

¿QUÉ PASÓ CON EL ISLAM EN LA PENÍNSULA IBÉRICA? UNA APROXIMACIÓN*

Maribel Fierro**

Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo, CSIC-Madrid, España

El análisis de cómo se imbrica una religión universal como es el islam en contextos locales está estrechamente relacionado con la cuestión de las fuentes disponibles para llevar a cabo dicho análisis. En efecto, las fuentes literarias árabes de que disponemos para el caso de al-Andalus tienden a poner el énfasis en las normas religiosas universales y sólo en contados casos nos ofrecen información sobre lo que hacían los andalusíes. Para la primera época, una fuente jurídica del siglo IX como la *Utbiyya* nos permite reconstruir el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí, tal y como ha mostrado Ana Fernández Félix, aunque es una fuente susceptible de seguir siendo analizada en ese sentido. En términos más generales de la historia de al-Andalus en su conjunto, la presencia de unas corrientes místicas que combinaban la reflexión filosófica con una vertiente política constituye a mi modo de ver la modalidad local más señalada del islam andalusí

Palabras claves: Islam, al-Andalus, Religión universal, Contexto local, Conversión, Misticismo filosófico y político.

WHAT HAPPENED TO ISLAM IN THE IBERIAN PENINSULA? AN APPROACH

The analysis of how a universal religion such as Islam is embedded in local contexts is closely related to the question of the sources available to carry out this analysis. Indeed, the Arabic literary sources that we have for the case of al-Andalus tend to emphasize universal religious norms, and only in a few cases do they offer us information about what the Andalusians actually did. As shown by Ana Fernández Félix, the 9th-century legal source known as *al-Utbiyya* (a text that still holds great potential) allows us to reconstruct the process of formation of an Islamic society in al-Andalus. In more general terms of the history of al-Andalus as a whole, the existence of mystical groups that combined philosophical reflection with political tendencies represents, in my view, the most salient local feature of Andalusian Islam.

Keywords: Islam. Al Andalus, Universal religion, Local context, Conversion, Philosophical and political mysticism.

Artículo Recibido: 12 de Mayo de 2021

Artículo Aprobado: 28 de Mayo de 2021

* Este texto fue presentado en el Coloquio *Aceptaciones, rechazos y compromisos: la implantación de nuevos fenómenos religiosos en la Península Ibérica (siglos III-XI)* que se celebró en la Casa de Velázquez (Madrid) los días 5-6 de marzo de 2018, organizado por Gaelle Bosseman, Carole Gomez y Juan Antonio Jiménez Sánchez. Les agradezco la invitación a participar en dicho coloquio. Agradezco a Víctor de Castro su ayuda. Este trabajo ha sido llevado a cabo dentro del proyecto “Practicing knowledge in Islamic societies and their neighbours” de Anneliese Maier Award, Alexander von Humboldt Foundation, 2014.

** E-mail: maribel.fierro@cchs.csic.es

A la memoria de Pierre Guichard (1939-2021)

Para el arabismo tradicional español, el de los así llamados Banu Codera – es decir, Francisco Codera (1836-1917), Julián Ribera (1858-1934), Miguel Asín Palacios (1871-1944) y Emilio García Gómez (1905-1955)–, el estudio del proceso de arabización e islamización que se produjo tras la conquista arabo-islámica en el año 711¹ en la Península Ibérica tenía interés no tanto en sí mismo y por lo que podía aportar a una mejor comprensión de la historia del mundo islámico, sino por lo que había significado para la historia medieval y moderna de España y por su influencia también más allá de los Pirineos². Lo que les interesaba analizar era cómo durante ese proceso el islam³ se había ido adaptando a unas condiciones locales, las de la Hispania conquistada a los visigodos, que se daba por supuesto tenían que haber ejercido una influencia tanto en la religión de los conquistadores como en su cultura dado el proceso de conversión de una parte de los conquistados a la nueva religión. De ahí que los Banu Codera prestasen sobre todo atención a los primeros siglos de la historia de al-Andalus que corresponden a la época del emirato y califato omeyas (ss. VIII-X). Al estar esa época más próxima a la etapa pre-islámica, se daba por supuesto que esos siglos ofrecían más materiales para estudiar las reacciones de los conquistados y las formas en las que estos se habían resistido a la conversión religiosa o cómo la habían adaptado a sus características. En la época de los Banu Codera, esas características todavía tendían a formularse como relacionadas con una supuesta esencia ‘española’⁴. De esta perspectiva viene, por ejemplo, el interés por el misticismo islámico, pues, tal y como lo formuló M. Asín Palacios, ese misticismo en general reflejaría un “islam cristianizado” que, a su vez, influiría poderosamente en las corrientes místicas peninsulares de la Edad Moderna como habría sido el caso de San

¹ La expresión utilizada no excluye la presencia mayoritaria de beréberes entre las tropas conquistadoras, pero de la misma manera que el ejército romano estaba formado por contingentes de distintas procedencias y aun así lo llamamos romano, lo mismo debe hacerse a la hora de referirse a las tropas que tras la muerte del Profeta en el año 632 llevaron a cabo la expansión territorial fuera de la Península arábiga y la formación de un imperio arabo-islámico.

² Fierro, M., «The Islamization of al-Andalus: recent studies and debates», ed. Peacock, A. C. S., *Islamisation. Comparative Perspectives from History*, Edinburgh University Press, Edinburgo, 2017 (pp. 199-220).

³ Es común distinguir entre islam con minúscula para referirse a la religión (de la misma manera que se escribe judaísmo y cristianismo) e Islam con mayúscula para referirse a la civilización que en ella se sustenta. Las fronteras entre esos dos ámbitos no son, sin embargo, siempre claras y sobre eso se ha escrito y se seguirá escribiendo abundantemente.

⁴ Russell, P. E., «The Nessus-Shirt of Spanish History», *Bulletin of Hispanic Studies*, vol. 36, n° 4, 1959 (pp. 219-226); Manzano Moreno, E., «La construcción histórica del pasado nacional», eds. Pérez-Garzón, J. S. et al., *La gestión de la memoria. La historia de España al servicio del Poder*, Crítica, Barcelona, 2000 (pp. 33-62).

Juan de la Cruz (1542-1591), es decir, nos hallaríamos ante un viaje de ida y vuelta⁵. De esa perspectiva viene también la transformación de Ibn Hazm de Córdoba (m. 1064), el autor de *El Collar de la Paloma*, en un pensador ‘español’ al que a veces se ha emparentado con Séneca y con Unamuno como si formase parte de una misma línea de continuidad⁶.

