

LOS GRUPOS ÉTNICOS EN LA ESPAÑA MUSULMANA: DIVERSIDAD Y PLURALISMO EN LA SOCIEDAD ISLÁMICA MEDIEVAL

Roberto Marín Guzmán

La conquista islámica de al-Andalus se dió especialmente por razones económicas. Los musulmanes introdujeron cambios importantes en la sociedad de la Península Ibérica, entonces principalmente poblada por hispano-romanos y visigodos¹, y empezaron una nueva organización social, política y cultural en al-Andalus. Los musulmanes también llevaron a la Península las tradiciones e instituciones del Medio Oriente, y con ellas las divisiones sociales, étnicas, tribales y religiosas. El propósito de este ensayo es analizar minuciosamente el establecimiento de la nueva organización social, principalmente étnica, que introdujeron los musulmanes en al-Andalus a partir de la conquista islámica de España en el 711. La presencia musulmana agregó los grupos árabes, bereberes y posteriormente los *saqaliba* y los negros a las etnias ya existentes. En este ensayo se enfatizará en los grupos étnicos, sus divisiones y sus inter-relaciones. Asimismo se realizará una reconstrucción histórica de cada uno de esos grupos étnicos y sus aportes más importantes en al-Andalus. En un trabajo anterior estudiamos las divisiones sociales y los mecanismos de movilidad social, con el propósito de obtener un panorama general del dinamismo y la pluralidad de la sociedad islámica de la Península Ibérica.²

La rápida expansión del Islam desde el Hijaz, en Arabia Central, hacia el norte y el este, dió origen al Imperio Musulmán.³ Las tribus árabes, ansiosas por conquistar nuevos territorios, capturar varios tipos de botín y difundir el Islam⁴, también se expandieron hacia el oeste por Africa del Norte.⁵ En un corto período de tiempo, del año 636 con la conquista de Palestina y Siria, al año

670 con la conquista de Africa del Norte (Ifriqiyya) por `Uqba bn Nafi`, los ejércitos musulmanes habían logrado un imperio enorme que se extendía desde el Atlántico en el oeste, al Khurasan en el este.⁶ Sin embargo, este imperio seguía en proceso de expansión, prueba de ello son las posteriores conquistas de España en el oeste y las incursiones musulmanas en Aquitania y en otras regiones de Francia, y hacia el oriente, la expansión hacia *Ma wara' al-Nahr* (comúnmente llamada la región de Transoxiana, al este del río Oxus); es decir, el inicio de la conquista del Asia Central, hasta llegar posteriormente a Sind, Farghana y las fronteras del Imperio Chino.

De acuerdo con al-Razi, que sigue a al-Waqidi, citado por Ibn `Idhari en su *Al-Bayan al-Mughrib fi Akhbar al-Andalus wa al-Maghrib*, el califa al-Walid b. `Abd al-Malik nombró a Musa Ibn Nusayr como *wali* (gobernador) de Ifriqiyya. Musa quería continuar la expansión musulmana en Europa.⁷ Una corta distancia lo separaba del reino visigodo de España; de nuevos lugares, ricas tierras, de supuestos tesoros indescritibles, nuevos retos y probablemente otros lugares en Europa. Musa estudió cuidadosamente la situación política del reino visigodo de España, el descontento judío con los gobernantes que los discriminaban, perseguían y mantenían en una posición marginada por sus fuertes leyes. Asimismo observó la oposición y las conspiraciones de los numerosos enemigos políticos de Rodrigo, el último rey visigodo, principalmente el partido de Witiza y sus sucesores.⁸

Musa envió primero una misión comandada por Abu Zur'a Tarif, probablemente en julio

del año 710, (*Ramadan* 91 H). Tarif arribó al punto más meridional de España, en un lugar posteriormente llamado Tarifa, del cual fue el epónimo.⁹ Según Ibn `Idhari, Tarif incursionó y saqueó Algeciras (conocida entonces como Julia Traducta) con 400 hombres y 100 caballos y regresó de inmediato a Africa a informar a Musa de sus algaras y de la situación del reino visigodo.¹⁰ Unos meses después, en el 711, Musa envió a su *mawla* Tariq bn Ziyad con la misión de conquistar esos territorios y conseguir tanto botín como le fuera posible.

Durante esta expansión se desarrollaron algunas leyendas alrededor de estos acontecimientos, como la participación del conde Julián, gobernador de Ceuta y Tánger. El gobernador Julián tenía una enorme enemistad con el rey Rodrigo, porque éste supuestamente había seducido a su hija en Toledo. Para vengar su honor, el enojado Julián decidió ayudar a los musulmanes contra el reino visigodo.¹¹ Según el historiador tunecino Abu Marwan `Abd al-Malik Ibn al-Kardabus, de finales del siglo XII, en su *Ta'rikh al-Andalus*, el enfurecido Julián le mencionó a Musa lo que el rey visigodo había hecho y le prometió su ayuda para la conquista musulmana de la Península. Con el propósito de convencer a Musa de llevar a cabo esta conquista, el conde Julián informó a Musa de la existencia en la Península de enormes tesoros, gran riqueza natural, abundancia de agua y ríos, jardines y productos agrícolas. Julián describió a España como un verdadero vergel.¹² Musa meditó en todo esto y no se precipitó en su decisión de adquirir estas tierras tentadoras. A pesar de sus constantes reflexiones respecto de la información tan valiosa proporcionada por Julián, seguía dudando sobre sus posibilidades de éxito. Sin embargo, poco después le respondió afirmativamente al conde Julián.¹³

La leyenda quizá exagera y señala que las naves que Tariq usó para transportar sus ejércitos las proporcionó Julián, y que el conde inclusive guió a los invasores por rutas sorprendidas para un rápido triunfo. Es en estos puntos donde las diferentes fuentes árabigas explican con detalle el apoyo del conde Julián a los musulmanes, para vengarse del rey visigodo.¹⁴ A la ayuda de Julián hay que agregar también la de los judíos, y la de

los enemigos políticos del rey Rodrigo, entre los que se encontraba el Obispo de Toledo, pues fueron esenciales para el éxito de la conquista musulmana. Las fuentes árabigas describen la participación de los elementos descontentos contra los visigodos y a favor de los musulmanes, a quienes consideraban sus libertadores.¹⁵ De hecho, era común en tiempos antiguos y medievales que los pueblos oprimidos proporcionaran alguna ayuda voluntaria a los nuevos invasores. Creían que los nuevos conquistadores podían liberarlos de sus enemigos y que asimismo pondrían en práctica una administración más justa. Sin embargo, para el caso de al-Andalus hay que ser precavidos, y separar la leyenda de la realidad, escudriñar la verdad de entre las exageraciones, con el fin de no enfatizar en una muy difundida opinión de que los pueblos dominados siempre solicitaban a los invasores que los liberaran. Ese llamado de los sojuzgados pudo haber servido de pretexto para escribir algunas obras en las que se enfatizaba en la legitimidad de la invasión y conquista de nuevos territorios, pues los conquistadores acudían, a invitación de los oprimidos, a liberarlos del yugo opresor.

Tariq bn Ziyad cruzó el estrecho de Gibraltar, el que todavía porta una deformación de su nombre (*Jabal Tariq* = Gibraltar,¹⁶ el lugar adonde él arribó, literalmente la montaña de Tariq, que se conocía entonces como Calpe) con 7000 hombres, la mayoría de ellos bereberes. De acuerdo con algunas fuentes muchos de estos hombres en los ejércitos de Tariq eran esclavos (*`abid*). Sin embargo, es difícil determinar su exacta condición de esclavos o si eran principalmente *mawali* (clientes) y no propiamente esclavos, a pesar de que algunas fuentes los llaman *`abid*, término que se refiere a esclavo negro. Tampoco es posible determinar si eran negros.¹⁷ Poco después, Tariq bn Ziyad solicitó 5000 hombres más a Musa Ibn Nusayr. El *wali* (gobernador) mismo de Ifriqiyya cruzó el estrecho y entró a al-Andalus con 10.000 ó 12.000 soldados, la mayoría de ellos árabes, además de un número de *mawali* propios de Musa. Los números de los soldados árabes y bereberes que pasaron a la Península Ibérica discrepan en las diferentes fuentes árabes. Por ello las cifras no son siempre exactas y deben tomarse con suma cautela.¹⁸

Como ocurrió en el este y en Africa del Norte, los ejércitos musulmanes en España rápidamente conquistaron una tras otra todas las ciudades. En un corto período de tiempo, principalmente del 711 al 716, la mayor parte de España cayó bajo los nuevos gobernantes. En el 711, cuando los musulmanes cruzaron el estrecho, Rodrigo, el rey visigodo, se encontraba enfrascado en una guerra contra los rebeldes vascos en el norte de la Península. Estos enfrentamientos debilitaron a su ejército, por lo que no estaba entonces en capacidad de enfrentar con posibilidades de éxito a las tropas musulmanas. Cuando Rodrigo se enteró del arribo de fuerzas extranjeras, se apresuró al sur a detener a los invasores. De inmediato Rodrigo le envió un embajador a Tariq. Según Ibn al-Kardabus, cuando este embajador regresó le informó al rey visigodo que Tariq había entrado al reino visigodo con la intención de conquistarlo. Por ello había mandado quemar sus naves, de manera que los musulmanes o conquistaban o morían.¹⁹

Tariq dispuso entonces su ejército y en el *wadi* (valle) de Barbate (existe, sin embargo, discusión acerca del lugar donde esta batalla se llevó a cabo; otros *wadis* se han mencionado como Guadalete -Wadi al-Tin- y Guadarranque) derrotó a los visigodos. El rey Rodrigo o murió o desapareció.²⁰ Las fuentes arábigas contienen información contradictoria sobre él. Nadie volvió a saber más del rey. Egilona, la viuda del rey, se casó con `Abd al-`Aziz Ibn Musa Ibn Nusayr, uno de los principales comandantes árabes en la conquista de al-Andalus.²¹ De esta forma se unieron en matrimonio, y en forma simbólica, los conquistadores y los conquistados. Este primer triunfo musulmán en la Península es importante pues proporcionó a los conquistadores un gran botín, el que Tariq dividió de acuerdo con la tradición musulmana, la misma practicada por el Profeta Muhammad: retuvo una quinta parte del botín para el *Bayt al-Mal* y dividió el resto entre aquellos que participaron en la conquista.²²

Tariq dirigió entonces sus ejércitos hacia Córdoba.²³ En esta campaña Mughith, con 700 caballeros, fue también un factor determinante para la victoria. Mughith reunió primero información decisiva acerca de los que defendían la

ciudad, datos que animaron y dieron gran confianza a los musulmanes para la victoria. A pesar del hecho de que la ciudad estaba fortificada con una gran muralla, Mughith también se enteró, lo que mencionó a Tariq, de la existencia de un brecha sobre el *Bab al-Qantara*, que era esencial para que los ejércitos musulmanes pudieran penetrar en la ciudad.²⁴ En el enfrentamiento decisivo los musulmanes triunfaron y los visigodos se vieron obligados a huir. Unos 400 caballeros se refugiaron en una iglesia, donde debieron enfrentar un sitio de tres meses, hasta que los musulmanes aceptaron sus condiciones para la rendición. Tariq entregó entonces un *aman*, título de seguridad para los vencidos, o para aquellos que se rendían después de una batalla. Muchos visigodos, no obstante, lograron huir hacia Galicia y hacia otros lugares en las áreas septentrionales de la Península.²⁵

Los ejércitos de Tariq continuaron conquistando nuevos territorios incluyendo Granada, Orihuela y otras ciudades importantes, lo que revela la rapidez del proceso y el interés económico por capturar tierras y botín en la Península. Tariq posteriormente dirigió sus ejércitos hacia Toledo, la capital visigoda.²⁶ Después de sus éxitos en estas batallas marchó hacia Clunia, Astorga, y Fortún de Aragón, las que sometió a su dominio. Mientras tanto, Musa Ibn Nusayr con su ejército conquistó Sevilla (con la ayuda de su *mawla* Mughith), Mérida y otros pueblos en su camino a Toledo. Musa y Tariq se encontraron en Talavera, cerca de Toledo, y juntos en el 714 dirigieron la captura de Zaragoza, Huesca y Lérida. La meta de los musulmanes era adueñarse de la totalidad del reino visigodo. Después de estas conquistas los musulmanes impusieron varios tributos a los pueblos sometidos. También se dispuso la confiscación de las propiedades y riquezas de los visigodos que hubieran muerto o huído durante la conquista. Los musulmanes asimismo se apropiaron de los dineros de algunas iglesias.²⁷

El califa omeya al-Walid I (705-715) llamó a Damasco a Tariq y a Musa para que rindieran cuentas de sus hazañas y del botín y las riquezas capturadas en al-Andalus.²⁸ Musa entonces designó a su hijo `Abd al-`Aziz Ibn Musa Ibn Nusayr como *wali* de al-Andalus. `Abd al-`Aziz

completó la conquista musulmana de otra gran porción de la Península Ibérica, que incluía ciudades como Evora, Santarem, y Coimbra hasta que en el 716 lo asesinaron.²⁹ Lo mataron otros musulmanes supuestamente porque a sugerencia de su esposa visigoda Egilona, lució sobre su cabeza una corona, a pesar de que ésto aparentemente fue en privado.³⁰ Esta práctica iba contra los principios del Islam. Para muchos musulmanes esto constituía un reto al califa, ya que podía entenderse que `Abd al-`Aziz Ibn Musa Ibn Nusayr estaba reclamando posiciones que no le pertenecían.³¹ Para otros musulmanes él había traicionado al Islam, ya que por lucir una corona era sospechoso de haber abrazado el Cristianismo.

`Abd al-`Aziz al tiempo de su designación había tenido gran éxito en el sur con las conquistas de Málaga, Elvira y Murcia. Sin embargo, es oportuno señalar el hecho de que diversas fuentes arábicas explican que varias ciudades se sublevaron contra la dominación árabe —entre ellas Sevilla y Murcia fueron las más grandes e importantes— y el hecho de que fuera necesario reconquistarlas, prueba la frágil dominación que entonces ejercían los invasores sobre esas urbes. Para otorgar a los pueblos conquistados los *amans* y tratados especiales fue absolutamente necesario garantizar su sumisión y paz con los nuevos gobernantes.³² Esta fue la razón por la cual en Murcia los musulmanes y los visigodos firmaron un tratado de paz entre `Abd al-`Aziz y Tudmir (Teodomiro de Murcia) en el 713. Este acuerdo conformó el modelo de posteriores tratados y estableció el predominio árabe-musulmán sobre el resto de la sociedad. De acuerdo con este trato, Teodomiro permaneció como líder de los cristianos de la zona y gobernó con reconocimiento de los conquistadores musulmanes, una vasta región que se extendía de Lorca a Valencia. Asimismo los cristianos conservaron sus propiedades, iglesias, negocios, industrias, etc., a cambio del pago de un fuerte tributo (*jizya*) a los conquistadores, siguiendo el modelo del Pacto de `Umar (634-644). También los cristianos debían de jurar lealtad al califa. Este tratado decía:

En el nombre de Dios el más Misericordioso, el más Compasivo. Pacto dado por `Abd al-`Aziz

Ibn Musa a Tudmir Ibn Gubdush, en el cual Tudmir se somete a este pacto y acepta la clientela de Allah y la clientela de Su Profeta (la paz sea con él) con la condición de que ningún dominio le sea impuesto a él ni a nadie de su pueblo. No se tomará nada de su reino, y no serán muertos, ni capturados, ni separados el uno del otro, ni de sus hijos, de sus esposas, ni a obligarles el cambio de su religión, ni quemarles sus iglesias, ni se le quitará de su reino mientras permanezca fiel y sincero y cumpla con lo que hemos estipulado con él. Este tratado es válido también para otras siete ciudades: Orihuela, Valentila, Alicante, Mula, Bigastro, Eyyo y Lorca, y que él no proveerá refugio a nuestros desertores o a nuestros enemigos, y que él no amedrentará a nadie que viva bajo nuestra protección (aman), y que él no esconderá ninguna información que pudiera tener referente de nuestros enemigos, y que él y toda su gente pagará un dinar al año y cuatro amdad de trigo, cuatro amdad de cebada, cuatro medidas (aqsat) de jarabe concentrado, cuatro medidas (aqsat) de vinagre, dos de miel y dos de aceite, y el esclavo pagará la mitad de todo esto. `Uthman bn. Abi `Abda al-Qurashi, Habib bn. Abi `Ubayda, `Abd Allah bn. Maysara al-Fahmi, y Abu al-Qasim al-Hudhli firmaron este tratado como testigos en el día 4 de Rajab en el año 94 de la Hijra. (5 de abril de 713).³³

El moro Rasis en su *Crónica* describe este pacto con algunas diferencias en especial las obligaciones que los visigodos tenían con `Abd al-`Aziz, acerca del tributo que debían pagar los cristianos a las autoridades musulmanas. Sin embargo, en términos generales los contenidos de este tratado son muy parecidas en ambas fuentes: la gente no sería separada el uno del otro, ni de sus esposas e hijos, sus iglesias serían respetadas y no quemadas, y podían conservar sus leyes y sus propiedades. Además se señala que a los cristianos les permitían el derecho de heredar sus propiedades, un asunto que aparece en la *Crónica* del Moro Rasis pero que no está especificado en el documento árabe original preservado en la Biblioteca de El Escorial.³⁴ A cambio de su protección y el privilegio de conservar sus propiedades, iglesias y leyes, se demandaba

un severo tributo a todos los hombres, como está probado en los términos de la capitulación. La *Crónica del moro Rasis* dice:

Et Abelaçin tomó de aquella gente que su padre le mandaua et fuese lo más ayna que pudo, et li dió con gente de Origüela, et de Orta, et de Valencia, et de Alicante et de Denia; et quiso Dios assí que los venció, et diéronse las villas por pleitesía, et ficiéronle la carta de seruidumbre de esta manera: que los defendiesse, et los amparasse, et los non partiesse los fijos de los padres, nin los padres de los fijos, sinon por su plazer de ellos, et que obiesen sus heredamientos como los abían, et cada home que en las villas morasse diesse un... et quatro almudes de trigo, et quatro de ordio, et quatro de vinagre, et un almud de miel, et otro de aceite. Et jurándole á Abelaçin que non denostasse á ellos, nin á su fee, nin les quemasse las iglesias, et que les dejasse guardar su ley. Et quando esta carta fue fecha, andaua la era de los Moros en noventa et quatro años.³⁵

Durante su corta gobernatura (714-716), `Abd al-`Aziz capturó Tarragona, Pamplona, los Pirineos y Gerona en el norte de la Península.³⁶ Hasta lugares tan lejanos y tan rápido avanzaron las tropas árabes en la Península Ibérica. En los años siguientes los ejércitos musulmanes cruzaron los Pirineos y varias incursiones tuvieron lugar en lo que hoy es Francia, en el tiempo del reino Carolingio. Generalmente se dividen en cuatro los períodos de la expansión musulmana a Francia. El primero fue a través de los Pirineos (*Jibal al-Bartat*) hacia el Ródano (*Rudun* o *al-Run*). Según algunas fuentes árabes, la primera expansión musulmana a la tierra de los *ifranj*, o *Ghala* tuvo lugar en el tiempo de Tariq y Musa, quienes según las crónicas saquearon y obtuvieron algún botín. Esto es posible notarlo en un famoso pasaje del historiador Abu Marwan Ibn Hayyan citado por el cronista Abu al-`Abbas Ahmad b. Muhammad al-Maqqari,³⁷ que asegura que durante esta primera incursión hacia los *ifranj* (francos) en el tiempo de Tariq y Musa, los ejércitos musulmanes conquistaron Narbonne y atacaron Avignon y Lyon. Se puede observar fácilmente que en esta primera etapa de la

expansión musulmana hacia Francia, los invasores no lograron un dominio permanente de Avignon ni de Lyon.³⁸ Estos avances fueron principalmente *razzias* o como las llaman las fuentes árabes, *ghazat* (incursiones, saqueos).

El segundo período se caracteriza por varias incursiones contra los *ifranj* especialmente en Septimania (Languedoc) durante el tiempo del *wali* de al-Andalus al-Hurr Ibn `Abd al-Rahman al-Thaqafi en el año 718.³⁹ En este segundo período, los ejércitos musulmanes saquearon varias ciudades en el *Wadi al-Jarun*. En el año 720 atacaron Toulouse, la capital de Aquitania. Al-Samh Ibn Malik al-Khawlani, el nuevo *wali* de al-Andalus dirigió varias campañas contra los *ifranj*, principalmente contra el duque de Aquitania. En una de las batallas los franceses atacaron al *wali* musulmán y le dieron muerte. Esto causó grandes trastornos y decepción en los ejércitos musulmanes que entonces se retiraron de Septimania por algún tiempo.⁴⁰

El tercer período estuvo dirigido por `Ambasa Ibn Sahim al-Kalbi (721-725), que en el año 724 atacó nuevamente la Septimania. Al-Kalbi empezó por reforzar su propia situación en la ciudad de Carcassonne (*Qarqashuna*) y luego otras posiciones a lo largo del Ródano. Durante este período los musulmanes lograron dominar la región sureste de Francia. Al-Kalbi también tuvo éxito en otros lugares y triunfó en varias batallas. Inclusive llegó con sus ejércitos a solo cincuenta kilómetros de París.⁴¹ Estas distintas incursiones no lograron conquistar estos territorios. En realidad esas expediciones fueron solamente *razzias* de las que los ejércitos musulmanes obtuvieron algún provecho. Ibn Sahim al-Kalbi regresó al sur, pero dejó sus *junds* en territorio franco. Los *junds* eran soldados dueños de tierras ubicados en las zonas fronterizas, equivalente a los antiguos *limitanei* romanos.

El *wali* `Uqba Ibn al-Hajjaj al-Salluli, fue gobernador de al-Andalus por más de cinco años y tuvo éxito en extender las fronteras musulmanas.⁴² Logró conquistar varias ciudades: Narbona, Galicia y otros pueblos cerca de Pamplona, que pobló con musulmanes. Después de controlar otra vez Galicia y lugares aledaños, atacó de nuevo a los *ifranj*.⁴³

El cuarto período de la expansión musulmana hacia Francia tuvo lugar durante el tiempo del *wali* `Abd al-Rahman Ibn `Abd Allah al-Ghafiqi y se desarrolló principalmente en Aquitania en el año 731.⁴⁴ Gracias a su poderoso ejército de *junds*, al-Ghafiqi saqueó varias ciudades y obtuvo un botín considerable en Francia.⁴⁵ En el año 732 atacó Burdeos y sus *junds* entraron exitosamente a la ciudad. Sin embargo, en ese mismo año del 732, la batalla de Tours o Poitiers, una decisiva victoria para Carlos Martel, detuvo a `Abd al-Rahman al-Ghafiqi de conquistar nuevos territorios en Europa. Los derrotados ejércitos musulmanes se retiraron a Narbonne después de que su comandante `Abd al-Rahman al-Ghafiqi muriera en la batalla.⁴⁶

Resulta muy difícil conocer con precisión dónde tuvo lugar esta batalla, si en Tours o en Poitiers. Aparentemente es acertado creer, como muchos académicos piensan, que la batalla pudo haber ocurrido en ambos lugares, empezando en uno y prolongándose en el otro; o en algún sitio intermedio entre ambas ciudades, ya que la batalla duró diez días. Las *Crónicas* y los libros de historia árabes contienen información contradictoria acerca del lugar en el que ocurrió la batalla. Todas estas fuentes coinciden, no obstante, en llamar al lugar con el nombre de *Balat al-Shahda'*, pero proporcionan datos diferentes sobre su ubicación. También las fuentes árabes difieren en el año exacto en que aconteció este enfrentamiento. Lo que ocurre comúnmente con las principales fuentes arábigas es que repiten casi con las mismas palabras a historiadores anteriores, que si han incurrido en equivocaciones, igualmente las repiten. Por ejemplo `Izz al-Din Ibn al-Athir (m. 1233), que describe estos asuntos hacia finales del siglo XII y principios del siglo XIII, se basó en los cronistas y en los historiadores anteriores.⁴⁷ Lo mismo ocurre con Abu al-`Abbas Ahmad Ibn Muhammad Ibn `Idhari (m. 1312)⁴⁸ e inclusive con el destacado historiador maghrebino `Abd al-Rahman Ibn Khaldun (1332-1406),⁴⁹ que afirma que estos acontecimientos tuvieron lugar en el año 114 de la *Hijra*. Finalmente, también se puede mencionar el caso del cronista tardío, ya mencionado anteriormente, al-Maqqari (m. 1631), que sigue en su *Kitab*

Nafh al-Tib muy de cerca la obra *Kitab al-Muqtabis fi Ta'rikh Rijal al-Andalus* de Abu Marwan Ibn Hayyan (m. 1076).⁵⁰

La razón principal de las contradicciones en las fuentes árabes, en relación con la descripción de estos acontecimientos históricos, radica en el hecho de que los ejércitos musulmanes perdieron la batalla y tras la derrota se vieron forzados a retirarse de Narbonne, donde tenían su fortaleza. Debido a ello por muchos años los musulmanes evitaron tratar con detalle estos asuntos en sus fuentes históricas, pues este fracaso militar lo consideraban humillante para la causa del Islam. Con la derrota en la batalla de Tours-Poitiers los ejércitos musulmanes no pudieron avanzar hacia otras direcciones en Europa. Finalmente, "huyeron silenciosa y vergonzosamente durante la noche después de la batalla",⁵¹ como lo describe un historiador árabe contemporáneo. Debido a la derrota los historiadores árabes evitaron hablar de estos acontecimientos. Algunos cronistas inclusive intentaron cambiar las cosas, manipular la información y por ello cayeron en grandes equivocaciones. Estos errores los cometieron asimismo otros historiadores posteriores, que a su vez repitieron, con el correr de los años, los mismos yerros, que en parte generaron la confusión a que se ha aludido. Algunos historiadores, por otra parte, se atrevieron a asegurar que los *ifranj* no derrotaron a los musulmanes, sino que éstos se retiraron de Francia porque el clima no les agradaba.

Solamente dos años después de estos acontecimientos los musulmanes intentaron recuperar algunas de sus pérdidas y obtener algún botín de los *ifranj*. En el año 734, Yusuf Ibn `Abd al-Rahman, el soberano de Narbonne, atacó Arles y Avignon.⁵² Posteriormente solo hubo algunas escaramuzas contra los francos, quienes lograron defender con firmeza su territorio. Para entonces los musulmanes estaban fuertemente establecidos en al-Andalus, pero no en la tierra de los *ifranj*.⁵³

Después de la conquista de al-Andalus los musulmanes empezaron, como lo habían hecho en otras áreas del imperio, un gobierno islámico y el desarrollo de una nueva cultura que entre otras cosas estaba caracterizada por sus nuevas formas de legislación. Los conquistadores introdujeron

en España dos nuevos grupos étnicos al principio de la conquista —árabes y bereberes— así como la religión islámica. El Islam no es solo una religión sino también una cultura y un modo de vida que logra permear todos los aspectos de la sociedad. En al-Andalus el Islam llegó a ser, como ya lo era en otras provincias del Imperio Musulmán, el elemento más importante para establecer la separación entre los conquistadores y los conquistados. Por esta razón la clasificación que se puede hacer de los varios grupos existentes cobra también un cariz religioso. Los elementos religiosos influenciaban asimismo las relaciones entre los diferentes grupos.

