

Trabajo de Fin de Grado

La Revolución Abasí como paradigma
de movimiento social: análisis de su
desarrollo, causas y consecuencias.

Álvaro Blasco Ciruelo

Tutor: María José Cervera Fras

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS. GRADO EN HISTORIA

CURSO 4.º GRUPO 1

Año académico 2020/2021

Resumen

La Revolución Abasí es, por la magnitud de sus consecuencias, uno de los acontecimientos más estudiado de la historia del islam. El Califato Omeya había logrado una de las expansiones territoriales más sorprendentes y rápidas de la historia medieval. La revolución supuso su final, además de un cambio radical y absoluto en la estructura y funcionamiento de la sociedad musulmana. Unos sucesos con tal impacto social permiten poner de manifiesto el papel que cumplieron los grupos populares de la sociedad en su desarrollo, no solo el protagonismo de los líderes históricos. Esto ha permitido profundizar en las causas y motivaciones, que impulsaron a aquellos musulmanes a rebelarse contra el Califato Omeya.

Palabras clave: revolución, islam, Abasí, Omeya, sociedad, fiscalidad

A mi madre.

Índice

I.	Introducción.....	2
I.1	Objetivos	3
I.2	Metodología.....	3
I.3	Estado de la cuestión.....	5
II.	Preámbulo a la revolución abasí	6
II.1	El islam: religión y estado.....	7
II.2	Jurasán, centro neurálgico de la revolución	8
II.3	Califato Omeya. Administración y contradicciones.....	10
III.	El sistema tributario, pilar del islam y foco de contradicciones	11
IV.	Poblaciones étnicas de la Revolución abasí.....	13
IV.1	Árabes, amigos o enemigos de la revolución	13
IV.1.1	Explotar la lucha entre clanes, arma de doble filo	14
IV.1.2	El reparto de tierras, el paradigma del <i>iqta</i>	15
IV.1.3	Conclusiones sobre el origen del descontento árabe.....	17
IV.2	La población indígena mawla.....	17
IV.2.1	Conversión e impuestos, aspiraciones frustradas	18
IV.2.2	Conclusiones sobre el origen del descontento persa	19
IV.3	La hegemonía de los <i>dahaqin</i> y el mal uso del sistema tributario	20
V.	La Revolución Abasí como paradigma de movimiento social	22
V.1	La propaganda abasí (<i>da 'wah</i>). La búsqueda clandestina de apoyos.....	23
V.2	Abu Muslim. De líder revolucionario abasí a héroe persa	24
VI.	Triunfo de la revolución, origen del cambio social.....	26
VI.1	El cambio. Nace una nueva realidad.....	26
VII.	Conclusiones	28
VIII.	Bibliografía.....	29
IX.	Anexos	31

I. Introducción

El mundo del Oriente Próximo siempre me ha fascinado. En los últimos años, desafortunadamente ha protagonizado alguno de los episodios más crueles y violentos de la historia actual. Los conflictos tribales y étnicos, el integrismo religioso y la tensión con occidente han hecho de muchos países musulmanes, y algunos no musulmanes como Israel, uno de los principales focos de inestabilidad y violencia del mundo. Como todo joven de mi edad, he vivido viendo en las noticias las atrocidades e injusticias, de cualquier índole, que se han sucedido en Palestina, Afganistán o Siria desde hace tiempo. Lo más curioso de la cuestión es que a mí, más allá del horror de las imágenes, siempre se me quedaba grabada en la memoria la belleza de las ciudades de estos países, de sus increíbles monumentos que, en algunos casos, eran destruidos por la guerra.

Siempre he tenido especial debilidad por la ambientación histórica, en especial de índole islámica. A través de videojuegos como *Assassin's Creed*, o libros como, *El sanador de caballos*, *El puente de Alcántara*, *Las mil y una noches*, *La clave está en Rebeca*, *Éxodo* o *El puño de Dios*, comencé a conocer, poco a poco, la historia y los sucesos que llevaron a muchos de estos países a ser lo que son hoy en día. Creo que el islam y el Corán, pilar fundamental de estos países, son, en gran medida, desconocidos para los occidentales que estamos acostumbrados a vivir bajo una visión agresivamente eurocéntrica, por lo que mucha gente es incapaz de entender o asimilar la existencia de una realidad y forma de vida tan diferente a la nuestra.

Para mí, entender a esta gente, estos países, esta religión, que tan poco se diferencia de la cristiana, base del mundo occidental, es primordial. Creo que la ignorancia es la antesala del odio y de la violencia, es el origen de la desconfianza en el otro, en el diferente, por eso resulta tan complicado aproximarse de forma pacífica y sin prejuicios a aquellos que entienden la vida y el modo de vivir de forma diferente a nosotros. Si somos capaces de entender su historia, su religión y su sociedad, seguramente, será mucho más sencillo crear lazos estables y duraderos que se basen en algo más sólido que los simples intereses económicos.

Existen múltiples formas de aproximarse a la cuestión, al mundo musulmán y a la forma de vida que este propugna; pero considero que la mejor forma que hay para poder llegar a entender todo es a través de su historia, de sus orígenes y su desarrollo. Al fin y al cabo, lo más importante, al menos en mi opinión, es lograr entender cómo muchos de estos países han llegado a la inestabilidad, caos y violencia que hoy en día sufren, cuando en el pasado fueron el motor de la cultura y la civilización.

La historia nos permite conocer el pasado de aquellas civilizaciones, países, gentes o religiones por las que sentimos curiosidad. Pero lo realmente importante es que nos permite abandonar los prejuicios que arrastramos por nuestro propio condicionamiento social. Todos nacemos en un determinado contexto, en una determinada sociedad, y por ello contamos con una visión diferente al resto sobre nosotros y sobre lo que nos rodea, y eso implica cierta predisposición a prejuzgar aquello que no conocemos. De ahí la vital importancia que tiene la historia, es el instrumento necesario para eliminar estos prejuicios.

En este sentido he decidido empezar investigando uno de los sucesos más relevantes y determinantes de la historia del islam, ya que implicó el origen de su estructuración y consolidación como sistema político-religioso duradero y estable, la Revolución Abasí. Hace unos años, a través del profesor García-Guijarro y sus clases de

Historia de la Alta Edad Media, tuve la suerte de acercarme a uno de los libros de historia que más ha condicionado mi devenir académico, *Historia Universal de la Edad Media*, coordinada por Vicente Ángel Álvarez Palenzuela¹. Este manual me permitió acercarme, por primera vez, de forma más o menos profesional, al evento histórico que fue la Revolución Abasí, y es posiblemente la razón por la que hoy escribo este trabajo y he decidido realizar esta investigación.

I.1 Objetivos

El objetivo principal de este trabajo es analizar la cuestión social relativa al contexto que rodea la Revolución Abasí, porque la población musulmana de las regiones sublevadas dio su apoyo, qué le impulsó a ello y qué cambió en su día a día tras los acontecimientos revolucionarios. Una revolución implica unas causas y unas consecuencias que confluyen en un cambio rápido en el espacio y el tiempo marcando un antes y un después. Las causas y consecuencias pueden ser muy amplias, ya que un cambio estructural de esta índole puede afectar a cualquier ámbito de la realidad existente. Por eso trato de centrarme en aquellos elementos que, a mi juicio, fueron más determinantes, aunque no necesariamente fueron los únicos. Los impuestos, la tierra y la religión parecen, a mi entender, algunas de las cuestiones que mejor podrían explicar lo que sucedió en el Jurasán entre 747 y 750.

Por otro lado, una revolución implica, necesariamente, la participación de una gran porción de la población, de no ser así no sería una revolución, sería una mera revuelta y muy posiblemente no triunfaría. Por lo tanto, las cuestiones que ya he mencionado serán puestas en relación con el descontento, frustración, intereses o ambiciones de la población a la que afectaban, ya que fueron ellos los que sufrieron las causas que derivaron en la revolución, los que participaron en esta y se vieron afectados por las consecuencias de esta.

I.2 Metodología

Para el desarrollo del estudio me he valido de diversas fuentes documentales, la mayoría de ellas fuentes secundarias situadas en el marco de la historia social y que, por tanto, me han sido de gran utilidad para analizar las causas y consecuencias sociales de la Revolución Abasí.

La base de mi investigación ha sido buscar aquellas controversias que, a mi juicio, fueron el principal detonante de la Revolución Abasí, aunque sin desdeñar la existencia de otro tipo de condicionantes que, por la propia extensión del trabajo, no voy a poder exponer. Siguiendo la línea que historiadores como Claude Cahen o Elton L. Daniel iniciaron en los 70, me voy a centrar en una forma de hacer Historia que se conoce como historia social, o historia desde abajo, centrada en el análisis de las masas sociales, de las

¹ Veas Arteseros, Francisco de Asís, El califato abasí. En Álvarez Palenzuela, Vicente Ángel (Coord.), *Historia Universal de la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 2002, 243-267.

motivaciones, injusticias o frustraciones que les motivaron a actuar y posicionarse en contra de la realidad política en la que estaban inmersos.

Al considerar el cambio de poder en el mundo islámico, con los Abasíes, como revolución, se está aceptando que hubo, de acuerdo con las definiciones más aceptadas, un cambio brusco y rápido de las estructuras sociales, así como de las relaciones que en esta se habían creado y que, necesariamente, tuvo lugar la participación de amplios sectores de la sociedad que, en pro de sus propios intereses, apoyaron a los Abasíes.

Para poder establecer la cuestión deseada y poder desarrollarla, primero haré una introducción, un preámbulo, que incluya un resumen sobre la historia del islam hasta la Revolución Abasí, es decir, explicar el devenir histórico que hace posible el desarrollo de determinados sucesos. Para ello, hablaré de las peculiaridades de la religión de Mahoma, del vínculo que existe entre la política y la religión y el resultante sistema de organización social que de este sale. Además, es imprescindible conocer dónde tiene lugar el desarrollo de los acontecimientos, el Jurasán, para poder así entender por qué no ocurrió en otra región del islam. Me gustaría indicar que, a causa de los límites de espacio y de tiempo, no he podido investigar todo lo que me gustaría a cerca de la cuestión religiosa, por lo que no he sido capaz de dedicarle el estudio suficiente como para poder realizar una explicación independiente de la misma; aun así, he incluido, en los diferentes apartados, algunas de las ideas básicas respecto al papel que tuvo la religión y sus sectas en el origen y desarrollo de la Revolución.

Una vez realizado el preámbulo, comenzaré con el tema nuclear de la cuestión expuesta, las cuestiones sociales que originaron la Revolución. Para ello hablaré del sistema tributario, a mi juicio uno de los motores principales del descontento social, y de las diferentes cuestiones que afectaron a los grupos étnicos que vivían en el Jurasán. Para facilitar mi investigación y posterior puesta en escrito, he dividido la explicación en árabes y persas, es decir, población conquistadora y conquistada, con el fin de poder incidir de forma concisa en las cuestiones correspondientes a cada uno.

En el caso de los árabes, expondré la importancia de los conflictos tribales a lo largo de la historia del islam, así como la gran controversia que, ligada a este tema, supuso el reparto de tierras en los territorios conquistados. Para los iraníes, centraré especialmente la cuestión en los impuestos, de los que ya habré hablado anteriormente, y el vínculo que estos tuvieron con los procesos masivos de conversión que tuvieron lugar en el Jurasán y los conflictos que surgieron como resultado de este proceso. Para terminar, incidiré en el papel que tuvo la élite local autóctona en el desarrollo del descontento e incremento de la tensión, tanto entre los árabes como entre las masas persas.

Una vez expuestas las causas y continuando con esta visión social de la Revolución Abasí, expondré cómo el descontento de la población fue movilizad y orientado hacia un propósito común, el fin del Califato Omeya, a través del liderazgo de los Abasíes. Para poder explicar esta cuestión he centrado la investigación en los dos pilares más estudiados por la historiografía islámica, la propaganda abasí y el papel que cumplió Abu Muslim como principal emisario abasí en el Jurasán.

Finalmente, concluiré el cuerpo del trabajo con un pequeño desarrollo de las consecuencias que tuvo la Revolución y de cómo estas fueron una respuesta directa a las causas que la originaron.

I.3 Estado de la cuestión

La revolución abasí ha sido un tema muy estudiado por especialistas de estudios islámicos de todo el mundo. Parecen haber llegado a un consenso general respecto a las causas principales que movieron a la sociedad del Jurasán a encabezar una revolución. Fueron clave las disputas entre clanes árabes, la situación social de los iranés, la difícil y controvertida aplicación de los impuestos, la falta de legitimación por parte de los Omeyas, respecto a algunas de las sectas más importantes del islam, o la necesidad de articular una ortodoxia que asegurase un dogma fijo para todos.

