicas chinas y persas fechadas hacia los siglos VII/XIII y VIII/XIV encontradas en Zimbabue son señal de las relaciones comerciales con los asentamientos costeros, especialmente con Kilwa y los puestos fronterizos del sur, como Sofala. Más adelante, desde el siglo IX/XV, en la época del declinar del monopolio del oro en Kilwa-Sofala, los comerciantes asentados en Angoche y Mozambique entraron en comercio activo con el imperio Mutapa. Fuentes portuguesas del siglo X/XVI abundan en informes sobre la presencia de miles de mercaderes «moros» que trabajaban en el imperio de Mutapa y cuya competencia era amargamente criticada por los portugueses. La importancia de los mercaderes portugueses en el imperio también se hace patente con el hecho de que la segunda mujer de los *mwene mutapa* fue ministra de asuntos musulmanes. La mayoría de estos comerciantes eran africanos negros, o emigrantes swahilis de los antiguos centros coste-

[87] Cf. los caps. 21 y 25, más adelante.

[88] Cf. Ibn Baṭṭuṭa, 1969, vol. 2, p. 193.

16

ros hacia el norte, o gentes locales que habían adoptado la cultura internacional del comercio de las sociedades musulmanas urbanas.

La penetración de musulmanes de la costa hacia el interior del sudeste de Africa no dejó ninguna herencia claramente islámica entre los pueblos de esta región. A pesar de todos los intentos y propósitos del islam y de sus contactos durante siglos con los musulmanes, éste no logró ser aceptado como religión por los africanos del interior. La máxima tradicional de que la expansión del islam dependía de las actividades de los mercaderes musulmanes no se puede aplicar a esta zona por razones que no se han investigado todavía.

Los musulmanes de la costa mostraron un espíritu de proselitismo mayor en las islas Comores. Los *Shirazi*, a quienes la crónica de Kilwa atribuye la islamización de Kilwa, se asentaron en Anjouan, y las tradiciones locales sobre las islas lo confirman de una forma general. La cronología de estos acontecimientos es un tanto imprecisa, pero es probable que los primeros musulmanes llegaran alrededor del siglo VII/XII; como en otras partes, se mezclaron las gentes malgaches con africanos de las islas y dieron lugar a un pueblo conocido como *Antalaotra* («gentes del mar»), cuya lengua es un dialecto de Kiswahili enriquecido con muchos préstamos lingüísticos del malgache. Según estudios recientes, el final de la islamización de las islas Comores tuvo lugar en el siglo IX/XV [89].

A pesar de los avances considerables conseguidos durante los últimos años en los estudios realizados sobre el islam en Madagascar, todavía quedan más dudas por resolver que las resueltas hasta ahora. No hay duda de que los pueblos islamizados, siendo de origen árabe o más probablemente kiswahili, se instalaron desde el siglo IV/X en adelante en la costa nororiental y en pequeñas islas cercanas, como lo demuestran la arqueología, las tradiciones orales y los primeros relatos portugueses. La cultura de los primeros colonos ofrece muchas analogías con las de la costa del este de Africa entre Lamu y Kilwa. En la costa nororiental floreció entre los siglos V/XI y VIII/XIV una variante de la antigua cultura swahili del noroeste. Los habitantes islamizados de estos asentamientos comerciaron con el este de Africa, el golfo Pérsico, sur de Arabia y este de la India, exportando especialmente vasijas hechas con esquistos de clorato. Desde la costa nororiental los pueblos islamizados se extendieron por la costa este hasta Fort-Dauphin. El flujo y reflujo de emigrantes musulmanes parecen haber seguido en general la expansión de la red comercial del océano Indico, fundamentalmente en cuanto a sus componentes africanos del este.

Las tradiciones de algunos grupos malgaches alegan el origen árabe de sus antepasados, no solamente en el norte, sino especialmente en el sudeste. Entre estos grupos los más importantes son los zafiraminia, los onjatsy y los antemoro. Los emigrantes «árabes» se asimilaron gradualmente a la población local malgache, y todo lo que quedó de la civilización islámica fue la palabra —el *sorabe*—, recuerdos vagos del Corán y algunas prácticas sociorreligiosas (principalmente en el campo de la geomancia y de la magia). Los escribas (*katibo*) y adivinos (*ombiasy*), especialistas en la escritura e interpretación del *sorabe*, fueron venerados —la veneración a la palabra escrita es un rasgo característicamente islámico—,

[89] Cf. C. Robineau, 1967.

pero no quedan señales ni de instituciones islámicas ni de mezquitas. Por tanto, difícilmente podemos hablar de estos grupos como musulmanes.

Por otro lado, los musulmanes en el norte, en contacto continuo con el mundo islámico exterior y fortalecidos con las oleadas de emigrantes, mantuvieron su religión e incluso la expandieron entre sus vecinos los malgaches. El carácter profundamente islámico de los asentamientos es confirmado por los primeros visitantes portugueses en el siglo X/XVI, quienes hablaron de numerosas mezquitas y de *shaykhs* y *kādīs* como representantes de autoridades políticas y religiosas. Como en las islas Comores, los habitantes de estas ciudades-Estado fueron conocidos como *antalaotra*, expresión todavía utilizada hoy en día para denotar una categoría de habitantes islamizados de Madagascar.

En conclusión hay que hacer constar que en Madagascar el islam no desempeñó el mismo papel como en otras partes de Africa donde, al cabo del tiempo, se convirtieron a la religión grupos étnicos completos e influyó profundamente en las sociedades africanas. Nunca sobrepuso su propia cultura a la de los malgaches; por el contrario, en partes de la isla más remotas, el proceso fue el contrario, es decir, la absorción de gente islamizada por los medios culturales locales [90].

