

**CUADERNOS
DE LA ESCUELA DIPLOMÁTICA
NÚMERO 48**

El Islam y los musulmanes hoy. Dimensión internacional y relaciones con España



**GOBIERNO
DE ESPAÑA**

**MINISTERIO
DE ASUNTOS EXTERIORES
Y DE COOPERACIÓN**

EL ISLAM EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

Eduardo Manzano

*Profesor de Investigación de Historia medieval,
Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CCHS - CSIC)*

Resumen: Esta contribución se divide en dos partes. La primera estudia las distintas interpretaciones historiográficas que han existido sobre la conquista árabe y que han moldeado de manera decisiva las percepciones que existen sobre ese período. En la segunda parte se ofrecen algunos de los aspectos más destacables en los que en la investigación de los últimos años ha hecho aportaciones muy relevantes. La conclusión es que, alejada de tópicos y de visiones heredadas, el pasado andalusí se nos revela que tiene un peso histórico mucho más denso y complejo que lo que hasta ahora se había venido admitiendo.

Palabras clave: islam, península ibérica, al-Andalus, *mudéjares*, *mozárabes*, reconquista, arabismo español.

Tan relevante como la presencia del islam en la península ibérica han sido las percepciones que de ella han existido a lo largo del tiempo. Son muchas las valoraciones e interpretaciones que se han tejido en torno a la conquista árabe y las consecuencias que acarrió en la historia de España. Visiones de todo tipo se han sucedido sobre un tema que suele concitar controversias muy apasionadas: desde discursos que se empeñan en revivir la ideología de los reconquistadores cristianos, afirmando que ésta se encuentra vigente en nuestros días, hasta nostalgias militantes respecto a un supuesto paraíso perdido que debería ser recuperado en nombre de la revitalización de la fe musulmana. Los pronunciamientos, pues, han sido innumerables sobre un período histórico tan complejo como el que se desarrolla en la península entre los siglos VIII y XV. Por desgracia, no han sido mayoritarios los casos en los que esos pronunciamientos se han realizado con el rigor y la seriedad requeridos, y ello ha dado lugar a un sinfín de lugares comunes que la experiencia demuestra que está resultando muy difícil erradicar.

Las páginas que siguen están divididas en dos grandes bloques: en el primero, expondré de forma genérica cuáles han sido las principales líneas que han marcado las visiones existentes sobre al-Andalus, mientras que en el segundo me centraré en una serie de aspectos que el conocimiento histórico ha sido capaz de desvelar fuera ya de toda duda sobre la forma en que configura la sociedad andalusí y que deberían tenerse en cuenta antes de realizar cualquier incursión sobre este tema.

1. VISIONES ENCONTRADAS

Cualquier persona con un conocimiento elemental de la historia de nuestro país sabe que una de sus principales peculiaridades es el haber sido conquistado por los árabes en el año 711. Esa conquista supuso la ocupación de la mayor parte de su territorio a excepción de las franjas más montañosas del norte, desde las cuales se inició el lento proceso conocido como “Reconquista”, cuya culminación en el año 1492 con la toma de Granada significó el fin de la presencia de los “árabes” en el solar ibérico. Estos árabes, sin embargo, habrían dejado tras de sí una serie de extraordinarios monumentos, habrían alentado un considerable crecimiento urbano, habrían introducido determinados cultivos y técnicas, y habrían alumbrado, en fin, una civilización marcada por la abundancia de manifestaciones literarias, filosóficas o científicas.

Esta visión genérica del islam ha marcado a generaciones enteras de escolares. Básicamente, señala un discurso histórico de pérdida y recuperación. Así, la llegada de un pueblo ajeno habría encontrado una apropiada respuesta en la resistencia militar de las gentes del norte, cuya victoria final después de siglos de encarnizadas luchas habría venido a demostrar la justicia histórica de su causa; una causa considerada como la *nuestra*, en tanto en cuanto ese discurso siempre insiste en que nosotros, como nación española, somos herederos de quienes habrían perdido y recuperado el país.

No es de extrañar que una visión así haya generado un formidable desconocimiento de todo cuanto tiene que ver con el islam en la península ibérica. De alguna forma, hemos sido herederos del concepto ideológico de “Reconquista”, que aparece ya en las crónicas asturianas de finales del siglo IX, y en las que ya se señalaba que los cristianos combatían a los musulmanes hasta su expulsión definitiva. Este motivo ideológico estuvo presente a lo largo de la Edad Media, como también lo estuvo el de *yihad* o Guerra Santa que puede considerarse como su reflejo especular. Ambos sirvieron siempre para justificar los enfrentamientos entre poderes musulmanes y cristianos en la península ibérica. Así, cuando en el siglo XV los Reyes Católicos escribían al sultán de Egipto señalándole que las “España en tiempos antiguos fueron poseídas por los reyes sus progenitores”, estaban intentando reclamar un vínculo ficticio con los antiguos monarcas

