

IDENTIDADES FRONTERIZAS EN EL CONTEXTO ANDALUSÍ: LOS MULADÍES

BORDER IDENTITIES IN THE CONTEXT OF AL-ANDALUS: THE MUWALLADS

Yuliya Radoslavova Miteva

Universidad de Veliko Tarnovo Stos Cirilo y Metodio

julia_miteva@abv.bg

Fecha de recepción: 05/07/2017

Fecha de aprobación: 28/05/2018

Resumen

La sociedad andalusí estaba integrada por distintas comunidades étnicas, lingüísticas y confesionales. El presente artículo se centra en una de estas comunidades, con la que la historiografía española tiene una deuda aún no saldada. Nos referimos a los muladíes: los autóctonos conversos al islam. Enfocamos el estudio de la comunidad muladí desde la perspectiva de la historia social y de la sociolingüística. Nuestro objetivo es analizar los sucesivos procesos de cambio cultural que experimentó esta comunidad en los tres primeros siglos de la historia andalusí (VIII-X). Intentaremos conocer la dinámica de los procesos de islamización y arabización lingüística y el cambio de identidad que convirtió a los hispano-godos en andalusíes. Este cambio confirma, una vez más, que las identidades son constructos culturales en permanente proceso de transformación y no conceptos heredados, impuestos e irrenunciables.

Palabras clave

Al-Andalus – Aculturación – Arabización – Islamización – Muladíes.

Abstract

Andalusi-Arabic society was made up of different ethnic, linguistic, and religious communities. The present article focuses its attention on one of these communities, to which Spanish historiography has a still unpaid debt. We are referring to the Muladi: the native population converted to Islam. We focus our study of the Muladi community having in mind the perspective of social and sociolinguistic history. Our objective is to analyze the successive processes of cultural change experimented by this community during the first three centuries of Andalusi-Arabic history (seventh to tenth century AD). We will try to get to know the dynamics of Islamization processes and linguistic arabization and the identity change that converted the Iberian Christians (Visigoths) to Andalusi-Arabic. This change confirms, once more, that identities are cultural constructs in a permanent transformation process, not inherited, imposed and inalienable.

Keywords

Al-Andalus- Acculturation- Arabization- Islamization- Muwallads

Cuadernos Medievales 24 – Junio 2018 – 1-18

ISSN 2451-6821

Grupo de Investigación y Estudios Medievales

Facultad de Humanidades – UNMdP

República Argentina

Introducción

“De la misma raza que los mozárabes —decía Simonet— habitaba entre la morisma otra laya de gente. Si bien se distinguían en religión de los cristianos sometidos por haber caído en la superstición mahometana, se les asemejaban en el común origen, tradiciones, espíritu nacional y otras cualidades propias y características de la raza indígena”¹. Simonet no les perdonó nunca a los muladíes² el haber adoptado el islam. Desde su óptica particular, había en al-Andalus dos clases de gente: los mozárabes, “los verdaderos españoles, fieles a su religión y a su patria,” y “estos hermanos espurios y apóstatas” que no supieron resistir a la islamización. De Simonet parte la tendencia a sacralizar a los mozárabes, elevándolos a la categoría de héroes nacionales, y de desacreditar a los muladíes, cuyo mayor pecado histórico fue la conversión al islam.

Convertirse en árabe o la historia de un cambio cultural

“La formación de al-Andalus —afirma Manzano Moreno— supuso la gestación de una sociedad definida por unas señas de identidad árabes e islámicas”³. Estos rasgos identitarios fueron asumidos prácticamente por la totalidad de la población andalusí, con independencia de su origen étnico. Ello fue posible gracias a un proceso de profundos cambios sociales y culturales que se desarrollaron a lo largo de varias generaciones. Intentaremos conocer la dinámica de estos procesos de cambio en sus dos facetas principales, la islamización y la arabización lingüística y cultural de los andalusíes.

Había distintas vías de integración en el grupo de los conquistadores: los enlaces matrimoniales con los árabes, la *wala*, o, simplemente, la conversión al islam y la adopción del árabe. Las dos primeras vías fueron más limitadas, primero, porque no siempre era posible emparentar con una familia árabe y, segundo, porque la *wala* era un mecanismo restringido. El procedimiento más seguro de convertirse en árabe era adoptar la religión, el nombre, la lengua y los usos sociales de los árabes, y esto fue lo que hicieron los muladíes.

Como siempre, el grupo que mejor conocemos es la aristocracia, de modo que, para reconstruir estos procesos, vamos a seguir su pista. La supremacía militar de los conquistadores no hubiera sido suficiente para la consolidación de la conquista sin la

¹ Francisco Javier SIMONET, *Historia de los mozárabes de España deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos y árabes*, Madrid, RAH, 1897-1903, vol. 1, p. XV.

² *Muladí* es un arabismo tardío en español, acuñado por los arabistas del siglo XIX. Significa “musulmán de origen hispánico” y deriva del árabe andalusí *muwalladín*, que a su vez deriva del clásico *muwallad* “mestizo”. Vid. Federico CORRIENTE, *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*, Madrid, Gredos, 1999, p. 399.

³ Eduardo MANZANO MORENO, “Conquista y formación de al-Andalus”, en Josep FONTANA y Ramón VILLARES (dirs.), *Historia de España. Épocas medievales*, Madrid, Crítica, 2010, vol. 2, p. 99.

colaboración activa de la aristocracia indígena. Por eso Manzano Moreno⁴ considera como clave la actuación de las élites locales en la formación del nuevo estado andalusí. Veamos cuál fue la actitud que adoptó una parte de la élite y cuál fue su estrategia de integración. Un sector de la aristocracia indígena optó por integrarse en el nuevo estado, fusionándose con los linajes árabes. Está bien documentado el proceso a través del cual los miembros de la aristocracia se afiliaban en las estructuras “tribales” árabes a través de los matrimonios mixtos. Conocemos dos casos muy significativos de alianzas matrimoniales entre aristócratas indígenas y miembros del ejército conquistador: Sara, la nieta del rey visigodo Witiza, y una hija de Teodomiro, el gobernador visigodo de la provincia de Tudmir (Murcia), se casaron con jefes militares árabes. El fruto de estas uniones fueron los Banu Hayyay y los Banu Maslama de Sevilla, por parte de Sara, y los Banu Jattab de Murcia, linajes cien por ciento árabes, desde cualquier punto de vista, y si sabemos que por sus venas corría también sangre hispana, como diría Ribera,⁵ es porque los cronistas posteriores tuvieron la amabilidad de consignarlo, si no, no sabríamos que se trataba del fruto de matrimonios mixtos.