Por su parte, la historiografía arabo-musulmana tiende a no ver en el islam andalusí sino una manifestación más de un islam global desde una perspectiva que no suele prestar atención a los contextos locales, sino a subrayar aquellos rasgos que se podrían considerar ‘standard’ –en otras palabras, acordes a unas normas tenidas prácticamente por intemporales– y a marcar lo que no entra dentro de esa categoría como desviación o herejía. Esta perspectiva supone ver los siglos de formación a través del prisma de lo que podríamos llamar ‘islam clásico’ identificable sobre todo a partir del s. IV/X, es decir, tras la constitución de las cuatro escuelas jurídicas consideradas ortodoxas y tras el proceso de canonización del hadiz o Tradición del Profeta⁷. En la historiografía arabo-musulmana relativa a al-Andalus (el nombre que los musulmanes dieron a la Península Ibérica con un sentido geográfico y que utilizaron también para referirse al territorio bajo control político islámico) se producen a veces interferencias con la historiografía no musulmana. Así, por ejemplo, en la conducta de mujeres andalusíes específicas se ve la prueba de que estas gozaban en general de mayor libertad de movimiento que las mujeres de otras sociedades islámicas. Manuela Marín, en su libro sobre las mujeres de al-Andalus, ha tratado en detalle este tema, mostrando que en realidad se trata de casos excepcionales que no deben ser utilizados para marcar una especificidad andalusí en ese campo⁸.

La diferencia entre ambas historiografías sería que en el primer caso –la historiografía española– se subraya la excepcionalidad del islam peninsular y en el segundo, se tiende a la ‘normalización’ del islam andalusí con respecto al resto del mundo islámico. La primera no ha prestado apenas atención a los marcadores ‘islámicos’ de la cultura andalusí, por ejemplo, al estudio de las ciencias coránicas y de la Tradición del Profeta, interés que es relativamente reciente en el mundo académico español. La segunda tiende a incidir precisamente sobre esos marcadores ya sea editando las obras más representativas compuestas en al-Andalus ya sea mediante estudios específicos de autores y géneros.

Dentro de la historiografía no musulmana se puede hablar de un antes y después con respecto a la publicación de la obra de Pierre Guichard, *al-Andalus: estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*. Publicada en español en 1976 antes de serlo en francés en 1977 (con el título de *Structures sociales «orientales» et «occidentales» dans l’Espagne musulmane*); esa obra marca la progresiva caída en desuso del término ‘España musulmana’ y la creciente popularidad del término al-Andalus. P. Guichard argumentó en esa obra que la conquista arabo-musulmana no

⁵ Asín Palacios, M., *El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Hiperión, Madrid, 1981 (Reimpr. ed. 1931); Asín Palacios, M., *Šaḍīlīes y alumbrados*, ed. L. López Baralt, Hiperión, Madrid, 1990.

⁶ García Gómez, E., trad., *El Collar de la paloma. Tratado sobre el amor y los amantes de Ibn Hazm de Córdoba*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1952; Puig Montada, J., «Ibn Hazm y el estoicismo representado por Séneca», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos (Ejemplar dedicado a: Homenaje a los arabistas españoles e hispanistas egipcios)*, n° 27, 1995 (pp. 79-96).

⁷ El término hadiz (árabe *ḥadīṭ*) hace referencia a la segunda fuente de la Revelación después del Corán, es decir, a los dichos o hechos del Profeta Muḥammad que fueron recogidos en unas compilaciones específicas. Seis de esas compilaciones acabaron convirtiéndose en canónicas. Melchert, C., *The formation of the Sunni schools of law, 9th-10th centuries C.E.*, Brill, Leiden, 1997; Brown, J., *The canonization of al-Bukhari and Muslim. The formation and function of the Sunni Hadith canon*, Brill, Leiden, 2011.

⁸ Marín, M., *Mujeres en al-Andalus. Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, XI. CSIC, Madrid, 2000.

sólo trajo consigo la arabización y la islamización, sino una transformación de las estructuras sociales que se ‘orientalizaron’ a través del establecimiento de estructuras tribales caracterizadas por un rígido patrilinealismo y la tendencia a matrimonios endogámicos frente a las prácticas matrimoniales de la época romano-visigoda que tendían a la exogamia –esta última favorecida además por la Iglesia⁹. La conquista arabo-musulmana no trajo pues un cambio superficial de lo pre-existente, que era lo preconizado por aquellos a los que Guichard llamó ‘tradicionalistas’. Investigadores como Julián Ribera habían afirmado que la conquista musulmana de la Península Ibérica tuvo un efecto similar a lo que la anilina hace cuando se echa en un estanque: colorea el agua –la tiñe de rojo–, pero no altera su sustancia. De la misma manera, los conquistadores habrían provocado una coloración arabo-islámica superficial de la sociedad que, por su parte, habría preservado en realidad su esencia heredada de los tiempos romano-visigodos¹⁰. Investigadores posteriores, actuando desde otros presupuestos, han subrayado también el hecho de que en los primeros siglos hubo más continuidad que cambio. Es el caso de historiadores como Manuel Ación Almansa y Eduardo Manzano quienes se han concentrado en la supervivencia de estructuras feudales y en las prácticas sociales asociadas¹¹. La evidencia no deja de ser debatible. Por poner un ejemplo. El famoso rebelde de origen converso o muladí ‘Umar b. Ḥaḥṣūn, activo en la segunda mitad del s. IX, ha sido definido por Ación Almansa como representante de los antiguos señores de renta de época visigoda cuya rebelión habría tenido lugar precisamente para intentar mantener el orden social del que procedía en un momento en que los omeyas habían intensificado sus esfuerzos por imponer un gobierno centralizado en Córdoba basado en el cobro de impuestos por parte del Estado. Pues bien, de Ibn Ḥaḥṣūn se dice que entregaba brazaletes de oro a sus seguidores. Se ha visto en ello una prueba de que se movía en un marco referencial pre-islámico determinado por su origen visigodo¹², certificado todo ello además por la genealogía que se le atribuía y que se remontaba a un antepasado llamado Alfonso, por su apostasía del islam y su conversión al cristianismo en un momento dado de su trayectoria y por la construcción de iglesias en Bobastro. Pero esa genealogía se ha puesto en duda¹³ y además, el versículo coránico 22:23 habla de que las gentes a las que Dios admitirá en el Paraíso llevarán brazaletes de oro, de modo que esa práctica pudo no proceder del pasado pre-islámico sino ser un intento por parte de Ibn Ḥaḥṣūn de traer el referente coránico a la tierra, como una manera de convencer a sus seguidores de que seguirle a

⁹ La obra de Pierre Guichard fue criticada desde el punto de vista tradicionalista representado en las décadas de su publicación por Joaquín Vallvé y desde el punto de vista del escepticismo con respecto a las fuentes disponibles para reconstruir esa etapa por Gabriel Martínez Gros. Martínez Gros, G., «Méthodes et débats. Comment écrire l’histoire d’al-Andalus? Réponse a Pierre Guichard», *Arabica*, n° 47, (pp. 261-273). Martínez Gros contesta a una crítica previa de Guichard. Guichard, P., «A propos de l’identité andalouse: quelques éléments pour un débat», *Arabica*, n° 46, 1999 (pp. 97-110). Sobre la recepción de la obra de Guichard en general, puede verse en Malpica, A., «Introducción», aut. Pierre Guichard, *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Universidad de Granada, Granada, 2005 (pp. IX-XLVIII); Guichard, P., *Al-Andalus: estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barral, Barcelona, 1976.

