

MEMORIAS DE ÁFRICA: LA SUPERIORIDAD DE LOS NEGROS SOBRE LOS BLANCOS (KITĀB FAKHR AL-SŪDĀN ‘ALĀ AL-BĪḌĀN) DE ABŪ ÛTHMAN ‘AMR IBN BAHR AL-JĀḤIẒ (M. 868/9)¹

Jorge Elices Ocón²

A Brasil

“Mi color negro no es, sin duda, motivo de vergüenza”

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo llamar la atención sobre una obra que ha pasado un tanto desapercibida. Considerada como un trabajo menor de un autor satírico, al-Jāḥiẓ, el *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīḍān* (*La superioridad de los negros sobre los blancos*), pese a su sugerente título, ha sido minusvalorado, pero es, en realidad, una obra seria y plenamente imbuida en el contexto y el debate político-social del siglo IX. Esta obra resulta fundamental para entender la complejidad que encierra toda sociedad, antigua o moderna. Frente a la imagen tradicional sobre la población negra como un grupo marginado, invisible y sin historia, el *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīḍān* les otorga el protagonismo de su obra, les saca de su invisibilidad dentro de la sociedad abasí, y recupera y reelabora, y esto es interesante, una historia y una memoria que hunden sus raíces en la antigüedad.

Palabras claves

Negros, Raza, Antigüedad, Axum, Himyar; Árabe.

¹ Este artículo ha sido elaborado gracias a una beca FAPESP 2018/15102-7 y FAPESP-BEPE 2019/11019-0

² Investigador postdoctoral, Universidad Federal de São Paulo. Contacto: jorge.elices.ocon@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-4794-7934>.

Abstract

This article aims to draw attention to a work that has gone somewhat unnoticed. Considered as a minor work by a satirical author, al-Jāhiz, the *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān* (*The superiority of blacks over whites*), despite its suggestive title, has been undervalued, but it is, in fact, a serious and plenty integrated essay in the context and the political-social debate of the ninth century. This work is essential to understand the complexity of any society, ancient or modern. Faced with the traditional image of the black population as a marginalized group, invisible and without history, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān* gives them a prominent role in his work, removes them from their invisibility within Abbasid society, and recover and rewrite, and this is interesting, a history and a memory rooted in ancient times.

Keywords

Blacks, Race, Antiquity, Axum, Himyar, Arabic.

El *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīḍān* es una obra capaz de suscitar reflexión y conciencia aún cuando han transcurrido doce siglos desde su publicación. Pocas obras pueden sostener el paso del tiempo de forma que permitan un diálogo con el pasado y con el presente. Ello se debe a que el tema que trata la obra, la situación y consideración de la población negra, sigue siendo un asunto espinoso, doloroso y sin resolver en la mayor parte de los casos. Mi propósito en esta contribución no va a ser ofrecer un estudio sobre el autor y su obra, ni aludir al tema concreto del racismo en ella. Me propongo simplemente cuestionar la visión tradicional sobre esta obra y aportar nuevas perspectivas de análisis que puedan servir para futuros estudios.

Al-Jāḥiẓ refuta en el *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīḍān* una visión tradicional sobre las poblaciones negras, vistas como faltos de inteligencia, feos, horribles y sin ninguna virtud o hazaña que avale su papel en la historia. Me interesa especialmente lo relacionado con este último aspecto y en especial, la recopilación que hace el autor de diversas noticias y poemas concernientes a la historia preislámica del reino de Axum, Himyar y el Imperio Sasánida durante los siglos VI y VII. Estas noticias son reelaboradas por al-Jāḥiẓ para enfatizar un discurso que conecta y reinterpreta el pasado y el presente de los Negros. Se trata de un aspecto que no ha sido considerado hasta ahora, que supone una novedad en el siglo IX, y que ahonda en la necesidad de seguir analizando su figura y su obra.

1. Al-Jāḥiẓ: un autor difícil de catalogar

Al-Jāḥiẓ (776-868) fue un autor polifacético, versado en las más diversas tradiciones y conocimientos, que escribió 245 trabajos diferentes, entre cartas, ensayos y obras mayores dedicadas a teología, retórica o filosofía (Pellat, 1984: 119)³.

Pese a este carácter multifacético, B. Lewis y Ch. Pellat han definido a al-Jāḥiẓ fundamentalmente como un satirista o un bromista puesto que su prosa suele ser caótica, incluye numerosas anécdotas y referencias humorísticas (u obscenas) y da protagonismo a personajes situados al margen de la sociedad, como mendigos, prostitutas, homosexuales y

³ Dos obras suelen ser destacadas habitualmente: el *Kitāb al-Ḥayawān* (*El Libro de los animales*) y *K. al-Bayān wa 'l-tabyīn* (*La claridad y la aclaración*). De la primera obra se ha dicho que defiende la idea de evolución y la selección natural, anticipándose a las teorías de Charles Darwin. El segundo teoriza acerca de la retórica y la elocuencia, iniciando toda una temática de estudios sobre el tema.

eunucos, que se prestan a ser objeto de crítica o escarnio (Lewis, 1990: 32; Pellat, “al-Djāḥiẓ”)⁴. Sin embargo, otros autores como se han mostrado más benevolentes. W. M. Hutchins comparaba a al-Jāḥiẓ con Juvenal, señalando que ambos utilizaron recurrieron a la sátira como herramienta de instrucción ética de su audiencia (Hutchins, 1989: 1-2). J. Montgomery y P. Webb han subrayado que los temas y el tono escogido están acordes a los gustos y peticiones de sus mecenas o que al-Jāḥiẓ sí emplea un sistema en su exposición, que su obra responde a un propósito, o que el autor es a veces deliberadamente ambiguo, contradictorio o provocador, de tal manera que resulta imposible catalogar su obra de manera simplista, sino que cada frase requiere un análisis particular atendiendo al contexto en el que se inserta (Schoeler, 2009: 52-53; Montgomery, 2013; Webb, 2012: 20-22; Arifin, 2014).

Este aspecto resulta evidente en el *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān*, que cabría definir como una epístola (*risāla*), y se enmarcaría dentro del género *al-Maḥāsīn wa-l-Masāwī’* (tratados de lo bueno frente a lo malo) o el de las “paradojas”, donde se defiende lo bueno o lo bello como malo o feo y *viceversa*, y donde la dialéctica y la argumentación parecen desempeñar un papel destacado (Gériès, “al-Maḥāsīn wa-’l-Masāwī’”; Van Gelder, 2003: 331 y 339-341; Webb, 2012: 21). Al-Jāḥiẓ escribió varias obras de este tipo, aludiendo tanto a los méritos como a los defectos de las tribus árabes de ‘Adnān y Qaḥṭān, aunque actualmente estas obras se encuentran perdidas⁵. Y también escribió acerca de las “Virtudes de los Turcos” (*Manāqib al-Turk*), en la que compara los méritos de los Turcos con otros pueblos, árabes y no-árabes (Lassner, 1980, cap. V).

Las contradicciones y ambigüedades en estas obras son habituales y en el *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān* esto también resulta evidente. En esta obra al-Jāḥiẓ alude a las poblaciones negras (*al-sūdān*, literalmente “los negros”), etíopes (*habash*) y africanas orientales (*zanj*), en términos positivos, mientras que en otros tratados de su misma autoría, como el *al-Bayān wa-l-tabyīn*, se refiere a *zanj* como una “turba desorganizada”, criticándolos en relación a otras poblaciones o aludiendo a un esclavo africano como “salvaje” (*waḥshī*) e incorregible (*muḥarrām*) (Al-Jāḥiẓ, *Bayān*: I, 137 y 384 y

⁴ Esto resulta especialmente evidente en obras como *El Libro de los avaros* (*Kitāb al-Bukhala*) y *Boasting Match over Maids and Youths* y *The superiority of the Belly to the Back*, editadas por W. M. Hutchins.

⁵ Al-Jāḥiẓ alude a esta obra tanto al comienzo como al final del *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān*.

II, 71-73; Tolmacheva, 1986: 105; McLeod, 2016: 56-58; Ayana, 2019: 65, 77, 86)⁶.

Estas contradicciones suponen un quebradero de cabeza para los investigadores de la obra de al-Jāḥiẓ y una dificultad añadida a la hora de definir y catalogar a este autor. No creo que pueda ser definido como un mero bufón o bromista (Pellat, “al-Djāḥiẓ”). Estamos ante un autor ciertamente polifacético, capaz de combinar diferentes registros, tonos y propósitos, de desafiar al lector (tanto medieval como moderno) y de diseccionar la sociedad de su tiempo, poniendo el dedo en los aspectos más polémicos y contradictorios de la misma: la desigualdad y marginalización de colectivos, los prejuicios y la discriminación racial, étnica o de género, aspectos que suscitaron (y suscitan todavía hoy) las más variadas reacciones y definiciones.

Parte de la complejidad que encierra la obra de al-Jāḥiẓ se manifiesta también en los detalles que conocemos acerca de su biografía. Sus orígenes familiares fueron humildes. Pero consiguió acceder a una formación superior e integrarse en los círculos aristocráticos y en la corte ‘abbāsī. Con ello se garantizó un cierto estatus social y una relativa estabilidad económica⁷. Tras el asesinato de su último valedor, en medio de las intrigas palaciegas, al-Jāḥiẓ decidió asentarse definitivamente en su ciudad natal, Basora, donde falleció en el año 868 a causa de una hemiplejía que lo había dejado como secuelas una parálisis parcial al final de su vida (Pellat, “al-Djāḥiẓ”).

Hay, no obstante, un dato biográfico que resulta fundamental para nosotros: al parecer, al-Jāḥiẓ sería nieto de un esclavo negro (Pellat, 1953: 51-53)⁸. Este detalle otorga a nuestra obra un carácter personal (aunque al-Jāḥiẓ no menciona sus orígenes en la obra en ningún caso) y explica mejor sus orígenes humildes, enmarca a nuestro autor dentro de un grupo minoritario y segregado, y otorga a su carrera profesional una perspectiva

⁶ Tomacheva señala que la obra de al-Jāḥiẓ sería una de las primeras referencias a los *zanj* presentes en la literatura árabe. El término *zanj* no alude a un colectivo concreto, la población negra esclavizada en Irak, como suele suponerse, sino que cabe pensar que el término designara diferentes colectivos y entidades, evolucionando a lo largo de los siglos. El propio al-Jāḥiẓ distingue dos grupos dentro de los *zanj*, refiriéndose a la población africana residente en la costa africano-oriental, como veremos.

⁷ Este parece haber sido su principal sustento.

⁸ Un autor del siglo X, Ibn al-Nadīm, indica que el abuelo de al-Jāḥiẓ era un negro llamado Fazārah, que servía como portero o cuidador de camellos: Ibn al-Nadīm, *The Fihrist of al-Nadim*, 398-399. Por otro lado, al-Jāḥiẓ también pertenecería a la tribu árabe Kināna.

extra de superación y coraje, lidiando con aspectos contradictorios como serían su integración o no dentro del sistema imperante.

Una anécdota ilustraría este punto: según nos señalan las fuentes, al-Jāḥiẓ fue considerado por el califa para convertirse en el tutor de los príncipes, sin embargo, fue finalmente rechazado porque los príncipes se asustaron al conocer a al-Jāḥiẓ y ver sus “ojos saltones” (Pellat, “al-Djāḥiẓ”). Al parecer, el apodo de “al-Jāḥiẓ” hace referencia justamente a esos “ojos saltones” y aunque no podemos saber si se trataba de un rasgo más o menos particular, la anécdota sí refleja el rechazo que experimentó al-Jāḥiẓ, no por sus capacidades y profesionalismo, sino en base a su aspecto y fisonomía. Desde una óptica moderna se trataría de un caso claro de racismo y discriminación y ello explica por qué al-Jāḥiẓ es una figura central y recurrentes en los debates actuales (tanto en medios académicos como más populares) sobre racismo y la discriminación (Mandisa Ingram, 2015).