Los ejemplos que hemos citado no deben hacernos pensar que este tipo de uniones se daban solo entre la élite. El mismo modelo se reproducía a nivel popular. “No hay que olvidar —recuerda Marín— que, para la población no árabe, emparentar con la élite árabe era un medio de ascensión social y de integración en los grupos de poder”⁶. Según Manzano Moreno,⁷ los matrimonios entre árabes e indígenas se hicieron tan frecuentes que la noticia llegó al conocimiento del papa Adriano I, quien en una carta escrita entre 785 y 791, lamentaba la magnitud que había alcanzado este fenómeno, que también condenaron los obispos reunidos en el concilio de Córdoba en el año 836. La preocupación de la Iglesia estaba absolutamente justificada porque las mujeres que establecían este tipo de enlaces, así como su descendencia, eran almas definitivamente perdidas para la cristiandad. Hay que tener en cuenta también la práctica de la poligamia. Guichard⁸ cree que esta costumbre aumentó el potencial demográfico de los conquistadores a expensas de la población indígena. Las alianzas matrimoniales fueron

⁴ Eduardo MANZANO MORENO, *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyyas y la formación de al-Andalus*, Barcelona, Crítica, 2011, p. 19.

⁵ Julián RIBERA, *Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública del señor D. Julián Ribera y Tarragó*, Madrid, Imprenta Ibérica, 1912, pp. 10-11.

⁶ Manuela MARÍN, *Al-Andalus y los andalusíes*. Enciclopedia del Mediterráneo, nº 8, Barcelona, Icaria, 2000, p. 28.

⁷ Eduardo MANZANO MORENO, “Convertirse en un árabe. La etnicidad como discurso político en al-Andalus durante la época de los Omeyyas”, en Klaus HERBERS y Nikolas JASPERT (eds.), *Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa*, Berlin, Europa Im Mittelalter, 2007, p. 227.

⁸ Pierre GUICHARD, “Los árabes sí que invadieron España. Las estructuras sociales de la España musulmana”, en Pierre GUICHARD, *Estudios sobre Historia Medieval*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, Institutió Valenciana d’Estudis i Investigació, 1987, pp. 27-71.

el mecanismo a través del cual muchas antiguas familias indígenas acabaron siendo asimiladas por los linajes árabes.

Otra vía de integración era la *wala*. Se trataba de un tipo de vínculo personal que unía a un individuo, llamado *cliente*, con un señor de origen árabe. Era una relación de dependencia: el cliente (*mawla*, pl. *mawali*) estaba obligado a prestar determinados servicios a su señor a cambio de la protección que este le brindaba. La *wala* beneficiaba a ambas partes. Por un lado, permitía a los miembros de la aristocracia árabe rodearse de clientelas propias, que aumentaban su prestigio y su poder. Por otro, beneficiaba a los clientes, que recibían algo más que protección de sus señores, ya que adoptaban al mismo tiempo su apelativo tribal, su *nisba*.⁹ La *wala* permitía a individuos de diverso origen integrarse en las estructuras tribales árabes, mientras que la arabización e islamización hacían el resto. Los clientes se convertían en “auténticos” árabes en un par de generaciones porque el vínculo se transmitía dentro de la familia de padres a hijos. El grado de integración que alcanzaron con el tiempo esas personas y sus descendientes era tan alto que llegaron a confundirse con los árabes.

La tercera vía de integración, sin duda la más generalizada, fue la conversión al islam y la arabización lingüística. Hay que entender la islamización de los andalusíes en sentido amplio y no solo como la adopción de una nueva creencia religiosa. “En vez de restringir ‘islamización’ a su sentido pura y estrictamente religioso —dice Chalmeta— cabe entender dicho término como un concepto cultural de amplio espectro”¹⁰. No había esfera de la vida pública y privada que no fuera afectada por la islamización.

La islamización

Existen huellas materiales que nos permiten observar el avance del proceso de islamización de los autóctonos. Durante los siglos VIII y IX se levantan las primeras mezquitas en al-Andalus. A veces se trata de antiguas iglesias, en otros casos, de edificios de nueva planta. Aumenta el número de las pequeñas mezquitas de barrio y se constata también la construcción de templos en las zonas rurales. La construcción del Ribat de Guardamar a finales del siglo IX es un ejemplo de la difusión del islam entre las comunidades rurales de la desembocadura del río Segura,¹¹ pero el mismo fenómeno se observa en todo el territorio andalusí.

⁹ Eduardo MANZANO MORENO, *Historia de las sociedades musulmanas en la Edad Media*, Madrid, Síntesis, 1992, pp. 60-61.

¹⁰ Pedro CHALMETA, *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Jaén, Universidad de Jaén, 2003, p. 30.

¹¹ Sonia GUTIÉRREZ LLORET, “El reconocimiento arqueológico de la islamización: una mirada desde al-Andalus”, *Zona Arqueológica*, 15 (2011), pp. 189-210.

Un indicio del aumento de las conversiones al islam durante el siglo IX serían las sucesivas obras de ampliación de la mezquita de Córdoba. En 833 Abd al-Rahman II autorizó una ampliación de la mezquita aljama de Córdoba. Habían transcurrido menos de cincuenta años desde la finalización de las obras de al-Dajil y el recinto ya había quedado pequeño.

Los cambios en el ritual funerario y la aparición de cementerios islámicos también evidencian el avance del proceso de islamización. El advenimiento de tumbas musulmanas dentro de necrópolis visigodas puede ser interpretado como indicio del incipiente proceso de islamización de los autóctonos.¹² En la necrópolis visigoda de Segóbriga (Cuenca), junto a un elevado número de cristianos, se hallan inhumados una veintena de musulmanes. Fueron sepultados con algunas de sus pertenencias, a la usanza visigoda, lo que indica que probablemente se trataba de indígenas conversos.¹³ En el yacimiento de Marroquíes Bajos (Jaén), pero también en Zaragoza y en el Tolmo de Minateda (Albacete), se han encontrado necrópolis con enterramientos mixtos. Los restos de las inhumaciones de rito cristiano y musulmán conviven, unos al lado de los otros, lo que indica que son de la misma época y probablemente pertenecían a miembros de la misma familia. Se han localizado también enterramientos de rito islámico superpuestos a los de rito cristiano, que podrían indicar un cambio generacional. Según Gutiérrez Lloret,¹⁴ estos enterramientos mixtos y superpuestos pertenecen a una fase de transición ritual y desaparecen en el siglo X, cuando la inmensa mayoría de los indígenas abraza el islam y la estricta aplicación de las normas coránicas prohíbe enterrar a un musulmán al lado de un cristiano, por considerarlo una desviación de la ortodoxia islámica.