¹⁰ Ribera, «El cancionero de Abencuzmán», *Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública del señor D. Julián Ribera y Tarragó, el día 26 de mayo de 1912*, Imprenta Ibérica-Estanislao Maestre, Madrid, 1912 (pp. 1-68). Acceso online: http://www.rae.es/sites/default/files/Discurso_de_ingreso_Julian_Ribera.pdf

¹¹ Ación Almansa, *Entre el feudalismo y el islam. ‘Umar b. Ḥaḥṣūn en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Universidad de Jaén, Jaén, 1997; Manzano Moreno E., *Conquistadores, emires y califas: los omeyas y la formación de al-Andalus*, Crítica, Barcelona, 2006.

¹² Coope, J., *The Most Noble of People: Religious, Ethnic, and Gender Identity in Muslim Spain*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2017.

¹³ Wasserstein, D. J., «Inventing Tradition and constructing Identity: The Genealogy of ‘Umar Ibn Ḥaḥṣūn between Christianity and Islam», *Al-Qanṭara*, vol. 23, n° 2, 2002 (pp. 269-297).

él era asegurarse el Paraíso en la otra vida. De ser así, se habría movido en un contexto referencial islámico, si bien éste pudiera tener convergencias con otros contextos.

Como ocurrió también en otros territorios conquistados por los musulmanes, lo que se puede detectar en al-Andalus en los dos-tres primeros siglos tras la conquista es una continuidad que va en la dirección de un cambio más o menos paulatino. Esto ha podido ser documentado por Ana Fernández Félix al analizar un texto legal compuesto en la primera mitad del s. IX por un jurista cordobés, al-ʿUtbī. Compiló en esa obra una serie de cuestiones que reflejan las preguntas que se hacían los musulmanes de la época –entre ellos los conversos recientes– respecto a cuál era la forma correcta de actuar en aquellos campos que cubre el derecho islámico. Este se ocupa no sólo de las relaciones *inter vivos* y *mortis causa*, sino también de las relaciones entre el hombre y Dios y por ello también del ritual y de aquellos actos que Dios ha prohibido a los hombres. Una de esas prohibiciones atañe al consumo de alcohol. La obra de derecho islámico estudiada parcialmente por Fernández Félix –y que es todavía susceptible de seguir siendo analizada dada su extensión y riqueza de datos– nos permite vislumbrar cómo se fue constituyendo una sociedad islámica sobre la base de la anterior. Veamos un ejemplo.

Se le preguntó [a Mālik¹⁴]: nosotros, en al-Andalus, tenemos ríos y lagunas cuya agua aumenta y después decrece, quedándose depositados en ellos [en los ríos y lagunas] peces que no pueden salir. Entonces se coge un arbusto, al que le dicen *al-saykarān*, que nosotros echamos en ese río, lo peces lo comen y mueren, pues de ese arbusto procede una sustancia que embriaga [a los peces]. Después, nosotros podemos coger los peces con la mano: ¿se puede comer lo que muere de esa manera y que se ha embriagado? Contestó Malik: no creo que haya ningún mal en ello. Pero luego añadió: “¿puede ser que quien se los coma se emborrache?” Se le dijo: “no”. Dijo Malik: “no veo entonces que haya ningún problema en ello y tampoco hay problema en comer los peces que mueran por otro motivo”¹⁵.

Preguntas parecidas estaban siendo formuladas en otras partes del mundo islámico por parte sobre todo de los musulmanes ‘nuevos’ dentro del contexto general del proceso de formación de las sociedades post-conquistas islámicas, un proceso que no sólo servía para ir introduciendo formas islámicas de hacer las cosas, sino que –al mismo tiempo– iba en gran medida creando esas formas¹⁶. En efecto, aunque parezca una obviedad el decirlo, el islam no nació ya hecho en época de Muhammad¹⁷. El islam, como ocurrió con las otras religiones del mismo tronco, fue conformándose a lo largo de varios siglos hasta adquirir la forma que reconocemos como clásica (tal y como se ha mencionado anteriormente), forma que por otro lado estuvo y sigue estando sujeta a cambios. El proceso de formación del islam/Islam fue un proceso largo en el que influyeron distintos factores, entre ellos, las normas recogidas en el Corán y aquellas que se recordaban como establecidas por el Profeta Muḥammad, sobre todo durante el tiempo en el que fue jefe de Estado en la ciudad de Medina. Con respecto a los detalles de esas normas, hubo disensión desde muy pronto dentro de la joven comunidad

¹⁴ Es el fundador de la escuela malikí que predominó en al-Andalus.

¹⁵ Fernández Félix, A., *Cuestiones legales del Islam temprano: la "ʿUtbīyya" y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, CSIC, Madrid, 2003, pp. 421-422.

¹⁶ Bulliet, R. W., *The case for Islamo-Christian civilization*, Columbia University Press, Nueva York, 2004.

¹⁷ Berkey, J. *The formation of Islam. Religion and society in the Near East, 600-1800*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003; Micheau, F., *Jalons pour une nouvelle histoire des débuts de l'Islam*, Téraèdre, París, 2012; Bowersock, G. W., *The Crucible of Islam*, Harvard University Press, Cambridge, 2017.

musulmana. Esa disensión no se limitaba al terreno religioso, pues tenía también implicaciones políticas y sociales.

El Profeta murió en el año 632 sin dejar nombrado a su sucesor y la cuestión de quién debía heredarle dividió a los musulmanes. Primero, hubo división entre los mequenses que habían emigrado a Medina y los habitantes locales que les habían acogido, logrando prevalecer los primeros a la hora de arrogarse la exclusividad a la hora de suceder al Profeta con el argumento de que pertenecían a su misma tribu, la de Qurayš. Hubo también división entre los qurayšies: por un lado, estaban quienes creían que la sucesión debía limitarse a la familia directa del Profeta –de dónde surgirán los šī'ies– y, por otro lado, estaban los que no aceptaban esa restricción –de dónde surgirán los sunnīes, que constituyeron y siguen constituyendo la mayoría–. Los musulmanes también se dividieron en la cuestión de si la autoridad del sucesor del Profeta era equivalente a la que éste había tenido o si estaba por debajo de ella, es decir, si el sucesor del Profeta era delegado directo de Dios (*jalīfat Allāh*) o delegado del Profeta de Dios (*jalīfat rasūl Allāh*). El asesinato del tercer califa ortodoxo, 'Utmān b. 'Affān, por parte de musulmanes que creían que había cometido actos ilegales en el ejercicio de su cargo exacerbó el debate sobre la condición del musulmán pecador: ¿debía seguir siendo considerado creyente? ¿debía ser considerado un infiel y por tanto un apóstata? En relación con este punto, surgieron comunidades carismáticas como la de los jāriyīes para los que la genealogía del líder (*imām*) de la comunidad era irrelevante, lo que importaba era su piedad, su buena conducta y su conocimiento religioso. Todas esas disensiones favorecieron que hubiera quienes afirmasen que todo lo que estaba aconteciendo –especialmente si favorecía su postura– era la voluntad de Dios y estaba predestinado a suceder. Los musulmanes se dividieron en grupos que sostenían posturas diferentes en los temas señalados, así como en muchos otros. Tal y como reconoce la propia tradición musulmana, esos grupos acabaron proyectando hacia atrás las posturas a cuyo favor estaban, atribuyéndoselas al Profeta. Esto quiere decir que la literatura en la que se fueron recogiendo los dichos y hechos del Profeta es en gran medida una literatura de polémica interna dentro de la comunidad¹⁸, con la particularidad de que los consensos a los que se llegaron nunca eliminaron del todo las posturas aparentemente marginadas o desechadas¹⁹. Por ejemplo, la idea de que para algunos musulmanes lo correcto era rezar llevando calzado en la mezquita puede parecer inimaginable hoy en día, pero lo de rezar calzados o descalzos fue una de las cuestiones controvertidas en el islam temprano²⁰ y una que ha vuelto a ser debatida en nuestra época.