2. Un mundo en transformación

Al-Jāḥiẓ fue un hombre de su tiempo, imbuido en los debates e inquietudes de sus contemporáneos y ello explica también complejidad a su obra. Transcurridos apenas dos siglos desde las conquistas islámicas, el mundo islámico estaba lejos de ser una sociedad inmutable y anquilosada como se suele dibujar tradicionalmente, sino que se caracterizaba por su dinamismo y transformación. Estamos ante una sociedad compleja en todos los sentidos, compuesta por diferentes grupos sociales y comunidades religiosas, claramente urbanizada, con una fuerte estratificación social, un notable desarrollo cultural y un aparato estatal y burocrático plenamente consolidado, capaz de centralizar los recursos, imponer un sistema fiscal y administrativo y garantizar el control de la población. La sociedad es patriarcal y heteronormativa, regulada por la moral y la ley islámica, como no podía ser de otro modo (Pellat, 1953; Kennedy, 2001, 2003).

Al-Jāḥiẓ evidencia todo ello en sus obras. Sin embargo, no se trata de un mundo anquilosado, como señalaba, sino que se detectan movimientos culturales e ideológicos que denotan cambios políticos, sociales e identitarios muy significativos. Es en estos momentos cuando se conforma una primitiva historiografía y geografía escrita en árabe que busca explicar y justificar el mundo islámico en su propio contexto y en relación al pasado preislámico. En este sentido cabe destacar aquí las traducciones llevadas a cabo en Bagdad, en la denominada *Bayt al-Ḥikma* (Casa de la Sabiduría),

que supusieron la búsqueda, acopio y traducción de manuscritos griegos, persas, siríacos, arameos o hindúes (Rosenthal, 1968 y 1975; Gutas, 1998). Al-Jāḥiẓ participó de ello y se pronunció acerca de qué, cómo y por qué se debía traducir y estudiar (Yücesoy, 2009: 533 y 535-6; Webb 2012).

Se desarrolla también en estas mismas fechas una incipiente literatura (*adab*) al gusto de la élite, orientados a su entretenimiento e instrucción. Las obras de al-Jāḥiẓ deben adscribirse a esta categoría (Montgomery, 2013). Además, se reescriben y codifican los textos fundamentales del Islam, el *Corán* y los *aḥādīth* o dichos atribuidos al profeta Muḥammad, y aparecen también escuelas teológicas como el Mu'tazilismo, caracterizada por un cierto racionalismo y cuya doctrina fue abrazada por los califas 'abbāsīes y secundada por el propio al-Jāḥiẓ (Geries, 1980; Marín Guzmán, 2003; Pellat, "al-Djāḥiẓ")⁹.

Estamos además en un contexto político y social de fuertes cambios. Nuevas familias y grupos aristocráticos de origen iraní, como los Barmakīes, y destacados jefes militares de clanes turcos, ocuparon puestos destacados de la administración y el ejército 'abbāsī. Al-Faṭḥ b. Khāḳān, a quién al-Jāḥiẓ dedica su obra "Virtudes de los Turcos" (*Manāqib al-Turk*) fue uno de estos jefes turcos y su propio mecenas (Hutchins, 1989: 7).

La inclusión de estos grupos generó distintos conflictos. La población local de Bagdad no vió con buenos ojos la llegada de estos soldados turcos, con costumbres muy diferentes, y a menudo se producían motines y conflictos armados¹⁰. En el caso de esas familias de origen iraní, sabemos que reivindicaron su origen aristocrático y preislámico, así como el prestigio y la superioridad de la cultura persa sobre la árabe, conformando con ello un movimiento reivindicativo conocido como al-Shu'ūbiyya que abogaba por la igualdad entre Árabes y No-Árabes (Mottahedeh, 1976; Enderwitz, S., "al-Shu'ūbiyya"). Al-Jāḥiẓ participó nuevamente de este debate y tanto "Virtudes de los Turcos" como "La superioridad de los Negros sobre los Blancos" deben entenderse dentro de este contexto. Particularmente, la referencia a los "Blancos" (*al-Bīḍān*) alude en realidad a los Árabes. Sin embargo, según han subrayado diversos investigadores, al-Jāḥiẓ tomó partido por la lengua, la cultura y la identidad árabe, con la que se identificaba plenamente, algo que resulta contradictorio con estas obras dedicadas a ensalzar a Turcos y Negros (Pellat, 1969: 3; Agius, 1980: 81;

⁹ El triunfo posterior de la doctrina sunní quizás explica algunas de las críticas que recibió al-Jāḥiẓ.

¹⁰ Esta situación, y la dependencia de los califas 'abbāsīes con respecto a estos contingentes turcos, enrolados en su ejército, motivó la fundación de una nueva capital en el año 836: Samarra.

Webb, 2012: 20-22)¹¹. Tan solo en algún caso se ha apuntado a que al-Jāhiz hubiera planteado un modelo integrador en el que pueblos y colectivos no-árabes, como el propio al-Jāhiz, pudieran quedar integrados en el orden social y político. J. Lassner ha defendido esta hipótesis a partir de la lectura del “Virtudes de los Turcos” (*Manāqib al-Turk*). Efectivamente, al-Jāhiz concluye esta obra con una enigmática frase que podría interpretarse en este sentido: lo poco que nos une es mejor que lo mucho que nos separa (Lassner, 1980: 119-23; Hutchins, 1989: 217 de la trad. inglesa de “Virtudes de los Turcos” (*Manāqib al-Turk*) y p. 8 en la introd.).

Junto con estos factores ya mencionados (las traducciones en la *Bayt al-Hikma*, la expansión de la literatura de adab, la codificación de los textos del Islam, el Mu'tazilismo y la Shu'ubiyya) cabe tener en cuenta a la población negra de origen africano que habitaba en el sur del actual Irak y son los protagonistas de la obra de al-Jāhiz: los *zanj*. La mayoría de ellos eran esclavos provenientes del África oriental y de los puertos de la actual Tanzania y Somalia, dedicados a trabajar en las plantaciones agrícolas y en las minas de sal (Sobre el esclavismo negro en el mundo islámico medieval: Lewis, 1990; Segal, 2001; Goldenberg, 2003; McLeod, 2016). Las pésimas condiciones de trabajo y vida, la exclusión social a la que estuvieron sometidos, así como la discriminación racial, fueron factores que les llevaron a protagonizar diversas sublevaciones durante los siglos VII-IX, siendo la más famosa y conocida de ellas la que tuvo lugar entre los años 869 y 883, liderados por 'Ali ibn Muhammad. La rebelión amenazó seriamente la estabilidad del califato 'abbāsī, conquistó Basora, conformó un estado independiente y llegó a amenazar Bagdad, sin embargo, acabó siendo derrotada y castigada a sangre y fuego (Walker, 1933; Talhami, 1977; Popovic, 1999; Rodriguez, “Zanj Slave Revolts”; Furlonge, 1999: 14; Silkaitis, 2012; Mandisa Ingram, 2015: 15-20; McLeod, 2016: 72 y ss. 116-117)¹².

Al-Jāhiz murió justo antes de que la sublevación comenzase en el año 869, pero este contexto resulta fundamental para entender el *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*. Los temas tratados por la obra, especialmente centrados en las hazañas miliatres de los *zanj* que conectan pasado y presentes, que refutan los argumentos tradicionales y que plantean una serie de reivindicaciones resultan significativos. ¿Cabría pensar que la obra tuviera

¹¹ Por desgracia, no he podido consultar la obra de S. Enderwitz, 1979.

¹² El relato de al-Ṭabarī, traducido al inglés por D. Waines, en *The History of al-Ṭabarī*, vol. XXXVI es la más detallada fuente de información sobre la rebelión de los *zanj*. Frente a las posturas clásicas de B. Lewis y A. Popovic que no consideraban el racismo como un factor determinante en la rebelión, los estudios más recientes ahondan en su importancia.

algún tipo de influencia entre los sublevados? Para poder responder a la pregunta debemos profundizar en el el *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān*.

3. El *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān*: una obra singular

La obra es una defensa de la la población negra (*al-Sūdān*), especialmente de la población de origen africano oriental, denominados *zanj*, frente a sus detractores árabes, refutando sus acusaciones de ignorancia, estupidez o falta de discernimiento y lógica, enfatizando por el contrario su fuerza, coraje, generosidad, carácter noble o dotes musicales (Khalidi, 1981)¹³. Con ello al-Jāhīz desafía directamente las ideas preconcebidas acerca de la población negra y africana, su inferioridad, deficiencia, fealdad, invisibilidad, nulo aporte a la historia y conocimientos humanos, todas ellas ideas que se retrotraen a la tradición clásica (Hunwick, 2003; Sharawi, 2008: 97-99).

¿Qué propósito tenía el *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān*?

La pregunta ha suscitado un cierto debate entre aquellos que sostienen que se trata de una obra satírica, de la que no cabe deducir ningún argumento serio, y aquellos otros, que la colocan como un primer y auténtico ensayo político y revolucionario contra el racismo y la discriminación.

El argumento de que al-Jāhīz es un autor satírico y contrario a la *Shu‘ūbiyya*, sirve a muchos para cuestionar la seriedad de la obra. B. Lewis planteaba que, lejos de defender a los Negros, el *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān* sería en realidad una parodia de los tratados de *Shu‘ūbiyya*, que podrían argumentar cosas tan absurdas como la superioridad de los Negros sobre los Blancos (Lewis, 1990: 31-32). En el mismo sentido se pronunciaba J. Colville, aunque matizaba su postura señalando que, tras esa fachada satírica, al-Jāhīz estaría realmente comprometido con la integración de los Negros (Colville, 2002: 25). G. Wiet colocó a obra em relación con “Virtudes de los Turcos”, indicando que ambos ensayos habrían sido redactados para escandalizar a sus contemporáneos (Wiet 1966: 107). Por el contrario, Chouki El-Hamel rechazaba la hipótesis de B. Lewis y aludía a la obra de al-Jāhīz como la primera de una serie de ensayos escritos por

¹³ El *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān* ha sido editado y traducido al inglés por T. Khalidi y más recientemente por Colville. Las menciones a la obra siempre tienen las referencias a la edición árabe de Khalidi, seguida de su traducción, separada por una barra espaciadora.

autores árabes posteriores que exaltaban las virtudes de la raza negra, aunque reconocía las contradicciones del autor, denigrando a los negros africanos en otras obras (El-Hamel, 2013: 85). También Th. Hefter se muestra crítico con la hipótesis de B. Lewis (Hefter, 2014: 147). Finalmente, V. Mandisa y N. C. McLeod prefieren aludir a al-Jāḥiẓ como un pionero en la concepción del racismo y en la reivindicación de los negros (Mandisa, 2015 y McLeod, 2016).

Una postura intermedia es representada por W. M. Hutchins, quien ha ofrecido, a mi juicio, una serie de ideas interesantes. En primer lugar, pone en relación el *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān* y “Virtudes de los Turcos” (*Manāqib al-Turk*), puesto que ambos tratados glorifican a dos grupos sociales mal vistos y han sido considerados una sátira. Sin embargo, el tratado está dedicado a Al-Faṭḥ b. Khākān, como ya he señalado, y que una parte del mismo fue escrito para el califa al-Mu'tasim, que introdujo a los Turcos como guardia y ejército privado. Por tanto, según sostiene W. M. Hutchins, el ensayo sería entonces una forma de propaganda gubernamental para la contratación de los turcos (Hutchins, 1989: 7).

