

La conquista islámica y el uso político de la historia

Mercedes García-Arenal

Eduardo Manzano Moreno

Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus
Crítica, Barcelona 620 pp. 29,90 €

En un tiempo en el que Joseph Ratzinger, para subrayar la inherente violencia del islam, cita a un emperador bizantino que intentaba detener la conquista islámica de sus territorios y lo hace con el fin evidente de defender la identidad cristiana de la civilización europea; en un tiempo en el que una personalidad política de este país manifiesta que le gustaría que los musulmanes pidieran perdón por haber conquistado la península Ibérica (¿deberán pedir perdón también, quizá, los romanos?), la lectura de un libro como el aquí reseñado, dedicado en buena parte a una conquista islámica, adquiere inevitablemente una especial resonancia.

Y es que las palabras de Ratzinger y de Aznar, y tantas otras, se encuadran en un extremo, es verdad, del debate sobre la cuestión del islam y de sus relaciones con Occidente, debate que no hace sino acrecentarse alimentado por una cadena constante de acontecimientos que están afianzando el sentimiento de enfrentamiento e incompatibilidad. Las posiciones se radicalizan y, por más que las voces autorizadas intentan hacerse oír, no conseguimos adquirir una imagen más clara de qué es el islam o el mundo musulmán, ni siquiera el más cercano o el que forma parte de nuestra propia historia. Asistimos a una inflación de publicaciones sobre el islam, al tiempo que a un fracaso sobre toda tentativa de comprensión real, de aprehensión cognitiva que pueda enriquecer, si no desbloquear, el debate. En parte, todas estas tentativas fracasan porque reproducen una visión de las civilizaciones como un bloque coherente, de características esenciales, entidades distintas dotadas de una cultura específica, no contingente sino esencial, inalterada e inalterable. El debate no refleja, como sería de desear, la naturaleza histórica y, por tanto, fluida y contingente de estas civilizaciones y de estas culturas que además son compuestas, complejas, productos del mestizaje incluso en los períodos de conflicto y máximo enfrentamiento. En cualquier caso, el concepto de cultura, incorporado al debate político, adquiere las características de un sistema lógico, internamente coherente, permanente en el tiempo, inmanente. Desde esta perspectiva, el islam aparece como una cultura intraducible, incompatible. Lo que demuestran los términos actuales del debate es que es la propia noción de cultura la que necesita ser repensada a fin de evitar cuanto antes el riesgo, en el que ya hemos incurrido, de estar haciendo del concepto así acuñado de «cultura» un equivalente del término «raza».

No creo que Eduardo Manzano, historiador medievalista, tuviera este debate en mente cuando empezó a escribir este libro aunque, desde luego, puede deducirse dónde se situaría. Sí tendría en cambio, sin duda, en mente el famoso debate sobre al-Andalus que comienza en el siglo xix y que se ha recrudecido en años recientes en conexión con

