

HISTORIA ISLÁMICA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA¹

Maribel Fierro

Un breve esbozo cronológico

La conquista, el estatus de los conquistados y el proceso de arabización e islamización

En el año 711, se produce la invasión musulmana de la Península Ibérica que dará lugar a la conquista —concretada en la mayor parte de los casos en sumisión pactada— de una gran parte de su territorio. Aunque generalmente se suele decir que los musulmanes llamaron *al-Andalus* tan solo a esa parte del territorio que estaba bajo su control directo, dicho término designó en realidad al conjunto del territorio peninsular, siendo pues equivalente a la Hispania romana.

Las incursiones que las tropas musulmanas realizaron más allá de los Pirineos, en la zona de la Narbonense, no dieron lugar a asentamientos perdurables, pues la derrota en Poitiers en el 723 se había convertido en símbolo del fracaso musulmán por extenderse por el resto de Europa. De ahí que la historia de los pueblos peninsulares durante la Edad Media haya sido vista por algunos como una «desviación» de lo que debía de haber sido su curso natural: la absorción de la herencia imperial romana por los «bárbaros» procedentes del norte. En palabras de Ortega y Gasset: «Germanos y árabes eran pueblos periféricos, alojados en los bordes de aquel imperio, y la historia de la Edad Media es la historia de lo que pasa a esos pueblos conforme van penetrando en el mundo imperial romano, instalándose en él y absorbiendo porciones de su cultura». En el caso musulmán, los árabes no solo penetraron en tierras del Imperio Romano, también en el persa, del que recibieron igualmente un importante legado.

Los invasores de la Península Ibérica desde el punto de vista étnico eran beréberes y árabes: los jefes militares Tariq b. Ziyad y Musa b. Nusayr representan a esos dos grupos de población. Los beréberes estaban islamizados muy recientemente y una parte seguiría siendo cristiana. Hay que tener presente que el islam se expandió por las zonas más cristianizadas del antiguo Imperio Romano y que, durante los primeros siglos, los musulmanes fueron una minoría religiosa que monopolizaba el poder político. Los gobernantes musulmanes no impusieron una uniformidad religiosa. A las comunidades monoteístas preexistentes —judíos y cristianos— se les otorgó un estatus especial, el de la *dhimma*, que implicaba discriminación, pero no persecución. En otras palabras, los judíos y cristianos no podían tener autoridad sobre los musulmanes y estaban sometidos a una serie de restricciones de tipo económico y social para dejar clara su situación de subordinación (por ejemplo, pagaban unos impuestos que aumentaba el peso fiscal sobre ellos), pero se les permitía mantener su religión y resolver sus disputas internas recurriendo a sus propias autoridades. Un sector de la clase dirigente hispano-

1 Artículo previamente publicado en Olivia Orozco de la Torre y Gabriel Alonso García (eds.) (2013). «Historia islámica en la Península Ibérica», *Cuadernos de la Escuela Diplomática*, 48, pp. 227-247.

goda o hispano-romana vio en este tipo de pactos una forma de mantener su situación de dominio: fue el caso de Tudmir, en la zona levantina, quien firmó un pacto del que nos ha llegado testimonio escrito.

La conquista de al-Andalus tuvo lugar cuando el Imperio Musulmán estaba gobernado por los califas omeyas de Damasco (661-750). La extensión territorial alcanzada hizo difícil que se pudiese mantener un control directo, sobre todo en las zonas más periféricas. En al-Andalus, se llegó así al Emirato Independiente de Damasco; con anterioridad, algunos de los gobernadores habían sido nombrados no desde Damasco, sino desde Qayrawan, la capital de la provincia norteafricana. Qayrawan era una fundación nueva, una ciudad-campamento que servía para asentar a las tropas musulmanas. En al-Andalus, no se fundaron ese tipo de ciudades-campamento: los conquistadores se establecieron en ciudades ya existentes como Sevilla, Córdoba, Mérida, Toledo o Zaragoza, y también en zonas rurales, sobre todo los beréberes.

A la primera oleada de árabes se añadió una segunda cuando un ejército omeya que había sido enviado al norte de África para sofocar una revuelta de los beréberes se vio obligado a pedir refugio en al-Andalus tras sufrir una gran derrota. A estos nuevos árabes se les conoce como los «sirios». Es en los lugares donde se asentaron los árabes donde se documenta un imparable proceso de arabización, es decir, la adopción de la lengua árabe por parte de aquellos habitantes indígenas que tenían un contacto directo con los conquistadores y para los que las necesidades del trato con ellos hacían necesario el aprendizaje de su lengua. Ese proceso de arabización también se vio favorecido por los matrimonios mixtos: los musulmanes podían casarse con judías y con cristianas —no así a la inversa— y los hijos de estos matrimonios solo podían ser musulmanes, de modo que se perdía la religión materna en las nuevas generaciones. Además, al ser el matrimonio polígamo y ser lícito también el trato sexual con las esclavas concubinas, los conquistadores tenían una descendencia que podía alcanzar un número considerable de hijos. Todo ello contribuyó al proceso de arabización, dándose situaciones de bilingüismo más o menos duraderas según las zonas, los grupos sociales y las épocas. Dentro de ese bilingüismo hay que contar no solo con el latín y sus derivados romances, sino también con el beréber; debieron darse casos también en algunas familias de trilingüismo (árabe, latín-romance, beréber). Para el siglo XII, se considera que la población andalusí era monolingüe, es decir, el árabe había acabado por desplazar a las otras lenguas. Del siglo XI se conserva en El Escorial un ejemplo de este proceso de arabización: la traducción al árabe de los cánones de la Iglesia visigoda.

El uso de la lengua romance ha dejado huella literaria en las jarchas, cancioncillas que algunos poetas incluyeron dentro de poemas en árabe siguiendo lo que algún estudioso ha denominado un espíritu folclorista *avant la lettre*. Sobre estas cancioncillas y su significado se ha vertido y se seguirá vertiendo mucha tinta. Es lo que suele pasar con todos los artefactos culturales de carácter híbrido por razones que tienen que ver con la construcción de identidades —ya sean étnicas, religiosas, nacionales o de otro tipo—, ya que lo que se suele buscar en dicha construcción son esencias y no procesos.

Los omeyas

En el año 750, el último califa omeya de Damasco fue derrotado y muerto por los abbasíes, quienes trasladaron la capital a Bagdad. En el 755, se presentó en al-Andalus el nieto de uno de los califas de Damasco. Se trataba de Abd al-Rahman ben Muawiya, quien, habiendo logrado librarse de la masacre de sus familiares a manos de los abbasíes, tras un largo y accidentado viaje por el norte de África durante el que obtuvo protección de la tribu beréber de su madre, se puso en contacto con los clientes omeyas asentados en la Península Ibérica. De acuerdo con el derecho islámico, un esclavo manumitido se convertía en cliente del árabe-musulmán que lo había liberado; durante un tiempo, también se consideró que el converso al islam se convertía en cliente de aquel con quien se había convertido a la nueva religión. La clientela implicaba el establecimiento de lazos de obligación y fidelidad entre las partes, especialmente del cliente hacia el patrono.

