

IDENTIDADES EN CONFLICTO: NOTAS SOBRE LA UTILIZACIÓN TEMPRANA DEL FACTOR ÉTNICO EN AL-ANDALUS (SIGLOS VIII-X)

*CONFLICTING IDENTITIES: A NOTE ON THE EARLY USE
OF ETHNICITY IN AL-ANDALUS (8TH-10TH CENTURIES)*

MARÍA DE LA PAZ ESTEVEZ
Universidad de Buenos Aires, Argentina
pazestevez@gmail.com
pazestevez@filo.uba.ar

RESUMEN

PALABRAS CLAVE

Identidad
Etnia
al Andalus
Islam

Entre las problemáticas que presenta al investigador la historia de al-Andalus ha ganado terreno, en los últimos años, el estudio de las identidades en juego en la región surgidas y/o reconfiguradas a partir del desembarco árabe-beréber en 711. Una serie de trabajos sobre este particular abogan por interpretar este proceso en términos de etnogénesis y consideran que en la conformación de una nueva identidad local habrían jugado un papel preponderante elementos importados, como los patrones de organización tribal y la arabización e islamización de un porcentaje relevante de la población. El estudio de crónicas tempranas permite comprobar efectivamente la importancia del componente étnico. Sin embargo, la documentación también da cuenta de las tensiones acaecidas en un contexto en el que la necesidad de integrar a nuevos miembros a la comunidad musulmana se contraponía a la tradicional exigencia de mantener un linaje tribal ilustre. En este marco, el propósito será analizar el status ambiguo que tanto los colectivos nativos como sectores de conquistadores observaron, así como las acciones que protagonizaron para negociar su lugar en tanto congregaciones identificables durante la conquista y en los siglos inmediatamente posteriores.



SUMMARY

KEYWORDS

Identity
Ethnics
al Andalus
Islam

Among the challenges faced by the historians committed to the history of al-Andalus, the study of the identities the population assumed since the Arab- Berber landing in the peninsula (711) gained particular attention in recent years. A number of essays on this particular issue understand this process in terms of ethnogenesis, reserving a preponderant role to foreign elements such as the tribal patterns brought by the newcomers, and the Arabization and Islamization of a significant percentage of the population. In effect, the analysis of early chronicles validates the importance of the ethnic component in defining identities. However, the documentation also shows that the use of this element triggered tensions between the need to integrate new members to the Muslim community and the traditional requirement to keep an illustrious tribal lineage. In this context, the aim of this article will be to explore the ambiguous status that both communities, the natives and conquerors, experienced, as well as the actions they carried out to negotiate their place as recognizable groups during the conquest and in the following centuries.

Recibido: 29/04/2019

Aceptado: 29/09/2019

Los problemas concernientes a la identidad y los varios tipos de identificación cultivados por los habitantes de al-Andalus constituyen una problemática que, en los últimos años, ha sido abordada con mayor frecuencia por parte de la historiografía especializada.

A grandes rasgos, podría trazarse un arco de interpretaciones que abarca desde los enfoques con componentes nacionalistas propios del siglo XIX y primera mitad del XX; hasta las formulaciones realizadas a partir de la segunda mitad del siglo XX y el temprano siglo XXI, comprometidas en el estudio de las interacciones entre comunidades en el marco de una sociedad definida como multicultural.

En los últimos años, el debate se enriqueció gracias al aporte de investigaciones interesadas en el rol jugado por el factor étnico, los alcances explicativos del concepto de etnogénesis, la construcción de una particular identidad andalusí y los elementos, locales o extranjeros, que pudieron nutrirla; entendiendo que este proceso también incluyó escenarios de conflictividad que involucraron a sus protagonistas en ejercicios de selección, asimilación y/o rechazo en el marco de una dinámica de formación y transformación permanente de sus identidades.

En este contexto, el objetivo del presente trabajo será observar críticamente el uso que del factor étnico realizaron una serie de cronistas entre los siglos VIII y XI, identificados tanto con sectores nativos como extranjeros, así como sus alcances a la hora de perfilar congregaciones individualizadas. La selección de la documentación obedece a la intención de indagar en las manifestaciones identitarias más cercanas al momento de la llegada de los contingentes árabes-beréberes a la península, cuando la percepción de un *nosotros* y un *otros* dio lugar a conceptualizaciones no exentas de ambigüedad. Parte del corpus es, además,

contemporáneo a los intentos realizados por el poder político emiral y califal en pos de cohesionar a su comunidad de súbditos. Este dato impone establecer un límite temporal al estudio en el siglo X, momento en que, para una mayoría de académicos, la evolución política andalusí determina que el factor étnico pierda protagonismo.

El factor étnico en los estudios medievales

Como primer paso, un breve recorrido historiográfico por el desarrollo y uso de los conceptos que se articulan alrededor de lo étnico, la etnogénesis y sus derivados permitirá familiarizarse con las premisas teóricas con las que se abordan cuestiones particulares de la historia andalusí. La selección de trabajos a examinar se centrará en aquellas obras y autores que han realizado los aportes de mayor impacto, ya sea que provengan de las filas del medievalismo o hayan sido incorporados por los académicos de este campo.

Entre las obras más tempranas sobre este particular se encuentra el artículo escrito por Émile Durkheim y Marcel Mauss a inicios del siglo XX. Allí, los autores afirmaban que la tendencia de los hombres a la clasificación (de objetos, personas, sucesos, etc.), era un ejercicio necesario para volver inteligible su realidad. Entendían que, además, esta acción implicaba la disposición de lo ordenado de acuerdo a relaciones de subordinación, equilibrio, inclusión-exclusión, etc. También juzgaron que estas acciones de clasificación y jerarquización supieron aplicarse de manera temprana a los grupos humanos, siendo las nociones de etnia y etnicidad una de las primeras formas de tipificación (Durkheim y Mauss, 1903).

Décadas más tarde, el concepto de etnicidad recibió tratamiento por parte de Max Weber, cuyos trabajos supieron ser las bases teóricas para estudios posteriores. En su ensayo de 1922, Weber rechazó el paradigma del concepto de raza, que implicaba la existencia de una comunidad fija y delimitada por la sangre, y propuso su reemplazo por la noción de etnicidad, un elemento esencialmente subjetivo y construido en base a las experiencias de los individuos (Weber, 1996).

Al término de la Segunda Guerra Mundial el interés creciente por esta cuestión dio lugar a tres enfoques o interpretaciones sobre el particular: las corrientes primordialista, instrumentalista y transaccionista. Mientras las dos primeras no se prolongaron en el campo del medievalismo, la tercera sí fue muy influyente.¹

Los transaccionistas abogan por comprender a los grupos étnicos en tanto unidades de adscripción en las que los lazos sociales y los límites impuestos respecto a *otros* aseguran la

¹ La corriente primordialista, liderada por Edward Shils e influida por la sociología de la religión, buscaba identificar la existencia a largo plazo de lazos sociales (personales, primordiales, sagrados, cívicos) a fin de constatar su persistencia en sociedades modernas (Shils, 1957). Esta perspectiva derivó en una conceptualización necesariamente estática de la etnicidad, constituyendo una limitación a la hora de analizar los casos de transformación identitaria. Por su parte, la corriente instrumentalista concibe lo étnico como una construcción de los individuos dotados de la capacidad de tomar y combinar una variedad de rasgos heredados de distintas procedencias y que dan lugar a la formación de un colectivo propio. Consideran a la etnicidad como determinada y atravesada por intereses diversos y dependiente del status de los grupos en cuestión, además de sugerir la existencia de prácticas de manipulación de elementos simbólicos por parte de determinados miembros de la comunidad a fin de hacerse con el poder (Bhabha, 1990; Cohen, 1994). En este caso, la preocupación por la identidad aparece circunscripta a la realización de acciones en pos de la obtención de objetivos materiales, lo que vuelve a limitar el estudio.

persistencia del propio grupo. Su principal exponente, Fredrik Barth, sostiene que, antes que el contenido cultural, son los lazos sociales propios de una comunidad los elementos que merecen ser objeto de estudio ya que son aquellos los que habilitan que el grupo se perpetúe (Barth, 1976). En su esquema, la conservación de colectivos étnicos requiere tanto de señales de identificación, como también de estructuras de interacción que permitan la persistencia de las diferencias culturales, de un conjunto de reglas que regulen sus encuentros y de sanciones que prohíban determinados contactos. Por todo ello, Barth aconseja redirigir el estudio del mero análisis de las características internas de un colectivo a los límites impuestos entre conjuntos étnicos (Barth, 1976: 11).