visigodos, dejando claro así que la posesión por los soberanos nazaríes del reino de Granada “era tiranía e non jurisdicia”. Naturalmente, ni las Españas habían sido nunca de los monarcas, ni los Reyes Católicos descendían de los reyes visigodos: de lo que se trataba era de otorgar una legitimación ideológica y social a los afanes expansionistas de la monarquía. Desde este punto de vista, por lo tanto, es muy simplificador hablar de “Reconquista” como una realidad histórica omnipresente —como también lo es hablar de *yihad*— dado que ello esquematiza en exceso las relaciones tanto guerreras como pacíficas entre musulmanes y cristianos y que tuvieron siempre un componente de complejidad mucho mayor que el que deja entrever el simple enfrentamiento religioso. Ello no impide, sin embargo, que, como hemos visto, la noción de una recuperación necesaria de los territorios perdidos haya sido un motivo ideológico muy extendido a lo largo de la época medieval y utilizado siempre que convenía hacerlo.

El hecho de que a lo largo de ese período se concibiera al “enemigo” como un intruso ajeno a una tierra que no le pertenecía, legitimó que su memoria quedara borrada. Esto es lo que ocurría cuando los cristianos ocupaban cualquier enclave anteriormente musulmán. El éxodo o conversión de poblaciones, la transformación de mezquitas en iglesias o el arrinconamiento —cuando no la destrucción— del legado documental andalusí, fueron otras tantas consecuencias de una concepción que entendía cada territorio “reconquistado” como devuelto a sus legítimos dueños. Bien es cierto que en algunos casos pervivieron poblaciones musulmanas residuales —los llamados *mudéjares*— pero las presiones para su conversión primero y la expulsión de los moriscos en 1609 favorecieron que, a medida que España se convertía en una potencia imperial, sus miras pasaran a centrarse en unos horizontes de expansión que dejaban pequeños los antiguos límites de los que ya había sido erradicada la memoria de los vencidos. La consecuencia fue que el legado andalusí quedara eliminado, enterrado o, en el mejor de los casos, desfigurado en los siglos posteriores a la toma de Granada. Nuestro país se plantó así en la época contemporánea con una memoria muy escasa, cuando no inexistente, de esos enemigos que los libros de historia proclamaban que habían sido expulsados merced a los desvelos multiseculares de la monarquía católica.

Este estado de cosas comenzó a cambiar en pleno siglo XIX con el auge de los ideales románticos, que buscaban su inspiración en la época medieval y que se sentían igualmente atraídos por el exotismo de los escenarios y figuras orientales. Al-Andalus ofrecía innumerables materiales en ambos campos, de ahí que un reducido pero aguerrido grupo de eruditos comenzaran a rebuscar datos fiables sobre la presencia musulmana en España en monumentos, monedas o manuscritos que habían sobrevivido a avatares tales como el incendio de la biblioteca de El Escorial en 1671. La actividad de gentes como Pascual de Gayangos (1809-1897) dio origen así a lo que pronto se dio en llamar “escuela de arabistas” en la

que descollaron nombres como Francisco Codera Zaidín (1836-1917) o Julián Ribera Tarragó (1858-1934). A ellos y al trabajo de arabistas extranjeros como Reinhart Dozy (1820-1883) o Evariste Lévi Provençal (1894-1956) se debe una ingente labor en el rescate de la interpretación histórica de al-Andalus, en la identificación de sus restos y en la edición de manuscritos que hasta entonces habían permanecido olvidados.

Un problema que tuvieron que afrontar estas primeras generaciones de estudiosos de al-Andalus fue la indiferencia, cuando no la hostilidad, de buena parte de la historiografía oficial española, todavía anclada en la idea de que los únicos procesos históricos sustantivos eran aquellos que desde los reinos cristianos medievales enlazaban con la época presente. En sus inicios como joven arabista Miguel Asín Palacios (1871-1944) se quejaba de que sus estudios eran generalmente tomados como “chifladuras sin utilidad alguna”. Poco antes, por ejemplo, un magnífico erudito profundamente reaccionario, Francisco Javier de Simonet (1829-1897), había escrito la historia de los cristianos que habían permanecido bajo el gobierno musulmán, los llamados “mozárabes”, ofreciendo una visión profundamente negativa de ese gobierno y, en general, de toda la dominación musulmana, a la que se tildaba de “yugo”, “tiranía” u “opresión”.