Abd al-Rahman desembarcó a finales del verano del 755. Con el apoyo inicial de los clientes omeyas establecidos en al-Andalus, el futuro emir fue ganándose el apoyo de sectores de los regimientos árabes opuestos al gobernador de entonces. Este era árabe del norte y el omeya encontró aliados entre los árabes del sur. El factor tribal fue sobre todo una forma de representar las alianzas que se formaron entonces. Abd al-Rahman derrotó a su oponente en el 756, por lo que se vio obligado en años sucesivos a hacer frente a numerosos rebeldes surgidos entre sus antiguos aliados. En muchos casos, estos se habían unido a él para librarse del que previamente había intentado monopolizar el poder y para acabar con la autonomía de que gozaban los antiguos conquistadores en las zonas donde se habían asentado. Desaparecido el peligro inicial, se enfrentaban ahora a Abd al-Rahman, cuya intención era también imponer su dominio sobre todo al-Andalus, lo cual consiguió finalmente. Aun así, las tensiones disgregadoras seguirían estando presentes a lo largo de todo el periodo omeya (756-1031), sobre todo en los periodos en los que el gobernante de turno carecía de recursos suficientes para controlar militar y fiscalmente zonas donde habían prosperado unas élites locales fuertes. Las rebeliones proliferaron sobre todo en época del emir Abd Allah (reinado: 888-912), así como al final del siglo X dentro del proceso que llevó a la abolición del califato omeya.

Una de las rebeliones más importantes se produjo en Córdoba, ciudad estrechamente vinculada a la legitimidad de los omeyas andalusíes a través de su hermosa mezquita que remite a construcciones omeyas en Oriente, por ejemplo, a través de los mosaicos que decoran su *mihrab*. Esa rebelión, conocida como la del Arrabal, tuvo lugar en el año 818 y fue reprimida con gran violencia por el emir al-Hakam I. Su sucesor Abd al-Rahman II (reinado: 822-852) se vio obligado a admitir la presencia de un nuevo actor político: el sabio religioso o ulema, representado sobre todo por el jurista o alfaquí, intermediario entre el gobernante y el pueblo en cuanto gestor de la interpretación de la ley revelada. En esta, en la *sharia*, las sociedades islámicas premodernas situaron el freno a la tiranía de los gobernantes. Durante el reinado de Abd al-Rahman II se produjeron otras novedades. Se intensificaron los contactos con el resto del mundo islámico, con un

creciente número de andalusíes que viajaban a Oriente para formarse allí en los saberes islámicos y en los heredados de la Antigüedad. Se produjo también la llegada a al-Andalus de orientales portadores de esos saberes, como el músico Ziryab, quien tuvo una gran influencia en los gustos y las modas de la corte. Se organizó la Administración en todos sus niveles aumentando el número de quienes trabajaban en ella, muchos de ellos pertenecientes al grupo de los clientes omeyas.

Otra importante rebelión fue la protagonizada por Ibn Hafsun en época del emir Abd Allah, cuando los omeyas vieron grandemente reducido su control sobre al-Andalus. Ibn Hafsun era muladí, es decir, descendiente de habitantes de la Hispania visigoda convertidos al islam. Por la misma época, la segunda mitad del siglo IX, actúan otros rebeldes —algunos también muladíes, otros árabes y beréberes— que ofrecen resistencia a los intentos omeyas por imponer un control más efectivo sobre al-Andalus. Fue Ibn Hafsun quien desde su fortaleza de Bobastro mantuvo durante más tiempo en jaque a las tropas omeyas. La historiografía nacionalista ha hecho de él un «héroe cristiano español» que quiso sacudirse el yugo del islam. Estudios más recientes lo presentan como miembro de los «señores de renta» visigodos que se resistían a la imposición de la sociedad tributaria islámica o como representante del movimiento de los no árabes por alcanzar igualdad con estos y sus clientes. Ibn Hafsun no buscó aliarse con reyes cristianos como el de Asturias. Por el contrario, se sumó a la obediencia de los fatimíes, la dinastía chii que se había hecho con el poder en el norte de África, y lo hizo después de haberse convertido al cristianismo: es esta una de las muchas paradojas del personaje. Ibn Hafsun acabó muriendo de muerte natural dentro de la obediencia al emir omeya y, aunque sus hijos continuaron la rebelión durante un tiempo, sus disensiones internas les acabaron debilitando, de manera que Bobastro fue conquistada finalmente en el año 928.

Además de las revueltas en el interior del territorio de al-Andalus, los omeyas tuvieron que hacer frente también a un sinfín de rebeliones, que se centraron principalmente en las tres Marcas y sus ciudades principales: Zaragoza, Toledo y Mérida. El control omeya que se lograba establecer sobre estas zonas —concretado en el pago de tributos— solía desvanecerse una vez que las tropas que lo habían hecho posible se marchaban, produciéndose así nuevas rebeliones.

Fue el octavo emir omeya, Abd al-Rahman III (reinado: 912-961), quien puso fin a este inacabable ciclo. Nada más suceder a su abuelo con apenas veintiún años, inició una serie de exitosas campañas que le permitieron volver a imponer el dominio omeya sobre todo el territorio, empresa que culminó en el 937 con la toma de Zaragoza. También reinició las campañas contra los reinos cristianos, quienes habían aprovechado las disensiones internas entre los musulmanes para fortalecerse y avanzar, logrando en la batalla de Alhandega del año 939 infligir una grave derrota al califa, quien no volvió a participar en persona en ninguna campaña militar. Se concentró en cambio en la construcción de una ciudad palatina, Medina Azahara, en las afueras de Córdoba, como plasmación de su poder y como propaganda dirigida contra sus principales rivales, los califas fatimíes que reinaban en Ifriqiya (la actual Túnez). Abd al-Rahman III decidió proclamarse emir

de los creyentes en el 929, volviendo a acuñar en oro, en gran medida a causa del establecimiento de este califato en la otra orilla del Estrecho. Contra los fatimíes inició una intensa política norteafricana ocupando la ciudad de Ceuta en el 931 e intentando atraer a los líderes beréberes a la obediencia omeya.

La intervención en el Magreb, incluso cuando el peligro fatimí se desvaneció por el traslado a Egipto, continuó bajo al-Hakam II (reinado: 961-976), empleando en ello grandes recursos económicos y humanos. El famoso Muhammad ben Abi Amir —Almanzor— tuvo un papel destacado en esa política norteafricana, así como en la lucha contra los cristianos, contra quienes condujo personalmente más de cincuenta campañas. Continuó con el reclutamiento de contingentes beréberes que habían iniciado Abd al-Rahman III y su hijo dentro de la reforma del ejército omeya, al incorporar a estos grupos familiares o clánicos beréberes completos, con un grado muy alto de solidaridad interna.

Almanzor había adquirido el poder efectivo tras el ascenso al trono del hijo de al-Hakam II, Hisham II, cuando este era menor de edad. Dotado de una gran inteligencia política, Almanzor supo gobernar procurando no socavar la legitimidad omeya, política en la que fue seguido por su hijo al-Muzaffar, quien le sucedió en el cargo de senescal. Pero tras la muerte de este, el otro hijo de Almanzor, conocido como Sanchuelo, se propuso ser nombrado sucesor al trono, lo que desencadenó una fuerte oposición que llevó a su asesinato a los seis meses de iniciar su gobierno. La guerra civil estalló en Córdoba, con las tropas beréberes desempeñando un papel fundamental por el apoyo que prestaron a algunos de los numerosos pretendientes omeyas al califato. Tras una sucesión de batallas, masacres y la intervención de tropas llegadas de la frontera que incluían a soldados cristianos, los notables de la ciudad de Córdoba decidieron acabar con el califato a finales del 1031.

