

INTRODUCCIÓN

Mohamed MEOUAK
Universidad de Cádiz

Este volumen de la colección *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus* (= *EOBA*) se gestó con la idea de aportar materiales y planteamientos nuevos sobre grupos e individuos que vivieron en el Magreb a lo largo de la Edad Media. A pesar de que pueda resultar curioso leer estudios dedicados a la otra orilla del Estrecho en una serie dedicada principalmente a profundizar en el conocimiento sobre al-Andalus, creemos que no hay nada que contradiga el espíritu de la colección ya que las relaciones fueron muy estrechas entre ambos lados. Hay que tener presente que para entender al-Andalus y su historia es preciso conocer muy bien lo que ocurrió en el Magreb, y viceversa. Desde hace varios años, las investigaciones dedicadas al Occidente islámico se han multiplicado considerablemente, tanto en las materias históricas como en las arqueológicas. El ritmo investigador frenético ha proporcionado la posibilidad de idear nuevos planteamientos en gran parte gracias a la puesta a la luz de un número importante de fuentes textuales, y también debido a la toma en consideración de nuevas perspectivas historiográficas.¹ A pesar de

¹ Cabe señalar la iniciativa muy interesante de algunos investigadores franceses que pusieron en marcha un seminario de investigación bajo el título genérico de “Islam médiéval d’Occident”. Los dos primeros años, 2006-2008, tuvieron la oportunidad de reunir a especialistas franceses y extranjeros que estudiaron los problemas relativos a la islamización y arabización del

esto, nuestro conocimiento de algunos tramos cronológicos y apartados temáticos de la historia del Magreb medieval queda todavía por debajo de lo que cabría esperar, sobre todo en lo que se refiere a la historia social de las identidades políticas, religiosas y sociales.² Uno de los problemas mayores de dicha situación lo encontramos en la cuestión relativa a la manera de hacer una lectura crítica de la información transmitida a través de la conservación subjetiva de los datos que sirven a su construcción, del estado de la formación de los escritores, de los contextos de escritura, etc. Para poder entender este fenómeno, habría que tener en cuenta los problemas siguientes: la ausencia de fuentes locales antes del siglo IV/X, la puesta en tela de juicio del modelo de escritura cronológico y descriptivo marcado por una clara influencia del Oriente (desfase entre el tiempo y el lugar de la redacción y el periodo descrito), la problemática de la memoria de las sociedades del Magreb medieval monopolizada por una élite árabo-musulmana en detrimento de otros grupos de la sociedad (beréberes, cristianos, judíos).³ Considero, por tanto, que para intentar

Occidente islámico medieval del II/VIII al VII/XIII. El año 2008-2009 ha sido dedicado en principio a explorar las “Pratiques et réseaux religieux. La relation au sacré dans l’Occident musulman entre I^{er}/VII^e et IX^e/XV^e siècle”; y el año 2009-2010 ha sido orientado al estudio de las “Constructions politiques, organisation et contrôle du territoire dans l’Occident islamique médiéval”. Los organizadores de estos seminarios son Cyrille Aillet, Sophie Gilotte, Annliese Nef, Christophe Picard, Dominique Valérian, Jean-Pierre Van Staëvel y Elise Voguet. Hasta la fecha, estos seminarios han dado lugar a la publicación de dos obras colectivas: *Islamisation et arabisation de l’Occident musulman médiéval (VI^e-XII^e siècle)*, D. Valérian (éd.), Paris, 2011 y *La légitimation du pouvoir au Maghreb médiéval. De l’orientalisation à l’émancipation politique*, A. Nef et É. Voguet (éds.), Madrid, 2011.

² Podemos citar el volumen colectivo *Los Almohades: problemas y perspectivas*, P. Cressier, M. Fierro, L. Molina (eds.), Madrid, 2005, 2 vols. en el cual encontramos estudios que se centran en individuos y en distintos grupos del Magreb medieval entre los siglos VI/XII y VII/XIII (M. Benouis, H. Ferhat, É. Fricaud, M. Marín, etc.).

³ Sobre estas cuestiones, véase por ejemplo Picard, C., “De l’usage de l’écrit documentaire en Islam” en *L’autorité de l’écrit au Moyen Âge (Orient-Occident)*, XXXIX^e congrès de la SHMESP (Le Caire, 30 avril-5 mai 2008),

responder en parte a estas preguntas e ir más allá de las dificultades planteadas, el presente volumen puede aportar piezas útiles para una nueva reflexión sobre el papel de los distintos individuos que fueron protagonistas de la historia del Magreb y que tuvieron un papel, más o menos destacado, en la elaboración de las estructuras de la sociedad en relación con la política, la religión, la judicatura, etc. Para ello, pienso que el utillaje biográfico y prosopográfico es realmente capaz de ayudarnos en la presente investigación sobre dichas identidades magrebíes como parte de los grupos sociales estudiados. En relación con lo señalado antes, cabe resaltar que los *EOBA VIII* (ed. M.^a L. Ávila y M. Marín, Madrid, 1997) fueron dedicados al género biográfico en el Occidente islámico y planteaban tres temas concretos: “el texto biográfico”, “biografía del grupo” y “retrato del individuo”.

Hoy día es bien sabido que la tradición de los diccionarios biográficos constituye un género singular dentro de la propia historiografía árabo-islámica medieval. Las noticias bio-bibliográficas siguen a menudo un modelo único: orígenes, formación, viajes, actividades religiosas y sociales, a veces económicas y políticas. Varios trabajos han permitido poner en evidencia el hecho de que nos hallamos ante un género que tiene una misión edificante, un modelo que sería finalmente bastante próximo a la literatura hagiográfica. En relación con esta última reflexión, recordaremos aquí que Michel de Certeau había resumido perfectamente bien las diferencias entre *biografía* y *hagiografía* subrayando que “Alors que la biographie s’attache à déceler une évolution et donc des différences, l’hagiographie postule que tout est donné à l’origine avec une ‘vocation’, avec une ‘élection’, ou, comme dans les vies de l’Antiquité, avec un éthos initial”.⁴ Las figuras, a menudo estereotipadas, son el calco de una especie de “idealización” de los personajes listados.