Hay que distinguir dos fases en la conversión de un individuo al islam. La primera se corresponde con el acto en sí mismo, como un rito de iniciación en la nueva religión. El hecho de convertirse al islam tenía implicaciones jurídicas y fiscales, y a partir de este momento el neófito entraba a formar parte de la *umma* o comunidad de los creyentes, en condiciones de igualdad, al menos teóricamente, con el resto de los musulmanes. La segunda fase de la islamización es el proceso por el cual el musulmán *de iure* se convierte en musulmán *de facto*.¹⁵ Es un proceso lento que implica toda una serie de cambios y reajustes en la vida diaria del neomusulmán que tiene que adoptar las normas sociales que rigen la vida de los creyentes y

¹² MANZANO MORENO, *Conquistadores, emires y califas...*, pp. 268-273.

¹³ Thomas GLICK, *Paisajes de conquista. Cambio cultural y geográfico en la España medieval*, Valencia, Universidad de Valencia, 2007, p. 68.

¹⁴ GUTIÉRREZ LLORET, "El reconocimiento arqueológico de la islamización...", pp. 189-210.

¹⁵ María Isabel FIERRO y Manuela MARÍN, "La islamización de las ciudades andalusíes a través de sus ulemas (s. VIII-comienzos s. X)", en Patrice CRESSIER y Mercedes GARCÍA-ARENAL (eds.), *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid, Casa de Velázquez-CSIC, 1998, p. 65.

homologar su estatus con el de los musulmanes “viejos”. Según Fierro,¹⁶ hubo una primera etapa de fluctuaciones y de indiferenciación del estatus religioso durante los siglos VIII y IX. En términos estrictamente jurídicos, la distinción entre creyente y *dimmí* parecía clara, pero en la realidad cotidiana no siempre era fácil trazar una línea divisoria entre ser y vivir como musulmán y vivir como cristiano. La afiliación religiosa de muchos andalusíes del siglo IX era ambigua. A veces, los hijos de los matrimonios mixtos se movían entre las dos religiones: habían nacido en el islam, pero sentían mayor atracción hacia el cristianismo.

La comunidad musulmana andalusí del siglo IX era una comunidad en proceso de formación que aún estaba buscando los parámetros culturales que le permitieran definirse como un cuerpo social diferenciado. Necesitaba fijar su identidad en relación a las comunidades cristiana y judía y establecer las fronteras y los mecanismos a través de los cuales los musulmanes podían interactuar con personas de otros credos. Nos encontramos en la fase de crecimiento de la *umma*, acelerado por el aumento de las conversiones al islam. Como bien señalan Fernández Félix y Fierro,¹⁷ este proceso generaba tensiones sociales y conflictos incluso entre los miembros de una familia, algunos de los cuales habían dado el paso hacia la conversión, mientras que otros se habían negado a hacerlo.

La conversión al islam planteaba a los neófitos y a los ulemas andalusíes problemas de distinta naturaleza. Algunos relacionados con la práctica del culto y con cuestiones de pureza ritual, otros con la división de la herencia o con la convivencia bajo un mismo techo de musulmanes y cristianos. Los conversos planteaban a los juristas cuestiones tales como si un musulmán puede vestir la ropa de un cristiano, si una mujer musulmana puede amamantar a un niño cristiano, si el hijo musulmán puede asistir al funeral de su padre cristiano, si se puede enterrar juntos a un musulmán y a un cristiano, e incluso si está bien que un musulmán salude a un *dimmí* o le devuelva el saludo. Todas estas cuestiones muestran la preocupación por la pureza ritual de los musulmanes que estaban en contacto con cristianos, y cobran pleno sentido si los situamos en contextos familiares confesionalmente mixtos.

Las disposiciones legales que postulaban la estricta segregación y la limitación de los contactos sociales entre musulmanes y *dimmíes* tenían un carácter estrictamente teórico y nunca llegaron a hacerse efectivas. La misma convivencia que caracterizaba a las élites cultas cristianas, musulmanas y judías, existía también a nivel popular.

¹⁶ María Isabel FIERRO, “Cuatro preguntas en torno a Ibn Hafsun”, *Al-Qantara*, 16 (2) (1995), pp. 221-257.

¹⁷ Ana FERNÁNDEZ FÉLIX y María Isabel FIERRO, “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 siglo IX”, en Luis CABALLERO ZOREDA y Pedro MATEOS CRUZ (eds.), *Visigodos y Omeyas: un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Madrid, Anejos de “Archivo Español de Arqueología”, 2000, pp. 417-419.

Los juristas no veían con buenos ojos esa convivencia entre cristianos y musulmanes. En la primera mitad del siglo IX el jurista beréber Yahya b. Yahya al-Laytí decidió imponer un castigo a las musulmanas que entraban en las iglesias, seguían el descanso dominical y celebraban las fiestas cristianas. Sabemos que los musulmanes celebraban, junto a sus vecinos cristianos, la fiesta de san Juan (*ansara*), la Navidad (*milad*) y Año Nuevo (*yannayr* o *nayruz*). Según F. de la Granja,¹⁸ el *nayruz* y la *ansara* eran de origen persa, pero acabaron confundándose con las festividades cristianas de Año Nuevo y san Juan. Los alfaquíes condenaban estas prácticas porque las consideraban “innovaciones” (*bid'a*) que iban en contra de la ley islámica. Sin embargo, más que de innovaciones se trataba de antiguas costumbres preislámicas que los andalusíes perpetuaron en el tiempo hasta épocas muy tardías. Las primeras condenas de las autoridades musulmanas se remontan, según García Sanjuán,¹⁹ al siglo IX.