Los musulmanes árabes en el tiempo de la expansión no poseían ninguna experiencia administrativa y carecían de un sólido conocimiento de técnicas de agricultura, de industria y ciencias en general. Estaban muy rezagados en el conocimiento con relación a los pueblos conquistados. Debido a estas realidades, no tuvieron otra opción más que utilizar el conocimiento, la experiencia, las instituciones y las habilidades de los pueblos conquistados a fin de construir un imperio poderoso. Los musulmanes copiaron muchas de las instituciones bizantinas y persas en el Mashriq y en España se aprovecharon de las habilidades de los judíos y los cristianos.⁵⁴ Con el tiempo, el Imperio Musulmán sobrepasó a los otros pueblos en ciencia, tecnología, medicina, matemáticas, óptica, astronomía, urbanización, desarrollo de técnicas en la agricultura e irrigación, y se convirtió en un modelo para muchas sociedades. El legado a la humanidad fue realmente sorprendente en todos los campos. Es oportuno recordar que dos dichos (*hadith*) del Profeta Muhammad estimulaban al musulmán a buscar el conocimiento, a desarrollar las ciencias: “Busca el conocimiento y la ciencia aunque estén en China” y “Busca el conocimiento y la ciencia desde la cuna hasta la tumba”.

En el período de la presencia del Islam en la Península Ibérica encontramos una sociedad altamente estratificada y al mismo tiempo pluralista, en la que era permitido que otros grupos coexistieran con los musulmanes, aunque bajo estrictas reglas y controles por parte de los gobernantes musulmanes. A pesar del hecho de que a los cristianos y a los judíos los consideraban infe-

riores y se les discriminaba, los musulmanes necesitaban su conocimiento y experiencia. Debido a esto varios de ellos tuvieron éxito en diversas actividades bajo la administración musulmana como embajadores, médicos, intelectuales, mercaderes y artesanos. Los casos de los judíos Hasday Ibn Shaprut, médico de la corte de `Abd al-Rahman III (912-961), y de Abu Ibrahim (Samuel) y Yusuf (José) Ibn Nagrela, visires de la dinastía bereber Ziri de Granada, durante el período de los reinos de *Ta'ifas*, son conocidos, como también lo es el caso del cristiano (*mozárabe*) Abu Rabi`, que estuvo bajo el servicio de al-Muzaffar, uno de los últimos soberanos Ziríes de Granada. Abu Rabi` llegó a tener tal prestigio que inclusive las fuentes árabes señalan que era una de las personas en las que el gobernante podía confiar.⁵⁵ Es oportuno traer a colación que el proceso opuesto tuvo lugar después de las guerras de *Reconquista*, cuando los Reyes Católicos Fernando e Isabel, en la última parte del siglo XV, discriminaron y persiguieron a los musulmanes a los que llamaban moros, término que tiene una connotación despectiva. También persiguieron y finalmente expulsaron a los judíos de España, para lo cual tuvieron la asistencia de la Inquisición Española.⁵⁶ Estas expulsiones y el extrañamiento final de los musulmanes en 1609-1610 tras las guerras de Germanías, tuvieron efectos negativos sobre la economía, en especial sobre la agricultura y la industria de la Península Ibérica. A lo anterior es necesario agregar que estas expulsiones asimismo repercutieron negativamente sobre la existencia y el desarrollo de la fuerza laboral.⁵⁷

El período de la dominación islámica de España fue también una época dinámica. Los grupos étnicos nuevos que arribaron a la Península Ibérica causaron una profunda transformación en las distintas etnias ya asentadas en la zona con antelación. Después de la conquista musulmana tuvo lugar un rápido proceso de conversión y arabización de las poblaciones locales. Algunos hispano-romanos, judíos y visigodos, se convirtieron al Islam por convicción, mientras otros lo hicieron por conveniencia con el propósito de mejorar su estatus social y quedar entonces exentos del pago del *jizya* (el impuesto de capitación a los no musulmanes).

¿Cómo estaba organizada la sociedad pluralista de al-Andalus? ¿Cuál era la naturaleza de la *convivencia* entre los principales grupos étnicos? ¿Cuáles elementos guiaban sus relaciones?

No hay duda de que los musulmanes eran los líderes de la sociedad en la España Musulmana. Sin embargo, cabe preguntarnos: ¿eran todos los musulmanes iguales? ¿Formaban un grupo unitario? ¿Había diferencias entre los musulmanes? Para responder a estos planteamientos debemos señalar primero que durante los períodos *Rashidun* (632-661) y Omeya (661-750), el Imperio Musulmán fue un imperio árabe. Los árabes fueron los primeros conversos al Islam y fueron las tribus árabes las que conquistaron territorios y difundieron el Islam en esa gran expansión. Los árabes en el poder establecieron una dominación árabe y al mismo tiempo discriminaron a todos los pueblos no-árabes, inclusive después de la conversión de éstos al Islam.

Como una reacción al predominio árabe, el movimiento de la *Shu`ubiyya*, dirigido por los *mawali* (conversos no-árabes, principalmente persas, clientes de tribus árabes), aspiraba a obtener igualdad (*musawa*) para todos los musulmanes. La revolución `Abbásida ganó entonces apoyo popular al apelar a la *musawa*.⁵⁸ En al-Andalus la revolución `Abbásida tuvo un escaso apoyo. A ello hay que añadir también a que fue en la Península Ibérica donde se fortaleció el único sobreviviente de la familia Omeya, después de la persecución `Abbásida y su casi total exterminio. Los Omeyas discriminaron a los no-árabes como una característica básica de esta dinastía, aunque con mayor moderación en al-Andalus.⁵⁹ Esta discriminación contra los *muwalladun* (*muladíes*, nuevos conversos visigodos e hispano-romanos, cuyo nombre en español tiene el significado de renegado) de al-Andalus nunca igualó aquella del Imperio Islámico Omeya. Muchos *muladíes* en al-Andalus inclusive llegaron a ocupar posiciones administrativas importantes. El interesante e informativo libro del siglo X de Muhammad Ibn al-Harith al-Khushani, *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, contiene varios ejemplos de *muladíes* en la posición de *qadi* de Córdoba, como Mahdi Ibn Muslim,⁶⁰ Amru Ibn `Abd Allah Ibn

Laith al-Quba`a, Aslam Ibn `Abd al-`Aziz, cliente de los Omeyas⁶¹ y Ahmad Ibn Baqi Ibn Yazid.⁶²

Los musulmanes también estaban divididos en varios grupos en la España Musulmana y por tanto nunca conformaron una comunidad homogénea. No obstante poseer una misma religión y ser partícipes de una cultura común generada por el Islam, las diferencias entre los grupos musulmanes persistieron. Las luchas, las rivalidades y la discriminación que se vivieron en la España Musulmana aumentaron la separación entre los diversos grupos musulmanes. Estas rivalidades y las luchas caracterizaron sus relaciones en al-Andalus. Las divisiones entre los musulmanes en al-Andalus se originaron por las diferencias étnicas: los árabes eran los gobernantes, los líderes y el grupo privilegiado. Los árabes mantenían a los no-árabes en una posición discriminada e inferior, a los bereberes y a los *muladíes*.

Un texto árabe tardío, la *Historia de las Familias Ilustres de Fez*, posiblemente del granadino Abu al-Walid al-Nasr (siglo XIV) describe la sociedad de al-Andalus a partir del momento de la conquista árabe en el 711, y señala los grupos en que se dividía la sociedad musulmana. La descripción, aunque incompleta, dado que la sociedad tenía también otros grupos étnicos, como se estudian en este ensayo, nos muestra, no obstante, los niveles sociales, étnicos y las ocupaciones de los musulmanes árabes, bereberes, *muwallad* (que solo incluye en su clasificación a los que se convirtieron del Cristianismo al Islam) y los judíos que se convirtieron al Islam. El pasaje en cuestión así dice:

En primer lugar, están los árabes Banu Hashim (el clan familiar del profeta Muhammad), procedentes de Arabia, Iraq, Siria, Egipto y Norte de Africa; en segundo lugar los Nobles Arabes y sus clientes o mawlas; en tercer lugar los bereberes que llegaron del Norte de Africa en gran número, y en cuarto lugar los naturales del país, muchos de los cuales se convirtieron al Islam, pero otros conservaron su fe y vivieron como sometidos. A esta raza pertenecen los romanos, gallegos, castellanos, aragoneses, godos, francos, etc. A ella pertenecen también

los judíos, parte de los cuales residían en la Península desde antes de la invasión musulmana, pero otros llegaron a ella después.

Los Banu Hashim y otras tribus árabes de la nobleza no practicaban oficios considerados innobles. Se dedicaban a la enseñanza de la ciencia, a componer libros piadosos, enseñar a los niños, dirigir la oración en la mezquita y ocupar cargos administrativos como secretarios de los reyes, gobernadores y visires. Algunos ejercían la agricultura, el hilado y venta de seda, la venta de perfumes, la manufactura de tejidos de lino y la venta de leche de vaca para quien quería desnatarla y hacer manteca. Aquellos que estaban al borde de la miseria se dedicaban a la venta de frutas y verduras si querían vivir honestamente. Otros en cambio preferían ingresar en el ejército.

Los bereberes preferían llevar rebaños de ganado y transportar trigo, manteca, aceite, miel, lana, gallinas, frutas, sal y madera. Eran también carboneros y leñadores. Los bereberes que vivían en la capital ejercían los oficios de esparteros, cacharreros, cedaceros y esportilleros. Fabricaban toda clase de cestos para acarrear semillas, trenzaban el cáñamo, hacían arados, albardas, cuerdas y escobas. Se dedicaban también a la caza de pájaros para comerlos y trabajaban como mozos de cuerda en los mercados o llevaban trigo u otros cereales de las casas particulares para venderlos en los zocos. Eran cuberos, aguadores, albañiles, caleros, yeseros y oficios parecidos. Los que vivían en el campo eran pastores y ganaderos, agricultores y colmeneros. Cuidaban sus tierras y huertos, cortaban madera y hacían carbón. Los que vivían en la costa eran pescadores y barqueros.

Los Mawlas [o Muladíes] que vivían en la capital trabajaban generalmente como curtidores, sastres, zapateros, vendedores de sandalias, trajes y chilabas, músicos, barberos, enterradores, molineros, podadores, "sacristanes" y almuédanos en las mezquitas. También eran mawlas los que daban la hora para el rezo de las oraciones canónicas. Eran carniceros, carpinteros, silleros, guarnicioneros, estuchistas y alfareros.

Trabajaban en las fundiciones de hierro, en la fabricación de armas y objetos de cobre y bronce. Ejercían como serenos de noche en los zocos y porteros y vigilantes en las alhóndigas; herradores y transportistas de mercancías de pueblo a pueblo.

En cuanto a los judíos que se hicieron musulmanes ejercían los oficios de sastres, cordoneros, boneteros, forreros, tintoreros, barberos, cerrajeros, pregoneros en los zocos, lecheros y zapateros. Sus mawlas eran panaderos, fabricantes de esponjas, cocineros, ollereros, aceiteros, jaboneros, vendedores de sal, pescado, grasa, dulces, como el alfeñique, medicinas y hierbas. Eran también encuadernadores, estuquistas, especialistas en el arte de embellecer y decorar la madera, azulejeros o enlosadores, tejedores, latoneros, tintoreros, obreros de los baños públicos, aguadores y fabricantes de pastas y fideos. Eran también especialistas en preparar sopas de carne picada además de la elaboración de panecillos para venderlos. Ejercían como vendedores de lana y lino y de instrumentos de música; se dedicaban a la acuñación de monedas y a la fabricación de joyas y cuentas de coral. Se dedicaban a alquilar los utensilios del ramo de la construcción que fabricaban. También ejercían los oficios de poceros, mineros y marmolistas.

Los árabes se establecieron principalmente en las ciudades, pero los bereberes se asentaron unos en las ciudades y otros en las zonas rurales. Los militares eran árabes en su mayoría. En esta situación siguieron con los Almorávides, pero cambió con los Almohades, que obligaron a los habitantes de al-Andalus a pagar el impuesto sustitutorio de la na'iba [a cambio del servicio militar]. Por esta razón se debilitaron sus fuerzas.⁶³

Este pasaje resulta de gran interés por la descripción de las distintas profesiones y ocupaciones, que muestran las diversas formas que tuvieron los habitantes de al-Andalus de ganarse la vida. Estas profesiones y ocupaciones muestran asimismo las diferencias sociales. Sin embargo, la descripción solamente se refiere al grupo de los musulmanes, aunque menciona tanto a los habitantes y sus ocupaciones en las ciudades, como

en las zonas rurales. Es oportuno señalar, no obstante, que esta descripción no es completa, pues los musulmanes no eran los únicos habitantes de al-Andalus y que a la descripción anterior de árabes, bereberes, *muwalladun* y judíos convertidos al Islam, hay que agregar, por una parte, la existencia de los otros grupos étnicos, y por otra parte, las otras dos divisiones religiosas dentro de esa sociedad, cristianos y judíos.

Después de la conquista musulmana de la Península Ibérica se desarrollaron profundas divisiones étnicas entre árabes y bereberes. La distribución de la tierra constituyó parte del proceso: los árabes ocuparon las mejores tierras; los bereberes quedaron confinados a las regiones montañosas cercanas a las áreas que luego serían Galicia, León, Asturias, y las regiones áridas de Extremadura y La Mancha. La supremacía que ejercían los árabes sobre los otros grupos musulmanes, especialmente en este caso los bereberes, fue causa de frecuentes fricciones entre ambos grupos a lo largo de la historia de la España Musulmana, aún cuando a los bereberes les disgustaba vivir en las ciudades. Según Ibn `Idhari,⁶⁴ historiador árabe de Marrakish, los bereberes preferían vivir en las montañas y desiertos. Esto último es cuestionable, pues bien puede uno dudar que esa fuera la preferencia de los bereberes. Es más probable inferir que hacia esas tierras los confinó la dominación árabe. Las fuentes históricas, escritas por los grupos dominantes, pueden entonces justificar la situación desde esa perspectiva.

La dominación árabe generó asimismo una fuerte discriminación hacia los bereberes debido a las diferencias culturales, principalmente el lenguaje. Los árabes no comprendían la lengua de los habitantes del Norte de Africa y la consideraban como un ruido ininteligible. La llamaban *al-Lisan al-Gharbiyya* (la lengua del occidente), de donde entró al castellano *algarabía*, como un griterío confuso, o algo ininteligible. También los árabes acusaban a los bereberes de heterodoxia. En el período en estudio, las relaciones entre árabes y bereberes llegaron a ser muy tensas en la mayoría de los casos. Hasta el siglo X los árabes tenían una "bereberización" de su cultura dado el gran número de bereberes en comparación con el pequeño grupo árabe gobernante.

El historiador Abu Marwan Ibn Hayyan (m. 1075) de al-Andalus, en un manuscrito poco conocido sobre el califa al-Hakam II y los bereberes, describe cómo los sentimientos anti-bereberes de los árabes cambiaron durante el califato de al-Hakam II (siglo X), cuando el califa los reconoció como buenos soldados y creó un ejército especial de mercenarios bereberes.⁶⁵ En la última parte del siglo X el ejército reclutado de mercenarios del *hajib* Almanzor fue principalmente de bereberes, lo cual también ilustra este punto. El poderío militar bereber posteriormente los llevaría a la fundación de un fuerte Estado bajo la dinastía bereber Ziri de Granada, durante el período de las *Ta'ifas*.

Cuando se observa que en varios períodos de la historia de al-Andalus la población árabe local adoptó algunas modas bereberes de vestir, se demuestra que hubo un cambio en la actitud árabe hacia estos pobladores originarios del Norte de Africa. El turbante bereber (*`imama*) lo adoptaron los árabes primero en el sur y en el oeste de la Península, pero no en Córdoba ni en el este de la España Musulmana. Sin embargo, poco tiempo después los árabes también aceptaron el *`imama* bereber en Córdoba, cuando en el año 1008 el califa `Abd al-Rahman Sanchuelo apareció portándolo en una reunión pública.⁶⁶

No obstante estos asuntos eminentemente superficiales, en general los árabes consideraban a los bereberes rudos, violentos e ignorantes. De hecho existió una gran rivalidad y un odio con frecuencia profundo entre los dos grupos étnicos. Estas rivalidades culminaron durante la *fitna*, al final del califato, cuando los árabes masacraron a los bereberes de Córdoba en el año 1010. Como venganza, los bereberes empezaron a perseguir a los árabes en los lugares donde los pobladores oriundos del Norte de Africa eran más numerosos y tenían mayor poder. Así los bereberes masacraron a casi toda la población árabe de Granada en 1058, durante la dinastía Ziri. Varios intelectuales musulmanes, como Ibn Hazm, criticaron fuertemente a esta dinastía. Ibn Hazm también fue víctima de la persecución que ejercieron los bereberes de Granada, especialmente el gobernante Badis que lo encarceló, aún cuando Ibn Hazm no era árabe, sino *muwallad*.⁶⁷ Como ampliación a

estos asuntos es oportuno recordar que Ibn Hazm también criticó con severidad a muchos de los reyes del período de los *Muluk al-Tawa'if*, porque entre otras cosas, cobraban el *jizya* a los musulmanes, cuando en realidad este impuesto solo debe recaudarse de entre los *Ahl al-Kitab*. Ibn Hazm consideró ilegales estas prácticas y llamó a estos gobernantes de su época *qata'a al-tariq* (salteadores de caminos).⁶⁸

A la diversidad étnica debe agregarse también la complejidad de las divisiones internas dentro de un mismo grupo étnico en tribus, clanes, familias y partidos políticos.⁶⁹ Las divisiones, rivalidades, odios y disputas tradicionales entre las tribus árabes del norte (llamadas generalmente Ma`add, Mudar, Qays, Qays `Aylan, o Sirias) y las tribus árabes del sur (Qahtan, Kalbi, o Yemenitas), descritas en las principales fuentes árabes, también se vivieron en al-Andalus.⁷⁰

Ambas confederaciones de tribus, Qahtan (del sur) y Mudar (del norte) reclamaban superioridad sobre sus enemigos tribales basados en distintos fundamentos. Los Qahtan, debido al prestigio de sus antiguos reinos localizados en el sur de la Península Arábiga (Saba, Ma`rib, etc.) antes del Islam, se sentían superiores a sus enemigos los Qays. Sin embargo, los orígenes del Islam y la preponderancia de la tribu Quraysh (una tribu del grupo Ma`add) dió a la Confederación de tribus del norte una posición más prestigiosa frente a todos los árabes y a los musulmanes. Las tribus del norte afirmaban frecuentemente que la *Jahiliyya* (el período de la ignorancia, la época anterior al Islam) estaba asociada con los yemenitas, mientras que el Islam se asociaba con los Mudar (*al-Jahiliyya li'l-Yaman wa al-Islam li-Mudar*).⁷¹ También pregonaban con orgullo que el Profeta había surgido de su grupo para transmitir la revelación contenida en el *Qur'an* y que el califa esperado aparecería de entre ellos (*Minna al-Nabi al-Mursal wa fina al-Kitab al-Munzal, wa lana al-Khalifat al-Mu`ammil*).⁷²

Los yemenitas respondieron de diversas maneras a estos relevantes y convincentes argumentos señalados por los Qays, como lo explican las fuentes árabes. Las tribus sureñas describieron la grandeza de su pasado y aseguraron que Qahtan era hijo del profeta Hud, además de atri-

buirle otros orígenes genealógicos especiales. Los Kalb también afirmaron que Qahtan era descendiente directo de Isma`il, "padre de todos los árabes", ideas que Ibn Hisham, al-Tabari, al-Ya`qubi, al-Mas`udi y muchos otros historiadores musulmanes desarrollaron en sus trabajos.⁷³ Las rivalidades políticas entre las tribus deben entenderse dentro del marco general de las disputas socio-económicas. Cuando las tribus tenían que compartir el mismo espacio geográfico, las mismas tierras y los recursos como el agua, las propiedades y la riqueza, las antiguas rivalidades resurgían fácilmente. En al-Andalus, los recuerdos de la batalla de Harra y de la masacre de Medina todavía estaban vivos entre las tribus y cualquier pretexto era suficiente para vengar a los miembros de la tribu caídos en esas vetustas campañas.

Algunas veces las disputas clánicas y familiares eran más fuertes que la solidaridad tribal (*`asabiyya*). Tal fue el caso de las rivalidades entre las familias Omeya y `Abbásida, ambas de la tribu Quraysh, a pesar de la afinidad agnática y endogámica del Islam.⁷⁴ Estas disputas tribales, clánicas y familiares en al-Andalus aparecen también con detalle en las principales fuentes árabes.⁷⁵

Además de las divisiones y tradiciones de las tribus, en al-Andalus los distintos grupos árabes reclamaron privilegios por prioridad en el arribo. Los árabes diferenciaron entre aquellos que formaron la primera migración y los que llegaron posteriormente. El primer grupo, el que logró la conquista, lo formaban principalmente yemenitas (árabes del sur), que recibieron el nombre de *al-baladiyyun* (*baladíes* en español, del árabe *balad* = país, lugar de nacimiento). La segunda migración árabe estuvo formada básicamente de sirios (árabes del norte), y se llamaron *al-Shamiyyun*. Este segundo grupo alcanzó la Península alrededor del 740, tras la expedición de Balj Ibn Bishr con el propósito de ayudar al *wali* `Abd al-Malik Ibn Qatan al-Fihri a suprimir la revuelta bereber.

A Balj Ibn Bishr lo envió el califa Omeya Hisham Ibn `Abd al-Malik (724-743) para suprimir la rebelión bereber en Ifriqiyya, con 30.000 soldados; 20.000 hombres de los Banu Umayya y 10.000 árabes, según nos informa el cronista Ibn

Idhari.⁷⁶ Es oportuno indicar que estas cifras parecen exageradas. Sin embargo, por su fracaso en controlar la rebelión bereber en Ifriqiyya y debido a la peligrosa situación que enfrentaba, Balj se vio obligado a pedir permiso al *wali* de al-Andalus para cruzar el estrecho de Gibraltar y trasladarse a la Península Ibérica y así salvar su vida. `Abd al-Malik Ibn Qatan al-Fihri al principio rehusó aceptar que Balj entrara a al-Andalus, pues Balj Ibn Bishr era miembro de la confederación de tribus del norte, por lo tanto su enemigo. Sin embargo, al cambiar drásticamente las circunstancias en la Península Ibérica, al-Fihri no tuvo otra opción más que solicitar el apoyo militar de Balj para suprimir la revuelta bereber que para entonces también había estallado con gran intensidad en al-Andalus. `Abd al-Malik ordenó a Balj Ibn Bishr que le enviara algunos rehenes con el propósito de garantizar que abandonaría al-Andalus una vez que la rebelión estuviera bajo control. Algunos de estos rehenes que Balj envió murieron de sed en *Jazirat Umm Hakim*, la isla donde `Abd al-Malik los retuvo.⁷⁷ Según las fuentes árabes no había agua en ese lugar.⁷⁸ También se puede especular que el *wali* a propósito confinó a los rehenes a una área hostil, pues eran sus enemigos tribales. Probablemente tampoco quería que sobrevivieran. Este último punto lo presentamos con cautela, como una especulación y no como una acusación, pues las fuentes árabes no contienen ninguna evidencia al respecto y los cronistas casi nunca se hacían estos cuestionamientos.

`Abd al-Malik y Balj Ibn Bishr derrotaron a los bereberes en los distintos enfrentamientos, principalmente en la batalla de Wadi Salit en los límites de la ciudad de Toledo.⁷⁹ `Abd al-Malik le exigió entonces a Balj que regresara a Ifriqiyya. Sin embargo, éste se negó y afirmó que `Abd al-Malik quería enviarlo de vuelta al Norte de Africa para que lo mataran los bereberes. Después de estos acontecimientos, los árabes recién llegados levantaron sus armas contra `Abd al-Malik y sus enemigos tribales los yemenitas y los derrotaron. Balj inclusive mató a `Abd al-Malik.⁸⁰ Los sirios, de las tribus del norte, se convirtieron entonces en los nuevos gobernantes de al-Andalus por unos quince años, hasta el arribo del Omeya `Abd al-Rahman I (*al-Dakhil*) en el año

756. Los sirios también establecieron en España la práctica musulmana de los *junds*. Los *junds* estaban siempre listos para defender sus propiedades, lo que en última instancia significaba la defensa de al-Andalus de los enemigos tribales o de los enemigos cristianos.

El último de los *walis* Omeyas de al-Andalus fue Yusuf Ibn `Abd al-Rahman al-Fihri. Según varias fuentes árabes los `Abbásidas, después de su revolución, lo mantuvieron en el poder. Los fundadores de la segunda dinastía del Islam estaban seriamente enfrascados en la organización del Imperio en el este, como para nombrar con prontitud a un nuevo gobernador de al-Andalus. Las fuentes árabes varían en el número de años que Yusuf Ibn `Abd al-Rahman al-Fihri mantuvo el poder. De acuerdo con Ibn al-Kardabus, por ejemplo, al-Fihri gobernó por espacio de diez años hasta el arribo de `Abd al-Rahman Ibn Mu`awiya Ibn Hisham Ibn `Abd al-Malik, el fugitivo de los `Abbásidas y fundador de la dinastía Omeya en al-Andalus.⁸¹

Para su entrada triunfal a al-Andalus `Abd al-Rahman obtuvo la ayuda de los *mawali* de los Omeyas y de los Qahtan que se oponían a los Qays, especialmente a raíz del aplastante triunfo de Balj Ibn Bishr en su enfrentamiento contra `Abd al-Malik al-Fihri en el 740. Con todo este apoyo táctico y militar, `Abd al-Rahman I logró derrotar a quienes se le oponían y así entró victoriosamente a la ciudad de Córdoba. De esta manera dio inicio la dinastía Omeya de al-Andalus que separó a la Península Ibérica del dominio `Abbásida. `Abd al-Rahman I gobernó al-Andalus por espacio de 32 años.⁸²

Dentro de la gran comunidad musulmana en al-Andalus, los bereberes tampoco formaron un grupo étnico unitario. Sus disputas y rivalidades tribales, clánicas y familiares también se vivieron en al-Andalus. Numerosos grupos rivales pelearon entre sí para su propio beneficio: Branes, Botr, Sinhaja, Zanata y Miknasa. La rica fuente de información escrita por el último gobernante Ziri de Granada, El *amir* `Abd Allah, obra usualmente conocida como sus memorias, retrata con gran precisión el odio y las disputas tradicionales de esas diversas tribus bereberes y explica la forma en que las rivalidades y odios

también se llevaron a al-Andalus. `Abd Allah inclusive menciona en su *Mudhakkirat* el último discurso de Zawī, un gobernante Ziri que decidió regresar a Ifriqiyya, con el propósito de huir de sus enemigos los Zanata que le hacían la contra y guerrearaban contra él en al-Andalus.⁸³

Los bereberes asimismo diferenciaban entre los bereberes "antiguos", aquellos que arribaron primero a la Península durante la conquista, y los "nuevos" bereberes, que llegaron después, principalmente contratados como mercenarios por los gobernantes a lo largo de los siglos, en especial por el califa `Abd al-Rahman III y el *hajib* de Hisham II (976-1013), Muhammad Ibn Abi `Amir, conocido como al-Mansur (Almanzor de las crónicas medievales).⁸⁴ Estos dos grandes grupos bereberes eran diferentes. Mientras los "antiguos" eran principalmente población rural y vivían en las montañas, los bereberes "nuevos" formaban un ejército urbano leal al gobernante. Su lealtad al *amir* o al califa iba por encima de cualquier otra aspiración local o étnica. Por otra parte, estos soldados bereberes estaban siempre preparados a llevar a cabo una *ghazat* (*razzia*, incursión) contra los cristianos cada vez que el gobernante lo considerara oportuno.