París, 2009, 127-141, sobre todo 131-139, así como algunos trabajos contenidos en *Savoirs historiques au Maghreb. Construction et usages*, S. Bargaoui & H. Remaoun (coord.), Orán, 2006.

⁴ M. de Certeau citado por Sebti, A., “Tradition culturelle et genres historiographiques” en A. El Moudden, A. Hénia, A. Benhadda (coord.), *Écritures de l’histoire du Maghreb. Identité, mémoire et historiographie*, Rabat, 2007, 21-38, sobre todo 28-29 en un párrafo titulado: “Temps, biographic et hagiographic”.

Entonces, se hace evidente que se imponen algunas precauciones metodológicas para el historiador que utilice este tipo de documentación, si no quiere ver constituirse de nuevo, bajo su puño y letra, la imagen de una sociedad “perfecta” de sabios, a partir de informaciones recogidas en gran parte en base a individuos que pertenecen a su mismo medio. La existencia de estos diccionarios podría, sin lugar a duda, justificar que los miembros de una parte de la sociedad musulmana eran reconocidos por sus actividades religiosas y constituían un grupo específico.⁵ Sin embargo, cabe preguntarse si a veces no tenemos la tendencia a exagerar el papel de estos sabios por el simple hecho de poseer una inmensa cantidad de informaciones sobre ellos con respecto a otras categorías sociales que son también representativas de los distintos grupos sociales (campesinos, artesanos, comerciantes, etc.). Es cierto que los sabios en ciencias religiosas han conseguido forjar en los repertorios bio-bibliográficos su propia imagen, en detrimento de otros estratos porque al lado de los miembros de la administración y de los literatos poseían un verdadero monopolio sobre el mundo del saber.

Entrando ya en algunos detalles, hay que precisar que el objetivo principal planteado en esta entrega de los *EOBA* dedicada a *Biografías magrebíes. Identidades y grupos religiosos, sociales y políticos en el Magreb medieval* es la reconstitución de la historia de individuos y grupos políticos, religiosos y sociales como actores de la escena magrebí entre los siglos II/VIII y IX/XV. Hoy, gracias a numerosas publicaciones sabemos que los diccionarios biográficos han sido utilizados de manera intensiva por los investigadores que se interesaron en el estudio de las elites culturales, políticas y religiosas. Sin embargo, otras fuentes podrían ser utilizadas como por ejemplo

⁵ Desde hace algunos años, existe un proyecto de investigación que responde al nombre de “PEIA” (*The Prosopography of Early Islamic Administration*) dirigido por Michael Lecker y que consiste en la compilación de todos los datos biográficos extraídos de las fuentes árabes sobre los individuos que ejercieron funciones en la administración del Estado islámico entre los años 1/622 y 184/800. Este último proyecto es parte del “JPP” (*Jerusalem Prosopography Project*). Sobre esta línea de investigación, véase algunos datos básicos en Lecker, M., “The Prosopography of early Islamic administration”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 34 (2008), 529-533.

las fuentes hagiográficas, las crónicas, las obras de geografía, los textos literarios, los documentos jurídicos, las fuentes procedentes del medio ibāḏī, sin olvidar las producciones realizadas dentro del mundo cristiano (archivos, documentos oficiales, crónicas, cartas, etc.). Con el fin de sacar adelante las principales características sociológicas de los grupos estudiados, es necesario definir claramente cuales son los conjuntos sociales examinados: ¿elites económicas, elites políticas, elites religiosas, elites sabias? Es evidente que otras capas de la sociedad, a priori más modestas desde el punto de vista de su nivel económico y menos visibles en las fuentes, podrían también ser objeto de un estudio, como los campesinos representantes del medio rural o los artesanos emblemáticos del mundo urbano. Los primeros aparecen en una cantidad relativamente reducida en el conjunto de la documentación árabe medieval. En cuanto a los segundos, sabemos que han sido objeto de más atención por parte de la historiografía sobre todo a partir de la información proporcionada por las obras jurídicas. Pero en ambos casos, sólo tenemos escasos datos biográficos capaces de situarlos en un verdadero contexto social.

Por lo que refiere a la cuestión de las “identidades”, es preciso señalar que en el contexto islámico la manera de nombrar y, por consiguiente de tratar de identificar, ha sido planteada principalmente según dos aproximaciones.⁶ Por una parte, los trabajos de onomástica dedicados al análisis de los distintos elementos del nombre han demostrado que cada ser es un nombre posible apegado al mismo individuo, y su uso dependería en parte del contexto. Por otra parte,

⁶ Se puede consultar el libro colectivo *Gens de passage en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et d'identification*, Cl. Moatti & W. Kaiser (dir.), Paris, 2007, y más concretamente los estudios en relación con el mundo musulmán de N. Hanna, S. Knost, A. Raymond, W. Kaiser, J. Dakhli, M.-C. Smyrnellis. Existe también un volumen de estudios sobre los distintos modos de identificación de los individuos y grupos a través de la historia en el mundo árabe-islámico: I. Grangaud & N. Michel (dir.), *L'identification. Des origines de l'islam au XIX^e siècle*, en *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 127 (2010) y el estudio de Hurvitz, N., “From Scholarly Circles to Mass Movements: the Formation of Legal Communities in Islamic Societies”, *The American Historical Review*, 108/4 (2003), 985-1008.

los estudios de historia social se han concentrado en la reconstrucción de grupos sociales basándose a menudo en las denominaciones: *nisbas*, nombres de oficios, titulaturas, sobrenombres, etc.⁷ Esta metodología supone el entrelazamiento sutil de la manera de presentar al individuo con sus múltiples identidades sociales (profesionales, confesionales, geográficas, étnicas, etc.). Respecto a lo dicho antes, señalamos que existe un volumen de los *EOBA* XIII (ed. C. de la Puente, Madrid, 2003) dedicado al estudio de grupos que formaban “identidades marginales” en el Islam, vistos a partir de su “modo de ser”, “modo de actuar” y “modo de pensar”.