Uno de los problemas a la hora de intentar reconstruir la historia religiosa e intelectual –también la política– de esos siglos primeros del islam es el de las fuentes, ya que no son en su mayor parte contemporáneas de los hechos que narran. Han planteado por ello serios debates en cuanto a su fiabilidad. La epigrafía, la numismática, la cultura material y sobre todo las fuentes no islámicas de los dos primeros siglos²¹, al ser combinadas con las islámicas, permiten una mejor aproximación a las realidades de la época. Mientras que para otras zonas del mundo islámico esas fuentes no musulmanas son relativamente abundantes, ese no es el caso para la Península Ibérica²².

¹⁸ Goldziher, I., *Muslim Studies*, ed. y trad. Stern, S. M., Aldine Publishing Company, Londres, 2 vols., 1967-1971.

¹⁹ Knysh, A., «'Orthodoxy' and 'heresy' in Medieval Islam: an essay in reassessment», *The Muslim World*, vol. LXXXIII, nº 1, 1993 (pp. 48-67).

²⁰ Fierro, M., «Religious beliefs and practices in al-Andalus in the third/ninth century», *Rivista degli Studi Orientali*, nº LXVI, 1993 (pp. 15-33).

²¹ Hoyland, R. G., *Seeing Islam as others saw it: a survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*, The Darwin Press, Princeton, 1977.

²² García Sanjuán, A., *La conquista islámica de la península ibérica y la tergiversación del pasado: del catastrofismo al negacionismo*, Marcial Pons, Madrid, 2013.

Si los conflictos dentro de la comunidad islámica en general dieron lugar a distintas posturas, el hecho de que los musulmanes fueran en esos primeros siglos una minoría –eso sí, una minoría que tenía el poder político en sus manos– determinó que las relaciones con las otras comunidades religiosas, como la zoroastra y la judía, pero sobre todo con la mayoría cristiana, fueran también fruto de conflictos y de debates. Por un lado, como recién llegados al campo de juego del monoteísmo, había musulmanes que tendían a considerar que los judíos y los cristianos podían saber más que ellos en algunos temas y que algunas de sus prácticas podían ser aceptables para ellos. Por otro lado, había musulmanes que estaban muy preocupados por la posibilidad de que su identidad se diluyese al estar en contacto con esos otros grupos²³. El contacto era inevitable porque la sociedad que gobernaban estaba llena de vecinos, comerciantes, médicos, sirvientes y demás que no eran musulmanes, y sobre todo porque los parientes de muchos musulmanes no lo eran. Efectivamente, el musulmán podía legalmente casarse con mujeres no musulmanas y aunque sus hijos eran obligatoriamente musulmanes, sus familiares (abuelos, tíos, primos, sobrinos) podían seguir teniendo sus convicciones religiosas previas. Este contacto continuo e inescapable con no musulmanes podía provocar ansiedad respecto a las posibilidades de contaminarse de su impureza (los cristianos bebían vino y comían cerdo, alimentos prohibidos para los musulmanes) o sentir atracción por sus ritos. Todo esto se refleja asimismo en al-Andalus en textos de la obra de al-ʿUt̄bī anteriormente mencionada. ¿Qué debía hacer un musulmán si sólo tenía a su disposición para hacer las abluciones los restos del agua previamente utilizada por un cristiano? ¿Podía utilizarla, aunque pudiese haberse contaminado de restos de vino o de cerdo? ¿Podía una embarazada colgarse un talismán en el cuello en el que se hubiese escrito con grafía hebrea o con una grafía desconocida? ¿O solamente era admisible que se escribiesen versículos del Corán? ¿Debía el musulmán casado con una cristiana obligar a su esposa a hacer la ablución mayor cuando tenía la menstruación? ¿Podía un musulmán participar en los ritos funerarios de su padre cristiano, practicándole el lavado ritual, amortajándolo y estando presente en sus honras fúnebres? ¿Podía un musulmán acompañar a su madre cristiana a la iglesia? ¿Podían los musulmanes regalar carne de los animales que sacrificaban a los judíos y cristianos que vivían en territorio islámico (ḍimmīs) y que eran sus vecinos? Las respuestas a estas y otras muchas preguntas presentan variaciones en un amplio abanico entre la prohibición y el permiso. En el último caso citado, Mālik habría respondido en sentido positivo, pero luego habría cambiado su opinión, lo cual refleja bien las vacilaciones a la hora de poner el énfasis o bien en la vecindad o bien en la creencia²⁴. Todos estos casos reflejan lo que fue uno de los campos de mayor preocupación para los musulmanes de la primera época, especialmente los conversos al islam: cómo gestionar el contacto con las comunidades religiosas de las que procedían, sobre todo en aquello que afectaba al ritual de la religión que habían abandonado y de aquella a la que se habían convertido.

He dicho antes que lo que los textos disponibles reflejan es cómo se fueron estableciendo consensos más o menos duraderos en el tiempo respecto a cuáles eran las conductas apropiadas para un musulmán o musulmana desde el punto de vista religioso, proceso en el que la adaptación a las normas del Corán y a las atribuidas al Profeta Muḥammad se articuló sobre las costumbres y creencias previas de los creyentes, muchos de los cuales, la mayoría si nos situamos en el siglo X, eran no árabes

²³ Kister, M. J., «Do Not Assimilate Yourselves ...»: Lā Tashabbahū...», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, n° 12, 1989 (pp. 321-371); Tsafirir, N., «The attitude of Sunnī Islam toward Jews and Christians as reflected in some legal issues», *Al-Qanṭara*, vol. 26, n° 2, 2005 (pp. 317-336); Safran, Janina M., *Defining boundaries in al-Andalus: Muslims, Christians and Jews in Islamic Iberia*, Cornell University Press, Ithaca-Londres, 2013.