A causa del nacionalismo propio del siglo XIX y comienzos del XX, la Revolución Abasí fue vista como un mero choque entre nacionalidades, entre iranés y árabes, como una guerra civil entre dos grupos distintos que buscaban objetivos diferentes. Este planteamiento quedó rápidamente desfasado, ya que la Revolución fue encabezada por una de las familias árabes más poderosas de La Meca y contó con apoyos tanto árabes como persas. Por lo que, a la altura de los años 70, desde la historia social, comenzó a profundizarse en el análisis de las causas que la propiciaron, de los aspectos del Califato Omeya que sirvieron de detonante.

Me gustaría indicar que la gran parte de la bibliografía que he manejado pertenece a ámbitos de estudio occidentales; aun así, soy consciente de que la mayor parte de la información que ellos mismos utilizaron pertenece a ámbitos académicos islámicos, sobre todo provenientes de la época medieval, y que existen multitud de trabajos historiográficos de origen árabe o musulmán de gran valor académico. En este sentido me gustaría destacar la obra de al-Tabari, *Tar'rikh al-Umam wa al-Muluk*. Fue un historiador persa del siglo IX-X, durante el Califato Abasí. Su obra es una de las principales producciones historiográficas del mundo musulmán, de gran valor académico por su rigurosidad en las fuentes, de ahí que sea uno de los principales pilares en cualquier tipo de investigación referente a su ámbito de estudio.

En general, no he tenido problema a la hora de llevar a cabo la investigación de las diferentes cuestiones que en este trabajo quería plantear. Gracias a autores como Claude Cahen, Elton L. Daniel o Hugh Kennedy he podido valarme de obras más genéricas a cerca de la historia del islam, que dan una visión más sintética de los sucesos relativos a la Revolución Abasí. Por otro lado, Roberto Marín Guzmán ha sido fundamental en mi investigación, gracias al enfoque social que da a todas las causas relativas a la Revolución, profundizando y matizando diversos conceptos. Cabe destacar que su obra, muy posterior a los autores ya nombrados, cuenta con una idea global mucho más definida y clara que la de los que le precedieron, ya que él ha podido valerse de las investigaciones que todos ellos realizaron.

Por otro lado, la cuestión de los impuestos ha sido profundamente estudiada, bien desde la historia económico-social o desde una perspectiva puramente económica que luego ha sido vinculada a un análisis histórico mucho más amplio. En este apartado me gustaría destacar la labor llevada a cabo por Daniel Clement Dennett Jr. o Abd al-Aziz Duri.

Me gustaría indicar que tuve ciertos problemas a la hora de acercarme a la cuestión del reparto de tierras, entre los soldados árabes, tras la conquista del Jurasán. En especial el sistema conocido como *iqta*. La cuestión es que encontré información muy localizada, es decir, la forma en que el *iqta* era aplicado en diferentes regiones del islam o incluso en diferentes épocas y, aunque en líneas generales las bases fuesen las mismas, siempre

encontraba diferencias que me impedían entender del todo la cuestión. Aun así, creo haber sido capaz de enfocar la cuestión correctamente y dar una idea clara de cómo fue el reparto de tierras, gracias a las investigaciones de Inmaculada Caballero y Ann Lambton.

Para terminar, me gustaría destacar las obras de Moshe Sharon, *Black banners from the east II. Revolt: the social and military aspects of the 'Abbasid Revolution* y *Black banner from the east. The establishment of the 'Abbasid state. Incubation of a revolt*, por la intensa investigación que realizó a cerca de la propaganda abasí durante *da'wah* clandestina y sobre la vida y papel de Abu Muslim.

II. Preámbulo a la revolución abasí

La revolución que dio el poder a la dinastía Abasí estuvo precedida por un largo y complejo proceso de crisis y contradicciones, a las que los Omeyas tuvieron que hacer frente. No hay que olvidar, como muchos historiadores han señalado, que el Califato Omeya estaba basado, prácticamente, en la guerra de expansión, es decir, en la apropiación de nuevos territorios para el Califato y los consecuentes botines que obtenían en el proceso. Por ello, la administración de los territorios, basada en un sistema tributario, era frágil y necesitaron de la colaboración de las élites locales para asegurar su dominio. Asentar la administración de un territorio requiere de tiempo y estabilidad.

Como es lógico, el botín de guerra generó numerosos ingresos a las arcas del Califato y, por medio de su influencia militar, lograron mantener el control del territorio. El problema es que los conflictos internos, de la familia omeya, redujeron el impulso de la expansión y, por ende, los beneficios que se deducían de esta. No es de extrañar que, de forma paralela, las protestas locales se hicieran cada vez más intensas y se extendieran progresivamente.

El sistema omeya se basaba en el pago de unos impuestos a cambio de tierras y privilegios, ya fuesen musulmanes o pueblos conquistados. Mientras duró la expansión y con ella el botín no hubo problema; pero cuando esta frenó creció el descontento y las protestas, ya fuese porque el Califato incrementó los impuestos o porque en ese momento tomaron consciencia de cuánto estaban pagando. Por eso mismo, los impuestos, pilar fundamental de la sociedad musulmana, es uno de los condicionantes que permiten entender, analizar y explicar la Revolución Abasí.

Como bien apuntó Claude Cahen, primer historiador en categorizar el movimiento abasí como revolución, a comienzos de los 70, no se puede tratar de explicar la revolución en base al argumento de impiedad que los abasíes difundieron. Para que un suceso así tenga lugar es necesario un cúmulo de contradicciones sociales, políticas o religiosas que, al final, fueran inabarcables para el Califato².

A nivel social podría pensarse en el descontento tanto de árabes, pueblo de Mahoma que llevó a cabo la gran expansión del islam, como de los indígenas de las regiones conquistadas, que se fueron convirtiendo a la religión de Mahoma progresivamente, los muladíes. Los primeros pudieron ver cómo, con el fin de la expansión, sus ingresos y posición social quedaban en peligro, por el ascenso de las elites locales o porque los califas discriminaban a la hora de conceder privilegios entre los

² Cahen, Claude, *El Islam, desde los orígenes hasta el comienzo del imperio otomano*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1972.

propios árabes. Por otro lado, los *mawali*³ eran discriminados por la concepción supremacista árabe del propio régimen omeya, consideraba a los árabes como superiores entre los musulmanes, lo cual les impedía alcanzar una posición de igualdad en la *umma*⁴.

II.1 El islam: religión y estado

Es importante puntualizar que la revolución abasí, como otros muchos fenómenos históricos del mundo islámico, es un producto directamente ligado a la naturaleza de la religión, del islam, y de la forma en que esta condiciona las relaciones sociales. Por lo que resulta imprescindible hacer una pequeña síntesis de la historia del islam y de cómo desemboca en la Revolución Abasí.

El islam cuenta con una importante peculiaridad que lo diferencia del cristianismo, profundamente vinculado a occidente, a pesar de compartir la misma raíz teológica. En las escrituras del Corán, el poder civil y el poder religioso no están separados. Mahoma, durante su vida, fue tanto líder político como espiritual del pueblo árabe. Creó una comunidad de fieles a la que mostró la voluntad de Dios y le ofreció una nueva forma de vida. A la vez, se convirtió en caudillo, político y militar, logrando unificar al pueblo árabe bajo la palabra de Dios. Por eso mismo, a su muerte, uno de los grandes debates que se extendió entre sus seguidores fue determinar la figura de su sucesor, el califa, así como sus poderes. Esta cuestión es fundamental, ya que uno de los factores clave de la revolución abasí, y de los conflictos que le precedieron, fue la existencia de diferentes propuestas políticas dentro del islam.

El califa es el sucesor de Mahoma, el que, a su muerte, toma su posición al frente de los musulmanes. En este sentido, los primeros califas electos, conocidos como ortodoxos, que conformarían el denominado Califato Perfecto (632-661), fueron elegidos, según la tradición tribal árabe, de entre los familiares de Mahoma. El problema principal que se presenta, respecto a la sucesión y la figura del califa, es que Mahoma, como líder y fundador de la religión, no dejó especificado cómo debía tener lugar. Mientras los califas fueron de la familia de Mahoma no hubo ningún problema de legitimización, tuvieron el apoyo de la mayoría. A eso hay que sumar que la gran expansión que tuvo lugar, en tan poco tiempo, les permitió consolidar el poder.

La primera gran contradicción llegó cuando un sector de la aristocracia árabe, los Omeyas, pusieron en duda la legitimidad sucesoria del califa *Ali ibn Abi Tálib* (656-661), conocido como el último de los califas perfectos, acusándolo de no haber vengado suficientemente el asesinato del anterior, *Uthmán ibn Affan* (644-656), perteneciente a la familia más poderosa de la ciudad de La Meca, los Omeyas. Su muerte tuvo lugar en una revuelta ocasionada por sus opositores políticos. Hay que tener en cuenta que, cuando fue elegido, Ali también se había presentado como califa sucesor y fue rechazado.

³ Mawali, plural de mawla, castellanizado como muladí o muladíes, era el nombre con el que se denominaba a las personas que establecían un contrato, de carácter clientelar con un patrón y que conllevaba la conversión religiosa del nuevo cliente. El mawla podía ser un antiguo prisionero de guerra, refiriéndose a aquellos territorios conquistados por la fuerza, liberado por la comunidad, o podía ser un contrato libre, muy común entre las élites autóctonas, que les permitía mantener su antigua posición social. (Cahen, 1972: 38)

⁴ *Umma* es el nombre con el que se denomina a la comunidad de creyentes en el islam, es decir, la *umma* representa al conjunto de musulmanes.

La cuestión respecto a las controversias sucesorias es fundamental para entender la coyuntura que presentó la Revolución Abasí. Muawiya gobernador de Siria, y primo del califa asesinado, organizó la oposición contra el aspirante. La tensión creciente, entre las posiciones opuestas, culminaría en un conflicto armado entre musulmanes, entre hermanos de fe, lo que se conoce como *fitna*, la primera del islam (656-661). La guerra que se desencadenó tuvo como punto culminante la batalla de Siffin (657), la cual supondría la primera división de la *umma*, comunidad de creyentes, con la separación de los *jariyíes*, la primera gran secta del islam; aunque actualmente minoritaria. Por otro lado, el asesinato de Ali, en 661, y el fin del Califato Ortodoxo, supondría el comienzo del nuevo Califato Omeya, con la proclamación de Muawiya como su líder. Este suceso generó la segunda escisión de la *umma* y la aparición de una nueva secta, los *chiíes*.

Ambas sectas cumplirán un papel fundamental en la oposición al Califato Omeya, con múltiples revueltas, ya que proponían un modelo de Califato más vinculado a la religión y que, en parte, rechazaba la supremacía árabe que asentaron los Omeyas.

II.2 Jurasán, centro neurálgico de la revolución

Para poder entender la revolución, su impacto y desarrollo, primero hay que tener ciertas nociones, contextuales, sobre el territorio en el que tuvo lugar.

Jurasán, Jorasán, Khorasán o Khurasán, es una provincia de Irán, en el noreste. A su vez, este topónimo hace referencia a un antiguo territorio conocido como el “Gran Jurasán, perteneciente al imperio sasánida, último imperio persa (iraní) antes de la conquista musulmana del mismo⁵.

Se trata de una amplia región cuyos límites territoriales, relativos al periodo de la expansión del islam, no están del todo claros. Abarcaría una superficie que incluiría a provincias de los actuales Irán, Afganistán, Uzbekistán, Tayikistán, Kazajistán y Kirguistán⁶. Su extensión podría ser establecida entre el Mar Caspio y la cordillera del Hindukush, lo cual implica que, a lo largo del vastísimo territorio, aparecen múltiples contextos geográficos que abrieron la posibilidad a diferentes formas de vida y modelos económicos. Aun así, el Jurasán ha pasado a la historia por su potencial como región agrícola, hay investigadores que lo han denominado como “el granero de Irán”⁷, debido a su riqueza y productividad. A su vez, fue una región de gran potencial mercantil, por su producción agrícola y ser territorio fronterizo.

Durante el imperio sasánida la región estuvo fuertemente protegida, diferentes estudios han mostrado cómo la población del Jurasán estaba familiarizada con las armas y la protección de su territorio, frente a las incursiones enemigas en busca de riqueza. Por lo que se trataba de una sociedad ampliamente militarizada, basada en la autodefensa, lo cual permite conjeturar que estuvieron implicados activamente en la defensa de sus tierras y que serían un grupo mucho más susceptible de ser movilizado contra aquello que se opusiese a sus intereses locales.