este sentimiento de enfrentamiento e incompatibilidad con el islam que dista de ser específico de España, aunque aquí adquiriera características propias. El interés por al-Andalus, es decir, por el territorio de la península Ibérica regido por un poder político islámico, renació a mediados de los años setenta. Para un país que salía de cuarenta años de homogeneidad forzada y de un concepto de identidad nacional de ingredientes muy limitados y demasiado estrechos para una buena parte de españoles, la imagen mítica de una Edad Media peninsular, en la que convivían en interrelación positiva etnias y religiones diversas, cobró un nuevo atractivo en nombre de la «tolerancia» y la «convivencia», y al-Andalus se convirtió casi en un modelo de comportamiento, en un paraíso perdido y edulcorado. Proporcionaba ocasiones para fastos y celebraciones, brindaba además especificidades e identidades separadas a diversas regiones hispanas y, por tanto, a las élites que quieren ejercer el poder sobre ellas. Poco tienen que ver historia y mito; como todo mito, el de al-Andalus propone un modelo que sublima aspectos de la historia para justificar un programa político. Muchas y diversas voces se han alzado autorizada y ajustadamente contra esta sublimación de al-Andalus y sus «tres culturas», con poco éxito. Porque, al mismo tiempo, se ha producido una suerte de «contra-mito», o más sencillamente, se ha revivido el mito contrario, que justifica también un programa político y que se alimenta del pensamiento reaccionario decimonónico revitalizado por los miedos que provoca el creciente multiculturalismo y la globalización de la violencia de signo islamista. Han ido a buscarse a la historiografía de hace más de un siglo argumentos históricos que legitimen una postura de dureza frente a estos nuevos desafíos. Ni que decir tiene que son fáciles de encontrar. Siempre puede extraerse de la historia lo que a uno le hace falta si lo recorta y descontextualiza adecuadamente, siempre pueden encontrarse barbaries perpetradas por los unos y por los otros. Los textos o los episodios que forjan identidades de exclusión a lo largo de la Edad Media son tan numerosos y frecuentes que constituyen una verdadera mina para aquellos que quieran justificar la intransigencia o lo inevitable de la confrontación actual. El título más significativo de este tipo de publicaciones es el de César Vidal, *El islam contra España. De Mahoma a Bin Laden*, en el que se enuncian y desarrollan las posiciones que Aznar defendió en Geor-ge-town en septiembre de 2004 («el problema de España con Al-Qaeda empezó hace mil trescientos años»), pero hay muchos más, como también hay muchos que hablan del «esplendor de al-Andalus» o de su calidad de «ornamento del mundo». Ambos géneros son fáciles de identificar si el lector hojea las referencias y la bibliografía: no hacen nunca uso de nada que se haya publicado hace menos de veinte años, sobre todo en lo que se refiere a la bibliografía especializada.

Y es una pena, porque en para-lelo, y sin apenas convergencia, al-Andalus ha sido objeto de una singular actividad por parte de historiadores, arabistas, arqueólogos, numismatas, historiadores del arte, que han producido un trabajo profundo, complejo y novedoso que hace que hoy sea al-Andalus probablemente la mejor conocida de todas las sociedades islámicas medievales. Nada, o muy poco de ello, ha llegado a los medios, a los divulgadores o celebradores de fastos varios, a los ideó-logos, y lo que llega es denostado porque los ideólogos no gustan de matices, de complejidades. Un libro tan magnífico, tan rico y de tan grata lectura como el de Manuela Marín, *Mujeres en al-Andalus* (Madrid, CSIC, 2000), que incide sobre una cuestión tan debatida como el de la mujer y el islam, no ha tenido eco más que en medios académicos. Veremos si un libro más reciente y divulgativo de la misma autora, *Vidas de mujeres andalusíes* (Málaga, Sarriá, 2006), tiene mejor fortuna. Éste es sólo un ejemplo, pero podrían

aducirse bastantes más. Y, así, se repiten las mismas ideas y los mismos tópicos que llevan circulando siglos, sin que parezca posible que se tengan en cuenta los importantes avances historiográficos que se han producido respecto a al-Andalus en los últimos años. Para el gran público, incluso para el público culto, al-Andalus ha quedado atrapado en un círculo vicioso de sublimación y denigración del que sólo salen los especialistas que publican en revistas científicas complejos trabajos que no son tenidos en cuenta por los publicistas. Ni tampoco por los que confeccionan manuales y libros de texto.