Como señala M. Marín,²⁰ es absolutamente lógica y normal la presencia de elementos de continuidad y la coexistencia de estructuras paralelas en el período formativo del islam andalusí. En el siglo IX nos encontramos todavía en una etapa de indefinición, de fluctuaciones, de cambios. Muchas personas practicaban un islam con reminiscencias cristianas o paganas, en el caso de los beréberes, de las que poco a poco se iban desprendiendo gracias a la labor normativa y al rígido control de los ulemas. Pero el proceso de “purificación” del islam andalusí llevó tiempo.

La arabización de los muladíes

El proceso de arabización lingüística y cultural en al-Andalus no tuvo un carácter étnico y confesional. Alcanzó por igual tanto a los autóctonos (cristianos, judíos y musulmanes) como a los beréberes que llegaron con la conquista. Fue un desarrollo homogeneizador que hizo desaparecer las diferencias iniciales y cuyo resultado final fue la creación de una sociedad árabe andalusí, muy distinta de la visigoda, así como de las sociedades cristianas del norte de la Península.

¹⁸ Fernando DE LA GRANJA, “Fiestas cristianas en al-Andalus. (Materiales para su estudio). I: *al-Durr al-munazzam* de al-Azafi”, *Al-Andalus*, 34 (1969), pp. 1-53; “Fiestas cristianas en al-Andalus. (Materiales para su estudio). II: Textos de Turtusi, el cadi Iyad y Wansarisi”, *Al-Andalus*, 35 (1970), pp. 119-142.

¹⁹ Alejandro GARCÍA-SANJUÁN, “La celebración de la Navidad en al-Andalus y la convivencia entre cristianos y musulmanes”, en José María MIURA ANDRADES (dir.), *Te cuento la Navidad. Visiones y miradas sobre las fiestas de invierno*, Sevilla, Aconcagua, 2011, pp. 44-46.

²⁰ MARÍN, *Al- Andalus y los andalusíes...*, p. 19.

La lengua es un emblema identitario relativamente estable, pero las comunidades cambian de identidad y de emblemas. Así, el árabe que en un principio fue la lengua de los conquistadores árabes y estaba marcado por un profundo sentido de etnicidad (hablar árabe implicaba ser de origen árabe), con el paso del tiempo se convirtió también en lengua de los beréberes, así como de los cristianos, judíos y musulmanes autóctonos. De hecho, a partir del siglo X ya es muy difícil descubrir la identidad étnica y confesional de un individuo arabizado.

Frente a las visiones continuistas del pasado, que negaban la importancia del proceso de arabización, hoy en día ya sabemos que la conquista árabe cambió radicalmente la historia lingüística peninsular. Durante muchas décadas se afirmaba que tan solo una élite culta y selecta de la sociedad conoció el árabe y que la inmensa mayoría de la población autóctona no llegó a arabizarse nunca. La realidad mozárabe y mudéjar que se ha ido conociendo en los últimos años desmiente esta afirmación y demuestra que los procesos de arabización e islamización fueron muy generalizados y alcanzaron a la mayoría de los andalusíes, tanto en el ámbito urbano, como en el rural.

Uno de los indicios de la temprana arabización de los muladíes es la adopción de la onomástica árabe. En un estudio sobre la onomástica árabe andalusí en los siglos VIII-IX, basado en los diccionarios biográficos, Marín²¹ descubre que los nombres más frecuentes en este período de las primeras conversiones al islam eran Muhammad y Abd Allah, los nombres musulmanes por antonomasia. Llama la atención, igualmente, la práctica inexistencia del *nasab*, la parte del nombre que aporta la información referente a los antepasados. Abundan, por el contrario, las cadenas onomásticas reducidas al nombre propio o, como mucho, al nombre propio seguido del nombre del progenitor. Según Marín, la falta de un *nasab* completo en muchas biografías puede deberse al origen autóctono de la persona en cuestión, que casi siempre se ocultaba, o a una reciente conversión al islam.

Los muladíes podían adoptar un apellido árabe a través de la *wala* o sin ella. No todos los personajes que lucen una *nisba* árabe en los repertorios biográficos andalusíes tenían realmente ese origen. En algunos casos se trataba de clientes y en otros de conversos al islam que habían adoptado el sistema onomástico árabe y una *nisba* oriental por una cuestión de prestigio. Como señala Marín,²² en la mayoría de los casos, la adopción de un apellido árabe no implicaba necesariamente el establecimiento de un vínculo de *wala*. Las cadenas onomásticas árabes eran tan prestigiosas que las adoptaban incluso los *dimmíes*. La adopción de un nombre árabe era el primer paso hacia la adopción de la identidad árabe.

²¹ Manuela MARÍN, "Onomástica árabe en al-Andalus: *Ism 'alam y kunya*", *Al-Qantara*, 4 (1983), pp. 131-150.

²² MARÍN, *Al- Andalus y los andalusíes...*, pp. 29-30.

La sociedad andalusí, como muchas sociedades medievales, se caracterizaba por la diglosia: la coexistencia de dos variedades de lengua, cada una de las cuales se empleaba en diferentes ámbitos. Por ello es conveniente establecer dos niveles de análisis que se corresponden con dos tipos de fuentes de distinta naturaleza. Por un lado, están todas las fuentes de carácter oficial (las monedas, la epigrafía oficial, la documentación de la secretaría del estado, la producción científica y literaria en árabe clásico) y, por otro, los escasos testimonios que nos muestran la generalización del proceso de arabización entre las capas sociales inferiores (los grafiti, la epigrafía menor, las inscripciones en distinto tipo de objetos de uso cotidiano). En ambos casos se trata de testimonios escritos, pero el segundo grupo de muestras lingüísticas está más cerca del registro coloquial que del clásico y, en este sentido, puede ser útil a la hora de estudiar el proceso de cambio de lengua que tuvo lugar en la sociedad andalusí a partir del siglo VIII.

Testimonios arqueológicos del uso cotidiano del árabe se encuentran en toda la geografía andalusí ya en el siglo IX, como ha demostrado Gutiérrez Lloret.²³ Las inscripciones árabes que dejaron los alfareros del Tolmo sobre cerámica, fechados en la segunda mitad del siglo IX, los escritos árabes sobre las paredes del eremitorio visigodo de la Camareta o del Ribat de Guardamar del siglo X, demuestran que la arabización no fue un proceso exclusivamente urbano y que alcanzó incluso el medio rural.