⁵ Anexo 1

⁶ Anexo 2

⁷ Ghirshman, Roman, *Iran, from the earliest time to the Islamic conquest*, Penguin Books, London, 1954, pp. 23.

El control territorial, tal y como apunta Elton L. Daniel⁸, en la época persa fue por medio de la nobleza iraní que controlaba directamente el territorio, como mediadores del Sah. Inicialmente eran autoridades designadas por el propio emperador; pero con el tiempo pasarían a consolidar un sistema hereditario de los puestos de poder intermedios en la administración del territorio. El análisis de la sociedad y las relaciones de poder en el Jurasán ha llevado a algunos historiadores a plantear la teoría de un posible modelo feudal iraní, previo al occidental; el problema es que el manejo de fuentes, insuficientes o con posibles sesgos, impiden aceptar la teoría sin reservas.

La aristocracia persa, *dahaqin*⁹, era quien tenía el control efectivo y directo sobre el territorio, lo cual implica que, pese a ser delegados del poder legítimo del Sah, acabaron actuando como auténticas dinastías locales que, más allá de las prerrogativas imperiales, administraban el territorio asegurando sus propios intereses. El imperio persa se caracterizó por ser un conglomerado de territorios, muy heterogéneos, cuyo único vínculo era la figura y poder del emperador, del Sah, por tanto, cuando este perdió legitimidad y autoridad, a causa de las crisis internas de la familia imperial, lo normal es que la fidelidad de los territorios hacia el Sah se deteriorara.

La conquista del Jurasán, en torno a 650, muestra cómo la escasa conexión con el poder central persa había desvinculado los intereses de los dirigentes locales a los del emperador. La resistencia, a nivel general, tal y como lo expresan las fuentes árabes, fue prácticamente nula y la conquista rápida y pacífica. Los árabes, como ya habían hecho en otros territorios previamente anexionados, establecieron un sistema de tributos que garantizase su poder. Curiosamente, los aristócratas persas, muchos de ellos rápidamente convertidos al islam, además de mantener su posición y poder, fueron los que quedaron al mando de la administración de los nuevos impuestos, algo que en la futura revolución sería determinante para movilizar el descontento de la población, tanto iraní como árabe.

Es importante destacar que el control árabe sobre la antigua región persa fue bastante laxo, permitieron a la población continuar con su modo de vida, religión y cultura, sin apenas intervenir en ningún ámbito social de la vida iraní, a cambio de la recaudación de ciertos impuestos fijados durante las negociaciones tras la conquista. Casi se podría hablar de dos realidades completamente distintas conviviendo en el mismo territorio, de forma armónica. En este fenómeno fue clave la colaboración directa y activa de las élites, árabes y persas.

El problema llegó cuando la conquista quedó consolidada. Al ser una tierra fértil y rica para la agricultura y de potencial comercial, fue centro migratorio de multitud de árabes, en especial iraquíes. Además, muchos de los soldados que, durante la conquista y expansión, se habían quedado en Jurasán para asegurar su control, dejaron de ser útiles, ya que la región dejó de necesitar de una férrea vigilancia militar y se asentaron en las tierras que habían obtenido como botín. Esta situación propició la asimilación cultural entre ambas civilizaciones y la difusión del islam entre la población. El problema es que, a su vez, se convertiría en uno de los grandes focos de tensión, por las aspiraciones que en el futuro crearía o frustraría. Gran parte de la población árabe, que había perdido su estatus social de conquistadores, pasó a estar bajo control y gobernación de las élites locales del Jurasán. Por otro lado, los *dahaqin* que ejercían el poder efectivo sobre el

⁸ Daniel, Elton L., *The political and social history of Khurasan under Abbasid rule, 747-820*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis & Chicago, 1979.

⁹ *Dahaqin* era el nombre con el que los árabes denominaban a la aristocracia persa local.

territorio, veían cómo su crecimiento social era frenado por la concepción supremacista árabe del Califato Omeya.

El Jurasán se convirtió, poco a poco, en el caldo de cultivo perfecto para la revolución. El descontento generado entre la población local, sobre todo por el tema de los impuestos, fue determinante en su movilización y posicionamiento en pro del movimiento abasí. A ello hay que sumarle la influencia de los diferentes movimientos religiosos que tuvieron especial influencia en la región, chiíes y jariyíes, que propiciaron y generaron la crispación necesaria para que triunfase la revolución.

II.3 Califato Omeya. Administración y contradicciones

El Califato Omeya fue la realidad sociopolítica en la que cuajó la revolución abasí, ya que reunió las condiciones necesarias para que esta triunfase y no fuese una mera revuelta más. El Califato, 661-750, tuvo que hacer frente a la organización de un gran imperio en el que tenían que saber compaginar la gran variedad étnica, cultural y social de los territorios que habían ido anexionando y la universalidad que el islam defendía. En este sentido, durante los primeros años, fue fácil plantear, como ya se ha comentado en el caso específico del Jurasán, una clara división entre musulmanes y no musulmanes.

Es importante recordar que el islam, como religión, era bastante joven, por lo que la definición de una ortodoxia era bastante difusa. Sus principios fundamentales eran sencillos: profesión de fe, oración cinco veces al día, limosna, ayuno durante el mes de ramadán y la peregrinación a la Meca. Más allá de estas bases, el islam no tenía un dogma formalizado, no había un camino oficial para todos los musulmanes. Por ello, la religión, en su componente político durante el Califato Omeya fue laxa, no fue impuesta de forma sistemática a los conquistados, se les permitió continuar con su tradicional modo de vida; aunque sí es cierto que muchos acabarían profesando la fe, ya fuese por devoción o intereses personales.

Uno de los principales problemas al que el califato tendría que hacer frente, de forma reiterada, y que fue fundamental durante la revolución, fue la creencia extendida entre la élite árabe, a la cual pertenecían los Omeyas, de que tenían cierta posición superior, respecto al resto de musulmanes, dentro de la *umma*. Por lo tanto, se puede apreciar cómo sus políticas estuvieron destinadas, en cierto sentido, a asentar dicha división y consolidar la supremacía en la que creían; aunque para ello, en muchos casos, necesitaron de la población autóctona. Una de las grandes contradicciones que acabaría siendo fundamental en la revolución abasí, fue la necesidad de valerse de los *mawali*, allí donde la población árabe era minoritaria, para consolidar su poder en el territorio. Esto implicaba que, con el paso del tiempo, muchos árabes perdieron su posición de superioridad y, progresivamente, pasaron a confundirse con la masa de hermanos de fe, perdiendo su estatus anterior.

No se debe olvidar que la articulación del Califato Omeya estuvo íntimamente ligada a la expansión territorial que el islam llevaba protagonizando desde el Califato Ortodoxo. Los árabes tenían el privilegio y la obligación de participar en la guerra para la expansión de la fe, a cambio recibían los beneficios que se deducían de esta, tierras y botines.

Muchos árabes quedaron al frente de los nuevos territorios consolidados, tal y como apunta Mahayudin Hj Yahaya, a través de diferentes campamentos militares que

asentaron a lo largo del territorio. Por ello, para compensar los efectivos que quedaban atrás y poder seguir con la expansión, se valieron de los nuevos musulmanes que profesaban la fe, por ejemplo, los *mawali* del Jurasán en el sitio de Samarcanda en 715¹⁰. El problema llegará cuando los nuevos musulmanes se den cuenta de que, pese a estar luchando por la expansión del islam, los beneficios que, supuestamente, su conversión les proporcionaría, no fueron tales, nunca fueron vistos como iguales por los árabes, eran excluidos de la élite política y administrativa y del reparto de las mejores tierras.

Esto generó diferentes revueltas a lo largo del califato, en especial allí donde la población autóctona era mayoritaria, como en el Jurasán.

III. El sistema tributario, pilar del islam y foco de contradicciones

Es importante recordar que la unificación del pueblo árabe era reciente, por eso durante su expansión tuvieron que valerse de una organización y gestión territorial bastante endeble. Necesitaban de un periodo de madurez. Por eso mismo, tras conquistar las provincias de otros imperios, con un desarrollo organizativo mucho mayor, mantuvieron y adaptaron su sistema administrativo, con el fin de garantizar el poder del Califato. En el caso del Jurasán, fue clave la pervivencia del sistema de tributación sasánida, persa. Estaba basado en el cobro de impuestos anuales sobre la tierra o el comercio, según la ocupación de la persona. Además, toda persona entre 25 y 50 años debía pagar un impuesto individual; aun así, había población que no estaba obligada a pagarlo, nobles, sacerdotes, soldados u oficiales. Este sistema fue aplicado por los árabes en su avance, a través del impuesto individual, *jizyah*, y el impuesto sobre la tierra, *kharaj*, lo cual generaría enormes contradicciones en el Califato Omeya, como bien explica Daniel C. Dennett¹¹.

Pese a que la influencia de las administraciones anteriores es fundamental en la articulación y consolidación del poder árabe, no hay que olvidar que la propia realidad musulmana estaba cimentada en un modelo tributario basado en el azaque (*zakat*), la limosna, uno de los cinco pilares del islam. Aunque históricamente el azaque haya sido traducido, literalmente, como limosna; ha sido estudiado y analizado por los historiadores como un auténtico impuesto, es decir, una cifra fijada y regulada por la administración y aplicada a todo miembro de la *umma*, de ahí la importancia que este tiene en la configuración de la sociedad musulmana. Como bien explica Inmaculada Camarero, el azaque, inicialmente fue concebido como una limosna voluntaria que debía redistribuir los bienes entre los musulmanes. El islam considera que la riqueza es un don de Dios, por eso mismo cualquier musulmán está dispuesto a compartir con el resto de hermanos de fe el regalo que Dios le ha dado. Aunque al principio se tratase de una mera limosna voluntaria, con el tiempo establecieron un valor fijo y obligatorio puesto por escrito y regulado por la administración califal¹².

¹⁰ Mahayudin Hj Yahaya, The Social and Political Background of the `Abbasid Revolution: The Rise of the `Abbasid Caliphate, *International Journal of Humanities and Cultural Studies*, Volume 2, Issue 3, Islamic University of Sultan Sharif Ali, Brunei, December 2015, pp. 834.

¹¹ Dennett, Daniel Clement Jr., *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Harvard University Press, Cambridge, 1950, pp. 104-113.

¹² Camarero Castellano, Inmaculada, El azaque (zakat / sadaqa) de los rebaños en el Derecho Islámico, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam*, 58, 2009, pp. 23-53.

Es importante hacer hincapié en el papel del azaque porque fue el pilar fundamental de la sociedad musulmana, además permite plantear ciertas diferencias respecto a los otros impuestos ya comentados que afectaban a todo el Califato, no solo a los hermanos de fe. A grandes rasgos, ya que tampoco interesa ahora ahondar profundamente en el tema, se puede establecer que el azaque era un impuesto sobre la producción que generaba cada musulmán, es decir, los beneficios que sus propiedades les proporcionaban ya fuesen animales, agrícolas o monetarias. Su función era mantener y garantizar el *status quo* en la *umma*. Era una limosna obligatoria que dotaba a la administración de unos mínimos con los que sostener a la población y afianzar así la paz social.

Por otro lado, es clave conocer cómo los árabes organizaron el territorio en el contexto inmediato a su conquista. Independientemente del sistema que asentaron en el territorio, los árabes, al comienzo de su dominio, establecieron un sistema de tributos que afectaba directamente a la población indígena recién incorporada. No hay que olvidar que, hasta el proceso masivo de conversiones, se podía apreciar la existencia de dos realidades culturales y sociales independientes conviviendo en el mismo territorio. Si la conquista había sido pacífica, es decir, sin resistencia y por acuerdos, el territorio era catalogado como *ahd*; pero si oponían resistencia y la paz llegaba tras la guerra el acuerdo establecería el territorio como *sulh*¹³.

Es importante la distinción territorial de la conquista porque los territorios que eran establecidos como *ahd* quedaban bajo administración directa de la población autóctona, es decir, no perdían sus propiedades, a cambio de unos tributos anuales establecidos en el momento de la capitulación y administrados directamente por las élites locales, *dahaqin*. Además, los territorios que quedaron así configurados no tenían que pagar el impuesto sobre la tierra, *kharaj*. En cambio, los territorios que no se sometieron y resistieron quedaron bajo la condición de *sulh*, esto significaba que los árabes se quedaron con las mejores tierras y tomaron la propiedad de aquellos que, derrotados, habían sido conquistados. Esta distinción de los territorios muestra cómo en algunas zonas la población autóctona quedó prácticamente intacta, sus propiedades y modo de vida fue respetado, y en otras los árabes se hicieron con el control absoluto.