Aún a pesar de estas divisiones internas, cuando se enfrentaban a otros grupos étnicos, la solidaridad tribal (*`asabiyya*), constituía un fuerte llamado a la unidad que con mucha frecuencia lograba la cohesión de grupo. Esta situación ocurrió frecuentemente en al-Andalus. Por ejemplo, las revueltas bereberes en el 740 para mejorar sus condiciones económicas y sociales estuvieron dirigidas contra el predominio del grupo árabe sobre los bereberes. Por otro lado, cuando los árabes se enfrentaron a los bereberes, éstos también se unieron por lazos de solidaridad tribal (*`asabiyya*) como una sola comunidad, contra un grupo étnico distinto, tal como lo explica el cronista Ibn `Idhari. Sin embargo, Ibn `Idhari en su *Al-Bayan al-Mughrib fi Akhbar al-Andalus wa al-Maghrib* menciona que la única excepción fueron los árabes de Zaragoza y sus áreas circundantes.⁸⁵ Un proceso semejante de unidad de grupo se vivía cuando los musulmanes enfrentaban a los cristianos de los reinos del norte de España.

¿Cómo enfrentaban y manejaban los musulmanes a la población cristiana de la Península

la? ¿Cómo trataban los musulmanes a las minorías religiosas en al-Andalus, judíos y cristianos?

El Imperio Musulmán tanto en el este como en el oeste desarrolló el sistema de la *dhimma*. La *dhimma* quiere decir el establecimiento de pueblos protegidos, institución que se refería a cristianos y judíos. En el Mashriq se agregaba también el grupo de los zoroastrianos. La *dhimma* tenía como propósito mantener separadas a las minorías religiosas de la comunidad musulmana; de manera que los musulmanes no se "contaminaran" de las ideas o prácticas de los *Ahl al-Kitab*. Los musulmanes permitían a los judíos y cristianos autonomía en la administración de sus propias comunidades. Los grupos religiosos minoritarios también podían tener sus propias cortes en las que aplicaban sus leyes en materia civil como matrimonios y herencias, así como en lo concerniente a los asuntos económicos y en lo referido a lo penal.⁸⁶ Los *mozárabes* tenían también sus propios líderes, el *comes*, o *qumis* en árabe. Este dirigía a la comunidad y nombraba asimismo a los funcionarios necesarios para la administración de la comunidad y para la recaudación de los impuestos. En materia legal, si un caso legal involucraba a un musulmán con algún miembro de cualquiera de las minorías religiosas, se juzgaba siempre en la corte musulmana bajo la dirección del *qadi*.

Los judíos y los cristianos después de la conquista no tuvieron otra opción más que aceptar el sistema de la *dhimma*, que de hecho significaba el reconocimiento de un estatus subordinado y la exclusión de su participación en el poder. A ellos no les estaba permitido portar armas ni montar a caballo. Sin embargo, algunos judíos y cristianos en al-Andalus, aún con muchas limitaciones, llegaron a ocupar posiciones administrativas importantes, lo que prueba que la élite era un grupo abierto y que la movilidad social era posible. Los musulmanes no ponían ninguna presión sobre los *Ahl al-Dhimma* para que se convirtieran al Islam, siguiendo el principio coránico de "no cabe la imposición en la religión. La verdad sobresale con claridad del error" (*Qur'an* II, 256). La tolerancia hacia los cristianos y los judíos fue una característica del *Dar al-Islam*. En efecto, muchas interrelaciones pacíficas tuvieron

lugar en al-Andalus entre musulmanes y cristianos, por ejemplo. Los musulmanes y cristianos compartían en numerosas ocasiones las mismas actividades, empleos y a menudo también los musulmanes empleaban cristianos en sus negocios y tiendas. Con frecuencia, a lo largo de la historia de la España Musulmana, los musulmanes contrataban alarifes o ingenieros judíos o cristianos en diversas labores de su profesión. De acuerdo con las fuentes árabes, ingenieros judíos y cristianos estaban al cuidado, construcción o mantenimiento de los puentes, las alcantarillas y las conducciones de agua en varias ciudades de al-Andalus, como lo ha demostrado para Madrid, Valladolid y otras ciudades, el arabista Jaime Oliver Asín.⁸⁷ Este investigador también lanza la hipótesis de que `Abd Allah Ibn Yunus, quien construyó los *khattaras* (semejantes a los *qanat*) en el siglo XII bajo la comisión de `Ali Ibn Yusuf Ibn Tashufin en la ciudad de Marrakish, probablemente era de origen judío y procedente de al-Andalus.⁸⁸

También los musulmanes participaban en algunas celebraciones tradicionales cristianas, como el año nuevo, llamado en árabe *Yanayru*, y la natividad de San Juan Bautista, llamado en árabe *Ansara*. En ambas festividades, intercambiaban regalos y comidas especiales con los cristianos, tal como lo explica al-Maqqari.⁸⁹ Valga recordar que varios líderes de los *`ulama* se oponían fuertemente a estas prácticas. También los gobernantes musulmanes con frecuencia tenían embajadores judíos y cristianos, además de médicos de cualquiera de estos dos grupos religiosos minoritarios. Los matrimonios entre cristianos y musulmanes eran también frecuentes, al punto que el Papa Adriano I (772-795) envió una carta de protesta a los obispos españoles, recordándoles la prohibición y la mala costumbre de casarse con no-cristianos, judíos, paganos o cualquier otra persona no bautizada. La carta dice así:

Porro diversa capitula quæ ex illis audivimus partibus, id est, quod multi dicentes se catholicos esse, communem vitam gerentes cum iudeis et non baptizatis paganis, tam in escis quamque in potu et in diversis erroribus nihil pollui se inquit: et illud quod inhibitum est, ut nulli liceat iugum ducere cum infidelibus

*ipsi enim filias suas cum alio benedicerent, et sic populo gentili tradentur.*⁹⁰

Las relaciones entre musulmanes, judíos y cristianos en general eran cordiales y de convivencia pacífica. Sin embargo, el hecho de que los *Ahl al-Dhimma* podían mejorar su estatus social por medio de la conversión, así como la promesa islámica de que exoneraba a los nuevos conversos del impuesto del *jizya*, fueron elementos que de hecho convencieron a muchos a cambiar de religión y adoptar la nueva fe. Es en este asunto en el que se puede notar una estrecha relación entre la conversión de muchos y los impuestos. La arabización fue simultánea a todo este proceso, aunque más rápida entre los judíos que entre los cristianos. La conversión al Islam, no obstante, fue más popular entre los cristianos que entre los judíos.⁹¹

La población de la Península Ibérica se estima en 4.000.000 de personas en el momento de la conquista. Hay otros datos que aseguran que la población en ese momento pudo haber sido de siete y hasta de ocho millones. Esos son los dos extremos en las estimaciones de la población en el momento del arribo de los musulmanes en la Península, de cuatro a ocho millones. Es factible suponer que tal vez fue algo intermedio, como cinco o cinco millones y medio. En todo caso, después de la conquista, la mayoría de la población vivía bajo el dominio musulmán.⁹² Sin embargo, aquellos cristianos hispano-romanos o visigodos que se convertían al Islam, ya fuera por convicción religiosa o por razones económicas para evitar el pago del *jizya* y pagar en su lugar el *zakat* (limosna, impuesto religioso),⁹³ adquirieron el estatus de *muwalladun* (*muladíes* en español). Este término significaba que habían nacido como musulmanes, formaban una segunda generación de conversos, y eran criados entre árabes. Los *muwalladun*, es decir, los conversos del Cristianismo al Islam, entre los cristianos de al-Andalus eran *renegados*, pues desertaban del Cristianismo por el Islam. *Muwalladun*, o *muladíes* entre los cristianos tuvo un significado irrespetuoso.⁹⁴ En términos generales la mayoría de los habitantes cristianos de al-Andalus se convirtió al Islam. El proceso de conversión fue lento al principio, pero se aceleró en los siglos IX y X.

A pesar de que los neo-musulmanes se transformaban socialmente en *muwalladun* (gente protegida, frecuentemente traducida como cliente) de una tribu árabe esto nunca significaba justicia ni igualdad social inmediata. Esto tampoco sucedió en el Mashriq del *Dar al-Islam*. Los árabes en al-Andalus consideraban a los hispano-romanos y a los visigodos inferiores y no los trataban con igualdad aún después de la conversión. Los nuevos conversos se asimilaban muy pronto a la nueva cultura. Para lograr mayor aceleración de este proceso, la arabización fue uno de los elementos más importantes que contribuyeron a la asimilación. Para el siglo X se calcula que cerca del 75% de la población originaria de la Península Ibérica se había convertido al Islam. Para el año 1100 se estima que el 80% de la población originaria de la Península había abrazado el Islam.⁹⁵ Los nuevos conversos se quejaban de varias injusticias, como la discriminación que los consideraba inferiores por no ser árabes. No se les pagaba igual que a los árabes musulmanes por prestar los mismos servicios, como por ejemplo en los ejércitos. El liderazgo árabe bloqueaba también la participación de los *muwalladun* en ciertas posiciones administrativas del Imperio. Estos abusos y muchos otros caracterizaron la relación entre los árabes y los *mawali* en el Mashriq. Estos problemas no llegaron a ser tan drásticos en al-Andalus como en el Mashriq. Sin embargo, esta discriminación contra los *muwalladun* fue una de las principales causas de las agitaciones *muladíes* y de sus innumerables protestas y revueltas sociales contra los árabes a lo largo de varios siglos. En la época del *amir* `Abd Allah la fragmentación política y las rebeliones de los *muwalladun* fueron constantes. Fue la persistencia de `Abdallah y su deseo de mantener la unidad de al-Andalus lo que puso fin en los últimos años de su administración a la fragmentación política y a las rebeliones *muladíes*. También los asuntos de la discriminación contra los *muwalladun* prendieron la llama del desarrollo del movimiento de la *Shu`ubiyya* en el siglo XI con Abu `Amir Ibn Gharsiya (García), movimiento que en al-Andalus constituía los ecos de la *Shu`ubiyya* que se había desarrollado en el Mashriq del *Dar al-Islam* en la lucha

de los *mawali* contra los Omeyas en los siglos VII y VIII.⁹⁶ La *Risala* de Ibn Gharsiya tuvo un gran impacto en al-Andalus, pues de forma polémica e insultante declaraba que los no árabes eran superiores a los árabes, a los que considera “descendientes de Agar, que no era más que una esclava de vil condición.” Esto los árabes no se lo perdonaron y le refutaron de forma igualmente violenta. Otro *muwallad*, también llamado Ibn Gharsiya, fue *qadi* de Córdoba durante doce años, en las épocas de los califas hammudíes y los omeyas, del 1016 al 1028. Lo destituyó el califa Hisham III aparentemente haciendo caso a las intrigas y a las falsas acusaciones. Cuando murió el que había sido *qadi* de Córdoba, en el año 1030, a su entierro asistió una gran cantidad de gente que deseaba dar el último adiós a quien fuera un prestigioso sabio en ciencias jurídicas. El califa también asistió al funeral, pero como lo odiaba mostraba en su rostro su regocijo de que el *qadi* hubiera muerto antes que él. El odio que el califa le tenía se debía a que Ibn Gharsiya, como *muwallad*, no creía ni aceptaba la superioridad de los árabes sobre los no árabes y por ser miembro de la *Shu`ubiyya*, se vanagloriaba de su linaje y para rechazar el predominio de los árabes con frecuencia solía recitar el versículo del *Qur`an* que dice: “El más noble de vosotros es el que es más piadoso.” Por polemizar, por su arrogancia de manifestar que los no árabes eran superiores a los árabes y por ser partidario de la *Shu`ubiyya*, los historiadores también se refieren a él con severas críticas.⁹⁷

Los cristianos que emigraron al norte siguiendo a Pelayo después de la Batalla de Covadonga (cerca del 718, aunque existe debate sobre su año exacto),⁹⁸ fundaron los reinos cristianos que posteriormente conducirían la *Reconquista*.⁹⁹ Muchos otros visigodos e hispano-romanos también huyeron a Galicia y hacia otras áreas en el norte de la Península después de las conquistas musulmanas, como lo explican las fuentes.¹⁰⁰

Los hispano-romanos y los visigodos que conservaron el Cristianismo y que permanecieron en los territorios musulmanes se arabizaron muy pronto. Desde entonces se les llamó *mozárabes* (del árabe *musta`arab* = arabizado).¹⁰¹ Sin embargo, existe una amplia discusión respecto

del verdadero significado de esta palabra y su origen. Algunos autores concuerdan en la idea de que el término se utilizaba para designar a un cristiano que no era árabe, pero que se había arabizado debido a sus contactos y mezcla con los musulmanes árabes. Los *mozárabes* aprendieron a hablar y a escribir el árabe y habitaron importantes ciudades como Córdoba, Toledo, Sevilla, Mérida, así como en la zona de los Montes de Málaga, donde aparentemente solo habitaban cristianos *mozárabes*, por lo menos hasta el siglo XI. Esto último lo ha demostrado Joaquín Vallvé, a partir del estudio de la toponimia de la zona, en donde abundan los "nombres de iglesias, conventos y monasterios bajo la advocación de santos mártires sin olvidar a la Virgen María."¹⁰² Las fuentes latinas también utilizan el término para referirse a la misma gente durante el tiempo de la dominación musulmana de al-Andalus, así como también después de la *Reconquista* cristiana de diversas ciudades y territorios en los siglos XI, XII y XIII. La idea de que los *mozárabes* eran los *Mixti Arabes*, *eo quod mixti Arabibus convivebant*, como lo expresa Rodrigo Ximénez, Arzobispo de Toledo, en su *De Rebus Hispaniæ*,¹⁰³ era muy común tanto entre los musulmanes como entre los cristianos durante los tiempos de la dominación árabe de España.

Los distintos documentos latinos llaman a estos cristianos bajo dominio musulmán con ese nombre, aunque mantienen diferentes ortografías, y pocas diferencias en la pronunciación. Por ejemplo, Alfonso VI de Castilla los llama *muztárabes* en el *fuero* de 1101 que concedió a los cristianos liberados de Toledo. *Muztárabes* fue la primera versión castellana venida del original árabe *musta`arab*, para los *mozárabes*. *Muzárabes* fue también el nombre que les dio el emperador Alfonso VII en el *fuero* que le otorgó a los *mozárabes* de Toledo. Alfonso I el Batallador, rey de Aragón, llamó a los cristianos que él liberó en Andalucía del dominio musulmán con el nombre de *mozárabes* en su *fuero* del año 1126, y también a aquellos en el *fuero* que otorgó a los cristianos en Mallén en 1132. En el *fuero* de 1126 el documento empieza:

In Christi Dei nomine et ejus gratia. Ego Adefonsus Dei gratia imperator: Facio hanc cartam do-

*nationis et ingenuitatis ad uos totos christianos mozarabis quos ego traxi cum Dei auxilio de potestate sarracenorum et adduxi in terras christianorum.*¹⁰⁴

Alfonso VII también llamó *mozárabes* a los cristianos en su *fuero* para Guadalajara de 1133, así como en el *fuero* que otorgó en 1156 a los cristianos de Aragón. Respecto de este último el documento dice:

*In nomine Domine amen. Plerumque sentimus oblivionis incomoda dum rerum gestarum per scripture seriem memoriam negligimus alligare. Iccirco ego Adefonsus Dei gratia totis Hispanie Imperator, una cum uxore mea Imperatrice domina Rica et cum filiis meis Sancio et Fernando Regibus, omnibus mozarabes populatoribus et ad illos Aragoneses qui venerunt populare cum ipsis mozaraves Zuritam, qui mozaraves venerunt de Calatayub et de terra de Saragoza et de Aragona et filiis vestris, omnique generationi vestre, facio cartam donationis...*¹⁰⁵

En otros documentos se estipularon nombres similares para aquellos cristianos arabizados que vivían bajo dominio musulmán. Por ejemplo se les llamó *muzárabes* en el *fuero* de 1176 de Alfonso VIII. Fernando III, el Santo, rey de Castilla, cuando confirmó los *fueros* de Toledo de 1222 los llamó *mozárabes*. Posteriormente durante el siglo XIII también se les llamó *muzárabes* en 1259 en un documento de Alfonso X el Sabio, rey de Castilla, y *almazárabes* en la *Crónica General de España* de Alfonso X, cuando dice: *De los Christianos Almozárabes que eran criados en tierras de moros.*¹⁰⁶ En las diversas fuentes europeas, españolas y latinas aparecen algunas variaciones del mismo nombre, como *mucravios*, *mozarabos*, *mozarabia*, referidos a una gente particular o en un contexto general.

A pesar de que los *mozárabes* preservaron su religión y cultura cristiana, su conocimiento de la lengua, literatura y cultura árabe era superior de aquel que poseían de la literatura latina o cristiana. Como parte del proceso de arabización, los cristianos en al-Andalus imitaron varias de las costumbres árabes/musulmanas como la

circuncisión y algunos hábitos árabes para las comidas y las bebidas. Juan de Gorze, el representante del emperador Otón I del Imperio Romano-Germánico, embajador ante la corte del califa `Abd al-Rahman III en Córdoba, presenció y comentó acerca de este fenómeno y aseguró que los cristianos en España seguían muchas de las costumbres de los musulmanes. Evitaban las mismas comidas que los musulmanes no ingerían, contrario a la creencia cristiana de que todas las comidas, creadas por Dios, son buenas.¹⁰⁷ Alvaro (Paulus Alvarus Cordubensis), un autor cristiano, y uno de los líderes espirituales del movimiento socio-religioso de los *Mártires de Córdoba*, presenció este fenómeno del proceso de arabización y lo lamentó en su epístola en el siglo IX. Alvaro escribió en su *Indiculus Luminosus*:

Nonne omnes juvenes Christiani vultu decori, linguæ disertæ, habitu gestuque conspicui, gentilitia eruditione præclari, Arabico eloquio sublimati, volumina Chaldæorum avidissime tractant, intentissime legunt, ardentissime disserunt, et ingenti studio congregantes lata, constrictaque lingua laudando divulgant, ecclesiasticam pulchritudinem ignorantes, et Ecclesiæ flumina de paradiso manantia, quasi vilissima contemnentes. Heu, proh dolor! linguam suam nesciunt Christiani, et linguam propriam non advertunt Latini, ita ut omni Christi collegio vix invenitur unus in milleno hominum numero, qui salutaris fratri possit rationabiliter dirigere litteras. Et repetitur absque numero multiplex turba, qui erudite Chaldaicas verborum explicet pompas. Ita ut metricè eruditiori ab ipsis gentibus carmine, et sublimiore pulchritudine, finales clausulas unius litteræ coarctatione decorent, et juxta quod linguæ ipsius requirit idioma, quæ omnes vocales apices commata claudit et cola, rythmice, imo uti ipsis competit, metricè universi alphabeti litteræ per varias dictiones plurimas variantes uno fine constringuntur, vel simili apice.¹⁰⁸

Traducción:

Nuestros hombres cristianos jóvenes, con sus aires elegantes y habla fluída, son vistosos en su vestir y porte, y son afamados por el aprendizaje

de los gentiles; intoxicados con la elocuencia del árabe, ávidamente manejan, ansiosamente devoran y celosamente discuten los libros de los Caldeos (sic. de los musulmanes), dándolos a conocer alabándolos con cada adorno de retórica, conociendo nada de la belleza de la literatura de la Iglesia, y mirando con despecho los ríos de la Iglesia que fluyen del Paraíso; alas! los cristianos son tan ignorantes de su propia ley, los latinos prestan tan poca atención a su propio lenguaje, que en el completo rebaño cristiano difícilmente hay un hombre en mil que pueda escribir inteligiblemente una carta para preguntar acerca de la salud de un amigo, mientras que podrá encontrar un incontable populacho que puede recitar sabiamente los grandilocuentes períodos de la lengua Caldea. Ellos inclusive pueden hacer poemas en que cada línea termina con la misma letra, lo que demuestra altos vuelos de belleza y mayor habilidad métrica que los mismos gentiles poseen.

Sus comentarios, aunque importantes como evidencia del proceso de arabización de los *mozárabes*, no son las palabras finales de este asunto. Existe abundante evidencia en otras fuentes de un proceso contrario: *muladíes* que lograban retener la lengua romance, como el caso del *qadi* de Córdoba Sulayman Ibn Asuad al-Ghafiqi, como lo explica al-Khushani en su *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*.¹⁰⁹ Si este era el caso de algunos *muladíes*, algo similar podría afirmarse de un número de *mozárabes*, aunque en ambos casos es necesario tener presente que existen grandes limitaciones en este tipo de comentarios. Las generalizaciones en este punto son siempre peligrosas. Debido a la evidencia en algunas fuentes árabes de que un número de *muladíes* y *mozárabes* preservaron la lengua romance, prestigiosos historiadores españoles han rechazado la idea de una total arabización de los *mozárabes* y han explicado, en cambio, que preservaron su cultura y lengua romance por encima del árabe.¹¹⁰

Francisco Javier Simonet, en su detallada *Historia de los Mozárabes de España* (1903), explica que a pesar del hecho de que los *mozárabes* aprendieron, hablaron y escribieron el árabe, no estaban, sin embargo, completamente arabizados.

Simonet afirma que los *mozárabes* mantuvieron el latín para la liturgia y desarrollaron una prestigiosa literatura religiosa.¹¹¹ Sin embargo, su argumento resulta un tanto débil ya que trata casi exclusivamente con los *mozárabes* instruidos, los líderes religiosos y los políticos, es decir, la élite de los *mozárabes*. Simonet olvida en su interpretación que numerosos miembros de la élite *mozárabe* aprendían también el árabe, escribían comentarios a la Biblia en árabe, como el caso de Juan Hispalense, Arzobispo de Sevilla en el siglo IX. Juan Hispalense aparentemente no solo escribió esos comentarios, sino que también tradujo la Biblia al árabe, o por lo menos el Nuevo Testamento. Simonet proporciona esta información pero no la utiliza en su interpretación para poder alcanzar así conclusiones distintas a las que finalmente llegó.¹¹² Juan Hispalense también tradujo al árabe otros libros religiosos cristianos. Debido al hecho de que se llevaban a cabo todas estas traducciones, uno puede fácilmente inferir que eran necesarias, dado el proceso de arabización de las poblaciones *mozárabes* en al-Andalus. Los argumentos de Simonet no incluyen a la vasta mayoría de la población *mozárabe*, especialmente los habitantes de las zonas rurales. Es factible suponer que por razones económicas y sociales los *mozárabes* se vieron forzados a aprender el árabe, la lengua de los conquistadores. Aunque algunos miembros de la élite preservaban el latín, para la vasta mayoría era necesario que se tradujeran los trabajos religiosos al árabe para que pudieran estudiarlos y entenderlos.

Otros historiadores asimismo han dado sus aportes en estas discusiones. Entre ellos destaca el prestigioso medievalista Claudio Sánchez-Albornoz, que niega la dominación de la cultura árabe sobre la hispana. Sánchez-Albornoz afirma, basado en algunos pasajes de la obra de al-Khushani y en el hecho de que los *mozárabes* no produjeron ninguna literatura importante en árabe, que la cultura cristiana y la lengua romance se mantuvieron con vida.¹¹³ Sin embargo, uno puede notar, como se observó para el caso de las interpretaciones de Simonet, que estas opiniones tratan exclusivamente con una porción de la élite, que resistía la aculturación. Las interpretaciones de Sánchez-Albornoz, como las de Simonet, no incluyen a la

mayoría de la población *mozárabe*, principalmente las clases bajas, tanto la población rural como la urbana, que aprendieron el árabe y lo mantuvieron por razones obvias: para comunicarse con sus señores árabes y para la vida diaria en el mercado y la sociedad.

Una lectura cuidadosa de las diversas fuentes árabes, las descripciones geográficas, las crónicas, las historias generales y los trabajos literarios, muestran claramente que a pesar del hecho de que algunos *mozárabes* preservaron sus tradiciones culturales y la lengua romance, la vasta mayoría estaba arabizada y se comunicaba en árabe. Como se ha podido observar, en muchas ocasiones era necesario traducir al árabe los cánones antiguos y la Biblia para uso de los cristianos en al-Andalus. Un acontecimiento que es asimismo reflejo de todo este proceso se vivió unos cien años después de la conquista de Toledo (1085) por el rey castellano Alfonso VI. Unos pocos años antes de la batalla de Alarcos (1195), el papa Celestino III, siguiendo la solicitud de Martín López de Pisuergra, Arzobispo de Toledo, le envió una carta, fechada 3 de junio de 1192, ordenándole seleccionar un sacerdote que conociera tanto el latín como el árabe, para enviarlo a instruir a los *mozárabes* en la fe cristiana, fuera en Sevilla, en Marruecos o en cualquier otro lugar donde estuvieran. Aunque es posible creer que la razón principal era detener los rituales y prácticas *mozárabes* y establecer fuertemente el rito romano universal, los acontecimientos mencionados del Arzobispo Martín de Toledo y del papa Celestino III, prueban que el árabe se encontraba tan difundido entre los *mozárabes*, que era necesario utilizarlo cuando se trataba con ellos.¹¹⁴

El proceso de arabización también generó relaciones de clientela para los nuevos conversos, como asimismo se practicó en la parte oriental del Imperio. El sistema forzaba a los nuevos conversos no-árabes a adoptar nombres tribales arábigos y a adoptar la posición de clientes (*mawali*, *muwallad* en al-Andalus) de una tribu árabe. El aprendizaje de la lengua de los conquistadores era entonces de todo punto esencial. Las relaciones de clientela y el proceso de arabización también queda evidenciado en los diversos nombres Banu de las familias *mozárabes* de

al-Andalus que arribaron a León en el siglo IX. A estas familias que llegaron a León es necesario también agregar los nombres de los sacerdotes que emigraron procedentes de al-Andalus a Asturias y León en el siglo IX. Estos sacerdotes fueron los que fundaron el Monasterio de Sahagún. Algunos de ellos firmaron los privilegios dados por el rey Alfonso III el Magno (838-910) al abad Alfonso (Fratri Adefonso Abbatis) fundador del Monasterio de Sahagún en el año 872. Sus nombres parecen claramente de origen *mozárabe*. Entre ellos destacan, por ejemplo, Teudecuto y Recemiro Ibn December.¹¹⁵ Lo mismo ocurrió en el siglo X, cuando muchos *mozárabes* con nombres arábigos arribaron a León y Navarra.¹¹⁶ Como parte del mismo proceso también se puede señalar que desde esta época empezaron a incorporarse muchas voces árabes en los documentos latinos, especialmente referentes a cargos y posiciones administrativas como *zafalmidina* (*sahib al-madina*), *aluazil* (*al-wazir*), *alferiz* (*al-faris*), *alcalde* (*al-qadi*), y muchas otras que entraron posteriormente también al castellano.¹¹⁷

Los judíos formaron otro grupo étnico. Al igual que algunos otros grupos étnicos estuvieron dispersos por todo al-Andalus y la España cristiana. Diversos barrios en distintas ciudades musulmanas tienen nombres o hacen referencia a esta comunidad. En Toledo, los judíos vivían en los linderos de la ciudad en la llamada *Madinat al-Yahud*. En Córdoba vivían en la *Judería*, la sección o barrio (*al-Rabd* de donde viene el español arrabal) de los judíos donde había una *Bab al-Yahud* (Puerta de los Judíos). A Granada la llamaban *Madinat al-Yahud* (La Ciudad de los Judíos) y Roda, donde vivía una comunidad judía importante, la llamaban *Rutat al-Yahud*.¹¹⁸ La existencia de estos barrios para los judíos demuestra la segregación de que eran objeto. La comunidad musulmana los mantenía segregados. Lo mismo es cierto para los cristianos. Algunos investigadores opinan que tanto los judíos como los cristianos escogían vivir juntos como comunidad en un determinado barrio de una ciudad para protegerse y ayudarse mutuamente. Aunque esto pudo haber sido cierto, no debemos olvidar que también el sistema de dominación musulmán imponía que tanto los judíos como los cristianos se

ubicaran en una determinada área de una urbe, con lo cual las autoridades musulmanas podían ubicarlos fácilmente, saber cuántos eran, cobrarles los impuestos con la regularidad requerida por la ley y también controlarlos política y militarmente ante cualquier eventualidad de rebelión.