²⁴ Fernández Félix, *op. cit.*, pp. 436-458; Fierro, M. y Fernández Félix, A., «Cristianos y conversos al islam en al-Andalus bajo los Omeyas. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/IX», *Anejos Archivo Español de Arqueología XXIII*, 2000 (pp. 417-429).

conversos al islam, ya fuesen pobladores indígenas de la Península Ibérica o norteafricanos llegados con los conquistadores. Hay todavía mucho por hacer para recuperar lo que las fuentes nos permiten saber de este proceso de formación de una identidad islámica en el contexto local de la Península Ibérica, proceso para el que hay que tener en cuenta la recepción de normas elaboradas en otras regiones del mundo islámico. Esa recepción tuvo lugar a través de los musulmanes que se instalaron en la Península, pero sobre todo a través de los viajes de estudio llevados a cabo por los andalusíes fuera de la Península Ibérica, durante los cuales entraron en contacto con maestros en ciudades como Qayrawān, El Cairo, La Meca, Medina, Damasco y Bagdad entre otras²⁵. De esos maestros aprendieron contenidos legales, teológicos y religiosos en sentido amplio, así como formas de actuar que trajeron consigo al regresar a al-Andalus. Los viajes de estudio de los que querían dedicarse al conocimiento religioso formaban una parte indispensable de la construcción de la autoridad de los ulemas, aquellos musulmanes que se especializaban en las doctrinas y prácticas de su religión y a través de los saberes adquiridos y de una forma de saber estar y hacer las cosas se les reconocía la capacidad para decir a otros cómo debían actuar y, más en general, cuál era la forma islámica del culto a Dios, de los actos de devoción, del matrimonio, del divorcio, de la herencia, de los tratos comerciales, etcétera. El papel de los ulemas ha sido crucial en las sociedades islámicas premodernas urbanizadas por su situación entre los que gobiernan y el pueblo: de ellos dependía, por un lado, el establecimiento de lo que era la legalidad y la moralidad, y, por otro lado, la valoración de hasta qué punto la actuación del gobernante se ajustaba a ellas. Y esa valoración influía de manera poderosa en las masas: con la excepción de los verdaderamente piadosos y devotos, la religión formaba el marco más que el contenido de la existencia diaria, pero la movilización de la sociedad ante problemas de distinto tipo se hacía a través de símbolos religiosos y emocionales²⁶.

Eran los ulemas, además, los encargados de la interpretación de la ley. La adjudicación del campo del derecho islámico a los ulemas y el hecho de que estos constituían una comunidad global fueron determinantes a la hora de asegurar un elevado grado de homogeneización ideológica y doctrinal de las élites religiosas en el mundo islámico ante la heterogeneidad política y ante la ausencia de una estructura religiosa jerarquizada al estilo de la Iglesia. Al desaparecer la unidad política del primer imperio islámico, los esfuerzos se concentraron en asegurar un grado elevado de unidad ideológica que admitía la existencia de pluralismo jurídico, representado por la constitución a partir del siglo VIII de las cuatro escuelas jurídicas sunníes. Ese pluralismo era, en cualquier caso, más teórico que práctico, en el sentido de que cada escuela jurídica tendía a predominar en una región o regiones determinadas. En el caso de al-Andalus y más en general del Norte de África –lo que llamamos Occidente islámico– la escuela legal predominante fue la malikí, de manera prácticamente excluyente de todas las demás²⁷.

²⁵ En la actualidad disponemos de tres recursos indispensables para trazar la actividad intelectual andalusí a lo largo de los siglos, incluida la primera época: la *Biblioteca de al-Andalus* (BA), la *Prosopografía de los Ulemas Andalusíes* (PUA) y la *Historia de los Autores y Transmisores de al-Andalus* (HATA).

²⁶ Fierro 2011. Fierro, M. y Marin, M., «La islamización de las ciudades andalusíes a través de sus ulemas (ss. II/VIII-comienzos s. IV/X)», eds. Cressier, P. y García-Arenal, M., *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Casa de Velázquez, Madrid, 1998 (pp. 65-98); Fierro, M., «Ulemas en las ciudades andalusíes: religión, política y prácticas sociales», ed. Martínez Enamorado, V., *Escenarios urbanos de al-Andalus y el Occidente musulmán. Congreso Internacional, Vélez-Málaga, 16-18 de junio de 2010, Iniciativa Urbana "De toda La Villa"*, Málaga, 2011 (pp. 137-167).

²⁷ Carmona, A. 2005, «The Introduction of Mālik's Teachings in al-Andalus», eds. Bearman, P., Peters, R. y Vogel, F. E., *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution and Progress*, Harvard University Press, Cambridge, 2005 (pp. 218-227); Fierro, M., «Proto-Mālikīs, Mālikīs and reformed Mālikīs», eds. Bearman,

El enraizamiento de la escuela jurídica malikí en al-Andalus fue de la mano del establecimiento y consolidación del gobierno omeya cordobés durante los siglos VIII-X (II-IV de la hégira), pues los omeyas se mostraron hostiles a la implantación de la otra gran escuela de la época, el hanafismo, por considerarlo la escuela jurídica de sus enemigos abbasíes que habían derrocado a sus antepasados, los califas de Damasco. El malikismo llegó a ser declarado ‘doctrina oficial’ en al-Andalus en el siglo X, cuando se produjo la adopción del título califal por ‘Abd al-Raḥmān III. El escaso éxito que tuvieron las otras escuelas jurídicas que se propagaron por el resto del mundo islámico con mayor o menor extensión y profundidad se debe a varios factores, siendo el principal el hecho de que la identidad andalusí se había constituido como malikí en los tres primeros siglos. Los juristas malikíes andalusíes constituían un grupo muy bien integrado en redes de maestros y discípulos, integración de la que dejaron constancia en varios diccionarios biográficos destinados precisamente a mostrar una sucesión sin interrupciones de expertos en el saber religioso que conformaba –de hecho– la historia religiosa y social de las ciudades andalusíes²⁸.

Esto no quiere decir que los malikíes de al-Andalus no tuvieran que hacer frente a ulemas que propusieron formas alternativas de gestionar el mundo del saber religioso y de contenidos de este último. Pero esas formas alternativas no se constituyeron alrededor de las escuelas jurídicas rivales (la ḥanafí, la šāfi`í o la ḥanbalí), sino como alternativas locales, en concreto el zāhirismo (literalismo) de Ibn Ḥazm (siglo XI), también el almohadismo, aunque éste de origen norteafricano (siglo XII). Lo que estas dos alternativas locales tienen en común es que representan un intento por arrebatarse la autoridad religiosa a las elites malikíes para dar paso a un nuevo tipo de ulema. En el caso de Ibn Ḥazm, éste representaba a la élite cortesana encargada de la administración omeya, gente letrada formada en saberes como la poesía, la literatura, la filosofía y que no querían dejar el campo de lo religioso en manos de los ulemas, por el peligro que ello suponía de que impusiesen restricciones en su visión de lo que era o no aceptable²⁹. En el caso de los almohades, cuyo movimiento originalmente representaban un nativismo beréber, al construir un imperio que unificó todo el Occidente islámico acabaron representando a quienes apoyaban dentro del mundo del saber nuevas tendencias intelectuales y a quienes aspiraban a nuevos caminos espirituales.