CONCLUSIONES

Entre los siglos I/VII y X/XVI el islam se extendió en grandes zonas de Africa. Su diseminación no fue un proceso uniforme y lineal en todas las áreas, ya que se utilizaron diferentes métodos, caminos y agentes. Podemos aproximadamente distinguir los siguientes modelos de islamización:

1) La conquista árabe del norte de Africa y Egipto. Aunque no estuvo acompañada por conversiones por la fuerza de coptos y bereberes autóctonos, sin embargo creó unas condiciones sociales y económicas que llevaron en su momento a la aceptación del islam por la mayoría de los pueblos locales.

2) Las actividades comerciales de los musulmanes. En primer lugar el comercio a larga distancia o al extranjero, más tarde de índole regional, sirvió de estímulo hacia la islamización en la mayor parte de Africa. Los primeros agentes fueron de origen árabe (predominantemente en el este desde Arabia) y de origen bereber (en el oeste). Desde el siglo V/XI en adelante, el proselitismo lo continuaron las actividades de los africanos musulmanes: los soninke, malinke, fulani, kānembu, hausas, etc.

3) Los clérigos u hombres divinos fueron los primeros en introducir el islam entre los somalíes, mientras que en otras regiones contribuyeron a la profundización de la fe entre los pueblos ya islamizados (oeste de Africa y Sudán oriental) y a llevarlo más lejos siguiendo las huellas de los mercaderes.

4) En el Sudán nilótico la islamización siguió a la penetración de los árabes nómadas, mientras que en tierras somalíes las emigraciones de algunos clanes fa-

[90] Los problemas del islam y su influencia en Madagascar se pueden estudiar en P. Verin, 9.ª ed., 1967; y en la *Historia General de África*, vol. IV, cap. 24.

17

miliares hacia el sur fueron un factor que contribuyó a la propagación de la nueva fe a otros grupos.

En el norte de Africa, Nubia y Etiopía, los musulmanes que llegaban se encontraron con una fe monoteísta rival, el cristianismo. La resistencia local de los cristianos a la islamización varió según las condiciones políticas y sociales. En el Magreb, donde los cristianos representaban solamente a una minoría (la mayoría de origen mixto o extranjero), la islamización fue más completa y el cristianismo había desaparecido en el siglo V/XI. En Egipto el proceso fue más largo, siendo acelerado únicamente bajo el reinado de los fatimíes; la islamización no se ha completado nunca: alrededor de un 10 por 100 de los egipcios pertenecen a la iglesia copta.

En la Nubia cristiana, por contraste, el impacto del islam hasta el final del siglo VII/XIII fue mínimo, pero durante los dos siglos siguientes el cristianismo desapareció gradualmente, siendo reemplazado por el islam. Sólo en las tierras altas de Etiopía los cristianos fueron capaces de resistir. Ni las pacíficas penetraciones de los mercaderes musulmanes ni las campañas militares de los Estados musulmanes al sur de la meseta pudieron hacer añicos la fidelidad de los etíopes a la fe de sus padres. Aunque el cristianismo resultó victorioso en Etiopía después de largos siglos de lucha, permaneció como una isla en medio de un mar musulmán.

Capítulo 4

EL ISLAM COMO SISTEMA SOCIAL EN AFRICA DESDE EL SIGLO VII

Z. DRAMANI-ISSIFOU

El islam como religión y, por tanto, como parte constitutiva de la cultura espiritual y social constituye uno de los aspectos fundamentales de las civilizaciones del Africa moderna, hasta el punto de que muchos habitantes del continente consideran el islam y Africa como una misma entidad. En efecto, Africa y la religión islámica son viejos conocidos. Incluso antes de la *hidjra* y siguiendo órdenes del Profeta, algunos compañeros y conversos encontraron refugio en Etiopía en la corte del soberano de Axum. Esta pequeña comunidad de refugiados, que incluía a familares de Mahoma y a algunos de los primeros conversos de La Meca, fue recibida calurosamente por el soberano. Escasamente ocho años después de la muerte del Profeta, el islam estaba consiguiendo establecer un sólido punto de apoyo en Egipto; la conquista del norte del continente africano se completaría durante el siglo siguiente.

El islam iba unido a un pueblo —el árabe— que, en la época preislámica, fue depositario de distintas formas de vida cultural surgidas en el desierto y en las ciudades y que bizantinos, persas, cristianos y judíos se esforzaron en influenciar. El mensaje del islam se expresaba en el idioma en el que Dios había «enviado su palabra»; dejado a un lado cuestiones de orgullo lingüístico[1] estaba dotado con la certeza de haber dado lugar a una cultura árabe unificada. De esta forma, el islam se convirtió en portador de una hegemonía cultural que estuvo en el origen de los conflictos con culturas enraizadas en otro tipo de sociedades. Las culturas preislámicas y las sociedades dominadas por el islam en el Oriente Próximo se distinguen particularmente por el hecho de disponer de una herencia escrita. No

[1] Con el fin de hacerse una idea correcta de las consecuencias de esta sublimación de la lengua árabe es necesario recordar el inmenso esfuerzo desarrollado desde el siglo III/IX para traducir al árabe todo lo que tuviera alguna relevancia en las culturas preislámicas. Esto no deja de tener puntos de coincidencia con lo que llevaron a cabo los cristianos latinos tres o cuatro siglos antes.

18