Un número de judíos era activo en el comercio (posteriormente en la banca) y en la medicina. Algunos de ellos también fungían como embajadores de los gobernantes cristianos a al-Andalus, y viceversa bajo los musulmanes.¹¹⁹ Los judíos formaron uno de los grupos étnicos más importantes e influyentes en los niveles intelectual y económico en al-Andalus, aunque numéricamente no fuera una comunidad significativa. Los judíos estaban fuertemente arabizados desde el inicio de la conquista musulmana, la cual apoyaron y ayudaron con la esperanza de detener la discriminación y las persecuciones que sufrían bajo los visigodos. Ellos ayudaron en la conquista de varias ciudades, especialmente Toledo, Sevilla y Granada.¹²⁰ Las Crónicas árabes mencionan inclusive que en diversas ocasiones los árabes confiaron a los judíos la defensa, ante cualquier ataque, de algunas ciudades y guarniciones, de manera que los ejércitos musulmanes pudieran continuar la conquista de otros lugares. El caso más claro al respecto fue el de la conquista de Sevilla, la cual según al-Maqqari y a la obra anónima *Akhbar Majmu`a*, el *mawla* Mughith, el conquistador de Sevilla, le confió la ciudad a los judíos que ahí encontró.¹²¹

Los judíos aprendieron y escribieron el árabe, como en los casos sobresalientes de Salomón Ibn Gabirol, Moshe Ibn Ezra (m. 1138), Yehudah Ha-Levi (m. 1143) y sobre todo Ibn Maymun (Maimónides) (m. 1204), por ejemplo.¹²² También escribieron el árabe con escritura hebrea con la esperanza de alcanzar a un mayor número de judíos, lo que prueba asimismo su arabización.

No hay duda de que la ciudad de Granada se convirtió en uno de los mayores bastiones para los judíos en al-Andalus, principalmente después de la caída del califato, cuando la dinastía Ziri de origen bereber formó una *Ta'ifa* en esa ciudad. Los judíos de la familia Ibn Nagrilla (Nagrela) llegaron al poder y lograron controlar

posiciones de liderazgo, como visires de los Ziríes. Sin duda estos acontecimientos históricos muestran principalmente una excepción, más que la regla, de que llegaran a ocupar posiciones de liderazgo miembros del *Ahl al-Dhimma*, pero nos explica también el dinamismo y el pluralismo de la sociedad de la España Musulmana. Por lo anterior es importante explicar con algún detalle las razones por las cuales esta familia judía fue capaz de llegar al poder, así como la reacción de los musulmanes contra ellos y finalmente la forma en que las fuentes árabes explican estos acontecimientos.

Es oportuno recordar, en primer lugar, que los judíos como comunidad se preocuparon por la educación y por ello tuvieron una excelente preparación en comparación con algunos de los otros grupos. Asimismo gozaban de posiciones influyentes, de bienestar económico e intereses políticos en varias ciudades. Su influencia fue principalmente notoria en Granada. Debido a que algunos eran especialmente hábiles para alcanzar posiciones políticas y administrativas, cuando las lograron, con frecuencia abusaron de su influencia y desde las esferas del poder vieron con desprecio a los musulmanes, lo que provocó la enemistad de muchos. Estos asuntos los revelan claramente algunas fuentes árabes de aquella época, en especial la famosa *Mudhakkirat* del *amir* `Abd Allah, el último rey Ziri de Granada, depuesto por los Almorávides en 1090. `Abd Allah escribió sus memorias en el exilio en Africa del Norte.¹²³

El prejuicio contra los judíos en la Granada del siglo XI era un hecho. Sin embargo, debemos tener presente que tal vez no estaba muy lejos de la verdad que la familia Nagrela en Granada utilizaba todo tipo de medios, inclusive intrigas y traiciones, para alcanzar puestos de liderazgo. En la época estas prácticas formaban parte de la política. El depuesto *amir* `Abd Allah describe en su *Mudhakkirat* los medios de persuasión e intriga de la familia Nagrela para conseguir objetivos y posiciones políticas, así como ganar el favor del grupo gobernante Ziri. Uno de los acontecimientos más impactantes que describe es el concerniente al *amir* Badis, cuando el judío Abu Ibrahim (Samuel) Nagrela, conspiró contra él en unión de otros enemigos del gobernante. Según `Abd Allah estos traidores querían matar a Badis

y entronizar entonces a Yaddayr, sobrino del *amir*. Nagrela se volcó, por razones no del todo claras, contra aquellos que querían matar a Badis. Con el fin de ganar el favor del *amir* lo invitó a su casa y lo escondió en un lugar donde el gobernante pudiera escuchar las conversaciones que se daban, mientras sus rivales políticos tramaban su muerte y la entronización de Yaddayr. Badis salvó su vida y quedó siempre muy agradecido con su empleado judío, sin saber que el mismo que lo salvaba también había tramado su muerte. El gobernante Ziri toda su vida confió en este judío y no en los otros bereberes, inclusive miembros de su propia tribu, a quienes había oído conspirar contra su vida.¹²⁴

Por otra parte, según el depuesto *amir* `Abd Allah, los judíos no eran un verdadero desafío político para los bereberes de Granada, ya que no podían formar una *Ta'ifa* como muchos otros grupos, por carecer de poder militar y por constituir una comunidad poco numerosa en al-Andalus.¹²⁵ Probablemente los mismos judíos estaban al tanto de estos hechos y no osaban desafiar a las poblaciones árabe, bereber, *saqaliba* o *muwallad*. Sin embargo, tenían otras opciones, como también leemos en el *Mudhakkirat*: los judíos controlaban las finanzas, la recolección de los impuestos y lograban administrar la *Tesorería del Estado*. Badis conocía estos asuntos y hábilmente se aprovechó de la población judía de Granada. A raíz de todo ello los judíos lograron alcanzar posiciones de liderazgo e influencia.

Badis no quería dar la imagen de que estaba sobrecargando a su población con impuestos excesivos. Por ello tenía cobradores de impuestos y agentes fiscales (*'ummal*) judíos que trabajaban para él y recolectaban los dineros necesarios para el Estado. De esta manera los gobernantes aparecían limpios de la recolección de impuestos. Los judíos, por otra parte, eran los que tenían que dar la cara y era a ellos a los que el pueblo culpaba de los impuestos y de todo abuso fiscal. Badis se aprovechó de los judíos y logró obtener una imagen limpia y popular. Los judíos asimismo se beneficiaban de estas posiciones de poder y obviamente también de la recolección de los impuestos. La confianza y necesidad de ambos grupos, judíos y bereberes, era mutua.¹²⁶

El *Mudhakkirat* también menciona las intrigas del judío Yusuf (José) Ibn Nagrela, hijo de Abu Ibrahim (Samuel) Nagrela. Asimismo describe sus actividades y a veces oscuros movimientos en la política.¹²⁷ Según el *amir* `Abd Allah, Yusuf heredó de su padre Abu Ibrahim no solo una gran riqueza sino también instrucciones específicas para hacer caer a todos los visires que nombrara el gobernante bereber de Granada. Por ello, según el *amir* `Abd Allah, el judío Yusuf puso en práctica conspiraciones, acusaciones e intrigas. Inclusive acusó a los visires de poseer grandes extensiones de tierras y de controlar la recolección de impuestos (*jibayat*). Debido a estas intrigas, el *amir* `Abd Allah en su *Mudhakkirat* caracterizó a José con epítetos muy fuertes. Llegó al extremo de llamarlo *khinzir* (cerdo).¹²⁸

No obstante lo referido, el judío Yusuf adquirió considerable poder e influencia en la corte Ziri de Granada. Debido a ello y a las acusaciones de intriga, algunos miembros de la dinastía Ziri y líderes de la clase gobernante se volcaron contra él por diversas razones, algunas todavía no muy claras. Asimismo, se ignora cuánto celo, envidia y disputas tradicionales pudieron haber jugado también un papel relevante. De seguro las intrigas que las fuentes árabes exponen que los judíos practicaban con el fin de ganar poder y ascender a posiciones de liderazgo, eventualmente se volvieron contra ellos. Otras intrigas más poderosas y que también tenían connotaciones de discriminación social, étnica y religiosa, movieron a los gobernantes y a la población contra los judíos, a quienes consideraban inferiores e infieles. Buluqqin Sayf al-Dawla, entonces *amir* de la Granada Ziri, se dirigió contra los judíos y éstos contra el gobernante.

Del *Mudhakkirat*, indudablemente una de las fuentes primarias más importantes de este período, nos queda claro que Buluqqin Sayf al-Dawla tenía intenciones de matar al judío Yusuf Ibn Nagrela. Aparentemente Buluqqin comunicó a algunos de sus colaboradores más cercanos su deseo de asesinar al judío. Sin embargo, en varias ocasiones cambió de opinión. De acuerdo con el *Mudhakkirat*, obra escrita por su hijo `Abd Allah, cambiaba de opinión debido a sus frecuentes borracheras. Esta misma fuente afirma que cuando

el judío sospechó de las intenciones de Buluqqin, procedió entonces a envenenar al gobernante Ziri, acción que tornó al pueblo en contra no solo de Yusuf, sino de todos los judíos de Granada. Yusuf Ibn Nagrela, no obstante, permaneció en su puesto sin castigo alguno. Esto enojó aún más a las masas, sobre todo porque el pueblo resentía la posición de liderazgo que tenía un judío.¹²⁹ Para entonces las intrigas y conspiraciones corrían en ambos sentidos, contra los judíos y contra la familia gobernante. La lucha contra Ibn Nagrela alcanzó su cenit cuando al-Naya arribó a Granada. Al-Naya era esclavo de al-Mu`tadid Ibn `Abbad de Sevilla, contra quien había conspirado sin éxito. Para salvar su vida de las represalias de al-Mu`tadid, al-Naya huyó de Sevilla y los Ziríes de Granada le proporcionaron refugio.¹³⁰ Una vez en Granada, al-Naya conspiró contra el judío Ibn Nagrela, quien todavía ostentaba el verdadero poder económico y político de la ciudad. Sus intrigas convencieron a la familia gobernante de dirigirse contra Ibn Nagrela y contra todos los judíos de Granada, lo que el propio Yusuf Ibn Nagrela lamentó profundamente, de acuerdo con la misma obra de `Abd Allah.¹³¹

Otro asunto que entonces manejaban las intrigas del momento, cuya autenticidad es difícil de determinar, fue el rumor que circuló de que Ibn Nagrela había matado a uno de sus tíos, supuestamente porque se le oponía. Es importante tener presente que estas intrigas y asesinatos entre miembros de una misma comunidad, e inclusive de una misma familia, por razones políticas y para adquirir mayor poder e influencia, eran entonces frecuentes, por lo que es factible que los rumores sobre Ibn Nagrela pudieran asimismo haber sido ciertos. Piénsese en las intrigas y los asesinatos, por ejemplo entre los Hammudíes en los últimos años del califato y en la *Ta'ifa* que lograron organizar en Málaga y Algeciras, que reflejan algunas de las características políticas de la época: `Ali b. Hammud asesinó al califa al-Musta'in en Córdoba y se proclamó de inmediato califa en el año 1016, con lo que puso fin a la dinastía Omeya de Córdoba.¹³² El propio `Ali b. Hammud murió asesinado por sus propios servidores en el año 1018. También son conocidas las rivalidades e intrigas entre al-Qasim b. Hammud y su

sobrino Yahya b. ʿAli b. Hammud en Córdoba y en Málaga. Al-Qasim b. Hammud asimismo murió asesinado en la cárcel donde lo mantenía su sobrino.¹³³ Muchos de los Hammudíes que ostentaron el título de califa, tuvieron gobiernos muy cortos, y varios de ellos murieron violentamente, como producto de la política y las intrigas de la época. Así por ejemplo el califa hammudi Muhammad b. Idris b. ʿAli al-Mahdi, de Málaga, murió envenenado y su débil sobrino que le sucedió, Idris b. Yahya b. Idris b. ʿAli, no se mantuvo en el poder más que unos pocos meses. Lo mandó a apresar y conducir a Ceuta su rival Suqut, quien finalmente lo mandó matar.¹³⁴

Pero aún en tiempos anteriores a las constantes luchas y al predominio de las rivalidades que caracterizaron al período de las *Taʿifas*, es factible encontrar en las diversas fuentes árabigas referencias de luchas por el poder, de intrigas y de asesinatos entre miembros de la misma familia, para alguno de ellos consolidarse en el poder y eliminar a posibles rivales o a quienes pudieran hacerle sombra al nuevo gobernante. Así por ejemplo, de acuerdo con Ibn Hayyan y con Ibn Hazm, el *amir* ʿAbd Allah derramó la sangre de su propia familia y mandó a matar a su hermano al-Mundhir durante el sitio a la fortaleza de Bobastro. Ibn Hayyan, que sigue a Ibn Hazm, asegura que esta acción ʿAbd Allah la planeó muy bien y con gran cuidado y que ʿAdd Allah sobornó al *hajam* de al-Mundhir y entonces envenenó el bisturí con el que el *amir* al-Mundhir iba a tener una intervención médica por lo que murió envenenado.¹³⁵ Inclusive antes de supuestamente dar muerte a su hermano al-Mundhir, se afirma en varias fuentes árabes, que el *amir* ʿAbd Allah, no obstante su imagen de hombre justo (mandó a construir la *Bab al-ʿAdl* -Puerta de la Justicia- en su propio palacio) y piadoso, Ibn Hayyan, por ejemplo, cita un gran número de tradiciones en las que se muestra a ʿAbd Allah como asesino y menciona el asesinato de otros dos de sus hermanos (Hisham y al-Qasim) y de dos de sus hijos (Muhammad y al-Mutarrif).¹³⁶

También para la época del emirato es factible encontrar en algunas fuentes históricas referencias de líderes que mataban o mandaban matar a sus parientes, con el propósito de hacerse

con el poder. Estos asuntos en la historia de la España Musulmana no eran del todo desconocidos. Así el *Naqt al-ʿArus* de Ibn Hazm es una vez más una obligatoria fuente de referencia. Ibn Hazm asegura que Ibrahim b. Hajjaj, gobernante de Sevilla, que inclusive obtuvo el *tasjil* para el control de esa ciudad en la época del *amir* ʿAbd Allah: *Ibrahim bn. Hajjaj Sahib Ishbiliya qatala Akhahu Sulayman khanaqan* [Ibrahim bn. Hajjaj gobernante de Sevilla mató estrangulado a su hermano Sulayman].¹³⁷

Para evitar cualquier problema con la autoridad, según el *Mudhakkirat*, Ibn Nagrela, después de matar a su tío, envió como compensación una cantidad considerable de dinero al sultán Ziri de Granada. El gobernante bereber aceptó felizmente el regalo y manifestó, con cierto sarcasmo, que estaba dispuesto a que Ibn Nagrela matara cada día a un judío siempre y cuando le enviara algún dinero.¹³⁸

Todas estas conspiraciones, asesinatos e intrigas de los judíos en Granada durante la época Ziri, como las expone el *amir* ʿAbd Allah, revelan varias cosas. Primero el prejuicio contra los judíos y la oposición y discriminación en su contra ya que con frecuencia los llama cerdos (*khinzir*). El autor del *Mudhakkirat* constantemente apelaba a Allah para que los maldijera y castigara, *la nahum Allah*. Esta discriminación no solo la practicaban algunos de los gobernantes, sino también el pueblo en general, que estaba enojado debido al liderazgo de un grupo no musulmán en la ciudad. Junto a estos prejuicios existía la idea popular de que los judíos estaban asociados con el planeta Saturno, para lo cual la gente común encontraba pruebas en la celebración judía del *sabat* (el sábado). Esta asociación con Saturno les hacía estar también bajo las influencias de este planeta, las que de acuerdo con las creencias astrológicas, eran principalmente impureza (*qadhara*), maldad (*khubth*), engaño (*makr*) y traición (*kadiʿa*).¹³⁹ Estos cargos contra los judíos no estaban quizá del todo infundados, pues las conspiraciones, intrigas y asesinatos políticos eran frecuentes en aquel tiempo. Si otros en posiciones administrativas y de poder perpetraron estas intrigas durante los siglos de dominación musulmana de al-Andalus, es factible inferir

que la familia Nagrela pudo también haber puesto en práctica métodos similares. Los rumores de que Yusuf Ibn Nagrela también había asesinado al sultán al-Muzaffar movieron al pueblo contra los judíos en Granada. La gente se sublevó y mató a Yusuf Ibn Nagrela junto a muchos otros judíos, probablemente cerca de tres mil, el 30 de diciembre del año 1066, y de inmediato confiscaron la mayoría de sus propiedades.¹⁴⁰ Miembros de la tribu bereber Sinhaja ocuparon las posiciones que estaban entonces en manos de los judíos y de esta manera recuperaron para los bereberes el control total de la política y la administración de la ciudad.

Aparte del grupo étnico de los judíos, la aparición de piratas normandos en los siglos IX y X en la Península Ibérica, aunque temporales, ya que establecieron asentamientos muy débiles, complicó aún más este mosaico étnico de árabes, bereberes, judíos, los cristianos visigodos arabizados, y los musulmanes de origen visigodo, o neomusulmanes, los *muladíes*.¹⁴¹

De mayor importancia e impacto en España que los normandos están los *saqaliba* (eslavos), traídos como esclavos a al-Andalus de varios lugares de Europa, principalmente de lo que hoy es Bulgaria y algunas regiones aledañas y de acuerdo con algunas otras fuentes, inclusive de Polonia. En la Península los puertos de Almería y Pechina y también la ciudad de Lucena, eran centros importantes para el comercio de los *saqaliba*, que se vendían como esclavos. Con frecuencia a los esclavos los capturaban, o los comerciaban en sus tierras cuando todavía eran niños y los trasladaban a al-Andalus. Una vez islamizados los destinaban para el trabajo en la corte. Como es de esperar, los *saqaliba* comprendían una variedad de grupos étnicos, lenguas y culturas de todas esas distintas áreas de Europa.¹⁴² Sin embargo, en al-Andalus y para los fines de la administración musulmana, se les categorizó con el término genérico de *saqaliba*, sin hacer ninguna distinción de su extracción étnica o lingüística. El nombre genérico *saqaliba* incluía, además de los esclavos, a pueblos germánicos, lombardos y cantábricos. Frecuentemente el término también abarcaba a los francos (*ifranj*). A pesar del hecho de que el debate aún continúa con relación a los

orígenes y los distintos grupos étnicos que conformaban a los *saqaliba*, una versión final está todavía por escribirse, ya que las fuentes árabes proveen información contradictoria. En este trabajo nos apegamos más a la tradición musulmana de al-Andalus de agruparlos bajo un mismo nombre, los *saqaliba*. A los *saqaliba* es posible considerarlos como una macro-etnia; pero es necesario recordar que ese término comprendía diversas micro-etnias. Abu al-Qasim al-Nasibi Ibn Hawqal, el geógrafo y viajero del oriente que visitó al-Andalus en el siglo X, en su *Kitab Surat al-Ard*, provee valiosa información acerca de los *saqaliba* y nos permite observar su procedencia de distintos lugares de Europa, no solo de entre los eslavos, sino también de otras regiones como Cantabria y Francia, lo que prueba asimismo la amplitud del uso del término.¹⁴³

Los *saqaliba* tuvieron un papel relevante tanto en la corte como eunucos para el *harem*, como en el ejército del califa. Algunas mujeres eslavas llegaron a ser concubinas o esposas legítimas de la aristocracia árabe e inclusive de la familia real. Algunos eslavos llegaron a destacarse por distintas habilidades y luego de la manumisión, pudieron ocupar puestos administrativos y por ello adquirieron la condición de *fata* o *mawla*. Entre los que más lograron sobresalir se pueden mencionar los que ocuparon posiciones durante el gobierno de 'Abd al-Rahman III: el *Fata Durri*, que ocupó el prestigioso puesto de *Sahib al-Shurta al-'Ulya* (Jefe de la Policía Superior) Aflah, que se desempeñó como *Sahib al-Khayl* (Jefe de la Caballería) y Khalaf, que fue el *Sahib al-Tiraz* (Director de la Real Fábrica de Tejidos). También en la época de 'Abd al-Rahman III destacó en el ejército el eslavo Najda. En el tiempo del califa al-Hakam II, quien llegó a tener una extensa biblioteca, de la cual algunas fuentes árabes exageran el número de libros, el eslavo Talid, fue el encargado de la administración de la biblioteca. También durante el califato de al-Hakam II, el *fata Durri* regaló al califa su almunia localizada en Guadarromán, que incluía jardines, tierras de cultivo, esclavos, y animales de tiro y de carga, lo que revela la riqueza e influencia que algunos *saqaliba* lograron adquirir en al-Andalus. Otro eslavo, el *fata* eunuco Ja'far, que llegó a ser famoso

por su considerable fortuna que constituyó en *waqf* para el tesoro de las fundaciones pías de Córdoba, también hizo a al-Hakam II regalos muy valiosos, con motivo de la entronización del califa. Entre esos regalos se contaba un escuadrón de cien mamelucos francos, bien armados y con sus caballos. También le entregó corazas, cascos, cotas de mallas, picas, escudos y cuernos de búfalos dorados.¹⁴⁴ En la época de Almanzor, el eslavo Fatin se destacó, dado que contó con la plena confianza del líder 'Amiri y por ello alcanzó la posición de Jefe del Patrimonio Real, hasta su muerte en el año 1011.¹⁴⁵

Ya se ha mencionado que en el siglo XI se vivieron en al-Andalus los ecos del movimiento de la *Shu'ubiyya* de al-Mashriq, con los casos de Abu 'Amir Ibn Gharsiya y el *qadi* también llamado Ibn Gharsiya. Los *saqaliba*, por su parte, también reaccionaron contra las ideas árabes que pregonaban la superioridad de los árabes sobre los no árabes. Así destacó Habib, un eslavo que en la época del califa Hisham II (976-1013) escribió un libro titulado *Pruebas claras y convincentes contra los que niegan las excelencias de los Eslavos*, donde manifiesta la superioridad de los eslavos sobre los árabes y señala el brillante aporte de los eslavos a la literatura y la ciencia árabes.¹⁴⁶ Es oportuno destacar que en el siglo XI, durante los *Muluk al-Tawa'if*, Ibn Gharsiya escribió su *Risala* desde el reino eslavo de Denia dirigido por Mujahid, líder eslavo de Denia, que conquistó también las Baleares y Cerdeña.

En el siglo XI los *saqaliba* obtuvieron el control de territorios y lograron establecer *Tawa'if* (singular *Ta'ifa*), o reinos de banderías a la caída del Califato en 1031, especialmente en las regiones orientales de al-Andalus: Tortosa, Almería, Murcia, Valencia, Denia, y las islas Baleares.¹⁴⁷ Otros menos afortunados también formaron parte de los grupos de eunucos de otros reinos después de la caída del Califato, como el caso de los *saqaliba* de Granada durante la dinastía Ziri. Los *saqaliba* no estaban dispuestos a apoyar la causa de la dinastía Ziri contra el Almorávide Yusuf Ibn Tashufin porque, como el mismo 'Abd Allah, autor del *Mudhakkirat* nos explica, los eslavos pensaban que no tenían ninguna razón para apoyar a 'Abd Allah debido a que ellos no po-

seían nada; no tenían libertad y no eran dueños de propiedades. Si otros no estaban dispuestos a defender al gobernante Ziri, los *saqaliba*, que eran aún más débiles, tampoco tenían motivo alguno para ello.¹⁴⁸ 'Abd Allah asimismo explica en su obra que una vez que los Almorávides lo derrotaron, los nuevos conquistadores bereberes confiscaron todos sus esclavos y sus propiedades. Luego lo enviaron al exilio a Marrakish. De acuerdo con el *Mudhakkirat*, los *saqaliba* sintieron que a ellos los consideraban esclavos y por tanto solo eran botín de aquel que triunfara en la guerra. Más aún, también percibían que los trataban como ganado, y que sus amos solo los alimentaban para que no murieran de hambre y pudieran seguir produciendo.¹⁴⁹

Junto a estos grupos étnicos debe agregarse a los esclavos negros sudaneses, aunque las fuentes no los mencionan con la frecuencia deseada. Es muy difícil establecer separaciones étnicas entre los distintos grupos negros que llegaron como esclavos a al-Andalus durante el dominio musulmán. Es posible inferir que no formaban un grupo étnico homogéneo, ya que los esclavistas árabes los traficaban del Sudán occidental y oriental, una vasta región al sur del Sahara, en donde existe una multiplicidad de grupos étnicos, lenguas y culturas. De nuevo las fuentes árabes no proveen evidencia o información detallada que lleve a una distinción entre ellos, pues ni a los cronistas, ni a los autores de obras de historia les interesaba dedicar algunas páginas a este grupo discriminado y esclavo. Las fuentes los ubican dentro de un único grupo étnico llamado negros sudaneses, aunque en los tratados de *hisba* (tratados de la administración y regulación del mercado), donde se fijan sus precios, se dan algunos detalles sobre su procedencia y sus cualidades y defectos, como en la obra de *hisba* titulada *Risala fi Shira' al-Raqiq wa Taqlid al-'Abid* de Abu al-Hasan al-Baghdadi Ibn Butlan (m. 1066).¹⁵⁰ Datos muy semejantes respecto de los esclavos, basados probablemente en la obra de Ibn Butlan y adaptados a la realidad de al-Andalus, los repite Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn Abi Muhammad al-Saqati, el *sahib al-suq* de Málaga en su tratado de *hisba* titulado *Kitab fi Adab al-Hisba* en los siglos XII-XIII.¹⁵¹ La

recopilación de las opiniones, clasificación y descripción de los esclavos, las resume Ibn Butlan con las siguientes palabras:

Por medio de [nuestro tratado] el interesado en este tema, aprenderá a distinguir los órganos sanos de los enfermos, las buenas cualidades de las malas: qué esclavas se prestan para el servicio y cuáles para el placer; qué esclavos son obedientes y cuáles los orgullosos y soberbios, y aquéllos a los que no conviene sino la paliza y el bastón. Y así cada cual escoja el que mejor convenga a su fin y de esta manera cubra su necesidad. Por eso se dice que el que quiera una esclava para el placer, que la escoja bereber, el que la quiera fiel y ahorrativa, rumí; quien para los niños, persa; para nodriza, etíope y para el canto mequense. Quien quiera un esclavo para la custodia de vida y bienes, escójalo hindú o nubio; el que para el trabajo y faenas caseras, etíopes y armenios; quien quiera guerreros valientes, escoja turcos y esclavos.¹⁵²

Debido a que existe escasa información en las fuentes árabes acerca de los negros sudaneses en al-Andalus, una estimación de su número en el período bajo estudio se torna difícil de realizar. Los negros sudaneses formaban un pequeño grupo dedicado principalmente a actividades domésticas de la corte y ciertas familias ricas. Algunos negros sudaneses, que tuvieran una excelente condición física, llegaron a ser buenos corredores y formaron el principal grupo de corredores en el *barid*, (el sistema de correos), así como en la especie de corporación de *burud* llamada *raqqas*.¹⁵³

Para al-Andalus en este período no es difícil deducir la variedad de lenguas a causa de la diversidad étnica: árabe, hebreo, dialectos bereberes (*al-Lisan al-Gharbiyya*, aunque éstos dialectos bereberes desaparecieron casi por completo después del siglo IX y reaparecieron hacia finales del siglo X con las nuevas migraciones de bereberes durante el período `Amiri), latín, romance, lenguas eslavas y algunos dialectos africanos. La variedad de lenguas, como Richard Frye lo explicó para Irán oriental y Asia Central, que también puede aplicarse a otras regiones del Imperio Musulmán, tiene diferentes niveles: la

lengua oficial (o lenguas de acuerdo con la región, como árabe y persa en algunas partes del Khurasan oriental, o turco y persa en Asia Central); la lengua hablada (o diversas lenguas en varias regiones); y la lengua religiosa (o lenguas de acuerdo con la etnicidad y religiones; árabe, latín, hebreo, para los casos del Islam, Cristianismo y Judaísmo en al-Andalus),¹⁵⁴ todo lo cual contribuyó a esa enorme diversidad y al pluralismo y coexistencia de grupos étnicos, culturas, lenguas y religiones en la España Musulmana.

