

711 – Historiología de una conquista.

Emilio González Ferrín

*Admitido el valor innegable de las pruebas
-que son una buena razón para creer en algo-,
pasemos ahora a una advertencia sobre
tres malas razones para creer en algo:
se llaman Tradición, Autoridad y Revelación.*

(Dawkins 2008:330)

Planteamiento.**1**

Destaca Rachel Arié el carácter legendario de los comienzos de la historiografía referida a Al-Andalus. En concreto, escribe que *el relato de la conquista del noroeste de África y de España pertenece más a la tradición religiosa que a la historia* (Arié 1984:368). Este trabajo no se presenta como revisionismo de una determinada historiografía, sino como su justa valoración en tanto que trama de fuentes culturales. Como tales, mantienen intacto su crucial sentido literario y su profundo contenido simbólico.

Una serie de ideas esenciales *guadianean* por estas páginas:

- Para comprender el 711 ibérico, se debe poner en relación con cuanto venía ocurriendo en Oriente.
- Las fuentes historiográficas alejadas -¡más de un siglo!- de los hechos que describen, deben ser tratadas como fuentes secundarias. Esa retro-alimentación cronística creó el género literario de las *futūḥ*.
- En términos generales, compartimos la idea de que fue la *brecha psicológica posterior* la que injertó una determinada consideración de *brecha física previa* reflejada en una narración *a posteriori*. Con el tiempo, la *lógica ideológica* de una *Reconquista* necesitará ya siempre el elemento previo de una *Conquista*.
- En tal sentido, nuestra insistencia en desestimar el concepto de conquista militar islámica como hecho catalizador de Al-Andalus se relaciona con la lógica de continuidad y cambio progresivo en la historia, desestimándose tanto los *requerimientos proféticos previos* como el recurrente tratamiento del Islam como algo ajeno, alejado y auto-inmune.
- Identificar todo lo anterior como representaciones de un cierto esencialismo andalucista fundido con ideologías fascistas sólo puede entenderse como broma o dislexia narrativa.

2

Es comprensible tratar de buscar un significado religioso e histórico -incluso historicista, para quien vierta ideologías o detecte determinismos- a la secuencia de acontecimientos que pudieron tener lugar en el enorme espacio geográfico que abarca desde Asia Central, Oriente Medio y Próximo, costa mediterránea norteafricana hasta la península Ibérica, desde mediados de los 600 hasta más de un siglo después. Es igualmente comprensible -por más que no necesariamente acertado- entender lo diverso y coetáneo como único y homogéneo. Incluso resulta útil a los efectos denominativos, y en aras de futura transmisión docente, acuñar epígrafes que sirvan de referentes capitulares en una determinada relación de procesos históricos. Así, hablar de *la eclosión del Islam*, en tanto que inicio de un tiempo histórico determinado, tiene para el siglo concreto -desde esos citados mediados de los 600 hasta unos cien años después- la misma utilidad que hablar de *los pueblos del mar* en el 1200 antes de nuestra era. Insistimos: la misma utilidad denominativa, similar versatilidad epigráfica para los manuales. Pero de ahí, a calificar procesos tales de *conquista*, dista un trecho. Una conquista es el acto voluntario de expansión de un pueblo sobre otro, no el estado de cosas resultante tras la decantación de un tiempo convulso.

Si el capítulo 1 en todo manual sobre historia del Islam comienza con la biografía del profeta Mahoma, difícilmente podremos comprender o asimilar lo anterior, o adentrarnos en el mundo de la *poligénesis del islam* (Wansbrough 1977:22, 1978:14). Escribir la historia no puede depender de requerimientos dogmáticos, de la índole que sea, asumiendo que lo islámico sea un ente ajeno, repentino, *alienígena*, enteramente auto-inmune y compacto, nacido de la voluntad -revelada o no- de una personalidad concreta. Pretenderlo así es algo incompatible con cualquier tarea científica, en modo alguno refractaria -por otra parte- a todo tipo de respeto y/o reserva hacia el mundo distante de las creencias, con tal de que los ámbitos de conocimiento se mantengan en sus lindes: la iluminación poética y religiosa por un lado, la razón motora de las cosas mundanas por otro.

3

Históricamente, se ha establecido un orden de las cosas. Por más que la llamada *sumisión a la senda* (Rivero 2000:12) es enemiga acérrima de todo posible avance en materia científica, la historia del Islam no se toca en sus fundamentos míticos. Éstos presentan a personajes enteramente nuevos, en un ente auto-móvil, cuyo viaje se hace depender de una secuencia determinada. A modo de trompo, girando sobre sí mismo por el mapa de Oriente Próximo, su punta de acero se trasladaría -sin solución de continuidad, y siempre por impulso interno-, de Meca a Medina, de ahí a Damasco, Bagdad, puede que Samarra y Samarcanda, vuelta a Bagdad y Estambul. Simultáneamente, tal premeditado movimiento histórico habría ocasionado una subida de marea castrense sin parangón en su eficacia, un efecto centrifugador desde Poitiers hasta el mar de Aral.

Esta *historia oficial*, comúnmente admitida y asumida por propios y ajenos, se basa en una historiografía árabe concreta, siendo tal aspecto -con toda probabilidad- el elemento que más fe religiosa requiere en toda esta mezcla de las cosas de este y el otro mundo. Porque no hay historiografía árabe coetánea a los hechos que se narran como irrefutables, sino que las fuentes árabes más cercanas a los hechos distan de éstos, al menos un siglo. No existe, por tanto, historiografía árabe como fuente primaria, ni en el caso de las llamadas conquistas árabes orientales, ni en la asumida como conquista de Al-Andalus. Por eso es fundamental aplicar la historiología, que no es la sustitución de la historiografía, sino su aprovechamiento más allá de lo dogmático y/o la denuncia de sus carencias.

4

En materia de historiografía, es necesario saber distinguir entre fuentes primarias y fuentes secundarias. Es igualmente necesario no trasladar el respeto mal entendido hacia alguien, bajo la forma de una falta de respeto hacia el resto. En este sentido, expresiones como *la tradicional veracidad de las fuentes orales de los árabes*, parecen apuntar a efectos semejantes: se explica un largo silencio historiográfico como *concordato con el Otro*, y así mantenemos su alienación y nuestra versión de los hechos. Por eso trataremos de ubicar lo ubicable, así como desdeñar lo desdeñable, en aras de una posible explicación admisible para la eclosión y expansión del Islam, desembocando en Al-Andalus.