Como se advirtió, estos desarrollos teóricos tuvieron impacto en el campo de los estudios medievales. Entre 1950 y 1960, destacan las obras de un primer conjunto de investigadores identificados con la denominada Escuela de Viena. Uno de sus principales exponentes, Reinhard Wenskus, acuñó el término de etnogénesis en tanto categoría que le permitía explicar el origen étnico de los pueblos germanos (Wenskus, 1961). En sus análisis, la etnogénesis fue concebida como el proceso de creación o formación de un pueblo y aplicada al estudio de la conformación de las estirpes germanas durante el período de las migraciones. Su discípulo Herwig Wolfram también hizo uso de esta noción considerando fundamental prestar atención a las formas de identificación de las estirpes regias, portadoras de un nombre y guardianas de las tradiciones, en torno a las que se habrían aglutinado los linajes menores, factores que comprendió bajo la categoría de *Traditionskern* (Wolfram, 1997).

En ambos autores la etnogénesis se propone como un proceso eminentemente político, centrandó sus análisis en el rol de las élites guerreras. Sus propuestas fueron significativas para estudios posteriores. Autores como Patrick J. Geary y Walter Pohl reevaluaron la cuestión a partir de elaboraciones propias. Así, en sus investigaciones sobre la etnogénesis germánica, Geary concluye que la identidad étnica era un "constructo situacional", es decir una identificación cambiante dependiente de las afiliaciones coyunturales que un individuo podía ostentar (Geary, 1983). Pohl, por su parte, abogó por el estudio de la identidad étnica entendiéndola como un proceso antes que una unidad, advirtiendo que sus componentes se reproducen y definen constantemente (Pohl, 1994).

Richard Bartlett recuerda que es factible rastrear los orígenes del concepto de etnia en períodos antiguos y medievales. Retomando las categorías propuestas por Regino de Prüm en el siglo X, Bartlett advierte que para los intelectuales de la época las "naciones" diferían según su descendencia, sus costumbres, su lengua y su ley; reservándose al concepto de descendencia (germen de formas modernas de racismo) un rol menor. De hecho, eran los tres elementos restantes (costumbre, lengua y ley) los que distinguían a los grupos étnicos; factores que, precisamente, se presentan como elementos cambiantes (Bartlett, 1996: 127).

En lo que respecta al campo específico de estudios ibéricos, si bien las discusiones sobre problemáticas relativas a la identidad no eran una novedad, la segunda mitad del siglo XX fue testigo de la publicación de trabajos que incorporaron nuevas propuestas teóricas provenientes de la antropología y la sociología histórica. Uno de los estudios más tempranos, deudor de la obra de Barth, se debe a Thomas F. Glick y Oriol Pi-Sunyer quienes acreditaron el peso que tuvieron las estructuras de interacción y creación de límites entre grupos humanos a la hora de comprender las relaciones intercomunitarias en la península (Glick y Pi-Sunyer, 1969: 140).

Pero, sin duda, el trabajo más influyente correspondió a Pierre Guichard. Su tesis, imprescindible para los estudios sobre la cuestión, gravitó alrededor de su particular definición de "estructura social" en tanto elemento distintivo de un colectivo (Guichard, 1976). Por estructura social Guichard entendió la naturaleza de la organización social, las estructuras de parentesco y el lugar de la mujer, tres marcadores que habrían tenido directa incidencia en la categorización y percepción de lo étnico. A partir de esta premisa, Guichard afirma que, entre los siglos VIII y X, habrían cohabitado en al-Andalus dos sociedades yuxtapuestas: una de tipo oriental y de rasgos tribales (conformada por árabes y beréberes) y otra de tipo occidental (nativos), respondiendo ambas a una identificación étnica antes que religiosa.

La tesis de Guichard fue continuada por numerosos académicos. Miquel Barceló, por ejemplo, no solo asume la preponderancia de lo étnico hasta el siglo XIII; sino que dota al concepto de un nuevo contenido al asegurar que el hecho tribal se define como el elemento determinante para comprender la organización de los asentamientos campesinos andalusíes y sus formas de trabajo (Barceló, 1990: 106-109).

Esta última tesis, que propone el predominio de los patrones importados por árabes y beréberes, se observa también en María Jesús Viguera Molins que supone que en 711 inicia un proceso particular por el cual las estructuras tribales de árabes y beréberes, así como su organización estatal, se impondrán de manera veloz en los territorios peninsulares en detrimento de los patrones de organización propios de los visigodos y sus posibles desarrollos feudales (Viguera Molins, 1998: 24). Una opinión similar es sostenida por Ann Christy, que concluye que un temprano proceso de etnogénesis visigoda se habría visto afectado por la conquista islámica en 711. A partir de entonces, los colectivos de población nativa y los recién llegados árabes y beréberes establecieron relaciones que se caracterizaron por los intercambios y/o la imposición de patrones de organización, la asimilación de nuevas pautas y/o la transformación de otras en un proceso en donde se destacó la utilización del componente étnico como marcador identitario y dispositivo fundamental para establecer límites a los contactos (Christys, 2003).

Pero, así como la obra de Guichard contó con continuadores, en los últimos años también surgieron trabajos que pusieron en cuestión el alcance de su tesis.

Entre quienes optaron por objetar de plano el protagonismo del elemento étnico y la organización tribal en la península, Manuel Ación Almansa ocupa un lugar destacado. A partir del análisis de las alianzas operadas durante la primera fitna y el establecimiento del califato postula que aquellas no respondieron a identidades étnicas, ni tampoco a la filiación religiosa. Por el contrario, los conflictos del periodo representarían la pugna entre dos formaciones sociales antagónicas: una feudal y otra tributaria (Ación Almansa, 1997: 57, 69).

Antonio Malpica Cuello también opta por minimizar el componente étnico y tribal y se decanta por considerar a al-Andalus como una sociedad de clases donde las formas tribales se habrían debilitado (Malpica Cuello, 1990: 121, 132). Misma tesis sostiene Carmen Trillo cuando afirma que los elementos tribales y clánicos se habrían descompuesto, advirtiendo que aquellos signos que pudieran registrarse en la península serían meras supervivencias de formas gentilicias (Trillo, 2003: 10).

También Eduardo Manzano Moreno cuestiona la operatividad del factor tribal y considera que la tesis de la endogamia predominante entre los recién llegados es una

simplificación de la realidad (Manzano Moreno, 1998: 174-175; 2006: 139). Por su parte, Miguel Cruz Hernández advierte que la tribu, en tanto estructura autónoma y autosuficiente, nunca existió en al-Andalus ya que no habrían arribado a la región tribus completas (o al menos facciones de peso) por lo que árabes y beréberes habrían tendido entonces a organizarse en grandes familias o clanes, antes que tribus. Cruz Hernández sugiere que si bien la tribu era inexistente, el *tribalismo*, entendido como la particular conceptualización que los individuos realizaban sobre este elemento, sí era una realidad evidente que alimentaba los conflictos entre árabes y beréberes (Cruz Hernández, 1998: 5,15).