En conclusión, el pluralismo social que se vivió en la España Musulmana se puede notar, como se demostró en este ensayo, en dos niveles: el religioso (musulmanes, cristianos y judíos, cuya coexistencia prueba también la tolerancia del Islam con estas otras religiones, asuntos ejemplificados en los negocios, trabajos y matrimonios de musulmanes con miembros de las otras religiones) y el étnico que tuvo una gran gama de grupos: árabes, bereberes, hispano-romanos, visigodos, judíos, vascos, eslavos, negros africanos, o las huellas que habían dejado otros grupos en su paso por la Península como los suevos, los alanos y los vándalos. Dentro de cada uno de estos grupos étnicos había también profundas diferencias por tribus, clanes, familias, linajes, partidos políticos, lo que hizo que esa sociedad fuera muy compleja, con profundas rivalidades, pero al mismo tiempo de gran pluralismo, comprensión y aceptación. Sin embargo, no debemos exagerar y creer que todo fue paz y armonía entre todos los grupos durante tantos siglos. Hubo también épocas de enfrentamientos, luchas, revueltas, discriminación y persecuciones, como se analizaron en este trabajo, aunque en términos generales predominaron la paz, la tolerancia, la aceptación y la convivencia entre los diversos grupos.

NOTAS

1. Para más información acerca de los visigodos en España véase: E.A. Thompson. *Los Godos en España*. traducción castellana de Javier Faci, Madrid: Alianza Editorial, 1971, *passim*, especialmente pp.19-104 y pp.179-248. *Crónica Mozárabe del 754*. Editado y traducción castellana de José Eduardo López Pereira. Zaragoza:

- Universidad de Zaragoza, 1980, pp.33-34, pp.45-47, p.53, p.57, pp.63-65, y p.69. También: Thomas W. Arnold. *The Preaching of Islam. A History of the Propagation of the Muslim Faith*. New York: AMS Press, 1974, pp.131-132. Otro trabajo clásico sobre el reino visigodo de España es: Marcelino Menéndez Pelayo. *Historia de los Heterodoxos Españoles*. Santander: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946, passim, especialmente Vol. I, pp.116-133, para un detallado estudio de la expansión del Cristianismo en España. Respecto de la expansión del Arrianismo en la Península Ibérica véase: Menéndez Pelayo. *Historia*. Vol. I, pp.142-159, pp. 307-313 y pp.323-350. Para más información sobre el rey Recaredo y su conversión al Catolicismo véase: Thompson. *Godos*, passim, en especial p.39, p.41 y p.45. Para mayores detalles sobre el reino visigodo en España, el papel de la Iglesia y la situación de los judíos véase: Montgomery Watt. *A History of Islamic Spain*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1965, pp.10-13. Albert Ehrhard y William Neuss. *Historia de la Iglesia*. Madrid: Ediciones Rialp S.A., 1961, Vol. II, passim, especialmente pp.1-51. Thompson. *Godos*, pp.67-72. Véase también: Salo Wittmayer Baron. *A Social and Religious History of the Jews*. New York: Columbia University Press, 1957, Vol. IV, pp.27-36, especialmente pp.27-29. También: Salo Wittmayer Baron. *Ancient and Medieval Jewish History*. New Jersey: Rutgers University Press, 1972, pp.89-90.
2. Roberto Marín Guzmán. "Al-Khassa wa al-'Amma [La élite y el pueblo común] en la historia social de al-Andalus. Una aproximación al estudio de las clases sociales y la movilidad social en la España Musulmana (711-1090)". En: *Estudios de Asia y Africa*, Vol. XXXIV, No. 3 (110), 1999, pp.483-520.
 3. Para mayores detalles sobre la conquista musulmana de al-Andalus véase: *Akhbar Majmu'a*, editado y traducción castellana de Emilio Lafuente y Alcántara, Madrid: Imprenta de M. Rivadeneyra, 1867, pp.6-7. Abu Bakr Ibn 'Umar Ibn al-Qutiyya al-Qurtubi. *Ta'rikh Ifitah al-Andalus*, editado y traducción castellana (*Historia de la Conquista de España*) de Julián Ribera, Madrid: Tipografía de la "Revista de Archivos", 1926, pp.4-6. Abu Hasan Ahmad Yahya al-Baladhuri. *Futuh al-Buldan*, editado por M.J. de Goeje, Leiden: E.J. Brill, 1866, segunda edición, Leiden, 1968, pp.230-235. Abu al-'Abbas Ahmad b. Muhammad al-Maqqari. *Kitab Nafh al-Tib*, editado por Reinhart Dozy y Gustave Dugat, Leiden: E.J. Brill, 1855-1861, reimpresión, Amsterdam, 1967, Vol. I, pp.156 ff. Véase también: Mustafa Abu Dayf Ahmad. *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus Hatta Suqut al-Khilafa al-Umawiyya (710-1031)*. Casablanca: Dar al-Nashr al-Maghribiyya, 1983, pp.29 ff. También véase el anónimo *Qisas al-Anbiya'*, manuscrito número 1668, en El Escorial, passim.
 4. Para más información acerca de la expansión árabe y los asentamientos árabes, véase: Abu Hasan Ahmad Yahya al-Baladhuri. *Ansab al-Ashraf*, editado por S.D. Goitein, Jerusalén: Hebrew University Press, 1936, Vol. V, pp.167 ff. Para más detalles acerca de los movimientos y traslados de la tribu árabes véase: Shihab al-Din b. 'Abd Allah al-Rumi Yaqt. *Mu'jam al-Buldan*, editado por Ferdinand Wüstenfeld, Leipzig, 1866-1873, Vol. III, pp.330 ff. 'Abd al-Rahman Ibn Khaldun. *Kitab al-'Ibar wa Diwan al-Mubtada wa al-Khabar*. Beirut: Dar 'Awda, 1956, Vol. II, pp.524-528. Véase también: Naji Hasan. *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Mashriq khilal al-'Asr al-Umawi*. Beirut: Al-Matba'a al-Haditha, 1980, p.22, pp.36-37, pp.163-179, pp.181-191. Ihsan Sidqi al-'Amad. *Al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi. Haya-tuhu wa Ara'uhu al-Siyasiyya*. Beirut: Dar al-Thaqafa, 1981, p.168. Roberto Marín Guzmán. "Las causas de la expansión islámica y los fundamentos del Imperio Musulmán". En: *Revista Estudios*, Número 5, 1984, pp.39-67. Roberto Marín Guzmán. "Algunas notas sobre el origen, la expansión y el desarrollo del Islam". En: *Tiempo Actual*, Vol. VIII, 1984, Número 32, pp.71-79. Roberto Marín Guzmán. *El Islam: Ideología e Historia*. San José, Costa Rica: Alma Mater, Editorial de la Cooperativa Universitaria de Libros de la Universidad de Costa Rica, 1986, pp.95-105 y pp.135-162. Francesco Gabrieli. *Mahoma y las conquistas del Islam*. Madrid: Guadarrama, 1967, passim. Carl Brockelmann. *History of the Islamic Peoples*, traducción inglesa de Joel Carmichael y Moshe Perlman, New York: Capricorn Books,

- 1960, pp.8-10. Véase también: Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, passim. Muhammad Ibn Jarir al-Tabari. *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, editado por M.J. de Goeje, Leiden: E.J. Brill, 1879-1901 Vol. I, passim, especialmente pp. 2335-2362. Abu al-Hasan `Ali b. al-Husayn b. `Ali al-Mas`udi. *Muruj al-Dhahab wa Ma`adin al-Jawhar*, editado por C. Barbier de Meynard y Pavet de Courteille, París, 1917.
5. Para más detalles acerca de la conquista del Norte de Africa véase: Baladhuri. *Futuh al-Buldan*, pp.224-225 y también pp.226-230. Abu al-Qassim `Abd al-Rahman b. `Abd Allah Ibn `Abd al-Hakam. *Futuh Misr wa Akhbaruha*, editado por Charles C. Torrey, Leiden: E.J. Brill, 1920, pp.183-187. Abu al-Qassim `Abd al-Rahman b. `Abd Allah Ibn `Abd al-Hakam. *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus. La Conquista de Africa del Norte y de España*, traducción castellana de Eliseo Beltrán, Valencia: Anubar Ediciones, 1981, passim. Abu Marwan `Abd al-Malik Ibn al-Kardabus. *Ta'rikh al-Andalus li-Ibn al-Kardabus*, editado por Ahmad Mukhtar al-`Abbadi, Madrid: Ma`had al-Dirasat al-Islamiyya bi-Madrid, 1971, passim, en especial pp.41-43. Véase también: Marín Guzmán. "Las causas", pp. 39-67. Marín Guzmán. *El Islam: Ideología e Historia*, p.78, y pp.146-151. Ahmad. *Al-Qaba'il al-`Arabiyya fi al-Andalus*, pp.29-31.
 6. Para más detalles acerca de la conquista de Iraq y la batalla de Qadisiyya véase: Marín Guzmán. "Las causas", pp.39-67. Marín Guzmán. *El Islam: Ideología e Historia*, p.144. Brockelmann. *History*, p.54. Respecto de la conquista de Iraq véase: Muhammad Ibn Jarir al-Tabari. *Ta'rikh al-Umam wa al-Muluk*. El Cairo, s.f.e., Vol. IV, p.72. (Vol. I, pp.2361-2362 de la Edición de Leiden). Baladhuri. *Futuh al-Buldan*, pp.255-262. Hasan. *Al-Qaba'il al-`Arabiyya*, p.163. Gabrieli. *Mahoma y las conquistas del Islam*, passim. Abu al-Hasan `Ali b. al-Husayn b. `Ali al-Mas`udi. *Al-Tanbih wa al-Ishraf*. Beirut: Dar wa Maktaba al-Hilal, 1981, p.266, véase también: pp.267-269. Abu al-`Abbas Shams al-Din b. Abi Bakr Ibn Khallikan. *Wafayat al-A`yan wa Anba' Abna' al-Zaman*, editado por Ihsan `Abbas, Beirut: Dar al-Thaqafa wa Dar Sadir, 1972, Vol. IV, pp.233 ff. Leone Caetani. *Annali dell'Islam*. Milano: U. Hoepli, 1905-1926, Vol. II (2), pp.831-861. Para un recuento sobre la conquista de Iraq y los tributos impuestos véase: Ya`qub b. Ibrahim Abu Yusuf. *Kitab al-Kharaj*. El Cairo: Al-Matba`a al-Salafiyya, 1392 H., pp.30-31. Baladhuri. *Futuh al-Buldan*, pp.448-449, donde explica que los tributos impuestos por el califa `Umar Ibn al-Khattab iban de acuerdo con las prácticas del Profeta. Véase también: pp.300-301. Para la administración de los *jund* de Iraq, en especial de Basra y de Kufa, véase: Tabari. *Ta'rikh al-Umam wa al-Muluk*, Vol. IV, p.115. (Edición Egipcia).
 7. Abu al-`Abbas Ahmad Ibn Muhammad Ibn `Idhari al-Marrakushi. *Al-Bayan al-Mughrib fi Akhbar al-Andalus wa al-Maghrib*, editado por Reinhart Dozy, G.S. Colin, Évariste Lévi-Provençal, Beirut: Dar al-Thaqafa, s.f.e., Vol. II, pp.4 ss. `Izz al-Din Ibn al-Athir. *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, editado por C.J. Tornberg, Leiden: E.J. Brill, 1869 (reimpresión, Dar Sadir, Beirut, 1965), Vol. IV, p.209. Ibn al-Qutiyya. *Ta'rikh Ifritah al-Andalus*, pp.4-6. *Akhbar Majmu'a*, pp.6-7. `Abd Allah Ibn Muslim Ibn Qutayba. *Al-Imama wa al-Siyasa*, editado por Taha Muhammad al-Zayni, s.l.e., s.p.i., 1967, Vol. II, pp.60-62. *Crónica Mozárabe*, pp.69-71. Maqari. *Nafh al-Tib*, Vol. I, p.156. Acerca del nombramiento de Musa Ibn Nusayr como gobernador de Ifriqiyya véase: Ibn `Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.6. Ibn al-Kardabus. *Ta'rikh al-Andalus*, p.44. Ibn al-Kardabus también contiene más información acerca de los orígenes étnicos de Musa Ibn Nusayr. Para más detalles véase también: Ahmad. *Al-Qaba'il al-`Arabiyya fi al-Andalus*, p.32 y p.37.
 8. Montgomery Watt. *Historia de la España Islámica*, traducción castellana de José Elizalde, Madrid: Alianza Editorial S.A., 1980, pp.16-18. Évariste Lévi-Provençal. *España Musulmana, 711-1031*, en Ramón Menéndez Pidal. *Historia de España*. Madrid: Espasa Calpe S.A., 1950, Vol. IV, pp.3-6. Reinhart Dozy. *Historia de los Musulmanes de España*. Buenos Aires: Emecé S.A., 1946, Vol. I, pp.190-192 y Vol. I, pp.340-342. Rachel Arié. *España Musulmana. Siglos VIII-XV*, en Manuel Tuñón de Lara. *Historia de España*. Barcelona: Labor, S.A., 1987, passim. También, sobre los judíos en el reino visigodo, y las distintas formas de

- discriminación y persecución que debieron enfrentar, véanse: Haim Beinart. *Los Judíos de España*. Madrid: MAPFRE, 1992, pp.39-48. Joseph Pérez. *Historia de una Tragedia. La expulsión de los judíos de España*. Barcelona: Crítica, 1993, pp.12-14.
9. Para más información sobre la expedición de Tarif véase: Ibn `Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, pp.4 ss. Ibn `Idhari sigue de cerca la obra de `Arib y asegura que el lugar a donde llegó Tarif se nombró desde entonces *Jazirat Tarif*. Véanse también: *Akhbar Majmu'a*, p.6. Maqqari. *Nafh al-Tib*, Vol. I, p.159. Ibn `Abd al-Hakam. *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus*, pp.49-50. Baladhuri. *Futuh al-Buldan*, pp.230-235. Ibn al-Athir. *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, Vol. V, p.561. Ibn al-Kardabus. *Ta'rikh al-Andalus*, p.45. También: Siraj al-Din Abu Hafis `Umar Ibn al-Muzaffar Ibn al-Wardi. *Kharidat al-'Aja'ib wa Faridat al-Ghara'ib*, manuscrito número 2406 (Mixt. 825), en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, p.12. Watt. *Historia*, pp.19-20. Anwar Chejne. *Muslim Spain. Its History and Culture*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1974, pp.3-10. Lévi-Provençal. *España*, pp.10-11. Dozy. *Historia*, Vol. I, p.191. Roberto Marín-Guzmán. "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain". En: *Islamic Studies*, Vol. XXX, Nos.1-2, 1991, pp.37-66.
 10. Ibn `Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, pp.4-5. Para esta información Ibn `Idhari siguió de cerca la obra de `Arib. Véase también: Ahmad. *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, p.33. La *nisba* de Tarif aparece en algunas fuentes árabes como bereber, mientras en otras obras primarias es claramente árabe.
 11. Véase: Ibn `Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.4. También: Ibn `Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.7. Véase: Ibn al-Kardabus. *Ta'rikh al-Andalus*, p.46, para más detalles acerca de la llegada de Tariq a al-Andalus, así como su condición de *mawla*. En las fuentes árabes no hay consenso acerca de los orígenes de Tariq. Algunas fuentes aseguran que era persa, mientras otras afirman que era bereber. Esta última opinión es la más aceptada y difundida por los historiadores, debido a que es lo que con mayor frecuencia explican las diversas fuentes. Para más detalles sobre las leyendas del conde Julián, véase: Ibn al-Kardabus. *Ta'rikh al-Andalus*, pp.42 ss. Las fuentes árabes no solo escriben con diferente ortografía el nombre del conde Julián, sino que también proveen información contradictoria acerca de sus orígenes. Algunas aseguran que era de origen bizantino, otras que era griego y algunas otras que era visigodo. Algunas fuentes afirman que era bereber de Gomara. Por otro lado, Ibn al-Kardabus, por ejemplo, provee una detallada descripción de la furia del conde Julián contra el rey don Rodrigo, quien aparentemente sedujo a su hija. Véase: Ibn al-Kardabus. *Ta'rikh al-Andalus*, p.43. Para más información sobre Tariq y el conde Julián véase también: Ahmad. *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, pp.34-36.
 12. Ibn al-Kardabus. *Ta'rikh al-Andalus*, p.44.
 13. Ibn al-Kardabus. *Ta'rikh al-Andalus*, p.45.
 14. Véase por ejemplo: Ibn `Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, pp.5-7.
 15. Respecto de la participación de los elementos inconformes en apoyo de los musulmanes véase: Maqqari. *Nafh al-Tib*, Vol. I, p.162. *Crónica Mozárabe*, p.68 (p.69 de la traducción castellana). Watt. *Historia*, pp.16-21. Chejne. *Muslim Spain*, pp.7-9.
 16. Ibn `Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.6. Ibn `Idhari explica que el peñón recibió el nombre de Tariq Ibn Ziyad, el comandante de los ejércitos musulmanes. Para ello sigue de cerca la obra de al-Razi, quien a su vez sigue a al-Waqidi, a quienes cita en detalle. Véase también: Ibn al-Kardabus. *Ta'rikh al-Andalus*, p.46. Tariq quemó sus embarcaciones, tal como lo explica Ibn al-Kardabus. *Ta'rikh al-Andalus*, pp.46-47. Para más detalles véase: Ahmad. *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, p.35 y también p.38. El historiador maghribí Ibn Khaldun escribió en su *Kitab al-'Ibar* valiosas opiniones acerca de los nombres de Jabal Tariq y Jabal Tarif, las que se pueden ubicar sin dificultad dentro de las mismas tradiciones. Véase también: Ahmad Ibn `Abd Allah al-Baghdadi. *Kitab 'Uyun Akbar al-A`yan Mimman Mada fi Salif al-'Usur wa al-Azman*, manuscrito número

- 2411 (Mixt. 1608), en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp.38 ss. De acuerdo con este autor Tariq cruzó el Mediterráneo con 9.000 soldados bereberes, aunque el liderazgo del ejército quedó en manos de los árabes. Véase también: Abu Bakr Muhammad Ibn al-Walid al-Turtushi. *Kitab Saraj al-Muluk*, manuscrito número 5045, en la Biblioteca Nacional de Madrid, pp.160 ss.
17. Véase: Ibn `Abd al-Hakam. *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus*, pp.41-42. Ibn al-Qutayba. *Al-Imama wa al-Siyasa*, Vol. II, pp.60-62. *Akhbar Majmu'a*, pp.6-7. Maqqari. *Nafh al-Tib*, Vol. I, pp.156-157. Ibn al-Qutiyya. *Ta'rikh Ifitah al-Andalus*, pp.4-6 (pp.2-3 de la traducción castellana). Las fuentes árabes difieren en la información respecto del número de soldados del ejército de Tariq. Al-Razi, que sigue de cerca a al-Waqidi, citado por Ibn `Idhari (*Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.6) afirma que el ejército de Tariq tenía 12.000 hombres, mayoritariamente de origen bereber. Para más información acerca de las estrategias militares de Tariq y la construcción de una muralla (*sur*), llamada *Sur al-'Arab* (La Muralla de los Arabes) frente a Algeciras (*Al-Jazira al-Khadra'*) véase: Ibn `Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.9. También: Al-Shaykh al-Imam Abu `Abd Allah Muhammad Ibn `Abd Allah Ibn Muhammad Ibn Ibrahim al-Luwati al-Tanj Ibn Batuta. *Kitab Jughrafiya fi Masaha al-Ard*, manuscrito número 4872 gg 140, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim, especialmente pp.635-646. En este manuscrito hay información respecto de la construcción de murallas (*sur*, pl. *asuar*) que llevaron a cabo los musulmanes desde sus primeros arribos a la Península Ibérica. Sin embargo, la más importante, usualmente llamada *Sur al-'Arab* en todas las fuentes, en este manuscrito aparece como *Sur al-Gharb* (p.635). Esto es, obviamente, un error del copista, que confundió la letra `ayn con la letra *ghayn*. La única diferencia es el punto diacrítico. Véase también: Ahmad. *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, p.38. Joaquín Vallvé. "España en el siglo VIII: Ejército y Sociedad". En: *Al-Andalus*, Vol. XLIII, 1978, 51-112. Para más detalles acerca de los bereberes en el ejército de Tariq véase: Ibn `Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, pp.5 ss. Véase también: Watt. *Historia*, pp.20-21. José Angel García de Cortázar. *La Epoca Medieval*. Madrid: Alianza Editorial S.A., 1974, pp.51-54. Lévi-Provençal. *España*, p.13. Para más detalles acerca de los esclavos (*`abid*) en el ejército de Tariq véase: Maqqari. *Nafh al-Tib*, Vol. I, p.243. Muhammad Ibn `Ali Ibn Muhammad Ibn al-Shabbat. *Wasf al-Andalus wa Saqaliyya min Kitab Silat al-Simt wa Simat al-Murt*, en *Ta'rikh al-Andalus li-Ibn al-Kardabus* (Abu Marwan `Abd al-Malik), editado por Ahmad Mukhtar al-`Abbadi, Madrid: Ma`had al-Dirasat al-Islamiyya bi-Madrid, 1971, p.135. Ibn al-Kardabus. *Ta'rikh al-Andalus*, p.42, donde también este autor asegura que muchos bereberes se convirtieron al Islam desde los primeros contactos con los musulmanes. Ellos asimismo aceptaron el llamado (*da'wa*) al Islam desde el momento en que se unieron a los ejércitos de Tariq.
18. Todavía existe una gran discusión acerca del número de soldados que Musa llevó a al-Andalus, debido a que las fuentes árabes tiene información contradictoria. La opinión más aceptada y también más comúnmente repetida es que el ejército de Musa tuvo entre 10.000 y 12.000 soldados. Esta es la opinión que difundieron los historiadores al-Tabari, Ibn al-Athir (*Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, Vol. V, p.576) e Ibn `Idhari, (*Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.19). Véanse también: Baghdadi. *Kitab `Uyun Akbar al-A`yan*, pp.38 ss. Yasin Ibn Khayr Allah al-Khatib al-`Umari al-Mawsili. *Al-Durr al-Maknun fi al-Ma'athir al-Madiyya min al-Qurun*, manuscrito número 2412 (Mixt. 1607), en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp.25-26. Al-Maqqari, que sigue de cerca a al-Razi eleva el número a 18.000 soldados (*Nafh al-Tib*, Vol. I, pp.215-216). `Abd al-Malik Ibn Habib en su *Al-Ta'rikh al-Kabir*, p.42 (citado por Ahmad. *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, p.36) eleva aún más el número hasta 20.000 hombres. Para más información sobre lo que aseguran las fuentes árabes, que la mayoría de los soldados de Musa era de origen árabe, tanto de las confederaciones de tribus Qays, como Qahtan, véase: Ahmad. *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, pp.36-37. Véase también: Ibn al-Qutiyya. *Ta'rikh Ifitah al-Andalus*, p.196. Maqqari. *Nafh al-Tib*, Vol. I, pp.259-261. Para una detallada discusión acerca de las cuatro diferentes explicaciones que contienen las fuentes árabes sobre la persona

que realmente conquistó al-Andalus, así como la situación de la Península en el momento de la conquista musulmana (año 27 H. o 91 H.) véase: Ibn `Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.4. Ibn `Idhari afirma que la cuarta de esas versiones es la más ampliamente aceptada y la que sigue la mayoría de la gente: la primera persona que entró a al-Andalus fue Tariq Ibn Ziyad en el año 91 H. Musa le siguió un año después en el 92 H. Véase: *Akhbar Majmu`a*, pp.6-7. Ibn al-Qutiyya. *Ta'rikh Ifiitah al-Andalus*, pp.4-6. Ibn `Abd al-Hakam. *Futuh*, pp.204-225. Maqqari. *Nafh al-Tib*, Vol. I, pp.159-160, p.162, y p.175. Ibn al-Kardabus. *Ta'rikh al-Andalus*, p.41. Ibn al-Kardabus asegura que Musa Ibn Nusayr tuvo 10.000 soldados en su ejército. Para más detalles véase también: Watt. *Historia*, p.20. Dozy. *Historia*, Vol. I, pp.342-344. Lévi-Provençal. *España*, pp.15-16. La *Crónica Mozárabe* describe el temor de la población española durante la conquista árabe de al-Andalus. Sinderedus (Sinderedo), el Obispo de Toledo, huyó hacia Roma para salvar su vida. La *Crónica Mozárabe* criticó estas acciones con fuertes palabras, dado que esto significaba que el Obispo había abandonado a sus rebaño, en busca de su propio beneficio. El autor anónimo de la *Crónica* escribió: *Per idem tempus diue memorie Sinderedus urbis regie metropolitanus episcopus sanctimonie studio claret atque longebos et merito honorabiles uiros, quos in supra fatam sibi commisam ecclesiam repperit, non secundum scientiam zelo sanctitatis stimulat, adque instinctu iam dicti Uuittize principis eos sub eius tempore conuexare non cessat. Qui et post modicum incursus Arabum expabescens non ut pastor, sed ut mercennarius Xpi oues contra decreta maiorum deserens Romanie patrie sese aduentat.* (pp.68-70.) Para una visión general de al-Andalus, así como una corta discusión del significado del nombre al-Andalus, véase: Siraj al-Din Abu Hafis `Umar Ibn al-Muzaffar Ibn al-Wardi. *Kharidat al-'Aja'ib wa Faridat al-Ghara'ib*, manuscrito número 2406 (Mixt. 825), en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp.11-12. Shams al-Din Abu al-Barakat Muhammad Ibn Ahmad Ibn Iyas al-Hanafī. *Kitab Nashq al-Azhar fi 'Aja'ib al-Aqtar*, manuscrito número 2407 (Mixt. 1228), en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp.10-11, pp.15-17. Nuwairi. *Ta'rikh*, manuscrito número

1642 en El Escorial, passim. Ibn al-Jawzi. *Kitab Umara' al-Zaman fi Ta'rikh al-A`yan*, manuscrito número 1644, en El Escorial, passim. Véase también el anónimo *Mu`jam*, manuscrito número 1651, en El Escorial, passim.