Los estudios de prosopografía basados en lo cuantitativo son necesarios pero sin olvidar el carácter cualitativo de los datos recogidos. Esta perspectiva permitiría evitar algunas trampas metodológicas que podrían considerar el grupo sometido a examen como un conjunto homogéneo con el fin de presentarlo según unas características globalizantes y así dibujar una imagen fija y abstracta de un prototipo de sabio.⁸ El concepto de grupos no debe en ningún caso ser un motivo reductor para la puesta en marcha de los estudios. Al contrario, los grupos son el lugar idóneo donde algunos individuos llegan a destacar para convertirse en seres excepcionales, actores de un momento histórico y en un lugar concreto. Partiendo del grupo, es igualmente posible ofrecer una aproximación situada al opuesto, es decir, algo que permite prestar más atención a los individuos

⁷ No olvideramos señalar las numerosas investigaciones publicadas con la ayuda del CNRS en los *Cahiers d'onomastique arabe*, París, 1979-1992, 5 volúmenes y el gigantesco proyecto del *Onomasticon Arabicum* dirigido por Jacqueline Sublet. Desafortunadamente, esta última empresa no ha desvelado todavía todos los datos registrados en su base prosopográfica.

⁸ Indicamos el volumen colectivo, antiguo pero no menos útil: H. Millet (dir.), *Informatique et prosopographie*, París, 1985; la publicación de un volumen de *Medieval Prosopography*, 23 (2002), dedicado al mundo árabomusulmán medieval y coordinado por M. Marín, así como el número monográfico de *Annales islamologiques*, 42 (2008) dedicado a los grupos sociales en el Islam medieval y dirigido por V. Van Renterghem. Además, se puede consultar la obra colectiva *Individu et pouvoir dans les pays islamoméditerranéens*, M.-H. Chérif & A. Hénia (dir.), París, 2009 acerca del individuo frente a los poderes políticos desde la época medieval hasta el siglo XX.

observados en sus relaciones con otros individuos. Por ejemplo, en el medio ibādī podríamos detenernos sobre el estudio de algunas familias conocidas por su papel religioso y sus actuaciones para crear escuelas de pensamiento concretas (*jalaḥfiyya*, *nukkāriyya*, *wahbiyya*, etc.), y así poner de relieve perfiles diferentes de los demás grupos ibādīs. Gracias a *micro*-prosopografías, creemos que sería posible sacar a la luz trayectorias socio-profesionales de individuos concretos. Este último ejemplo, tomado entre otros muchos, permitiría entablar una reflexión sobre las distintas facetas sociológicas de individuos en el seno de sus propios grupos. Hablando de grupos de pertenencia, conviene matizar la idea, ya que existen individuos miembros de ciertos grupos que actuaban en desacuerdo con sus “familias”. Estos personajes podrían pertenecer, hasta cierto punto, a grupos “marginales” de la sociedad, sin dejar parte de su estatus en las altas esferas. En este último caso, hablaríamos entonces de una marginalidad relativa porque se comprende dentro de las elites. Asimismo, debemos reconocer que es sumamente difícil identificar lo que procede de la naturaleza de los textos o de los contextos religiosos, políticos y sociales, ya que evolucionaron considerablemente desde el siglo II/VIII hasta el siglo IX/XV. El historiador de hoy es consciente de que reconstruye “muros” de una sociedad a partir de elementos inmovilizados. A pesar de la dificultad profunda planteada por el manejo objetivo y crítico de la documentación original, las fuentes que son a menudo orientadas, inconexas y con lagunas, ofrecen a veces testimonios de los autores que concuerdan con la importancia del papel político, religioso y social de los individuos y de los grupos en el Magreb medieval.⁹

La primera parte de la obra está dedicada al mundo ibādī magrebí

⁹ A modo de ejemplo, puede consultarse el breve estudio de Marouf, N., “Le paradigme identitaire et son statut épistémologique dans le champ des sciences sociales” en N. Marouf (dir.), *Identité – Communauté*, Paris, 1995, 11-20, así como la “Introduction” de C. Veauvy y H. Bresc al libro colectivo H. Bresc & C. Veauvy (dirs.), *Mutations d’identités en Méditerranée. Moyen Âge et époque contemporaine*, Saint-Denis, 2000, 7-37, y los trabajos publicados en Cl. Moatti (éd.), *La mobilité des personnes en Méditerranée de l’Antiquité à l’époque moderne. Procédures de contrôle et documents d’identification*, Rome, 2004.