Este sistema, muy utilizado en la expansión del islam, permite entender que en tan poco tiempo se hiciese con el control de tan vasta extensión. Los pactos pacíficos fueron la tónica general en amplias regiones de las futuras provincias islámicas, lo cual permite conjeturar que, muy probablemente, los tributos que los árabes impusieron fuesen más laxos que con las administraciones previas, de ahí la escasa resistencia.

Una vez explicada la forma en la que los árabes extendieron y aseguraron la dominación del territorio, así como el sistema que imperó en la región del Jurasán, es importante analizar de qué manera esta administración afectó a la población a la que estaba destinada.

Como ya se ha explicado, la forma en la que tenía lugar la capitulación de los territorios conquistados condicionaba la manera en que serían gestionados. En el caso de ser catalogados como *sulh*, los territorios y la administración quedaron en manos de los árabes que participaron en la conquista. En cambio, aquellos que se rindieron

¹³Marín-Guzmán, Roberto, The 'Abbasid Revolution in Central Asia and Khurāsān: an analytical study of the role of taxation, conversion, and religious groups in its genesis, *Islamic Studies*, Vol. 33, No. 2/3, International Islamic University, Islamabad, 1994, pp. 233.

pacíficamente mantuvieron sus propiedades y modo de vida, a cambio de un tributo anual cuya gestión quedó en manos de las élites locales.

En el caso concreto del Jurasán, lo más común fue que la población no opusiese resistencia a la invasión, por lo que pudieron continuar con su tradicional modo de vida, a cambio de los tributos acordados. Daniel C. Dennett Jr expone en uno de sus estudios una interesante tabla que muestra los tributos, en dírhemes, que tuvieron que pagar determinadas localidades del Jurasán. No aparece la ciudad de Merv porque al ser la capital recibió unos acuerdos diferentes¹⁴. Es decir, el territorio fue catalogado como *ahd* y por tanto no podía ser sometido a la tributación musulmana sobre la tierra, *kharaj*, como si ocurría con los que acababan siendo estipulados como *sulh*.

IV. Poblaciones étnicas de la Revolución abasí

Toda revolución, por propia definición, conlleva una movilización de población superior a la de cualquier otro tipo de revuelta, lo cual le permite alcanzar el poder y transformar la sociedad. Esto implica que las personas que la protagonizan, en cierto modo, se sienten traicionados y abandonados por el sistema que los controla y organiza, de ahí que acaben optando por un cambio radical del poder y de las relaciones que este tiene con la sociedad. El eje de cualquier revolución es el cambio resultante que altera por completo las bases y principios de la realidad anterior, es decir, da lugar a nuevas relaciones y condiciones sociales.

En la revolución abasí es fundamental conocer qué sectores de la población del Jurasán (árabes y persas) participaron y por qué apoyaron la revolución. Aunque se trate de dos grupos étnicos muy diferentes y que, durante cierto tiempo, compartieron realidades diferentes en el territorio islámico, acabaron por defender y engrosar un movimiento que supondría el fin del Califato Omeya.

El análisis de árabes y *mawali* es fundamental ya que permite tumbar viejos mitos de la historiografía decimonónica que plantearon la revolución como una cuestión nacional, árabes contra iraníes. Esta visión, marcada por un enorme sesgo ideológico propio del nacionalismo del siglo XIX, elimina la posibilidad de que la población árabe se movilizara en contra de sus propios líderes. Por otro lado, plantea la coyuntura como el intento iraní de romper con el poder árabe, cuando realmente lo que buscaban era una relación de igualdad en la *umma*. Gracias a la historia social y a los avances que inició Claude Cahen, en los setenta, se ha planteado la cuestión de la revolución como el resultado de las tensiones y el malestar que sufría la población árabe e iraní en el Jurasán y que fue canalizada por los Abasíes. De ahí la gran importancia de hacer un análisis concienzudo de ambos grupos étnicos.

IV.1 Árabes, amigos o enemigos de la revolución

Ya se ha comentado que la necesidad de colaborar con las élites locales generó que amplios sectores de la población árabe, movilizada durante la expansión, perdiera

¹⁴ Anexo 3

su estatus al quedar sujeta a la administración local *mawla*. Por otro lado, hubo sectores árabes que con la expansión quedaron al frente de los principales cargos de la administración territorial, hicieron de intermediarios entre la élite local y los califas, además, los primeros árabes en asentarse recibieron las mejores tierras. Entonces, la cuestión principal es determinar quiénes fueron los árabes beneficiados por el Califato y, sobre todo, los que quedaron “abandonados” deliberadamente por la administración omeya. También es importante conocer el cómo esto tuvo lugar.

IV.1.1 Explotar la lucha entre clanes, arma de doble filo

Como muchos historiadores del islam han planteado, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, entre ellos Claude Cahen o Hugh Kennedy¹⁵, el islam, en sus primeros pasos, estuvo marcado por la conflictividad existente entre las grandes tribus de Arabia. Tradicionalmente han sido divididas en dos grandes grupos, las del norte, sirios, conocidas como *Mudar*, y las del sur, yemeníes, conocidas como *Qahtan*. En definitiva, las del norte comprendían a todos aquellos territorios que vivían en las zonas superiores de la Península Arábiga, son las tribus vinculadas a los oasis y el comercio de caravanas, entre las que nacerá Mahoma. Por otro lado, las del sur hacen referencia a los grupos que se organizaron en la tierra del Yemen y desarrollaron potentes complejos de cultivo y regadío, territorio denominado por los romanos como *Arabia Felix*.

Los conflictos entre ambos grupos están documentados por las fuentes árabes desde antes de la aparición de Mahoma y el islam, y continuarían durante el desarrollo de los primeros califatos. Es importante recalcar que las disputas entre tribus fueron, como bien explican Marín Guzmán¹⁶ o Kennedy, un arma de doble filo que los Omeyas utilizaron para asentar su poder, pero que fue igualmente utilizada por los Abasíes para derrocarlos. Es interesante ver cómo el sistema de alianzas establecido entre árabes, también con la población local, fue el pilar fundamental en la consolidación de los califatos.

Las tribus luchaban por la hegemonía y el control económico y político del territorio árabe. Con la expansión del islam, sus pretensiones y rivalidades se extendieron a las conquistas. Tanto las tribus del sur como las del norte tuvieron una intensa difusión a lo largo de las nuevas provincias, se hicieron con el control de las tierras y la administración política de estas. Lo más interesante de la cuestión es que allá donde unos eran la minoría dominante los otros eran la mayoría dominada. Marín Guzmán propone que la Revolución Abasí, así como su propaganda, triunfó en las regiones del Jurasán porque la población yemení, por lo general menos beneficiada por el Califato Omeya, era mayoritaria y se encontraba en una posición de desventaja y desigualdad respecto a los *Mudar*. Por otro lado, también defiende que la difusión de la revolución no llegó, por ejemplo, a al-Andalus porque allí los yemeníes controlaban el poder¹⁷.

¹⁵ Kennedy, Hugh, *The prophet and the age of the caliphates*, Pearson Education Limited, Harlow, 1986, pp. 3.

¹⁶ Marín-Guzmán, Roberto, *Las dimensiones populares de la Revolución Abasida: un estudio de historia social del Islam Medieval*, Palabra de Clío, México D.F., 2007.

¹⁷ Marín-Guzmán, Roberto, *Las dimensiones populares de la Revolución Abasida: un estudio de historia social del Islam Medieval*, Palabra de Clío, México D.F., 2007, pp. 26-28.

El origen del problema reside en las oleadas migratorias, posteriores a la conquista, hacia los nuevos territorios controlados en busca de mejores condiciones de vida. Eran protagonizadas por personas pertenecientes a tribus contrarias a las que ya se habían asentado, es decir, las que ya eran la clase dirigente. Esta nueva situación reactivará los choques y conflictos, ya que los primeros árabes en llegar con la conquista se quedaron con las mejores tierras y con el control de la administración.

La cuestión de la tierra será fundamental, pues de ella se derivará uno de los problemas que sirvieron de detonante para la revolución, los impuestos. Como Marín Guzmán explica, los árabes en su conquista no tenían una organización o capacidad administrativa lo suficientemente fuerte como para establecer un modelo propio de dominio sobre la población autóctona, por lo que se valieron de la realidad organizativa previa, es decir, los antiguos imperios persa y bizantino. En este sentido fue clave el uso del sistema romano de *limitanei*¹⁸, eran soldados a los que se les concedían territorios fronterizos como beneficio por su servicio militar, lo cual servía de incentivo para garantizar su defensa. Los árabes asimilaron este modelo a través de los *junds* y el sistema fronterizo (*hudud*)¹⁹.

IV.1.2 El reparto de tierras, el paradigma del *iqta*

El reparto de tierra entre los soldados árabes en los nuevos territorios tuvo lugar a través del sistema conocido como *iqta*²⁰. Esta institución musulmana, originaria del antiguo Imperio Persa, ha sido muy estudiada por la historiografía europea del siglo XX. Durante un tiempo, fue asociada al feudalismo que se desarrollaría en la Europa medieval. Esto se debe a que la base del sistema es la concesión de tierras por parte de un rey, en el caso europeo, o califa a un súbdito a cambio de su fidelidad y protección, lo que se conoce como contrato de vasallaje. La cuestión y la clave que ha permitido abandonar la teoría del feudalismo islámico es que el *iqta* era el pilar fundamental de un sistema tributario y no de uno vasallático, ya que la relación que establecía era contractual, ya fuese de forma perpetua o temporal, entre el califa y la élite musulmana, mayoritariamente del ámbito militar, que se veía beneficiada.

El *iqta* está directamente ligado a la *qatia*, considerada el precedente de dicha institución. Hay un amplio consenso que afirma que las fuentes musulmanas del periodo medieval, referentes a la expansión del islam, utilizaban ambos conceptos de forma simultánea, es decir, significaban lo mismo o hacían referencia a un concepto similar. Ann K. S. Lambton mantiene que el concepto *iqta* comenzó a expandirse e institucionalizarse en el siglo X²¹. La *qatia* era la concesión de territorios a aquellos soldados que habían participado en la expansión del islam y la conquista de nuevas provincias. Los beneficiados se convertían, teóricamente, en propietarios de la tierra y muy frecuentemente delegaban el trabajo agrícola o ganadero en los campesinos que en estas se asentaban; a cambio, el propietario debía pagar unos diezmos acordados con la administración. Como Lambton explica, los nuevos terratenientes no tenían ningún tipo

¹⁸ Kennedy, Hugh, *The prophet and the age of the caliphates*, Pearson Education Limited, Harlow, 1986, p. 3.

¹⁹ Gaudefroy-Demombynes, Maurice, *Muslim Institutions*, Londres, 1954, pp. 18.

²⁰ Sato, Tsugitaka, The *iqta* system of Iraq under the Buwayhids, *Orient*, Vol. 18, 1982, pp. 83-106.

²¹ Lambton, Ann K. S., The evolution of the *iqta* in medieval Iran, *Iran*, Vol. 5. 1967, pp. 41-50.

de privilegio sobre la propiedad que controlaban, tan solo actuaban como administradores de esta.

En definitiva, el *iqta* sería la institucionalización de la *qatia*, es decir, la regularización legal del reparto de tierras, exclusivamente entre musulmanes, y la administración de los impuestos vinculados a estas.

Es muy importante recordar que el islam, al menos en sus primeros pasos, no contaba con una concepción definida y consolidada de la propiedad privada, las riquezas y el territorio pertenecían a la *umma* y estas eran administradas por el califa. Mahoma defendía una comunidad de iguales, entre hermanos de fe, en la que la riqueza, como ya se ha explicado en el apartado del sistema tributario, era concebida como un don de Dios y, por tanto, debía ser compartida con el resto de musulmanes. En este sentido, el territorio de *dar al-islam*²² controlado por los califas pertenecía a todos los miembros de la *umma*, por lo que no concebían la existencia de un propietario único de una porción del califato; aunque sí es cierto que con el tiempo se consolidarían poderosas dinastías militares a las que se les encomendó, por medio del *iqta*, el control fronterizo de las nuevas provincias del islam.

Por tanto, la concesión de tierras a través del *iqta* conllevaba el establecimiento de un acuerdo, un contrato, en el que se determinaba que la posesión y dominio de un determinado territorio del califato debía ir ligada al pago de unos impuestos a la administración califal, así como el cumplimiento de una serie de deberes militares y administrativos.