19. Ibn al-Kardabus. *Ta'rikh al-Andalus*, pp.47-48.
20. Ibn `Idhari, (*Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, pp.7-8) por ejemplo, asegura que el rey Rodrigo murió en la batalla del Guadalete. Véase también: Ibn al-Kardabus. *Ta'rikh al-Andalus*, p.47. Para más información sobre estos acontecimientos véase: Ahmad. *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, pp.39 ss. Ahmad también discute acerca de los diferentes lugares mencionados en las fuentes árabes, así como en las fuentes secundarias, donde pudo haber tenido lugar la principal batalla entre los visigodos y los musulmanes.
21. Ibn `Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.23. Véase también: *Akhbar Majmu`a*, pp.28-32. Maqqari. *Nafh al-Tib*, Vol. I, p.170. Francisco Javier Simonet. *Historia de los Mozárabes de España*, Madrid, 1903 (Ámsterdam: Oriental Press, 1967), pp.149 ss. A pesar de que el trabajo de Simonet sobre los *mozárabes* es una obra ya superada, que resulta débil en su interpretación y de análisis subjetivos, el libro todavía se considera una importante fuente debido a su erudición y el gran número de documentos latinos, árabes y españoles que cita a lo largo de toda su obra, que en estos asuntos es muy confiable. El libro de Simonet es una importante fuente de información para los desarrollos culturales y religiosos de los *mozárabes* en al-Andalus. Para más información sobre estos asuntos véase también: Joaquín Vallvé. "Sobre Demografía y Sociedad en al-Andalus. (Siglos VIII-XI)". En: *Al-Andalus*, Vol. XLII, 1977, pp.323-340, especialmente p.326.
22. Ibn al-Kardabus. *Ta'rikh al-Andalus*, p.48, donde este autor explica los incontables tesoros que capturaron Musa y Tariq en al-Andalus, principalmente, según la leyenda, la mesa de Salomón (*ma'idat Sulayman*), así como 25 coronas de los anteriores reyes visigodos. En cada una de esas coronas había una inscripción con el nombre del monarca, el tiempo en el que vivió y los años que gobernó. Véase también:

- Ibn `Abd al-Hakam. *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus*, passim. Para más detalles véase también: Ahmad Ibn Yahya Ibn Ahmad al-Dabbi al-Qurtubi. *Ta'rikh Rijal Ahl al-Andalus*, manuscrito número 1676, en El Escorial, passim.
23. Ibn `Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, pp.9-10. Córdoba llegó a ser muy pronto la capital de al-Andalus, cuando Hurr Ibn `Abd al-Rahman al-Thaqafi, quien fue el *wali* de al-Andalus por tres años, trasladó la capital, o las oficinas administrativas (*Al-Imara*), de Sevilla a Córdoba. Al respecto véase: Ibn `Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.25. Fue el *wali* al-Samh Ibn Malik al-Khawlani, nombrado por el *Amir al-Mu'minin* `Umar Ibn `Abd al-`Aziz como gobernador de al-Andalus, quien fortificó la ciudad de Córdoba y construyó alrededor de ella una muralla para su protección. Para más detalles acerca de esto, véase: Ibn `Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.26. También: Ibn al-Wardi. *Kharidat al-`Aja'ib*, p.12, donde explica la importancia de la ciudad en la historia de al-Andalus, así como capital del califato en la Península Ibérica. Este manuscrito también contiene relevante información acerca de los intelectuales, los notables y los gobernantes de esta ciudad, así como detalles de la vida diaria como por ejemplo la agricultura, el trabajo artesanal y el desarrollo de los mercados dentro de la ciudad. Véase también: Baghdadi. *Kitab `Uyun Akbar al-`Ayan*, pp.40 ss.
24. Ibn `Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.10. También: Ahmad. *Al-Qaba'il al-`Arabiyya fi al-Andalus*, p.41, para más detalles sobre las campañas militares de Tariq y las distintas ciudades que conquistó.
25. Ibn `Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.10.
26. Ibn `Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, pp.9-10, y Vol. II, pp.12-13. Maqqari. *Nafh al-Tib*, Vol. I, pp.255-256. Ibn al-Kardabus. *Ta'rikh al-Andalus*, p.42. Respecto de la acción de Tariq de quemar sus embarcaciones véase: Ahmad. *Al-Qaba'il al-`Arabiyya fi al-Andalus*, p.35, pp.40-41 y p.43 donde explica la conquista de Tarragona. Para más detalles sobre la conquista musulmana de Toledo, la capital visigoda de la Península Ibérica, así como una descripción general de esta ciudad véase: Ibn al-Wardi. *Kharidat al-`Aja'ib*, p.13 y p.16. Ibn al-Wardi también provee la información de que Toledo era la capital del reino visigodo: *Kanat Tulaytala Dar Mamlakat al-Rum*. (p.16). También explica que Tariq Ibn Ziyad conquistó al-Andalus en el tiempo del califa al-Walid Ibn `Abd al-Malik, y que él mató a Rodrigo, el último rey visigodo. También capturó un gran botín, además de 170 coronas que pertenecieron a los anteriores reyes de España, las cuales estaban llenas de rubíes y otras piedras preciosas. A todo lo anterior agrega la mesa de Salomón, como parte de la gran riqueza capturada. Véase también: Ibn Iyas al-Hanafi. *Kitab Nashq al-Azhar*, pp.10-16.
27. En las fuentes árabes hay información contradictoria acerca del lugar donde Tariq y Musa se unieron para continuar juntos la conquista de muchas otras ciudades de al-Andalus. Algunas fuentes afirman que se unieron en Talavera, que parece ser el lugar más posible donde coincidieron los dos ejércitos para continuar juntos. Esta es la opinión más aceptada por los historiadores. Sin embargo, hay otras fuentes que sostienen que ambos conquistadores se unieron en Toledo. Todavía hay otras que aseguran que fue en Almaraz, cerca de Talavera. Véase: Ibn `Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.8. También: Maqqari. *Nafh al-Tib*, Vol. I, p.253. *Akhbar Majmu'a*, p.18. Ahmad. *Al-Qaba'il al-`Arabiyya fi al-Andalus*, pp.42-43. Ibn Iyas al-Hanafi. *Kitab Nashq al-Azhar*, p.17. Para más detalles y descripciones de las distintas ciudades de al-Andalus, a pesar de que algunas de esas descripciones son tardías, véase: Abu Yahya al-Qazuini. *Kitab `Aja'ib al-Buldan*, manuscrito número 4895 gg 32, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim, especialmente pp.477-478.
28. Ibn Al-Athir. *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, Vol. IV, pp.539-540. Para más información específica sobre la conquista de al-Andalus, véase: Vol. IV, pp.556-567. *Akhbar Majmu'a*, pp.18-20 (pp.30-31 de la traducción castellana). Ibn Qutayba. *Al-Imama*, Vol. II, pp.69-70, pp.71-77 y pp.82-86. Ahmad b. Abu Ya`qub al-Ya`qubi. *Ta'rikh al-Ya`qubi*, editado por Th. Houtsma, Leiden: E.J. Brill, 1883, Beirut: reimpresión Dar Sadir, 1960, Vol. II, p.285. Véase también: Vol. II, pp.294 ss. Ibn

al-Qutiyya. *Ta'rikh Ifitah al-Andalus*, pp.10-11 (pp.7-8 de la traducción castellana). Ibn Iyas al-Hanafi. *Kitab Nashq al-Azhar*, p.17. Mawsili. *Al-Durr al-Maknun*, pp.26-27. También: Abu `Abd Allah Muhammad Ibn `Abdus al-Jahshiyari. *Kitab Akhbar al-Wuzara' wa al-Kuttab*, manuscrito número 2434 (Mixt. 916), en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, p.43 (p.22a). Muhammad al-Shatibi. *Kitab al-Jaman fi Mukhtasir fi Akhbar al-Zaman*, manuscrito número 4998, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim, especialmente pp.143-144 para más detalles acerca de la muerte de al-Walid I y el califato (*khilafa*) de Sulayman. Otra fuente, a pesar de que es principalmente *shi'ita* y que se refiere sobre todo a la historia del oriente del *Dar al-Islam (al-Mashriq)* y que provee importantes detalles es: Ahmad Ibn Yusuf Ibn Ahmad al-Qarmani. *Kitab al-Dawl wa Akhbar Athar al-Awwal*, manuscrito número 5153, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim. Véase también el anónimo *Ta'rikh al-Khulafa'*, manuscrito número 5391, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim. Véase también: Maqqari. *Nafh al-Tib*, Vol. I, pp.167-168. Maqqari. *Nafh al-Tib*, Vol. I, p.172, donde explica, de acuerdo con Ibn Hayyan, que fue el califa Sulayman Ibn `Abd al-Malik y no al-Walid I quien castigó a Musa Ibn Nusayr. Véase también: Maqqari. *Nafh al-Tib*, Vol. II, pp.7-8. Al respecto las crónicas varían. De acuerdo con Ibn al-Qutiyya, Musa Ibn Nusayr entró en la corte del califa al-Walid I antes de que éste muriera. Por otro lado, de acuerdo con Ibn `Abd al-Hakam, Musa llegó a Damasco poco después de la muerte de al-Walid, por lo que tanto Musa como Tariq Ibn Ziyad informaron al califa Sulayman de sus conquistas y de los botines capturados en al-Andalus. Al-Maqqari en su *Nafh al-Tib* (Vol. II, p.8) asegura que el califa al-Walid I ya había muerto cuando Musa Ibn Nusayr y Tariq Ibn Ziyad llegaron a Damasco. El nuevo califa era Sulayman Ibn `Abd al-Malik. Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, p.50, por otra parte, menciona que Sulayman pidió a Musa que demorara su entrada a la corte y que llegara después de que al-Walid, ya muy enfermo, hubiera muerto. Musa ya había llegado a Damasco, pero no a la corte. Sulayman, el nuevo califa, deseaba ser él quien recibiera los tesoros que traía Musa desde al-Andalus. Sobre

los tesoros véase también: Ibn `Abd al-Hakam. *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus*, passim. Ibn al-Kardabus. *Ta'rikh al-Andalus*, p.50, describe que Musa y Tariq llevaron a Damasco grandes cantidades de oro, plata, zafiros y otras piedras preciosas, además de muchas otras cosas. También llevaron 400 esclavos (*arba` mi'at rajul min muluk al-a'jam*). Contrario a todos estos asuntos, el autor anónimo de la *Crónica Mozárabe* (p.75) asegura, como otras fuentes, como por ejemplo Ibn al-Qutiyya entre otras autoridades musulmanas, que Musa Ibn Nusayr y Tariq Ibn Ziyad entraron en la corte del califa al-Walid I en Damasco. La *Crónica Mozárabe* (p.74) afirma que el califa al-Walid I castigó a Musa e inclusive le hizo montar en su burro viendo por atrás. (*Quem et Dei nutu iratum repperit repedando et male de conspectu principis ceruice tenuis eicitur pompizando*) Con relación al califa al-Walid I véase: *Al-'Uyun wa al-Hada'iq fi Akhbar al-Haqa'iq*, editado por M.J. de Goeje y P. de Jong, Leiden: E.J. Brill, 1869, Vol. III, pp.2-16. Ya`qubi. *Ta'rikh*, Vol. II, pp.283-292. En relación con las conquistas durante la época de al-Walid I véase: Ibn al-Kardabus. *Ta'rikh al-Andalus*, pp.41-43. También el anónimo: *Ta'rikh al-Khulafa'*, manuscrito número 5391, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim. Baghdadi. *Kitab 'Uyun Akbar al-A'yan*, pp.40 ss. También: Angel González Palencia. *Historia de la España Musulmana*. Barcelona: Editorial Labor S.A., 1925, p.9. Dozy. *Historia*, Vol. I, pp.339-357. Lévi-Provençal. *España*, pp.18-19. Chejne. *Muslim Spain*, p.9. Ahmad. *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, p.44 y p.59. Ahmad asegura que fue el califa Sulayman quien recibió a Musa y a Tariq y no el califa al-Walid I.

29. De acuerdo con al-Razi, a quien cita Ibn `Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.24, `Abd al-`Aziz gobernó solo un año y diez meses. Para más detalles acerca de su corto gobierno en al-Andalus véase: Ahmad. *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, pp.37 ss. y también p.59.
30. Ibn `Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, pp.23-24. Véase también: al-Waqidi, citado por Ibn `Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.24, y al-Razi, en Ibn `Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.24.

31. De acuerdo con al-Waqidi, citado por Ibn `Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.24. Parece que a `Abd al-`Aziz Ibn Musa Ibn Nusayr lo mataron porque rehusó obedecer al califa Sulayman Ibn `Abd al-Malik.
32. *Akhbar Majmu`a*, pp.12-13. Maqqari. *Nafh al-Tib*, Vol. I, pp.164-165, y también Vol. I, pp.174-175. Ibn al-Qutiyya. *Ta`rikh Iftitah al-Andalus*, pp.9-10. Para más detalles acerca del nombramiento de `Abd al-`Aziz Ibn Musa Ibn Nusayr como gobernador de al-Andalus y sus conquistas, véase: al-Razi, citado por Ibn `Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.24. Watt. *Historia*, p.22. También: *Crónica Mozárabe*, pp.75-77. Ahmad. *Al-Qaba`il al-`Arabiyya fi al-Andalus*, p.43 y pp.45-46. En relación con la caída de Murcia, Ahmad cita las principales fuentes cristianas. Véase p.46.
33. Citado por Simonet. *Historia*, p.797, quien cita el manuscrito conservado en El Escorial. Ibn `Idhari en su *Al-Bayan al-Mughrib* tiene también el documento completo, con unos pocos cambios, en especial algunas palabras y la existencia de más testigos que firmaron el tratado. También: Ahmad. *Al-Qaba`il al-`Arabiyya fi al-Andalus*, pp.46-47. Marín-Guzmán. "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", pp.39-41.
34. Simonet. *Historia*, p.799 cita el documento árabe original conservado en la Biblioteca de El Escorial.
35. Citado por Simonet. *Historia*, p.799.
36. Maqqari. *Nafh al-Tib*, Vol. I, pp.166-167. Watt. *Historia*, p.22. Lévi-Proçençal. *España*, pp.16-21. Ibn `Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, pp.23-25.
37. Maqqari. *Nafh al-Tib*, Vol. I, p.256 (Edición Egipcia, El Cairo, 1949), citado por Ahmad. *Al-Qaba`il al-`Arabiyya fi al-Andalus*, p.48.
38. Maqqari. *Nafh al-Tib*, Vol. I, p.256 (Edición Egipcia, El Cairo, 1949), citado por Ahmad. *Al-Qaba`il al-`Arabiyya fi al-Andalus*, p.48. Véase también: Ibn al-Qutiyya. *Ta`rikh Iftitah al-Andalus*, passim.
39. Ahmad. *Al-Qaba`il al-`Arabiyya fi al-Andalus*, p.49.
40. Ibn `Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.35. Ahmad. *Al-Qaba`il al-`Arabiyya fi al-Andalus*, p.50.
41. Ibn `Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.36. Véase también: Ahmad. *Al-Qaba`il al-`Arabiyya fi al-Andalus*, p.50.
42. Ibn `Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, pp.29-30.
43. También: Abu `Ubayd `Abd Allah Ibn `Abd al-`Aziz al-Bakri al-Qurtubi. *Kitab al-Mamalik wa al-Masalik*, manuscrito número 2404 (Mixt. 779) en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp.86-87, p.122 y p.127. Chejne. *Muslim Spain*, p.11. Watt. *Historia*, p.22 y pp.28-31. García de Cortázar. *Epoca Medieval*, pp.55 ss. Ahmad. *Al-Qaba`il al-`Arabiyya fi al-Andalus*, pp.47-48 y también p.57.
44. Ahmad. *Al-Qaba`il al-`Arabiyya fi al-Andalus*, p.50.
45. Ibn `Abd al-Hakam. *Futuh Misr wa Akhbaruha*, pp.216-217. Véase también: Ahmad. *Al-Qaba`il al-`Arabiyya fi al-Andalus*, p.53.
46. *Akhbar Majmu`a*, p.25 (p.36 de la traducción castellana). Véanse también los apéndices contenidos en la traducción castellana, pp.236-237. Ibn al-Qutiyya. *Ta`rikh Iftitah al-Andalus*, p.13 (p.10 de la traducción castellana), donde se mencionan brevemente estos importantes acontecimientos históricos. Tanto el *Akhbar Majmu`a* como Ibn al-Qutiyya. *Ta`rikh Iftitah al-Andalus*, evitan dar explicaciones detalladas de las derrotas musulmanas frente a los francos. Véase también: Watt. *Historia*, p.30. Chejne. *Muslim Spain*, p.11. Ahmad. *Al-Qaba`il al-`Arabiyya fi al-Andalus*, pp.50-51.
47. Ibn al-Athir. *Al-Kamil fi al-Ta`rikh*, Vol. V, p.64.
48. Ibn `Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.39.
49. Ibn Khaldun. *Kitab al-`Ibar*, Vol. IV, p.258, citado por Ahmad. *Al-Qaba`il al-`Arabiyya fi al-Andalus*, p.54.

50. Maqqari. *Nafh al-Tib*, Vol. IV, p.15 (Edición Egipcia, El Cairo, 1949), citado por Ahmad. *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, pp.54-55.
51. Ahmad. *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, p.56.
52. Ahmad. *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, p.57.
53. Véase: *Akhbar Majmu'a*, p.25. Ibn 'Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.39. También: Ahmad. *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, p.57.
54. Para más detalles acerca de las instituciones persas adoptadas por los árabes, véase: Reuben Levi. "Persia and the Arabs". En: John Arberry. *The Legacy of Persia*, Oxford: Clarendon Press, 1953, pp.60-88. Brockelmann. *History*, pp.50-52. Lévi-Provençal. *España*, pp.15-24. Véase también: Joaquín Vallvé. *El Califato de Córdoba*, Madrid: Mapfre, 1992, passim, en especial pp. 54-67. Marín-Guzmán. "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", pp.42 ss.
55. Baron. *Social and Religious History of the Jews*, Vol. IV, pp.28-29 y pp.36-37. Ibn Nagrela inclusive escribió un ensayo contra el *Qur'an*, lo que molestó mucho a los musulmanes. Ibn Hazm le respondió y le refutó su ensayo. Para más detalles véase: Emilio García Gómez. "Introducción" a la traducción castellana de *Tawq al-Hamama. El Collar de la Paloma*, Madrid: Alianza Editorial, 1971, pp.46-47. Sin embargo, Ibn Hazm no fue el único en escribir refutaciones contra los cristianos y los judíos. Al respecto se recomiendan los dos manuscritos de 'Abd Allah al-Katib, sin título, preservados en la Biblioteca Nacional de Madrid: el primero es el manuscrito número 4944, que es una clara refutación a las creencias cristianas y judías, así como en relación con ciertos asuntos respecto de Abraham, Isma'il, Musa, y otros profetas. El segundo es también el número 4944, y contiene una refutación directa a las creencias cristianas sobre Jesús y el dogma de la Trinidad, así como otros asuntos relacionados con la teología. Para más detalles véase: Muhammad Ibn Yahya al-Sharif. *Kitab al-Kalam*, manuscrito número 5259, en la Biblioteca

Nacional de Madrid, passim. Respecto del cristiano (*mozárabe*) Abu al-Rabi' las fuentes árabes contienen poca información, no obstante haber estado al servicio de la dinastía Ziri de Granada. Para más detalles véase: 'Abd Allah al-Ziri. *Mudhakkirat al-Amir 'Abd Allah. Akhir Muluk Bani Ziri bi-Gharnata*, editado por Évariste Lévi-Provençal, El Cairo: Dar al-Ma'arif, 1955, pp.66-68. Para más detalles acerca de los intelectuales y filósofos judíos y cristianos, véase: Jamal al-Din Abu Hasan 'Ali Ibn Yusuf al-Kifti. *Kitab Ta'rikh al-Hukama'*, manuscrito número 4903 en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim. Existe otra copia de este manuscrito en La Real Biblioteca de El Escorial, número 1778. Véase el anónimo *Ta'rikh al-Hukama'*, manuscrito número 4889, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim, especialmente pp.202-203, respecto de varios filósofos judíos en al-Andalus, y pp.242-265. Respecto de Maimónides véase: pp.301-303. Para más detalles acerca de los filósofos cristianos véanse: pp.217 ss., pp.339-340, pp.344-345, p.381 y p.406. Sobre la labor intelectual de los judíos en la España Musulmana véanse: Pérez. *Historia de una Tragedia*, pp.14-19. Beinart. *Los Judíos de España*, pp.49-75.

56. Para más detalles acerca de la Reconquista véase: Ramón Menéndez Pidal. *La España del Cid*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1939, pp.23-70, pp.96-100 y pp.483-491. Vicente Cantarino. *Entre monjes y musulmanes. El conflicto que fue España*. Madrid: Editorial Alhambra, 1978, pp.116-128. Watt. *Historia*, pp.123-124. Sobre la Inquisición española véanse: Bernardino Llorca. *La Inquisición Española*. Madrid: Editorial Labor S.A., 1946. Henry Kamen. *La Inquisición Española*. Madrid: Alianza Editorial, 1976. Roberto Marín Guzmán. *El espíritu de cruzada español y la ideología de la colonización de América*, San José: Ediciones del Instituto Costarricense de Cultura Hipánica, 1985, pp.6-37. En 1610 la Inquisición Española obligó a los musulmanes a salir de la Península o a convertirse al cristianismo. Los musulmanes protestaron por la Inquisición y por la intolerancia de los cristianos. Uno de los musulmanes que tuvo que abandonar la Península, le recordó a las autoridades cristianas la tradicional tolerancia musulmana, con estas palabras que ha conservado Arnold:

*Did our victorious ancestor ever once attempt to extirpate Christianity out of Spain, when it was in their power? Did they not suffer your forefathers to enjoy the free use of their rites at the same time that they wore their chains? Is not the absolute injunction of our Prophet, that whatever nation is conquered by Musalman steel, should, upon the payment of a moderate annual tribute, be permitted to persevere in their own pristine persuasion, how absurd soever, or to embrace what other belief they themselves best approved of? If there may have been some examples of forced conversions, they are so rare as scarce to deserve mentioning, and only attempted by men who had not fear of God, and the Prophet, before their eyes, and who, in so doing, have acted directly and diametrically contrary to the holy precepts and ordinances of Islam which cannot, without sacrilege, be violated by any who would be held worthy of the honourable epithet of Musalman... You can never produce, among us, any bloodthirsty, formal tribunal, on account of different persuasions in points of faith, that anywise approaches your execrable Inquisition. Our arms, it is true, are ever open to receive all who are disposed to embrace our religion; but we are not allowed by our sacred Qur'an to tyrannise over consciences. Our proselytes have all imaginable encouragement, and have no sooner professed God's Unity and His Apostle's mission but they become one of us, without reserve; taking to wife our daughters, and being employed in posts of trust, honour and profit; we contenting ourselves with only obliging them to wear our habit, and to seem true believers in outward appearance, without ever offering to examine their consciences, provided they do not openly revile or profane our religion: if they do that, we indeed punish them as they deserve; since their conversion was voluntarily, and was not by compulsion. (citado por Arnold. *Preaching*, pp.143-144.) Para más detalles véase también: Marcelin Defourneaux. *Les français en Espagne aux XIe et XIIe siècles*, París: Presses Universitaires de France, 1949, pp.7 ss. Defourneaux asegura que debido a que el dominio musulmán de al-Andalus estimuló la coexistencia, la compenetración y la tolerancia de *Ahl al-Dhimma* con los musulmanes, la transferencia de conocimiento, ciencia, agricultura, tecnología, irrigación, arte, fi-*

lososfía, etc. fue posible de al-Andalus a la España cristiana y de ahí al resto de Europa. Al respecto Defourneaux escribió: *Cette compénétration intellectuelle des populations musulmanes et chrétiennes, qui indignes les plus intransigeants des chrétiens, constituera un facteur essentiel de la diffusion de la pensée et de la science "arabe" dans l'Espagne chrétienne d'abord, puis dans la chrétienté occidentale tout entière.*

57. Para más detalles sobre la agricultura musulmana y la industria, así como su impacto y difusión, véase: José Ma. Millás Vallicrosa. "La traducción castellana del "Tratado de Agricultura" de Ibn Bassal". En: *Al-Andalus*, Vol. XIII, 1948, Fasc. 2, pp.347-430. También: José Ma. Millás Vallicrosa. "Sobre bibliografía Agronómica hispanoárabe". En: *Al-Andalus*, Vol. XIX, 1954, Fasc. 1, pp.129-142. Joaquín Vallvé. "La Agricultura en al-Andalus". En: *Al-Qantara*, Vol. III, 1982, Fasc. 1-2, pp.261-297. Andrew M. Watson. "The Arab Agricultural Revolution and its Diffusion, 700-1100". En: *The Journal of Economic History*, Vol. XXXIV, 1974, Número 1, pp.8-35. Watson sostiene que el movimiento de nuevos productos agrícolas, por ejemplo bananos, caña de azúcar, etc., así como los métodos de producción e irrigación se trasladaban del este del Imperio Islámico hacia el oeste, hacia el Norte de Africa y al-Andalus. Estos productos y técnicas pasaron de España al resto de Europa (p.31). Hábitos de comida y vestido también tuvieron el mismo rumbo del este hacia el oeste (p.24). Para más detalles sobre estos asuntos véase también: Lucie Bolens. *Agronomes Andalous du Moyen Age*. Ginebra y París: Librairie Droz, 1981, passim, especialmente p.X. Respecto de la producción de pan en al-Andalus, que influyó la totalidad de la Península, de donde pasó luego a Europa, véase: Lucie Bolens. "Pain quotidien et pains de disette dans l'Espagne musulmane". En: Bolens. *Agronomes Andalous du Moyen Age*, pp.264-278. Para más detalles sobre las técnicas para preservar el grano en al-Andalus, véase: Lucie Bolens. "La conservation des grains en Andalousie Médiévale d'après les Traités d'Agronomie hispano-arabes". En: Bolens. *Agronomes Andalous du Moyen Age*, pp.279-284. Con relación a la agricultura y las técnicas, véase también el manuscrito anónimo: *Wa*