Es interesante la historia de la cueva de La Camareta, en Hellín (Albacete), que se encuentra en la frontera entre las actuales comunidades de Castilla-La Mancha y Murcia. En sus paredes se han hallado inscripciones ibéricas, visigodas y árabes que constatan la antiquísima tradición de culto de este espacio sagrado. Según Velázquez Soriano,²⁴ quien ha estudiado las inscripciones latinas, la cueva fue probablemente un eremitorio o lugar de retiro espiritual en época visigoda. Esta autora ha analizado una treintena de grafiti latinos, todos de carácter cristiano. Varias de las inscripciones contienen la invocación *Vivas in Cristo* y ejemplos de simbología cristiana. La mayoría son del siglo VII, pero hay algunas inscripciones que parecen ser de época posterior y demuestran que la cueva siguió siendo visitada por los cristianos de la zona ya en época andalusí. La excepcionalidad de este espacio se debe a que muchas de las inscripciones latinas se entrecruzan con epígrafes en árabe de carácter religioso igualmente. Al lado de *Vivas in Cristo* en latín se puede leer el *Bismi Llah* en árabe.

²³ GUTIÉRREZ LLORET, "El reconocimiento arqueológico de la islamización...", pp. 189-210.

²⁴ Isabel VELÁZQUEZ SORIANO, "Las inscripciones latinas de la cueva de La Camareta", *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, Ejemplar dedicado a La cueva de la Camareta (Agramón, Hellín-Albacete), 10 (1993), pp. 267-322.

Los musulmanes conocían este espacio sagrado para los cristianos y acudían a él para buscar refugio, para retirarse del mundo o para pedirle ayuda a Dios y al Profeta. La Camareta no fue un recinto de culto islámico “oficial”²⁵, fue uno de los abundantes lugares que “inspiraban —en palabras de Carmona González— un respeto sagrado sin ser lugares de culto islámico”²⁶. Pero lo más interesante es que su uso cristiano no suponía ningún problema para los musulmanes andalusíes que lo visitaban, del mismo modo que muchos musulmanes de Egipto hoy en día van a las iglesias coptas para buscar remedio para sus dolencias y enfermedades. Los andalusíes que frecuentaban la cueva eran probablemente nietos y bisnietos de los cristianos del lugar que tiempo atrás hacían lo mismo. Las generaciones cambiaban de lengua y de fe, mas heredaban los espacios sagrados y muchas tradiciones y costumbres locales de sus mayores.

La cueva debió ser conocida por los muladíes y los árabes del lugar desde el siglo IX. Las inscripciones árabes son abundantes y contienen numerosas invocaciones a Dios y al Profeta. Las más antiguas son del período IX-XI, sin que sea posible precisar más su datación. Hay un segundo grupo de grafiti posteriores, de los siglos XII-XV. Aunque los textos son bastante repetitivos y esquemáticos y no presentan gran complejidad léxica ni sintáctica, constatan cierta alfabetización en árabe, la lengua que, sin duda, hablaban las personas que dejaron sus nombres en las paredes de La Camareta.

Hay otros ejemplos de espacios cristianos reutilizados por los andalusíes y cuyas paredes y columnas conservan huellas de la arabización. Un caso similar al de la Camareta nos lleva al occidente de al-Andalus, a la Extremadura musulmana. Barceló²⁷ ha estudiado las inscripciones árabes sobre columnas de antiguas basílicas cristianas que los musulmanes convirtieron a veces en mezquitas y a veces en edificios de uso civil, como cárceles, por ejemplo. Aquí también se trata de testimonios de carácter popular y espontáneo. En las columnas de la basílica de Casa Herrera (Mérida) y en otra basílica visigoda de esta misma ciudad, Barceló ha podido identificar inscripciones árabes de la primera mitad del siglo IX. Los grafiti contienen invocaciones a Dios, peticiones de ayuda. Los personajes que dejaron sus nombres en estas columnas no fueron personalidades relevantes. Sus nombres no se encuentran citados en ningún repertorio biográfico y en ninguna crónica árabe. Son individuos

²⁵ Ingrid BEJARANO ESCANILLA, “Las inscripciones árabes de la Cueva de la Camareta”, *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, Ejemplar dedicado a La cueva de la Camareta (Agramón, Hellín-Albacete), 10 (1993), pp. 323-378.

²⁶ Alfonso CARMONA GONZÁLEZ, “Notas sobre la religiosidad y creencias en al-Andalus, a propósito del estudio de la cueva de La Camareta”, *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, Ejemplar dedicado a: La cueva de la Camareta (Agramón, Hellín-Albacete), 10 (1993), p. 472.

²⁷ Carmen BARCELÓ, “Columnas ‘arabizadas’ en basílicas y santuarios del occidente de al-Andalus”, *Cuadernos emeritenses*, 17 (2001), pp. 87-138.

anónimos, gente común. Este hecho lleva a Barceló a la conclusión de que el uso de la escritura árabe no era un monopolio exclusivo de las élites urbanas y que el pueblo llano, sobre todo los hombres, también adquirirían cierto nivel de alfabetización en árabe. Este fenómeno de alfabetización temprana (había transcurrido solo un siglo desde la conquista), en un espacio alejado de los centros de poder, es muy revelador del alcance del proceso de arabización de la población local andalusí. Probablemente tenga que ver con la labor de los ulemas locales. Las mezquitas no eran solo espacios de culto; funcionaban también como centros de enseñanza. Los musulmanes recibían cierta instrucción en lengua árabe para poder acceder al libro sagrado.

Los nombres que Barceló pudo leer en las columnas muestran que en el siglo IX la mayoría de los indígenas ya había adoptado el sistema onomástico árabe. Barceló cree que estas personas podrían ser muladíes o mozárabes de la zona, que se encontraban en un avanzado proceso de islamización y ya estaban arabizados. Las columnas “arabizadas” de Mérida constituyen la colección de escrituras árabes espontáneas más amplia y antigua de la Península y demuestran que el árabe y el islam ya habían penetrado en las zonas rurales en el siglo IX.

Gutiérrez Lloret²⁸ aporta otro testimonio de arabización temprana en el oriente andalusí constituido por dos piezas cerámicas del siglo IX que proceden del Tolmo de Minateda. Hay indicios arqueológicos de que este espacio estuvo habitado de forma ininterrumpida entre los siglos VI a IX, lo que nos permite estudiar *in situ* los cambios sociales que afectaron a estas comunidades entre la conquista árabe y la época del emirato. Como demuestra una de las piezas, una tinaja con una inscripción árabe, el artesano que realizó la vasija sabía escribir y dejó constancia de su nombre, como si de una “marca de taller” se tratase. El fragmento fue encontrado en un espacio doméstico, lo que significa que los habitantes del lugar estaban familiarizados con este tipo de epigrafía. El segundo grafiti se encuentra sobre un fragmento de tapadera y consiste en una *basma* completa en árabe. Según Gutiérrez Lloret, estos testimonios nos permiten suponer que los habitantes del Tolmo estaban ya arabizados lingüísticamente en el siglo IX, con independencia de su origen, indígena o foráneo.