La cuestión del reparto de tierras es muy interesante pues permite entender el largo desarrollo de los conflictos tribales que se ha comentado anteriormente. Las luchas entre clanes, una vez unificado el pueblo árabe, estuvieron directamente vinculadas al poder y prestigio dentro de la sociedad musulmana, así como de su posición jerárquica en el Califato. Por eso mismo, tener el control de las tierras sería una cuestión prioritaria en su pugna por consolidar su hegemonía tribal. De acuerdo con Lambton, la necesidad prioritaria del Califato durante la expansión del islam era el abastecimiento, es decir, incrementar la producción de alimento para las tropas árabes que estaban siendo desplazadas a los nuevos territorios fronterizos. Por ello mismo, era frecuente que el *iqta* o *qatia* fuese otorgada a los líderes militares del ejército, que a su vez eran jefes de los diferentes clanes. Este proceso de otorgamiento territorial permitió afianzar el poder del Califato en expansión, satisfacer las ambiciones de los jefes militares y tribales y asegurar la producción de alimento y abastecimiento de las tropas, así como garantizar el control defensivo de las fronteras.

En definitiva, el uso del *iqta* o *qatia* permitió a los califas asentar su poder, ya que así garantizaban el apoyo de los diferentes clanes. El problema es que unos pocos se vieron beneficiados durante la conquista en detrimento de muchos que no participaron o migraron posteriormente.

²² *Dar al-islam* hace referencia al territorio que se encontraba bajo la tutela y administración de la ley islámica, es decir, de los preceptos del Corán. Es traducido literalmente como “la casa del islam”. Este concepto permite establecer una clara división con aquellos territorios que no conocían el islam o que estaban luchando con los musulmanes en su expansión, eran denominados como *dar al-harb*, “la casa de la guerra”.

IV.1.3 Conclusiones sobre el origen del descontento árabe

Los Omeyas aprovecharon la presencia de población árabe para afianzar los territorios conquistados, con el fin de establecer un sistema clientelar-tributario que consagrara su poder, que no hay que confundir con el feudalismo europeo. Esto implica que unos grupos fuesen favorecidos, en unas áreas de influencia, en perjuicio de otros. En el caso del Jurasán, las tribus árabes más beneficiadas fueron las del norte de Arabia, ya que fueron las más activas en la conquista. Se convirtieron en el eslabón intermedio entre el califato y los poderes autóctonos locales. Estaban al frente de los principales puestos administrativos, militares y político-religiosos, por lo que tuvieron que hacer frente a las continuas revueltas que se sucedieron en el Jurasán, tanto por la población autóctona como por los árabes que no fueron beneficiados. Al-Tabari explica que los primeros califas Omeyas apoyaron y potenciaron el asentamiento de población yemení en las tierras del Jurasán²³; pero no sirvió de mucho, ya que las tribus del norte habían copado las mejores zonas y posiciones de poder desde su conquista, en 650, por lo que las políticas califales no tuvieron especial trascendencia.

A nivel general, la dinastía Omeya, sobre todo con el linaje que encabezó Marwan I (684-685), se decantó por apoyarse en las tribus del norte; aunque durante el gobierno de algunos califas, como Sulayman (715-717) o Umar II (717-720), trataron de compensar y asegurar un equilibrio pacífico entre los grupos tribales. Aun así, la tónica general derivó en diversas revueltas dirigidas por figuras relevantes de la población yemení, que habían perdido su posición de poder y privilegio, adquirida en los tiempos de *status quo*, en pro de otras personalidades influyentes de las tribus del norte, como las rebeliones de 'Abd al-Rahman Ibn al-Ash'ath y posteriormente la de Ibn al-Muhallab en 720²⁴.

La estrategia omeya para mantener su poder a primera vista resultó ser bastante efectiva. Se valieron de parte de su propia etnia para garantizar el control y la administración de las provincias del Califato. El problema es que, de forma paralela, esta actitud erosionaba su imagen pública e incrementaba la tensión y el descontento entre aquellos clanes y dirigentes árabes que no fueron encumbrados o que perdieron el poder que, en determinados momentos, los califas les proporcionaron. Por ello es lógico que acabasen abrazando las posiciones de un nuevo movimiento, encabezado por una familia de la élite árabe, que promulgaba mayor igualdad entre hermanos de fe. El mensaje abasí de la revolución, mayor igualdad, fue un claro incentivo para aquellos árabes que se sintieron ultrajados y abandonados por el Califato Omeya.

IV.2 La población indígena mawla

Una vez analizado el caso de la población árabe, hay que centrarse en aquellos que, una vez conquistados, pasaron a formar parte del Califato Omeya y que con el tiempo

²³ Marín-Guzmán, Roberto, *Las dimensiones populares de la Revolución Abasida: un estudio de historia social del Islam Medieval*, Palabra de Clío, México D.F., 2007, pp. 38. Cf. Al-Tabari, *Tar'rikh al-Umam wa al-Muluk*, II, p. 161.

²⁴ Marín-Guzmán Roberto, *Las dimensiones populares de la Revolución Abasida: un estudio de historia social del Islam Medieval*, Palabra de Clío, México D.F., 2007, pp. 43-45.

se fueron convirtiendo al islam. Es decir, se trata de un grupo social que inicialmente era completamente diferente en su estructuración social al islam y que mantuvo una relación de *status quo* basado, fundamentalmente, en una serie de tributos anuales. El problema, y cuestión fundamental que marcará el descontento de los autóctonos, es que su conversión al islam fue masiva y en un periodo muy breve de tiempo, pero su situación social no mejoró.

Hay un consenso historiográfico bastante amplio que trata de explicar el descontento y movilización de la población *mawla* a través de la gestión del sistema de tributación, por lo que parece fundamental profundizar en un tema que ya ha sido tratado con anterioridad.

IV.2.1 Conversión e impuestos, aspiraciones frustradas

Es esencial recapitular parte de la información planteada en el apartado del sistema de tributación, ya que tuvo especial influencia en los *mawali*. De acuerdo con la religión de Mahoma, los musulmanes estaban exentos de pagar la *jizyah*, es decir, el impuesto individual, en cambio, sí tendrían que pagar sus respectivos impuestos por las tierras, lo que se conocía como *kharaj*. Mientras la población autóctona se mantuvo fiel a sus creencias tradicionales no hubo ninguna controversia, ellos pagaban los tributos acordados en las capitulaciones y seguían con su modo de vida independiente; el problema apareció en torno al 700, cuando las conversiones en la provincia se masificaron.

Como bien apunta Dennett, antes de llegar a la conversión masiva de iraníes, fue necesario un proceso de islamización y aculturación, lo cual fue propiciado por la gran oleada migratoria de árabes hacia la tierra del Jurasán, en busca de mejores condiciones de vida. La simbiosis que tuvo lugar facilitó que, en un periodo breve de tiempo, mucha gente autóctona se convirtiera al islam. Tal movilización religiosa difundió la sospecha entre los gobernadores y administradores omeyas, en algunos casos fundada, de que la motivación principal de los *mawali* era económica y no piadosa, tan solo buscaban pagar menos impuestos.

Esto hace pensar que, aunque los tributos establecidos en las capitulaciones fuesen más bajos que los de la administración sasánida anterior, seguían siendo superiores a los impuestos que los musulmanes tenían que pagar. Si nos guiamos por esta teoría es fácil entender el rápido y masivo fenómeno de conversión religiosa, así como el recelo de los dirigentes omeyas. El problema de este planteamiento es que resulta bastante simplista, ya que desprecia por completo el peso que la simbiosis cultural, o las relaciones sociales entre diferentes grupos étnicos, pudiesen tener en la concienciación religiosa y desarrollo de una nueva espiritualidad hegemónica.

Por estas razones, el gobernador omeya de la región, al-Hajjaj, se negó a conceder el privilegio tributario, propio de la conversión, a los nuevos musulmanes. A esta decisión le siguieron revueltas por parte de la población autóctona del Jurasán, que reclamaba un trato justo entre hermanos de fe. Hay que tener en cuenta una cuestión clave en esta coyuntura, la administración de los impuestos, como ya ocurrió con los tributos de la conquista, estaba en manos de la élite persa local, *dahaqin*, la cual se vio enormemente enriquecida por su posición como intermediarios administrativos. Es muy posible, tal y como apuntan historiadores anteriormente nombrados, que estos obtuviesen ganancias a

través de la recaudación fraudulenta de los impuestos, ya que no tenían una supervisión directa que lo evitase. Por eso mismo, continuando con la tesis más defendida, los *dahaqin* habrían sido uno de los colectivos que más firmemente se opuso a la conversión del pueblo llano persa, por el mero hecho de que la islamización y homogeneización cultural y social podía reducir su cuota de poder y autoridad.

Como ya se ha comentado, de acuerdo con los preceptos del islam, la conversión implicaba el fin de la *jizyah* para los nuevos musulmanes, el problema es que los *dahaqin*, encargados de la administración de los impuestos a la población no musulmana, no aplicaron la ley islámica. En muchos casos la población musulmana, recién convertida, tenía que hacer frente a nuevos impuestos recaudados por la élite local que, al fin y al cabo, buscaba mantener sus ingresos a través de la administración fraudulenta de la tributación.

Los dirigentes omeyas, seguramente mal influenciados por los *dahaqin*, terminaron por denegar el fin de la *jizyah* a los nuevos hermanos de fe, por lo que estos acabaron por rebelarse. La reivindicación de los *mawali* acabó derivando en la intervención de la autoridad omeya de forma más directa, obligaron a los *dahaqin* a retirar la tributación de la *jizyah* a los nuevos musulmanes. Hubo intentos por parte de la administración de algunos califas, después de las revueltas, de solucionar la gran controversia y descontento que la cuestión de los impuestos generaba, especialmente, en el Jurasán.

Dennett apunta que fue fundamental la iniciativa que el califa Hisham, por medio del gobernador Nasr ibn Saiyar, trató de llevar a cabo en 738²⁵. Las medidas que buscó implantar suprimían, definitivamente, los tributos originales de la conquista, lo cual implicaba que la sociedad del Jurasán, independientemente de su religión, estaba sujeta a un mismo sistema tributario territorial. Con ello trató de eliminar las injusticias que la tributación en el Jurasán arrastraba. Se exigía el pago del *kharaj* a musulmanes y no musulmanes y la *jizyah* tan solo a los no musulmanes. El problema es que la gestión de estos impuestos continuó en manos de la élite local, la cual los gestionó a su antojo. Por eso mismo, las contradicciones y tensiones no desaparecieron, ya que el poder de los *dahaqin* seguía siendo la recolección de impuestos. Se puede apreciar entonces cómo los intentos de reforma y justicia social, a pesar de tener una clara intención de proteger a todos los musulmanes, no fueron suficientes, ya que el sistema seguía siendo el mismo, dependían completamente de la élite local para su gestión, y lo único que podían hacer era corregir los abusos que pudiesen aparecer por la mala praxis e intereses personales de aquellos que tenían el control real.

IV.2.2 Conclusiones sobre el origen del descontento persa

La cuestión de los impuestos resulta muy interesante para entender la gran movilización que tuvo la población *mawla* en la región a favor de la revolución. Desde el momento en el que se convirtieron al islam vieron cómo sus aspiraciones de pertenecer a una comunidad, la *umma*, de igualdad entre hermanos de fe fueron frustradas, económicamente veían cómo su situación era peor, en comparación con la de los árabes

²⁵ Anexo 4

que se habían desplazado al Jurasán. Aquí es interesante hacer una mención a la teoría y reflexión que Dennett hace al respecto de la influencia del mal uso de los impuestos en la revolución abasí. Para él, la cuestión tributaria no tuvo por qué ser, al menos directamente, uno de los detonantes esenciales, ya que la situación de asfixia en momentos coyunturales y de creciente tensión venía dada por la mala praxis de los *dahaqin*, es decir, persas que explotaban a otros persas y que fueron los dirigentes árabes los que trataron de poner fin a la injusticia, aunque, como se ha visto, no fueron efectivos²⁶.

No hay que olvidar que el Califato Omeya se caracterizó por una administración muy centralizada en Damasco que dependía de la gestión en las delegaciones provinciales, a través de familias árabes y del apoyo de las élites locales. Por esto mismo, es fácil deducir que los muladíes no veían a los *dahaqin* como el origen del problema, sino como parte de este. Es decir, el abuso que sufrían por parte de su propia élite era una causa directa de la gestión y administración omeya del Califato en el Jurasán, por lo que es lógico que el descontento y la tensión fueran dirigidas contra el Califato.