Y ya que la explicación tradicional incide en lo poético, podemos abundar en ello, tomando como simbólico lo entendido como

literal. Con ello apuntaremos, precisamente, a uno de los problemas más comunes en la interpretación de los textos: en ocasiones, las crónicas -ya de por sí tardías-, incorporan elementos simbólicos, literarios, que sólo mediante el estudio comparado y el sentido común aparecen como tales. La historiología no anula el valor literario de las cosas, sólo lo sitúa en su lugar adecuado.

Algo de raíz poética y simbólica podría ser lo siguiente: el término árabe *fath* no tiene sólo un sentido posible. Perteneciente a un campo semántico especialmente polisémico, de su exuberante casuística podrían destacarse tres grandes recorridos terminológicos, íntimamente relacionados entre sí por lo simbólico y connotativo. Lo relacionado con aperturas en general -primera acepción-, daría paso a todo un abanico terminológico desde las iluminaciones del místico -segunda acepción, recuérdense las *aperturas espirituales* de Ibn Arabí-, hasta las más mostrencas aperturas castrenses -tercera acepción, *conquista militar*-. ¿No estaremos hablando siempre de conquista militar, cuando en realidad todo un mundo, simplemente, se *abrió* para dar paso a una nueva era? Puede que el concepto árabe de conquista, en esa *tradicional fiabilidad de las fuentes*, no pretendiese más, ni menos, que poetizar la apertura del Mediterráneo sur a una nueva era, y no necesariamente una conquista militar.

5

No resulta convincente -al no haber pruebas al respecto- que el Islam -civilización- se expandiese por el Mediterráneo a requerimiento, o en paralelo, al islam -religión- por la fuerza de las armas y a las órdenes de determinados califas. En este punto se centra nuestra visión historiológica de la cuestión, que pretende desestimar el concepto clásico de conquista. Sin embargo, y dado que tanto el Islam como el islam se expandieron desde Europa -Al-Andalus y Sicilia- hasta, al menos, Indonesia, forzoso resulta plantear una explicación alternativa, dado que la mera negación del procedimiento comúnmente asumido no conlleva en sí una explicación plausible. Negando, no explicamos. Otra cosa es que tengamos siempre las de perder, ya que la explicación mítica siempre resulta más clara -para eso surge un mito, precisamente-.

Acabaremos centrándonos en lo andalusí: si no resulta convincente esa expansión por conquista -decimos-, es por la inexistencia de fuentes que confirmen consecuentes órdenes de avance por parte de un Estado determinado. Si vamos a tratar tanto el tema de la inexistencia de fuentes, como la explicación alternativa, debemos remontarnos a cuanto implica la eclosión histórica del Islam -no la mítica, esa que empieza con la biografía del Profeta-, para que las propias evidencias contrasten nuestra hipótesis. Tales evidencias se centran en dos conceptos sobre los que siempre nos moveremos: la continuidad de los procesos históricos -para desfondar el creacionismo islámico, su surgimiento de la nada-, y la permanente conexión mediterránea -desestimando el *descubrimiento* de Al-Andalus-.

¿Avance organizado, o revoluciones?

1

Existen, al menos, dos modos de contemplar el surgimiento del Islam. Por una parte, la historia inducida por el hecho religioso: la

explicación del Islam sería, así, la consecuente y milagrosa expansión por las armas de un ilimitado contingente de ejércitos, a resultas de una llamada espiritual. El otro modo es contemplar la historia como decantación; resolver que no hay una explicación para el Islam, sino que el Islam es la explicación, el resultado final de un conjunto de factores. Es decir: la cadena de acontecimientos que se sucedió desde el enquistamiento de Bizancio y Persia, en tradicional desgaste bélico, acabó resolviéndose como un estado de cosas que culminaría llamándose Islam. La fundación de una ciudad determinada, con primera piedra el 31 de julio de 762 (Holden 1996:99), llamada precisamente *La ciudad de la paz* -Bagdad-, corona todo ese proceso de incertidumbre, e inicia el tiempo de *explicación desde dentro* de un pasado sorprendente; un tiempo de *retroalimentación cronística* de unos procesos históricos diversos, sólo contemplables como lineales desde la perspectiva del logro civilizador de Bagdad. La fundación del Imperio abbasí es el arranque del Islam, y desde allí se buscan unas fuentes culturales, entresacadas de un siglo previo transcurrido, sin coherencia más que -precisamente- contemplado desde Bagdad. Los cronistas de ese régimen nuevo, implicados en los fundamentos de una civilización, generarán la solución de adecuar los acontecimientos a la relación escrita de los mismos, al menos un siglo después (Robinson 2000:32).

La *sensación de conjunto* de todo cuanto pudo pasar en Oriente Próximo desde mediados de los 600 procede de un error de interpretación -voluntariamente codificado-: no hay una secuencia Meca-Medina-Damasco-Bagdad, más que a los efectos diacrónicos. Ni siquiera es racionalmente aceptable establecer una secuencia Damasco-Bagdad. El hecho de que se detecte en la historia un proceso A y un proceso B, no implica que el segundo provenga del primero. Bagdad no hereda a Damasco, simplemente lo incluye, *a posteriori*, entre sus fuentes culturales, arriesgando la racionalidad de los procesos para establecer una extrañísima continuidad, desde la clara helenización de Damasco hasta la persianización de Bagdad. Esa es la citada *retroalimentación cronística* del Islam; la que entiende, como consecuente, una relación de acontecimientos azarosos, que desembocan en un presente novedoso que se quiere tradicional.

2

Por otra parte, resulta lógica esa *cronística inventora* con arranque en lo religioso. Que el islam provenga de una reacción en cadena a determinados dogmatismos teológicos no es hacer, desde el hoy, una *historia teista*; es aceptar una característica esencial de la Antigüedad tardía y la Edad Media: lo que John Tolan denomina *Dios como fuerza motriz de la historia* (Tolan 2007:15) o, al menos, el convencimiento de ello por parte del ser humano inserto en ese tiempo. Pero plantear que esa *reacción en cadena* procede de una única fuente, una revelación central de la que se expande el resto, es sólo un acto de fe, incompatible con los requerimientos científicos.