No es extraño, por lo tanto, que los arabistas españoles de principios del siglo XX buscaran conectar de forma más decidida con un medio académico de talante muy conservador y que no siempre mostraba un excesivo interés hacia sus trabajos. Intentaron así entroncar la historia del islam dentro de la historia general de España y para ello plantearon la existencia de un “islam español”, que habría sido el resultado de una conquista realizada en el año 711 por un puñado de guerreros pronto asimilados por una población indígena muy superior no sólo en número sino también culturalmente. Esta circunstancia habría dejado una profunda impronta en la configuración de la “España musulmana” y en la llamada “civilización hispanoárabe”, que habrían adquirido así unos rasgos distintivos dentro del propio islam medieval. Así, por ejemplo, los musulmanes españoles habrían tenido una actitud muy relajada con respecto al consumo de alcohol o en lo referente a la situación de la mujer, considerablemente menos sometida a los rígidos códigos de honor vigentes en otras latitudes del mundo islámico y, por lo tanto, con un alto grado de libertad en el entorno social. Si a ello se le añade un esplendor inigualable en poesía, filosofía, saberes científicos o arte en general, podrá entenderse que los arabistas españoles reivindicaran una conquista árabe que, en palabras del arabista Julián Ribera, semejaba el fenómeno que se producía cuando una gota de anilina se echaba sobre las aguas de un estanque: esas aguas mantenían la misma composición química, aunque su color hubiera cambiado por completo. Los elementos negativos quedaban relegados así a las invasiones norteafricanas —almorávide y almohade— identificadas con un “rigorismo” o un “fanatismo” ajenos a la verdadera esencia andalusí.

Durante buena parte del siglo XX esta visión de la “España Musulmana” quedó incorporada al discurso histórico general. Al-Andalus no tenía una gran relevancia histórica en sí mismo —lo que realmente importaba era la Reconquista— pero sus monumentos, manuscritos y avances técnicos llenaban un capítulo que podía ser acogido en instituciones como las universidades, que en las primeras décadas de siglo XX comenzaron a acoger ahora de forma generalizada cátedras de estudios árabes, o como la Junta de Ampliación de Estudios, fundada en 1917, y en la que tampoco faltaron las investigaciones arabistas. Los manuales escolares pronto incorporaron así el capítulo de la dominación de los árabes, en el que se hacía hincapié en la contribución mínima pero significativa que estos habrían hecho al engrandecimiento de la nación antes de ser convenientemente expulsados por los gloriosos reconquistadores.

La Guerra Civil supuso una vuelta de tuerca a estas concepciones. La presencia en las filas del general Franco de un considerable contingente de tropas regulares de origen marroquí, enroladas originariamente como auxiliares de la presencia colonial española en el norte de África pero ampliamente desplegadas por los militares rebeldes en los diversos frentes de la guerra, volvió a suscitar el viejo problema de la presencia del islam en la península. En el bando republicano comenzaron a circular rumores que aseguraban que Franco había prometido a esos marroquíes la restitución de la mezquita de Córdoba o que incluso pensaba en asentarlos en las huertas del Levante. No faltaron, por lo demás, quienes compararon su estrategia de utilizar estas tropas como una reedición de la “pérdida de España” del año 711, en la que el rey visigodo Rodrigo se habría visto traicionado por parte de las élites militares y eclesiásticas de su reino. Frente a estas reacciones se alzaron las voces de insignes arabistas, como Miguel Asín Palacios, partidario acérrimo de los rebeldes, quien no dudaba en proclamar que la presencia de marroquíes musulmanes en la Guerra Civil se debía a un odio compartido con los cristianos por todo cuanto representaba el comunismo materialista y ateo al que había quedado sometido el bando republicano.

El período de posguerra contempló nuevos desarrollos en la concepción histórica sobre al-Andalus. Uno de ellos enlazaba con la ya señalada visión de una “España Musulmana” esplendorosa en lo intelectual y artístico, aunque irrelevante en lo estrictamente histórico. Los estudios sobre al-Andalus adquirieron así un fuerte componente culturalista, lo que motivó el predominio de investigaciones sobre poetas, filósofos o científicos árabes. Esta concepción se vio además reforzada por un dramático alejamiento con respecto a los estudios medievales, centrados en la historia de los reinos cristianos de la “Reconquista”, y escasamente preocupados, por lo tanto, en casi nada que tuviera que ver con al-Andalus. Las cátedras de árabe creadas en diversas universidades españolas se adscribieron a departamentos de estudios semíticos, muy alejados de los temas e intereses que se desarrollaban en los departamentos de historia. La ruptura per-

sonal y profesional entre personalidades tan renombradas y de referencia como Emilio García Gómez (1905-1995) y el medievalista Claudio Sánchez Albornoz (1893-1984) contribuyó a hacer del arabismo un campo de estudios “escaso y apartadizo”, alejado de las principales corrientes del medievalismo y progresivamente marginal en un país en el que predominaba la tópica visión de un islam hispanizado, pero a la postre expulsado en aras de la necesaria unificación nacional gracias a una reconquista finalizada providencialmente en el momento en que la nación se embarcaba en grandes empresas imperiales.