²⁸ Sonia GUTIÉRREZ LLORET, “Cerámica y escritura: dos ejemplos de arabización temprana. Graffiti sobre cerámica del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete)”, en Susana GÓMEZ MARTÍNEZ (dir.), *Al-Ándalus espaço de mudança: balanço de 25 anos de história e arqueologia medievais: homenagem a Juan Zozaya Stabel-Hansen*, Mértola, Campo Arqueológico de Mértola, 2006, pp. 52-60.

Este tipo de testimonios, sin embargo, no están exentos de problemas. El que un alfarero sea capaz de escribir su nombre o la *basmala* en árabe no significa, en principio, que todos los miembros de su comunidad tuvieran la misma competencia. Como ya hemos dicho, el proceso de islamización ya implicaba cierta instrucción en árabe. Los musulmanes que acudían a la mezquita aprendían a escribir su nombre y el del Profeta en árabe, pero esto no denota que hablaran esta lengua de forma espontánea y cotidiana.

Otra de las dificultades que plantea el estudio de los grafiti es determinar el grado de arabización de sus autores. En el caso de tratarse, efectivamente, de miembros de comunidades indígenas en proceso de arabización, ¿cómo podemos determinar en qué fase del mismo se encontraban? Es muy arriesgado afirmar que en el siglo IX la arabización lingüística fuera ya total y completa en todo el territorio andalusí.

Lo que estos testimonios confirman, sin duda, es que la presencia del árabe se hacía cada vez más evidente tanto en el espacio público como en el ámbito doméstico, y tanto en las ciudades andalusíes como en el medio rural. Esta proliferación de muestras escritas, junto con la propaganda en árabe de los medios oficiales, contribuía a aumentar el prestigio de la lengua, que es una de las causas de la generalización de su uso.

¿Cómo explicar el éxito de la arabización? La clave del éxito del proceso de arabización fue el contacto humano entre las dos comunidades lingüísticas. Según Manzano Moreno,²⁹ después del 711 los conquistadores no se establecieron en ciudades-guarnición aisladas de los núcleos de población; al contrario, se dispersaron por todo el país. Los jefes del ejército árabe concertaron alianzas matrimoniales con las élites hispano-visigodas. Los gobernadores de provincia establecieron acuerdos de colaboración con el clero, que les ayudó en la organización fiscal del territorio, y los soldados árabes y beréberes empezaron a comerciar con los campesinos del lugar. No hace falta decir que estos encuentros humanos suponían, desde el primer momento, intercambios lingüísticos. La forma en que se había producido la conquista y la ocupación del territorio, sin encontrar apenas resistencia por parte de la población local, favorecía los intercambios y los procesos de asimilación lingüística y cultural.

Uno de los factores que explican la arabización relativamente uniforme del territorio andalusí fue la geografía de los asentamientos árabes. Los primeros contingentes militares se establecieron en las ciudades más importantes: Córdoba, Sevilla, Mérida, Toledo y Zaragoza, así como en puntos estratégicos a lo largo de las principales vías de comunicación. Pero pronto los militares árabes y beréberes tuvieron que dispersarse por las zonas rurales, porque su

²⁹ MANZANO MORENO, "Conquista y formación de al-Andalus...", p. 106.

apoyo dependía de las contribuciones en especie que debían pagar regularmente las comunidades campesinas sometidas. El hecho de que recibieran tierras en propiedad favoreció su asentamiento estable en estos lugares. Muchas de las alquerías en las que se establecieron los miembros del ejército árabe ya existían con anterioridad, como demuestra el hecho de que, tiempo después, estos hábitats siguieran conservando su nombre preislámico. Esto nos está indicando, según Manzano Moreno,³⁰ que los conquistadores casi nunca optaron por crear nuevos enclaves y preferían establecerse en medio de la población sometida para controlarla mejor y administrar sus recursos. Eso permitió la instauración de vínculos muy estrechos con la población indígena y fue así como esta población empezó a arabizarse.

La urbanización fue otro factor que contribuyó al proceso. A principios del siglo VIII la inmensa mayoría de la población hispana vivía en el ámbito rural. Los árabes encontraron pocas ciudades que funcionaban como centros administrativos y sedes religiosas del estado visigodo. Durante los siglos VIII y IX al-Andalus experimentó un intenso proceso de urbanización. Se desarrollaron los núcleos ya existentes y se fundaron ciudades de nueva planta. Las ciudades funcionaban como polos de atracción para la población extraurbana y como potentes centros de islamización y arabización.

El comportamiento de la élite autóctona tras la conquista musulmana es otra de las claves que explican el éxito de la aculturación. En su mayoría, la aristocracia visigoda pactó con los conquistadores. Estableció lazos de parentesco con ellos, adoptó en muchos casos el islam, emuló en lengua, traje y costumbres a los árabes, y acabó fusionándose con ellos. La islamización y la arabización en al-Andalus empezaron por los grupos de poder, que, con su ejemplo, marcaron las pautas de comportamiento social que el resto de la sociedad imitó. El árabe era un instrumento de ascenso social y los que estaban interesados en mejorar su condición económica lo necesitaban.

No es difícil comprender por qué el árabe era tan importante para los muladíes. Su dominio era probablemente la prueba más decisiva que tenían que superar para homologar su estatus con el que tenían los árabes de origen. En la sociedad andalusí se era mejor o peor musulmán dependiendo del nivel de dominio de la lengua árabe. Por eso, muchos muladíes querían que sus hijos realizaran el viaje de estudios a Oriente. Estos viajes no tenían solo un sentido práctico; tenían también un profundo sentido espiritual. A través de ellos, los musulmanes que habían nacido en al-Andalus cumplían con el precepto de la peregrinación,

³⁰ MANZANO MORENO, *Conquistadores, emires y califas*, p. 279.

pero también experimentaban un profundo proceso de orientalización que empezaba por su arabización a través de la inmersión lingüística.