IV.3 La hegemonía de los *dahaqin* y el mal uso del sistema tributario

Como ya se ha comentado, el Califato Omeya se valió muy hábilmente de las tensiones existentes entre las diferentes tribus árabes para consolidar y asegurar su poder entre la gente de su etnia, ya fuese por medio del ejército o de la administración. Aun así, los árabes no eran suficientes para consolidar el dominio de unas tierras recién conquistadas, ya que eran una minoría, por lo que tuvieron que valerse del apoyo y la colaboración de las élites locales que habían tenido el poder con los Sasánidas. Se les confió la gestión de los tributos anuales estipulados en las capitulaciones, es decir quedaron al frente de la recaudación en aquellas regiones donde la población iraní vivía independientemente.

Con frecuencia, fueron el colectivo iraní en convertirse al islam con mayor celeridad, ya fuese por intereses económicos o sociales, pues esto les permitía consagrar su autoridad y relaciones con los dirigentes provinciales omeyas. Tal era su influencia que, cuando los tributos de las capitulaciones fueron sustituidos por el sistema musulmán que regía el resto de los territorios, continuaron al frente de estos. Para los Omeyas eran una gran fuente de legitimidad entre el pueblo llano iraní, ya que eran sus líderes y por tanto la gente a la que obedecían.

Los impuestos son fundamentales para entender uno de los orígenes del descontento tanto iraní como árabe. Es importante recordar que la administración omeya se basa en un sistema de tributos, pagar unas tasas por ciertas concesiones, ya fuesen territoriales, administrativas o confesionales, por lo que no puede ser equiparado, como ya he comentado anteriormente, con el feudalismo occidental. La base de la sociedad musulmana son los impuestos y, lo esencial, en el caso del Jurasán es que estos habían sido delegados en los *dahaqin*, con el fin de garantizar su fidelidad y el control del territorio.

²⁶ Dennett, Daniel Clement Jr., *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Harvard University Press, Cambridge, 1950, p. 113.

El sistema tributario y la dependencia de la élite iraní son una de las causas que mejor ha permitido explicar el origen del descontento de la población del Jurasán, tanto árabe como muladí, ya que la mala praxis de los *dahaqin* acabó afectando a ambos grupos étnicos por igual. La sociedad del Jurasán tras la conquista muestra como árabes e iraníes convivían en el territorio sin ningún tipo de contradicción o conflicto, los árabes se regían por los postulados del Corán y los persas, de acuerdo con las condiciones tributarias establecidas en la conquista.

El Califato Omeya se ha caracterizado por su centralización administrativa, es decir, fue un sistema que tomaba las decisiones de gestión desde Damasco y se valió de diferentes delegaciones provinciales que hiciesen cumplir dichos mandatos. El problema es que la excesiva centralización puede derivar en el desarrollo de intereses personales, a causa de las largas distancias y desconexión entre el poder central y provincial, como ocurrió con los *dahaqin* del Jurasán.

Es esencial, para entender este proceso, el intenso fenómeno de asimilación cultural y simbiosis que acabó derivando en una oleada masiva y rápida de conversiones entre la población muladí. Esto implicó que las distinciones étnicas y sociales que antaño habían tenido mucho peso en la sociedad del Jurasán perdieron valor, ya que todos eran musulmanes.

El principal impuesto para los musulmanes era el azaque, conocido como limosna, que era fijado en función de la riqueza personal de cada uno. Además, el Califato estableció otros impuestos. La *jizyah* era un impuesto personal que debían pagar los no musulmanes, denominados genéricamente como *dhimmis*²⁷. Luego estaba el *kharaj* impuesto que debían pagar todos, estaba vinculado a la propiedad de la tierra.

La élite persa al frente de los tributos del Califato en el Jurasán conocía cómo debían actuar, de acuerdo con las prerrogativas califales; pero, como muchos historiadores han apuntado, fueron más proclives a seguir sus propios intereses que los del califa. Pese a que los impuestos, los tributos de conquista y los cambios por conversión hubiesen sido fijados, ellos actuaron de tal forma que el cobro de impuestos les permitiese continuar con su tradicional autoridad.

De hecho, como bien apunta Dennett, las conversiones masivas fueron para ellos una gran fuente de temor, ya que podían eliminar su poder sobre la población, al formar todos parte de la *umma* dejarían de ser vistos como sus líderes exclusivos y pasarían a vincularse directamente con las autoridades omeyas, sin necesidad de intermediarios. Por eso, pudieron ser una fuente importante de oposición a las conversiones de muladíes, lo que sí es seguro es que se aseguraron de que, aunque se convirtieran, no recibiesen las exenciones fiscales que el islam prometía.

Por otro lado, destaca la teoría de Hugh Kennedy²⁸ respecto al vínculo que la actitud de los *dahaqin* tuvo con el descontento árabe. Aquellos árabes que se habían asentado en el Jurasán después de su conquista y reparto de influencias, quedaron en no

²⁷ *Dhimmi*, significa “gente del libro”, era el nombre con el que denominaban a los seguidores de las religiones abrahámicas, es decir, judíos y cristianos. Los musulmanes eran conscientes de la existencia de una raíz espiritual común a las tres religiones, por ello solían consentir, en mayor o menor medida, que los seguidores del Antiguo Testamento continuasen con su religión y modo de vida, a cambio de unos impuestos.

²⁸ Kennedy, Hugh, *The Early Abbasid Caliphate. A political history*, Croom Helm, Kent, 1981, pp.37.

pocas ocasiones bajo la hegemonía iraní, lo cual suponía que su estatus social, sobre todo con la simbiosis cultural, quedaba reducido a la nada. Según Kennedy, fue fundamental el proceso de concesiones territoriales a aquellos árabes que, desplazados a la región, ya fuese por su papel militar o en busca de mejores condiciones de vida, recibieron unas tierras por las que debían pagar determinados impuestos, el problema es que en muchas ocasiones quedaron bajo el control administrativo persa. Se puede deducir que el abuso y manipulación del sistema tributario que caracterizó a los *dahaqin* afectó también a los árabes que, además de ver cómo su antiguo estatus social quedaba ensombrecido por el poder iraní, tenían que hacer frente a unos impuestos que no les correspondían por su condición religiosa, supuestamente en nombre del Califato.

En definitiva, la mala praxis de los *dahaqin* afectó a todos por igual, árabes e iraníes. Unos veían cómo sus propios líderes, bajo la tutela del Califato, les impedían alcanzar la igualdad social y económica que les era un derecho por religión, de ahí que focalizasen su malestar y descontento en la administración Omeya, a la que estaban supeditados. Por otro lado, los árabes, muy condicionados por su propia concepción de la supremacía árabe en el islam, veían cómo unos *mawali* les ninguneaban y abusaban de su poder obligándoles a pagar impuestos que no les correspondían o viendo cómo ocupaban puestos de poder que consideraban suyos por derecho, con el consentimiento de los dirigentes Omeyas.

Pese a la mala praxis de la élite persa, el descontento fue dirigido especialmente contra la élite árabe del califato y su política de discriminación social. En este sentido, fue clave, de nuevo, el mensaje político de la propaganda Abasí, que reclamaba un Califato que asegurase y defendiese la igualdad en la *umma* por medio de una mayor vinculación religiosa al poder político.

V. La Revolución Abasí como paradigma de movimiento social

Ha quedado claro que la movilización y el descontento de los diferentes grupos étnicos del Jurasán fue fundamental para el triunfo de la revolución y el cambio dinástico que con esta llegó. Los Abasíes dirigieron desde principios del siglo VIII un movimiento secreto de oposición al Califato Omeya y su principal objetivo era ganarse el apoyo de la población, ya fuese a través del malestar económico, social o religioso generado por la administración califal. Esto demuestra que la participación de la gran masa social hace de la revolución un éxito, es lo que la diferencia del resto de revueltas e insurrecciones que se dieron a lo largo del Califato Omeya.

Los Abasíes entendían que necesitaban de apoyos si querían tener éxito en su arriesgada empresa, como ya he comentado. Durante más de tres décadas sus líderes y emisarios sobre el terreno se mantuvieron en secreto, ya que corrían el riesgo de ser descubiertos por los Omeyas y ser ejecutados. Por ello, se entiende que la revolución tuvo lugar una vez tuvieron las fuerzas necesarias como para hacer públicas sus pretensiones al califato.

V.1 La propaganda abasí (*da'wah*). La búsqueda clandestina de apoyos

La Revolución Abasí, como todo movimiento revolucionario de asalto al poder, contó con una fase previa de conspiración y clandestinidad. Durante esta etapa tuvo lugar lo que se conoce como *da'wah*²⁹, la llamada. Fue un proceso secreto de propaganda y publicidad en contra del régimen Omeya que defendía un mensaje de igualdad en la *umma* acusando a los Omeyas de impíos y malos dirigentes, de no gobernar ni vivir de acuerdo con el Corán.

En esta cuestión me voy a detener, brevemente, en un condicionante clave de la crispación social en la historia del islam, la religión, concretamente el papel de la secta de los Chiíes en la sociedad. Considero fundamental incidir en la cuestión pues múltiples historiadores, de los que he nombrado a lo largo del trabajo, concuerdan en el protagonismo que tuvieron en el origen de la revolución, ya que parte de la legitimidad y poder de los Abasíes se sustentó en ellos, al menos durante un tiempo.

Como ya se ha comentado previamente, en el preámbulo, las diferentes sectas del islam proponían una forma de ver y vivir la religión, así como su vínculo con el poder, diferente al de la tradición dominante, es decir, la *sunna*. Los chiíes defendían que los únicos con legitimidad a detentar el poder califal eran los descendientes de Alí, el cual fue sustituido por los Omeyas, de ahí que se opusieran firmemente a ellos durante todo el Califato. Esta cuestión es fundamental porque los Abasíes fundamentaron sus pretensiones en base a las ideas que defendían los chiíes.

Los Abasíes defendían que Abu Hasim, hijo de Muhammad ibn al-Hanafiyyah y nieto de Ali, al morir legó toda su autoridad y legitimidad califal en Muhammad ibn 'Abd Allah ibn al-Abbas, es decir, un Abasí descendiente del tío de Mahoma. Aunque los historiadores siguen siendo escépticos acerca de la autenticidad de tal acontecimiento, fue clave en la legitimación de los Abasíes como líderes de la Revolución y, *a priori*, de un movimiento chií. Vincularon directamente sus pretensiones con las aspiraciones chiíes, es decir, un Califa que descendiese de la familia directa del Profeta y que este fuese a la vez líder político y religioso de la comunidad; aunque como bien apunta Moshe Sharon³⁰, esto fue solo al principio, ya que una vez obtuvieron los apoyos sociales suficientes comenzaron a predicar unas ideas e intenciones exclusivamente abasíes, dejando a los chiíes en segundo plano. Esto permite entender por qué, en el futuro, los chiíes también se opusieron al Califato Abasí.

En definitiva, los Abasíes se valieron de un movimiento religioso que era minoritario, pero con muchísimo peso en las regiones del Jurasán e Irak con el fin de asentar su poder y legitimidad en la clandestinidad. Aunque finalmente fue un Abasí, al-'Abbas, seguidor de la *sunna*, y no un chií el que fue proclamado Califa e *Imam*.

La propaganda abasí tenía un claro objetivo, ganar apoyos para su causa. Por eso, a la vez que se hicieron con el liderazgo de la causa chií trataron de organizar y movilizar

²⁹ La *da'wah*, en el caso concreto de la Revolución Abasí, consistió en enviar mensajeros secretos a diferentes territorios con el fin de ganar adeptos para la causa abasí. La *da'wah* como tal es una práctica frecuente en el islam, similar a multitud de religiones, que consiste en enviar emisarios, musulmanes, a territorios donde no ha llegado el islam con el fin de propiciar la conversión de la población.

³⁰ Sharon, Moshe, *Black banners from the east II. Revolt: the social and military aspects of the 'Abbasid Revolution*, Graph Press Ltd., Jerusalem, 1990.

el descontento de la población musulmana, árabe y muladí, del Jurasán. Como bien sintetiza Marín Guzmán, los Abasíes acusaron a los Omeyyas de impiedad y de promover y consolidar la desigualdad en la *umma*, es decir, vivir y gobernar en contra de los preceptos de Mahoma y el Corán. Por eso, enviaron un mensaje de igualdad entre musulmanes, tanto de oportunidades económico-sociales como espirituales.

Los Abasíes eran conscientes de la situación social que vivía la población en el Jurasán y de las cuestiones que oprimían y frustraban a la población musulmana.