En segundo lugar, Hutchins señala que la aparente invisibilidad de los Negros esconde el hecho de que en muchos casos ocupaban también cargos militares destacados. Además, la obra de al-Jāḥiẓ no parece haber suscitado comentarios negativos. Al contrario. Al-Mas'ūdī, un reputado historiador del siglo X, se refería al *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān* como una obra seria, y aprovechaba para añadir su propio tributo a los *zanj*, mientras que Ibn Qutayba señalaba que la obra mostraba la capacidad de al-Jāḥiẓ de ensalzar lo insignificante (Al-Mas'ūdī, *Kitāb Murūj*: III, 30 y trad. I, 167; Ibn Qutayba, *Ta'wīl Mukhtalif al-Hadīth*: 110-111. Hutchins, 1989: 8; Hefter, 2014: 143). Por ello, Hutchins plantea que el *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān* pueda ser también parte de la propaganda para contratar a negros africanos en la administración y en el ejército (Hutchins, 1989: 8).

La hipótesis resulta aceptable. El propio al-Jāḥiẓ indica que su obra es un complemento que faltaba por añadir (a petición de su cliente) a otros tratados ya elaborados en los que ha aludido a los argumentos esgrimidos por los Árabes puros (*ṣurahā'*) y por los que no lo son (*hujanā'*) (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 27/3). Señala que su obra recoge lo que le ha venido a la mente (*ḥaḍaranī*) acerca de las virtudes de los Negros (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 51/26) y que se habría limitado a relacionar material histórico (*ajbār*) y a citar varios poemas de autores árabes y no-árabes (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 45/20). La obra de al-Jāḥiẓ parece haber sido efectivamente un precedente de obras similares como la de Muhammad b. al-Marzuban (m. 922) (Lewis, 1990: 2; El Hamel, 2013: 85). Además, el *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān* pone

énfasis en las hazañas militares de los axumitas del siglo VI y de los *zanj* rebeldes en los siglos VII-VIII, incluyendo detalles relativos al ejército, su composición y armas y destaca la toma y destrucción de ciudades como Ghumdān y Medina o la deshonra y falta de coraje de los Árabes. Además, al-Jāḥiẓ reúne una serie de poemas y comentarios que parecen ofrecer una recopilación de los temas y argumentos más comunes y utilizados en las polémicas habituales de la *Shu‘ūbiyya* (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān*, 29/5).

En definitiva, este tono militar de la obra, junto con sus reivindicaciones, quizás podrían apuntar a que el destinatario de la obra fuera, como en el caso de las *Virtudes de los Turcos*, un militar (¿negro?) destacado en el ejército ‘abbāsī, implicado en las polémicas con las jerarquías árabes e interesado en las hazañas y virtudes de los Negros, tanto en el pasado como en el presente más inmediato, y en los argumentos que pudieran sostener su superioridad con respecto a los Árabes (al-Ṭabarī, *Tārīḥ al-rusul wa-l- mulūk*: VIII, 565; IX, 414-415; Hutchins, 1989: 7-8; Pipes, 1980; McLeod, 2016: 37)¹⁴.

Estructura y fuentes

La obra de al-Jāḥiẓ no parece seguir una estructura discernible a primera vista, sino que mezcla ideas de forma recurrente e introduce anécdotas, poemas y comentarios. Pese a ello quizás se pueden distinguir dos partes, atendiendo al contenido. En una primera parte al-Jāḥiẓ alude a figuras de la tradición coránica, de los que destaca su vinculación con Muḥammad, su papel en la expansión del Islam, su coraje, valor, piedad y juicio. Incluye también aquí varios poemas que comenta en detalle alusivos a sucesos correspondientes a los siglos VI-VII. La segunda parte, en cambio, se concentra en refutar los argumentos escgrimidos contra los Negros: sí son inteligentes, la piel negra es fruto de las condiciones naturales y el negro corresponde al color de los elementos más destacados en la naturaleza. Para ello al-Jāḥiẓ contrapone los argumentos de unos y otros, indicando “los Zanj dicen” o “afirman” (Hefter, 2014: 144-145).

¿Qué fuentes empleó al-Jāḥiẓ para componer su obra? El *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān* sustenta su relato en una serie de informaciones de

¹⁴ Según al-Ṭabarī, algunos contingentes de soldados se unieron a los sublevados cuando estalló la rebelión de los *zanj*. La noticia indicaría que había sectores del ejército que compartían las reivindicaciones de los *zanj*, quizás por sufrir el mismo tipo de discriminación.

diversa procedencia, fundamentalmente poemas y relatos históricos, tal y como el propio autor señalaba.

Destacan los poemas atribuidos a poetas negros de los siglos VII-VIII como al-Ḥayquṭān¹⁵, Sanih ibn Rabah Shar¹⁶ o ‘Ukaym al-Ḥubūshi (el Etíope)¹⁷ y a otros poetas árabes, como Labīd b. Rabī‘a (m. c. 661) o Kḥalaf b. Ḥayyān al-Aḥmar (m. c. 796). En cuanto a las referencias históricas, éstas se encuentran en obras bien conocidas alusivas a la vida de Muḥammad o a la historia preislámica de la Península Arábiga, compuestas en los siglos VIII y IX: el *Kitāb al-Tijan*, obra de Wahb b. Munabbih (m. 732), transmitida por Ibn Hishām (m. 833), autor a sí mismo de la *Sīra* del profeta. Igualmente cabe considerar a Ibn Ishāq (m. 767) otro recopilador de diversas tradiciones judeo-cristianas e islámicas e Ibn al-Kalbī (d. 204/819), un reputado autor en religión y noticias preislámicas relativas a la Península Arábiga. Autores contemporáneos o posteriores a al-Jāḥiẓ también recogen noticias similares al *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Biḍān*: es el caso de Ibn Qutayba (d. 276/889), que reproduce una lista de los reyes de Yemen; al-Ṭabarī (m. 923), que reproduce también algunas de las noticias relativas a Muḥammad y al-Mas‘ūdī (m. 956), que parece conocer la obra de al-Jāḥiẓ y también menciona a los *zanj* e incluye algunas noticias relativas a los reinos africanos. Únicamente algunos detalles mencionados por al-Jāḥiẓ no parecen encontrar respaldo en estas fuentes¹⁸.

Junto con estos poemas y referencias históricas, al-Jāḥiẓ también recurriría a informaciones facilitadas por mercaderes, especialmente en lo referente al origen de los esclavos procedentes de África Oriental, donde alude con gran precisión de detalles a estas poblaciones y sus diferencias, como veremos. Igualmente, algunas de las noticias consignadas a las rebeliones de los *zanj* o referidas a la población negra y esclava que habitaba la zona de Basora podrían haber sido recopiladas a partir de diversos canales. Sin embargo, no parece que al-Jāḥiẓ recurriese a fuentes que narrasen propiamente la historia del reino de Axum o de las poblaciones africanas.

¹⁵ No he podido consultar el artículo de O. K. Amuni, “al-Hayqutan riposte to Jarir caustic tongue: issues in African responde to racism in Arabic poetry”, en *Global African Spirituality Social Capital*.

¹⁶ No he podido identificar a este poeta, pero cabría identificarlo como hijo de Raban Shar al-Zanji, líder de una sublevación de zanj en la región del Eufrates. Tanto al-Ḥayquṭān como Sanih ibn Rabah Shar escribieron sus poemas en respuesta a las burlas de Jarīr ibn Aṭīyah al-Khatafī, (m. 728), según indica al-Jāḥiẓ.

¹⁷ Me ha resultado imposible identificar a este poeta. En uno de sus poemas alude al saqueo de Medina del año 683, por lo que también debió estar activo a finales del siglo VII o comienzos del siglo VIII.

¹⁸ Para estos autores y obras remito a las notas al pie y a la bibliografía.

Argumentos

Al-Jāhiz incluye varios argumentos para sostener la idea de la superioridad de los Negros sobre los Blancos. Uno de ellos sería el número o la cantidad: existe en el mundo un mayor número de población negra (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 42-43/19). La idea aparece reflejada en la parte final de la obra, donde al-Jāhiz considera Negros no solo a *Zanj* y Etiópes, sino también a Coptos, Beréberes, Indios, Chinos, así como a la población del sudeste asiático en general y concluye citando un enigmático pasaje en el que se afirma que hay más negros que blancos, más rocas que barro, más arena que sustrato, más agua salada que dulce (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 47-48/22)¹⁹. Igualmente señala que algunas tribus árabes comparten con los *Zanj* el color negro de piel. Este es el caso de los Banū Sulaym (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 47-48/23-24). E igualmente señala, como argumento a favor de la superioridad de los Negros, el hecho de que las mujeres negras sean proclives a tener muchos hijos y que sean celosas y protectoras de sus maridos del mismo modo que éstos lo son con ellas (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 44/20). E incluso, al-Jāhiz se hace eco de que el propio Muḥammad y su familia fueran negros (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 41-42 y 47-48/18 y 23). Hay, sin embargo, tres argumentos que merecen ser resaltados.

a) Los Negros sí tienen inteligencia, belleza y perfección (*jamāl wa-kamāl*)

Al-Jāhiz refuta la supuesta falta de inteligencia de los Negros en diferentes momentos de su obra. El primer personaje negro al que alude es precisamente Luqmān, una figura coránica, conocida por su sabiduría (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 28/4. Zahniser, “Luqmān”). Posteriormente señala los conocimientos de los Negros en filosofía y teología (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 47-48/23) y destaca su generosidad, coraje, carácter noble, sentido musical (bailando y tocando los tambores), voces melodiosas, cuerpos fornidos y su carácter afable (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 35-37/12-13)²⁰.

¹⁹ Menciona aquí también a los pueblos o tribus de Fazzan, Marawa y Zughawa/Zaghawa. Al-Jāhiz insiste además en que la población negra domina los confines del mundo conocido como Sarandib, Kala, Amil y Zabaj.

²⁰ Frente a las ideas que señalan que los negros son generosos o valientes por ser irreflexivos y cortos de miras, concluye que el que señala esto es poco agradecido a la generosidad mostrada y que, de ser cierto esa idea, solo cabría esperar entonces que los más sabios sean entonces los más tacaños, egoístas, cobardes y traicioneros.

En otro momento refuta una pregunta habitual que incide en el poco o nulo raciocinio de los Negros: ¿por qué no se encontraban hombres negros tan listos, al menos, como las mujeres o los niños? La respuesta que al-Jāḥiẓ pone en boca de los Africanos (*Zanj*) adscribe esta falta de inteligencia a su condición de esclavos. Se trata ante todo de una población humilde, la única con la que los Árabes tienen contacto. Al-Jāḥiẓ aclara la cuestión con un ejemplo: del mismo modo que no se puede juzgar la cultura y ciencias indias (consideradas en alta estima) en base a los conocimientos de los esclavos indios, al-Jāḥiẓ afirma que la cultura y la inteligencia de las poblaciones negras no es la de aquellos que han sido esclavizados (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān*, 43-44/19-20).

Al-Jāḥiẓ añade que los esclavos negros proceden de las costas de *Qanbalu*, donde, pertenecerían a los grupos más humildes y serían en realidad siervos y esclavos de los propios africanos. Serían ellos los apresados y trasladados en barcos. Según indica, los *Zanj* se dividen en dos grupos, los *Qanbalu* y los *Lanjuya*, del mismo modo que los Árabes quedaban divididos en ‘Adnān y Qaḥṭān. La población de *Qanbalu* no tendría ni belleza ni cerebro (*jamāl wa-‘uqūl*), mientras que la población de *Lanjuya*, de la que los árabes no tienen conocimiento (porque no habrían sido esclavizados todavía), destaca justamente por su belleza y perfección (*jamāl wa-kamāl*) (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān*, 43-44/19-20)²¹.