Un estudio particularmente sugestivo es el que lleva adelante Jessica A. Coope quien, sin negar la existencia de prácticas tribales, advierte que Guichard condena a un segundo plano el elemento religioso y la normativa legal como elementos de identificación. La autora plantea que el estudio de las leyes mālīkīes indica que estas promovían la identidad islámica por sobre la árabe, daban escaso apoyo a la patrilinealidad, no promovían de manera enérgica los matrimonios endogámicos y prohibían desheredar a las mujeres; todas prácticas consideradas propias de los conjuntos tribales (Coope, 2008: 162-163, 169).

En síntesis, el breve recorrido realizado hasta aquí permite observar no solo las distintas miradas posibles sobre la cuestión étnica, sino también confirmar la vigencia de esta problemática a la hora de abordar la forma en que locales y recién llegados gestionaron su coexistencia durante los siglos tempranos de la historia andalusí.

En las próximas páginas se procederá a considerar la información que ofrecen una serie de fuentes a fin de analizar críticamente el uso que de este elemento hicieron los contemporáneos. El trabajo asumirá la premisa que entiende lo étnico como un elemento dúctil y sometido a constantes transformaciones durante las cuales se ponen en juego tentativas de cambio y fuerzas que pretenden conservar rasgos adquiridos, todo lo cual impacta en las interacciones y límites entre miembros de distintas comunidades, así como al mismo interior de los colectivos.

La realidad andalusí temprana: conquista e identidad²

La lectura de documentación latina y árabe confirma la presencia temprana del elemento étnico en las conceptualizaciones que nativos y extranjeros realizaron, tanto de sí mismos como de otros. Ya sea que estos testimonios reflejen con mayor o menor fidelidad la experiencia real, no dejan de ser relevantes en tanto artefactos históricos en sí mismos que atestiguan el modo en que los intelectuales de su tiempo categorizaban a la población y el concepto que cada identidad les merecía.

Las fuentes más cercanas a los acontecimientos del siglo VIII, son dos obras latinas. La primera, la *Crónica bizantino-arábiga de 741*, si bien incluye menciones a la península, prefiere

² De las crónicas analizadas a partir de esta sección se extraerá información que indique los modos en que conquistadores y conquistados hicieron uso del factor étnico como elemento de identificación. La riqueza de los relatos incluye cuestiones relativas a las causas de la conquista, el rol jugado por individuos particulares y la inclusión de elementos sobrenaturales y legendarios que, si bien no se ignoran, no formarán parte del análisis objeto del presente artículo. Por otra parte, se respetarán las transcripciones del árabe realizadas por los distintos autores consultados.

centrar su atención en los sucesos bizantinos.³ La segunda, la anónima *Crónica Mozárabe de 754* sí dedicará gran parte de sus secciones a lo ocurrido en Iberia.

La *Crónica mozárabe* se supone escrita por un eclesiástico con conocimientos de idioma árabe y contactos con la corte cordobesa. A pesar de su cercanía con espacios de cultura árabe, su contenido respeta los modelos de autoridad latinos del momento: las Sagradas Escrituras, los escritos de Eusebio, Paulo Orosio y Prudencio y las obras de Isidoro de Sevilla y Juan de Biclaro. Los modelos propuestos por estos textos pretendían volver inteligible los acontecimientos del presente incorporándolos a una línea temporal preestablecida y entendiendo la escritura de la historia en la forma de una crónica universal de marcado carácter confesional. Este formato, no obstante, se prestaba a ambivalencias visibles en algunos pasajes que narran la conquista en términos meramente políticos, prescindiendo de la cuestión religiosa (Baxter Wolf, 1999: 28, 36; Christys, 2002: 40).

De hecho, la ausencia del elemento religioso se verifica cuando el cronista decide utilizar términos étnicos para referirse a los recién llegados y a los locales. De esta forma, unos y otros serán identificados como: *arabas* (árabes), *saracenos* (sarracenos), *mauros* (moros) y *xpianis* (nativos cristianos).⁴ Heredera de las *Etimologías* de Isidoro, la *Crónica Mozárabe* identifica a los *saracenos* como descendientes de Ismael⁵ y, por momentos, usa este apelativo como una categoría universal para referirse a todos los conquistadores, aunque también distingue a los *arabas*, provenientes de Siria y norte de la Península Arábiga, de los *mauros*, habitantes del norte de África. Este ejercicio respeta la metodología utilizada por Isidoro que dividía al mundo en grupos de parentesco, cada uno con su propia lengua y un progenitor identificado en la Biblia.

Pero la preferencia por subrayar las diferencias de origen étnico se advierte especialmente en las fuentes árabes. Sobre este material es preciso realizar dos aclaraciones preliminares. En primer lugar, la mayor parte de los registros provienen del siglo IX en adelante, por lo que un lapso de tiempo considerable separa a sus compositores de los hechos descritos en sus crónicas. En segundo lugar, algunos de sus autores trabajaron sobre un corpus de información de transmisión oral y no habitaron al-Andalus. Esta multiplicidad de orígenes y la lejanía de los cronistas respecto a los sucesos que narraban alertan sobre las posibles limitaciones de estos documentos a la hora de reconstruir los sucesos de la conquista.⁶

Sin desconocer estos inconvenientes, en este trabajo se sumará este material considerando la riqueza que presenta en lo que se refiere a informaciones sobre el

³ Para la *Crónica bizantino – árabe de 741* véase Batista Rodríguez, J.J. y Blanco Silva, R. (1999), "Una crónica mozárabe a la que se ha dado en llamar Arábigo-bizantina de 741: un comentario y una traducción", *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna* 17, 153-167.

⁴ *Crónica Mozárabe de 754*: "Nam adgregata copia exercitus aduersus Arabas cum Maurois et Muze misos, id est Taric Abuzara et ceteros..."; "Cui statim in era DCCLX^a III, anno supra fati imperatoris pene iam sexto, Arabum CVII^o, Saracenus Iaie nomine monitu principum succedens terribilis potestator fere trienio crudelis exestuat atque acri ingenio Ispanie Saracenos et Maurois pro pacificis rebus olim ablatis exagitat atque Xpianis plura restaurat" (López Pereira, 1980: 68, 90).

⁵ *Crónica mozárabe de 754*: "Huius temporibus in era DCLXL, anno XXXV, Moabia precessoris sortitus est sedem, regnans in ea annis XXV. Sed Quinquem ex eis annis cum suis bella ciuilia gessit, uigintum uero omni plebe Smahelitarum obediens summa cum felicitate peregit..." (López Pereira, 1980: 46).

⁶ Algunos investigadores rechazan de plano a las crónicas árabes dada la cuantía de noticias falsas y/o deformadas, así como los elementos legendarios que estas contienen (Brunschvig, 1975; Noth, 1989; Collins, 1991).

funcionamiento del componente étnico, al menos hasta inicios del siglo X, prestando atención a los orígenes de las tradiciones narrativas (oriental, egipcia, magrebí y andalusí), su coincidencia con los intentos califales por concentrar el poder y los procesos de arabización e islamización.

Como vimos para el caso de la *Crónica mozárabe*, una de las primeras informaciones que también surge de la lectura de las fuentes árabes, es que el asalto conquistador a la península no fue llevado a cabo por un contingente homogéneo, sino por agrupaciones de individuos de distintos orígenes y culturas y cuyo único elemento en común era, por entonces, la adscripción al islam; religión a la que, por otra parte, varios se habían sumado recientemente (Christys, 2003). De esta compleja situación da testimonio una crónica procedente de los círculos jurídicos y religiosos mālikíes egipcios del siglo IX titulada *Futūh Ifrīqiya wa-l-Andalus* o *Conquista de África del Norte y de España*, elaborada por Ibn Abd al-Hakam, uno de los exponentes de lo que se conocerá como tradición egipcia, de mucha influencia en el ámbito local (Manzano Moreno, 1999: 401).