Claro que hay una relación entre el islam y el Islam, pero habrá que ver de dónde parte cada cual y en qué modo o punto se cruzan. La reacción frente a la relación de acontecimientos que darán paso al Islam es la lógica consecuencia de un tiempo y una cultura teológica y apocalíptica. En ese convulso siglo VII, descabezado por la inhibición de Bizancio y Persia, no se describe asépticamente cuanto se ve, sino que se interpreta desde el punto de vista de cuanto se ha aprendido (Daniel 1993:23). Desde ese punto de vista es como puede comprenderse a Tolan, afirmando que *la construcción de una imagen polémica de los sarracenos comienza antes del surgimiento del islam* (Tolan 2007:21) y,

en gran medida, la imagen que éste tenga de sí mismo depende de ese constructo previo. Es decir: el Oriente Próximo espera un fin del mundo, y cuanto se produce -esporádico, yuxtapuesto, inconexo en un principio- se contempla sólo desde ese punto de vista. Probablemente, la visión que pueda tenerse desde Hispania tiene relación con la que se tenía desde Oriente: jamás dejó de haber una continua conexión entre ambos puntos del Mediterráneo (Blázquez 1988:178). Ello no implica que describan a las mismas personas; simplemente, que están en contacto y describen -desde un mismo prisma-, situaciones parecidas: el mundo *extra-muros*, periférico, *bárbaro* en el sentido latino, avanza sobre las ciudades en este tiempo extraño.

Desde Isidoro de Sevilla en Hispania a Sofronio en Jerusalén -un siglo después-; desde el proto-antiislamismo hasta la incertidumbre de cuanto pueda estar pasando por los caminos salteados de Oriente, todo aquel que se afane en describir su tiempo lo hará desde los presupuestos apocalípticos bíblicos, heterodoxos, apócrifos en su fundamento escrito. Es en ese contexto literario en el que surgen los numerosos *Otros*, que la historiografía muy posterior -tanto cristiana como islámica- convertirá en un único *Otro*. Es el tiempo de los caldeos y asirios -los *malos* del Antiguo Testamento-, los sarracenos -denominando así a los nómadas desde Alejandro Magno- (Dussaud 1907:169), los ismaelitas, agarenos, árabes, etcétera; todos ellos insertables en una tradición ubicua y preexistente, no a la espera de una llamada.

3

A mediados de los 600, Bizancio y Persia enquistan su enfrentamiento. A la clásica fórmula tripartita para definir Bizancio -Roma, Atenas y Jerusalén, en correspondencia con lo político, lo cultural y lo religioso-, se le debe añadir un cuarto elemento, el llamado *factor iraní* (Shahid 1972:295), en representación de todo cuanto pudo filtrarse desde el mundo iranio al romano oriental, muy especialmente en época de los partos y la que nos ocupa, el final del tiempo sasánida, anuncio de Bagdad. Efectivamente, la permanente situación de *Guerra Fría* entre Bizancio y Persia fue, sin duda, motivadora de unas amplias tierras intermedias, correspondientes en su mayor parte al espacio vital de las numerosas y diversas tribus del desierto, la periferia de las ciudades próximo-orientales; sarracenas, beduinas; árabes en general, tal y como suele considerarse.

En 629, el emperador Heraclio adopta para sí el título de *Basileus*, con algunas dificultades y no menos riesgos. El estadista Heraclio pretendía una relación diplomática con Persia tras la conclusión, en aquel año 629, de la guerra con su imperio vecino. Tal guerra había sido consignada en los annales del Emperador como *magna obra mística*, concediendo tal tratamiento el carácter de *primer Cruzado* a Heraclio, con lo que no habrá que esperar al Islam para reacciones semejantes.

La paz no es tan rentable para todos. Tras ese año 629 -batalla de Nínive-, y concluidos veinte años de guerra, los primeros afectados debieron ser, sin duda, los acostumbrados contingentes de tropas asalariadas que, reclutadas entre las tribus del desierto desde el mar de Aral al Rojo, ahora pasaban a depender de escaramuzas menores; más urbanas y menos *regionales*. Probablemente, ese fue el inicio de un tiempo convulso en Oriente Medio y Próximo. En su percepción mística de la propaganda, esa paz del 629 se ofreció al pueblo como el tiempo

de la *segunda venida del Mesías* (Shahíd 1972:308). Por lo mismo, porque todo se leía en clave mística.

Y un último elemento geopolítico de importancia: en el tiempo del siguiente *Rey de Reyes* persa, Yazdegard III (m.651) se lleva a cabo una verdadera revolución desde dentro. Se llega a imponer un nuevo calendario, pero no es el islámico -inexistente aún-, sino el zoroastriano, de uso posterior durante siglos -y aún en curso- (Taqizadeh 1939:917). Hay un amplio abanico de cambios. Pero la cadena de acontecimientos que tienen lugar en Oriente Medio, de ruptura con un cierto *régimen anterior*, no se provoca por una sola razón, por más que con el tiempo así se recoja en las crónicas.

4

Tenemos, pues, dos procesos en marcha: por una parte, las periferias de las ciudades, pobladas de hombres de armas *sin financiación imperial*. Por otra parte, la creciente expansión de determinados mesianismos que, entre las mil y una corrientes de judeocristianismos próximo-orientales, podrían acabar eclosionando -y así lo hicieron, de hecho-, en alguna forma de *mínimo común denominador* religioso, que acabaremos conociendo como islam. Volvemos a esa idea de que *no hay una explicación para el Islam; el Islam es la explicación*: los estudios de Wasserstrom, retomando la tesis de Goitein sobre la *simbiosis creativa* en la expansión de las ideas por el Mediterráneo, apuntan a movimientos mesiánicos judaizantes en el germen de muchos futuros procesos de condensación islámica, desde la península Ibérica (Abulafia 2011:75 y ss.), hasta la Persia de los isawies, en la génesis del chiismo (Wasserstrom 93 y ss.).

5

Al margen de lo teológico, el testimonio de esos numerosos contingentes de hombres armados entrando en las ciudades de Oriente Medio, queda recogido con una diversidad onomástica acorde con sus no menos diversos orígenes: tayyaye, sarracenos, árabes, agarenos, ismaelitas, asirios, caldeos, magari tai/mahghraye -*inmigrantes*, relacionados con la palabra árabe semejante: *hígra*), incluso un *hapax* egipcio, verdadero preludio: *eslam* (Griffith 1987) (Retsö 2003:97).

Sofronio, obispo de Jerusalén a mediados de los 600, en su célebre *Sermón de Navidad*, se pregunta el por qué de las múltiples invasiones bárbaras (Hoyland 1997:72). No acierta a comprender una razón común para la presunta *conquista*, y sólo alcanza a vislumbrar una razón en el *ser conquistado*: los pecados de tanta herejía, tanta *discusión bizantina*. En su relación de los hechos, resulta significativo un dato: desde Jerusalén, no se puede ir a Belén en Navidad (Kaegi 1969:140). Es un problema de seguridad en los caminos, no de *nuevo orden regional*, sino de desorden generalizado. Las ciudades tratan de blindarse, pero acabarán siendo tomadas. Para Sebeos, en una narración plagada de escatología y apocalíptica (Greenwood 2002:326), la *terrible calamidad de los bandidos ismaelitas*, son la *cuarta bestia* anunciada por el profeta Daniel (Thomson 1999,II:LXXVI).