Como puede observarse, al-Jāḥiẓ no refuta completamente la idea de una falta de inteligencia en la población negra, sino que se limita a señalar que existiría otra población negra en África que sí reuniría las más excelentes características. Además, la imagen que nos transmite es la de una región integrada en las redes comerciales, con una población dispar, con ciertas desigualdades, jerarquizada en torno a dos entidades o grupos socio-políticos que se adaptan o resisten a las injerencias externas. En cualquier caso, las referencias de al-Jāḥiẓ sobre el origen de la población negra esclavizada en Iraq resultan significativas y pueden ser corroboradas. *Qanbalu* o *Qunbulū* correspondería con la costa occidental de la isla de Pemba, frente a Tanzania, mientras que *Lanjuya* o *Lunjūya* correspondería con Zanzíbar (*Unguja*) (Lewicki 1974; Chami, 2002: 31-32). Los enclaves son mencionados igualmente por Al-Mas‘ūdī (Al-Mas‘ūdī, *Kitāb Murūj*, III, 31 y trad. I, 205, 232, 233; Chami, 2002: 31-32) y en ellos se ha podido documentar monedas y cultura material bizantina, propia de los siglos VI

²¹ Según indica posteriormente, la mejor población, la más culta y honorable, se encuentra en el interior próxima al centro de poder, como sucede en Bagdad, como centro del califato. Esta posición central correspondería a Lanjuya.

y VII (Green, 2017), así como materiales (monedas y cerámicas) correspondientes a los siglos VIII-IX (Juma, 2004: 29, 84, 109, 143, 153) .

b) El color de los Negros no es un castigo divino sino una condición natural

Al-Jāhīz sí se muestra más tajante a la hora de refutar otra de las ideas tradicionales asumidas sobre los Negros que señala que su color de piel sería un castigo divino a Cam por haber visto desnudo y borracho a su padre, Noé, según se relata en el *Génesis*. La maldición se habría extendido a sus descendientes y, aunque en ningún momento se indica que Cam fuese negro, la maldición quedó asociada a la raza negra (Goldenberg, 2003: 107 y 142).

Frente a esta idea, al-Jāhīz pone en boca de los Negros algunas frases destacadas: “Dios no nos creó negros para desfigurarnos, sino que fue el entorno el que nos hizo negros” (Al-Jāhīz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān*, 47-48/23) e igualmente indica que:

Ser negro o ser blanco están causados por las propiedades de cada región, así como las propiedades dadas por Dios al agua, al suelo, la proximidad o lejanía con respecto al sol y la intensidad o suavidad del calor. Estas diferencias en el color no son resultados de ninguna deformidad o castigo, desfiguramiento o prematuridad (Al-Jāhīz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān*, 47-48/23).

c) Lo Negro es bello

Frente a la idea tradicional que asociaba el Negro a lo feo, lo horrible o lo que da miedo, al-Jāhīz considera y ensalza lo Negro en todas sus facetas y manifestaciones. La idea se repite en numerosas ocasiones a lo largo de la obra. De este modo, incluye un poema atribuido a al-Ḥayquṭān en el que este autor responde con un poema a las burlas recibidas por su aspecto afirmando que, aunque su pelo es rizado y su piel es negra, eso no es motivo de vergüenza, sino que incluso en la batalla más feroz se muestra siempre valiente y lleno de coraje (Al-Jāhīz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān*, 29-30/6). En otro momento, al-Jāhīz señala que cualquiera que considere lo negro como feo que tenga en mente que nada es más feo que el pelo blancurrio, endeble y rojizo de los Francos, Bizantinos y Eslavos, particularmente sus cejas y pestañas blancas (Al-Jāhīz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān*, 47-4/23).

Al-Jāḥiẓ parece reservar un apartado de su obra a tratar este tema en profundidad, aludiendo a determinados elementos de color negro que resultan prestigiosos, caros, únicos, resistentes o duros: por ejemplo, las ropas negras como símbolo de los califas ‘abbāsíes; el negro de la piedra de la Ka’ba; el ébano como la madera más cara y apreciada; el pelo negro como signo de juventud y belleza frente a las canas; el hígado, de color negro, como el órgano más necesario para el ser humano; el negro como el color asociado a la noche; o el negro como el color de algunos productos de los cuáles se obtienen preciados perfumes y ungüentos como el almizcle, el ámbar y el antimonio. La lista continúa e incluso en algunos casos cabe pensar que al-Jāḥiẓ recurra a la ironía, por ejemplo, cuando señala que la mejor siesta es la que tiene lugar en una habitación a oscuras (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīḍān*, 38-42/15-19).

La última referencia que incluye al-Jāḥiẓ aludiendo a lo Negro como elemento de prestigio es interesante: se trata de un *ḥādīth* atribuido a Muḥammad en el que se indica que aunque Dios envió a éste a toda la humanidad, el Profeta habría dicho que había sido enviado a Rojos y Negros (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīḍān*, 41-43/18-19. *Ḥādīth*, Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, IV, nº 416). La referencia la interpreta al-Jāḥiẓ de la siguiente forma: los Árabes no forman parte de los Rojos (Bizantinos, Eslavos o Persas) sino de los Negros, colocados en igualdad y junto con *Zanj*, Abisinios y Nubios. Dado que éstos tienen la piel más negra que los Árabes, a ellos les corresponde el privilegio de haber dado nombre al grupo al cual se refería Muḥammad y en el que los Árabes fueron integrados. La referencia, más allá de la argumentación empleada, es interesante por un motivo: ahonda en la propia tradición islámica como argumento a favor de las virtudes y méritos de los Negros. El propio al-Jāḥiẓ añadía además que, con ello, el Profeta había situado a los dos grupos en un plano de igualdad (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīḍān*, 42-43/19).

4. La antigüedad como argumento

A diferencia de otras obras elaboradas por al-Jāḥiẓ, la antigüedad tiene un peso específico en el *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīḍān*²². Su obra no es solo un compendio de virtudes atribuibles a las poblaciones negras, es también un compendio de narraciones o anécdotas pseudo-históricas en las que menciona antiguos y poderosos reyes africanos y confiere a los Negros un

²² En “Virtudes de los Turcos”, el pasado preislámico no constituye un argumento principal.

papel destacado en la expansión y consolidación del Islam. No se trata de una obra de historia como tal, puesto que al-Jāḥiẓ no elabora un relato cronológico y ordenado de los sucesos que incluye. Este no era el objetivo del autor. Sin embargo, sí parece apuntarse un relato que traza un contraste entre pasado y presente y que tiene un nexo en común: las hazañas militares de los Negros. Con ello al-Jāḥiẓ inserta a la población negra y africana en la historia universal sagrada, marcada por el triunfo del Islam, y plantea en su obra una serie de problemas y reivindicaciones.

Las referencias históricas presentes en el *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān* aluden a la historia preislámica inmediatamente anterior a la expansión del Islam, es decir, a las relaciones entre el reino africano de Axum, los reinos de Himyar, en la actual Yemen, las poblaciones de La Meca y Medina y el imperio sasánida durante los siglos VI y VII (Smith, 1954; Rubin, 2012: 281-292, 299-306). Tres episodios merecen nuestra atención.

A) La derrota y muerte de Dhū Nuwās y la destrucción de Ghumdān

El primer episodio a destacar está claramente señalado por al-Jāḥiẓ: el dominio que ejercieron los Etíopes desde Africa hasta La Meca, imponiendo su control en el territorio arábigo, derrotando a Dhū Nuwās y acabando con la vida del *Aqyal* de Himyar (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān*, 35-36/11).

La noticia alude a la conquista de Himyar por parte de Axum y a la derrota del rey himyarita, Dhū Nuwās. Existen varias evidencias documentales acerca de la existencia de este rey que controlaría la región de la actual Yemen hacia el año 525 d. C. (Procopio, *De bello persico*, I, 20; Assouad, “Dhū Nuwās”; De Prémare, 2000: 289-295)²³. Igualmente, el *Kitāb al-Tijān* de Ibn Hishām y otros autores aluden a los mismos hechos (Ibn Hishām, *Kitāb al-Tijān*, 301-306; Ibn Qutayba, *Ma‘ārif*, 277; Al-Ṭabarī, *Tārīj al-rusul wa-l- mulūk*, I, 540). Al-Jāḥiẓ no menciona la causa de la intervención axumita, aunque la mayoría de fuentes alude a que Dhū Nuwās era judío y que habría decretado una persecución contra los cristianos que habría motivado la intervención de Axum a instancias del emperador bizantino Justiniano (Smith, 1954, 451; Ryckmans, 1956: 18-22; Rubin, 2000; Rubin 2013). En cualquier caso, la expedición enviada por el rey axumita Kaleb se saldó con una victoria y tuvo como resultado la muerte de Dhū Nuwās y

²³ *The Book of the Himyarites*, es una fuente siríaca, escrita por el obispo Simeón de Beth Arsham, en el primer cuarto del siglo VI. En ella se menciona a Dhū Nuwās como Dimyanus. Acerca de esta fuente puede verse la trad. y ed. de Moberg, 1924 y Shahid, 1963.

el sometimiento de la región a Axum (*The Book of the Himyarites*, cap. XLII; Lee, 2012).

Al-Jāhiz incluye también en relación con este episodio otro poema que atribuye a un autor árabe al que no cita. En este poema se menciona a Riyat, quien estaría al frente del ejército etíope, calificado como una multitud. Habría sido Riyat quien habría destruido el palacio de Ghumdān, edificado por el *Aqyal* de Himyar, y reducido a cenizas durante un ataque nocturno (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 35-36/11; Ibn Hishām, *Sirat al-nabi*, 1, 37; Al-Ṭabarī, *Tārīj al-rusul wa-l- mulūk*, I, 2 y 928-929).



Figura 1: Anverso. Busto del rey axumita con tocado y pendiente con forma de espiga. Leyenda "Rey Kaleb" en Ge'ez. Reverso. Busto del rey axumita con un tocado rematado por una cruz. Leyenda "El que se adapta a la gente" en Ge'ez. BMC (British Museum Collection) Aksum 414. Imagen de dominio público.

Las noticias del *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān* parecen conectarse con los datos que nos facilitan diversos autores. Riyat podría identificarse con Aryāt, quien comandaría la expedición axumita (Assouad, "Dhū Nuwās") y Ghumdān correspondería con el palacio de Ṣan'ā', un edificio cuya memoria perduró dentro de la literatura árabe como uno de los más antiguos y esplendorosos y un referente de poder, prestigio y símbolo del gobierno árabe. La descripción más minuciosa corresponde a Hamdānī (m. 945, en Ṣan'ā'), quien atribuye su construcción a un rey de Himyar llamado Ilsharaḥ Yaḥḍīb (ca. 240-260 d. C.), algo que parece confirmar una inscripción conservada (Hamdānī, *al-Iklīl*, VIII, 10-21; *Corpus of South Arabian Inscriptions*, 429; Löfgren, O., "Ghumdān"; Rubiera, 1988: 28-33; Khoury, 1993, 60-61).

Lo interesante es que las noticias que recoge al-Jāhiz son ciertamente tempranas y bastante detalladas. En otro pasaje de la obra reaparece

Ghumdān. En concreto, en un poema de ‘Ukaym al-Ḥubūshi (el Etíope), en el que alude al coraje que demostraron los Axumitas en el día de la conquista de Ghumdān. Al-Jāḥiẓ, en sus comentarios al poema, afirma que Ghumdān era el lugar donde residían los reyes de Himyar (Ibn Hishām, *Kitāb al-Tijān*, 60). Indica que los Axumitas destruyeron el palacio salvo algunas ruinas, que fueron finalmente demolidas por el califa ‘Uthman (Yaqt, *Mujam*, 4, 211). También señala que en el interior de la ciudadela había una cisterna dotada de una cúpula hecha en amianto, considerada una maravilla, porque no podía arder con el fuego (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīḍān*, 37-38/14)²⁴. No he podido documentar noticias similares acerca de la existencia de esta cisterna y su cúpula. Se trataría entonces de una noticia original, que debe unirse al imaginario maravilloso relacionado con Ghumdān y que puede ponerse en relación con la mezquita de la Cúpula de la Roca en Jerusalén, siguiendo la interpretación que hacía N. N. Khoury acerca de su simbología, que conectaba directamente con Ghumdān como referencia política y religiosa (Khoury, 1993).