Los reinos de taifas

Los reinos de taifas que surgieron a raíz de ese convulso final reflejaban las tendencias disgregadoras que ya se habían manifestado anteriormente, pero sobre todo respondieron al colapso de la estructura administrativa omeya. Tal y como recogen los cronistas árabes, los nuevos reyes recaudaron impuestos, reclutaron soldados, designaron a los cadíes o jueces, se otorgaron títulos honoríficos y los poetas les dedicaron versos.

Estos nuevos reyes tenían distintas procedencias étnicas, pero en general se presentaron como árabes, ya fuesen del norte, ya fuesen del sur; ninguno, sin embargo, buscó legitimar su gobierno remitiendo a genealogías preislámicas locales, como sí ocurrió, por ejemplo, en la zona irania. Lo más llamativo es que esclavos de origen europeo (los *saqaliba*), que habían servido en la Administración de Almanzor, se hicieron con el poder en algunas zonas de al-Andalus, sobre todo en el Levante peninsular. Solían estar castrados y, por tanto, sin posibilidad de iniciar dinastías, con alguna excepción como Muyaḥid, rey de la Taifa de Denia. Otro aspecto llamativo es el poder que llegaron a alcanzar los judíos, como ocurrió en el Reino zirí de Granada.

Se formaron una larga veintena de reinos de taifas más o menos importantes o duraderos, pues se produjeron numerosas subdivisiones y refundaciones. La historia de este periodo es compleja y, a menudo, confusa. Algunos reinos de taifas fueron creciendo a expensas de los más próximos, sobresaliendo en este sentido sobre todo el de Sevilla. Se produjo un notable desarrollo de los centros urbanos, especialmente de los que fueron capitales de taifas, en los que se imitó a Córdoba, de modo que muchos de ellos se convirtieron en cortes protectoras de la cultura, donde se acogía a funcionarios, literatos y ulemas dispersados por las guerras civiles. El siglo XI fue también el siglo en el que empezó a reducirse el territorio bajo control musulmán, con la pérdida temporal de Barbastro y Coimbra, y la definitiva de Toledo en el 1085. Además de la pérdida territorial, los reyes de taifas tuvieron que pagar tributo —las famosas parias— a los gobernantes cristianos para comprar treguas u obtener ayuda militar. Para poder pagarlas, se cobraron impuestos considerados ilegales, lo cual afectó a unas legitimidades políticas ya de por sí frágiles. El final de los reinos de taifas —aparte del final de aquellos que fueron conquistados por otros reinos de taifas— se produjo por conquista cristiana (fue el caso de Toledo en el 1085 y de Valencia en el 1094, aunque los almorávides lograron recuperarla) o por la conquista de los almorávides.

Los almorávides

Los almorávides eran beréberes nómadas sanhaya que se movían entre el sur del Daraa y el Níger, caracterizados por cubrirse la cara con un velo al estilo de los tuaregs. En el siglo XI, se unieron bajo el predominio de las tribus yudala y lamtuna a raíz de la actividad entre ellos de un alfaquí malikí llamado Ibn Yasin (muerto en el 1059), quien con su mensaje religioso de islamización proporcionó el «cemento» o aglutinante necesario para unir las tribus, lo mismo que había ocurrido con el mensaje de Muhammad entre los árabes y que ocurriría más tarde con Ibn Tumart y los beréberes masmuda, entre los que nacería el movimiento almohade.

La fuerza militar tribal resultante permitió atacar con éxito a tribus vecinas consideradas «heterodoxas» —como los bargawata—, iniciándose así una expansión que llevó a los almorávides hacia el sur del actual Marruecos, donde fundaron la ciudad de Marrakech en el 1070. El emir de los almorávides decidió entonces volver al Sáhara para continuar las conquistas hacia Ghana, por ello dejó como lugarteniente suyo a su primo Yusuf b. Tashufin, quien pronto se hizo con el liderazgo y llevó a cabo la conquista de al-Andalus. Antes, llevó a cabo una expansión territorial por el centro, norte y este del Magreb con la que llegó hasta la ciudad de Argel en los años 1082 y 1083, donde los almorávides se detuvieron.

La pérdida de Toledo, conquistada por Alfonso VI en el 1085, mostró claramente la incapacidad de los reyes de taifas para frenar a los cristianos y determinó que estos decidieran hacer venir a los almorávides a al-Andalus. En el verano del 1086, atravesó Yusuf b. Tashufin el Estrecho. La batalla con los

cristianos se dio en Zalaca el viernes 23 de octubre del 1086 y se saldó con el triunfo del ejército almorávide, al que se habían unido tropas andalusíes.

Ibn Tashufin pronto se dio cuenta de la debilidad de los reyes de taifas y de que estos seguían manteniendo tratos con los cristianos, por lo que decidió prescindir de ellos. Contando con fetuas (dictámenes jurídicos) que reprochaban a los reyes de taifas sus transgresiones, cruzó por tercera vez a la Península a principios del verano del 1090. Primero, depuso al rey zirí de Granada y, luego, poco a poco, fue acabando con todas las taifas, hasta ocupar Valencia en 1102 y las Baleares en 1116.

En un primer momento, los almorávides se concentraron en la guerra contra los cristianos, pero no lograron recuperar Toledo y tardaron en reconquistar el valle del Ebro. El empuje de Alfonso I el Batallador les hizo perder pronto Zaragoza (1018) y, poco después, la grave derrota de Cutanda en Teruel fue seguida por la pérdida de Calatayud y Daroca. Alfonso I el Batallador llevó a cabo en 1125 una campaña por tierras andalusíes en el Levante y hacia el sur por la que recibió el apoyo de las comunidades cristianas que habían sobrevivido a la islamización progresiva de la población. Al retirarse el rey aragonés, hubo cristianos que se marcharon con él, mientras que los que se quedaron pagaron el apoyo prestado con la expulsión al norte de África.

La legitimidad almorávide en al-Andalus dependía de que obtuviesen victorias sobre los cristianos y aplicasen una fiscalidad acorde a la legislación religiosa. Esa legitimidad se debilitó cuando dejaron de cumplir con lo que se esperaba de ellos, teniendo así que hacer frente no solo a la amenaza cristiana, sino también al creciente descontento de los andalusíes, además de verse socavados por tensiones internas dentro del grupo dirigente. Otro factor de debilidad fue el surgimiento del movimiento almohade, que, desde sus bases en las montañas al sur de Marrakech, inició una ofensiva militar y doctrinal contra los almorávides.

En al-Andalus, también surgieron distintos movimientos de oposición. En el Algarve, el sufí (místico) muladí Ibn Qasi transformó a sus novicios en un ejército que se rebeló contra los almorávides. Los notables de varias ciudades andalusíes, con los cadíes a la cabeza, iniciaron rebeliones, aprovechando que los almorávides estaban ocupados en combatir a los almohades en Marruecos. Se dio así un nuevo periodo de taifas en al-Andalus, aunque en una escala menor que los del siglo XI. El jefe militar Ibn Hud, con el apoyo de Castilla, hizo un intento infructuoso por unificar al-Andalus. Las nuevas taifas desaparecieron con la conquista almohade.

Los primeros gobernantes almorávides, beréberes procedentes del desierto, eran ajenos a las claves culturales andalusíes y de ahí que surgiesen quejas entre los poetas por la falta de mecenazgo. Aun así, fue en época almorávide cuando se escribieron las grandes antologías literarias en las que ha quedado preservado el legado cultural andalusí de los primeros siglos y también cuando escriben dos grandes poetas como Ibn Jafaya (muerto en 1139) e Ibn Quzman (muerto en 1160).