En su obra, al-Hakam establece una marcada división entre el status que correspondía a los colectivos árabes y beréberes arribados a la región.⁷ Identifica a los segundos como "clientes" de los árabes, una relación que se formalizaba a través de la consecución de una práctica conocida como *walā'*. Esta habilitaba la islamización de un individuo a partir de su asociación con un musulmán que cumplía el rol patrocinante de su conversión y que, en algunos casos, aceptaba la posibilidad de que el cliente adoptara su *nisba* e ingresara así en su círculo familiar.⁸ Esta relación particular encuentra su ejemplo más notorio en el lazo que une a los dos protagonistas de la conquista: Tāriq b. Ziyād, general beréber, y Musà b. Nusayr, gobernador del norte de África.

La dependencia de Tāriq respecto de Musà juega un rol de peso, no solo en la relación entre ambos, sino también a la hora de juzgar las acciones que uno y otro realizaron una vez desembarcados en territorio peninsular. De acuerdo al relato de al-Hakam, la tensión existente entre ambos pareció desencadenarse dado el exitoso accionar militar atribuido a Tāriq, lo cual supuso una mella en el prestigio árabe de Musà.⁹ Lo interesante en este caso es el hecho de que el mismo Musà era un *mawlā* por descendencia. La decisión del cronista de silenciar el estatus de Musà en tanto cliente pudo haber sido una estrategia que le permitió expresar la

⁷ Conquista de África del Norte y de España: "... se afirma que Tariq contaba con doce mil beréberes, y tan solo con dieciséis árabes, lo cual no parece cierto. Se dice que Musa b. Nusayr salió de Ifriquiya en una expedición hacia Tánger. Es el primer gobernador que ocupó esta ciudad, cuyos pobladores eran beréberes de las tribus Butr y Baranis, no sometidos todavía" (Vidal Beltrán, 1966: 4).

⁸ La *walā'* era una institución de origen preislámico que autorizaba la concertación de un vínculo privilegiado entre individuos y suponía la inclusión de uno en el linaje de otro. Podía darse entre un esclavo liberto no musulmán y su amo, lo que se consideraba "clientela por manumisión" o *walā' al-itāq*. Una segunda forma era por adopción, la "clientela contractual" o *walā' al-muwālāt*, que comportaba la posibilidad de la conversión al islam. Quienes entraban en esta relación pasaban a convertirse en *mawālī* (singular: *mawlā*) un término que identificaba a aquellos individuos sobre los que otro ejercía un patronato. Ambos miembros de la relación podían apodarse de esta forma, aunque también podía usarse *mawlā l- alā* (alto) y *mawlā al-asfāl* (inferior) para distinguirlos (Maíllo Salgado, 2005: 445-446). Según Patricia Crone podrían rastrearse los orígenes de la *walā'* en las leyes romanas tardías en Medio Oriente, posteriormente introducidas por los califas en el siglo VII y recubiertas de elementos tribales (Crone, 2010: 43-44).

⁹ Conquista de África del Norte y de España: "Musà b. Nusayr se dirigió a España en Rayab del año 93 [711-2] en compañía de algunos personajes árabes, de clientes y jefes beréberes. Salió indispuesto contra Tariq (...) Tariq salió a su encuentro y trató de alcanzar su gracia. Le dijo: "yo soy tu cliente; esta conquista es tuya" (Vidal Beltrán, 1966: 45).

competencia entre ambos colectivos (árabes y beréberes) reforzando las jerarquías étnicas vigentes.

En este caso, un interrogante válido impone considerar hasta qué punto esta competencia no estaría reflejando conflictos étnicos y/o en las relaciones clientelares propios de la geografía y tiempos en que escribe al-Hakam, es decir, el Egipto del siglo IX, antes que lo sucedido en la península en el VIII. Sin embargo, el contraste con informaciones procedentes de la *Crónica mozárabe* permite inferir que la relación conflictiva entre ambas comunidades se remontaba al momento de la conquista.¹⁰

En esta línea, Nicola Clarke resalta la frecuencia y extensión de las revueltas beréberes que serían prueba tanto del grado de cohesión alcanzado por el grupo a nivel identitario, como de su nivel de frustración ante las limitaciones impuestas por los árabes (Clarke, 2012:58). Frustración que se experimentaba especialmente al momento de hacerse con bienes en la región conquistada y habilita a reflexionar hasta qué punto las diferencias étnicas y de estatus generaron contrariedades a la hora de la toma y reparto del botín.¹¹

La crónica de al-Hakam revela, entonces, una serie de problemáticas que (ya sea en el siglo VIII o en el IX) parecen suscitarse en los territorios bajo control del Islam: en primer término, la situación de inferioridad numérica de los árabes que los forzaba a reclutar y/o unirse a contingentes de poblaciones locales para proseguir sus conquistas. En segundo lugar, muestra hasta qué punto la difusión y asimilación de elementos culturales no excluyeron momentos de tensión (Glick, 1991: 218; García Sanjuán, 2015: 100-101). En este caso, la conversión al islam de aquellos colectivos que esperaban que su islamización y su participación en acciones militares significara una mejora en su status dio lugar a uno de los conflictos más recurrentes en el mundo islámico, consecuencia de la oposición entre una propuesta religiosa de signo integrador y las identificaciones étnicas de corte diferenciador. El hecho de que se continúe identificando a Táriq por sus orígenes étnicos y por su status de mawālī evidencia que la conversión al islam no fue suficiente para desterrar una serie de diferencias que desempeñaban un rol preciso a la hora de instituir una suerte de jerarquía al interior de la comunidad de musulmanes y que ubicaba a aquellos de origen árabe a la cabeza. En resumen, la identidad religiosa no era suficiente para definir la situación de un individuo cuya integración en una comunidad podía presentar distintos niveles superpuestos entre sí y que, además, lo obligaban a construir nuevos vínculos que dieran lugar a cambios observables en su estatus social y legal (Clarke, 2012: 50).

¹⁰ Las rebeliones de los beréberes contra los árabes se menciona también en la *Crónica Mozárabe* de 754: "Abdirraman uir belligerin era DCCLXVIII, anno imperii eius duodécimo semissario, Arabum centésimo tertio decimo, Iscam VIII^o, in potestate properat letabundus, cunctis per triennio ualde prelatu. Quumque nimium esset animositate et gloria peditus, unus ex Maurorum gente nomine Munnuz, audiens per Libie fines iudicum seua temeritate opprimi suos, pacem nec mora agnes cum Franos tirannidem ilico preparat aduersos Spanie Saracenos..." (López Pereira, 1980: 94-95, 106-107).

¹¹ Conquista de África del Norte y de España: "Tariq se hizo con cuantas riquezas había allí (Firas): joyas, armas, oro, plata, vasos y otros tesoros como jamás se ha visto. Lo encerró todo debidamente y marchó a Córdoba, donde residió. Escribió a Musa b. Nusayr, dándole cuenta de la conquista de España y del botín que había obtenido. Musa escribió asimismo a al- Walid b. Abd al- Malik refiriéndole estos hechos y atribuyéndose el éxito a sí mismo. También ordenó Musa a Tariq que no pasara de Córdoba hasta que él llegase, y le insultó de modo grosero" (Vidal Beltrán, 1966: 45, 46-52).

Pero, si la distinción entre árabes y beréberes aparece de forma explícita, no sucede lo mismo con las mayorías nativas sometidas. Las crónicas árabes de fines del siglo VIII y primera mitad del IX silencian al colectivo *dimmi*, una acción que podría explicarse por razones políticas. Muchos de los cronistas pertenecían a círculos cercanos al poder y sus obras eran, hasta cierto punto, dispositivos comunicativos y propagandísticos. La situación peninsular bajo los poderes emiral y califal requería, en el marco de su proceso de unificación, de una sociedad cohesionada. De allí que se restase protagonismo a todo colectivo cuyas particularidades escaparan a los procesos de arabización e islamización vigentes (Aruçi, 2006 y Viguera, 2013: 210-211).