La población *mawla*, como ya se ha explicado, vivía asfixiada por la mala gestión de los impuestos de las élites locales; pese a ser musulmanes no recibían el trato igualitario que el Corán defendía. Por eso mismo, el mensaje de igualdad de los Abasíes tuvo tantísima aceptación entre los *mawali*, de hecho, uno de los principales líderes del movimiento Abasí, Abu Muslim era muladí, o al menos esa es la opinión mayoritaria entre la comunidad historiográfica.

Por otro lado, los Abasíes también buscaron el apoyo de aquellos árabes que habían sido discriminados deliberadamente por los Omeyyas, los yemeníes. Los Qahtan, tribus del sur de Arabia, comprendían el grupo mayoritario de la población árabe del Jurasán y vivían oprimidos por las tribus sirias del norte que, con el apoyo de los Omeyyas, impedían su ascenso social. Como ya se ha comentado, los Omeyyas se valieron de las disputas tribales árabes para consolidar su poder. Inicialmente, los Abasíes movilizaron y asentaron el apoyo yemení en la región, al ser la mayoría excluida era, potencialmente, más propicia a apoyar un movimiento que le prometía la igualdad entre musulmanes. Aun así, no solo los Qahtan apoyaron la causa³¹. Los Mudar del norte también formaron parte del ejército que movilizarían los Abasíes para derrocar a los Omeyyas. Esto muestra cómo los Abasíes habían aprendido de los errores de sus rivales, la confrontación entre tribus era un arma de doble filo, por eso buscaron el máximo número de apoyos entre todos ellos.

En definitiva, los Abasíes orchestaron un movimiento clandestino que en sus primeros pasos se encubrió bajo la máscara de las pretensiones chiíes, hasta que lograron afianzar su poder al frente del mismo y comenzaron a moverse en la dirección de sus propios intereses. En este proceso fue fundamental el papel que cumplieron los espías sobre el terreno que enviaron al Jurasán como emisarios y que difundieron su propaganda. La clave de su éxito fue que conocían a la perfección los males que acosaban a la población de la región y por ello lanzaron un mensaje, una promesa de igualdad, que buscaba ganarse el apoyo de todos ellos y movilizarlos en contra de los Omeyyas.

V.2 Abu Muslim. De líder revolucionario abasí a héroe persa

Abu Muslim es una de las figuras más excepcionales y controvertidas de la historia del islam, al menos en lo que respecta al periodo que este trabajo comprende. La escasez de fuentes fidedignas hace de su origen y su vida antes de la Revolución Abasí, e incluso la forma en que entró al servicio de los Abasíes, una completa incógnita³². Aunque existe cierto consenso que apunta a un origen *mawla* y esclavo, la comunidad

³¹ Sharon, Moshe, *Black banner from the east. The establishment of the 'Abbasid state. Incubation of a revolt*, The Magnes Press, Jerusalem, 1983, pp. 153-200.

³² Daniel, Elton L., *The political and social history of Khurasan under Abbasid rule, 747-820*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis & Chicago, 1979, pp. 100-104.

historiográfica no ha hecho ninguna afirmación categórica que asiente dicha teoría. De ahí que la figura de Abu Muslim haya sido tan intensamente estudiada, tanto por su papel en la revolución como por su posterior participación en el Califato Abasí. A esto hay que sumar la extraordinaria situación en la que tuvo lugar su muerte, por orden del Califa al-Mansur, y que dio lugar a una secta en el Jurasán que le consideraba su único líder militar, político y religioso.

Pese a que este trabajo se centra en la movilización de los grupos sociales como conjunto, de sus malestares, aspiraciones y los cambios que lograron, es inevitable no dedicar cierto espacio y tiempo a la figura, posiblemente, más relevante de la Revolución Abasí. Fue el espía principal de los Abasíes en el Jurasán durante los tiempos de la *da'wah* y uno de los principales líderes militares entre la población jurasaní en el ejército abasí.

Ibrahim ibn Muhammad fue el primer *imam*³³ abasí al frente del movimiento clandestino que se estaba orquestando en Iraq y el Jurasán. Es muy relevante su presencia pues indica que los Abasíes habían comenzado a ganar peso y poder dentro del movimiento chií al que se habían vinculado. La presencia del título *imam* indica que, por el momento, seguían bajo la estela de las pretensiones chiíes, aunque ya se trataba de un Abasí al mando. Él fue el encargado de enviar a Abu Muslim en 746 al Jurasán con el fin de satisfacer las demandas que sus aliados árabes del Jurasán exigían. Querían como líder en el Jurasán a alguien de la familia del *imam*; aunque al final Ibrahim ibn Muhammad envió a un espía de plena confianza que no era de su familia, pese a que sería posteriormente adoptado, ya que, como ya he comentado, lo más seguro es que fuese de ascendencia *mawla* y esclava.

Según Elton L. Daniel, la decisión de enviar a Abu Muslim y no a alguien de la sangre del *imam*, respondía a la necesidad de mantener el anonimato de los Abasíes, con el fin de no levantar sospechas entre los aliados Omeyas. Abu Muslim había demostrado ya, al servicio de la familia Abasí, grandes cualidades políticas y militares, además, ya había estado en contacto, en numerosas ocasiones, con los círculos políticos y sociales del Jurasán a los que se le destinó, por lo que lo consideraron el mejor candidato para liderarlos³⁴.

El papel de Abu Muslim fue de tal relevancia y tuvo tal calado en la sociedad iraní que con el triunfo de la Revolución lo proclamaron como líder político y militar del Jurasán, de hecho, los Abasíes le nombraron gobernador del Jurasán. Aunque, irónicamente, los líderes del movimiento en la provincia, inicialmente, rechazaron el liderazgo de Abu Muslim, las fuentes islámicas incluso constatan que fue enviado de vuelta junto al *imam* Ibrahim ibn Muhammad.

La llegada de Abu Muslim al Jurasán, en 746 implicó el fin de la clandestinidad para el movimiento, su misión era consolidar de una vez por todas los apoyos abasíes en la zona y configurar a partir de ellos un ejército sólido y eficaz que luchase por la causa. Su impacto fue tal que en 747 fue el encargado de proclamar y liderar la revuelta que daría lugar al origen de la revolución en el Jurasán.

³³ El *Imam* es la persona, un hombre, encargada de dirigir la oración en la mezquita. Por otro lado, los chiíes consideran al Imam como la persona encargada de liderar espiritualmente a la comunidad de creyentes, la *umma*. Consideran que la persona mejor indicada para ello debe pertenecer a la descendencia de Alí, último de los Califas Ortodoxos.

³⁴ Daniel, Elton L., *The political and social history of Khurasan under Abbasid rule, 747-820*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis & Chicago, 1979, pp. 217-218.

VI. Triunfo de la revolución, origen del cambio social

La Revolución Abasí concluyó en 750 con la victoria de los ejércitos de Abu Muslim sobre los Omeyas en la batalla del gran Zab, lo cual supuso el fin del Califato Omeya y la llegada al poder de los Abasíes. Como ya se ha planteado, la Revolución fue, de acuerdo con las enormes extensiones de *dar al-islam*, relativamente local, ya que las regiones en las que recibió el apoyo y los efectivos necesarios para el ejército fueron principalmente las zonas Iraq y el Jurasán. Esto quiere decir que numerosos territorios quedaron, prácticamente, al margen de los cambios reales que la Revolución implicó.

Los Abasíes asentaron una nueva administración basada en el férreo control de las provincias, en especial de aquellas más próximas al nuevo centro del Califato, Bagdad, utilizando un sistema de mensajería propio del imperio sasánida. Dicho cambio implicó que, a la larga, numerosas regiones del territorio, alejadas del poder central, buscasen una organización independiente, es decir, la inestabilidad territorial continuó siendo una constante.

Por otro lado, la Revolución sí supuso un auténtico cambio para aquellos que la apoyaron. La población persa y árabe de los territorios que protagonizaron la revolución vieron cómo el mensaje abasí de igualdad en la *umma* se cumplía, al menos parcialmente, porque, al igual que hicieron los Omeyas, los Abasíes tuvieron que perjudicar a unos, como ocurrió con los terratenientes y militares árabes que más firmemente apoyaron a los Omeyas, para recompensar a sus aliados.

VI.1 El cambio. Nace una nueva realidad

La llegada al poder de los Abasíes supuso un cambio radical y absoluto de la sociedad musulmana. Implicó cambios a nivel político, territorial, administrativo, social y religioso. Dieron absoluto protagonismo en la vida política, religiosa y militar a los *mawali*, en especial a los jurasaníes, que habían sido discriminados por los Omeyas. Permitieron la entrada de la cultura y civilización persa en la cultura oficial del Califato, adoptaron elementos fundamentales para la futura administración abasí, como la figura del visir. Por otro lado, fue clave la reforma religiosa que tuvo lugar, en especial con al-Mansur y la fijación de una ortodoxia estable que permitiese regir de forma unánime la vida de la *umma*. Además, el Califa pasó a ser líder político e *imam*, algo que guarda cierta relación con las tradicionales pretensiones chiíes. Es decir, pasó a ser líder y guía espiritual de los musulmanes, lo cual implicó una mayor vinculación de la religión con la política.

En definitiva, como toda revolución, supuso un antes y un después, una ruptura absoluta con la realidad anterior y la creación de una nueva. Sería imposible abarcar en este trabajo, aunque fuese de forma sintética, todas las reformas y cambios que tuvieron lugar con los Abasíes, por eso he decidido centrarme en aquellos aspectos que están vinculados a algunas de las cuestiones que ya he explicado con anterioridad, fundamentalmente la desigualdad social por el origen étnico.

Los Abasíes ganaron y cumplieron. Una vez se hicieron con el poder, e incluso antes, comenzaron a implantar un nuevo sistema de organización social que se basase en la igualdad entre musulmanes, entre árabes y *mawali*. Este proceso supuso la irrupción de la cultura persa en la sociedad árabe, de tal manera que su simbiosis dio lugar a una única

realidad cultural y social. Las antiguas divisiones étnicas dejaron de tener sentido y los iraníes pasaron a ser la fuerza y eje principal del nuevo Califato.

Muladíes del Jurasán y árabes de las tribus Qahtan vieron cómo se cumplían las promesas de reparto igualitario de la riqueza entre los musulmanes. Los territorios confiscados en Siria, a la alta jerarquía omeya, fueron repartidos entre ambos grupos sociales de forma que se hiciese honor a la palabra dada por los Abasíes. Fue fundamental la redistribución militar de los territorios fronterizos de Siria con el Imperio Bizantino. Aquellos *junds* que habían sido otorgados por medio del *iqta* o *qatia* a los árabes, Mudar, fieles a los Omeyas, ahora fueron repartidos entre los líderes militares persas y yemeníes.

Los Abasíes, a través de su Revolución, trataron de crear una nueva realidad que dejase en el olvido a los Omeyas y su Califato. Se aprecia cómo sus aliados principales ya no eran árabes sino persas, buena prueba de ello fue el cambio de la sede califal. Damasco quedó abandonada y los antiguos territorios nucleares del Califato Omeya, Siria y norte de Egipto, quedaron en segundo plano para dar el protagonismo a aquellas tierras que apoyaron la *da'wah*, en especial Iraq y el Jurasán. La nueva capital del Califato sería una ciudad nacida de la nada, por orden del Califa al-Mansur en 761, Bagdad, en la antigua Mesopotamia. Esta decisión muestra la necesidad y determinación de cortar completamente con aquello que les precedió.

Como ya se ha explicado, la población *mawla*, en especial la del Jurasán, fue la más beneficiada y recompensada por su apoyo incondicional a los Abasíes. La política abasí les aseguró el fin de los abusos fiscales anteriores, resultado de la mala administración tributaria. Pasaron a formar parte de la élite política, militar y social de la nueva sociedad musulmana y Abu Muslim, su gran líder, se convirtió en figura determinante de la realidad abasí. Como nuevo gobernador de Siria, jefe de los ejércitos del Jurasán y principal baluarte del Califa al-Saffah, pasó a ser una de las personas más poderosas del Califato, lo cual es muestra del cambio de tónica general que estaba teniendo lugar.

Aquí cabe destacar uno de los cambios más trascendentales e influyentes en la sociedad jurasaní. El ejército, bajo el mando de Abu Muslim, fue reorganizado de tal forma que la antigua organización árabe, basada en el supremacismo étnico, quedó obsoleta. Anteriormente, el ejército, las armas y la guerra por el islam eran un privilegio exclusivamente árabe, los escuadrones de soldados eran organizados de acuerdo con el origen étnico o tribal de estos, es decir, la población *mawla* fue completamente apartada de la vida militar por ser considerada inferior en la *umma*. Aunque, como ya se ha comentado, hubo numerosos ejemplos de muladíes alistados en el ejército por sus dirigentes árabes, como en el caso del sitio de Samarcanda en 715³⁵. Su participación en el ejército en ningún caso les otorgó la posición de igualdad social que tanto añoraban, ni siquiera la posibilidad de disfrutar por igual del botín. El cambio que supuso la reforma militar bajo el mando de Abu Muslim permitió a los nuevos musulmanes de pleno derecho alcanzar una posición igualitaria en el ejército.