Un desarrollo algo grotesco de esta visión de un “islam hispanizado” vino dado por la aportación de un historiador aficionado y próximo a los círculos falangistas, llama Ignacio Olagüe (1903-1974), quien en un voluminoso estudio publicado en 1969 planteó la descabellada tesis de que los árabes en realidad no habían conquistado la península ibérica en el año 711, dadas las dificultades logísticas que tal empresa hubiera requerido. De esta forma, la creación de al-Andalus habría sido resultado de un proceso de aculturación desarrollado entre los siglos VIII y IX a través de relaciones comerciales. Aunque toda la argumentación de Olagüe es un puro dislate, conviene mencionarla aquí, dado que en las dos últimas décadas sus tesis han recibido un renovado e innecesario interés en círculos de musulmanes conversos —que intentan así reforzar el mensaje de que el islam ha sido siempre una religión de paz—, en foros de internet interesados en tejer teorías conspirativas, y por autores, en fin, que han intentado forzar la evidencia disponible para esbozar una peculiar interpretación ensayística sobre al-Andalus.

Mientras en España el ambiente intelectual del franquismo producía resultados tan raquíuticos, fuera de nuestras fronteras comenzaba a cuajar una visión alternativa a la que hasta entonces había venido abanderando el nacionalismo histórico español. Exiliado en Estados Unidos, Américo Castro (1885-1972) era un reputado filólogo que antes de la guerra había formado parte del Centro de Estudios Históricos. Ahora puso en pie una interpretación genérica de la historia de España que, aunque trufada de generalizaciones, hipótesis poco contrastadas y un buen grado de confusión metodológica, albergaba una declaración tan revolucionaria como que la esencia del “ser español” había estado marcada tanto por la invasión árabe como por la presencia judía, de tal forma que eran múltiples los rasgos históricos o culturales que eran inexplicables si no se tenía en cuenta la aportación de ambas comunidades. Acuñador de un término que habría de tener un larguísimo recorrido posterior —*convivencia*— Américo Castro estaba convencido de que en la España Medieval se habían producido momentos de coexistencia pacífica entre cristianos, judíos y musulmanes, los cuales habían coincidido con épocas de un gran esplendor. El predominio final de la “casta cristiana” y de sus elementos más intolerantes a lo largo de la llamada “edad conflictiva” había conducido en la Baja Edad Media a las persecuciones marcadas

por el régimen inquisitorial y por las políticas de expulsión predominantes en la Edad Moderna.

Aunque escasamente rigurosa desde el punto de vista histórico, la visión de Américo Castro tuvo una repercusión enorme, especialmente en el mundo anglosajón. La encendida polémica que su obra atizó con el medievalista Claudio Sánchez Albornoz —otro exiliado, éste en Argentina— da buena idea del fuerte aldabonazo que las tesis de Castro suponían para la visión nacionalista clásica, que encarnaba con gran vehemencia el historiador abulense que, aunque exiliado, se había convertido en el historiador de referencia para el medievalismo franquista. En la traumatizada percepción histórica de las décadas de la posguerra no era difícil asimilar esos momentos de multiculturalidad y tolerancia medievales con la reciente experiencia democrática, mientras que el ánimo inquisitorial y totalitario de la cristiandad bajo —medieval y moderna parecían anunciar —como si de una recurrencia histórica se tratase— la amarga experiencia de la dictadura franquista. De esta forma, fue cuajando una visión que tendió a identificar la presencia del islam en la península con un período de tolerancia frustrada por la llegada del implacable celo reconquistador. La propaganda franquista sobre los logros de la monarquía católica invitaba a una reivindicación de los enemigos de esa monarquía, ese al-Andalus esplendoroso y culto, aplastado por las armas de los ejércitos y las hogueras de la Inquisición. No es de extrañar, por lo tanto, que esta interpretación fuera adoptada por sectores liberales y de izquierda, que se proclamaban herederos de ese pasado multicultural e ilustrado andalusí, cuya derrota parecía ser una constante en una historia de España empeñada siempre en acabar mal. De ahí a la idealización del período había sólo un paso. La sutileza intelectual, el refinamiento artístico o la idea de que el paisaje de al-Andalus habría sido un vergel frente a la desdichada cultura cristiana del secano dieron pábulo a buen número de mistificaciones que, bien carecían de la más mínima apoyatura histórica, o bien se basaban en datos muy sesgados pero que servían para consagrar la idea de un pasado esplendoroso frustrado por el incurable cerrilismo hispano constatable ya en la Edad Media.