En este punto, entonces, las escasas informaciones que la documentación ofrece suele referirse a individuos que, por su estatus, posición política y vinculación con el colectivo árabe, eran dignos de mención. No obstante lo limitado de estas noticias, suponen un campo fértil para la indagación y la aplicación de las propuestas de la línea transaccionista a la hora de analizar los límites existentes entre unos y otros, así como las transgresiones que pudieron haberse practicado.

La documentación atestigua dos formas principales de vinculación entre recién llegados y locales: las uniones matrimoniales entre conquistadores y mujeres nativas, y las relaciones clientelares bajo la ya mencionada *walā'*. Dos prácticas que, en conjunto con los procesos de arabización e islamización, supusieron un desafío a la tipificación identitaria tradicional.

Como advertimos, ejemplos de estas situaciones son factibles de rastrear especialmente en el caso de miembros de los sectores acomodados y cercanos al poder. El testimonio del andalusí Ibn al-Qūṭīyya, del siglo X, es una muestra de ello. Descendiente de una rama de la aristocracia visigoda cristiana convertida al islam, su obra *Ta'riḥ iftitāh al-Andalus* o *Historia de la conquista de al-Andalus* narra una serie de hechos protagonizados por cristianos, entre los que se cuentan las acciones del rey Witiza y sus descendientes, como su nieta Sara, antecesora del cronista. La inclusión de estos sucesos no es menor y marcan una distancia respecto a los contenidos de las crónicas propias de los manuscritos egipcios.

En su narración, al-Qūṭīyya informa que Sara, miembro de una familia local acaudalada y con estrechos vínculos con el poder omeya, fue privada de sus tierras por su tío por lo que solicita la ayuda califal para recuperar sus bienes. En el acto de reparación, el califa dispone que Sara sea desposada con un musulmán; una decisión que se repetirá cuando Sara enviude de su primer marido.¹² De una de las líneas de descendientes de los matrimonios de Sara, proviene

¹² Historia de la conquista de al- Andalus: “[Y el califa Hisam la casó] con Isa b. Muzahim, que marchó con ella a al-Andalus y recuperó los fundos de ella. Es el antepasado de los al-Qutiyya (...) De ella tuvo dos hijos, Ibrahim e Ishaq, y murió en el año [136/755 d. C.] en que entró a al-Andalus Abd al-Rahman [I] b. Mucawiyya, y por ella porfiaron Haywa b. Malamī al- Madhiyī y Umayr b. Sacid al-Lajmī, [pero Taclaba b. Ubayd al-Yudami se interesó por Umayr b. Sacid ante Abd al-Rahman [I] b. Mucawiyya], que le casó con ella, dándole un hijo, Habib b. Umayr, antepasado de los Banu Sayyid [al-Nas], y de los Banu Hayyay, y de los Banu Maslama, y de los Banu [Hayz] al-Yurz.” (Viguera Molins, 2011: 11; Ribera, 1926: 5-6). Véase también la traducción al inglés de David James: “Sāra [Sarah] al- Qūṭīya, and his two young sons inherited his property (Almund) (...) Then Artabās seized their lands and added them to his own. This occurred at the beginning of the rule of Hishām ibn ‘Abd al- Malik as caliph [105- 125/724- 743]. (...) Sāra and her two young brothers sailed to Syria, where they landed at Ashqalūn [Ascalón]. They continued overland until they arrived at the seat of Hishām ibn ‘Abd al- Malik, where Sāra related her story, recalled the agreement given to her father by the caliph al- Walīd and complained of the injustice of her uncle Artabās (...) So, on her behalf Hishām wrote a letter to Hanzala ibn Safwān al Kalbī, governor (‘āmil) of the province of Ifrīqīya, instructing him to carry out the agreement of al- Walīd (...) That

al-Qūṭiyya, un individuo que se identifica como musulmán perteneciente a la tribu de su padre y con lazos con los Quraysh, no obstante el rescate de su ascendiente materno, explícito en su apelativo al-Qūṭiyya o "el hijo/descendiente de la goda".

Sobre este caso caben varias hipótesis. En primer lugar, la opción por rescatar su ascendencia materna podría responder al interés por mostrar antepasados prestigiosos que doten de mayor status a los miembros de su familia en el presente. Ann Christys sugiere que la crónica de al-Qūṭiyya simboliza la perspectiva que sobre la conquista y sus consecuencias se sostenía en el siglo X encarnada en un autor que pretende enaltecer al poder omeya sin perder la oportunidad de incluir hechos protagonizados por cristianos, un ejercicio que le permite dar cuenta de la islamización de su familia y su inclusión en el establishment político, uniendo el pasado visigodo con el presente andalusí del siglo X (Christys, 2002: 168-180).

Desde otra perspectiva, el hecho de que un individuo islamizado y arabizado, identificado con un componente genealógico árabe y fuertes vínculos con el poder omeya opte por remarcar su línea materna nativa es observado como un posible caso de shu'ubiyah, una reacción propia de musulmanes no árabes que se alzaron en distintos puntos del mundo islámico en defensa de su cultura e historia ante los privilegios que les eran vedados por sus orígenes étnicos. Sin decantarse totalmente por esta tesis, Guichard propone que, de haber existido el movimiento en el ámbito local, este habría sido muy discreto (Guichard, 2002: 195). Clarke tampoco elige otorgarle un excesivo protagonismo, aunque sugiere que elementos propios de la shu'ubiyah podrían haber rondado el ambiente intelectual propio de al-Qūṭiyya, lo que explicaría sus intentos por legitimar acciones protagonizadas por sus ancestros cristianos (Clarke, 2012: 54). Sobre este particular, Christys realiza una advertencia atinada al subrayar que en ningún caso pretende al-Qūṭiyya desafiar al poder omeya. Por el contrario, el ejemplo de Sara y sus descendientes mostrarían la posición ambigua y compleja que los locales islamizados ocuparon en un contexto de etnogénesis andalusí, cuando los procesos de arabización e integración de nuevos clientes bajo la protección omeya desafiaron a las estructuras tribales (Christys, 2002: 172, 182).

Ya sea un ejemplo de shu'ubiyah o no, lo cierto es que el caso permite reconsiderar en qué medida la imposición en la península de aquel componente "oriental" propuesto por Guichard significó una real anulación de los elementos locales. Por otra parte, y de manera similar a lo observado en los conflictos entre árabes y beréberes, este caso también describiría los desafíos que supuso la integración de nuevos conversos para la integridad de los linajes árabes ilustres.

En estrecha relación con lo anterior, un segundo elemento a analizar en la obra de al-Qūṭiyya son las informaciones sobre las formas en que sus antepasados y sus descendientes se incorporaron a los clanes árabes que, por otra parte, acabaron también concentrando su riqueza. Sobre este último aspecto destaca que la forma en que los conquistadores lograron absorber este patrimonio fue a partir de una serie de prácticas de marcado contenido tribal como lo era el matrimonio (Lorenzo Jiménez, 2010: 92). Las normas de parentesco islámicas facultaban a los hombres musulmanes para tomar esposas cristianas (o judías), siendo

being done, the caliph Hishām arranged a marriage for her with `Īsā ibn Muzāhim who accompanied her to al-Andalus where he recovered her properties. Now, he was the ancestor of the [Banū] al-Qūṭiyya..." (James, 2009).

innecesaria la conversión de estas mujeres ya que los hijos nacidos de las uniones heredaban invariablemente nombre y religión del padre. El caso de Sara ejemplifica este accionar y demuestra que aquellas fronteras étnicas, si bien reconocidas, no eran completamente herméticas y dejaban espacio a transacciones cuando el contexto lo requería o era conveniente para los involucrados.