La Revolución abrió una nueva realidad en la que el elemento árabe pasó a ser totalmente secundario, es decir, permitió que la cultura y población iraní, hasta el momento relegada al ámbito local, pasase a ser protagonista en la nueva realidad oficial

³⁵ Mahayudin Hj Yahaya, The Social and Political Background of the `Abbasid Revolution: The Rise of the `Abbasid Caliphate, *International Journal of Humanities and Cultural Studies*, Volume 2, Issue 3, Islamic University of Sultan Sharif Ali, Brunei, December 2015, pp. 834.

del Califato. Esto implica que desapareció la concepción árabe de supremacía racial dentro de la comunidad de creyentes, lo cual abría la posibilidad de ascenso social a cualquier musulmán.

VII. Conclusiones

Llegando ya al final del trabajo creo ser capaz de asegurar que la Revolución Abasí ha sido uno de los eventos más trascendentales en la historia del islam y como tal ha recibido el debido trato por parte de la comunidad historiográfica. Ha sido una cuestión intensamente estudiada durante muchísimo tiempo, aunque no siempre con la objetividad profesional y científica que hoy en día tiene la Historia, además ha sido abordada desde múltiples posturas y desde diferentes ciencias sociales, lo cual ha permitido crear un mapa de la cuestión bastante detallado y rico en información. Claro está que siempre hay cuestiones difíciles de esclarecer, por ejemplo, la figura de Abu Muslim, pero esto solo indica que quedan cosas por investigar y por descubrir y que siempre existe la posibilidad de mejorar y completar lo que ya se sabe.

Puedo decir que he disfrutado enormemente estudiando a una civilización que siempre me ha apasionado y que me ha hecho aprender tanto a cerca de ellos, de su religión o de su cultura; pero también de mi labor como historiador y como persona ajena a ese mundo que, fácilmente, puede caer en el pecado del prejuicio.

Para cerrar el desarrollo y explicación de la Revolución Abasí cabe decir que no se debe asegurar que los acontecimientos históricos, sobre todo los de este calado, están condicionados por una persona, o por unas pocas, o que vinieron dados por unas causas limitadas y fácilmente reconocibles. La realidad que la Historia arroja muestra que los sucesos históricos nunca son exclusivamente propiedad de los grandes líderes, que las masas sociales son los que, en el fondo, permiten que estos fenómenos tengan lugar, ya que con su apoyo se determina el éxito o el fracaso de las revueltas, motines, golpes de Estado y revoluciones que se suceden a lo largo de la historia. Por esto mismo, las causas que puedan generar el desencadenante de una revolución son infinitas, porque cada persona estuvo motivada por emociones, preocupaciones y motivaciones diferentes a las del resto y son estas las que les impulsan a actuar, a posicionarse.

Si bien es cierto que la Revolución tuvo a los Abasíes como sus líderes absolutos, no hay que negar el protagonismo de aquellos colectivos populares que les apoyaron, aquellos que lucharon por la causa abasí en busca de una vida mejor y que, más allá, de los intereses abasíes, defendían sus propios intereses. En este trabajo he tratado de centrarme en ellos lo mejor que he podido, ya que en mi opinión no hay cambio si la gente no lo quiere y no se puede alegar que existen unos líderes absolutos que manejan a la masa a su antojo, porque esto supondría que la población no se mueve por sus propias aspiraciones y que tampoco ansía mejorar. Creo que esto es un error y tratar de callar el valor y el papel de la masa social solo conduce al sesgo y la subjetividad. Por eso mismo, es importante ver el valor que tiene el movimiento social resultante del descontento de múltiples sectores de la sociedad, no verlos como una masa uniforme e irracional.

Ha sido un auténtico placer aprender tanto sobre lo que ocurrió hace tanto tiempo y, sobre todo, haber tenido la oportunidad de ponerlo por escrito y poder expresar, en esta conclusión, mi opinión y mi forma de ver y sentir, en cierta medida la Historia.

VIII. Bibliografía

Abellán Pérez, Juan, Expansión del Islam. En Álvarez Palenzuela, Vicente Ángel (Coord.), *Historia Universal de la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 2002, 159-176.

Al- Tabari, *The History of al-Tabari. Volume XXVII: The Abbasid Revolution*, trad. Williams. John Alden, State University of New York Press, Nueva York, 1985.

Boutruche, Robert, *Señorío y feudalismo. Primera época: los vínculos de dependencia*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1976.

Cahen, Claude, *El Islam, desde los orígenes hasta el comienzo del imperio otomano*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1972.

Camarero Castellano, Inmaculada, El azaque (zakat / sadaqa) de los rebaños en el Derecho Islámico, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam*, 58, 2009, pp. 23-53.

Elton Daniel, L., *The political and social history of Khurasan under Abbasid rule, 747-820*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis & Chicago, 1979.

De Ayala Martínez, Carlos, Nacimiento del Islam. En Álvarez Palenzuela, Vicente Ángel (Coord.), *Historia Universal de la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 2002, 133-157.

Dennett, Daniel Clement Jr., *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Harvard University Press, Cambridge, 1950.

Duri, Abd al-Aziz, *Early Islamic Institutions: Administration and Taxation from the Caliphate to the Umayyads and Abbasids*, I.B.Tauris & Co. Ltd, London, 2011 Gaudefroy-Demombynes, Maurice, *Muslim Institutions*, Londres, 1954.

Ghirshman, Roman, *Iran, from the earliest time to the Islamic conquest*, Penguin Books, London, 1954.

Encyclopaedia of Islam, 2ª ed., E. J. Brill, Leiden, 1960-2005.

Kennedy, Hugh, *The Early Abbasid Caliphate. A political history*, Croom Helm, Kent, 1981.

Kennedy, Hugh, *The prophet and the age of the caliphates*, Pearson Education Limited, Harlow, 1986.

Lambton, Ann K. S., The evolution of the *iqta* in medieval Iran, *Iran*, Vol. 5. 1967, pp. 41-50.

Mahayudin Hj Yahaya, The Social and Political Background of the `Abbasid Revolution: The Rise of the `Abbasid Caliphate, *International Journal of Humanities and Cultural Studies*, Volume 2, Issue 3, Islamic University of Sultan Sharif Ali, Brunei, 2015, pp. 831-842.

Marín-Guzmán Roberto, *Las dimensiones populares de la Revolución Abasida: un estudio de historia social del Islam Medieval*, Palabra de Clío, México D.F., 2007.

Marín-Guzmán, Roberto, The 'Abbasid Revolution in Central Asia and Khurāsān: an analytical study of the role of taxation, conversion, and religious groups in its genesis, *Islamic Studies*, Vol. 33, No. 2/3, International Islamic University, Islamabad, 1994, pp. 227-252.

Richards, D. S.; Richardson, Hugh E.; Dikötter, Frank and Barrett, T. H., Notes and Communications. A petition for an iqta' addressed to Salad or Al-'Adil, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 55, No. 1, 1992, pp. 100-119.

Ruiz Figueroa, Manuel, Religión y Estado durante la dinastía abasí. El califato de al-Mansur, *Estudios de Asia y África*, Vol. 40, No. 1, 2005, pp. 57-87.

Sato, Tsugitaka, The iqta system of Iraq under the Buwayhids, *Orient*, Vol. 18, 1982, pp. 83-106.

Sharon, Moshe, *Black banners from the east II. Revolt: the social and military aspects of the 'Abbasid Revolution*, Graph Press Ltd., Jerusalem, 1990.

Sharon, Moshe, *Black banner from the east. The establishment of the 'Abbasid state. Incubation of a revolt*, The Magnes Press, Jerusalem, 1983.

Siddiqui, Sohaira Z. M., *Law and Politics under the Abbasids. An intellectual Portrait of al-Juwayni*, Cambridge University Press, Cambridge, 2019

Vallvé, J.; Viguera, M. J.; Rubiera, M. J.; Villuendas, M. V., Los Omeyas, *Cuadernos de historia 16*, No. 25, Información e Historia SL., Madrid, 1985.

Veas Arteseros, Francisco de Asís, El califato abasí. En Álvarez Palenzuela, Vicente Ángel (Coord.), *Historia Universal de la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 2002, 243-267.

Zaman, Muhammad Qasim, Religion and politics under the early 'Abbasids. The emergence of the proto-Sunni elite. En Haarmann, Ulrich and Kadi, Wadad (Eds.), *Islamic history and civilization. Studies and Texts*, Vol. 16, E. J. Brill, Leiden, 1997.

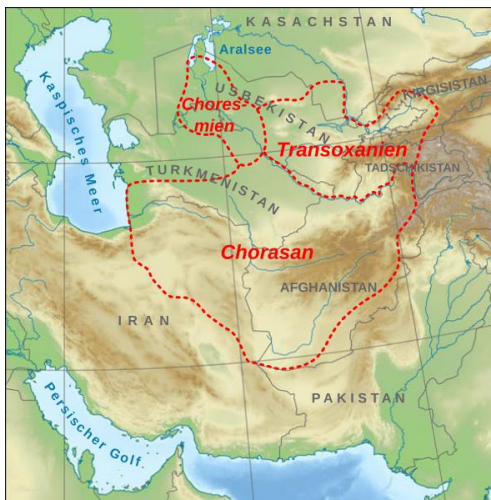
IX. Anexos

Anexo 1



Este mapa muestra la región que ocupaba el territorio denominado como Jurasán entre los siglos VII-VIII, es decir, la época en la que fue conquistado y asentado el islam en el territorio. https://es.wikipedia.org/wiki/Gran_Joras%C3%A1n [última revisión 14/06/2021 17:26]

Anexo 2



La imagen muestra el territorio que ocupaba el Jurasán en comparación con las fronteras administrativas de los actuales países que pueblan la región. <https://es.wikipedia.org/wiki/Transoxiana> [última revisión 14/02/2021 17:32]

Anexo 3

at-Tabasan	60,000
Quhistan	600,000
Nisabur	1,000,000
Nasa	300,000
Abiward	400,000
Tus	600,000
Harat	1,000,000
The Khatun of Bukhara	1,000,000
Samarqand	700,000

La tabla superior muestra los tributos fijados en las capitulaciones de determinadas ciudades del Jurasán. Se trata de tasas anuales, en dírhemes, que la población iraní debía pagar para poder continuar con su tradicional modo de vida, aunque fuese bajo la nueva supervisión y administración islámica.

Dennett, Daniel Clement Jr., *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Harvard University Press, Cambridge, 1950, pp. 105.

Anexo 4

A.H. 121 =738 (Tabari 16889rr): *"Did not Bahramsis favour the Magians, helping them and protecting them, and putting their burdens on the Muslims? Did not Ishbadad b. Jarijur in like manner favour the Christians, and did not 'Aqibah favour the Jews? Shall I not favour the Muslims, helping them and protecting them and relieving them of their burdens which I shall impose on the unbelievers? Shall I accept anything except full payment of the kharaj according to what has been written and made known? Therefore, I have appointed as overseer Mansur b. 'Umar b. Abi-I-Kharqa' and I have ordered him to act with justice to you. If there is a single Muslim from whom the kharaj is a heavy burden, while it is correspondingly lightened for the unbelievers. let him report the matter to Mansur who will transfer the burden from the Muslim to the unbelievers. And the second week had not passed before 30,000 Muslims came to him who were paying the jizya on their heads, while 80,000 unbelievers had been relieved of their jizya. Thereupon he put the jizya on the unbelievers and removed it from the Muslims. Then he reclassified the kharaj and put it in order. Then he assessed the stipulated tribute according to the treaty of capitulation. And 100,000 [dirhems] used to be taken from Marv in Umayyad days in addition to kharaj."*

Discurso dado por Nasr ibn Saiyar en 738 mostrando la controversia y problemática que suponía la cuestión de la conversión y sus correspondientes exenciones fiscales. A su vez, Nasr ibn Saiyar es un buen ejemplo de las iniciativas que trató de llevar a cabo la administración omeya por solucionar el descontento originado por la mala gestión y aplicación de los impuestos a los musulmanes, tanto nuevos como viejos.

Dennett, Daniel Clement Jr., *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Harvard University Press, Cambridge, 1950, pp. 110.