En tiempo parecido y misma geografía, el testimonio posterior de Anastasio del Sinaí (Griffith 1987:341), así como del peregrino europeo Arculf (Kennedy 2007:93) nos describen una explanada del Templo de Jerusalén en la que se están removiendo las piedras para

construir un lugar de culto. Resulta evidente que se trata de la reconstrucción del Templo, en novedosa determinación mesiánica tras el vacío y silencio de siglos, desde la destrucción romana en el 60 de nuestra era. Para los cronistas, entre judíos y *nómadas* están reconstruyendo el Templo (para la historiografía árabe posterior, ya estaban erigiendo la mezquita de la Roca). Todos tratan de buscarle un significado religioso e histórico; hablan de *la bárbara nación del desierto*, y una de las crónicas más importantes, la de Zuqin (776) describe los primeros años de los abbasíes en términos de cultura israelita. Este cronista alude con su “¡Ah, los asirios!” al pueblo *malo* de Isaías, instrumento en la mano de Dios para el castigo [Isaías 10, 5-34]. Para el autor de *Zuqin*, los asirios son, explícitamente, los abbasíes -descritos como negros-. De hecho, incluso vestían de negro, y serían conocidos por los árabes como *al-musawwada* -negros, ennegrecidos-, que traduce en siríaco como *ukome* (Harrak 2005:48).

6

Desde Tomás el Presbítero en 634 (Hoyland 1997:120), al magnífico *colofón omeya* de Juan Damasceno (m. 750), se desarrolla una ingente historiografía del proto-islam, la única considerable como fuente primaria, coetánea, en los prolegómenos del Islam. Se trata de las fuentes siríacas y griegas escritas en el mismo tiempo en que se produjo la cadena de sublevaciones, saqueos, emigraciones o asentamientos urbanos de tantos contingentes armados, que sólo el tiempo considerará de un modo centralizado, monocorde, unívoco.

El Damasceno es paradigmático a los efectos que nos ocupan: intelectual de su tiempo, 750, inserto en la élite de una ciudad, Damasco, supuestamente capital imperial islámica omeya -¡a solo seis años de su eclipse!-, no acierta a reconocer al Islam como tal, ni siquiera sabe qué pueda ser el Corán, por más que sabe quién es Mahoma, al que incluye en su relación de *herejías destacadas*, en el libro *La fuente del conocimiento* (Louth 2002) (Sahas 1972). Su alusión a *los numerosos libros* de Mahoma, *entre los que está el de la Vaca* -en evidente alusión a cuanto después constituirá la azora II del Corán- es de una candidez testimonial irremplazable. Da fe de cuando debió ser la compilación del Corán, en términos semejantes a los Evangelios o la Torá; en rechazo ortodoxo de textos apócrifos, en progresiva condensación dogmática, pero aún no consumada en 750.

Leyendo a Juan Damasceno y su obra en griego -insistimos, fuente primaria para enmarcar históricamente al islam, y no el Corán o las crónicas, de fijación por escrito mucho más tardía-, se percibe la naturalidad continuista del Islam, su histórica incertidumbre, y el valor yuxtapuesto posterior de la Bagdad considerada como abbasí. Leyéndolo -decimos- a las alturas de 750, con su descripción de los agarenos o ismaelitas, adivinamos su posible perplejidad si se le hubiese hecho llegar cuanto hoy podríamos considerar un imperio centralizado omeya o, mucho más, cuanto podía haber pasado al otro lado del Mediterráneo, a Occidente, en la península Ibérica.

Hispania y Spania.

1

Es difícil resistirse a la relación de más noticias coetáneas sobre lo ocurrido en Oriente Próximo desde 650 a la fundación de

Bagdad en 762; las fuentes primarias en siríaco y griego son tan diversas en la descripción de revueltas e invasiones parciales, como mudas en el uso de términos como islam, Corán, califato, conquista, etcétera. Pero debemos limitar nuestro objeto de atención. Además, hay bibliografía contemporánea muy completa, por lo que remitimos a Tolan (2007), Kennedy (2007), Walker (2006), HARRAK (2005), Retsö (2003), Lamoreaux (1996), Brock (1982), Moorhead (1981), a las más antiguas de Meyendorf (1964) o Kaegi (1969), y muy especialmente a Robert G. Hoyland (1997). De nuevo: el error de base en toda la interpretación historiográfica, tanto de lo oriental como de lo andalusí, es confundir fuentes primarias con secundarias, *historia en movimiento* con mito posterior. HARRAK lo expresa a la perfección: los testigos que escriben en siríaco no saben localizar los acontecimientos: *les llevará al menos un siglo encontrar una razón de ser, en su análisis histórico, para estos nuevos señores árabes*. (HARRAK 2005:45).

Esa incertidumbre es la razón de forjar citas míticas. Centrándonos en lo occidental, de entre esos mitos más recurrentes en el origen de lo andalusí se encuentra el llamado *Pacto de Teodomiro*; un leyenda compilada en torno al año 1000, cuya referencia textual debería considerarse, sin más, una broma historiográfica. Sin embargo, ahí sigue; citándose para argumentar hechos de trescientos años antes, en reacción parecida a cuando, al estudiar las albacoras de lo islámico oriental, se cita un mito tan evidente como la llamada *Constitución de Medina*, en tanto fundamento del Estado islámico. Un documento aparecido por vez primera ciento cincuenta años después de su supuesta entrada en vigor.

2

Al relatar los hechos acaecidos en torno a 711, lo primero que debe destacarse es que no se inventa *Spania* en árabe, derivada de *Hispania*, para pasar a llamarla *Al-Andalus*. El entorno narrativo de las crónicas árabes, muy posteriores a los hechos -desde las primeras, entre las que cabe destacar *Ajbar Machmúa* a las alturas de 858 (Oliver Pérez 2002:139), el *Ta'rij* del andalusí Ibn Habib (m. 853), y el *Futuh Misr* (Conquistas de Egipto) del egipcio Ibn Abd al-Hakam (m. 871)- es incompatible con la verdad: se simula un *descubrimiento de tierras fértiles*, imposible a los niveles de aparición de Hispania en todos los mapas mediterráneos, desde los orígenes mismos de la escritura; a las alturas de *orientalización* de la península Ibérica en los 700, con contingentes de continua inmigración desde judíos a magos, pasando por monjes sirios desde los 300, egipcios desde mucho antes, *mauri* norteafricanos -*mauri* es el modo de llamar en griego a los negros, que acabará dando *mauro* y *moro*-, hasta la continua presencia bizantina, heredera de una cierta presión imperial romana en continua discusión peninsular.