Eduardo Manzano se propone romper este doble círculo: desde luego, el de sublimación o denigración, pero también aquel que encierra a los especialistas en un mundo aparte y no leído más que por sus pares. Es el suyo un libro que tiene la ambición de hacerse accesible sin prescindir del rigor, de la erudición y de la complejidad. Está muy bien escrito, desde un punto de vista formal, literario; muy bien ensamblado y argumentado, y con una voluntad de hacerse seguir, de hacerse entender mediante la explicación de los pasos que va dando, de aclarar dónde sitúa las aportaciones que hace en relación con lo ya adquirido, explicando también cada nuevo término utilizado sin caer en la jerga, de no dar por obvio o conocido del lector aquello que pertenece al ámbito del especialista. De facilitarle, en una palabra, la tarea al lector, sin reducir ni empobrecer por ello su discurso. Hay otra frontera más, que evidentemente el libro de Manzano quiere romper, y es aquella que separa a los medievalistas dedicados al mundo cristiano (la inmensa mayoría del cuerpo profesional en España) y los que se dedican al mundo musulmán, los arabistas. Por razones que tienen que ver con el concepto de «historia nacional» acuñado en el siglo XIX, pero también por razones que guardan relación con la división universitaria en departamentos y las disciplinas que se guardan para sí unos u otros (latín para los departamentos de historia medieval, árabe para los de estudios árabes, generalmente en las facultades de filología), el estudio del islam peninsular ha estado relegado durante muchos años a círculos pequeños y apartados de arabistas que difícilmente podían entrar en liza con los historiadores «de verdad». El libro de Manzano tiene la clara voluntad, no explícita, de unir ambas disciplinas, de escribir un libro sobre al-Andalus que pertenezca de lleno a la historia medieval. Para ello, no sólo limita el uso de términos específicos, sino que utiliza y entra en discusión con las fuentes y con la bibliografía de ambos «lados», con la discusión académica producida en ambos ámbitos, haciendo de paso una síntesis de lo mucho que sobre al-Andalus se ha publicado en años recientes. Es decir, consigue colocar su estudio sobre al-Andalus dentro de las corrientes «normales» desde las que se estudian las sociedades medievales. Y es esa la manera, me parece a mí, con la que evita la alineación de rechazo o apología que resulta tan difícil de eludir para quienes en España escribimos sobre «lo moro». Manzano estudia y describe una sociedad medieval con los parámetros, las técnicas y las metodologías con las que se estudian las sociedades medievales.

El libro está dedicado a los tres siglos que siguieron a la conquista árabe de 711 y al proceso -largo y complejo- por medio del cual un territorio cristianizado y romanizado, conocido como Hispania, se convirtió en un territorio islámico llamado al-Andalus. En especial, Manzano tiene interés en mostrarnos que se trata de un proceso muy extendido en el tiempo y en el que intervienen actores y factores diversos; que una vez terminado el proceso y observado el resultado (una sociedad plenamente islámica)

tienden a olvidarse las complejidades de su trayectoria y se adopta una visión teleológica que elimina, a la vista de la meta, el trayecto recorrido. Para estudiar este trayecto Manzano utiliza, además de fuentes árabes y latinas, las aportaciones más recientes de la arqueología y la numismática. El resultado es interesante, estimulante y renovador. Se trata, sin duda, de un libro importante.

Manzano está poco interesado en historia religiosa e intelectual, demasiado poco en lo que a la religión se refiere: estamos ante una sociedad medieval y ante una sociedad que hace una traslación de un sistema religioso a otro. Le interesan principalmente el ejército, la administración del territorio, los recursos, el ordenamiento social, los impuestos, el ejercicio del poder, los rebeldes. En especial, cómo la conquista y el control de un territorio, a través de sus formas de poblamiento y de utilización de recursos, se traducen en nuevas formas de dominio. Le atraen todos los aspectos de la vida material, desde aperos de labranza a restos cerámicos o innovaciones técnicas o de cultivos, cuyo análisis le ayuda a trazar un complejo trayecto de transformación social, política y cultural. La fundación o el abandono de ciudades, la construcción de mezquitas, no son leídas como muestras de «esplendor», sino como indicadoras de unas características de población y unas maneras de hacer visible y de legitimar el poder. Le interesa también la participación de la población autóctona y de sus élites en la formación y consolidación de ese poder.