Al mismo tiempo que los beréberes iniciaban la conquista del poder político y la creación de imperios en el Occidente islámico, los turcos seguían un proceso parecido en la zona oriental, en una más de las llamativas sincronías que con frecuencia se produjeron entre ambas regiones. Los turcos selyuquíes se convirtieron, como los almorávides, en gobernantes de facto, aunque ambos reconocieron la autoridad del califa abbasí de Bagdad, de quienes se proclamaron delegados o representantes.

Los almohades

El término *almohade* viene del árabe *al-muwahhidun*, 'los unitarios', y se aplicó a los seguidores de un reformador religioso, Ibn Tumart, quien se proclamó *mahdi* (mesías) entre sus contribulos, los beréberes masmuda, montañeses sedentarios del Atlas. Con ellos levantó un ejército que le permitió iniciar ataques contra los almorávides, al tiempo que su predicación religiosa atraía a otros grupos tribales cuya lealtad a menudo acababa siendo asegurada mediante una política de terror. Muerto sin heredero, a Ibn Tumart le sucedió su discípulo Abd al-Mumin (1130-1163), beréber zanata, posiblemente porque era un extranjero entre los masmuda y podía actuar como árbitro entre ellos. Abd al-Mumin supo llevar a cabo una inteligente expansión militar por el territorio magrebí que le permitió después de diez años hacerse con la capital almorávide, Marrakech, en el año 1147. Comenzó también la intervención en al-Andalus y la conquista de todo el Magreb desde el Atlántico hasta la Tripolitania. El Imperio Almohade unificó por primera vez todo el Occidente islámico bajo la dinastía muminí, cuyos gobernantes se proclamaron califas y se dieron así una genealogía árabe.

En al-Andalus, los almohades se hicieron con la parte oriental y con Granada, pero en la zona levantina Ibn Mardanish logró resistir manteniendo la obediencia al califa de Bagdad. Tras su muerte, los hijos de Ibn Mardanish se sometieron en 1172. Las Baleares se mantuvieron hasta 1203 bajo el control de los almorávides Banu Ganiya, quienes llevaron a cabo agresivas campañas en el Magreb oriental que debilitaron al Imperio Almohade.

Los reinados de los dos sucesores de Abd al-Mumin, Abu Yaqub Yusuf (1163-1184) y al-Mansur (1184-1199), fueron periodos de expansión y de victorias como la de Alarcos (1195) frente a los cristianos. Bajo al-Nasir (1199-1213), tuvo lugar la derrota de las Navas de Tolosa (1212) y, a partir de la década de 1220, surgieron graves disensiones internas, los árabes nómadas que habían sido incorporados al ejército almohade no podían siempre ser controlados, los cristianos continuaban con su avance militar y en la zona oriental los almohades tenían que hacer frente a los Banu Ganiya y a tropas enviadas por los ayyubíes de Egipto. Los almohades fueron así perdiendo el control de su imperio hasta que, en 1269, una nueva confederación beréber, la de los meriníes, conquistó Marrakech. En 1228, el último califa que reinó sobre al-Andalus, al-Mamun (1227-1232), había abandonado la Península, y se produjeron las «terceras taifas», de las que surgirá el Emirato nazarí de Granada.

El Imperio Almohade fomentó una importante labor intelectual. Para los califas almohades, trabajaron figuras de la talla de Ibn Tufayl y Averroes, por lo que se dio un extraordinario desarrollo de la filosofía y de las ciencias. Este esplendor cultural fue unido en los primeros tiempos de la revolución almohade a una afirmación de la independencia cultural y religiosa del Occidente islámico con respecto a las tierras centrales del islam. Se tomaron entonces algunas medidas inusuales, como la conversión forzosa de judíos y cristianos, aunque también de los musulmanes no almohades, ya que todos fueron obligados a aprender el credo de Ibn Tumart. Se crearon nuevas élites religiosas y se desautorizó el esfuerzo de interpretación de la voluntad divina llevado a cabo por los ulemas de épocas anteriores. Las monedas de plata se acuñaron con forma cuadrada, símbolo de la llegada de una nueva era. Se llevaron a cabo también innovaciones en el campo del arte y de la arquitectura. El desplazamiento de las tribus árabes incorporadas al ejército hacia el Magreb extremo que los almohades llevaron a cabo traería consigo la arabización de esta zona, en una de las muchas paradojas de la época: un movimiento «nativista» beréber como el almohade acabó siendo el responsable de la arabización del Magreb.

El reino nazarí

El Emirato nazarí de Granada (1232-1492) abarcó las actuales provincias de Granada, Almería, Málaga y parte de Jaén, Córdoba, Sevilla, Cádiz, Murcia y Ceuta, con fluctuaciones que no impidieron una progresiva reducción del territorio. Su mantenimiento durante casi tres siglos se explica por el crecimiento demográfico provocado por la emigración de musulmanes procedentes de los territorios cristianos, la geografía favorable, la posición estratégica (se recurre a la alianza con los norteafricanos —sobre todo, con los meriníes— frente a los cristianos y viceversa) y el realismo político tanto por parte de los emires nazaríes como de sus vecinos cristianos a partir de unos intereses económicos a menudo coincidentes. La historia política es muy compleja, con 24 emires, numerosas rebeliones (como las de los Banu Ashqilula y de los Abencerrajes), frecuentes enfrentamientos contra los cristianos, pero también contra otros poderes musulmanes. La batalla por el control del estrecho de Gibraltar se saldó con la victoria de Castilla en la batalla del Salado o de Tarifa (1340) y con la conquista de Algeciras en el año 1344. La pérdida de Antequera en 1410 y la derrota de Higuera en 1431 revelan la creciente debilidad de los nazaríes y, aun así, la caída de Granada en 1492 se hizo mediante capitulaciones que garantizaban los derechos de los vencidos. Convertidos en mudéjares —musulmanes sometidos al gobierno cristiano—, la población musulmana de la Península irá perdiendo los derechos otorgados por los conquistadores cristianos hasta que llegaron los decretos de conversión forzosa y, finalmente, la expulsión de los moriscos.

En el terreno artístico y cultural, la etapa nazarí nos ha legado el palacio de la Alhambra con sus muros decorados con poesía convertida en piedra, así como una intensa actividad literaria, religiosa y científica.

Tres cuestiones para debate

Las tres cuestiones que se tratan a continuación (la diversidad religiosa, la diversidad étnica y la cuestión militar) son fundamentales a la hora de entender las sociedades andalusíes a lo largo de su historia. Dado que no es posible más que esbozarlas, lo que se pretende sobre todo es incitar a la lectura de los estudios existentes y al conocimiento de los debates que en ellos se recoge.