Estas visiones tan edulcoradas fueron igualmente asumidas por el discurso nacionalista árabe surgido en época poscolonial. La añoranza de al-Andalus como un “paraíso perdido”, unida a las expectativas de un reverdecimiento de esperanzas frustradas por siglos de decadencia, contribuyeron a enhebrar un discurso presente en gran número de piezas literarias e históricas, que alimentaban un imaginario colectivo en el que se mezclaban la visión de un pasado glorioso y de una decadencia injusta. Al compás de los nuevos tiempos, en las dos últimas décadas esta visión ha adquirido un tono menos elegiaco y más reivindicativo, como consecuencia del aumento de las tensiones multiculturales y, sobre todo, de la amenaza del terrorismo islamista. Tras atentados tan

brutales como el de del 11 de septiembre del 2001 en Nueva York o el del 11 de marzo de 2004 en Madrid, no es trivial que algunos líderes de la organización terrorista al-Qaeda hayan dado un paso más en la tradicional evocación de al-Andalus como paraíso perdido, declarando su recuperación como uno de los objetivos prioritarios de su ideario. Tal y como posiblemente pretendían, estas provocaciones han encontrado respuesta en sectores conservadores en nuestro país, que han preconizado la vuelta a una ideología de combate como forma de hacer frente a lo que se percibe como una amenaza real. Desde este punto de vista, se considera la conquista del año 711 como el inicio de una larga lucha que nuestro país habría mantenido frente al islam y que tras la Reconquista se habría continuado en las luchas de época moderna contra el poderío de los Otomanos en el Mediterráneo y, más recientemente, con la presencia colonial en el norte de Marruecos. Se refuerza así la idea de que la nuestra es una situación críticamente fronteriza con una civilización naturalmente inclinada al conflicto, tal y como demostraría una evidencia histórica que apuntaría al islam como un enemigo impercedero.

Frente a estas concepciones, un cierto número de autores extranjeros, principalmente anglosajones, han retomado el concepto de *convivencia* ideado por Américo Castro —y que está camino de convertirse en un hispanismo adoptado en gran número de lenguas— para tratar de demostrar que, frente a los horrores del presente, existió en el Islam medieval una pulsión tolerante que tuvo su máxima expresión en al-Andalus. Obras como la de María Rosa Menocal (1953-2012) han subrayado la idea de que las vidas de las gentes que vivieron en la época del califato de Córdoba estuvieron marcadas por un multiculturalismo que fue siempre enriquecedor y que estuvo marcado por intercambios pacíficos e influencias recíprocas. La idea sería así considerar al-Andalus como modelo de un crisol social que podría volver a ser imitado en el presente rescatando así todos aquellos aspectos que nos permitirían restaurar puentes. Se plantearía así la construcción de un pasado compartido como la única posibilidad de superar un choque de civilizaciones al que los extremismos de diverso signo buscarían abocarnos. Esta intención final, la búsqueda de una experiencia histórica común, serviría para sortear o, al menos, minimizar las acusaciones que apuntan a que esta visión pueda ser igualmente tachada de excesivamente rosácea.

2. EL CONOCIMIENTO ADQUIRIDO

En las páginas anteriores hemos visto que al-Andalus ha sido objeto de eso que los historiadores llamamos “uso y abuso de la historia”. Su interpretación ha estado marcada más por las cambiantes circunstancias actuales que por una visión equilibrada de los hechos históricos. No puede, pues, extrañar que visiones tan encontradas hayan generado una confusión palpable entre el público, hasta el punto de que parece muy difícil proponer una interpretación cabal del ámbito

andalusí. En realidad, sin embargo, esa interpretación equilibrada es perfectamente posible. De hecho, la única salida razonable para este laberinto de visiones contrapuestas es rechazar cualquier intento de actualizar la historia o, lo que es lo mismo, de establecer una equivalencia directa entre las situaciones del presente y las de un pasado que debería darse por cancelado. Obviamente ello no implica que debamos desentendernos de él, sino centrarnos en conocerlo de la manera más exhaustiva posible como única forma de tender esos puentes comunes que son tan necesarios si pretendemos construir un futuro que sea mucho mejor que esos pasados que tienden a imaginarse y en los que, desde luego, poco hay de aprovechable para la experiencia de nuestras sociedades democráticas.

Un ejemplo puede ayudar a entender esto: el célebre tópico que habla de que las mujeres andalusíes habrían gozado de una libertad mayor de la que se constata en otras latitudes y épocas del mundo musulmán aparece en muchas de esas interpretaciones abusivas que hemos visto aquí. Tanto vale para los defensores de un “islam hispanizado”, como para quienes propugnan un al-Andalus tolerante y liberal. El tópico, sin embargo, queda desmontado cuando se analizan sin prejuicios textos tan significativos como el *Tawq al-hammam (El Collar de la Paloma)* de Ibn Hazm (994-1064) que demuestran la existencia en al-Andalus de unos códigos de honor patriarcales y basados en un fuerte parentesco agnático, idénticos a los que imperaban en otras sociedades islámicas. Lógicamente, siempre se dieron peculiaridades —tal y como ocurría en la propia sociedad andalusí, donde la situación de la mujer variaba mucho dependiendo de los entornos urbanos o rurales o de la propia adscripción social— pero en absoluto se puede adoptar una interpretación que parta de una supuesta excepcionalidad “hispano-andalusí” que no encuentra refrendo alguno en nuestras fuentes. Los estudios que ha realizado la arabista Manuela Marín sobre este aspecto son claramente concluyentes.