que ha suscitado tantos estudios por parte del orientalista polaco Tadeusz Lewicki hasta el principio de los años 1990, y que vuelve a ser tema de actualidad por distintos motivos. En este bloque, titulado “Individuos, sabios y políticos en el mundo ibādī medieval”, el lector encontrará trabajos basados en fuentes diversas del ámbito ibādī pero también textos no ibādīes que proporcionan datos de importancia sobre este medio. La primera contribución, firmada por Virginie Prevost, propone una aproximación pormenorizada sobre la segunda ruptura en el seno de la ibāḍiyya, la historia de los descendientes del *imām* Abū l-Jaḥṭāb al-Ma‘āfirī y el periodo de auge de la jalafīyya. Vemos como Abū l-Jaḥṭāb al-Ma‘āfirī es considerado como un verdadero héroe por las fuentes ibādīes. Después de darnos a conocer su trayectoria intelectual, se puede apreciar que tuvo una larga formación en Basora, fue elegido *imām* cerca del año 140/757 por los notables de la Tripolitana y fundó el primer gran Estado ibādī del Magreb unos veinte años antes de la fundación de Estado rustumí de Tāhart. Si el fundador tuvo que lidiar con numerosos problemas, su hijo, al-Samḥ, llegó a ser ministro del segundo *imām* rustumí y también gobernador de la zona de Trípoli. Mostró tanta entrega en sus responsabilidades que antes de su muerte, los habitantes de la zona designaron a su hijo Jalaf como sucesor. Sin embargo, ante la negativa del soberano por reconocer este nombramiento, rechazaron la autoridad de Tāhart y proclamaron a Jalaf *imām*, con lo que nacía el cisma jalafī. El movimiento tomará una fuerza considerable y hasta su final frente a los Rustumíes en 223/836, Jalaf llevará una guerra encarnizada contra sus rivales. Cerca del final del siglo III/IX, el hijo de Jalaf es atacado por los Rustumíes en Ŷarba y, vencido, vuelve a la ibāḍiyya ortodoxa. El movimiento no se extingue del todo, ya que algunos grupos jalafíes están documentados en varias regiones hasta finales del siglo VI/XII. Las fuentes ibādīes, claramente hostiles a los jalafíes, brindan sin embargo la oportunidad de reconstituir con cierta precisión los acontecimientos que marcaron el Este del Magreb en el siglo III/IX y explicar, en parte, las adhesiones que suscitó dicho movimiento, liderado por una familia de origen árabe, entre los beréberes. Gracias a la historiografía ibādī, que proporciona datos poco conocidos sobre la historia de Tāhart, tenemos una visión novedosa del papel del cisma jalafī en el rápido declive del Estado rustumí.

Si la historia de las convulsiones religiosas en el propio seno de la *ibāḍiyya* puede arrojar algo más de luz acerca de las corrientes religiosas *ibāḍíes* y de los debates a los que dieron lugar a lo largo de su historia, la visión que los demás musulmanes tenían de los *ibāḍíes* puede ser útil a la hora de medir el grado de integración de dicha comunidad en el marco social del Magreb medieval. El objetivo de Allaoua Amara consiste en reconstituir la imagen de los *ibāḍíes* del Magreb a partir de las fuentes jurídicas de ámbito *mālikí*. Después de una islamización muy marcada en el transcurso del siglo II/VIII mediante una fuerte presencia árabe, la *ibāḍiyya* se difunde rápidamente dentro de las comunidades autóctonas pastorales de los altiplanos y del norte del Sahara. Las ideas de igualitarismo que caracterizan la primitiva *ibāḍiyya* encuentran también ecos favorables en las montañas del Awrās argelino, en el norte y en el sur de la región de Cairauán, en principio, un lugar emblemático del islam sunní. Las fuentes árabes y más concretamente los textos jurídicos *mālikíes* han dejado un importante volumen de datos acerca de la *jāriyiyya* y la *ibāḍiyya*. Desde la época del gran jurista Saḥnūn (m. 240/854), los *ibāḍíes* se ven asociados a los *jāriyíes* y son a menudo calificados de herejes. Los juristas *mālikíes* de Cairauán y de las distintas ciudades de Ifrīqiya tomaron la opinión de Saḥnūn como punto de partida en la elaboración de sus críticas, hasta mediados del siglo V/XI, aunque dichas críticas no son excesivas en cuanto a aceptación del hecho *ibāḍí*. Por ejemplo, el jurista al-Suyūrī no animaba a acabar con los *ibāḍíes* o a prohibirles practicar su *fē*, pero aconsejaba como medida profiláctica no mezclarse con sus elites (*‘azzāba*) en las mezquitas. Esta actitud marca un desarrollo notable del conocimiento de los medios *ibāḍíes* por parte de la *mālikiyya*. Los juristas posteriores al siglo V/XI seguirán en su mayoría estas opiniones, reconociendo finalmente la existencia de la *ibāḍiyya* como rama integrante del islam.

La *ibāḍiyya* conoció un desarrollo intelectual intenso y de calidad y si nos detenemos en las fuentes *ibāḍíes*, podemos apreciar el nivel de una valiosa producción escrita. La meta principal de la contribución de Mohamed Meouak se enmarca en un intento de reconstrucción del papel de la elite intelectual a través de cinco escritores *ibāḍíes* entre los siglos III/IX y X/XVI. Mediante el estudio de los círculos intelectuales y su estructuración, plantea una serie de hipótesis acerca

de su producción en lengua beréber. Si la historiografía del Magreb medieval documenta bastante bien la redacción de textos (literarios, jurídicos, hagiográficos, históricos, geográficos, etc.) en lengua beréber, no podemos olvidar un aspecto importante a la hora de transmitir dicha producción, es decir, la competencia lingüística que puede haber habido entre el uso de dicha lengua y el árabe. Varios son los temas que se abordan en esta contribución como, por ejemplo, el problema de la traducción del beréber al árabe, la voluntad de mantener vivo el uso de la lengua beréber a través de la literatura original en dicha lengua, la necesidad de aprender el árabe, lengua del Corán, etc. Finalmente, el estudio intenta dibujar un retrato de la situación lingüística mediante la producción de textos por parte de una elite que debía de sufrir un dilema casi permanente en cuanto a idiomas, ya que uno de los mayores problemas residía en saber cómo transmitir textos escritos en árabe, con pasajes en beréber, a entornos poco cultos. De ahí, la importancia del papel del traductor que aparece a menudo en las fuentes ibādíes.