Es, precisamente, esta presencia bizantina *discutida* la que nos interesa aquí: el modo en que llegaron ejércitos por Cartagena para apoyar bandos en guerras civiles -a finales de los 500-, el modo en que se pudo polemizar por el control del Estrecho con la toma y pérdida de Ceuta, o el modo en que Bizancio llamaba *Spania* (Martin 2003:178) a la franja que controlaba de la península Ibérica; todos ellos, elementos de reubicación cronística posterior, ya en árabe y aplicados a un tiempo diferente. E insistimos en ello: Bizancio, frente a la Hispania visigoda, controlaba *Spania*; el Levante, la *franja de acceso desde Oriente*, desde Almería a Cartago Nova. La proverbial intuición de Joaquín Vallvé, en su célebre artículo *Nuevas ideas sobre la conquista árabe*, incide en dos verdades largamente ensombrecidas por el mito: si algún ejército

entró en la península Ibérica desde Oriente, lo haría siempre por Cartagena -lo hicieron siempre los bizantinos; ningún Estado oriental perdería el tiempo caboteando por el norte de Argelia y el peligroso Rif, pudiendo seguir la ruta lógica desde los cartagineses: de Cartago a Cartago Nova-, y si alguna etimología fiable tiene el término Al-Andalus, es el griego *Atlantis* (Vallvé 1989:17), en evidente alusión al continuo *regurgitar* helénico en la neoplatónica Alejandría, desde los comienzos de nuestra era. *To pelagos Atlantis* -la isla Atlantis-, aparecida en mil y un comentarios alejandrinos al *Timeo* de Platón, acabará transcribiéndose *Yazirat Al-Andalus*.

En resumidas cuentas: la península Ibérica estaba dividida -al menos- en una parte llamada Hispania -visigoda- y la franja costera levantina -en ocasiones, llegaría hasta Málaga-, llamada Spania por Bizancio, la *Roma útil* desde el 300. Cuando aparezcan monedas con leyenda en griego, latín o árabe -o mixta- aludiendo a *Spania*, no será la *primera forma árabe* de llamar a la península. Es el modo bizantino de hacerlo.

3

Lo anterior nos sitúa en un elemento de interesante tratamiento actual: el modo en que el paso de la Antigüedad tardía a la Edad Media pudo basarse más en elementos de continuidad que de ruptura (Wickham 2008)(Lewis 2009); quizá mejor en una continua secuencia de *continuidad y reinención* (Swanson 2010:1), porque todo es siempre nuevos comienzos, en continua reinención: ¿realmente el Islam se fundamenta culturalmente en guerreros que avanzaron sobre Bizancio y Persia, se bajaron de sus caballos y se pusieron a traducir a los griegos? ¿Realmente es fiable históricamente el concepto de *raptó del Mediterráneo*, o más bien será el Islam cuanto emerge de las cenizas de lo anterior, sin sustitución de poblaciones ni solución de continuidad?.

En la misma medida, probablemente, deba invertirse el sentido de las expansiones culturales, concediendo menos valor a un *centro en expansión* y más a unas *periferias que coinciden en su referencia central* (Bulliet:1994). Dicho de otro modo: el Islam es la continuación lógica de la Roma oriental, mediterránea periférica, que en Al-Andalus se condensó de un modo dialéctico, debido a la constitución simultánea de un proyecto europeo determinado: el Estado carolingio desde los 800. Pero vayamos por partes.

La extremadamente lenta penetración del Islam, como hecho intelectualmente identificable en las mentes occidentales (Wolf 1986:281), no casa con el seguimiento -acatamiento- de una historiografía basada en la sorpresa, el raptó, la premeditación profética. En todo caso, se patentará la *llamada traslación de una frontera psicológica, posterior a la interpretación de una frontera física previa*. Retroalimentación de valores: en los siglos de periferización de todo el litoral mediterráneo, se entenderá como continuidad cuanto pase con los pueblos del norte -francos, godos-, y no se aplicará lo mismo a los mil y un pueblos que toman las ciudades del Oriente y norte de África -desde aquellos *tayyaye* de las fuentes armenias -relacionados con los actuales tayikos-, hasta todo tipo de sarraceno -hombres del desierto-.

4

Esa percepción *alienígena* del Islam; ese creacionismo de su tiempo a la hora de contemplar el surgimiento del Islam, no ha dejado de mediatizar y configurar la imagen que aún se tiene del mismo (Daniel 1993:306). A la contra, podría decirse que la correcta ubicación de

las fuentes culturales del Islam redundaría en una más coherente apreciación contemporánea. Es ésta la única razón de tanta insistencia en aclarar los términos de conquista o expansión. Si un viajero y cronista de lo proto-andalusí, como es Beda el Venerable, no acierta a distinguir a estos *sarracenos* de otros bárbaros europeos (Tolan 2007:22), si sólo sabe hablar de *tiempos convulsos*, ¿no será más lógico hablar del Islam como decantación, y dejar de hacerlo de conquista, habida cuenta de la inexistencia de material historiográfico para ello?. Hoyland insiste siempre en tratar el *avance* de los diversos pueblos sarracenos, árabes y demás, en paralelo al de otros pueblos del norte, en un mismo proceso de *periferización del Mediterráneo*; de desplazamiento de un centro previsible (Hoyland 2009:374)

Sólo para explicar enemistades posteriores se mantiene el mito de rapto del Mediterráneo romano y el *desastre* sucedido en 711. Pero la vieja dicotomía entre Oriente y Occidente en el Mediterráneo tiene un arranque muy anterior al del Islam; el visigotismo hispano se entiende como continuidad, y sin embargo es el propio Bizancio –la Roma oficial desde 476, cuando Odoacro destruyó al último emperador de Occidente- quien fortalece su esencia oriental al *expulsar* hacia Occidente a pueblos, en principio, llamados a un asentamiento oriental (Preseido 2003:22). La expansión del Islam no será más que un efecto más de esa *rueda puesta en marcha*.