La diversidad religiosa

Los almohades abolieron el estatuto de protección (*dhimma*), obligando así a convertirse a los judíos y cristianos que no hubiesen elegido la posibilidad del exilio. Esta política se apartaba de la doctrina legal predominante hasta entonces. El estatuto de la *dhimma* colocaba a los no musulmanes en una situación de humillación y subordinación, al obligarles al pago de un impuesto especial (la capitación), pero les otorgaba la posibilidad de mantener su religión bajo una serie de prohibiciones y restricciones, tales como no construir nuevos templos, vestirse de determinada manera, no excederse en la celebración pública de sus ritos, así como no disfrutar de una posición de poder sobre los musulmanes ni atacar el islam. Naturalmente, la realidad se alejó a menudo de esta doctrina jurídico-religiosa. En al-Andalus, como en otras regiones del mundo islámico, hubo dhimmíes que ocuparon en la Administración del Estado cargos que les otorgaban poder sobre los musulmanes, como fue el caso de los visires judíos Banu Nagrela en la Granada zirí del siglo XI. Precisamente porque no confiaban en los andalusíes a los que gobernaban ni en algunos de sus propios contribulos, los beréberes ziríes se apoyaron en los judíos. Samuel b. Nagrela llegó a ser visir todopoderoso entre el 1037 y 1038 hasta el 1056, cuando fue sucedido por su hijo José hasta el 1066, año en que se alzaron los súbditos musulmanes, lo que provocó su muerte y la de muchos judíos.

La ruptura del pacto de la *dhimma* había sido el argumento usado para ejecutar a los llamados «mártires de Córdoba» en el siglo XI, ya que estos cristianos recurrían al insulto contra la religión musulmana y su profeta en su desesperado esfuerzo por frenar el proceso de aculturación de su comunidad religiosa. Fue también el argumento usado para deportar a los cristianos al norte de África en 1126, acusados de haber apoyado al rey aragonés Alfonso I el Batallador durante su campaña por la zona granadina. El temor a la expulsión llevó a algunos cristianos a convertirse al islam para no tener que abandonar la tierra en la que habían nacido ni perder sus propiedades. De esta manera, las comunidades cristianas andalusíes sufrieron una notable reducción mediante la emigración, la deportación y la conversión, en términos que es difícil cuantificar. La hostilidad hacia los cristianos que se detecta en época almorávide debe ser puesta en relación con el avance militar cristiano, con el cambio demográfico (los musulmanes se habían convertido en la mayoría de la población) y con el interés por las propiedades de los cristianos. Todo ello favoreció una radicalización de las restricciones que les eran aplicadas, como demuestran la anulación de sus fundaciones pías y el tono intolerante de las prohibiciones a las que han de estar sometidos los no musul-

manes recogidas en el Tratado de Gobernanza del Zoco de Ibn Abdun (primera mitad del siglo XI).

Bajo estas presiones y sobre todo a raíz de la conversión forzosa decretada por los almohades, las comunidades autóctonas de judíos y cristianos acabaron desapareciendo en al-Andalus. Los cristianos autóctonos también desaparecieron en el norte de África, aunque el negocio del corso determinó el incremento en el número de otro tipo de cristianos (los cautivos) y, las necesidades militares, la presencia de mercenarios cristianos. Los judíos autóctonos lograron mantener su presencia en el Magreb extremo (Marruecos), pero la experiencia almohade favoreció el desarrollo de un rasgo poco común en el resto del mundo islámico: la segregación residencial en los *mellahs*.

La profunda arabización de los judíos —quienes, sin embargo, preservaron su lengua religiosa, el hebreo— favoreció su «islamización» en el sentido cultural. No es posible comprender la actividad intelectual en al-Andalus sin tener en cuenta a los autores judíos, en cuyas obras se reflejan tendencias filosóficas y místicas que ayudan a entender qué libros, doctrinas y corrientes intelectuales circulaban entre el resto de la población. De ahí la necesidad de estudiar esa cultura compartida a partir de los distintos registros lingüísticos y religiosos en los que se manifiesta.

La diversidad étnica

Se ha mencionado cómo ninguno de los reyes de taifas buscó darse una legitimidad que se remontase al pasado preislámico local. En otras palabras, en al-Andalus no se dio una reivindicación política autóctona al estilo de la que se produjo con gran fuerza en Irán, donde además la lengua y los referentes culturales preislámicos se mantuvieron durante la época islámica. El movimiento shuubí, que dio expresión al sentimiento de superioridad cultural de los vencidos frente a los vencedores, apenas tuvo eco en al-Andalus y, cuando se manifestó, lo hizo para reivindicar el derecho a gobernar de los esclavos, como ocurre con la famosa *Epístola* de Ibn García a favor de la dinastía de Denia.

El caso de los beréberes es especialmente significativo. Del califa al-Hakam II se dice que, a comienzos de su reinado, prohibió a sus tropas que imitasen a los beréberes en su forma de vestir y de montar, llegando al extremo de ordenar que se quemase públicamente una silla beréber cuando vio que era utilizada por uno de sus pajes. Sin embargo, al final de su reinado, el propio al-Hakam II dio entrada en su ejército a varios grupos beréberes, entre ellos los Banu Birzal —a pesar de sus creencias heréticas (eran jariyíes)—, de los que se alabó la belleza de sus atavíos así como su habilidad a la hora de montar. Aunque muchos se maravillaron del cambio de opinión del califa, la razón era clara: su necesidad de buenos soldados.

Esta ambivalencia entre el rechazo y la necesidad de los vecinos de la otra orilla del Estrecho se manifiesta también claramente en otros textos, como la *Maqama barbariyya* de al-Ashtarkuwi (muerto en 1143), autor que vivió a caballo entre los siglos XI y XII. En esa pieza literaria, los beréberes son calificados de «bestias,

hienas, acémilas, serpientes, indóciles y primitivos» y hay quien ha visto en el texto un ataque andalusí contra los beréberes, mientras otros señalan que en él lo más sobresaliente es el reconocimiento por parte de los andalusíes de la necesidad que tienen de los beréberes. Estos pueden ser vistos o representados como seres primitivos, pero son los únicos que conservan virtudes que les hacen imprescindibles. La alianza con los beréberes se convertía en algo perfectamente justificable cuando iba en ello la supervivencia de al-Andalus.

El rechazo no iba en sentido único. Los beréberes también se sentían diferentes de los andalusíes y podían desarrollar hostilidad hacia ellos (aunque es preciso señalar que disponemos de más textos que describen la mirada de los andalusíes que la de los beréberes). Los sanhaya ziríes habían entrado en la Península Ibérica en la segunda mitad del siglo X y lograron establecerse como gobernantes independientes durante la época de taifas en Granada. Una parte de ellos, sin embargo, a pesar de su poderío militar y su fortuna política, acabó abandonando al-Andalus, debido a la hostilidad de los andalusíes hacia ellos y el temor a acabar perdiendo su identidad. Detrás de esta decisión, se adivina el peso dejado por la violencia y la crueldad con las que andalusíes y beréberes se ensañaron unos con otros durante el periodo de disolución del califato.

La identidad andalusí de época omeya, cuya característica principal era el lugar central ocupado por la lengua y la cultura árabes, fue forjada también por los beréberes que habían participado en la conquista de la Península, a los que podemos llamar *viejos beréberes* frente a los nuevos llegados a partir de la segunda mitad del siglo X, cuya asimilación —como se acaba de señalar— se vio dificultada tanto por la sociedad de acogida como por su propio interés en mantener su identidad. Una de las figuras cruciales en la formación de la sociedad andalusí, Yahyà b. Yahyà —jurista que tuvo un papel central en la difusión de la doctrina malikí en el siglo IX—, era beréber y en algunas de las soluciones legales por él propuestas que pasaron a formar parte de la doctrina malikí andalusí se puede ver la influencia del derecho consuetudinario beréber. El origen étnico de Yahyà b. Yahyà se omite a menudo cuando se le cita entre las glorias de la cultura andalusí, mientras que es puesto de relieve en una obra como los *Mafajir al-barbar* por ser esta una obra dedicada a ensalzar las excelencias y los méritos de los beréberes.