El segundo bloque de contribuciones está dedicado a personajes destacados que ejercieron un papel excepcional en la historia del Magreb medieval. En esta parte se hace patente el uso de varios tipos de fuentes que pueden a veces plantear problemas de credibilidad del propio contenido de los textos. Estamos ante el estudio de individuos que viajan entre la historia y la leyenda, y al mismo tiempo sirven los intereses de las historiografías de sus respectivas épocas. Omayra Herrero nos invita a un viaje por tierras magrebíes y andalusíes para ocuparse de Ṭāriq b. Ziyād, figura excepcional de la historia temprana del Occidente islámico. En efecto, pone de relieve la biografía histórica de Ṭāriq b. Ziyād y las distintas visiones que se dieron de este conquistador beréber según los textos medievales. A través del estudio pormenorizado, se nos desvela que las fuentes medievales brindan distintos tipos de datos sobre Ṭāriq b. Ziyād. Este conjunto de datos nos permite acercarnos no sólo a su biografía, sino también a una mejor comprensión de distintos fenómenos y procesos (étnicos, religiosos y político-sociales) relacionados con las conquistas musulmanas y la formación de las sociedades islámicas. La figura de Ṭāriq muestra aún más interés si la estudiamos de manera paralela a su contemporáneo Mūsà b. Nuṣayr, representante de una supremacía étnica árabe, más todavía si se tiene en cuenta la superioridad social

que conlleva la relación de clientela que unía a Ṭāriq con Mūsà. El estudio se centra en las fuentes historiográficas árabes, así como en las cristianas, por constituir éstas un contrapunto idóneo en cuanto a la perspectiva con la que se observan los hechos relacionados con la conquista musulmana de la Península Ibérica. Gracias a este método, se llega a comprobar hasta cierto punto la existencia de tratamientos específicos de este personaje en los textos, según la época y el contexto en que fueron escritos.

Unos siglos más tarde surgen personajes, que al igual que Ṭāriq b. Ziyād, llegan a tener un lugar excepcional en la historiografía árabo-islámica. Dentro del mundo almorávide existió un individuo, llamado Ŷawhar, que tuvo un papel relevante en la primera etapa del movimiento político-religioso que se extendió por el Occidente islámico desde finales del siglo V/XI. Elemine Ould-Mohamed Baba ofrece una nueva interpretación del estatus del personaje de Ŷawhar a través de las principales versiones de la génesis del imperio almorávide. Esta contribución propone estudiar un tema que a menudo ha sido evitado, por no decir ocultado, por los científicos: la relación entre las dos versiones que describen el comienzo del movimiento. La mayoría de los autores árabes que relataron la historia del movimiento almorávide están de acuerdo sobre el nombre de Yaḥyà b. Ibrāhīm, de la tribu de Gdāla, que habría hecho la peregrinación y habría traído consigo de vuelta al Sáhara al predicador ‘Abd Allāh b. Yāsīn. Sin embargo, este personaje está ausente de la narración de ‘Iyāḍ al-Sabtī, el texto de Ibn Šaddād y aquellos que se han inspirado en dichas narraciones como Ibn al-Aṭīr, al Nuwayrī y probablemente al-Ŷannābī. Todos estos autores atribuyen, de hecho, el papel de “peregrino-fundador” a Ŷawhar b. Sikkīm. El mismo Ŷawhar que en la primera versión, ahora la clásica, es presentado como un alfaquí que habría liderado la rebelión contra Ibn Yāsīn. Esta divergencia primaria de los textos tendrá obviamente algunas repercusiones en el resto de la narración del movimiento que toma dos grandes vías paralelas antes de llegar al surgimiento de los Almorávides, desde su salida de la cuna sahariana hasta la conquista del Magrib al-aqṣà. Esta revisión tiene como objetivo comparar las dos versiones a través de la antroponimia, la rebelión de Gdāla, la muerte de Yaḥyà b. Ibrāhīm y la calidad de los testimonios de los autores, así como de su estatus. También implica saber en qué medida la comparación entre estas dos versiones puede

contribuir a rehabilitar la versión de ‘Iyāḍ que hasta ahora había sido descartada.

En el tercer bloque de estudios, cuyo título es “Escritores magrebíes entre el saber, la política y la religión”, encontramos trabajos relacionados con escritores y personajes destacados de la vida intelectual y política del Magreb, entre los siglos VI/XII y IX/XV. Centrando su estudio sobre dos figuras importantes de la historiografía magrebí, Nejmeddine Hentati analiza en primer lugar qué aspectos de la vida y obra de ambos autores han atraído más interés entre los investigadores, habiendo sido Ibn Baṭṭūṭa estudiado sobre todo como geógrafo mientras que Ibn Jaldūn lo ha sido principalmente como historiador. Sin embargo, se propone otro análisis que se centra en un aspecto poco conocido de su personalidad, especialmente la faceta religiosa. Desde los años treinta del siglo pasado, Hamilton A.R. Gibb cuestionó el hecho de que Ibn Jaldūn representara un cierto positivismo liberado de las garras de la religión. Esto contribuyó a la aparición de dos tendencias en los estudios sobre el pensamiento jaldūniano. El primero hace hincapié en la ruptura racional con lo religioso y el segundo considera que no se puede aclarar este pensamiento si nos aislamos del contexto religioso. Este marco afecta a muchas ciencias como la teología, el sufismo, la exégesis y la ley islámica, en particular en su vertiente mālikí, es el eje principal del estudio de N. Hentati. Ibn Jaldūn y su contemporáneo Ibn Baṭṭūṭa son mālikíes, lo que es evidente, ya que son originarios del Magreb, conjunto geográfico en su inmensa mayoría ganado por las ideas de Mālik b. Anas. Pero estos dos personajes viajaron mucho, lo que les permitió entrar en contacto con individuos no mālikíes, sino šāfi‘íes, ḥanafíes, šī‘íes y jāriyíes, además de los no musulmanes. Varias veces ejercieron las funciones de cadí en Oriente. En estas condiciones, podemos preguntar si quisieron imponer los preceptos de su escuela, o al menos hacer propaganda. Lo que parece cierto es que Ibn Jaldūn, al contrario de Ibn Baṭṭūṭa, intentó predicar el mālikismo en Egipto. ¿Fue por convicción u oportunismo? Su actitud en relación a la doctrina y a las obras de sus juristas ¿evoluciona, si comparamos las palabras de su *Muqaddima* escrita en el Magreb, con las del *Ta’rīf* escrito en Egipto hacia el final de su vida? Por lo que respecta a Ibn Baṭṭūṭa, algunos investigadores han estimado que tuvo una “formación somera” porque “no tenía aspiraciones científicas”. Según ellos “no era ni un sabio, ni