La obra está dividida en tres partes que se corresponden con la conquista, el emirato y los califas de Córdoba. Aquí voy a prestar especial atención a las dos primeras, que es donde creo que se encuentran sus mayores logros. Para entender la conquista árabe hay que ser cuidadoso con no trasponer circunstancias y creencias que sólo se desarrollaron con el paso del tiempo al momento histórico en que se realizó dicha conquista. La conquista de Hispania se llevó a cabo por un poderoso ejército bien organizado, con unas jerarquías muy definidas, que se desperdigó por todo el territorio hispano con el fin de controlar sus recursos. Este ejército estaba cohesionado por una conciencia de etnicidad común y por un mensaje salvífico, mesiánico, que le había permitido ya conquistar medio mundo. Tenía la conciencia de pertenecer a un pueblo elegido por Dios por medio de un Profeta nacido en su seno. Y no mucho más en términos religiosos, pues hay que tener muy presente que estamos en un tiempo (unos ochenta años después de la muerte de Mahoma) en que la percepción de la nueva religión predicada por éste era muy diferente de la que acabó consagrándose precisamente al final del período cubierto por este libro. El lema «No hay más Dios que Dios», que los conquistadores hicieron enseguida grabar en sus monedas, no venía a ser más que una variedad de otras creencias que se reclamaban receptoras de la revelación divina. Los conquistadores aseguraban que un nuevo profeta surgido entre ellos había recibido de Dios, el Dios único, el último recordatorio que venía a completar y a evitar la tergiversación de las fases anteriores de la Revelación. Los acontecimientos parecían probar el providencialismo de los conquistadores: es decir, Dios parecía apoyarlos.

Los musulmanes de los primeros años del islam, que ni siquiera se llamaban a sí mismo musulmanes, sino *mu'minun*, creyentes, no habían establecido todavía fronteras absolutamente definidas entre ellos mismos y los creyentes del resto de religiones abrahámicas. Y, desde luego, el corpus dogmático de lo que vino a establecerse como islam ortodoxo unos tres siglos más tarde de la muerte del Profeta no estaba todavía

fijado, sino que era objeto de discusión entre diversas tendencias e interpretaciones. La visión de los heresiógrafos musulmanes (es decir, aquellos que dedicaron tiempo a establecer qué corrientes dentro del islam se salían de la ortodoxia) de que el islam había quedado establecido clara e inalterablemente desde los tiempos de Mahoma se mantuvo por parte de los estudiosos modernos (y sigue manteniéndose en círculos fundamentalistas) hasta tiempos relativamente recientes en que importantísimos trabajos dedicados al islam temprano han establecido las diferentes fases de su elaboración y fijación, tanto en lo que se refiere al dogma y al ritual como a la ley. Estos estudios han puesto de manifiesto el enorme esfuerzo de elaboración y exégesis que implicó, en todo el orbe islámico, a círculos de estudiosos sin que su tarea fuera controlada por una institución que lo centralizara, por una iglesia equivalente a la del mundo medieval cristiano. Estos estudiosos, los sabios o «ulemas», desarrollaron toda una serie de saberes islámicos y se arrogaron la correcta interpretación de la ley. La aparición documentada de estos estudiosos en diversas ciudades de al-Andalus es uno de los indicios que nos ayuda a establecer los tiempos y las áreas de islamización del territorio.