Los *Mafajir al-barbar* se componen precisamente después de que los beréberes hubiesen logrado fundar dos Estados poderosos como lo fueron en su momento el omeya o el fatimí. Los omeyas y los fatimíes fundaron su legitimidad en el pasado islámico, mientras que los beréberes almorávides y almohades no se atrevieron a —o no pudieron— dar el paso de legitimarse en tanto que beréberes. Los emires almorávides y los califas almohades acabaron dotándose de genealogías árabes, genealogías que no convencieron a quienes no querían dejarse convencer ni a quienes, por su formación, sabían que, en términos normativos, esas genealogías eran inaceptables. En el caso de los almohades —que fueron los gobernantes beréberes que hicieron una apuesta más arriesgada al buscar legitimarse en tanto que califas—, se dice que una de las razones de la caída en desgracia de Averroes fue que afirmó haber visto a cierto personaje «junto al rey de los beréberes» en vez

de «en presencia del príncipe de los creyentes». Es esta una acusación interesante, porque Averroes colaboró estrechamente —como muchos otros andalusíes— con los almohades en su proyecto cultural y político y, aun así, en cuanto andalusí, se le consideraba capaz de haber hecho una afirmación semejante. Ibn Jaldun, en cambio, se mostró dispuesto a conceder a la genealogía árabe de los califas almohades el beneficio de la duda. Pero la duda permaneció y, con ella, un déficit permanente de ilegitimidad. Cuando al-Shaqundi, en una sesión celebrada ante el califa almohade al-Mansur, afirmó que «si no existiera al-Andalus, no se hablaría siquiera de Berbería ni se le reconocería mérito alguno [...]», uno de los presentes, beréber, replicó: «El imperio y el mérito no proceden sino de nosotros [...]». Pero, para poder fundamentar su poder en un contexto islámico, los gobernantes beréberes necesitaban dejar de serlo, pues los beréberes como tales no gozaban del derecho a gobernar más que como delegados —aunque fuera en teoría— de otros. Además, la literatura islámica estaba llena de estereotipos negativos de los beréberes, forjados desde la época de la expansión militar árabo-musulmana por tierras norteafricanas, mala prensa que fue a la par de su feroz resistencia contra los invasores árabes.

La arabización y «orientalización» que se produjo durante la época omeya singularizó a al-Andalus frente a la región del mundo islámico que tenía más próxima, el Magreb extremo. La tardía islamización y arabización de este y su identidad étnica beréber contribuyeron a que al-Andalus se sintiese aún más insular. La disyuntiva entre ser porquero en Castilla y camellero en África que se planteó el rey al-Mutamid de Sevilla en el siglo XI no debe ser vista como una mera expresión afortunada para describir la situación de los reyes de taifas, sino como un desafío real a la preservación de la identidad andalusí forjada en época omeya.

La cuestión militar y el destino de los musulmanes andalusíes

En varias transmisiones que se atribuyen al profeta, al-Andalus es descrita como la última tierra en la que se propagará la religión musulmana y también como la primera de la que desaparecerá. El combate, unido a la oración, realizado allí durante un día será más meritorio que hacerlo durante dos años en cualquier otro lugar fronterizo. Al-Andalus es una de las puertas del paraíso, pues sus habitantes, al haber muerto como mártires, tienen asegurada la recompensa divina en la resurrección, pudiéndoseles reconocer en ese día por una luz divina característica. En el imaginario musulmán, al-Andalus quedó pues configurada como tierra de *ribat*, es decir, como lugar de congregación de gentes piadosas que combinaban la oración —y otros actos de religiosidad— con la lucha contra los infieles. No faltan ejemplos que muestran que hubo andalusíes que se tomaron en serio esa imagen y consagraron su vida a llevar a cabo un esfuerzo, tanto espiritual como físico, por promover la causa de Dios (*yihad*) mediante el perfeccionamiento moral y religioso unido al uso de las armas.

Sin embargo, otros textos presentan una imagen opuesta de al-Andalus: sus habitantes —nos dicen textos como los de Ibn Hawqal (siglo X) o el emir zirí Abd Allah (siglo XI)— no sobresalieron por su práctica del *yihad*, caracterizándose

más bien por la ausencia de virtudes guerreras. Tanto el uno como el otro tenían razones para propagar esa imagen, frente a la que reaccionó Ibn Saïd (siglo XIII) preguntando cómo se explicaba entonces el hecho de que al-Andalus hubiese logrado sobrevivir durante tantos siglos. Se le podía contestar que recurriendo a los beréberes de la otra orilla del Estrecho, pues en general los gobernantes andalusíes tuvieron poco interés en desarrollar en la población local un espíritu de activismo bélico, razón por la cual prefirieron a menudo recurrir a extranjeros (no solo beréberes norteafricanos, también cristianos del norte) para hacer frente a sus necesidades militares.

La conquista de al-Andalus sirvió para introducir a la Península Ibérica en una concepción del mundo en la que este quedaba dividido en dos zonas: por un lado, el ámbito del islam (la *dar al-islam*), donde los musulmanes detentaban la supremacía política y religiosa; por otro lado, el ámbito de la infidelidad (la *dar al-kufr*), donde los musulmanes no habían logrado todavía extender su dominio y que era, por tanto, susceptible de ser atacado y sometido, constituyéndose así en ámbito de la guerra (*dar al-harb*) por excelencia. El impulso inicial de los conquistadores que les llevó más allá de los Pirineos se agotó pronto y la dominación musulmana quedó circunscrita, en términos generales, a las zonas que habían dominado los romanos previamente, destacando especialmente en este sentido la Bética, donde se estableció la capitalidad (Córdoba), indicio este de que el dominio sobre las tierras centrales y septentrionales no estaba bien asentado. La frontera con el ámbito no musulmán quedó en manos de linajes locales a los que el gobierno central omeya nunca acabó de controlar del todo, ni aun cuando Abd al-Rahman III (reinado: 912-961) aumentó el potencial de legitimidad político-religiosa del gobierno central al proclamarse califa en el 929. Las campañas militares que tanto él como sus sucesores —y, especialmente, Almanzor y su hijo— llevaron a cabo contra los reinos cristianos del norte no lograron ampliar el territorio bajo control andalusí, de modo que se limitaron a la captura de cautivos y de botín, así como a debilitar militarmente a los enemigos cristianos. Estos, en cambio, supieron desarrollar «sociedades organizadas para la guerra» con una capacidad ofensiva que acabaría por arrollar militarmente a los musulmanes.

Frente a esa dicotomía entre la *dar al-islam* y la *dar al-harb* predominante en el discurso normativo y teórico, la realidad indicaba que había claroscuros que impedían trazar líneas de demarcación netas en la práctica. Esto lo sabían especialmente quienes vivían, combatían y gobernaban en las zonas fronterizas. Fue el caso de los Banu Qasi y de los tuyibíes de la Frontera Superior. Uno de estos, señor de Calatayud que se había aliado con los cristianos, fue conminado por Abd al-Rahman III para que volviese a la obediencia y se uniera a él para combatir a los cristianos. Fue entonces cuando le dio la siguiente respuesta: «¿Cómo me voy a cortar la mano derecha con la mano izquierda?». Indicaba con ello que los cristianos eran para él su mano derecha, mientras que el califa correspondía a su mano izquierda: de ambas dependía la supervivencia de su poder. Las alianzas, por muy censuradas que fuesen, entre gobernantes musulmanes y el enemigo religioso cristiano —cuyo grado de demonización varió según las épocas y las cir-

cunstances— fueron una constante a lo largo de toda la historia de al-Andalus, con algunas entidades políticas islámicas pudiendo mantenerse como tales —con una duración más o menos extensa— frente a rivales de la misma religión precisamente gracias a esas alianzas: fue el caso de Ibn Mardanish en el Levante (segunda mitad del siglo XII).