5

Si hemos de hacer caso de Isidoro de Sevilla, en 552 se establecen los bizantinos en la Ibérica que mira a Oriente: el lateral lógico que va desde Cartago Nova a Gades, de Cartagena a Cádiz. La extensión de esta *Spania* iría desde Cartagena hasta -y el extremo es significativo por su evocación cronística posterior-, la frontera del Guadalete (Thomson 2007:461). El *avance* bizantino -oriental, insistimos- hacia el interior de la península será narrado en términos parecidos a los de la posterior supuesta invasión islámica: la *traición* ceutí, las dos expediciones paralelas y atezadoras, el avance hacia Córdoba y Sevilla, su carácter inicial de refuerzo en la guerra civil Ibérica -en este caso, entre Agila y Atanagildo, o entre Leovigildo y su hijo Hermenegildo, después-, depende en todo momento de contingentes que desembarcan en la Ibérica por el único punto -según decíamos- en que desembarcó y desembarcaría cualquier ejército proveniente de Oriente: por Cartagena, que por alguna razón se llamó Cartago Nova, por ser el otro *extremo de la autopista* mediterránea, que iría de Cartago (Túnez) a Cartago Nova (Cartagena), según la recurrente imagen de Ferdinand Braudel y Henri Pirenne.

En 572, Leovigildo neutraliza prácticamente el poder bizantino en la península Ibérica: Hispania casi anula a *Spania*, y de ahí la trascendencia del gesto insurrecto de su hijo Hermenegildo; la *traición* a Hispania, por contar con apoyo de *Spania*: de Oriente. El papel del *traidor* Hermenegildo, la conversión de su hermano llegado a rey -Recaredo-, la oposición de arrianismo frente a rito romano en la Ibérica; todo esto se contempla siempre desde el monocular de lo religioso. Sin embargo, no puede ser lo religioso cuanto acercase a Hermenegildo a Oriente, sino -con toda probabilidad- su deseo de acceder al poder. Después, a la muerte de Recaredo en 601, *Spania*, la Ibérica bizantina, se limitaría a ciudades costeras del Levante, así como a las actuales Murcia y Almería -futura tierra de Teodomiro, futura *Tudmur*-. Sin embargo, el enfrentamiento sería permanente: Hispania contra *Spania*, la Ibérica contra el poder oriental, sería un *leit-motiv* castrense durante los siglos subsiguientes. Es en este contexto en el que hay que comprender la sobredimensión cronística, la politización de lo religioso -Recaredo-.

De todo eso tenemos noticia *parcial*, intencionada, por parte de Isidoro. Thomson no se anda con rodeos al calibrar el acercamiento de Isidoro de Sevilla a esta continua *diatriba desde dentro, y con Oriente*: califica su narración de *indigna de haber sido escrita por el famoso sabio*, y el silencio sobre la presencia de tanto mundo oriental en la Ibérica, le lleva a calificar la obra de Isidoro como *panegírico de los godos* (Thomson 2007:19).

De Spania a Al-Andalus.

Es éste un nuevo capítulo en la historia de la conversión. Hay muchos: la expansión del cristianismo entre los nativos de Inglaterra y Escandinavia, el surgimiento del islam, la expansión de las sectas en el Medievo...

(Nock 1933:269)

1

El *lamento por Hispania* es una codificación del toledano Rodrigo Jiménez de Rada (1170-1247), generador de una esencia hispana *por oposición*, asimilador de la historia de España y la de los reinos del norte -en exclusiva-, concentrado en la *natural extrañeza* del islam, y autor de una interesante y documentada *Historia Arabum*. *¡Pro dolor!, hic finitur gloria Gothice maiestatis* (Fernández Valverde 1986:459); tal lamento, basado en la excepcionalidad -lobotomizable- del tiempo andalusí, fundamenta una corriente determinada de pensamiento: Ramón Menéndez Pidal, por ejemplo, compilará una historiografía sobre las loas a España (prólogo al vol. II de su *Historia de España*), y pasará por alto las andalusíes, entre las que destacaría siempre la célebre de Al-Shaquundi.

Esa *extrañeza extrapolable* de lo andalusí funcionará, psico-socialmente, a modo de nueva retro-alimentación desde el presente: dado que hubo una expulsión -1492-, ésta respondería lógicamente a una invasión previa -711-, para justificar un esquizofrénico *vinieron, y por fin se fueron*. A partir de ahí, el estudio de cuanto pudo pasar aquel 711 no parte de la lógica incertidumbre, a tenor de cuanto queda en la historiografía conservada, sino que parte de una interpretación de los hechos -eclipse inducido de la corona visigoda- codificada en crónicas árabes de ciento cincuenta años después, y una serie de crónicas asturianas de esa misma época tardía, cuya narración es reflejo exacto de las crónicas árabes, en el entendido político de que tanto el neo-goticismo del norte como el islam ya codificado en el sur, acuerdan su desacuerdo a esas alturas de los 850. Es evidente que 850 no es, en sí, una *fecha tardía* desde la perspectiva de nuestra contemporaneidad. Pero, ¿realmente es fiable cuanto en ese momento se escriba, relativo a lo que pasó en 711?. El silencio ante esta pregunta sólo puede responder a razones ideológicas o de inercia escolástica.

2

Al-Andalus se decanta progresivamente desde Spania -la franja orientalizada por Bizancio- y el eclipse de Hispania. Lo hace desde el colapso de la monarquía visigoda en 710, hasta la constatación de problemas sociales derivados de un orden mayoritario determinado -mediados de los 800, con revueltas en Córdoba y el movimiento de los llamados *mártires* de la misma capital-. Tal progresiva decantación

depende completamente de una orientalización de la península Ibérica; una oleada más en la continua marea orientalizante que explica la presencia en tales tierras de fenómenos sociales como el cristianismo, el judaísmo, y todas las posibles e imposibles corrientes intermedias. También será un hecho la permanente traslación de poblaciones a través del Estrecho de Gibraltar, tanto de norte a sur como viceversa.

Pero no perdamos la perspectiva, acuciados por las descripciones cronísticas muy posteriores: las poblaciones del norte de África no son, a comienzos de los 700, las mismas que en el año 1000, tras las mareas sureñas de almorávides y almohades, o el *efecto dominó* de las revueltas hilalíes. Quien quiera que cruzase el Estrecho a comienzos de los 700, no sería muy diferente de un ibérico en su diversidad sectaria religiosa, o en las lenguas mayoritarias conocidas, al margen de la posible inclusión de los citados *mauri* en tales continuas incursiones.

A este respecto, cabe destacar varias cosas: cuanto pasase por el Estrecho -continuas migraciones- y cuanto entrase por la costa levantina -desembarcos bizantinos- no tienen necesariamente una relación directa, menos aún asociada a un indeterminado Estado islámico con capital en Damasco, aún en proceso de arabización -desde lo helénico bizantino oficial- y por cuyas brumas de precariedad institucional, comenzaba a vislumbrarse la acuñación de moneda en árabe desde principios de los 700. Por otra parte, debe resaltarse la forja de Al-Andalus desde dentro, por mucha incorporación de elementos orientales que esto conlleve -insistimos, en la misma línea que siglos anteriores-.