Otro ejemplo que exhibe la forma ciertamente mudable de la identificación de la población local es el caso de los Banū Qasī. La historia de este linaje muestra tanto los límites del factor étnico, como las posibilidades que la conquista ofreció a quienes estuvieron dispuestos a negociar su identidad a fin de ganar o mantener poder y status (Coope, 2017).

Datos sobre los Banū Qasī se proveen en *Yamhara ansāb al-ʿarab*, única obra que se ocupa de los grupos tribales peninsulares. Su autor, el reconocido Ibn Hazm, vivió entre los siglos X y XI y era descendiente de una familia acomodada de origen local e islamizada. En su *Yamhara* nos indica que los Banū Qasī se reconocían como descendientes de Casio, una antigua autoridad de la zona del valle del Ebro y dependiente del poder visigodo. Luego de la caída de los reyes cristianos, Casio estableció un vínculo clientelar con el califa omeya al-Walīd, protagonizando una acción bastante común durante las conquistas cuando se echaba mano de la colaboración de contingentes recientemente convertidos como aliados, especialmente en las fronteras.¹³ En este punto, y teniendo en cuenta un contexto tribal que deriva la identidad y derechos de los individuos de su pertenencia a un clan o grupo tribal, la *walāʿ* se presenta como un dispositivo útil para acomodar tanto a los conquistadores, como a los posibles aliados (Clarke, 2012: 48). Que la historia de este linaje y las reyertas que protagonizaron fueran objeto del trabajo de Ibn Hazm en una recopilación genealógica es un dato a consignar. La literatura genealógica, de enorme popularidad, evidencia la preocupación por validar los ascendientes árabes de varios individuos. En el recuento, es esperable una valoración positiva de aquellos y una apreciación negativa de quienes no pueden mostrar estos orígenes.

Más allá de las consideraciones del cronista, que pueden responder a su agenda política y/o a convenciones literarias, el caso de los Banū Qasī ofrece al análisis un ejemplo interesante de un grupo que, a pesar de su conversión, fue capaz de gestionar su identidad reservándose capacidad de acción propia. A diferencia de aquellos *mawālī* cercanos a la corte, a la administración y a los círculos de intelectuales omeyas que fueron progresivamente identificados como elementos menores del mismo linaje en el poder (Fierro, 2005: 216-217); el actuar de los Banū Qasī da cuenta de facciones que mantenían una ambivalente relación con la autoridad califal.

Los Banū Qasī también se hacen presentes en una crónica del siglo XI, obra de Ibn Ḥayyān, cronista próximo a la burocracia amirí de Córdoba y cuyas obras son clave para comprender el clima de tensiones previo a las taifas. En este contexto, Ibn Ḥayyān deja constancia de las rebeliones protagonizadas por algunos representantes del clan con un tono de

¹³ *Yamhara ansāb al-ʿarab*: "Esta es la parte de la genealogía (*nasab*) de los Banū Qasī, muladíes (*muwalladūn*) de la Frontera. *Qasiyyu* era conde (*qūmis*) de la Frontera en los días de los godos. Cuando los musulmanes conquistaron al- Andalus marchó a Siria (Damasco) y se convirtió al islam de manos de al- Walīd ibn ` Abd al- Malīk (bi – yaday al- Walīd ibn ` Abd al- Malīk), y remonta su ascendencia a su *walāʿ*." (Lorenzo Jiménez, 2010: 129; Ibn Hazm, 2003: 502- 503).

reprobación, algo esperable en el caso de un autor que experimenta la fitna y la subsiguiente descomposición del califato.¹⁴ Comenta que las revueltas de los Banū Qasī obligaron a la autoridad asentada en Córdoba a enviar contingentes para reducirlos a la obediencia.¹⁵ Es de destacar que, tanto Ibn Ḥayyān como también su contemporáneo al-'Udrī¹⁶, describan a estas operaciones militares como *aceifas*. Las *aceifas* eran campañas anuales que los musulmanes realizaban sobre territorios cristianos con el objetivo de eliminar posibles núcleos de actividad militar y/o asentamientos de población, para lo cual se arrasaban los campos y se destruían fortalezas y aldeas. La equiparación entre el tipo de acción militar llevada adelante contra una familia mawālī y aquella destinada a combatir a los infieles es un indicador de los límites de la real integración de estos individuos. Asimismo, atestigua la forma en que se conceptualizaba a la comunidad política bajo los Omeyyas: en un contexto en el cual la principal preocupación de la dinastía asentada en Córdoba era ganar autoridad y construir consenso, el problema de los límites entre musulmanes y no-musulmanes cobraba valor y colaboraba para que se diera una especial homologación entre pertenencia religiosa y sometimiento a la autoridad califal, es decir, se equiparaba la rebelión con la desviación de la fe (Safran, 2013: 36). En suma, surge una vez más la contradicción propia de la época califal entre los objetivos universalistas de la islamización y la real integración de los individuos en la práctica.

En el caso de los Banū Qasī, sus orígenes cristianos agravaban las sospechas dado que su conversión no anulaba sus vínculos con el resto de familiares y/o vecinos cristianos, lo que seguramente sucediera en la mayor parte de los casos. Sin embargo, en un contexto en el cual las acusaciones de rebelión y apostasía funcionaron como arquetipos o ejemplos de lo que se consideraba una traición política, el elemento religioso pareció ganar espacio por sobre otras formas de identidad como factor de tensión.

Algunas de las acciones llevadas a cabo por los Banū Qasī dan cuenta, de hecho, de elecciones militares y políticas en las cuales su identidad religiosa se mostraba contingente. Por ejemplo, no dudaron en recurrir al auxilio de los "politeístas", expresión que hacía referencia a sus alianzas con cristianos, solicitando la ayuda de Garsiya, a quien se presenta como rey o autoridad de los vascos¹⁷

Tampoco vacilaron a la hora de sellar alianzas matrimoniales con infieles. En su *Ŷamhara*, Ibn Hazm menciona que mujeres del clan fueron casadas con cristianos, como en el caso de Awriya, hija de Mūsà ibn Mūsà, unida a Garsiya; y de las hijas de Lubd ibn Mūsà,

¹⁴ Al- Muqtabas II: "Los Banū Qasī persistieron en el conflicto y recurrieron al politeísmo..." (Lorenzo Jiménez, 2010: 32; Makkī, 2003: 96).

¹⁵ Al- Muqtabas II: "En este año (232 H = 846-7) Mūsà ibn Mūsà al-Qasawī salió de la lealtad, rebelándose contra el maltrato que le dispensaba 'Abd Allāh ibn Kulayb, gobernador ('āmil) de la Frontera, que había puesto la mano sobre algunos de sus bienes (...) Pero 'Abd Allāh se protegió de él en su fortaleza (iḥṭayāza... bi-ḥiṣānati- hā) sin presentar batalla, pidiendo ayuda al emir 'Abd al-Raḥmān, que envió en aceifa a su hijo Muḥammad, y junto a él como qā'id a Muḥammad ibn Ŷaḥyà ibn Jālid..." (Lorenzo Jiménez, 2010: 46; Lévi-Provençal y García Gómez, 1954: 295-316).

¹⁶ Nuṣūṣ 'an al-Andalus: "Mūsà ibn Mūsà se desligó del pacto y se despojó de la obediencia. Sufrió la guerra y el sitio hasta que pidió el amān, que se pactó en el año 230 H (844-5). Volvió a sublevarse en el año 232 H (846-7), dirigiéndose contra Tuḥīla y llegando a sus puertas, en la que había entrado 'Abd Allāh ibn Kulayb. Entonces el imām 'Abd al-Raḥmān ibn al-Ḥakam envió contra él una aceifa con su hijo Muḥammad, que acampó frente a él y se sometió." (Lorenzo Jiménez, 2010: 90-91; Al-Ahwanī, 1965, 29-31).