De hecho resulta llamativo que las generalizaciones sobre al-Andalus hayan monopolizado tanto la escena frente a los estudios especializados sobre este período, que están caracterizados en general por un nivel de rigor y seriedad muy altos, lo que ha generado un conocimiento cada vez más ajustado de la sociedad andalusí a través de sus distintas épocas. En muchos de estos aspectos no se trata ya de opiniones o interpretaciones más o menos discutibles, sino de evidencias incontestables que demuestran que no pueden mantenerse los lugares comunes que muchas veces se deslizan sin rigor alguno por autores con conocimientos muy limitados sobre estos temas y que, además, suelen basarse en bibliografía muy antigua cuando no obsoleta.

Si hubiera que resaltar un conjunto de conclusiones sobre las que los investigadores sobre esta materia mostrarían un consenso prácticamente absoluto, éstas girarían en torno a la innegable evidencia de que al-Andalus se configuró como una sociedad árabe e islámica en el Occidente medieval. La arabización y la isla-

mización de esa sociedad no fueron, desde luego, fenómenos que se produjeran de manera superficial, sino que arraigaron muy fuertemente, afectaron a toda la población, y se desarrollaron con relativa rapidez. Por lo demás, nadie con un mínimo conocimiento sobre al-Andalus puede negar la importancia que en estos procesos desempeñaron tanto el norte de África como el próximo oriente, regiones con las que siempre existieron contactos muy estrechos. Al-Andalus se convirtió así en una sociedad que, sin duda, sufrió cambios muy profundos a lo largo de las distintas épocas, pero que, por otra parte, presentó también una llamativa homogeneidad, sobre todo a partir del siglo X.

El inicio de estos procesos de arabización e islamización se produce justo en el momento de la conquista del 711. Han sido muchas las discusiones sobre el número de los conquistadores, pero desde luego no es aceptable ninguna cifra que baje de los 60.000 individuos, que es la mínima que puede obtenerse a partir de los datos de las fuentes escritas. La vieja idea de que los conquistadores habían sido pocos en número y habían sido así rápidamente asimilados, simplemente no se sostiene. Todos los indicios apuntan hacia una llegada de conquistadores muy abundante, de la que da fe su enorme dispersión por todo al-Andalus. Estos conquistadores se nutrían en primer lugar de tropas y caudillos árabes, a los que cabe identificar como fuerzas de un vasto imperio que en aquel momento tenía su centro en Damasco, la capital del califato omeya. Junto a ellos, la conquista supuso la llegada de abundantes contingentes de tropas bereberes, que habían sido reclutadas en las décadas previas en el norte de África, escenario de una expansión previa que había sido cruenta y difícil. Conviene tener en cuenta, pues, la existencia de ambos grupos en el momento de la conquista y su establecimiento en una gran cantidad de enclaves en las que estos grupos acabaron echando raíces. En este sentido, la arqueología ha demostrado más allá de cualquier duda que en la época posterior a la conquista los asentamientos rurales se multiplicaron por todo al-Andalus. Lo mismo ocurrió con los enclaves urbanos.

La presencia de las tropas bereberes en el momento de la conquista es también un fenómeno importante por un motivo destacado: recién incorporados al gran imperio formado por el califato omeya, su islamización y arabización todavía eran muy incipientes, de tal manera que ambos procesos sólo culminaron en suelo andalusí. Prueba de ello es que prácticamente no se registran identificadores bereberes más allá de algunas huellas toponímicas y ciertas peculiaridades lingüísticas. No resulta, pues, nada extraordinario que en pleno siglo XI algunos reyes de taifas intentaran hacer gala de una prosapia árabe, a pesar de que sabemos que eran descendientes de bereberes instalados en el momento de la conquista. Hechos como éste dan buena idea de la fuerza que esos procesos adquirieron en al-Andalus, dado que es seguro que afectaron tanto a esos contingentes como a la propia sociedad indígena. Es momento, por lo tanto, que expliquemos en qué consisten ambos procesos que muchas veces dan lugar a cierto número de confusiones.