Un siglo después de que el señor de Calatayud pronunciase su famosa frase, la mayor parte de los gobernantes en los reinos de taifas en los que se había dividido el territorio unificado bajo el califato pagaban impuestos (parias) a los cristianos para librarse de tener que combatirlos, situación esta no contemplada en la normativa legal que debía regular idealmente las relaciones entre la *dar al-islam* y la *dar al-kufr*. La caída de Barbastro en el año 1064 sacudió las conciencias de los musulmanes al mostrar el peligro que esa conducta entrañaba: la pérdida de capacidad ofensiva era una cosa, pero la incapacidad defensiva situaba bajo la amenaza de la conquista cristiana al resto de las tierras andalusíes. A pesar de las voces que se alzaron incitando a los andalusíes al deber del *yihad*, la solución no vino del lado de reanimar y reactivar el espíritu bélico de los andalusíes, sino del otro lado del estrecho de Gibraltar bajo la forma de ejércitos beréberes reclutados por movimientos (el de los almorávides y el de los almohades) de índole político-religiosa en los que ideologías de activismo reformador o revolucionario fueron movilizadas para construir Estados. El impulso expansivo inicial de los imperios almorávide y almohade no llegó empero a consolidarse y la primera mitad del siglo XIII fue testigo de la dramática reducción del ámbito del islam en la Península Ibérica. El poder político musulmán aún se mantuvo durante más de dos siglos bajo una forma de Estado, el nazarí, que acabó siendo «vasallo» de los cristianos, forma esta —de nuevo— ajena a lo contemplado en la teoría política y legal islámicas clásicas sobre cómo debía ser el reparto del poder político entre musulmanes y no musulmanes.

En 1492, la toma de Granada puso fin al último reducto de la *dar al-islam* en la Península Ibérica. Los musulmanes que permanecieron bajo dominio cristiano, los llamados *mudéjares*, tuvieron que aprender —en sus intentos por mantener su identidad musulmana en un contexto que no era el previsto por la normativa legal islámica clásica— a reconvertir en una dimensión fundamentalmente «privada» la *dar al-islam* de sus antepasados (más tarde, entre los moriscos, hubo quienes intentaron separar el elemento cultural del religioso: fue el caso de Miguel de Luna, como se verá). Hubo juristas, como el famoso muftí de Orán, que quisieron en efecto interpretar dicha normativa en un sentido que diera cabida a la experiencia de los mudéjares, cuya religión ya no era la de quienes gobernaban y dominaban la tierra. Hubo otros juristas que aceptaron gestionar directamente esa experiencia: fueron los que se quedaron a vivir entre las poblaciones mudéjares y actuaron como cadíes, jurisconsultos y ulemas, vertiendo al romance los textos normativos de su tradición cultural y religiosa y transformando así el romance en otra lengua islámica más. Pero otros juristas no supieron o no quisieron salir de las coordenadas establecidas en el periodo de expansión militar del islam y se resistieron a legitimar una situación, la de los mudéjares, que afectaba a muchos miles de sus

correligionarios. Ser musulmán, venían a decir, requiere no solo asegurar el ritual y las costumbres, sino el predominio político y militar, pues de otra manera —si no son los dominadores— los musulmanes pueden acabar perdiendo su identidad al asimilarse a la cultura y la religión de los gobernantes no musulmanes. Para evitar ese peligro, los musulmanes debían necesariamente emigrar si no disponían de ningún medio que hiciera previsible poder acabar con su situación de minoría político-religiosa. Estos últimos juristas debían de saber que el riesgo de apostasía de las minorías no se derivaba necesariamente de la aculturación ni de la sumisión política: prueba de ello eran los judíos del Occidente islámico, cuya arabización e islamización cultural, que habían alcanzado cotas muy elevadas, habían servido paradójicamente para fortalecer y renovar su judaísmo. Tal vez pensaban —y si así lo hicieron, acertaron— que, en vez de comportarse como los judíos, los mudéjares acabarían como los cristianos andalusíes, desaparecidos a finales del siglo XII a través de deportaciones, emigraciones y conversiones.

Una serie de cuestiones se convirtieron en cruciales cuando un número creciente de musulmanes andalusíes se vieron obligados a hacer frente a la posibilidad y la realidad de tener que vivir bajo dominio cristiano: ¿cómo sobrevivir en cuanto musulmanes?, ¿qué grado de aculturación era aceptable para no perder la identidad religiosa?, ¿podía separarse esta de la cultural? Los numerosos especialistas que investigan en estudios mudéjares y moriscos han delineado la variedad de opciones, vivencias y adaptaciones que tuvo lugar en el islam peninsular. Una de esas opciones fue la de separar lengua, cultura y etnia de la religión. Fue el caso de Miguel de Luna, cuya obra y cuya posible intervención en la falsificación de los Plomos del Sacromonte tuvieron como principal objetivo el intento por hacer viable en el nuevo contexto peninsular una identidad que pudiese ser definida como «cristiana y árabe», combinación esta que —en otro contexto— ya había intentado Ramon Llull cuando se definió como «Christianus Arabicus». Miguel de Luna y quienes participaron con él en la falsificación de los Plomos del Sacromonte fabularon que la lengua árabe había llegado a la Península antes que el islam bajo forma de un evangelio escrito en árabe. Hubo cristianos viejos que estuvieron dispuestos a creer en aquella ficción por razones que tenían que ver con contextos locales —como potenciar el prestigio de Granada—, pero también más amplios. Se dice que algunos eclesiásticos de Córdoba propusieron a Carlos V destruir la mezquita para construir sobre sus ruinas la catedral cristiana, pero el emperador habría contestado que catedrales había muchas en el resto de Europa, pero que un edificio como el cordobés solo existía en la Península. La incrustación de la catedral en la mezquita omeya puede ser vista como destrucción —aunque sea parcial— de una joya arquitectónica, pero también se puede entender como lo que hizo posible su preservación hasta nuestros días, convirtiéndose junto con la Alhambra en uno de los más bellos recordatorios de lo que fue al-Andalus.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- ACIÉN ALMANSA, Manuel (1994). *Entre el feudalismo y el islam: Umar Ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia*. Jaén: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Jaén.
- BARIANI, Laura (2003). *Almanzor*. San Sebastián: Nerea.
- BOSCH VILÁ, Jacinto (1990). *Los almorávides* [2.^a ed. con estudio preliminar de Emilio Molina López]. Granada: Universidad de Granada.
- CHALMETA, Pedro (1994). *Invasión e islamización: la sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*. Madrid: Mapfre.
- FELIPE, Helena De (1997). *Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- FIERRO, Maribel et ál. (2012). *711-1616, de árabes a moriscos: una parte de la historia de España*. Córdoba: Al-Babtain Foundation.
- . (2011). *Abderramán III y el califato omeya de Córdoba*. Donostia-San Sebastián: Nerea.
- GARCÍA-ARENAL, Mercedes y RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando (2010). *Un Oriente español: los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*. Madrid: Marcial Pons.
- GARCÍA SANJUÁN, Alejandro (2003). «El significado geográfico del topónimo al-Andalus en las fuentes árabes», *Anuario de Estudios Medievales*, 33, 1, pp. 3-36.
- GUICHARD, Pierre (1976). *Al-Andalus: estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*. Barcelona: Barral.
- GUICHARD, Pierre y TORRO ABAD, Josep (2001). *Al-Andalus frente a la conquista cristiana: los musulmanes de Valencia (siglos XI-XV)*. Madrid/Valencia: Biblioteca Nueva/Universitat de València.
- GUICHARD, Pierre y SORAVIA, Bruna (2006). *Los reinos de taifas: fragmentación política y esplendor cultural*. Málaga: Sarriá.
- HUICI MIRANDA, Ambrosio; MOLINA LÓPEZ, Emilio y NAVARRO OLTRA, Vicente Carlos (2000). *Historia política del imperio almohade* [2 vols]. Granada: Universidad de Granada.
- IBN ABDUN; LÉVI-PROVENÇAL, Évariste y GARCÍA GÓMEZ, Emilio (1948). *Sevilla a comienzos del siglo XII: el tratado de Ibn Abdun*. Madrid: Moneda y Crédito.
- LÉVI-PROVENÇAL, Évariste (1950). *Histoire de l'Espagne musulmane*. París: Maisonneuve.
- LÉVI-PROVENÇAL, Évariste y GARCÍA GÓMEZ, Emilio (1950). *España musulmana: hasta la caída del califato de Córdoba: (711-1031 d. de J. C.)*. Madrid: Espasa-Calpe.
- MAÍLLO SALGADO, Felipe (2004). *De la desaparición de al-Andalus*. Madrid: Adaba.
- MANZANO, Miguel Ángel (1992). *La intervención de los Benimerines en la Península Ibérica*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- MANZANO MORENO, Eduardo (2006). *Conquistadores, emires y califas: los omeyas y la formación de al-Andalus*. Barcelona: Crítica.
- MARÍN, Manuela (1992). *Individuo y sociedad en al-Andalus*. Madrid: Mapfre.
- MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio (2003). *Al-Andalus desde la periferia: la forma-*