¿Cuál fue, entonces, la suerte del romance? Las primeras generaciones de muladíes eran romanceparlantes. Su vernáculo no debió ser muy distinto del que hablaban los cristianos y los judíos autóctonos. Con el tiempo, fueron adoptando conceptos y voces de origen árabe, para nombrar las realidades de su nueva religión. Fue así como lentamente los neomusulmanes de origen autóctono se fueron arabizando. “No solamente los Mozárabes, —decía Simonet— sino también los Muladíes o Españoles islamizados, conservaron durante algunas generaciones el idioma propio de la raza a que pertenecían”³¹. De la misma opinión era Ribera,³² quien consideraba muy desacertada la decisión de Simonet de bautizar al romance andalusí como “mozárabe”, porque este nombre hacía pensar que solo los mozárabes, es decir, los cristianos de al-Andalus, lo hablaban, quedando los musulmanes excluidos de esta comunidad lingüística. Ribera defendía la tesis de un bilingüismo generalizado en el que participaban todas las comunidades religiosas, incluidos los muladíes: “el árabe vulgar y el latín vulgar —decía Ribera— fueron dos lenguas usadas indistintamente por las mismas personas, no solo por los cristianos de la España musulmana, sino también por los musulmanes andalusíes”³³.

Sabemos que todo proceso de cambio o sustitución de lengua pasa por una etapa más o menos prolongada de bilingüismo y, en este sentido, la tesis de Ribera parece bastante aceptable. El que el árabe y el romance se usaran indistintamente, como afirma este autor, ya es más discutible por la sencilla razón de que los dos idiomas tenían distinta consideración social. El romance, que en un principio era la lengua dominante en términos demográficos, con el tiempo se había convertido en lengua estigmatizada, propia de aquellas comunidades cristianas y judías, cada vez más reducidas y marginadas, que aún se negaban a abrazar el islam. El árabe andalusí, aunque muy minoritario en los primeros tiempos, tenía, sin embargo, desde el principio, mejor valoración social. Era la lengua de los grupos de poder. Sin duda, las personas que dominaban los dos idiomas se cuidaban mucho de hablar en árabe en los espacios públicos, y si hablaban también en romance, lo más probable es que lo hicieran de puertas adentro, en el espacio doméstico y familiar, donde la mofa de los arabizados no podía alcanzarlos.

³¹ Francisco Javier SIMONET, *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes*, Madrid, RAH, 1888, p. XXXV.

³² Julián RIBERA, *Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública del señor D. Julián Ribera y Tarragó*, Madrid, Imprenta Ibérica, 1912.

³³ *Ibidem*, p. 19.

Este bilingüismo asimétrico entre un árabe andalusí prestigioso y un romance desprestigiado no pudo prolongarse mucho en el tiempo. Hubo una tendencia hacia el abandono del romance, lo cual es absolutamente comprensible si tenemos en cuenta que en el siglo X la mayoría de los andalusíes ya habían adoptado el islam y pretendían borrar de la memoria colectiva el recuerdo de su origen no árabe. Como dice Samsó, “el bello ideal de un muladí es hacer creer a todo el mundo que descende de antepasados de pura raza árabe y, a ser posible, que es descendiente del mismísimo Profeta”³⁴. Tras el intento de ocultar su origen, está la decidida voluntad de los autóctonos de integrarse, de diluirse entre los árabes, de confundirse con ellos. Llevada al terreno de la lengua, esta intención de “convertirse en árabe”³⁵ implicaba el abandono de la propia lengua y la reafirmación en el uso de la lengua dominante. En esta situación de fuertes tensiones étnicas, incluso el bilingüismo era una mala opción porque implicaba el mantenimiento de un vínculo muy fuerte con la comunidad de origen por parte de quienes pretendían cortar con su pasado e integrarse definitivamente en el grupo más prestigioso.

El cambio de identidad

Simonet intentó demostrar que la fusión entre árabes y muladíes nunca llegó a producirse porque la raza, en su opinión, fue más fuerte que la fe. La antipatía de razas y de intereses entre las dos comunidades fue tan fuerte que no pudo vencerla el mismo vínculo religioso. Incluso llegó a afirmar que mozárabes y muladíes “hermanados por su odio contra la dominación extranjera” hicieron causa común y “coincidieron en los mismos pensamientos de independencia y restauración”³⁶.

En *La España del Cid* Menéndez Pidal desarrolló la misma idea:

“Al Andalus, independizado tan pronto del Oriente, había hispanizado su islamismo: los escasos elementos raciales asiáticos y africanos se habían casi absorbido en el elemento indígena, de modo que la gran mayoría de los musulmanes españoles eran simplemente ibero-romanos o godos, reformados por la cultura musulímica, y podían entenderse bastante bien con sus hermanos del Norte que habían permanecido fieles a la cultura cristiana. Así, cuando el Norte inició su preponderancia militar, al-Andalus se inclinaba fácilmente a la sumisión, faltar como se hallaba de un espíritu nacional y religioso”³⁷.

³⁴ Julio SAMSÓ, “La supervivencia de la cultura mozárabe en al-Andalus”, *Historia* 16, 167 (1990), p. 71.

³⁵ MANZANO MORENO, “Convertirse en un árabe...”, pp. 219-240.

³⁶ SIMONET, *Historia de los mozárabes...*, p. 135.

³⁷ Ramón MENÉNDEZ PIDAL, *La España del Cid*, en Ramón MENÉNDEZ PIDAL, *Obras completas*, Madrid, Espasa Calpe, 1969, vol. 1, p. 77.

La Reconquista se nos presenta aquí como “la reunificación natural de un pueblo artificialmente dividido por los azares de la historia”³⁸. Transcurridos cuatro siglos desde la conquista árabe, los cristianos del norte se reencuentran con sus hermanos del sur.

La historiografía andalusí de la segunda mitad del siglo XX ha desmentido gran parte de estas afirmaciones. Para empezar, sabemos que estos “ibero-romanos o godos, reformados por la cultura musulímica” no se entendían en absoluto con “sus hermanos del norte”, y la falta de entendimiento tuvo un carácter tanto lingüístico como ideológico. No se entendían porque había una frontera lingüística entre ellos: unos hablaban árabe y los otros, romance. La otra razón que explica la falta de entendimiento era una cuestión identitaria: los andalusíes no percibían como “hermanos” a los cristianos del norte, sino como meros agresores que invadían su territorio. Estos ibero-romanos o godos de los que habla Menéndez Pidal habían experimentado un cambio tan profundo que les había llevado a asumir una nueva identidad: la andalusí. Eran musulmanes y arabófonos y ya nada tenían que ver con la gente del norte. Además, los ocho siglos de reconquista desmienten la última afirmación, según la cual al-Andalus se inclinaba fácilmente a la sumisión. Ocho siglos de guerra casi continua difícilmente casan con la idea de un encuentro fraternal entre un pueblo dividido.