un pensador, ni un escritor elocuente”. Estas posturas han dado lugar a la tesis de que Ibn Baṭṭūṭa no escribió su propia *Riḥla* dado que lo ignoramos todo acerca de su formación científica previa a su viaje de 727/1325. Una pregunta surge: ¿cómo se puede explicar entonces su éxito en la obtención de un certificado de enseñanza religiosa por parte de catorce profesores durante su estancia en Damasco, que duró unos pocos meses? Esto hubiera sido difícil de no haber recibido una buena educación religiosa en su país natal antes de ir a Oriente, para profundizar en sus estudios en el contexto de una *riḥla* científica, y para cumplir con la peregrinación. Si podemos calificar a Ibn Jaldūn de jurista mālikí, ¿podemos hacer lo mismo con Ibn Baṭṭūṭa? N. Hentati piensa que es posible aceptar la idea y cree que Ibn Baṭṭūṭa era un jurista mālikí con amplia formación. No obstante, según este autor se inclinaba más por el *ḥadīṭ* que por el *fiqh*, lo que explicaría que en Oriente no intentara predicar el mālikismo, al contrario de un personaje como Ibn Jaldūn.

Volviendo atrás en el tiempo, Amira K. Bennison ofrece un estudio sobre la identidad tribal como protagonista de la formación de la elite almohade a través de un personaje singular llamado Ibn ‘Aṭiyya. La autora advierte de que una de las características más evidentes de las élites políticas del Magreb entre los siglos II/VIII y IX/XV es su identificación con determinados grupos tribales. En este sentido, cabe señalar al ya mencionado Ibn Jaldūn, quien organiza su *Kitāb al-‘Ibar* en secciones, cada una dedicada a una *dawla* tribal. A pesar de la erudición moderna en general, cuando se trata de analizar la ideología de los Almorávides y los Almohades, se sigue recurriendo al modelo de *dawlas* tribales establecido por Ibn Jaldūn, el cual habla de ellos en términos de *al-dawla al-lamtūniyya* y *al-dawla al-maṣmūdiyya* respectivamente. Esto indica la relación complicada entre identidad tribal, a menudo denominada *‘aṣabiyya* a raíz de Ibn Jaldūn, y la identidad religiosa en la formación de sucesivas elites políticas en el Magreb. La contribución de A.K. Bennison explora en profundidad las complejidades de dicha relación desde la perspectiva de la integración de los Maṣmūda en las altas esferas del movimiento almohade, sometidos a un proceso particular no sólo por el poder ejercido por los Mu’miníes (procedentes de los Kūmiya en lugar de la ancestral ascendencia maṣmūdī) sino también por varios miembros de los vencidos Ṣanhāya de la elite almorávide, así como por los recientes

inmigrantes árabes del Magreb, tales que los Riyāḥ. Para discutir estas cuestiones la autora se centra en la biografía del ex-*kātib* almorávide Aḥmad b. Ŷa‘far b. Muḥammad b. ‘Aṭiyya, que se convirtió en ministro de ‘Abd al-Mu‘min antes de caer en desgracia. Este caso ilustra la formación de la nueva elite almohade, las relaciones a veces tensas entre los miembros de los distintos grupos tribales, y la distinción cultural de los Ṣanhāya en relación con las tribus almohades. La cuestión de si los andalusíes eran miembros de pleno derecho de la *talaba* se plantea enfocando a Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā e Ibn Ruṣd, cuyos casos apuntan a las dificultades de la incorporación de los andalusíes a las filas almohades. Por último, se analiza las consecuencias sociales de la incorporación del elemento beréber y su papel en la política de los Almohades, así como el estatus de los propios beréberes como *mawālī*, en el reclutamiento de las tribus árabes de Ifriqiya como clientes. Esto se mezcla con las convicciones religiosas de los Almohades, que incorporaban a los Maṣmūda como un pueblo elegido para crear una nueva trayectoria islámica que existió en una difícil simbiosis con las identidades tribales y regionales de los individuos que participaron en la elite política durante el siglo almohade.

La última contribución de este bloque nos lleva de nuevo al mundo de Ibn Jaldūn. Miguel Ángel Manzano, en un trabajo cuya problemática se centra en las cuestiones de identidad, linajes y cohesión tribal en el Mágreb bajomedieval, propone otro acercamiento a la *Muqaddima* de Ibn Jaldūn y ofrece una aproximación al concepto jaldūniano de identidad tribal. Dicho concepto está lleno de propiedades significativas y su dimensión histórica tiene una implicación realmente directa en el nuevo análisis que este sabio propone sobre la civilización humana. Por todo esto, el estudio se centra en el examen pormenorizado del libro introductorio y los capítulos dedicados a la llamada *Historia de los beréberes*. Los datos contenidos en dicha obra son a la vez conocidos e imprescindibles para el historiador interesado en el estudio del Magreb bajomedieval, desde cualquier perspectiva que se aborde.