También se ha revisado la interpretación tradicional de que la conversión al islam se produjo de forma masiva en la oleada de conquistas que tuvo lugar en los primeros cien años tras la muerte de Mahoma. El resultado es un nuevo consenso que afirma que el período de tiempo que llevó a la conversión al islam de los habitantes del imperio islámico se dilató cuando menos unos tres siglos, un lapso que coincide más o menos con el de la elaboración del islam. Teniendo esto en cuenta, diversos historiadores se han preguntado cómo sabría un converso si se había hecho verdadero musulmán, cómo sabrían los musulmanes el modo de distinguir a los suyos. Durante estos primeros siglos, parece que esta conversión sería más bien una suerte de adhesión manifestada en apariencia externa, en cambio de nombre y de comportamiento social que permitía la entrada inicial en la comunidad de creyentes. Sobre todo, la conversión era un acto de aceptación de un nuevo lazo de vasallaje a un nuevo señor, es decir, que la conversión tenía un carácter gradual y progresivo que no implicaba una ruptura súbita con el pasado. Ello implica también que el converso aportaba mucho de sus creencias anteriores y que la nueva religión tenía que atender a las necesidades espirituales de los conversos procedentes de otras religiones, en un período en que estaba elaborándose y fijándose. No podría por menos de verse afectada de una u otra manera por la convivencia, absorción y polémica establecida con cristianos, judíos y zoroastras en complejos procesos de asimilación y exclusión. Aunque Manzano no se ocupe de la elaboración religiosa, también las aportaciones arqueológicas que utiliza ilustran estos procesos de simbiosis y asimilación, como los hallazgos de necrópolis en las que se mezclan y superponen las tumbas cristianas de época visigoda con las musulmanas, éstas fácilmente identificadas por el hecho de que el cadáver está sobre el costado y no boca arriba. Y es que estos nuevos musulmanes hispanos no parecían conocer la prohibición canónica islámica de enterrar a los musulmanes en el mismo suelo que a los no musulmanes. Sencillamente, seguían enterrando a sus muertos donde siempre los habían enterrado, sólo que puestos de lado.

Existen pocas fuentes árabes de tiempos de la conquista: la mayor parte son muy posteriores y explican los acontecimientos que describen bajo la óptica de unas circunstancias y unas creencias distintas y distantes de las que actuaban en el siglo de la conquista, es decir, a la luz de una historia salvífica e interpretada bajo la óptica de una

nueva religión. Hacen «historia sagrada». En el caso que nos ocupa, el de Hispania, son por ello de singular importancia las aportaciones de la arqueología y de las fuentes latinas que muestran, en primer lugar, que la llegada de los conquistadores musulmanes no modificó en un principio radicalmente a la sociedad hispana. Ninguno de los grupos dominantes en la Hispania posterior a 711 estaba interesado en ello. No lo estaban, sobre todo, los miembros de la aristocracia autóctona que pactaron de buena gana con los conquistadores porque veían en ellos, como muestra Manzano, una garantía para defender sus intereses, ni los propios conquistadores, que ganaban mucho con estas alianzas. Pero tampoco lo estaba la administración califal de Damasco, que estaba empeñada en instaurar un férreo control fiscal sobre la población que requería que ésta tuviera los movimientos lo más limitados posibles. El apoyo de la aristocracia indígena al nuevo orden se puso de manifiesto con la llegada y acogida, en 742, de un nuevo contingente del ejército imperial, esta vez de origen sirio, que venía a saldar las rebeliones beréberes surgidas en el norte de África y también en la Península. Y es este nuevo orden, con sus pautas sociales y culturales que constituían las señas de identidad de los conquistadores –y a las que éstos se aferraron en razón de su supremacía militar, que pronto se tradujo en supremacía social–, el que transformaría a lo largo de dos siglos lo que había sido la antigua Hispania. Se trata de un proceso no muy diferente de la conquista romana o de la colonización española de América, en la que un número relativamente reducido de conquistadores, en relación con la población, acabó produciendo radicales transformaciones sociales y culturales. Es así como funcionan los grandes imperios fuertes y cohesionados: estableciendo un nuevo orden en el que muchos recién incorporados, y en particular sus élites, pugnan por entrar. En otras palabras: la conquista terminó por suponer una transformación profunda propiciada no tanto por una conversión radical y en masa a una nueva religión (un proceso que se dilataría mucho en el tiempo), sino por la expansión militar de un imperio facilitada por amplios sectores de la aristocracia indígena.