La arabización es un proceso que implica la adopción de la lengua y las pautas culturales árabes por parte de un determinado grupo social hasta el extremo de que, con el tiempo, éste pasa a definirse a sí mismo como “árabe”, aunque desde el punto de vista étnico estricto ello no sea así. Para entender esto de forma adecuada es preciso recordar que el concepto contemporáneo de “raza” en sentido físico tiene sus orígenes en pleno siglo XIX y no puede ser mecánicamente trasplantado a la época medieval. La etnicidad en ese período tiene más un sentido político, un sentido de pertenencia a una determinada comunidad cuyos usos e identificadores son asumidos por los individuos que la componen. Es por ello por lo que la adopción de nombres árabes, el empleo de la lengua, el uso de formas de expresión literaria o artística identificadas como “árabes”, e incluso la aceptación de formas de comportamiento social que, de nuevo, se adscriben a un medio social “árabe” son otras tantas formas en las que se identifican procesos de arabización. Es posible, por lo tanto, encontrar casos como el del ya mencionado polígrafo andalusí Ibn Hazm quien es muy posible que poseyera ancestros indígenas, pero cuyos horizontes personales estaban marcados por la cultura árabe hasta el extremo de que cualquier intento de adscribir una peculiaridad hispana a este personaje o una supuesta influencia de sus tatarabuelos en su obra o en sus acciones es un completo contrasentido.

La islamización, en cambio, consiste en la conversión al credo musulmán por parte de poblaciones hasta entonces practicantes de credos distintos. También en este caso, ello da lugar a cambios profundos en determinados hábitos sociales, tales como, por ejemplo, la adopción de ritos funerarios diferenciados —los enterramientos musulmanes se realizan con el difunto yacente sobre su lado derecho y orientado hacia La Meca—, la abstención de determinados usos alimenticios —por ejemplo, los ligados a la carne de cerdo o las restricciones en el consumo de alcohol— o la práctica de determinados ritos que tienen su reflejo en la construcción de mezquitas u oratorios. En el caso del islam, además, la conversión supone la entrada en una comunidad de creyentes (*umma*) que no conoce fronteras dentro de los territorios del islam (*dar al-islam*).

Es muy importante tener en cuenta que los procesos de arabización e islamización pueden ir juntos —y, de hecho, es habitual que así ocurra— pero ello no siempre es necesariamente así. En al-Andalus existió un sector de la población cada vez más minoritario que siguió practicando el cristianismo, pero que se arabizó hasta el punto de que en pleno siglo X obras como los Salmos o los Evangelios fueron traducidos al árabe, debido al escaso conocimiento del latín que existía ya entre unas comunidades que pasaron a ser conocidas como *mozárabes*. Un caso similar de arabización es el producido entre los coptos en Egipto que han sobrevivido hasta nuestros días y que proporcionan un excelente ejemplo de arabización sin existencia de islamización. Por su parte la islamización no siempre entraña una arabización, tal y como demuestran los casos de las pobla-

ciones persas o turcas que siguieron manteniendo su lengua a pesar de haberse islamizado muy profundamente.

Todo apunta a que la arabización y la islamización de al-Andalus fueron muy profundas. Testimonios que pueden remontarse al momento de la conquista, tales como las monedas, demuestran que poco después del año 711 los conquistadores estaban utilizando el árabe de forma generalizada. Recientemente han comenzado a ser localizados y estudiados un amplio número de precintos de plomo que datan también de la época de la conquista, portan inscripciones en árabe, llevan a veces inscritos los nombres de los primeros gobernadores y muy posiblemente servían para comunicar órdenes o servir de identificación en determinados recipientes. Por su parte, las primeras inscripciones epigráficas, labradas en una excelente escritura cúfica a comienzos del siglo IX, dan a entender que la lengua comenzaba a ser dominada ya por capas de la población crecientes, algo que es perfectamente coherente con el plazo de un siglo transcurrido desde el momento de la conquista. Esta profunda arabización estuvo unida a una extensa islamización que, de nuevo, es posible constatar sin ningún género de dudas en aspectos tales como los enterramientos, la presencia de *ulemas* en gran número de enclaves —desde el siglo IX, por ejemplo, hay alfaquíes y sabios musulmanes oriundos de lugares tan septentrionales como Tudela, Zaragoza o Huesca— y, por supuesto, las mezquitas que no sólo se construyen y son objeto de diversas ampliaciones —como es el caso bien conocido de la de Córdoba—, sino que además aparecen en multitud de lugares, incluidas las zonas rurales.

Los procesos que acabamos de describir fueron posibles en buena medida porque en la conquista del año 711 fueron muy frecuentes los pactos con los recién llegados. Naturalmente, esto no quiere decir que se tratara de una conquista pacífica: es seguro que hubo enfrentamientos y que estos fueron muy encarnizados, tal y como dan a entender los relatos de las fuentes disponibles sobre la conquista. Sin embargo, estos relatos, también muestran sin la más mínima duda que la aristocracia y el clero acabaron estableciendo pactos cuyas consecuencias fueron decisivas en el largo plazo.