El cuarto y último bloque de este volumen está dedicado a grupos tribales, elites religiosas y círculos de poder. Estos estudios están basados en buena parte en las fuentes árabes del Occidente islámico pero también en textos producidos en el sur del Magreb y en

documentos cristianos. Mohamed Hassen presenta una contribución sobre las relaciones entre Ifrīqiya y Sicilia a través de una documentación excepcional: las listas de *ġarā'id*. Además, se utilizan otras fuentes históricas y jurídicas que, a su vez, aportan algún dato más. Sabemos que los distintos movimientos de población entre las dos zonas trajeron consigo un período de recuperación después de la conquista árabe de Ifrīqiya. Después del reflujo de los bizantinos hacia la isla, los árabo-beréberes se establecieron en ella a partir de 212/827. Sin embargo, los datos sobre la población de Sicilia siguen sin estar claros hasta la llegada de los Normandos. Por lo tanto, el Mediterráneo central fue resultado de un movimiento migratorio bilateral desde Sicilia a Ifrīqiya y viceversa. El sentido de la conquista ha cambiado completamente de dirección, porque ahora son los Normandos quienes se mueven por Ifrīqiya. ¿Cuáles son las huellas antroponímicas de estas migraciones entre las dos áreas? ¿Cuál fue su impacto socio-económico y cultural? Esta ocupación ¿fomentó una coexistencia entre las distintas comunidades? Sin tratar de centrarse en los aspectos de la migración y de la vida diaria de la masa de sedentarios, se propone identificar la presencia de lo árabo-beréber en la isla, por una parte, y la migración de estas poblaciones hacia Ifrīqiya, por otra. Sin embargo, este problema importante de la historia social no siempre ha sido lo suficientemente aclarado por las fuentes literarias, porque las lagunas no son infrecuentes. Al final se observa claramente que la dinámica de estos movimientos migratorios refleja una estrecha relación entre Sicilia e Ifrīqiya que no siempre toma en cuenta los momentos históricos y las diferencias políticas y culturales. En cambio, puede interpretarse como el final de un período de colaboración de los notables árabes con los Normandos desde finales del VI/XII, y el establecimiento de unas fronteras que empujaban a las comunidades a elegir entre la asimilación y la emigración. Sin embargo, más allá de estos momentos críticos y de las circunstancias que marcaron la historia del Mediterráneo central, las islas han jugado un papel eficaz de mediación entre ambas partes, facilitando la circulación de personas y los intercambios económicos. Esto se manifiesta en una mezcla, quizás mestizaje, entre pueblos, lenguas y religiones y en un cierto grado de tolerancia hacia el otro.

Siguiendo nuestro recorrido por el Este del Magreb, nos encontramos con la contribución de Salah Alouani dedicada a la

historia y a las vicisitudes de la tribu de los *awlād* Sīdī ‘Abīd, conocida familia marabútica del interior de Ifrīqiya. Su autor se propone estudiar las tribulaciones de una familia de sabios a lo largo de la historia y por ello utiliza el método de la historia regresiva. Aunque se deba tener en cuenta la dificultad de crítica de las fuentes, transmitidas en su mayoría por vía oral, este estudio de lectura regresiva a partir de la situación moderna y postmoderna de la tribu de los *awlād* Sīdī ‘Abīd, especialmente desde finales del siglo XIII/XIX, intenta entender el proceso que conduce del santo a la tribu marabútica y su impacto social y cultural fuera de lo tribal. Se trata de una identidad que se forja lentamente y que se manifiesta en la búsqueda de una filiación real o ficticia, pero con capacidad estructuradora y funcional. En el interior de Ifrīqiya, especialmente después del siglo V/XI, se vivió una “crisis de identidad” que dio lugar a un nuevo anclaje cultural y religioso sin perder su alma profunda. El período comprendido entre los siglos VI/XII y X/XVI fue turbulento e inestable. Tribus árabes, como los Banū Hilāl y los Banū Sulaym, procedentes de Egipto con una imagen positiva del país y con la convicción de que encontrarían lo que buscaban, se apoderaron de la región y se establecieron en áreas con tierras útiles ya ocupadas por tribus beréberes nómadas como ellas y cuya forma de vida no difería mucho de las suyas. “Un choque cultural” tuvo lugar después de un período de observación que duró varias décadas. Sin embargo, este choque parece haber disminuido bajo el efecto de los mecanismos inherentes al fenómeno tribal, magistralmente explicado por Ibn Jaldūn: la competencia y las alianzas tribales o la política de los *aḥlāf*. Algunas tribus nómadas pequeñas eligen la sedentarización, otras buscan alianzas y otras se integran en otras agrupaciones más grandes que ellas. Esta recomposición tuvo como efecto importante el nacimiento de nuevas tribus sobre las bases inéditas, las religiosas, pero sin dejar de lado la otra parte del binomio, es decir la *‘aṣabiyya*, elemento vital para la cohesión del grupo. El sufismo, que se reclama de la *sunna* en su versión mālikí, ofrece un nuevo marco de referencia y de control. Algunos grupos tribales fueron desafiados en su propia autoridad y perdieron su credibilidad. El jeque ṣūfī, por su nueva actitud y el carisma “divino” que hereda de Dios, tenía en algunos círculos de la sociedad una influencia considerable sobre la sociedad nómada y seminómada. Beneficiándose de este crédito moral de

carácter sagrado, su entorno inmediato transforma este carisma en una influencia benéfica para ampliar el poder simbólico que posee el jeque en su propio entorno. Los lazos de parentesco con el jeque, rápidamente santificado después de su muerte por un corpus de milagros, hacen que sólo él y sus descendientes o seguidores se beneficien de esta situación. Los lazos se convierten en un flujo difuso de *baraka* y en un poder simbólico que inspira miedo y respeto dentro de un universo propenso a temer las fuerzas ocultas.