¹⁷ Al- Muqtabas II: "Y Mūsà había dado su apoyo a Garsiya ibn Wannaquh al-Baškunsī emir de Banbalūna" (Lévi-Provençal, 1954: 296- 298).

casadas con descendientes de Wanaquh ibn Šānÿuh, otro rey vasco.¹⁸ Un dato no menor si se tiene en cuenta que la conversión al islam requería de la adecuación de las prácticas matrimoniales.

Como se indicó para el caso de al-Qūṭiyya, las normas del parentesco islámico admitían las uniones mixtas siempre que se tratara de un hombre musulmán que entablara matrimonio con una mujer monoteísta, lo que aseguraba la identificación de la descendencia con los patrones identitarios (étnicos y religiosos) paternos. Siguiendo esta premisa, Guichard afirmó que, en lo que se refiere a la organización del parentesco, el elemento oriental habría ganado terreno en al-Andalus, prevaleciendo las prácticas orientales por sobre los patrones propios de los nativos vencidos (Guichard, 1976: 8-10). La idea que subyace en su trabajo destaca la función islamizante del matrimonio, una premisa que retoma las propuestas del modelo de análisis desarrollado por la Escuela de Chicago que explicaba los procesos de asimilación de población inmigrante considerando al matrimonio como una de las instituciones que facilitaba su incorporación a la cultura local (Breger y Hill, 1998: 115-16).

Sin embargo, a la luz de la información que ofrecen las fuentes sobre los Banū Qasī, este esquema se presenta limitado. Los datos que refieren la celebración de matrimonios de mujeres musulmanas pertenecientes a este linaje con hombres cristianos imponen reconsiderar no solo si el rechazo a ajustarse a la normativa islámica, en un momento crítico a nivel político, constituyó un acto de rebelión por parte de un grupo de conversos que nunca fue considerado en igualdad de condiciones con respecto a los musulmanes de ascendencia árabe, sino también la posibilidad de que esté indicando un grado de asimilación a las pautas orientales más débil del que se suele aceptar, quizá a causa del contacto cotidiano con grupos cristianos con los que nunca se perdió el vínculo.

La continuidad de estos lazos también podría explicar los casos de apostasía de miembros del grupo que menciona Ibn Hazm.¹⁹ Epalza opina que, en momentos tempranos, la identidad religiosa era antes que nada una categoría legal y administrativa que no requería de los individuos conocimientos del islam, ni siquiera la intención de profesarlo (Epalza, 1992). Una definición que parece cuadrar con la situación de los Banū Qasī cuya conversión obedecería a una evaluación de su situación política que los llevó a considerar las posibilidades que este cambio les aseguraba para sostener su autoridad a nivel local y su poder material. Esta elección, que para los juristas musulmanes no admitía una vuelta atrás, no impidió a sus protagonistas experimentarlo como un cambio hasta cierto punto circunstancial, o situacional si retomamos las propuestas de Geary. Siguiendo este razonamiento, tanto las colaboraciones con cristianos, como los matrimonios mixtos y los casos de deserción del islam ejemplifican que las fronteras entre los colectivos en al-Andalus, lejos de ser impenetrables, eran lo suficientemente porosas para habilitar la circulación de hombres y mujeres de una agrupación a otra. También obliga a reconsiderar la eficacia de un dispositivo como la walā', usualmente pensado como una herramienta de aculturación y asimilación efectiva (Clarke, 2012: 48-49).

¹⁸ Ŷamhara ansāb al-'arab: "Awriya dada en matrimonio a Garsiya, rey de los vascos [...] Y casó también Mūsā ibn Mūsā – Allāh le maldiga- a las hijas de su hermano Lubb ibn Mūsā con los hijos de Wanaquh ibn Šānÿuh rey de los vascos" (Lorenzo Jiménez, 2010: 130; Ibn Hazm, 2003: 502- 503).

¹⁹ Ŷamhara ansāb al-'arab: "Abd Allāh e Islmā'īl que renegaron por el cristianismo" (Lorenzo Jiménez, 2010: 131; Ibn Hazm, 2003: 502- 503).

En síntesis, la conquista parece haber favorecido un escenario de identidades contingentes que, en el caso de aquellos que gozaban de cierta cuota de poder, eran constantemente adaptadas a los requerimientos que imponía la dinámica de negociación con el poder central.

Conclusiones

La aproximación realizada en este trabajo a la problemática de las adscripciones identitarias en al-Andalus durante los siglos tempranos nos permite finalizar con una serie de conclusiones que, no obstante, consideramos preliminares y a la espera de ser ratificadas en futuras indagaciones.

En primer lugar, como advierte Jessica Coope, se observa que durante el periodo de administración omeya el proceso de construcción identitaria en al-Andalus permitió a ciertos individuos adquirir nuevas identidades étnicas y/o religiosas a partir de prácticas como la conversión, el matrimonio, los vínculos clientelares y la consecución de una serie de actos que visibilizaban su nueva pertenencia (Coope, 2017: 38).

En segundo lugar, los testimonios analizados permiten advertir que ningún marcador identitario considerado de forma individualizada (religión, origen étnico, patrones de organización, etc.) es suficiente para dar cuenta de un posible proceso de etnogénesis local.

Por último, se evidencia que las formas de identificación no dejaron de exhibir un carácter relativamente permeable a la inclusión de elementos contradictorios, como en el ejemplo de al-Qūṭīyya y su decisión de recuperar sus herencias locales, o los Banū Qasī y su reticencia a abandonar sus vínculos con los cristianos.

En síntesis, la dinámica de conformación de una identidad y el rol jugado por el factor étnico se mostraron lo suficientemente flexibles para que tanto conquistadores como conquistados hicieran un uso del mismo de acuerdo a las necesidades que imponía el contexto, al tiempo que colaboraron para visibilizar las contradicciones y conflictos propios del período de la invasión y posterior. Un marco conflictivo que, por otra parte, permite apreciar las posibilidades que ofrecía este componente como elemento de identificación para sus contemporáneos.

Bibliografía primaria

- Al-Ahwanī, 'A. (1965), *Nuṣūṣ 'an al-Andalus min kitāb tarṣī' al-ajbār wa-tanwī' al-aṭār, wa-l-bustān fī garā'ib al-buldān wa al-masālik ilā yami' al-mamālik*, Madrid: s/d.
- Ibn Ḥazm (2003), *Yamhara ansāb al-'arab*, Beirut: Dar al-Kutūb al-'Ilmiyya.
- James, D. (2009), *Early Islamic Spain: the History of Ibn al Qūṭīya*, Londres: Routledge.
- Lévi-Provençal, E. y García Gómez, E. (1954), "Fragmentos inéditos del Muqtabis", *Al-Andalus* 19, 295-316.
- López Pereira J.E. (ed. y trad.) (1980), *Crónica mozárabe de 754*, Zaragoza: Anubar.
- Makki, M. (1973), *Al-Muqtabas min abnā' ahl al-Andalus*, Beirut: Dār al Kitāb al-Arabī.
- Ribera, J. (ed. y trad.) (1926), *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés*, Madrid: Tipografía de la "Revista de Archivos".

- Vidal Beltrán, E. (ed. y trad.) (1966), *Ibn Abd al-Hakam - Conquista de África del Norte y de España*, Valencia: Anubar.
- Viguera Molins, M.J. (trad.) (2011), "La conquista de al-Andalus según Ibn al-Qūṭīyya (siglo X)", *Aljaranda* 81, 8-13.