- Mimma Yadilu `ala Ahwal al-Ard wa Fasaduha wa Salahaha min Kitab al-Falaha al-Nabatiyya*, manuscrito número 4997, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim. Yahya Ibn Ahmad Ibn al-`Awam al-Ishbili. *Kitab al-Falaha fi al-Ardiyn wa al-Hayawan min Kitab al-Falahin wa al-Hukama'*, manuscrito número 4997, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim.
58. Con relación a la *Shu`ubiyya* véase: Brockelmann. *History*, p.118. Respecto de la Revolución `Abbasida véase: Julius Wellhausen. *The Arab Kingdom and its Fall*, traducción inglesa de Margaret Graham Weir, Beirut: Khayats, 1963, passim. M.A. Shaban. *The `Abbasid Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, passim. Elton Daniel. *The Political and Social History of Khurasan under `Abbasid Rule, 747-820*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1979, passim. También: Roberto Marín-Guzmán. *Popular Dimensions of the `Abbasid Revolution. A Case Study of Medieval Islamic Social History*. Cambridge, Massachusetts: Fulbright-LASPAU, 1990, p.22, p.33, p.65, pp.102-103 y pp.135-140.
59. Con relación a la persecución y casi total exterminio de los Omeyas por los `Abbasidas, véase: Ibn Qutayba. *Al-Imama wa al-Siyasa*, Vol. II, pp.121-123. Ibn al-Athir. *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, Vol. V, pp.429-432. Al-Malik al-Muwid Abu al-Fida'. *Kitab al-Mukhtasar min Ta'rikh al-Bishr*, manuscrito número 1641 en El Escorial, passim, especialmente pp.130 ss. (Este manuscrito continúa en el número 1760 en El Escorial). También: Muhammad Ibn Abu al-Qasim al-Qayrawani (Ibn Abu Dinar). *Kitab al-Mu'nis fi Akhbar Ifriqiyya wa Tunis*, (Tunis, 1286 H.), p.44. Sabatino Moscati. "La massacre des Umayyades dans l'histoire et dans les fragments poétiques". En: *Archiv Orientalní*, Vol. XVIII, 1950, Número 4, pp.88-115. Claude Cahen. *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*. Damasco: Institut Français de Damas, 1977, p.159. Marín-Guzmán. *Popular Dimensions*, pp.100-101. G.R. Hawting. *The First Dynasty of Islam*. Londres y Sydney: Croom Helm Ltd., 1986, passim. Hugh Kennedy. *The Prophet and the Age of the Caliphate. The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*. Londres y New York: Longman, 1986, p.120. Patricia Crone. *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, passim, especialmente pp.68-69. Estas acciones las criticaron algunos académicos musulmanes, como por ejemplo: Abu al-`Abbas Ahmad b. `Ali al-Maqrizi, en su *Kitab al-Niza` wa al-Takhasum fima bayna Bani Umayya wa Bani Hashim*, editado por Von Geerhardus, Leiden: E.J. Brill, 1888. *Book on Contention and Strife between Banu Umayya and Banu Hashim*, traducción inglesa de Clifford E. Bosworth, Manchester: University of Manchester, 1980, p.92. También: p.102.
60. Muhammad Ibn Harith al-Khushani. *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, editado y traducción castellana de Julián Ribera, Madrid: Imprenta Ibérica, 1914, pp.18-24 (pp.23-31 de la traducción castellana). Julián Ribera asegura que Mahdi Ibn Muslim fue un invento y que nunca fue *qadi*. Véase su "Prólogo del traductor", traducción castellana de al-Khushani. *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, pp. XII-XVI. Véanse también: Marín-Guzmán. "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", passim, en especial pp. 46-48. Marín Guzmán. "*Al-Khassa wa al-'Amm* [La élite y el pueblo común] en la historia social de al-Andalus", pp.483-520.
61. Khushani. *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, pp.182-188. (pp.225-234 de la traducción castellana).
62. Khushani. *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, pp.191-201. (pp.238-251 de la traducción castellana). Véase también: Claudio Sánchez Albornoz. *El Islam de España y el Occidente*. Madrid: Espasa Calpe S.A., 1974, pp.50-55.
63. Abu al-Walid Ibn Nasr. *Historia de las Familias Ilustres de Fez*, citado por Vallvé. *El Califato de Córdoba*, pp.54-56.
64. Ibn `Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.7. Para más información acerca de las rivalidades entre los árabes y los bereberes, véase: Ahmad. *Al-Qaba'il al-`Arabiyya fi al-Andalus*, pp.71-72. También: Abu `Ubayd `Abd Allah Ibn `Abd al-`Aziz al-Bakri al-Qurtubi. *Kitab al-Mamalik wa al-Masalik*, manuscrito número 2404 (Mixt. 779), en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, passim, en especial pp.123 ss.

El autor de este manuscrito asegura que los bereberes formaron varios grupos y tribus y que vivieron en las montañas, mientras que las ciudades eran de origen griego (*Rum*), hasta que los musulmanes conquistaron toda el área.

65. Emilio García Gómez. "Al-Hakam II y los Bereberes según un texto inédito de Ibn Hayyan". En: *Al-Andalus*, Vol. XIII, 1948, Fasc. 1, pp.209-226. Véanse también: Hady Roger Idris. "Les Birzalides de Carmona". En: *Al-Andalus*, Vol. XXX, 1965, Fasc. 1, pp.49-62. Con relación a la tribu bereber de los Miknasa véase: Hady Roger Idris. "Les Aftasides de Badajoz". En: *Al-Andalus*, Vol. XXX, 1965, Fasc. 2, pp.277-290. Sobre los Sinhaja, que controlaron el poder en Granada, por medio de la dinastía Ziri, véase: Hady Roger Idris. "Les Zirides d'Espagne". En: *Al-Andalus*, Vol. XXIX, 1964, Fasc. 1, pp.39-145. Véase también: Marín-Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", *passim*, en especial pp.44-45.
66. Para más información sobre Sanchuelo véase: Ibn al-Kardabus. *Ta'rikh al-Andalus*, pp.66-67. Ibn Hazm. *Naqt al-'Arus*, p.243. Ibn `Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. III, p.37 y pp.44-46. Maqqari. *Nafh al-Tib*, Vol. I, pp.277-278. El nombre de Sanchuelo se debió a que Almanzor se casó con la hija de Sancho Garcés II, Rey de Navarra (970-995), y por su abuelo el califa `Abd al-Rahman Sanchuelo adquirió su nombre. Véanse también: Lévi-Provençal. *España Musulmana*, pp.457 ss. María J. Viguera Molíns. *Los Reinos de Taifas y las Invasiones Maghrebíes*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992, pp.28-29, donde discute también la forma en que `Abd al-Rahman Sanchuelo llegó al poder y recibió del califa Hisham II el nombramiento como el más digno para sucederle en el califato. A pesar de que `Abd al-Rahman Sanchuelo no era Quraysh, ni pertenecía a la confederación de las tribus del norte, de los Mudar, logró influir y convencer al débil Hisham II para que lo nombrara como sucesor al califato. Así, este hijo de Almanzor pudo convertirse en califa. El historiador Ibn Hayyan, en su *Al-Muqtabis* reproduce el documento de Hisham II en que nombra como sucesor a `Abd al-Rahman Sanchuelo: "no ha hallado a otro más digno para nombrarle sucesor, por su propio mérito, noble inclinación, excelencia y dignidad, unidas a su
67. Véase: García Gómez. "Introducción", p.46. También: Idris. "Les Zirides", pp.96-127. É. Lévi-Provençal. "En relisant le Collier de la Colombe". En: *Al-Andalus*, Vol. XV, 1950, Fasc. 2, pp.335-375, en especial p.345. La obra de Ibn Hazm. *Tawq al-Hamama*, es una importante fuente para el estudio de la historia social de al-Andalus. También es una fuente primaria para el estudio de las costumbres y las actividades de la gente de su tiempo, en especial de las clases altas. Véase: Lévi-Provençal. "En relisant", pp.359-360. Lévi-Provençal asegura que la mejor traducción de *Tawq al-Hamama* es la traducción castellana. Así escribió: "Enfin, la version espagnole de mon cher ami et collègue E. García Gómez va, elle aussi, paraître d'ici à quelques mois: elle sera, n'en doutons pas, la meilleure de toutes..." (p.336).
68. Para mayores detalles al respecto, véanse: Miquel Barceló. "Un estudio sobre la estructura fiscal y procedimientos contables del emirato Omeya de Córdoba (138-300/755-912) y del califato (300-366/912-976)". En: *Acta Historica et Archaeologica Medievalia*, Vols. 5-6, Barcelona, 1984-1985, pp.45-72, en especial p.67. Roberto Marín Guzmán. "The causes of the revolt of `Umar Ibn Hafsun in al-Andalus (880-928). A study in medieval Islamic social history". En: *Arabica. Revue d'études arabes*, Tome XLII, 1995, pp.180-221.
69. Maqrizi. *Kitab al-Niza`*, p.103. Este renombrado autor en su *Kitab al-Niza`* (p.103) explica las diversas divisiones en diferentes estratos de la sociedad árabe. Al-Maqrizi escribió: "La totalidad de la nación árabe se puede considerar que se ubica en seis estratos sociales (*tabaqat*): pueblos (*shu`ub*), tribus (*qaba'il*), parientes —o gran tribu (*`ama'ir*), clanes (*butun*), linajes (*afkhadh*), y grupos familiares (*fasa'il*). El número de antepasados entre los dos grandes grupos de Yaman y Qays es bien conocido de aquellos que pertenecen a cualquiera de ambos grupos, tal como Allah

- lo estableció: "Oh Humanidad! Nosotros os hemos creado macho y hembra y os nombramos para que formárais pueblos (*shu'ub*) y tribus (*qaba'il*) para que os conocáis los unos a los otros". Para más información sobre las tribus árabes y sus divisiones en al-Andalus véase: Al-Bakri al-Qurtubi. *Kitab al-Mamalik wa al-Masalik*, pp.47-50, donde este autor explica el proceso de expansión de las tribus árabes y sus asentamientos en al-Andalus. Véase también: Jahshiyari. *Kitab Akhbar al-Wuzara' wa al-Kuttab*, pp.58-59 (pp.29b-30a) Ibn al-Khatib. *Al-Lamha al-Badriya fi Dawlat al-Nasriya*, manuscrito número 4997, en la Biblioteca Nacional de Madrid, *passim*. Entre otras fuentes más recientes se recomiendan: Abu al-Fawaz Muhammad Amin al-Sawaydi. *Saba'ik al-Dhahab fi Ma'rifat Qaba'il al-'Arab*, manuscrito número 2420 (Mixt. 1378), en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp.1-3, pp.8-52, para una detallada descripción de las rivalidades tribales tradicionales, y pp.64-65. Ahmad. *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, *passim*, especialmente p.7 y pp.29-91. Véase también: 'Abd al-Basr Namari. *Kitab al-Anbah fi Dhikr Aswal al-Qaba'il al-Rawah 'an Rasul Allah*, manuscrito número 1704, en El Escorial, *passim*, especialmente pp.38 ss. Al-Azdi. *Kitab fih Nisb 'Adnan wa Qahtan*, manuscrito número 1705, en El Escorial, *passim*.
70. Véase: A. Fischer. "Kahtan". En: *Encyclopaedia of Islam* (1), Leyden: E.J. Brill, 1927, Vol. II, pp.628-630. A. Fischer. "Kays 'Aylan". En: *Encyclopaedia of Islam*, (1), Leyden: E.J. Brill, 1927, Vol. II, pp.652-657. Montgomery Watt. "Kays 'Aylan". En: *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden: E.J. Brill, 1978, Vol. IV, pp.833-834. Moshe Sharon. *Black Banners from the East. The establishment of the 'Abbasid State. Incubation of a Revolt*. Jerusalén y Leiden: The Hebrew University y E.J. Brill, 1983, pp.51-71. Maqqari. *Nafh al-Tib*, Vol. II, pp.24 ss. Para más detalles sobre las rivalidades tribales en el Mashriq y sus asentamientos véase: Hasan. *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, pp.39-60, pp.163-191. También: Tabari. *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, Vol. II, p.1895, p.1899, pp.1924-1925, pp.1934-1935, p.1937, pp.1964-1965, pp.1970-1971, pp.1986-1987 and p.1996. Marín-Guzmán. *Popular Dimensions*, *passim*, en especial pp.11-52. También: Marín-Guzmán. "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", *passim*.
71. Citado por Hasan. *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, p.145.
72. Abu 'Umar Ahmad b. Muhammad Ibn 'Abd Rabbihi. *Al-'Iqd al-Farid*, s.p.i., El Cairo, 1948, Vol. III, p.330, citado por Hasan. *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, p.145.
73. 'Abd al-Malik Ibn Hisham. *Sirat Rasul Allah. The Life of Muhammad*, traducción al inglés por A. Guillaume, Londres: Oxford University Press, 1978, p.691. También: p.642 donde Ibn Hisham explica cómo los Qahtan aceptaron el Islam. En varios capítulos de esta obra Ibn Hisham citó a diversos líderes tribales árabes que se dirigieron al Profeta y le expresaron su deseo de convertirse al Islam, lo cual significaba también aceptar la autoridad de Muhammad. Véase también: Hasan. *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, pp.13-14. Marín-Guzmán. *Popular Dimensions*, pp.20-22.
74. Thomas Glick. *Islamic and Christian Spain in the early Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1979, pp.137-146.
75. Véase: *Akhbar Majmu'a*, pp.24-29. Ibn al-Qutiyya. *Ta'rikh Ifitah al-Andalus*, pp.14-22. Maqqari. *Nafh al-Tib*, Vol. II, pp.12-15. Hasan. *Al-Qaba'il al-'Arabiyya*, pp.39-60. Véase también: *Crónica Mozárabe*, pp.109 ss. Dozy. *Historia*, Vol. I, pp.220 ss. Lévi-Provençal. *España*, pp.26-32 y también pp.44-53. Chejne. *Muslim Spain*, pp.11-13, y también p.111. González Palencia. *Historia*, pp.10-11. Watt. *Historia*, pp.35-36. Armand Abel. "Spain: Internal Division". En: Gustav von Grunbaum. *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago: Chicago University Press, 1979, pp.207-230, en especial p.213. Para más detalles sobre la interpretación de que las tribus de la Confederación del Norte (Mudar, Qays, Qays 'Aylan) se expandieron principalmente hacia el este, mientras que las de la Confederación del Sur (Qahtan, Kalb, Yemen), se extendieron hacia el oeste, debido principalmente a que encontraron las rutas hacia el este ya bloqueadas y ocupadas por sus rivales de la Confederación Mudar, véase: Marín-Guzmán. *Popular Dimensions*, *passim*, especialmente pp.13-14.

76. Ibn 'Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.31.
77. Ibn 'Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.31.
78. Ibn 'Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.32.
79. Ibn 'Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.31.
80. La batalla entre Balj Ibn Bishr y 'Abd al-Malik resultó en un aplastante triunfo de Balj y sus ejércitos de sirios sobre el *wali* de al-Andalus y sus seguidores yemenitas. Balj Ibn Bishr mandó a matar a 'Abd al-Malik y lo crucificó con un cerdo a su derecha y con un perro a su izquierda, con el propósito de mostrar su enemistad, odio y desprecio hacia su enemigo tribal del grupo de los yemenitas. Para mayores detalles sobre estos asuntos véase: Ibn 'Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.32.
81. Ibn al-Kardabus. *Ta'rikh al-Andalus*, p.55. Para más información sobre la llegada de 'Abd al-Rahman I *al-Dakhil* a al-Andalus véase: Qayrawani (Ibn Abu Dinar). *Kitab al-Mu'nis*, p.44, y p.98. También: Jahshiyari. *Kitab Akhbar al-Wuzara' wa al-Kuttab*, passim, especialmente pp.66-90 (pp.33b-45b).
82. *Akhbar Majmu'a*, passim. Ibn al-Kardabus. *Ta'rikh al-Andalus*, p.56. Para mayores detalles sobre la lucha entre al-Fihri y 'Abd al-Rahman I *al-Dakhil* y la entrada triunfal de este último en la ciudad de Córdoba véase: Qayrawani (Ibn Abu Dinar). *Kitab al-Mu'nis*, p.44. También: Baghdadi. *Kitab 'Uyun Akbar al-A'yan*, pp.70-71. Mawsili. *Al-Durr al-Maknun*, pp.33-34. Ibn al-Khatib. *Al-Halal al-Marquma*, manuscrito número 4997, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim. Véase también el anónimo, *Ta'rikh al-Khulafa'*, manuscrito número 5391, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim. También: Ibn al-Khatib. *Al-Lamha al-Badriya fi Dawlat al-Nasriya*, manuscrito número 4997, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim, para más detalles sobre las divisiones de los árabes en *Shamiyyun*, los procedentes de Siria que llegaron a la Península con Balj Ibn Bishr, y los *Baladiyyun*, principalmente pertenecientes a la Confederación de las tribus del Sur, que entraron a la Península Ibérica con Tariq Ibn Ziyad y con Musa Ibn Nusayr.
83. Véase: 'Abd Allah al-Ziri. *Mudhakkirat*, pp.24-25. Glick. *Islamic*, pp.181-182. Dozy. *Historia*, Vol. II, pp.489 ss. Lévi-Provençal. *España*, passim. Para mayores detalles sobre los Branes y los Botr véase: Lévi-Provençal. *España*, pp.230-231. Para más información sobre los otros diferentes grupos bereberes véase: pp.307-321 y pp.430-437. Menéndez Pidal. *España*, pp.230-231. Marín-Guzmán. "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", passim, en especial pp.43-44.
84. Lévi-Provençal. *España*, pp.262-359, en especial pp.313-321 y pp.369-447. Respecto de las actividades rurales de los bereberes véase: Lévi-Provençal. *España*, pp.96-97. Dozy. *Historia*, Vol. II, p.140 y también: Vol. II, pp.118 ss. David Wasserstein. *The Rise and Fall of the Party-Kings. Politics and Society in Islamic Spain. 1002-1086*. Princeton: Princeton University Press, 1985, p.57. Vallvé. *El Califato de Córdoba*, passim, en especial pp.227 ss.
85. Ibn 'Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, pp.32 ss.
86. Arnold. *Preaching*, p.135. Para mayores detalles sobre el sistema de la *dhimma* puesto en práctica por los musulmanes en el *Dar al-Islam* véase: Fakhr al-Din al-Hasan Ibn Mansur Ibn Mahmud al-Uzjandi. *Al-Fatwa*, manuscrito número 2214 (Mixt. 1524) en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp.548-549, pp.570-571. Para la legislación del sistema de la *dhimma* véase p.571. Para mayores detalles de la práctica del sistema de la *dhimma* en todo el *Dar al-Islam*, así como la coexistencia de cristianos, judíos y musulmanes véase: Abu al-Hasan 'Ali Ibn Abu Bakr al-Harawi. *Isharat fi Ma'rifat al-Ziyarat*, manuscrito número 2405 (Mixt. 946,2) en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, p.37. También: Ibn al-Wardi. *Kharidat al-'Aja'ib*, p.7. Jahshiyari. *Kitab Akhbar al-Wuzara' wa al-Kuttab*, pp.43-44 (pp.22a-22b). Vallvé. *El Califato de Córdoba*, p.63. Marín-Guzmán. "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", passim, en especial pp.48-49.
87. Jaime Oliver Asín. *Historia del nombre "Madrid"*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1991, p.139.

88. Oliver Asín. *Historia del nombre "Madrid"*, p.137.
89. Maqqari. *Nafh al-Tib*, Vol. II, p.88, Vol. II, p.368 y Vol. II, p.463. Tanto en al-Andalus como en muchas otras regiones del *Dar al-Islam*, fueron frecuentes las asociaciones económicas y comerciales entre musulmanes y cristianos. Sobre estos asuntos existe abundante evidencia en las fuentes árabes. Por ejemplo véase: Abu al-Fadl `Abd Allah Ibn Mamad. *Al-Mukhtar li al-Fatwa*, manuscrito número 2215 (Mixt. 1596) en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp.56-57. Una opinión válida al respecto, sobre las razones de esta estrecha relación entre musulmanes y cristianos, es la de Marcelino Menéndez Pelayo (*Historia*, Vol. II, p.59), quien escribió las siguientes líneas: "So el amparo de pactos y capitulaciones había quedado entre los musulmanes la mayor parte de la población cristiana, que no era posible ni conveniente exterminar, dado que en tan pequeño número habían venido los invasores."
90. Citado por Arnold. *Preaching*, p.136. Véase también: Marín Guzmán. "Al-Khassa wa al-'Amma [La élite y el pueblo común]", 498.
91. Véase: Évariste Lévi-Provençal. *Instituciones y Vida Social e Intelectual*, En: Ramón Menéndez Pidal. *Historia de España*, Madrid: Espasa Calpe, S.A., 1965, Vol. V, pp.127 ss. También: Baron. *Social and Religious History of the Jews*, Vol. III, pp.142-143. Arnold. *Preaching*, pp.132-133. Marín-Guzmán. "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", passim, en especial pp.38-42.
92. García de Cortázar. *Epoca Medieval*, p.57. Glick. *Islamic*, p.28 eleva el número a ocho millones de habitantes. Este asunto ejemplifica las controversias entre los historiadores cuando se intenta dar datos de población en la Península Ibérica en los tiempos de la invasión árabe.
93. Para más información acerca del impuesto de capitación del *jizya* y su práctica en el *Dar al-Islam*, véase: *Qur'an*, IX, 29. Al-Sayyid Sabiq. *Fiqh al-Sunna*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1969, p.664. Abu Yusuf. *Kitab al-Kharaj*, pp.30-31. Yahya Ibn Adam al-Qurashi. *Kitab al-Kharaj*. Lahore: Al-Maktaba al-'Ilmiyya, 1395 H., pp.15-20, pp.51-57, pp.77-83, y pp.190-194. Tabari. *Ta'rikh al-Rusul wa al-Muluk*, Vol. II, pp.1507-1510. Baladhuri. *Futuh al-Buldan*, passim, especialmente pp.272-273. Caetani. *Annali dell'Islam*, Vol. V, pp.287-465. A.N. Poliak. "Classification of Lands in the Islamic Law and its Technical Terms". En: *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. VII, 1940, Número 1, pp.50-62. Arthur Christensen. *L'Iran sous le Sassanides*, París, 1936, p.362. Cahen. *Les peuples musulmans*, pp.232-233. Daniel Dennett. *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1950, p.118. Philip Hitti. *Historia de los Arabes*. Madrid: Editorial Razón y Fe, 1950, pp.136-137. Marín Guzmán. *El Islam: Ideología e Historia*, pp.151-155. Roberto Marín Guzmán. "El Islam, una religión". En: *Crónica*, 3, 1983, pp.81-90. Marín Guzmán. "Algunas notas", pp.71-79. Marín-Guzmán. *Popular Dimensions*, pp.55-56. Marín Guzmán. "Las causas", pp.39-67. Marín Guzmán. *El Islam: Ideología e Historia*, pp.151-158. En la España Musulmana el *jizya* se estableció para los cristianos y los judíos (*Ahl al-Kitab* o *Ahl al-Dhimma*) de la siguiente forma: los ricos pagarían 48 dirhams; la clase media 24 dirhams; y aquellos que se ganaban la vida con su trabajo manual pagarían 12 dirhams. Ramón Menéndez Pidal con relación a la conversión al Islam para evitar el pago del *jizya* escribió las siguientes líneas: (*España*, p.53) "Muchísimos más que estos advenedizos eran los godos y los hispano-romanos, que en el transcurso del tiempo habían renegado su antigua fe y se habían islamizado para mejorar de condición social y librarse de los tributos especiales que pesaban sobre los no musulmanes." Véase también: Lévi-Provençal. *Instituciones*, pp.111-112. Dozy. *Historia*, Vol. I, pp.349-350. Chejne. *Muslim Spain*, pp.115-116. Wasserstein. *Rise and Fall*, p.196. Acerca del *zakat* véase: Hamilton Gibb. *El Mahometismo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1963, p.63. Para mayores detalles sobre la situación de los judíos como población inferior, protegida (*dhimma*) tanto en al-Andalus como en al-Mashriq, véase: Baron. *Social and Religious History of the Jews*, Vol. III, pp.120-172, especialmente pp.124-127. También: Baron. *Ancient*, pp.77-87. Del pago del *jizya* quedaban

- exentos las mujeres, los monjes, los pobres, los esclavos, los ciegos y los enfermos. Para más detalles véase: Arnold. *Preaching*, p.134.
94. Para mayores detalles sobre la práctica de convertirse en *mawla* (cliente) de una tribu árabe, véanse: Maurice Gaudefroy-Demombynes. *Muslim Institutions*, Londres: Allen and Unwin, 1954, passim. Glick. *Islamic*, p.187. Abel. "Spain", p.214, por otra parte, niega la importancia de la práctica de *mawla* en la España Musulmana, lo que parece sin fundamento. Watt. *Historia*, pp.26-27. Chejne. *Muslim Spain*, p.28.
95. Para mayores detalles véanse: Arnold. *Preaching*, passim, Abel. "Internal Division", pp.207-230. Richard Bulliet. *Conversion to Islam in the Medieval Period*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1979, pp.104-127. Glick. *Islamic*, passim, en especial p.172; p.186. Lévi-Provençal. *Instituciones y Vida Social e Intelectual*, pp.101 ss. y pp.128-129. Wasserstein. *Rise and Fall of the Party-Kings*, passim, en especial pp.195-196. Arié. *España Musulmana*, pp.169-206. Marín-Guzmán. "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", pp.48-51.
96. Respecto de la fragmentación política de al-Andalus en la época del *amir* 'Abd Allah y la persistencia del gobernante de acabar con lo rebeldes y mantener la unidad política y cultural de al-Andalus, véanse: Abu Marwan Ibn Hayyan. *Kitab al-Muqtabis fi Akhbar Rijal al-Andalus*, editado por Melchor Martínez Antuña, *Chronique du règne du calife umayyade à Cordoue*. París: Librairie Orientaliste, 1937, Vol. III, passim, en especial pp.139-147. Ibn 'Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, passim, en especial pp.140-149. Roberto Marín-Guzmán. "Rebellions and Political Fragmentation of al-Andalus: A Study of the Revolt of 'Umar Ibn Hafsun in the Period of the *Amir* 'Abd Allah (888-912)". En: *Islamic Studies*, Vol. XXXIII, No. 4, 1994, pp.419-473. En relación con la *Shu'ubiyya* en al-Andalus véase: James T. Monroe. *The Shu'ubiyya in al-Andalus. The Risala of Ibn García and Five Refutations*, Los Angeles: University of California Press, 1970. También: Ibn Gharsiyya, *Shu'ubiyya*, manuscrito número 538, no.10, en El Escorial, passim. Lévi-Provençal. *Instituciones*, p.103. Wasserstein. *Rise and Fall*, pp.169-173. Watt. *Historia*, p.64. Menéndez Pidal. *España*, p.51. Vallvé. *El Califato de Córdoba*, pp.60-61.
97. Para mayores detalles, véanse: Fernando de la Granja. "Ibn Garcia, cadí de los califas hammudíes (Nuevos datos para el estudio de la Su'ubiyya en al-Andalus)". En: *Al-Andalus*, Vol. XXX, 1965, pp.63-78. Vallvé. *El Califato de Córdoba*, pp.60-61.
98. Con relación a la discusión sobre la batalla de Covadonga véanse: Dozy. *Historia*, Vol. I, passim, especialmente pp.346 ss. González Palencia. *Historia*, p.11. Wasserstein. *Rise and Fall*, p.258. Chejne. *Muslim Spain*, p.26. Defourneaux. *Les français en Espagne*, p.8, para más detalles sobre las consecuencias de esta batalla. Defourneaux también lanza la hipótesis de si existe alguna relación entre la dinastía visigoda y la familia real de Navarra.
99. Menéndez Pidal. *España*, p.30. La resistencia contra los musulmanes la continuaron después Alfonso y Fruela. Véanse también: *Suma de las Crónicas de los Reyes de Castilla y León desde el Rey don Pelayo hasta el Rey don Juan II*, manuscrito número 10652, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim, en especial pp.1-3. Rodrigo Ximénez de Rada, Arzobispo de Toledo. *Historia Gótica*, manuscrito número 10154, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim, especialmente pp.168-175. Entre las fuentes secundarias se recomiendan: García de Cortázar. *Epoca Medieval*, pp.140 ss. González Palencia. *Historia*, pp.11-12. Chejne. *Muslim Spain*, pp.26-27.
100. Ibn 'Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, pp.10 ss.
101. Watt. *Historia*, passim, en especial pp.62-63. Glick. *Islamic*, passim. García de Cortázar. *Epoca Medieval*, passim, en especial p.67. Lévi-Provençal. *Instituciones*, passim. Dozy. *Historia*, Vol. I, passim. Wasserstein. *Rise and Fall*, passim. Cantarino. *Entre monjes y musulmanes*, pp.96-109. Menéndez Pidal. *España*, p.52. Este último autor niega la arabización de los neo-musulmanes, así como rechaza la arabización como un todo de al-Andalus.