Entramos aquí en el terreno de lo que se puede considerar específico del islam en la Península Ibérica. Los datos mencionados anteriormente tomados de una fuente legal del siglo IX –la obra de al-‘Utbī– arrojan algo de luz sobre el proceso que llamo de ‘digestión’ de la nueva religión por parte de los conversos. La dinámica de formular preguntas sobre asuntos dudosos o fenómenos nuevos a aquellos a los que se considera que tienen autoridad para dar respuestas informadas y por tanto válidas se mantuvo a lo largo de toda la historia de al-Andalus y es, más general, propia del mundo islámico. Naturalmente, hay diferencias que tienen que ver con las metodologías que se siguen para formular respuestas con autoridad, con la relación existente entre los ulemas y el poder político y con los distintos tipos de autoridad religiosa. También con el contenido de las preguntas. La diferencia entre la primera época de al-Andalus y la última, la nazarí, está, por ejemplo, en los temas que se consideran de actualidad. Si en la primera época las relaciones con los otros monoteístas que vivían en territorio islámico eran un

P., Peters, R. y Vogel, F. E., *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, Harvard University Press, Cambridge, 2005 (pp. 57-76).

²⁸ Ávila, María L., «El género biográfico en al-Andalus», eds. Ávila, María L. y Marín, M., *Estudios Onomástico-biográficos de al-Andalus, VIII. Biografías y género biográfico en el occidente islámico*, CSIC, Madrid, 1997 (pp. 35-51).

²⁹ Fierro, M., «¿Hay que hablar de islam o de musulmanes? El caso de los místicos políticos de al-Andalus», ed. López Ojeda, E., *El Islam: presente de un pasado medieval. XXVIII Semana de Estudios Medievales Nájera, del 24 al 28 de julio de 2017*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2018 (pp. 67-88): https://ca.wikipedia.org/wiki/Flocel_Sabat%C3%A9_i_Curull_-_cite_note-5#cite_note-5

objeto de preocupación muy señalado, en la época nazarí el reducido número de esos otros monoteístas hizo que apenas se preguntase al respecto, mientras que todo lo relativo a los sufíes y místicos adquirió una especial relevancia –los sufíes en cambio están ausentes de las preocupaciones de la primera época–.

Esa fuente legal del siglo IX estudiada por Fernández Félix no representa un caso aislado. Por la misma época se introducían en al-Andalus toda una serie de obras de contenido religioso y piadoso que contribuyeron poderosamente a la formación de una cosmovisión islámica que incluía la concepción de un paraíso con placeres carnales y materiales, los remedios propuestos por la medicina del Profeta, advertencias para saber cómo abstenerse escrupulosamente de todo lo ilícito y demostrar así el temor a Dios, detalladas informaciones sobre los defectos y engaños de las mujeres, el rechazo de la usura y mucho más³⁰. En algunos casos, los materiales disponibles nos dejan tal vez entrever posibles resistencias, por ejemplo, la referencia a un árbol milagroso que se inclinaba y postraba para hacer la oración remite al hecho de que la gestualidad de la oración islámica era distinta de la cristiana y requería su asimilación por quienes estaban acostumbrados a rezar de otra manera para lo cual el milagro del árbol podía ser efectivo³¹. Por otro lado, llaman la atención las escasísimas referencias que se encuentran en las fuentes árabes a los lugares considerados sagrados por parte de la población local que debían existir en territorio andalusí³². De ese silencio no se puede deducir desde luego su inexistencia, sí que los ulemas andalusíes no parecen haber estado interesados en documentar aquello cuyas credenciales islámicas les suscitaba dudas, independientemente de cuáles fueran de hecho las prácticas de los creyentes musulmanes, algunos de los cuales pudieron frecuentar dichos lugares. Los ulemas de esos primeros siglos sí documentaron lo que llamaron innovaciones o novedades en cuestiones rituales (*bid'a*, pl. *bida'*). Entre esas innovaciones se contaba la celebración de fiestas no islámicas como el día primero de enero (*yannayr*) y el día de San Juan asociadas a las poblaciones locales de la Península Ibérica³³. Otras no se pueden relacionar fácilmente con prácticas pre-islámicas, ya que tienen que ver más con debates internos dentro de la comunidad musulmana sobre lo que es aceptable hacer teniendo en cuenta las épocas y las circunstancias, así como sobre el fundamento de la validez o no de una determinada práctica. Los ulemas, incluso aquellos que ejercían de censores, no parecen haber tenido interés en hacer etnografía de lo que los musulmanes y los no musulmanes hacían salvo en casos muy contados. La ausencia de procesos inquisitoriales también dificulta la recuperación de las prácticas rituales consideradas al margen de la ortodoxia, sobre todo para esos primeros siglos en los que no abundan las fuentes que no sean normativas. Para etapas posteriores, podemos recuperar algunas de esas prácticas y a los involucrados en ellas gracias a fuentes sufíes. Excepcional en este sentido es una obrita del místico murciano Muḥyī l-dīn Ibn 'Arabī (m. 1240), la *Risālat al-quḍs*, en la que habla de los maestros que tuvo en al-Andalus. A través de sus relatos nos asomamos a prácticas de mujeres santas como Nūna Fāṭima bint Ibn al-

³⁰ Los temas enumerados reflejan todos ellos el contenido de las obras que se conservan de un autor andalusí temprano, 'Abd al-Malik b. Ḥabīb (m. 853), sobre el cual puede verse Campoy y Serrano-Niza 2004, así como su entrada en HATA.

³¹ Marín, M., «The early development of zuhd in al-Andalus», ed. De Jong, F., *Shi'a Islam, Sects and Sufism. Historical dimensions, religious practice and methodological considerations*, UEAI, Utrecht, 1992 (pp. 83-94), p. 92.

³² Fierro, M., «Holy places in Umayyad al-Andalus», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 78, n° 1, 2015 (pp. 121-133).

³³ De la Granja Santamaría F., «Fiestas cristianas en Al-Andalus (Materiales para su estudio)», *Al-Andalus*, vol. 34, n° 1, 1969 (pp. 1-54); De la Granja Santamaría, F., «Fiestas cristianas en Al-Andalus (Materiales para su estudio). II. Textos de al-Ṭurṭūšī, el cadí 'Iyāḍ y al-Wanšarīsī», *Al-Andalus*, vol. 35, n°1, 1970 (pp. 119-142).

Muṭannà a la que la primera aleya del Corán –la llamada *fāṭiḥa*³⁴ obedecía, dando un curioso ejemplo. Una mujer fue a verla quejándose de que su marido se iba a Sidonia a casarse con otra mujer. A los pocos días, el hombre volvió diciendo que una fuerza extraña le había impedido casarse y le había traído de vuelta a Sevilla, fuerza que no era otra que la *fāṭiḥa* enviada tras él por la santa³⁵.