3

En este punto, deben traerse a colación varios matices, siempre desdeñados en los estudios al respecto: en primer lugar, el colapso de la monarquía visigoda es un hecho interno, probablemente derivado de problemáticas sociales y religiosas -como el enfrentamiento entre la Iglesia y la Corona, patente desde mediados de los 600 (Hillgarth 1958:8, y el *partido clerical*)(Murphy 1952:1). No hace justicia historiográfica resolver el problema de la monarquía visigoda con el *plumazo* de una invasión. En segundo lugar, y de gran trascendencia: hasta mucho después de las fechas que nos ocupan, el judaísmo mediterráneo se expandió por conversión. Algo que debe destacarse, so pena de seguir anclados en el mito de la raza o la transmisión genética del Pueblo Elegido (Patai 1975:13). La expansión del judaísmo es también la del islam.

Si a eso le sumamos la panoplia de movimientos marginales, heterodoxos y/o heréticos en el arco posible judeocristiano mediterráneo, ¿cómo distinguir a un post-adopcionista de un pre-musulmán, en la península Ibérica de mediados de los 700 -por poner un caso-?. Desde las diatribas de los 500 entre arrianos y romanos, las conversiones de ida y vuelta del judaísmo, hasta la anatematización romana del adopcionismo hispano (Cavadini 1993), el problema religioso hispano, sumado a la descentralización creciente de una Corona visigoda, en franca fase de deslegitimación, se hará imposible distinguir causas y efectos en el surgimiento de un nuevo orden hispano; Al-Andalus. Entre nuevos actores, pugnas por el poder, y condensación de un nuevo orden mediterráneo -aún en proceso-, las revoluciones ibéricas, al igual que aquellas orientales, serán tomadas por conquista *a posteriori*, las inmigraciones forzosas -como hacia Francia-, serán consideradas extensiones de invasiones (Cabaniss 1951:50).

Frente a este estado de cosas peninsulares, en modo alguno diferente -si bien específico- con respecto al resto de la decantación

islámica mediterránea, al otro lado de los Pirineos se vivía una evolución diferente, en posterior *filtración neo-gótica* por el norte peninsular.

4

La célebre controversia entre Elipando de Toledo (756-807) y Alcuino de York (735-804) en el Concilio de Aquisgrán (800), representa la polémica entre dos posibles sentidos de la religión y el estado. El primero no lograría convencer en Europa -ni en el norte de la península Ibérica- con sus tesis adopcionistas *mediterráneas* -por llamarlas de acuerdo a cuanto se impondrá-. La coincidencia cronológica de esta polémica, con la fundación del Sacro Imperio Romano -mediante la citada coronación de Carlomagno-, el intento de control carolingio sobre el Valle del Ebro (777), y el posterior *cierre peninsular* al no lograrlo -si bien con el norte diferenciado; no olvidemos el trato que Beato de Liébana dedica al citado Elipando de Toledo, obispo *proto-islámico* en sus planteamientos-, están en la base de la decantación de Al-Andalus.

Existen dos crónicas que se presentan con anterioridad a todo esto. Las dos únicas crónicas que podrían contar en su haber con el hecho de ser *fuentes primarias* para la recapitulación de cuanto pudo ocurrir en la península Ibérica de principios de los 700: la llamada *Crónica Árabe-Bizantina* de 741, y la llamada *Crónica Mozárabe* de 754.

5

La primera de ellas, la de 741, siempre se ha transmitido como continuación del *Chronicon* de Juan de Biclaro (540-621) -viajero de Hispania a Constantinopla y vuelta-, o bien de las *Historias de los Godos* de Isidoro de Sevilla -de ahí que también se la conozca como *Continuatio Isidoriana Byzantia-Arabica*-. Estudiada por C.E. Dubler en 1946, siempre se le criticó su dictamen de *filo-islamismo* del autor; un posible hispano o africano, sumado a la corriente proto-islámica -pre-árabe, en cualquier caso-, y centrado en la historia de Bizancio y los sarracenos. Habla de Mahoma, *príncipe de los sarracenos, desde Oriente*, sin conexión alguna con la hipotética *entrada* en Hispania o Spania, y bebe de las fuentes siríacas orientales (Martín 2006:4). Difícilmente podría ser su autor un converso al islam *con amplios conocimientos de árabe*:(Martín 2006:12): ¿qué textos podría haber leído en esa época, escritos en árabe? ¿inscripciones nabateas, safaíticas, de Oriente? ¿las monedas de Abdel Malik? ¿el interior de la Cúpula de la Roca?. El texto, en cualquier caso, es una apología del futuro islam -sin nombrarlo- a los efectos propagandísticos, con un tono anti-bizantino y anti-visigodo.

El problema de esta crónica es doble: por un lado, su intención de *indicar que no es ningún deshonor para los vencidos, léase hispanos, haber pasado a formar parte del nuevo Imperio que ha venido a sustituir al Romano y al que se somete el mundo entero* (Martín 2006:13), ofrece la impresión de ser un texto muy posterior. Por otro lado, la *fe en la crónica* puede también ponerse en entredicho: los cuatro códices *originales* existentes, tres de ellos en España -Toledo, Segorbe y Madrid- y uno en Londres, fueron copiados a finales de los 1500. Y volvemos a lo de siempre: a esas alturas, ya se ha podido *vender lo propio* por ajeno.

6

La segunda de esas crónicas, mal llamada *Crónica Mozárabe de 754* -su autor no estaba arabizado, ni mucho menos (Urvoy

1993:118)-, da menos información aún que la anterior, pese a ser -supuestamente- posterior. No hace distinciones de religión: no habla de cristianos y musulmanes, sino de godos o francos frente a *gres Ishmaelitarum o mauri*. Incluye extensos pasajes sobre batallas entre bizantinos y persas, comparados con David y Goliat. Es sensible al enfrentamiento entre Oriente y Occidente pre-islámico, y en ningún caso emplea términos como *islam*, *musulmanes*, *Corán*, etcétera. Sin embargo, se hace eco de debates hispanos sobre la Santísima Trinidad.

Poniendo en relación la fecha del códice y su nombre, nunca hemos comprendido por qué no se la conoce, sin más, como *Continuatio Hispana de 850*, habida cuenta de la fecha más temprana de los ejemplares existentes (López Pereira 2009:157). Al margen queda el posible completo *stemma* de estos códices, su árbol genealógico. Como sintetiza su editor Juan Gil, *ante una transmisión en estado tan ruinoso como la de aquella Crónica, ¿quién era el guapo que asegurase cuántos hiparquetipos había habido de verdad? Entonces, ¿a qué aventurar certezas, en un campo donde lo que reina es, precisamente, la incertidumbre?* (Gil 2008:160).