B) La expedición de Abū Yaksūm/Abraha contra La Meca y la falta de coraje de los Quraysh

En el *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīḍān* se menciona también otro personaje destacado de la historia preislámica de Himyar: Abū Yaksūm o Abraha, quién habría llegado como una figura prominente del ejército axumita, bajo las ordenes de RiyatAryāt. Tras la victoria etíope, Abraha se enfrentó a éste y consiguió hacerse con el poder en la región a mediados del siglo VI (Rubin, “Abraha”; Beeston, “Abraha”; Conrad, 1987; De Prémare, 2000: 296-301; Rubin, 2008: 188-190).

Las tradiciones árabes muestran ciertas discrepancias y podría ser que ambas figuras fueran en realidad personajes distintos (Ibn Hishām, *Kitāb al-Tijān*, 136; Ibn al-Kalbī, *Jamharat al-nasab*, 67; Ibn Qutayba, *Ma‘ārif*, 276-7; al-Mas‘ūdī, *Kitāb Murūj*, 2, 77-8; al-Balādhurī, *Jumal min kitāb ansāb al-ashraf*, 9, 4026 y 13, 5716). Generalmente se le atribuye a uno de ellos la expedición contra La Meca del año 570 d. C. destinada a destruir la Ka‘ba. En la expedición había elefantes (un animal tradicionalmente vinculado al ejército axumita), un detalle que concentra la atención de diversos cronistas. La referencia más antigua sobre este ataque se encuentra en la *Sūrat al-Fīl*, que los exégetas del *Corán* vinculan con la expedición

²⁴ Al-Jāḥiẓ incluye aquí también un poema en relación a la cisterna, que atribuye a Khalaf b. Ḥayyān al-Aḥmar (c. 733-c. 796) y otro a Qudama.

comandada por Abraha. La *Sūrat al-Fīl* narra el desastre inflingido al “Pueblo del Elefante” por la voluntad divina: al parecer, varias bandadas de pájaros arrojaron piedras contra los atacantes que acabaron desistiendo de su empeño (*Corán*, 105. Rubin, “Abraha”; De Prémare, 2000, 310–25; Beeston, “al-Fil”).

Esta es la imagen que aparece reflejada en la obra de al-Jāḥiẓ. Las menciones a Abū Yaksūm o Abraha aparecen en el poema de al-Ḥayquṭān, mientras que en sus comentarios al poema, al-Jāḥiẓ indica que al-Ḥayquṭān se refiere al “Señor del Elefante” y a expedición contra La Meca (*Al-Jāḥiẓ, Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīḍān*, 29-31/6-7)²⁵. En otro pasaje, Abraha es mencionado en un poema como un gran rey al que le sobreviene la desgracia, e igualmente Abū Yaksūm figura en términos prestigiosos en otro poema atribuido a Labīd b. Rabī‘a, en el que se le asocia a la eternidad, superando al resto de los mortales (*Al-Jāḥiẓ, Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīḍān*, 36-37/13).

La versión que recoge al-Jāḥiẓ de la figura de Abū Yaksūm/ Abraha es pues claramente positiva, algo que resulta sorprendente, habida cuenta de que se trataba de un fallido ataque contra la ciudad santa de La Meca. El propio al-Jāḥiẓ, en otra de sus obras, el *Kitāb al-ḥayawān*, se refiere también al ataque contra La Meca protagonizado por Abū Yaksūm, citando otro poema antiguo en el que se ensalza el socorro que Dios proporcionó en “el Día del Elefante etíope” (*yawma fili l-ḥubūshi*) (*Al-Jāḥiẓ, Kitāb al-ḥayawān*, 7, 196-8). Al parecer, el poema en cuestión sería ciertamente de cronología pre-islámica, puesto que no se denota una influencia coránica en vocabulario y estilo. Esto evidenciaría la existencia de un mito preislámico en torno a Abū Yaksūm y su fallida expedición contra La Meca (Rubin, “Abraha”).

Lo interesante es que al-Jāḥiẓ, en el *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīḍān*, se separa de la lectura y exégesis coránica tradicional del episodio, presentado habitualmente como un “castigo divino” y conecta el episodio con ese mito en torno a Abū Yaksūm, transformándolo en un nuevo motivo de prestigio para los Negros, y en una crítica a los Quraysh, la tribu del Profeta y de los califas omeyas y ‘abbāsīs. Efectivamente, en el poema de al-Ḥayquṭān no se menciona directamente a los Quraysh, alude a un grupo anónimo que contaba con una posición de dominio en la ciudad y podían arrogarse el honor de haber sido elegidos como la tribu del profeta, sin embargo, según dice el poema “no fuisteis vosotros los que tuvisteis poder para defender el santuario sagrado” frente a los Axumitas. El único que

²⁵ En el poema de al-Ḥayquṭān puede entenderse que ambos son figuras diferentes, sin embargo, al-Jāḥiẓ las asocia como una misma y las vincula al episodio coránico.

acudió en defensa del santuario fue Dios (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 29-30/5-6). Es al-Jāḥiẓ quien indica que al-Ḥayqutān se refiere aquí a los Quraysh, y de forma cautelosa, afirma que el poeta se refiere a ellos como mercaderes que buscaron refugio (de forma vergonzosa) en el santuario y cuando salieron llevaban hojas de palmeras y cortezas de árboles para que se les reconociese y nadie les matase (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 31-32/8-9; Crone, 1987: 182-183; Serjeant, 1990: 481)²⁶.

Tras este episodio, el *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān* no deja constancia de los sucesos posteriores. Sabemos, sin embargo, que en las décadas finales del siglo VI, tras el fracaso cosechado en La Meca, diversos grupos yemeníes comenzaron una sublevación encabezada por Sayf Ibn Dhī Yazan (Guillaume, "Sayf Ibn Dhī Yazan"), y secundados por el imperio sasánida. Los Axumitas contrataron e intentaron recuperar el control de la región entre el 575-578, pero fracasaron ante una nueva expedición persa que acabó expulsándoles y situando en el trono de Himyar a Sayf Ibn Dhī Yazan. Los Persas mantuvieron el dominio en la región hasta el año 628 (Rubin, 2008: 190 y ss).

Al-Jāḥiẓ no menciona estos acontecimientos, aunque en un momento dado sí señala que cuando los Axumitas conquistaron Himyar, el rey era un persa (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān 'alā al-Bīdān*, 37-38/14)²⁷. En cualquier caso, al-Jāḥiẓ omite la derrota y expulsión de los axumitas y nada refiere acerca de Sayf Ibn Dhī Yazan, cuya rebelión, sin embargo, aparece en las tradiciones islámicas como una auténtica liberación, reinstalándose en Ghumdān y restaurando el gobierno árabe como antesala del triunfo posterior del Islam (Ibn Hishām, *Kitāb al-Tijān*, 307. Khoury, 1993: 61).

Un fragmento textil copto, datado a finales del siglo VI o principios del siglo VII, representaría al emperador sasánida entronizado, mientras diversas escenas de combate ocupan el fondo. Corresponderían al enfrentamiento entre Persas y Axumitas en Himyar a finales del siglo VI. Entre las escenas representadas figura un jinete que tiene apresado a un hombre negro con una soga al cuello. Lleva además un collar, símbolo de su esclavitud, y sus manos están atadas a la espalda y sujetas a una madera que le impide los movimientos. Según R. Hillenbrand, su pelo rizado y sus ojos saltones serían indicativos de su origen africano (Fig. 2) (Hillenbrand, 2017: 220).

²⁶ Al-Jāḥiẓ señalaba anteriormente que los habitantes de la Meca son incapaces de defenderse así mismos, los definía como mercaderes, débiles, que no eran de ningún interés para un rey.

²⁷ La referencia parece confundirse con la anterior expedición que destruyó Ghumdān.



Figura 2: Fragmento textil copto. Siglos VI-VII. Musée des Tissus, Lyon, Francia.

C) El Negus de Etiopía

Junto con la derrota y muerte de Dhū Nuwās y la expedición de Abū Yaksūm/Abraha contra la Meca, el *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīḍān* alude a el Negus (*al-Nadjāshī*), el tradicional título empleado por los reyes y emperadores de Etiopía, considerado uno de los grandes monarcas del mundo antiguo (Donzel, “al-Nadjāshī”).

En los frescos de influencia tardoantigua de la residencia omeya de Quṣayr ‘Amra, en el desierto de Jordania, se incluye una escena en la que aparecen representados seis reyes identificados a partir de las leyendas bilingües (en árabe y griego) situadas encima de sus cabezas. Uno de ellos es el *Negus* de Etiopía, ataviado con una prenda ligera y estola roja, que aparece representado junto con el “*Caesar*” (el emperador de Constantinopla), *Roderic* o el rey visigodo Rodrigo y *Kisra* o Chosroes, rey de los sasánidas. Las dos figuras restantes (imposibles de identificar) podrían representar al Emperador de China, al Khan de los Jázaros o al Rajá de la India. Todas ellas aparecen en actitud suplicante, extendiendo sus brazos hacia la figura

entronizada, que se alza en el ábside del edificio, identificada con el Califa (Grabar, 1954; Imbert, 2015: 359. Fig. 3)²⁸.



Figura 3: Fresco de los “Seis Reyes” en Quşayr ‘Amra.

Las noticias referentes al Negus de Etiopía contenidas en el *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān* aparecen dentro del poema de al-Ḥayquṭān, donde se indica que Muḥammad escribió a estos grandes gobernantes del momento invitándoles a convertirse al Islam. Entre ellos figuraba el Negus, quién no se habría convertido en un primer momento, según señala al-Jāḥiẓ, sino antes de la conquista de la Meca. Con ello, y a diferencia de otros monarcas, pudo continuar ejerciendo su dominio, mientras que los demás sufieron derrotas y fueron castigados por Dios (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān*, 29-31/6-7).

Posteriormente, se vuelve a mencionar al Negus en un poema de atribuido ‘Ukaym al-ḥubūshi (el Etíope), confrontando las hazañas de Negros y Árabes, donde el Negus es ensalzado (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān*, 37-38/14). Al-Jāḥiẓ aprovecha esta mención para extender el relato acerca del Negus en sus comentarios, introduciendo algunas noticias mediante la simple referencia “los Negros dicen”. De este modo, indica que Muḥammad rezó ante una tumba únicamente en una ocasión, la del Negus, pese a que, según se aclara, el profeta rezó en Medina y el Negus

²⁸ La construcción de Quşayr ‘Amra debe atribuirse al príncipe omeya al-Walīd, durante el califato de Hišām (724-743).

había sido enterrado en Abisinia. Además, según señala, el Negus habría concedido en matrimonio a Muḥammad a Umm Ḥabība (Stowasser, “Wives of the Prophet”), hija de Abū Sufyān (Bernjian y Negahban, “Abū Sufyān”). Igualmente nombró a Khālīd b. Sa‘id tutor legal (*walī*) de la novia y ofreció una dote de 400 dinares (Loucel, “Khālīd b. Sa‘id”). Finalmente, se indican tres elementos de origen etíope que habrían sido adoptados de forma generalizada en la cultura árabe: la algalia, una sustancia de origen animal obtenida para realizar los más caros perfumes; la litera, para la comodidad y privacidad de las mujeres y el código, como solución práctica y protectora de los conocimientos (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Biḍān*, 38-39/15)²⁹.