No es éste un milagro que parezca estar documentado fuera de al-Andalus³⁶, lo cual indica que los milagros de los santos también eran susceptibles de adquirir una coloración local. Lo que en mi opinión es más específicamente andalusí en el islam que se desarrolla en la Península Ibérica es un misticismo/esotericismo (*'ilm al-bāṭin*) a la vez filosófico y político que planteaba una alternativa a la concepción predominante de la autoridad política y religiosa. Cada vez sabemos más de esta visión alternativa gracias al hecho de que se han editado y estudiado las obras de estos pensadores, obras que se habían considerado perdidas o a las que no se había prestado la atención que merecían. Son autores como Ibn Masarra de finales del s. IX y comienzos del s. X, de Maslama b. Qāsim del s. X, de Ibn Qasī e Ibn Barraṣān del s. XII y de otros posteriores. Lo que tienen en común es que –de distintas maneras y con distinta intensidad– afirmaban la existencia de figuras carismáticas que podían alcanzar el conocimiento de Dios por una vía que era de ascenso espiritual y racional, mientras que la vía del profeta se produce a la inversa, por descenso de la Revelación. Para estos pensadores, el Corán adquiría una centralidad extraordinaria puesto lo entendían como un Libro que lo contenía todo. Si bien la figura del Profeta no desaparece (aunque a algunos de esos pensadores se les acusará de no tenerla en consideración), resulta de alguna manera disminuida. Lo que estos pensadores –con sus diferencias– reflejan es, entre otras cosas, lo que podríamos considerar una reacción local ante la implantación del islam. El islam llegó a al-Andalus de la mano de los árabes conquistadores quienes exigieron por ello privilegios políticos, sociales y económicos justificándolos en gran medida en el hecho de que el Profeta había sido árabe y que ello otorgaba a su pueblo un *status* especial. Los conversos al islam no parecen haber tenido mucho que objetar a las enseñanzas religiosas que los árabes habían traído consigo, pero sí que se resentían de sus privilegios y arrogancia. Entre ellos parece haberse ido desarrollando la creencia en figuras carismáticas cuya autoridad no residía ni en su genealogía ni en la recepción de un nuevo Libro –lo cual no quiere decir que no hubiera grupos que sí siguieron esta vía–, sino en su capacidad espiritual y racional para alcanzar el conocimiento último³⁷. Como dirá Ibn Masarra: “La sustancia de la profecía procede desde la dirección del Trono hacia abajo, hacia la tierra y coincide con la reflexión que asciende desde la dirección de la Tierra hacia arriba, hasta el Trono. Las dos –la profecía y la reflexión– son iguales y no se puede distinguir entre ellas”³⁸. La profecía de la que en el islam se había proclamado su terminación en un Profeta árabe se ‘universalizaba’ de alguna manera en concepciones como la citada. Los no árabes disponían así de una vía de ascenso hacia la Divinidad equivalente a la que había dado el poder a los árabes seguidores del Profeta.

³⁴ “En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso / Alabado sea Dios, Señor del universo / el Compasivo, el Misericordioso, / Dueño del Día del Juicio / A ti solo servimos y a Ti solo imploramos ayuda / Dirígenos por la vía recta, / la vía de los que Tú has agraciado, no de los que han incurrido en la ira, ni de los extraviados” (trad. Julio Cortés).

³⁵ Ibn 'Arabī, Muḥyī l-Dīn, *Risālat al-quḍs*, trad. Asín Palacios, M., *Vidas de santones andaluces: la 'Epístola de la santidad' de Ibn 'Arabī de Murcia*, Escuela de Estudios Árabes, Madrid-Granada, 2ª ed., 1981.

³⁶ Renard, J., *Friends of God: Islamic images of piety, commitment, and servanthood*, University of California Press, Berkeley, 2008.

³⁷ Fierro, M., «¿Hay que hablar de islam...», *op. cit.*

³⁸ Kenny, J., «Ibn Masarra: His *Risāla al-i'tibār*», *Orita: Ibadan Journal of Religious Studies*, nº 34, 2002 (pp. 1-26).

Bibliografía:

- ACIÉN ALMANSA, *Entre el feudalismo y el islam. 'Umar b. Ḥaṣūn en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Universidad de Jaén, Jaén, 1997.
- ARCAS CAMPOY, M. y SERRANO, D., «Ibn Ḥabīb al-Ilbīrī, 'Abd al-Malik», eds. Lirola Delgado, J. y Puerta Vílchez, José M., *Biblioteca de al-Andalus, vol. 3: De Ibn al-Dabbāg a Ibn Kurz*, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almería, 2004.
- ASÍN PALACIOS, M., *El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Hiperión, Madrid, 1981 (Reimpr. ed. 1931).
- ASÍN PALACIOS, M., *Ṣaḍīfīs y alumbrados*, ed. L. López Baralt, Hiperión, Madrid, 1990.
- ÁVILA, MARÍA L., «El género biográfico en al-Andalus», eds. Ávila, María L. y Marín, M., *Estudios Onomástico-biográficos de al-Andalus, VIII. Biografías y género biográfico en el occidente islámico*, CSIC, Madrid, 1997 (pp. 35-51).
- BERKEY, J. *The formation of Islam. Religion and society in the Near East, 600-1800*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- BOWERSOCK, G. W., *The Crucible of Islam*, Harvard University Press, Cambridge, 2017.
- BROWN, J., *The canonization of al-Bukhari and Muslim. The formation and function of the Sunni Hadīth canon*, Brill, Leiden, 2011.
- BULLIET, R. W., *The case for Islamo-Christian civilization*, Columbia University Press, Nueva York, 2004.
- CARMONA, A. 2005, «The Introduction of Mālik's Teachings in al-Andalus», eds. Bearman, P., Peters, R. y Vogel, F. E., *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution and Progress*, Harvard University Press, Cambridge, 2005 (pp. 218-227).
- COOPE, J., *The Most Noble of People: Religious, Ethnic, and Gender Identity in Muslim Spain*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2017.
- FERNÁNDEZ FÉLIX, A., *Cuestiones legales del Islam temprano: la "Utbiyya" y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, CSIC, Madrid, 2003.
- FIERRO, M., «Religious beliefs and practices in al-Andalus in the third/ninth century», *Rivista degli Studi Orientali*, n° LXVI, 1993 (pp. 15-33).
- FIERRO, M. y MARIN, M., «La islamización de las ciudades andalusíes a través de sus ulemas (ss. II/VIII-comienzos s. IV/X)», eds. Cressier, P. y García-Arenal, M., *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Casa de Velázquez, Madrid, 1998 (pp. 65-98).
- FIERRO, M. y FERNÁNDEZ FÉLIX, A., «Cristianos y conversos al islam en al-Andalus bajo los Omeyas. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/IX», *Anejos Archivo Español de Arqueología* XXIII, 2000 (pp. 417-429).
- FIERRO, M., «Proto-Mālikīs, Mālikīs and reformed Mālikīs», eds. Bearman, P., Peters, R. y Vogel, F. E., *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, Harvard University Press, Cambridge, 2005 (pp. 57-76).
- FIERRO, M., «Ulemas en las ciudades andalusíes: religión, política y prácticas sociales», ed. Martínez Enamorado, V., *Escenarios urbanos de al-Andalus y el Occidente musulmán. Congreso Internacional, Vélez-Málaga, 16-18 de junio de 2010*, Iniciativa Urbana "De toda La Villa", Málaga, 2011 (pp. 137-167).