Es cierto que en los primeros siglos después de la conquista los árabes tendieron a diferenciarse de las comunidades sometidas y también de sus aliados, los beréberes. La propia denominación *muladí* tenía, al parecer, un carácter despectivo, ya que, de acuerdo con el principio de superioridad étnica de los árabes, todos aquellos que no podían demostrar, a través de su genealogía, un noble origen árabe eran considerados social y culturalmente inferiores.³⁹ El neo-musulmán, aunque teóricamente debería ser considerado como musulmán de pleno derecho, en realidad no era equiparado a los “musulmanes viejos”, es decir a los árabes.

Según Chalmeta,⁴⁰ en la sociedad andalusí de los siglos VIII y IX funcionaban mecanismos de discriminación étnica. La estratificación social y económica, que dividía a la sociedad andalusí en aristocracia y pueblo (*jassa* y *amma*), reflejaba, en realidad, una estratificación étnica: la *jassa* estaba prácticamente monopolizada por los árabes y sus clientes y la *amma* incluía a todos los demás. Pero la *jassa* era “un estamento social móvil y en constante renovación”⁴¹. Esto significa que los beréberes y los muladíes también podían acceder a ella.

³⁸ GUICHARD, “Los árabes sí que invadieron España...”, pp. 32-33.

³⁹ MANZANO MORENO, “Convertirse en un árabe...”, p. 225.

⁴⁰ Pedro CHALMETA, “Estructuras socio-económicas musulmanas”, en *En torno al 750 aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1989, vol. 1, p. 23.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 27.

Es más, parece que los mecanismos de discriminación étnica funcionaban como catalizadores de los procesos de cambio cultural. Como ha observado Glick,⁴² la aculturación puede producirse en situación de tensiones y de conflicto social y la discriminación puede acelerar las tendencias asimilacionistas. Para los muladíes, arabizarse lingüística y culturalmente era un mecanismo de defensa ante el trato discriminatorio del que eran objeto.

Ahora bien, si los muladíes eran musulmanes y arabófonos, pero de origen no árabe, entonces era solo cuestión de tiempo y de buena voluntad, por ambas partes, su definitiva fusión con los “árabes”. ¿Cuánto tiempo puede mantenerse el recuerdo del origen? Depende, en todo caso, de la voluntad del individuo o del grupo y del interés que puedan tener en perpetuar o no este recuerdo. La memoria colectiva, como la individual, se puede moldear y manipular fácilmente. Un claro ejemplo de manipulación de la memoria son las falsas genealogías árabes que adoptaron muchos indígenas.

Era solo cuestión de tiempo que los muladíes se diluyeran en el cuerpo social andalusí. Al parecer, esto ocurrió a lo largo del siglo X, durante el califato. En la Marca Superior (Aragón) este proceso fue más lento, pero también llegó a completarse. Según Viguera Molins, “los muladíes desaparecen, como tales, de la escena política y social durante el siglo XI, para funcionar desde entonces como andalusíes y forjarse en muchos casos linajes árabes, como también hacían los beréberes ‘antiguos’, los instalados en al-Andalus desde el siglo VIII”⁴³. A partir del siglo XI ya no perduraba ninguna memoria genealógica “indígena” entre ellos.⁴⁴ Nadie reivindicaba su lejano origen autóctono, y, por el contrario, muchos presumían de apelativos tribales árabes que se remontaban al siglo VIII. El cambio de identidad había supuesto un cambio de la memoria histórica.

A finales del siglo XI, cuando se produce el encuentro violento entre el norte cristiano y el sur andalusí, primero con la conquista de Toledo y después con la conquista de Huesca, el proceso de asimilación de los muladíes ya había llegado a su término. Desde el punto de vista étnico, cuatro siglos después de la conquista islámica no tiene ningún sentido contraponer “árabes” a “indígenas”, porque ambas comunidades habían asumido una nueva identidad: eran andalusíes⁴⁵.

⁴² Thomas GLICK, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)*, Madrid, Alianza, 1991.

⁴³ María Jesús VIGUERA MOLINS, “Al-Andalus y Oriente: crónica de una historia compartida”, en Fátima ROLDÁN CASTRO (ed.), *Al-Andalus y Oriente Medio: Pasado y presente de una herencia común*, Sevilla, Fundación El Monte, 2006, pp. 50-51.

⁴⁴ María Isabel FIERRO, “Los que vinieron a al-Andalus”, *Zona arqueológica*, 15 (1) (2011), (Ejemplar dedicado a 711, *arqueología e historia entre dos mundos*), pp. 165-176.

⁴⁵ MANZANO MORENO, “Conquista y formación de al-Andalus...”, p. 96.

Conclusión

Los muladíes —los autóctonos conversos al islam— llegaron a ser la comunidad más numerosa de la sociedad andalusí. Sus miembros experimentaron un proceso de cambios radicales en el plano religioso, lingüístico y cultural. Lograron incluso a adoptar una nueva identidad: renunciaron a sus raíces hispano-visigodas para convertirse en árabes andalusíes, pero los cambios también implican continuidades y resistencias. En este sentido, es necesario plantear la cuestión de la pervivencia de rasgos culturales del pasado preandalusí en la vida de la comunidad muladí. Esto ayudaría a resolver el gran enigma de la posible pervivencia, hasta la época de la Reconquista, de comunidades muladíes romanceparlantes o bilingües en árabe y en romance andalusí. Es probable que el antiguo romance resistiera con mayor fuerza entre las comunidades muladíes fronterizas con los reinos cristianos del norte: en la Frontera Superior, Media e Inferior del estado andalusí. La sociedad de al-Andalus no fue homogénea y, sin duda, debieron existir algunas diferencias lingüísticas y culturales entre las distintas comunidades muladíes en el extenso espacio andalusí. Es necesario profundizar en estas diferencias internas para llegar a un conocimiento más preciso de la sociedad andalusí y de la comunidad muladí en concreto.