Estas noticias relativas al Negus y sus contactos con Muḥammad encajan de nuevo con las noticias recogidas por diferentes obras, como la *Sīra* de Ibn Ishāq (m. 767), que menciona que el Profeta rezó ante la tumba del Negus (Ibn Ishāq, *Sīra*, 155; Raven, 1988: 209; Hefter, 2014: 145)³⁰. Igualmente tenemos evidencias históricas acerca del envío en el año 628 de emisarios a los grandes monarcas del momento para que se convirtiesen al Islam, a la que alude también las *Ṭabakāt* de Ibn Sa‘d (m. 845) (Ibn Sa‘d, *Ṭabakāt*, I, 2, 15; Montgomery Watt, 1956: 345-6; Hamidullah, 1935: 19 y 1959: I, 205-7; Dunlop, 1940). En cambio, no he encontrado ningún paralelo para la última de las noticias referidas a esos tres elementos de origen etíope. Las noticias que conservamos mencionan tres regalos del Negus para el profeta, pero resultan totalmente diferentes a estos: un anillo con un sello, un par de zapatos y una lanza (Raven, 1988: 214). La referencia de al-Jāḥiẓ es por tanto interesante, y más allá de lo fantasioso que pueda resultar, ahonda en una imagen de los Etíopes como un pueblo culto, refinado y avanzado.

D) Antes y después del Islam

El *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Biḍān* incluye todavía algunas referencias que ahondan en las diferencias en el trato, el prestigio y la libertad que tenían los Negros antes del Islam y después de su expansión. En un pasaje introducido como “los Zanj dicen a los Árabes”, se señala lo siguiente:

²⁹ No alude en cambio a otro episodio habitual en la tradición islámica: Etiopía habría sido refugio de algunos de los seguidores de Mahoma en un primer momento. Ibn Ishāq, *Sīra*, 146.

³⁰ La imagen que ofrece aquí al-Jāḥiẓ recuerda además una noticia mencionada al comienzo del libro y que relataba que Muḥammad había llevado el cuerpo sin vida de Julaybīb, mártir negro, hasta su tumba.

Es una indicación de vuestra ignorancia que pensárais en nosotros para casar a vuestras mujeres en los días de la Jahiliyya (época pre-islámica), pero cuando la justicia del Islam quedó establecida pensasteis que esto era reprochable, aunque nosotros no os lo impedimos. El desierto, por el contrario, estaba lleno de nuestros hermanos, que se entrecasaban con vosotros, y se convirtieron jefes y señores que protegieron vuestro honor y os protegieron de vuestros enemigos. Vosotros hicisteis proverbios sobre nosotros, magnificasteis a nuestros reyes, en muchas ocasiones preferísteis los nuestros a los vuestros. Esto no lo habríais hecho si no hubierais pensado en nosotros como superiores a vosotros en este respecto (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān*, 36-37/13, trad. propia del inglés al español).

La referencia ilustra acerca de un modo de vida y un *status* alcanzado por la población negra que, más allá de su verosimilitud, difiere, según al-Jāhiz de la situación presente, tras la llegada del Islam, en la que la igualdad y consideración han sido abandonadas y rechazadas como reprochables. En cualquier caso, las evidencias apuntan a que, a comienzos del siglo VII, existía una importante población negra, de presumible origen africano en muchos casos, que habitaba la región arábiga (Norris, 1978: 101-121). Las fuentes árabes aluden en su mayoría a esclavos negros, pero sin duda existieron personajes notables en el seno de estas comunidades. Al-Jāhiz menciona a varios de ellos como mártires en las primeras batallas del Islam, como fieros soldados sin igual frente a los enemigos del Islam y como compañeros y seguidores de Muhammad. El más conocido sería Bilāl el Etíope, uno de los primeros seguidores de Muhammad y el primer o en llamar a la oración como almuecín (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān*, 27-28/4-5. Arafat, “Bilāl b. Rabāh”).

La referencia debe ponerse en relación con dos noticias posteriores. En primer lugar, un pasaje ya mencionado anteriormente en el que se indica que Muhammad habría sido enviado a Rojos y Negros. Al-Jāhiz explicaba que tanto las poblaciones negras y africanas como los Árabes debían encuadrarse en esta segunda categoría y añadía además que, con ello, el profeta había situado a los dos grupos en un plano de igualdad (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān*, 42-43/19). Y en segundo lugar, otra noticia referida al momento presente:

Si la progenie de los hombres y mujeres *zanj* casados permaneciese en Irak más allá de la pubertad, ellos tomarían el control del país en virtud de su número, su tenacidad, su conocimiento y su destreza. Sin embargo, mientras los hijos de Indios, Bizantinos y Jurasaníes permanecen en el país, como sus padres y madres, el hijo de una pareja de *zanj* no permanece más allá de la edad de la pubertad. De hecho, no encontraremos un solo caso entre diez mil, excepto cuando un hombre *zanj* se casa con otra, y una mujer *zanj* se casa con otro que no sea *zanj* (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān*, 44/20).

La noticia parece aludir a un sistema de control de la población destinado a impedir la reproducción natural de la población negra en Irak y las

posibles consecuencias que eso pudiese tener, alternando el orden establecido. No he podido encontrar ninguna información que corrobore este aspecto, pero parece ser que era una preferencia adquirir a jóvenes esclavos para que fueran adiestrados e integrados en el ejército o en la administración (Segal, 2001: 45). En cualquier caso, la noticia apuntaría a la existencia de un sistema racial fuertemente establecido que discriminaba y segregaba a la población negra y que apunta a la raza como un factor determinante en el contexto de las revueltas de los *zanj*.

Este conjunto de noticias ahonda en una idea interesante: la consolidación del Islam como religión había conllevado un cambio radical con respecto a lo que el propio Muḥammad habría establecido y con respecto a la situación previa en la que la integración de ambos grupos se entiende como correcta o ideal. Frente a este cambio, el *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīḍān* parece insistir en que algo que continúa inmutable y que constituye un signo distintivo de las poblaciones negras: el coraje y las hazañas militares que recuerdan los éxitos militares de los axumitas (la muerte de Dhū Nuwās, la toma de Ghumdān, o el ataque de Abū Yaksūm/ Abraha contra la Meca) y se repiten durante los primeros siglos del Islam.

Esta idea aparece reflejada en tres momentos de la obra. Una primera referencia está contenida en un poema atribuido a Sanih ibn Rabah Shar. En este poema se exalta la valentía y destreza de los soldados negros, enfatizando su formación de batalla, sus lanzas, caballos de guerra y algunos de sus más destacados héroes y hazañas (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīḍān*, 32-33/ 9-10). Al-Jāḥiẓ copia el poema y lo comenta brevemente, indicando quienes son los personajes mencionados como fieros soldados y leones en la batalla (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīḍān*, 33-34/10-11). Entre ellos destaca ‘Antara ibn Shaddad, un poeta y guerrero del siglo VI d. C., hijo de una esclava negra, que habría conseguido alzar su libertad y un gran prestigio en el transcurso de diferentes luchas. Sus hazañas constituyeron toda una serie de leyendas y poemas que comenzaron a ser recolectados en Basora por diferentes estudiosos a comienzos del siglo IX, y con el tiempo, acabaron siendo parte de una obra: la *Sīrat ‘Antar* (Blachère, “‘Antara”; Heller, “*Sīrat ‘Antar*”). Algunos investigadores han analizado estos poemas, especialmente en lo concernientes a las cuestiones de la raza y la esclavitud negra, señalando que existiría una discriminación hacia los negros ya en época pre-islámica (En contra Lewis, 1985: 88; 1990: 24 y a favor se manifiestan: Khannous, 2013: 76-77 o McLeod, 2016: 93), y que ‘Antara mostraría con orgullo sus orígenes, su raza y sus hazañas y sería por tanto un referente, ya en época islámica, de que se podía igualar o superar a los Árabes de más puro origen (Blachère, R., “‘Antara”. Fig. 4).

Igualmente, al-Jāhiz comenta los dos sucesos mencionados por Sanih ibn Rabah Shar en su poema. Por un lado, el enfrentamiento entre Raban Shar al-Zanji, líder de los *zanj* en el Éufrates (¿y padre del poeta?) y Ḥafṣ ibn Ziyād ibn ‘Amr de los Banū l-‘Atakī, al que dio muerte y saqueó su campamento. El episodio alude a una primera sublevación de los *zanj* en la región de Basora ya en el año 694-695, de la que no tenemos muchos datos (Al-Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf*, VI, 414-416. Popovic, 22-23; Ebstein, 2010, 112, nota 19 y 137, nota 98. Crone, 1980, 121) ³¹. El segundo episodio mencionado por Sanih ibn Rabah Shar sería el ataque contra el territorio de los *zanj* en África oriental llevado a cabo por al-Nu‘man ibn Dja‘far ibn ‘Ubad ibn Dja‘far b. al-Djulandā. Los *zanj* lo mataron y saquearon su campamento. La noticia alude a un suceso que habría tenido lugar a finales del siglo VII en el que un príncipe ibādī de Oman fue derrotado y muerto en su intento de conquistar el territorio de los *zanj*, sin que podamos apuntar más datos al respecto (Lewicki, 1974: 19; King, 2001: 85; Chami, 2002: 30-31. ‘Arafat, W., “al-Djulandā”).



Figura 4: Imagen de Antara ibn Shaddad o século XIX. Museu de Antropologia de El Cairo, Egipto. (RIECx2801 126 CAM). Imagem de domínio público.

³¹ Ḥafṣ ibn Ziyād ibn ‘Amr aparece en las fuentes como jefe de la *shurṭa* en Basora, bajo el gobierno de su padre Ziyād ibn ‘Amr, y como sucesor de este en ese mismo puesto.

Un segundo poema ahonda también en el valor y distinción en la batalla por parte de los soldados negros, tanto en época preislámica como posteriormente. El poema en cuestión ya ha sido mencionado y hace alusión al ataque axumita de Riyat/Aryāt y la destrucción de Ghumdān (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān*, 34-35/11). Acto seguido, al-Jāhiz cambia de época e introduce nuevas referencias a personajes negros destacados. Alude así a Kabājalā, que no tenía igual en el combate individual y parece liderar una nueva rebelión de los *zanj* en el Éufrates, coincidiendo con el gobierno en Basora del qadī Sawwār ibn ‘Abd Allāh. Añade además que los *zanj* saquearon la región y causaron una gran carnicería a la gente de al-Ubulla, una localidad próxima a Basora (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān*, 35-36/11-12; Popovic, 1999: 21-23)³².

El nombre de Kabajala resulta sugerente. Puede relacionarse con al-Kaykalāh o Mankalā, un rey de los *zanj* y líder de un ejército compuesto por elefantes, que aparece mencionado en diversas tradiciones vinculadas al ciclo de ‘Antara ibn Shaddad, así como en la *Futūḥ al-Bahnasā*, una obra que narra la conquista islámica del sur de Egipto, elaborada en el siglo IX. Además, parece ser que el hijo del líder de la revuelta de los *zanj* en el año 869, ‘Alī b. Muḥammad, se llamaba Ankalāy. Igualmente, la localidad de al-Ubulla fue escenario de una nueva victoria *zanj* en el año 870 (Norris, 1986: 82, nota 18, 83, nota 20). Estos elementos podrían apuntar a la existencia de una memoria vinculada a un pasado militar glorioso de los *zanj* que tenía una fuerte connotación en el contexto de las revueltas de las poblaciones negras y esclavas del sur de Iraq durante los siglos VII-IX.

Finalmente, una tercera asociación entre pasado y presente que tiene como protagonistas a los negros y sus hazañas militares se encuentra presente en un poema atribuido a ‘Ukaym al-Ḥubūshi (el Etíope), que alude a dos hechos concretos, tal y como aclara el autor del *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān*: la conquista axumita de Himyar y Ghumdān, por un lado, y el saqueo de Medina en el año 683, ordenado por Musrif ibn ‘Uqba al-Murrī (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān*, 38/14-15. Lammens, “Muslim b. ‘Uqba”).