- FIERRO, M., «Holy places in Umayyad al-Andalus», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 78, n° 1, 2015 (pp. 121-133).
- FIERRO, M., «The Islamization of al-Andalus: recent studies and debates», ed. Peacock, A. C. S., *Islamisation. Comparative Perspectives from History*, Edinburgh University Press, Edinburgo, 2017 (pp. 199-220).
- FIERRO, M., «Why Ibn Hazm became a Zahiri: charisma, law and the court», *Hamsa. Journal of Judaic and Islamic Studies*, 2017-2018 (pp. 1-21). Acceso online: <http://www.hamsa.cidehus.uevora.pt/>
- FIERRO, M., «¿Hay que hablar de islam o de musulmanes? El caso de los místicos políticos de al-Andalus», ed. López Ojeda, E., *El Islam: presente de un pasado medieval. XXVIII Semana de Estudios Medievales Nájera, del 24 al 28 de julio de 2017*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2018 (pp. 67-88): https://ca.wikipedia.org/wiki/Flocel_Sabat%C3%A9_i_Curull_cite_note-5#cite_note-5
- GARCÍA GÓMEZ, E., trad., *El Collar de la paloma. Tratado sobre el amor y los amantes de Ibn Hazm de Córdoba*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1952.
- GARCÍA SANJUÁN, A., *La conquista islámica de la península ibérica y la tergiversación del pasado: del catastrofismo al negacionismo*, Marcial Pons, Madrid, 2013.
- GOLDZIEHER, I., *Muslim Studies*, ed. y trad. Stern, S. M., Aldine Publishing Company, Londres, 2 vols., 1967-1971.
- DE LA GRANJA SANTAMARÍA F., «Fiestas cristianas en Al-Andalus (Materiales para su estudio)», *Al-Andalus*, vol. 34, n° 1, 1969 (pp. 1-54).
- DE LA GRANJA SANTAMARÍA, F., «Fiestas cristianas en Al-Andalus (Materiales para su estudio). II. Textos de al-Ṭurṭūṣī, el cadí 'Iyāḍ y al-Wanṣarīṣī», *Al-Andalus*, vol. 35, n°1, 1970 (pp. 119-142).
- GUICHARD, P., *Al-Andalus: estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barral, Barcelona, 1976.
- GUICHARD, P., «A propos de l'identité andalouse: quelques éléments pour un débat», *Arabica*, n° 46, 1999 (pp. 97-110).
- *Historia de los Autores y Transmisores de al-Andalus (HATA)*. Acceso online: http://kohepocu.cchs.csic.es/register/to/hata_kohepocu/
- HOYLAND, R. G., *Seeing Islam as others saw it: a survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*, The Darwin Press, Princeton, 1977.
- IBN 'ARABI, Muḥyī l-Dīn, *Risālat al-quḍḍ*, trad. Asín Palacios, M., *Vidas de santones andaluces: la 'Epístola de la santidad' de Ibn 'Arabī de Murcia*, Escuela de Estudios Árabes, Madrid-Granada, 2ª ed., 1981.
- IBN 'ARABĪ, Muḥyī l-Dīn, *Risālat al-quḍḍ*, trad. Austin, R. W. J., *Sufis of Andalusia. The Rūḥ al-quḍḍ and al-Durrat al-fākhira of Ibn 'Arabī*, Allen and Unwin, Londres, 1971.
- KENNY, J., «Ibn Masarra: His *Risāla al-i' tibār*», *Orita: Ibadan Journal of Religious Studies*, n° 34, 2002 (pp. 1-26).
- KISTER, M. J., «Do Not Assimilate Yourselves ...": Lā Tashabbahū...», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, n° 12, 1989 (pp. 321-371).
- KNYSH, A., «'Orthodoxy' and 'heresy' in Medieval Islam: an essay in reassessment», *The Muslim World*, vol. LXXXIII, n° 1, 1993 (pp. 48-67).
- MALPICA, A., «Introducción», aut. Pierre Guichard, *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Universidad de Granada, Granada, 2005 (pp. IX-XLVIII).

- MANZANO MORENO, E., «La construcción histórica del pasado nacional», eds. Pérez-Garzón, J. S. et al., *La gestión de la memoria. La historia de España al servicio del Poder*, Crítica, Barcelona, 2000 (pp. 33-62).
- MANZANO MORENO, E., *Conquistadores, emires y califas: los omeyas y la formación de al-Andalus*, Crítica, Barcelona, 2006.
- MARÍN, M., «The early development of zuhd in al-Andalus», ed. De Jong, F., *Shi'a Islam, Sects and Sufism. Historical dimensions, religious practice and methodological considerations*, UEAI, Utrecht, 1992 (pp. 83-94).
- MARÍN, M., *Mujeres en al-Andalus. Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, XI*. CSIC, Madrid, 2000.
- MARTINEZ GROS, G., «Méthodes et débats. Comment écrire l'histoire d'al-Andalus? Réponse a Pierre Guichard», *Arabica*, n° 47, (pp. 261-273).
- LIROLA DELGADO, J. y PUERTA VÍLCHEZ, José M., eds., *Biblioteca de al-Andalus*, 7 vols. + vol. A (Apéndices) + Vol. B (Balance de resultados e índices), Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almería, 2004-2012.
- MELCHERT, C., *The formation of the Sunni schools of law, 9th-10th centuries C.E.*, Brill, Leiden, 1997.
- MICHEAU, F., *Jalons pour une nouvelle histoire des débuts de l'Islam*, Téraèdre, París, 2012.
- *Prosopografía de los ulemas de al-Andalus (PUA)*. Acceso online: <https://www.eea.csic.es/pua/>
- PUIG MONTADA, J., «Ibn Hazm y el estoicismo representado por Séneca», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos (Ejemplar dedicado a: Homenaje a los arabistas españoles e hispanistas egipcios)*, n° 27, 1995 (pp. 79-96).
- RENARD, J., *Friends of God: Islamic images of piety, commitment, and servanthood*, University of California Press, Berkeley, 2008.
- RIBERA, «El cancionero de Abencuzmán», *Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública del señor D. Julián Ribera y Tarragó, el día 26 de mayo de 1912*, Imprenta Ibérica-Estanislao Maestre, Madrid, 1912 (pp. 1-68). Acceso online: http://www.rae.es/sites/default/files/Discurso_de_ingreso_Julian_Ribera.pdf
- RUSSELL, P. E., «The Nessus-Shirt of Spanish History», *Bulletin of Hispanic Studies*, vol. 36, n° 4, 1959 (pp. 219-226).
- SAFRAN, Janina M., *Defining boundaries in al-Andalus: Muslims, Christians and Jews in Islamic Iberia*, Cornell University Press, Ithaca-Londres, 2013.
- SHAHAB, A., *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton University Press, Princeton, 2016.
- TSAFRIR, N., «The attitude of Sunnī Islam toward Jews and Christians as reflected in some legal issues», *Al-Qanṭara*, vol. 26, n° 2, 2005 (pp. 317-336).
- WASSERSTEIN, D. J., «Inventing Tradition and constructing Identity: The Genealogy of 'Umar Ibn Ḥafṣūn between Christianity and Islam», *Al-Qanṭara*, vol. 23, n° 2, 2002 (pp. 269-297).