Al otro lado del Mediterráneo, en la Península Ibérica durante el siglo XV, Roser Salicrú i Lluç nos invita a un viaje por un mundo que tenía estrechos contactos político-diplomáticos con el Islam. Desde el principio, se señala que si la supuesta complementariedad que las fuentes cristianas pueden aportar al conocimiento interno de las sociedades islámicas occidentales puede ser por todos aceptada, su impacto en los estudios árabes e islámicos es realmente mínimo, debido en buena medida a su falta de difusión por parte de los historiadores y del consiguiente desconocimiento de las posibilidades que ofrecen las mismas a los arabistas. El estudio presentado persigue el doble objetivo de reivindicar, en su justa medida, el potencial de las fuentes cristianas y de intentar contribuir a mitigar esta omisión desde el análisis de las fuentes archivísticas catalano-aragonesas de los siglos XIV y XV. Si habitualmente las crónicas cristianas del período, principalmente con ejemplos castellanos – diluyen tanto la visibilidad como la posible identidad de los agentes diplomáticos y administrativos musulmanes que mantenían contactos con el mundo cristiano, las fuentes archivísticas de carácter político-diplomático buscaban, en cambio, por esencia y en aras de su propia funcionalidad, una precisión que, tras la obligada crítica textual, puede contribuir al conocimiento de los círculos diplomáticos y administrativos próximos a los poderes islámicos que gestionaron los contactos con el mundo cristiano. Ciertamente, dicha precisión no siempre se logra por completo puesto que, de forma más o menos consciente, las fuentes realizan una mediatización, adaptación o traducción cultural de elementos como la onomástica de los personajes, los cargos y funciones ejercidos, y las misiones desarrolladas. Tras un análisis de las estrategias de mistificación de las fuentes, el estudio se orientará hacia el establecimiento de un primer censo prosopográfico de agentes diplomáticos y administrativos de los poderes islámicos occidentales

en contacto con los poderes cristianos (y con la Corona de Aragón, en concreto) que pueda servir como punto de partida para ulteriores análisis y estudios de esos colectivos.

Volviendo al continente africano, más concretamente al suroeste del Magreb, Marta García Novo, en un estudio sobre ulemas mālīkīes del *bilād al-Sūdān* en la obra de Aḥmad Bābā al-Tinbukī (963-1036/1556-1627), propone resaltar el valor de algunas de sus obras biográficas, verdaderos testimonios del desarrollo de la cultura islámica en el África occidental premoderna. Estos textos proporcionan una gran cantidad de información acerca de la actividad intelectual llevada a cabo por los ulemas originarios del *bilād al-Sūdān*, y constituyen una fuente básica para conocer con detalle varios aspectos de su formación y de la aplicación práctica que de ella hicieron. Esta contribución pretende aclarar cuáles fueron las obras más difundidas en el currículo de ciencias islámicas de los grandes focos del saber en África más allá del Sáhara, con especial énfasis en los ámbitos del derecho mālīkī y el sufismo, a los que los ulemas africanos parecen haberse dedicado con mayor predilección. El estudio intenta también aclarar hasta qué punto son los grupos étnicos saharianos, como los beréberes Ṣanhāya, o las poblaciones locales, como los Dyulas Saghanughu, quienes llevan a cabo la difusión del mālīkismo y de las prácticas ascéticas y ṣūfīes en el *bilād al-Sūdān*. Asimismo, debido al estrecho contacto entre los intelectuales musulmanes africanos y sus homólogos magrebíes, esta contribución analiza también la influencia que las relaciones con el Magreb tuvieron en el desarrollo de las ciencias islámicas en el *bilād al-Sūdān*. El trabajo también evalúa en qué medida los mecanismos de control social y de dominación económica establecidos por las elites intelectuales del *bilād al-Sūdān* reproducen los del Magreb, al igual que subrayar las necesarias diferencias entre ambos ámbitos, dado el nivel considerablemente inferior de la islamización al sur del Sáhara. En este sentido es especialmente relevante la obra *Tuḥfat al-fuḍalā'*, escrita por Aḥmad Bābā durante su exilio forzoso en el Marrakech sa'dí. En ella, además de incluir un buen número de anécdotas sobre los hombres sabios y piadosos de su *bilād al-Sūdān* natal, el autor lleva a cabo una defensa de los méritos de los expertos en ciencias islámicas (*'ilm*), presentando al lector un retrato detallado de este grupo social, tal y como éste desea ser conocido, con la intención

probable de reafirmar su prestigio y afianzar su legitimidad.

Finalmente, espero que los trabajos que ante sus ojos tiene el lector en este volumen brindaran la oportunidad de reflexionar acerca de varios temas de historia social y permitirán entender mejor algunos de sus aspectos considerando el Magreb como parte integrante del mundo árabo-musulmán medieval y, al mismo tiempo, como “margen” del Oriente. Si el área geográfica magrebí posee algunas características singulares debidas a circunstancias históricas precisas, por una parte, y a factores étnicos, religiosos y lingüísticos marcados por una especie de “mestizaje” por otra, bien es cierto que el estudio detallado de los grupos sociales ofrece numerosas pistas de investigación para el historiador como, por ejemplo, el establecimiento de estrategias concretas, de alianzas, de rupturas, etc. Dichas estrategias, a veces elaboradas por motivos socio-económicos, afectan a las esferas de la política y de la religión y condicionan de forma profunda las relaciones entre las propias elites y con el resto de la sociedad. La construcción de estas estrategias ha sido a menudo uno de los motores del reforzamiento de la posición (lugar y papel) social de algunos grupos. Estas entidades vieron el nombre epónimo de sus fundadores situado en un lugar destacado, y garantizada así su identificación y su reconocimiento por parte de otros grupos.

Por último quisiera expresar mi más sincero agradecimiento a todos los que han hecho posible la preparación de este volumen de estudios: los contribuyentes por su generosa aportación, los evaluadores por sus observaciones y sugerencias constructivas, Delfina Serrano por su gran ayuda en la fase de preparación del volumen y Cristina de la Puente por su apoyo constante. En un plano material quisiera dejar constancia de mi agradecimiento a la Universidad de Cádiz así como al grupo de investigación “Lenguas y sociedades árabes y beréberes”, financiado por la Junta de Andalucía (Ref. HUM 683) por su ayuda económica en la publicación de esta obra.