De este modo, al-Jāhiz narra la toma de Ghumdān y describe el ejército axumita utilizando una imagen elocuente, con sus soldados avanzando, armados con lanzas, arcos y espadas, montados en caballos y elefantes, con sus cuerpos grandes y negros causando el terror entre las gentes, y posteriormente alude al saqueo de Medina por ibn ‘Uqba al-Murrī, considerado uno de los grandes actos vergonzantes de los primeros siglos

³² Sawwār ibn ‘Abd Allāh fue qadī de Basora desde el 757-8 hasta su muerte en 773.

del Islam, como reconoce el propio al-Jāḥiẓ. En ambos casos, los soldados negros habrían estado presentes, saqueando y violando la región.

‘Ukaym al-Habashi alude en su poema a ambos sucesos y se refiere a los soldados negros como sementales de los Árabes en la jornada de Medina. Por su parte, al-Jāḥiẓ, se muestra más cauteloso: señala que esta era una idea habitualmente afirmada y parece excusarse afirmando que los actos perpetrados fueron terribles. Pese a ello incluye otro poema de un poeta árabe que se jacta de la indefensión de las mujeres de Medina y afirma que en Dhamar (localidad de Yemen) el rey de Etiopía contaminó la progenie árabe con su color negro y un pene como el de un burro (Al-Jāḥiẓ, *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīḍān*, 39/15)³³.

La imagen resulta impactante, pero al-Jāḥiẓ se limita a reiterar la comparación entre el saqueo de Himyar por los Axumitas y el de Medina por ibn ‘Uqba al-Murrī como actos que reflejan tanto el terror que inspiraban los soldados negros y la violencia de la que eran capaces como la deshonra y vergüenza que eso ocasionó a los Árabes. En este sentido, la noticia recuerda la incapacidad y cobardía que se atribuía a los Quraysh ante el ataque de Abū Yaksūm/Abraha contra La Meca, donde, de nuevo, al-Jāḥiẓ se mantenía prudente en las críticas a la familia del Profeta³⁴.

Conclusiones

El *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīḍān* es una obra interesante por diversos motivos. Mi intención ha sido la de ofrecer un panorama que permita el estudio y la consideración de la obra por parte de otros investigadores y desde diferentes disciplinas. En mi análisis me he centrado en la imagen que se ofrece de las poblaciones negras africanas (*zanji*) y su historia, pasada y presente. De ello he podido extraer algunas conclusiones

- El *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīḍān* no es un ensayo satírico o una parodia de los Negros, pero tampoco es una obra que ensalza sus virtudes, como un primer manifiesto antirracista. La obra tiene espacio para el humor, la sátira, la paradoja, la polémica y lo obscuro, sin embargo, no por ello pierde su propósito y sentido. Al-Jāḥiẓ parece limitarse a recopilar ciertas tradiciones y poemas y a manifestar los temas y argumentos más

³³ El poema pertenecería a un poeta árabe y ridiculiza los negros al aludir al pene de un burro, pero al-Jāḥiẓ lo incluye en su obra, quizás porque el componente de violencia fuera del gusto de la audiencia a la que estaba destinada la obra.

³⁴ En otro poema, atribuido ‘Ukaym al-Ḥubūshi (el Etíope), también se alude a la “Noche del Elefante” en la que a los Árabes les faltó coraje y salieron huyendo.

habituales en las polémicas con los Árabes, dentro del contexto de la *Shu‘ūbiyya*.

- Al-Jāhiz se muestra cauteloso en algunos pasajes, especialmente en lo referente a los Quraysh o en el saqueo de Medina del año 683. En cambio, se muestra más tajante en otros momentos, especialmente al refutar la idea de castigo divino como explicación al color negro de las poblaciones africanas. Al-Jāhiz no corrige del todo las ideas acerca de la falta de inteligencia de los Negros y, por el contrario, enfatiza especialmente su carácter violento, vinculado al terror que producirían los soldados negros armados. De este modo, al-Jāhiz mantiene una posición deliberadamente ambigua que esconde quizás una opinión personal sobre los Negros no tan positiva como cabría pensar del título de su obra. Esta posición personal guarda así sentido con el resto de noticias alusivas a los Negros que se encuentran en sus obras y que tienen un carácter denigratorio o irónico (Hefter, 2014: 129 y 142).

- La obra de al-Jāhiz podría haber estado destinada a un militar con interés por conocer las hazañas bélicas de los Negros y los principales temas y argumentos para rebatir las acusaciones de los Árabes acerca de su inferioridad. El hecho de que al-Jāhiz señale que su cliente había apuntado la necesidad de complementar las obras anteriores sobre los argumentos de Árabes (*ṣurahā’*) y Árabes no-puros (*hujanā’*) con una obra dedicada a los Negros (y que al-Jāhiz señale que había reservado el material para elaborar el *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān*), apuntaría a que el cliente era un mecenas habitual de nuestro autor (Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān*, 27 y 51/3 y 26).

- Frente a la imagen tradicional (aún hoy) sobre la población negra como un grupo marginado, invisible y sin historia, el *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān* les otorga el protagonismo de su obra, les saca de su invisibilidad dentro de la sociedad ‘abbāsī, y recupera y reelabora una historia y una memoria que hunden sus raíces en la antigüedad. Las noticias y poemas recopilados por al-Jāhiz son bien conocidos en la tradición islámica, pero su interés y novedad radican en que han sido puestos en conjunto para construir una narrativa histórica que auna pasado y presente, que enfatiza el poder político y militar de Axum y recuerda las hazañas de Riyat/ Aryāt, Abū Yaksūm/ Abraha o el Negus, y poniéndolas en relación con los líderes de las revueltas de los *zanj* durante los siglos VII-VIII como Raban Shar al-Zanji o Kabajala.

- Al-Jāhiz profundiza en estos contrastes en su obra. Por un lado, el poder de los Axumitas y la ocupación de la Península Arábiga durante el siglo VI contrasta con la situación de subyugamiento y control en la que se

encontraban las poblaciones negras en Irak en el siglo IX. La obra incide en la idea de que los Árabes nunca han podido conquistar el país de los *Zanj*. Por otro lado, la capacidad bélica de los Negros sirvió en un primer momento para destruir Ghumdan, símbolo del poder árabe, luego permitió el éxito de Muḥammad y la consolidación del Islam. Sin embargo, la victoria supuso un cambio para los Negros, que quedaron segregados, sin posibilidad de contraer matrimonio con hombres y mujeres árabes. La igualdad y la justicia que predicaba el profeta no se cumplió. Los *Zanj* están ahora sometidos, cuando su progenie, si se les permitiese, tomaría el control del país. Con ello, al-Jāḥiẓ introduce una serie de reivindicaciones (¿o advertencias?) que conectan con la idea de igualdad propia del discurso de la *Shu‘ūbiyya* y el Mu‘tazilismo.

- Considerando, por tanto, el peso de la memoria rescata por Al-Jāḥiẓ y las reivindicaciones de justicia y reconocimiento que introduce el autor, ¿cabe pensar pues que la obra tuviera algún tipo de influencia en la revuelta del año 869, motivando a los *Zanj* a lanzarse a la lucha como Riyat/ Aryāt, Abū Yaksūm/ Abraha, a destruir el poder árabe como antes Axum había destruido Ghumdān, a exigir un orden justo?

Fuentes

Al-Balādhurī, *Jumal min kitāb ansāb al-ashrāf*, ed. S. Zakkār y R. Ziriklī. Beirut 1996.

Al-Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf*, ed. M. Schloessinger y M. J. Kister (éds.) Jersusalén: 1971.

Ibn Hishām, *al-Sīra al-nabawiyya*, ed. Muṣṭafā al-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī, and ‘Abd al-Ḥāfiẓ Shalabī (repr. Beirut 1971), 1:60

- *Sirat al-nabi*, ed. M. Abd al-Hami. El Cairo, 1937.

- *al-Tījān fī mulūk Ḥimyar*. Ṣan‘ā’: 1979.

Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-aṣnām*, ed. A. Zakī. El Cairo: 1924.

Ibn al-Kalbī, *Jamharat al-nasab*, ed. N. Ḥasan. Beirut: 1986.

Ibn al-Nadīm, *The Fihrist of al-Nadīm: A Tenth Century Survey of Muslim Culture*, ed. trand, B. Dodge. New York: 1970.

Ibn Qutayba, *Kitāb al-ma‘ārif*, ed. M. I. al-Ṣāwī. Beirut: 1970.

- *Ta'wīl Mukhtalif al-Hadīth*, ed. S. al-Sinnari, El Cairo: 2006.
- Ibn Sa‘d, *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, ed. E. Sachau *et al.*, Leiden: 1905-40.
- Ishāq, *Sīrat Rasūl Allāh*, trad. The life of Muhammad, A. Guillaume, Londres-Nueva York-Toronto: 1955.
- Hādīth*, Ahmad ibn Hanbal, *Musnad*, ed. Albani. El Cairo: 1896.
- Hamdānī, *al-Iklīl*, ed. Faris. Princeton: 1940.
- Al-Jāhiz, *Kitāb Fakhr al-Sūdān ‘alā al-Bīdān*, ed. y trad. “The Boasts of the Blacks over the Whites”, T. Khalidi, *The Islamic Quarterly*, vol. 25, 1, (1981), pp. 3–26; trad. *Sobriety and Mirth: A Selection of the Shorter Writings of al-Jahiz*, trad. J Colville. New York: 2002.
- *Kitāb al-ḥayawān*, ed. ‘A. M. Hārūn. El Cairo: 1969, repr. Beirut: 1988.
- *Kitāb al-Bayān wa-l-Tabyīn*, ed. ‘A. M. Hārūn. El Cairo: 1998.
- *Libro de los avaros*, trad, S. Fanjul y A. Sánchez. Madrid, 1984.
- Al-Mas‘ūdī, *Kitāb Muruj*, ed. M. M. ‘Abd al-Ḥamīd. El Cairo: 1965 y ed. trad. B. de Meynad. Paris: 1861-1877.
- Procopio, *De bello persico*, H.B. Dewing. Londres, 1961.
- Al-Ṭabarī, *Tārīj al-rusul wa-l- mulūk*, ed. M. J. de Goeje *et al.* Leiden: 1879-1901; ed. M. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, repr. El Cairo: 1987; trad. *The History of al-Ṭabarī, Volume XXXVI: The Revolt of the Zanj, A.D. 869– 879/A.H. 255–265*, trad. D. Waines. Albany, New York: 1992.
- The Book of the Himyarites*, ed. A. Moberg, Lund 1924
- Yaqut, *Mujam*, ed. F. Wüstenfeld. Leipzig: 1866-73.

Referencias bibliográficas

- AGIUS, D. A. “The Shu‘ubiya Movement and its Literary Manifestation,” *Islamic Quarterly* 24, 1980, 76-88.
- ‘ARAFAT, W., “al-Djūlandā (also al-Djūlundā, according to TA and al-Iṣāba) b. Mas‘ūd b. Dja‘far b. al-Djūlandā”, en: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van

Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 30 October 2019 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2110>

- "Bilāl b. Rabāḥ", in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 31 October 2019 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1412>

ARIFIN, Z. "Al-Jahiz's Method of Writing: An Analysis of *Risalah fi al-Sharib wa al-Mashrub*", *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 5, 29, 2014, 68-73.

ASSOUAD, M.R. al-, "Dhū Nuwās", in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van DONZEL, W.P. Heinrichs. Consulted online on 29 October 2019 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1834

BEESTON, A.F.L., "al-Fil", in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 29 October 2019 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2368>

- "Abraha", in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 29 October 2019 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0149>

BERNJIAN, Farhoud and Negahban, Farzin, "Abū Sufyān", in: *Encyclopaedia Islamica*, Editors-in-Chief: Wilferd Madelung and, Farhad Daftary. Consulted online on 29 October 2019 <http://dx.doi.org/10.1163/1875-9831_isla_SIM_0213>

BLACHÈRE, R., "Antara", in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 30 October 2019 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0685>

CONRAD, L. "Abraha and Muḥammad. Some observations apropos of chronology and literary topoi in the early Arabic historical tradition", *Bulletin the School of Oriental and African Studies* 50/2, 1987, 225-40

CRONE, P. *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*. Nueva York: 1980.