- ción de una sociedad musulmana en tierras malagueñas (siglos VIII-X)*. Málaga: Servicio de Publicaciones, Centro de Ediciones de la Diputación Provincial de Málaga.
- MENOCAL, María Rosa (2003). *La joya del mundo: musulmanes, judíos y cristianos, y la cultura de la tolerancia en «al-Andalus»*. Barcelona: Plaza & Janés.
- MONROE, James T. (1970). *The Shu‘ubiyya in al-Andalus; The Risala of Ibn García and Five Refutations*. Berkeley: University of California Press.
- ORTEGA Y GASSET, José (1997). Prólogo, en *Ibn Hazm (Emilio García Gómez [trad.])*. *El collar de la paloma*. Madrid: Alianza Editorial.
- RAMÍREZ DEL RÍO, José (2002). *La orientalización de al-Andalus: los días de los árabes en la Península Ibérica*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- ROLDÁN CASTRO, Fátima (2007). *La herencia de al-Andalus*. Sevilla: Fundación El Monte.
- SAMSÓ, Julio (1992). *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*. Madrid: Mapfre.
- VERNET, Juan (1999). *Lo que Europa debe al islam de España*. Barcelona: El Acantilado.
- . (1978). *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*. Barcelona: Ariel.
- VIGUERA MOLINS, María Jesús (coord.) (1997). El retroceso territorial de al-Andalus: almorávides y almohades, siglos XI al XIII, en *Historia de España Menéndez Pidal*, dirigida por José María Jover Zamora, vol. VIII/1, 2, 3, 4. Madrid: Espasa-Calpe.
- . (1992). *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes (al-Andalus del XI al XIII)*. Madrid: Mapfre.

BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

Profesora de Investigación en el Centro de Ciencias Humanas y Sociales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Maribel Fierro ha sido también profesora en las universidades Complutense, Autónoma de Madrid, de Stanford y de Chicago, así como investigadora visitante en el Institute for Advanced Study (Princeton). Su investigación se centra en el derecho islámico y en la historia intelectual y religiosa de las sociedades islámicas premodernas, especialmente en el Occidente islámico (norte de África y Península Ibérica). Entre sus libros recientes se cuentan *The Almohad Revolution. Politics and Religion in the Islamic West During the Twelfth-Thirteenth Centuries* (Ashgate, 2012); *Abdarramán III y el califato omeya de Córdoba* (Nerea, 2011); y *Atlas ilustrado de la España musulmana* (Susaeta, 2010). Ha editado *The Western Islamic World, Eleventh-Eighteenth Centuries* (vol. II) de *The New Cambridge History of Islam* (Cambridge University Press, 2010); con Francisco García Fitz, *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008); y con Christian Lange, *Public Violence in Islamic Societies: Power, Discipline and the Construction of the Public Sphere (7th-19th Centuries CE)* (Edinburgh University Press, 2009).

RESUMEN

Se ofrece en una primera parte un breve esbozo cronológico de la historia de al-Andalus, donde se presta atención a los procesos políticos y sociales que caracterizaron la formación de distintas estructuras estatales y se señalan las principales interpretaciones de algunos de esos procesos. Una segunda parte está dedicada a la diversidad religiosa, la diversidad étnica y la cuestión militar (que incluye el

destino de los musulmanes andalusíes) con la pretensión de incitar a la lectura de los estudios existentes y al conocimiento de los debates que en ellos se recogen. Se adjunta una bibliografía básica.

PALABRAS CLAVE

Al-Andalus, Península Ibérica, Edad Media, arabización, islamización, califato omeya, reinos de taifas, almorávides, almohades, emirato nazarí, sociedades andalusíes.

ABSTRACT

In the first part, a brief chronological outline is put forward on the history of al-Andalus, with close consideration of the political and social processes that characterised the formation of different state structures, while the main interpretation of some of these processes is also noted. The second part is devoted to religious diversity, ethnic diversity and military issues (which includes the fate of al-Andalus Muslims), with the aim of inciting a reading of existing studies and a consideration of the debates they appear in. A basic bibliography is also attached.

KEYWORDS

Al-Andalus, the Iberian Peninsula, the Middle Ages, arabization, islamization, Umayyad Caliphate, *taifa* kingdoms, Almoravids, Almohads, Nazrid emirate, al-Andalus societies.

الملخص

في الجزء الأول سيتم عرض خطاطة كرونولوجية مختصرة لتاريخ الأندلس، يشد فيها الإنتباه إلى السيرورات السياسية و الإجتماعية التي ميزت تشكيل هياكل دولية مختلفة، و ستمم الإشارة إلى التفسيرات الرئيسية لبعض هذه السيرورات. أما الجزء الثاني، فسيخصص لتناول التنوع الديني و الإثني إضافة إلى المسألة العسكرية (و التي تشمل مصير مسلمي الأندلس)، بهدف تشجيع قراءة الدراسات المتوفرة، و الإطلاع على النقاشات الواردة فيها. كذلك سيتم إرفاق كل هذا بقائمة للمراجع الأساسية.

الكلمات المفتاحية

الأندلس، شبه الجزيرة الإيبيرية، القرون الوسطى، التعريب، الأسلمة، الخلافة الأموية، ممالك الطوائف، المرابطون، الموحدون، إمارة بنو نصر و المجتمعات الأندلسية.