- Sin embargo, no tiene argumentos convincentes, ni pruebas claras que contribuyan a probar sus opiniones. Sobre una posición diferente respecto de la arabización véase: Chejne. *Muslim Spain*, pp.147-148 y p.118.
102. Vallvé. *El Califato de Córdoba*, p.63.
103. Rodrigo Ximénez. *De Rebus Hispaniæ*, Libro III, Capítulo XXIII, citado por Simonet. *Historia*, p.ix.
104. Véase: Simonet. *Historia*, pp.827-828.
105. Véase el texto latino original citado por Simonet en su *Historia*, pp.826-827, principalmente el *fuero* otorgado por el Emperador Alfonso VII a los *mozárabes* de Aragón en el año 1156.
106. Alfonso X. *Crónica General de España*, citado por Simonet. *Historia*, p.xi.
107. Para mayores detalles véase: Simonet. *Historia*, pp.608-609. Juan de Gorze, tal como se le conoce en la historiografía española, comentó lo siguiente: "También advierto que por el trato de ellos desecháis ciertos manjares, cuando todas las cosas son limpias y puras para los de corazón limpio... y la santificación no se alcanza por la abstención de comestibles que Dios creó, sino por la palabra divina y la oración."
108. Véase: Paulus Alvarus Cordubensis. *Indiculus Luminosus*. En: *Patrologiæ Latinæ*, editado por J.-P. Migne, París: Bibliothecæ Cleri Universæ, 1880, Vol. CXXI, pp.514-556, en especial pp.555-556. Véase también: Arnold. *Preaching*, p.133. Para más detalles sobre Alvaro y sus escritos respecto del proceso de arabización de los *mozárabes* véanse: Watt. *History*, p.56. Dozy. *Historia*, Vol. I, pp.392-393. Lévi-Provençal. *España*, p.153. González Palencia. *Historia*, p.25. Cantarino. *Entre monjes y musulmanes*, p.93. Glick. *Islamic*, p.176. Abel. "Spain", pp.215-216. Defourneaux. *Les français en Espagne*, p.7. Véanse también: Marín-Guzmán. "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", pp.48-49. Marín Guzmán. "*Al-Khassa wa al-'Amma* [La élite y el pueblo común]", passim.
109. Khushani. *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, pp.126-141, véase en especial p.139: *Fa-iaqaddamat imrat ila al-qadi fa-qalat lahu bi-al-'ajamiyya: Ya qadi unzur li-shaqiyatika hadhihi. Fa-qala laha bi-al-'ajamiyya: Lasti anti shaqiyati...* A pesar de que este pasaje continúa con información irrelevante para este ensayo, lo importante es señalar que al-Khushani menciona que una mujer llegó al *qadi* y le habló en la lengua romance, a lo que el juez contestó asimismo en esa lengua.
110. Sánchez Albornoz. *El Islam de España*, pp.50-55. Menéndez Pidal. *España*, passim, en especial pp.53 ss.
111. Para mayores detalles véase: Simonet. *Historia*, passim, en especial pp.711-731.
112. Simonet. *Historia*, pp.320-321. Existe un número considerable de manuscritos árabes que contienen textos cristianos, los que se conservan en varias bibliotecas de España. La existencia de tales libros árabes nos permite comprender el grado de arabización de los cristianos en al-Andalus. Por ejemplo, véanse: *Canonum Ecclesiæ Hispaniæ -Codex*, manuscrito árabe número 4877, en la Biblioteca Nacional de Madrid. Este manuscrito contiene varios libros religiosos cristianos y las Epístolas en árabe, así como las conclusiones y resultados, también en árabe, de varios Concilios celebrados en Toledo. Las Epístolas de San Pablo, se conservan asimismo en árabe en el manuscrito número 8434, en la Biblioteca Nacional de Madrid. También existen muchos otros libros cristianos de oración en árabe: manuscrito número 5362, en la Biblioteca Nacional de Madrid y los Evangelios en árabe: *Al-Injil al-Qudsi*, manuscrito número 4971, en la Biblioteca Nacional de Madrid. Este manuscrito también contiene los Evangelios y las Epístolas en árabe: *Al-Injil. Kitab Milad Yusu` al-Masih*, manuscrito número Res. 208, en la Biblioteca Nacional de Madrid. Este manuscrito asimismo incluye las Epístolas de San Pablo en árabe. Véase el anónimo que contiene las Parábolas de Jesús: manuscrito número 5388, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim. Quizá el más importante de todos estos manuscritos es el preservado en La Real Biblioteca de El Escorial, número 1623 (Casiri 1618), fechado 1049, que recopila en árabe una colección completa de los Concilios de la Iglesia, Leyes

- Sagradas, prácticas, así como todas las Bulas Papales. Debido a que este libro se preparó con el propósito de que las autoridades cristianas lo utilizaran en la Península Ibérica, nos lleva a reflexionar sobre las dimensiones de la arabización de los cristianos en al-Andalus. Los Concilios que abarca este libro son aquellos que tuvieron lugar en especial en España, Francia y Africa. El Obispo encargado de la preparación de esta colección se llamaba `Abd al-Malik, un nombre árabe. Este importante manuscrito Casiri lo describió con las siguientes palabras: *Hinc liquet præterea collectionem hujusmodi Canonum Arabicam, aliam prorsus esse à Conciliorum collectione quam laudati supra codices, alitque plures vulgò complectuntur; siquidem ibi contineri videas Concilia & Epistolas Decretales integras, perpetuasque; hic Canones tantùm ac Sententias ex ipsis Conciliis ac Decretalibus excerptas atque in suos Titulos, sua Capita, tanquam in certos rerum locos, aptissimè digestas...* Michael Casiri. *Bibliothecæ Arabico-Hispanæ Escorialensis*. Madrid, 1760-1770, Vol. II, p.542. Sobre la labor de Juan Hispalense y sus traducciones, véase: Beinart, *Los Judíos de España*, pp.99-100.
113. Sánchez Albornoz. *El Islam de España*, pp.52-56.
114. Véase: Simonet. *Historia*, pp.320-321. También: Rivera Recio. *Iglesia*, p.209. La larga carta que envió el papa Celestino III al Arzobispo Martín de Toledo, era muy clara al respecto. Aquí se presenta un fragmento, que cita Rivera Recio. *Iglesia*, p.209-210: ... *cum itaque petitio nobis ex parte christianorum qui in quibusdam ciuitatibus sarracenorum habitant ualde honesta et possibilis sit po-rrecta, fraternitati tue presentium auctoritate mandamus quatinus aliquem presbiterum latina et arabica lingua instructum, bone opinionis et litterature uirum inuenias, cui dummodo secure ire ualeat et redire, auctoritate nostra et tua in mandatis diligenter iniungas ut Marrochios, Hispalim et alias sarracenorum ciuitates in quibus christianis degunt, in nomine Christi fiducialiter adeat et ubi eos fide nostra sacramentis ecclesie fortes ac firmos inuenerit, fraterna benignitate confortare et confirmare laboret. Veruntamen in quibus eos minus sufficientes uel aliqua superstitione deceptos*
- inuenerit, studiose instruat et informet, consuetudines prauas et fidei catholice inimicas de medio remouens et bonas atque sancte ecclesie constitutis amicas cum omni uigilantia et sollicitudine introducens ...* Para más información sobre los deseos de la Iglesia de suplantar los ritos *mozárabes* por los ritos latinos, véase: Roberto Marín-Guzmán. "Crusade in al-Andalus: the eleventh century formation of the *Reconquista* as an ideology". En: *Islamic Studies*, Vol. XXXI, No. 3, 1992, pp.287-318.
115. Simonet. *Historia*, pp.500-502.
116. Simonet. *Historia*, p.620.
117. Véase: Simonet. *Historia*, pp.826-827.
118. Para mayores detalles véase: Vallvé. *El Califato de Córdoba*, p.64.
119. Lévi-Provençal. *Instituciones*, pp.126-129. Dozy. *Historia*, Vol. II, passim. Menéndez Pidal. *España*, p.208. Chejne. *Muslim Spain*, pp.116-117. Sobre las actividades bancarias de los judíos véase: H. Kellenbenz. "Banking and Bankers", en Machum Gross. *Economic History of the Jews*, New York: Schocken Books, 1975, p.211. También: Baron. *Social and Religious History of the Jews*, Vol. IV, pp.197-207. En relación con Hasday Ibn Shaprut véase: Dozy. *Historia*, Vol. II, pp.46-49. Glick. *Islamic*, p.172. Lévi-Provençal. *Instituciones*, pp.128-129. Wasserstein. *Rise and Fall*, pp.195-196. Respecto de la filosofía, la literatura y la medicina de los judíos de al-Andalus, véase: González Palencia. *Historia*, pp.136-138. Abraham S. Halkin. "The Judeo-Islamic Age". En: L.W. Schwarz. *Great Ages and Ideas of the Jewish People*. New York: Random House, 1956, pp.234-241. Pérez. *Historia de una Tragedia*, p.17. Beinart. *Los Judíos de España*, pp.49-75.
120. Tertuliano en su *Apologeticum* aseguró que los judíos rehusaron aceptar la fe, las instituciones e integrarse en la sociedad hispano-romana, y que prefirieron vivir en su triste destino sin un Templo, sin una nación, sin un Dios y sin un rey. Al respecto Tertuliano escribió: *Dispersi et soli sui extorres vagantur per orbem, sine homine, sine Deo, sine Rege*, citado por Simonet.

- Historia*, p.5. Para más detalles sobre los judíos en España véase: Cantarino. *Entre monjes y musulmanes*, passim, en especial pp. 96-109, donde Cantarino explica el proceso de arabización de los judíos en la España Musulmana. Véanse también: Watt. *Historia*, pp.173-174. Glick. *Islamic*, p.175. García de Cortázar. *Epoca Medieval*, pp.26-32. Para más información acerca de la forma en que los judíos ayudaron a los ejércitos musulmanes en la conquista de algunas de las ciudades de la Península, véanse: Ibn al-Khatib. *Al-Lamha al-Badriya fi Dawlat al-Nasriyya*, manuscrito número 4997, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim. Ahmad. *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, p.45.
121. Para la conquista de Sevilla véase: Maqqari. *Nafh al-Tib*, Vol. I, p.164. Para más detalles sobre la práctica musulmana de nombrar judíos en la administración y defensa de una ciudad, mientras los ejércitos musulmanes se dirigían hacia la conquista de otras localidades, véanse: Maqqari. *Nafh al-Tib*, Vol. I, pp.166-167. Véase también: Ibn 'Idhari. *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.12 y p.15. *Akhbar Majmu'a*, pp.23-27, para más detalles acerca de la conquista de Sevilla y p.25 para la práctica musulmana de nombrar judíos en la administración y defensa de algunas ciudades mientras los ejércitos musulmanes se encontraban ausentes. Jacinto Bosch Vilá. *Sevilla Islámica, 712-1248*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 1988, passim.
122. Para más información véanse: Montgomery Watt. *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972, pp.42-43. Arié. *España Musulmana*, passim, en especial p.205. Chejne. *Muslim Spain*, pp.282-283. Marín Guzmán. "Al-Khassa wa al-'Ammah [La élite y el pueblo común] en la historia social de al-Andalus", p.515. También: Pérez. *Historia de una Tragedia*, pp.17-19. Beinart. *Los Judíos de España*, pp.49-75.
123. 'Abd Allah al-Ziri. *Mudhakkirat*, passim, en especial pp.30-55. Para más detalles sobre los judíos de Granada véase también: Ibn al-Khatib. *Al-Lamha al-Badriya*, passim.
124. 'Abd Allah al-Ziri. *Mudhakkirat*, pp.30-32.
125. 'Abd Allah al-Ziri. *Mudhakkirat*, pp.55-57.
126. 'Abd Allah al-Ziri. *Mudhakkirat*, pp.37-39. Para más detalles al respecto véanse también: Marín-Guzmán. "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", pp.49 ss. Marín Guzmán. "Al-Khassa wa al-'Ammah [La élite y el pueblo común]", pp.490 ss.
127. 'Abd Allah al-Ziri. *Mudhakkirat*, pp.36-39.
128. 'Abd Allah al-Ziri. *Mudhakkirat*, p.37.
129. 'Abd Allah al-Ziri. *Mudhakkirat*, pp.39-42. También: Marín-Guzmán. "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", passim, en especial pp.49 ss.
130. 'Abd Allah al-Ziri. *Mudhakkirat*, pp.46-47.
131. 'Abd Allah al-Ziri. *Mudhakkirat*, p.48.
132. Para más información sobre la presencia de los Hammudíes en Córdoba y en Málaga, véanse: Luis Seco de Lucena. *Los Hammudíes*, Málaga, 1955, passim, en especial pp.7-28 y pp.30-50. Viguera. *Los Reinos de Taifas*, pp.111-115.
133. Véanse: Seco de Lucena. *Los Hammudíes*, pp.28-50. Viguera. *Los Reinos de Taifas*, pp.111-113.
134. Para mayores detalles al respecto véase: Viguera. *Los Reinos de Taifas*, p.115.
135. Aunque es imposible comprobar la certeza de las opiniones tanto de Ibn Hayyan y como de Ibn Hazm de que 'Abd Allah mandó matar a su hermano al-Mundhir para hacerse del poder, al menos podemos mencionar que existe evidencia de esos rumores en diversas fuentes arábigas y que muchas de esas intrigas, rivalidades y luchas por el poder pudieron haber llegado a esos niveles en distintas épocas y en diferentes latitudes del *Dar al-Islam*. Para más información véanse: Ibn Hayyan. *Al-Muqtabis*, Vol. III, p.41. Ibn Hazm. *Naqt al-'Arus*, passim. Lévi-Provençal. *España Musulmana*, pp.213-214. Marín-Guzmán. "Rebellions and Political Fragmentation of al-Andalus", passim, en especial p.463. Aparte de lo anterior, es oportuno tener presente que otras fuentes señalan que algunos gobernantes, por ciertos desequilibrios mentales, sentían placer en matar a otros, a

- gente inocente. Esto, no obstante, no debe tomarse como una regla, sino como casos excepcionales. Así por ejemplo, el historiador Ibn al-Khatib menciona el caso de Ibrahim Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn al-Aghlab, líder de la dinastía Aghlabi del Norte de Africa, quien mandó matar a sus servidores, sus compañeros, sus secretarios y sus *hujjab*. Para mayores detalles véase: Lisan al-Din Ibn al-Khatib. *Kitab A'mal al-A'lam*, traducción castellana de Rafaela Castrillo, Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1983, p.27.
136. Para más detalles sobre todo esto, véanse: Ibn Hayyan. *Al-Muqtabis*, Vol. III, p.113 y p.122. Ibn Hazm. *Naqt al-'Arus*, p.167. Según Ibn Hazm, 'Abd Allah mató con una espada a su hermano Hisham y envenenó a su hermano al-Qasim. Véase también: Marín-Guzmán. "Rebellions and Political Fragmentation of al-Andalus", *passim*, en especial p.420; pp.463-464.
137. Ibn Hazm. *Naqt al-'Arus*, p.167. Véase también: Roberto Marín-Guzmán. "Social and Ethnic Tensions in al-Andalus: The cases of Ishbiliyah (Sevilla) 276/889-302/914 and Ilbira (Elvira) 276/889-284/897. The role of 'Umar Ibn Hafsun". En: *Islamic Studies*, Vol. XXXII, No. 3, 1993, pp.279-318, *passim*, en especial p.293 y p.315.
138. 'Abd Allah al-Ziri. *Mudhakkirat*, p.49.
139. 'Abd Allah al-Ziri. *Mudhakkirat*, pp.188-189.
140. 'Abd Allah al-Ziri. *Mudhakkirat*, p.54. Para mayores detalles véase también: Vallvé. *El Califato de Córdoba*, p.64. Al respecto Joaquín Vallvé escribió las siguientes líneas: "...la situación y el ambiente de Granada en el siglo XI y que terminó el 30 de diciembre de 1066 con el famoso "pogrom" granadino en el que murieron el gran visir José Ibn Nagrela y otros 3.000 judíos." (p.64).
141. Lévi-Provençal. *Instituciones*, pp.101 ss. Véase también: Franco Cardini. *Nosotros y el Islam. Historia de un Malentendido*. Barcelona: Crítica, 2002, pp. 26-27. Así escribió: "Al mismo tiempo, los normandos, feroces invasores de las costas europeas, dirigían sus energías hacia al-Andalus. En el 844, una flota de unas cincuenta poderosas naves, después de asaltar Nantes y rodear las costas atlánticas de la península Ibérica intentando saquear Lisboa, llegó a la desembocadura del Guadalquivir; desde allí un grupo de barcos puso rumbo a Cádiz mientras que el grueso de la flota navegaba en dirección a Sevilla, la conquistaba, la sometía a un terrible saqueo y se replegaba bajo la presión de los íberos musulmanes que supieron responder adecuadamente, vencieron a los asaltantes y les obligaron a embarcar de nuevo precipitadamente." (p.27)
142. Véase: Ibn al-Wardi. *Kharidat al-'Aja'ib*, p.4, donde el autor de este manuscrito señala que los *saqaliba* procedían de Bulgaria. Para mayores detalles, véase también: al-Bakri al-Qurtubi. *Kitab al-Mamalik*, pp.123-124, donde afirma que los *saqaliba* principalmente sirvieron a los musulmanes. La mayoría de ellos llegó a la Península como resultado del comercio que practicaron de estos esclavos los comerciantes judíos. Algunos de ellos también se usaron para cuidar el *harem*, una vez que médicos judíos los hubieran castrado. De acuerdo con al-Bakri, los *saqaliba* habitaban una extensa área que se extendía desde el Mar de Siria (*al-Bahr al-Sham*) al Océano Atlántico (*al-Bahr al-Muhit*), y que su vez estaban constituidos por muchas tribus. Los que llegaron a formar parte de los ejércitos musulmanes fueron buenos soldados y en especial excelentes jinetes. De entre las fuentes primarias es importante consultar los tratados de los viajeros, y entre ellos destaca también, además de los ya mencionados anteriormente: Ibrahim Ibn Ya'qub al-Turtushi, cuya obra se encuentra publicada en *Monumenta Poloniae Historica. Nova Series, Tomus I: Relatio Ibrahim Ibn Jakub de Itinere Slavico, quae traditur apud al-Bekri*, edit. commentario et versione polonica atque latina instruxit Thaddaeus Kowalski, Krakow, 1946, *passim*. Para más detalles sobre esta importante fuente histórica, véanse: Walther Maas. "La "Relación Eslava" del judío español Ibrahim b. Ya'qub al-Turtushi". En: *Al-Andalus*, Vol. XVIII, Fasc. 1, 1953, pp.212-214. David Ayalon. *Outsiders in the Lands of Islam: Mamluks, Mongols and Eunuchs*. Londres: Variorum Reprints, 1988, pp.67-124. Para una visión global de los *saqaliba* en la España Musulmana, véase: Ahmad Mukhtar al-'Abbadi. "Al-Saqaliba

- fi Isbaniya". En: *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid*, Vol. III, 1953, pp.7-44. *Los Eslavos en España*, traducción al castellano por Fernando de la Granja, Madrid, 1953.
143. Abu al-Qasim al-Nasibi Ibn Hawqal. *Kitab Surat al-Ard*, editado por J.H. Kramers, Leiden: E.J. Brill, 1938, pp.108-117. Esta es una de las principales fuentes históricas árabes para el estudio de los grupos étnicos en la España Musulmana, así como los diversos grupos étnicos que frecuentemente se incluían en el término *saqaliba*, además de los búlgaros y los pueblos asentados en las zonas costeras del Mar Negro. Ibn Hawqal aseguró que en al-Andalus los francos, la gente procedente de Galicia, de la Lombardía, así como de Calabria, se incluían con frecuencia en el término *saqaliba*. Sin embargo, Ibn Hawqal afirmó que esos diversos pueblos eran diferentes entre sí, desde lo que podríamos considerar hoy el origen étnico. En sus descripciones geográficas y en sus numerosos mapas Ibn Hawqal fijó una línea de separación entre los *saqaliba*, dando a entender los eslavos, y aquellos pueblos de otras localidades europeas a los que se forzó su llegada a España como esclavos. También: Marín-Guzmán. "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", *passim*, en especial pp.50-51. Véase también: al-'Abbadí. "Al-Saqaliba fi Isbaniya", *passim*.
144. Lévi-Provençal. *Instituciones y Vida Social e Intelectual*, p.109. Véase también: Vallvé. *El Califato de Córdoba*, p.66.
145. Véase: Vallvé. *El Califato de Córdoba*, pp.61-62.
146. Para mayores detalles véase: Vallvé. *El Califato de Córdoba*, p.62.
147. Para más detalles sobre los *saqaliba* véase: Dozy. *Historia*, Vol. II, *passim*, en especial pp.52 ss. Abel. "Spain", p.218. Lévi-Provençal. *Instituciones*, pp.100-101, pp.106-108 y pp.115-116. Wasserstein. *Rise and Fall*, *passim*, especialmente pp.73-74. Glick. *Islamic*, pp.165-178. González Palencia. *Historia*, pp.54-69. Chejne. *Muslim Spain*, p.36, pp.110-111, y pp.114-115. Watt. *Historia*, p.66. Para una detallada discusión sobre las diversas fuentes primarias que describen a los *saqaliba*, así como un estudio de las mayores contribuciones al respecto de las fuentes secundarias, sobre los orígenes, el desarrollo y los usos del término, véase: Ayalon. *Outsiders*, pp.92-101. También: Ibn al-Kardabus. *Ta'rikh al-Andalus*, pp.64-65, principalmente sobre los *saqaliba* en la época de Almanzor. Para el Reino de Denia en manos de los *saqaliba* véase: Ibn al-Kardabus. *Ta'rikh al-Andalus*, p.67. También para más detalles y detenidas descripciones sobre la época de las *Muluk al-Tawa'if* en al-Andalus, el papel desempeñado por los *saqaliba* en Denia y en otras regiones orientales de la Península, la dinastía 'Abbad en Sevilla y la de los Hud en Zaragoza, véase: Ibn al-Kardabus. *Ta'rikh al-Andalus*, pp.68-69. También: Defourneaux. *Les français en Espagne*, pp.5-6. Defourneaux (*Les français en Espagne*, pp.7 ss.) explica las diversas actividades culturales y económicas de los reinos de las *ta'ifas*: poesía, artes, filosofía en Granada, Córdoba, Sevilla; existencia de finos textiles y desarrollada agricultura en Denia, etc. También: Marín-Guzmán. "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", p.50. Sobre Sevilla, véase también: M'hammad Benaboud. *Al-Ta'rikh al-Siyasi wa al-Ijtima'i li-Ishbiliya fi 'Ahd al-Duwal al-Tawa'if*, Tetuán: Matba'a al-Shiyukh, 1983, *passim*. Para más detalles sobre los reinos de *Ta'ifas* de los *saqaliba*, véanse: Vallvé. *El Califato de Córdoba*, p.62. Viguera. *Los Reinos de Taifas*, pp.75-101.
148. 'Abd Allah al-Ziri. *Mudhakkirat*, p.151.
149. 'Abd Allah al-Ziri. *Mudhakkirat*, p.151.
150. Abu al-Hasan al-Baghdadi Ibn Butlan. *Risala fi Shira'al-Raqiq wa Taqlid al-'Abid*, editado por 'Abd al-Salam Muhammad Harun, El Cairo, 1954, *passim*. Para mayores detalles véase también: Roberto Marín Guzmán. *Kitab al-Bukhala' [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz: Fuente para la historia social del Islam medieval*. México: El Colegio de México, 2001, *passim*, en especial pp.94-95.
151. Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn Abi Muhammad al-Saqati. *Kitab fi Adab al-Hisba*,

- “El *Kitab fī Adab al-Hisba* (Libro del buen gobierno del zoco) de al-Saqati”, traducción al castellano por Pedro Chalmeta. En: *Al-Andalus*, Vol. XXXII, 1967, pp.125-162; pp.359-397 y En: *al-Andalus*, Vol. XXXIII, 1968, pp.143-195; pp.367-434. También: Marín Guzmán. *Kitab al-Bukhalaʿ [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz*, pp.94-95.
152. Ibn Butlan. *Risala fī Shiraʿ al-Raqiq wa Taqlid al-ʿAbid*, citado por Pilar Coello. “Las actividades de las esclavas según Ibn Butlan (S. XI) y al-Saqati de Málaga (SS. XII-XIII)”. En: María J. Viguera. *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*. Madrid y Sevilla: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid y Editoriales Andaluzas Unidas, 1989, pp.201-210, en especial p.204. Véase también: Marín Guzmán. *Kitab al-Bukhalaʿ [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz*, p.95.
153. Ibn al-Khatib en su *Kitab Aʿmal al-ʿAlam Fīman Buyiʿa Qabl al-Ihtilam min Muluk al-Islam*, editado por Évariste Lévi-Provençal, Rabat, 1934, Beirut, 1956, pp.99-102 reporta que había 2.000 sudaneses en el *barid* (correo) de al-Andalus durante la época de algunas de las campañas militares de Almanzor. Para más detalles sobre la demografía de al-Andalus véanse: Vallvé. “Sobre Demografía”, p.338. Vallvé. *El Califato de Córdoba*, p.63.
154. Richard Frye. *Bukhara the Medieval Achievement*, Norman: University of Oklahoma Press, 1965, passim. Richard Frye. *The Golden Age of Persia*, New York: Barnes and Noble, 1975, pp.202-207 y p.212. Wellhausen. *Arab Kingdom*, pp.492 ss. Para al-Andalus véase: Ramón Menéndez Pidal. *Orígenes del Español. Estado lingüístico de la Península Ibérica hasta el siglo XI*, Madrid: Espasa Calpe S.A., 1950, pp.415-440. Ramón Menéndez Pidal. *El Español en sus primeros tiempos*, Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1951, pp.33-56. Watt. *Historia*, pp.173-174. Lévi-Provençal. *Instituciones*, pp.118-126. Glick. *Islamic*, pp.135-164, y p.175. Abel. “Spain”, pp.207-230. García de Cortázar. *Epoca Medieval*, pp.26-32. Cantarino. *Entre monjes y musulmanes*, pp.96-109. También: Marín Guzmán. *Kitab al-Bukhalaʿ [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz*, passim.