- *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Cambridge: 1987.

DANIEL, A. "The Northern Zanj, Demadim, Yamyam, Yam/Yamjam, Habasha/Ahabish, Zanj-Ahabish, and Zanj ed-Damadam. The Horn of Africa between the Ninth and Fifteenth Centuries", *History in Africa*, 46, 2019, 57-104.

DE PRÉMARE, A. L. "Il voulut détruire le temple." L'attaque de la Ka'ba par les rois yéménites avant l'Islam. *Aḥbār et Histoire*", *Journal asiatique* 288/2, 2000, 261-367.

DONZEL, E. van, "al-Nad̲jāshī", en: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 29 October 2019 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_5718>

DUNLOP, D.M. "Another Prophetic letter", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1940, 54-60.

EBSTEIN, M., "Shurṭa Chiefs in Basra in the Umayyad Period: a Prosopographical Study, *al-Qanṭara* 31, 1, 2010, 103-147.

EL-HAMEL, Ch., *Black Morocco : A History of Slavery, Race, and Islam*. Cambridge: 2013.

ENDERWITZ, S., "al-Shu'ūbiyya", en: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 31 October 2019 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6997>

FURLONGE, N. D. "Revisiting the Zanj and Revisioning Revolt: Complexities of the Zanj Conflict (868-883 AD)" *Negro History Bulletin*, 62, 4, 1999, 7-14.

GÉRIÈS, I, "al-Maḥāsin wa-'l-Masāwī", *Encyclopaedia Islamica*, 2^a ed.

- "Quelques aspects de la pensée mu'tazilite d'al-Jahiz", *Studia Islamica* 52, 1980, 67-88.

Goldenberg, D. M. *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam*. Princeton: 2003.

GRABAR, O., "The Painting of the Six Kings at Qusayr Amra", *Ars Orientalis*, 1, 1954, 185-187.

GREEN, C., "A very long way from home: early Byzantine finds at the far ends of the world", 2017. Consultado el 22 de Octubre:

<https://www.caitlingreen.org/2017/03/a-very-long-way-from-home.html>

GUILLAUME, J.-P., "Sayf Ibn Dhī Yazan", en: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 31 October 2019 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6681

GUTAS, D. *Greek Thought, Arabic culture: the Greco-Arabic translation movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2 -4/ 8-10 centuries)*, Londres/Nueva York: 1998.

HAMIDULLAH, M., *Documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du Prophète et des Khalifes orthodoxes*, Paris: 1935.

- *Le Prophète de l'Islam*. Paris: 1959.

HEINEMANN, A., Meloy, J. L., Khalidi, T. y Kropp, M. (eds.), *Al-Jāhiz. A Muslim Humanist for Our Time*, Würzburg: 2009.

HEFTER, Th. *The Reader in al-Jahiz: The Epistolary Rhetoric of an Arabic Prose Master*, Edimburgo: 2014.

HELLER, B., "Sirat 'Antar", in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 30 October 2019 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0056>

HILLENBRAND, R. "The Image of the Black in Islamic Art: The Case of Painting", en D. Bindman, S.P Blier y H.L Gates (eds), *The Image of the Black in African and Asian Art*, 2017, 215-53.

HUNWICK, J. "Arab views of Black Africans and Slavery" Paper presented at the Fifth Annual Gilder Lehrman Center International Conference, "Collective Degradation: Slavery and the Construction of Race," Yale, Noviembre, 2003. Disponible en <https://glc.yale.edu/sites/default/files/files/events/race/Hunwick.pdf>

HUTCHINS, W. M. *Nine essays of al-Jahiz*. Virginia: 1989.

IMBERT, F. "Le prince al-Walīd et son bain: itinéraires épigraphiques à Quşayr 'Amra", *Bulletin d'études orientales*, 64, 2015, 321-363.

JUMA, A., *Unguja Ukuu on Zanzibar: an archaeological study of early urbanism*. Studies in Global Archaeology 3. Uppsala: 2004. Consultado el

13 de Octubre de 2019. Disponible en: <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:164832/FULLTEXT01.pdf>

KING, G. The coming of Islam and the Islamic period in the UAE, Abed, I y Hellyer, P. (eds.) *United Arab Emirates: A New Perspective*, Londres, 2001, 70-97.

KENNEDY, H. *The Armies of the Caliphs: Military and Society In the Early Islamic State*. New York: 2001.

- *The Prophet and the Age of the Caliphates*. Harlow: 2003.

KHANNOUS, T. "Race in pre-Islamic poetry: the work of Antara Ibn Shaddad", *African and Black Diaspora: An International Journal*, 6, 2013, 66-80.

KHOURY, N. N. N., "The Dome of the Rock, the Ka'ba, and Ghumdan: Arab Myths and Umayyad Monuments", *Muqarnas*, 10, 1993, 57-65.

LAMMENS, H. "Muslim b. 'Uqba", en Bosworth, C. E.; van Donzel, E.; Heinrichs, W. P. & Pellat, Ch. (eds.). *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Volume VII: Mif-Naz. Leiden: 1993, 693-694.

LASSNER, J. *The shaping of 'Abbasid rule*. Princeton: 1980.

LEE, R., The Conversion of King Caleb and the Religious and Political Dynamics of Sixth-Century Ethiopia and Southern Arabia, en Sarris, P. A. V., Dal Santo, M. J. y Booth, P, *An age of saints?: power, conflict and dissent in early medieval Christianity*, Leiden, 2011, 77-88.

LEWICKI, T., *Arabic external sources for the history of Africa to the South of Sahara*. Londres/Lagos: 1974.

LEWIS, B. "The Crows of the Arabs", *Critical Inquiry*, 12, 1, (1985), 88-97.

- *Race and Slavery in the Middle East*. Oxford: 1990.

LÖFGREN, O., "Ghumdān", en: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 29 October 2019 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2519>

LOUCEL, H., "Khālid b. Sa'id", en: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 29 October 2019 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_4147>

MANDISA INGRAM, P. *Trials of Identity: Investigating al-Jāhiz and the Zanj in Modern Pro-Black Discourse*, PhD, University of Texas: 2014.

MARÍN GUZMÁN, R. "Religiosidad, tradiciones islámicas y mu'tazilismo en la obra de al-Yahiz", *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*. 52, 2003, 147-172.

MCLEOD, N. C., "Race, rebellion, and Arab Muslim slavery : the Zanj Rebellion in Iraq, 869-883 C.E", *Electronic Theses and Dissertations*. <https://doi.org/10.18297/etd/238> 2016.

MONTGOMERY, J. E., - *Al-Jāhiz: In Praise of Books*. Edinburgh: 2013.

MONTGOMERY W. *Muḥammad at Medina*. Oxford: 1956.

MOTTAHEDEH, R. P. "The Shu'ūbīyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran", *International Journal of Middle East Studies*, 7, 2, 1976, 161-182.

NORRIS, H. T., "The Himyaritic Tihama: Evidence for a Multiracial Society in Pre-Islamic Arabia" *Abbay* 9, 1978, 101- 121.

- "Futūḥ al-Bahnasā: And its relation to pseudo-"Maḡāzī" and "Futūḥ" literature, Arabic "Siyar" and Western Chanson de Geste in the Middle Ages", *Quaderni di Studi Arabi*, 4, 1986, 71-86.

PELLAT, Ch., *Le Milieu Baṣrien et la Formation de Ḡāhiz*. Paris: 1953.

- *The life and works of Jahiz*, Berkeley: 1969.

- "Nouvel essai d'inventaire de l'oeuvre ḡahizienne", *Arabica* 31, 1984, 117-64.

- "al-Djāhiz", in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 31 October 2019 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1935

PIPES, D. "Black Soldiers in Early Muslim Armies." *The International Journal of African Historical Studies*, 13:1 (1980): 87-94.

POPOVIC, A. *The Revolt of African Slaves in Iraq, in the 3rd/9th Century*. Trad. Léon King. Princeton: 1999.

RAVEN, W. "Some early Islamic texts on the Negus of Abyssinia", *Journal of Semitic Studies*, 13, 1988, 197-218

RODRIGUEZ, J. P., "Zanj Slave Revolts". Encyclopedia of Slave Resistance and Rebellion, Volume 2. Greenwood Publishing Group. 2007, 585.

ROSENTHAL, F. *A history of Muslim historiography*. Leiden: 1968, (1^a ed. 1952).

- *The Classical Heritage in Islam* (trad. orig. *The Fortleben der Antike im Islam*), Londres: 1975.

ROBIN, Ch. J. "Arabia and Ethiopia", en S. F. Johnson (ed.), *Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford: 2012, 247-332.

- "Ḥimyar, Aksūm, and Arabia Deserta in Late Antiquity. The Epigraphic Evidence", en Fisher, G. (ed). *Arabs and Empires before Islam*, Oxford, 2015, 127-171.

- RUBIERA, M^a. J. *La arquitectura en la literatura árabe*, Madrid: 1988.

RUBIN, Z. "Judaism and Rahmanite Monotheism in the Himyarite Kingdom in the Fifth Century," en T. Parfitt, ed., *Israel and Ishmael: Studies in Muslim Jewish Relations*. Richmond: 2000, 32-51

- "Islamic traditions on the Sasanian conquest of the Himyarite realm", *Der Islam* 84, 2008, 185-99.

RUBIN, U. "Abraha", en: Encyclopaedia of Islam, THREE, Edited by: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Consulted online on 29 October 2019 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_22605>

RYCKMANS, J., *La Persécution des chrétiens himyarites au sixième siècle*. Estambul: 1956.

SCHOELER, G. "Writing for a Reading Public: The Case of al-Jāḥiẓ" in *Al-Jāḥiẓ: A Humanist for our Time*, ed. A. Heinemann et al. Beirut: 2009, 51-63.

SEGAL, R., *Islam's Black Slaves: The Other Black Diaspora*. Nueva York: 2001.

SERJEANT, R. B. "Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconceptions and Flawed Polemics", Review de *Meccan Trade and the Rise of Islam* de Patricia Crone, *Journal of the American Oriental Society*, 110, 3, 1990, 472-486.

SHAHID, I., "The Book of the Himyarites. Authorship and Authenticity", *Le Muséon*, 76, 1963, 349-362.

SHARAWI, H. (2008) "The African in Arab culture: dynamics of inclusion and exclusion", en T. Labib (ed.) *Imagining the Arab Other, How Arabs and NonArabs View Each Other*. Nueva York, 2008, 92-156.

SILKAITIS, E. M. "Modern Takes ON Motivations Behind the Zanj Rebellion", *Lights: The Messa Journal*, 3, 1, 2012, 56-63.

SMITH, S. "Events in Arabia in the 6th Century", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 16, 3, 1954, 425-68.

STOWASSER, B., "Wives of the Prophet", en: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Consulted online on 29 October 2019 http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_00219

TALHAMI, G. H. "The Zanj Rebellion Reconsidered", *The International Journal of African Historical Studies*, 10, 3 (1977) 443-461.

TOLMACHEVA, M. "Toward a definition of the term Zanj", *Azania: the Journal of the British Institute of History and Archaeology in East Africa*, 21, 1, 1986, 105-113.

VAN GELDER, G. J. "Beautifying the ugly and uglifying the beautiful: The paradox in classical Arabic literature", *Journal of Semitic Studies* 48, 2, 2003, 321-351.

WALKER, J. "A Rare Coin of the Zanj", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 3, 1933, 651-655.

WIET, G. *Introduction à la littérature arabe*. Paris: 1966.

YÜCESOY, H. "Translation as Self-Consciousness: Ancient Sciences, Antediluvian Wisdom, and the 'Abbsid Translation Movement", *Journal of World History*, 20, 4, 2009, 523-558.

ZAHNISER, A.H.M., "Luqmān", en: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Consulted online on 19 October 2019 http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQSIM_00268