La tercera parte del libro está dedicada al califato omeya de Córdoba desde su proclamación en 929 hasta su descomposición y desaparición en 1031. Es durante este período cuando se instaura lo que Manzano llama el «orden islámico», esto es, el conjunto de prácticas religiosas, normas jurídicas y sociales que consagran una determinada manera de organizar y disciplinar la sociedad de acuerdo con la ortopraxis del islam y, sobre todo, de acuerdo con sus recientemente codificadas escuelas de derecho. En este sector del libro, Manzano sigue interesado por el poder, por sus formas de dominio, por su capacidad de controlar sus recursos y de administrar el territorio, por su monopolio, a través del ejército, del ejercicio de la violencia. Es, en mi opinión, la parte más insatisfactoria del libro, la trabada con menos destreza. No encontramos en ella un cuadro tan completo como en las dos anteriores, sino una serie de temas significativos, sí, pero fragmentados, impresionistas o, más bien, «puntillistas». Y es que el califato es mucho califato: las fuentes se hacen mucho más ricas y sofisticadas y pertenecen a muy diversos géneros (jurídicas, cronísticas, religiosas, literarias...). El lector siente que requiere un libro aparte para ser tratado con la profundidad que el autor maneja en las dos primeras partes del libro y parece que ha sido incluido en éste para llegar al final de trayecto, es decir, para llegar al momento en que al-Andalus se convierte en una sociedad plenamente islámica. Es aquí, en esta tercera parte, cuando se echa más de menos una mayor atención a la vida religiosa e intelectual, a la aparición de nuevas corrientes no sólo jurídicas sino religiosas, ya sean heterodoxas y, como tales, duramente reprimidas (¿cuál es la

relación entre la heterodoxia religiosa y la disidencia política?), u ortodoxas –ascéticas, por ejemplo–, que anuncian la llegada del sufismo. También se echa en falta, en fin, un mayor énfasis en el aspecto ideológico de ese poder político y de las características de su autoridad sobre sus súbditos con la construcción, por ejemplo, de un paradigma de santidad y de identidad escatológica que colocan al califa tan cerca de Dios y en rivalidad, a menudo, con sus cuerpos de ulemas, los intérpretes de la ley que pretenden arrogarse las decisiones acerca de lo que es o no legítimo. Al papel, en fin, de este momento religioso del islam en la configuración de la sociedad. Entre capítulos y epígrafes, algunos de ellos brillantes, se abren fracturas e interrogantes. Por ejemplo, son muy oportunas las páginas dedicadas a la falta de documentos de archivo medievales en árabe, y a sus posibles causas, que Manzano conecta con la tendencia del islam clásico a no crear instituciones fuertes que se hagan permanentes y controlen parcelas de poder. La falta de documentos se asocia también a la importancia y al prestigio de la oralidad, y aquí es cuando nos apercibimos de que Manzano no ha prestado suficiente atención, dentro de estas fases de transformación social, al proceso, menos lento en el tiempo que la islamización, y tan desigual como ésta, de arabización, es decir, de la difusión e imposición de la lengua árabe. En la construcción del imperio islámico –y aquí otra vez de manera semejante al romano o al español–, la difusión de la lengua, su conversión en un vehículo de cultura y de prestigio, es un índice importantísimo del afianzamiento de ese «orden islámico» al que Manzano quiere seguir la trayectoria. La lengua es un claro vehículo y un instrumento fundamental del imperio. Y es independiente de la religión: los judíos y los cristianos de al-Andalus (pero también de Oriente Medio) hablaban y escribían en árabe incluso sus textos litúrgicos y religiosos, y ello les incluía plenamente en el orden imperial. Si Manzano hubiera prestado atención a este y a otros aspectos no propios de la historia material y política, el libro habría sido demasiado largo, sí, pero su argumentación no se habría visto sino reforzada. Porque Manzano termina su libro mostrándonos al-Andalus en el momento en que está ya plenamente islamizado (además de arabizado) en el conjunto de sus normas, prescripciones, referencias y formas de conducta. La autoridad, entendida como forma de legitimación del poder, se basaba en este orden que había tardado más de dos siglos en elaborarse, construirse, afianzarse.