Bibliografía secundaria

- Acien Almasa, M. (1997), *Entre el feudalismo y el islam. 'Umar b. Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Jaén: Universidad de Jaén.
- Armstrong, J. (1982), *Nations before Nationalism*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Aruçi, M. (2006), "Islamic Authority and its Attitude towards Non-Muslim Groups and Minorities in Muslim Society", en Michalak-Pikulska, B. y Pikulski., A. (eds.), *Authority, Privacy and Public order in Islam. Proceeding of the 22 Congress of L'Union Européenne des Arabisants et Islamisnts*, Lovaina-París-Dudley: Peeters Publishers, 249-265.
- Barceló, M. (1990), "Vísperas de feudales. La sociedad de Sharq al-Andalus justo antes de la conquista catalana", en Maíllo Salgado, F. (ed.), *España. al-Andalus. Sefarad. Síntesis y nuevas perspectivas*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 99-112.
- Barth, F. (ed.) (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Fondo de Cultura Económica: México.
- Bartlett, R. (1996), "Language and Ethnicity in Medieval Europe", en Hutchinson, J. y Smith, A.D. (eds.), *Ethnicity*, Oxford: Oxford University Press, 127-132.
- Baxter Wolf, K. (1999), *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, Liverpool: Liverpool University Press.
- Bhabha, H. (1990), *Nation and Narration*, Londres: Routledge.
- Breger, R. y Hill, R. (1998), *Cross-Cultural Marriage. Identity and Choice*, Oxford: Berg.
- Brunschvig, R. (1975), "Ibn Abd al-Hakam et la conquête de l'Afrique du Nord par les arabes", *Al-Andalus* 40:1, 129-180.
- Christys, A. (2002), *Christians in al-Andalus (711-1000)*, Nueva York: Routledge.
- Christys, A. (2003), "The history of Ibn Habīb and ethnogenesis in al-Andalus", en Corradini, R. Diesenberger, M. y Reimitz, H. (eds.), *The construction of communities in the early Middle Ages. Texts, Resources and Artefacts*, Leiden: Brill, 323-48.
- Clarke, N. (2012), *The Muslim Conquest of Iberia. Medieval Arabic Narratives*, Nueva York: Routledge.
- Cohen, R. (1994), *Frontiers of Identity: the British and the Others*, Londres: Longman.
- Collins, R. (1991), *La conquista árabe 710-797*, Barcelona: Crítica.
- Coope, J. (2008), "Marriage, Kinship, and Islamic Law in Al-Andalus: Reflections on Pierre Guichard's *Al-Andalus*", *Al-Masaq* 20:2, 161-177.
- Coope, J. (2017), *The Most Noble of People. Religious, Ethnic, and Gender Identity in Muslim Spain*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Crone, P. (2010), *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Cruz Hernández, M. (1998), "The Social Structure of al-Andalus during the Muslim Occupation (711-55) and the Founding of the Umayyad Monarchy", en Marín, M. (ed.), *The Formation of al-Andalus*, Tomo I, Aldershot: Ashgate, 13-33.
- Durkheim, É. y Mauss, M. (1903), "De quelques formes primitives de classification", *Année sociologique* 6, 3-46.
- Enloe, C. (1996), "Religion and ethnicity", en Hutchinson, J. y Smith, A.D. (eds), *Ethnicity*, Oxford: Oxford University Press, 197-202.
- Epalza, M. de (1992), "Mozarabs: An Emblematic Christian Minority in Islamic al-Andalus", en Jayyusi, S.K. (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden: Brill, 149-170.
- Fierro, M. (...), "Mawālī and muwalladūn in al-Andalus (second/eight - fourth/ tenth centuries)", en Bernardas, M. y Nawas, J. (eds.), *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*, Leiden: Brill, 195-245.
- García Sanjuán, A. (2015), "Territorio y formas de identidad colectiva en al-Andalus (siglos VIII-XV)", *Minervae Baeticae. Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras*, 43, 123-144
- García Sanjuán, A. (2015), *Coexistencia y conflictos. Minorías religiosas en la península ibérica durante la Edad Media*, Granada: Universidad de Granada.
- Geary, P. (1983), "Ethnic Identity as a Situational Construct in the Early Middle Ages", *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 113, 15-26.
- Glick, T. y Pi-Sunyer, O. (1969), "Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History", *Comparative Studies in Society and History* 11:2, 136-154.
- Glick, T. (1991), *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)*, Madrid: Alianza Universidad.
- Goffart, W. (1988), *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Guichard, P. (1976), *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona: Barral Editores.
- Guichard, P. (2002), *Esplendor y fragilidad de al-Andalus*, Granada: El Legado Andalusi.
- Horowitz, D. (1985), *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley: University of California Press.
- Jenkins, R. (1986), "Social-anthropological models of inter-ethnic relations", en Rex, J. y Mason, D. (eds.), *Theories of race and ethnic relations*, Cambridge: Cambridge University Press, 170-186.
- Lorenzo Jiménez, J. (2010), *La dawla de los Banu Qasi. Origen, auge y caída de una dinastía muladí en la frontera superior de al-Andalus. Apéndice de Textos*, Madrid: CSIC.
- Maíllo Salgado, F. (2005), *Diccionario de Derecho Islámico*, Gijón: Trea.
- Malpica Cuello, A. (1990), "De la Granada nazarí al reino de Granada", en *De Al-Andalus a la sociedad feudal: los repartimientos bajomedievales*, Barcelona: CSIC, 119-153.
- Manzano Moreno, E. (1998), "Árabes, beréberes y (sic) indígenas: al-Andalus en su primer período de formación", en Barceló, M. y Toubert, P. (eds.), "*L'incastellamento*". *Actas de las reuniones de Girona (26-27 de noviembre 1992) y de Roma (5-7 de mayo 1994)*, Roma, 157-177.
- Manzano Moreno, E. (1999), "Las fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus: una nueva interpretación", *Hispania* 59:202, 389-432.

-
- Manzano Moreno, E. (2006), *Conquistadores, emires y califas: los omeyas y la formación de al-Andalus*, Barcelona: Crítica.
- Noth, A. (1989), "Futuh History and Futuh Historiography", *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes* 10:2, 453-462.
- Pohl, W. (1994), "Tradition, Ethnogenese und literarische Gestaltung: eine Zwischenbilanz", en Brunner, K. y Merta, B. (eds.), *Ethnogenese und Überlieferung*, Viena: VIÖG, 9-26.
- Safran, J. (2013), *Defining Boundaries in al-Andalus. Muslims, Christians and Jews in Islamic Iberia*, Itaca: Cornell University Press.
- Shils, E. (1957), "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties", *British Journal of Sociology* 7, 113-145.
- Trillo, C. (2003), *Una sociedad rural en el Mediterráneo medieval. El mundo agrícola nazarí*, Granada: Grupo Invest. Toponimia, H^a y Arqueolog.
- Viguera, M.J. (2013), "Dimmies en crónicas de la-Andalus: intereses y estrategias reflejadas en al-Muqtabis II-1 de Ibn Hayyan", en Fierro, M. y Tolan, J. (eds.), *The Legal Status of Dimmi-s in the Islamic West*, Turnhout: Brepols, 199-212.
- Webb, P. (2018), "Identity and social formation in the early Caliphate", en Berg, H. (ed.), *Routledge Handbook on Early Islam*, Nueva York: Routledge, 129-158.
- Weber, M. (1996), "The origins of Ethnic Groups", en Hutchinson, J. y Smith, A.D. (eds.), *Ethnicity*, Oxford: Oxford University Press, 35-40.
- Wenskus, R. (1961), *Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der früh-mittelalterlichen Gentes*, Colonia: Böhlau.
- Wolfram, H. (1997), *The Roman Empire and its Germanic Peoples*, Londres: University of California Press.