No todos estos pactos fueron iguales. En algunos casos fueron muy estrechos y llegaron a incluir alianzas matrimoniales. Son relativamente abundantes los casos que conocemos de uniones mixtas en la época posterior al 711. Uno de los más conocidos es el de Sara, la nieta del penúltimo rey visigodo, Witiza, quien casó, enviudó y volvió a casar con sendos miembros de ejército conquistador, engendrando así importantes linajes especialmente prominentes en Sevilla. Los descendientes de estas uniones podían tener el recuerdo del alto abolengo de su antecesora hispana, pero a todos los efectos se consideraban a sí mismos como árabes de pura cepa. En otros casos, este tipo de uniones no se produjeron —o cuando menos no hay constancia de ellas— pero sí que existieron unos pactos

que aseguraron a sus beneficiarios indígenas la posesión de los antiguos enclaves que habían venido ocupando hasta entonces. Es seguro que estas gentes se arabizaron e islamizaron, pero en el período posterior a la conquista mantuvieron siempre el recuerdo de sus orígenes indígenas. Las fuentes árabes denominan a estas gentes *muwalladun*, castellanizado como *muladíes*, y a ellos pertenecen linajes tan destacados como los Banu Qasi, oriundos del alto valle del Ebro o la familia de Umar ibn Hafsún, un célebre caudillo que protagonizó una rebelión contra los emires omeyas a finales del siglo IX en los montes de Málaga.

Por último, existieron pactos que permitieron que la población sometida continuara practicando su religión y, de hecho, estructuras eclesíásticas tales como obispados o monasterios continuaron manteniéndose en un primer momento. La concesión del *status* de *dhimmíes* a las comunidades cristianas y judías aseguraba a éstas su continuidad a cambio del pago de unos determinados tributos. Es seguro que la recaudación de estos tributos a cristianos, judíos y musulmanes comenzó a hacerse sistemática, dando así lugar a una reorganización administrativa del territorio que acabó siendo muy profunda y que, desde luego, nada tenían que ver con la que había existido en época visigoda. De nuevo, las fuentes son unánimes y los hallazgos arqueológicos confirman un aumento exponencial de los recursos adquiridos por el gobierno central a lo largo del período omeya. Una fuerte crisis entre el último cuarto del siglo IX y la primera mitad del siglo X, deja paso a la época del califato de Córdoba, que puede considerarse como el momento en el que culminan toda una serie de procesos de homogeneización social que se habían iniciado en el momento de la conquista y que incluían a grupos de procedencia muy diversa —árabes, bereberes e indígenas— que, sin embargo, acabarían configurando una sociedad relativamente homogénea cuyos rasgos más evidentes eran su profundo carácter árabe e islámico. Este carácter se mantendrá a lo largo de toda la Edad Media hasta el final del reino de Granada.

BIBLIOGRAFÍA

ACIÉN ALMANSA, Manuel. *Entre el feudalismo y el Islam. Umar ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia*. Jaén: Universidad de Jaén, 1997.

CHALMETA, Pedro. *Invasión e islamización*. Madrid: Mapfre, 1994.

CLEMENT, François. *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des Taïfas (V/XI siècle) : l'imam fictif*. París: L'Harmattan, 1997.

COLLINS, Roger. *Califas y Reyes*. Barcelona: Crítica, 2013.

CORRIENTE, Federico. *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*. Madrid: Gredos, 1999.

FELIPE, Helena De. *Identidad y onomástica de los bereberes de al-Andalus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997.

FIERRO, María Isabel. *La heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987.

— *Abd al-Rahman III y el califato omeya de Córdoba*. Donostia-San Sebastián: Nerea, 2010.

GARCÍA SANJUÁN, Alejandro. *Hasta que Dios herede la tierra. Los bienes habices en al-Andalus (siglos X-XV)*. Huelva; Sevilla: Universidad de Huelva; Mergablum, 2002.

GARULO, Teresa. *La literatura árabe de al-Andalus durante el siglo XI*. Madrid: Hiperión, 1998.

GUICHARD, Pierre. *Al-Andalus: Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*. Barcelona: Barral, 1976.

— y Soravia, Bruna. *Los reinos de taifas. Fragmentación política y esplendor cultural*. Málaga: Sarriá, 2005.

GUTIÉRREZ, Sonia. *La cora de Tudmir de la Antigüedad tardía al mundo*

islámico. Poblamiento y cultura material. Madrid; Alicante: École des Hautes Études Hispaniques; Instituto de Cultura “Juan Gil-Albert”, 1996.

MANZANO MORENO, Eduardo. *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus.* Barcelona: Crítica, 2006.

MARÍN, Manuela. *Mujeres en al-Andalus.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002.

VALLEJO, Antonio. *La ciudad califal de Madinat al-Zahra.* Sevilla, 2008.

VIGUERA, María Jesús. *Aragón Musulmán.* Zaragoza: Librería General, 1988.