El *resbaladizo* texto de esta *Crónica Mozárabe* (Cardelle de Hartmann 1999:13), no comenta una invasión en nombre del islam, y -por contra-, *no guarda silencio sobre otros acontecimientos peninsulares de su tiempo*. Recoge que en 721, un tal Sereno proclamó ser el Mesías entre sus correligionarios judíos. Que en 744, el obispo Cixila curó a alguien de la herejía sabeliana. Que en 750, el abad Pedro de Toledo escribió un libro para los cristianos de Sevilla que celebraban la Pascua en una fecha equivocada... Wolf sentencia acertadamente: *resulta interesante que un cristiano hispano debería haber encontrado estas tres aberraciones religiosas de menor interés para su reseña, en tanto ignora completamente cualquier referencia al islam* (Wolf 1986:283).

Conclusión

1

A tenor de las fuentes fiables con que podamos contar, no es necesario proseguir con el mito de la conquista arabo-islámica de Hispania. Al-Andalus debe entenderse como la continuidad mediterránea lógica de un tiempo convulso, decantado finalmente como Dar al-Islam, y entendiendo este concepto como la continuación de Roma. Al-Andalus queda contrastada al norte, como rechazo al programa cultural carolingio (Riess 2005:131), al tiempo de Ludovico Pío (o Luis el Piadoso) (814-840). Como arranque a ese tiempo, en 800, León III aprovecharía la ausencia de varón en el trono de Roma -la única Roma, Bizancio, con capital en Constantinopla- para coronar a Carlomagno - que, de hecho, consciente de su *usurpación*, le propuso matrimonio a Irene, la *basilissa* bizantina, siendo rechazado-. Comenzaba la identidad común cristiana de la ideología carolingia, y la península Ibérica quedaba al margen, en conexión con el Mediterráneo.

En nuestra opinión, sólo puede hablarse con propiedad de lo andalusí desde esas fechas, casi mediados de los 800, en que determinados acontecimientos ponen de manifiesto que lo mayoritario ya no es el mundo llamado hispanorromano, sino algo en ciernes llamado Al-Andalus. Llegará entonces ese tiempo definido por la conversión, la aculturación y el matrimonio mixto entre *cristianos de Al-Andalus* (Christys 2002) y lo emergente desde dentro (Safran: 2001:573)(Abulafia 2011:77); por la reacción de los *mártires* ante lo fácil que

es perderse en lo nuevo, en un estado de laxitud cristiana que hasta Roma denuncia (McWilliam 1990:75 y ss.).

2

Hay un testimonio realmente interesante en esta época, ilustrativo del cambio progresivo: en 840, un diácono centroeuropeo llamado Bodo comienza a cartearse con el cristiano cordobés Álvaro (Cabaniss 1953). Dos años antes, aquel Bodo abandonaba el estado de cosas en la Francia cristianista de nuevo cuño carolingio, y tomaba refugio en la diferente Hispania. En el rechazo proto-andalusí de lo carolingio en ciernes, lo primero que protagoniza Bodo es una conversión (Patai 1975:68). ¿Al islam? -podría pensarse-: no; al judaísmo, en camino contrario al que el tal Álvaro de Córdoba -futuro mártir- había tomado. En su nueva esencia militante judía, éste Bodo, ya Eleazar, patentó el clásico *furor del neófito* desde su judaísmo adoptado.

El rechazo a lo carolingio, la posibilidad de conversión al judaísmo, esa elección, en lugar de una más directa al islam -¿existiría ya, como tal?-, todo eso da testimonio de las corrientes de los tiempos. Se dirimirá la forja de una época entre una Hispania -Eleazar- y otra -Álvaro y los cincuenta mártires-. Colbert exagera con eso de que *la muerte de más de cincuenta cristianos en Córdoba fue el hecho central en la historia de los cristianos bajo control musulmán en España* (Colbert 1962:24). Puede tener sentido cuando dice que esa resistencia era *religiosa y patriótica, temiendo que su mundo se acababa* (Colbert 1962:243), pero no puede entenderse como enfrentamiento a *los conquistadores musulmanes*. Era uno de tantos conflictos civiles, internos, tan usuales en nuestra historia, aficionada a tener que elegir entre un *nosotros* y un *ellos*; en permanente alusión a que todo cambio es malo, y a que los males vienen siempre de fuera.

Sólo con el neo-goticismo de las Crónicas Asturianas se patentará un discurso derrotista de cristianismo perdido, en concordancia con una relación de hechos, semejante a la de la historiografía árabe ya después del 850 (Wolf 1986:283). Sobre sus mitos literarios, elevados a rango de verdad histórica, ya hemos hecho alusión en otro lugar (González Ferrín 2009): el último de los reyes -el omeya a Al-Andalus, el idrisí, al Magreb, el de Troya, a fundar Roma-; el ejército de los Diez Mil -los de Balch, a Al-Andalus, los de Jenofonte, de vuelta a casa-, o la ofensa del rapto de una mujer y la invasión por traición: de nuevo; mito literario desde Troya hasta Al-Andalus.

Referencias bibliográficas:

- ABULAFIA, David (2011), "Mozárabes, mudéjares, marranos, moriscos: las religiones de España en contacto y en crisis". En: Emilio González Ferrín (Ed.), *Al-Andalus: continuidad y paradigma*. Sevilla: Fundación Tres Culturas, 73-82.
- ARIÉ, Rachel (1984), *España musulmana (siglos VIII-XV)*. Barcelona: Labor, *Historia de España III*.
- BATISTA RODRÍGUEZ, J.J. y BLANCO SILVA, R. (1999), "Una crónica mozárabe a la que se ha dado en llamar Arábigo-Bizantina de 741: un comentario y una traducción". *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna* 17, 153-167.
- BLÁZQUEZ, José María (1988), "La Hispania del Bajo Imperio. Relaciones con Oriente". En: G. Pereira Menaud (Ed.), *Actas del I Congreso Peninsular de Historia Antigua. Santiago de Compostela, 1-5 de julio de 1986*. Santiago de Compostela, vol.3, 177-186.
- BROCK, S. (1982), "Syriac Views of Emergent Islam". En: G.H.A. Juynboll, *Studies on the First Century of Islamic Society*. Carbondale [BUSCAR], 9-21.
- BULLIET, Richard W. (1994), *Islam: The View from the Edge*. New York: Columbia University Press.
- BURMAN, Thomas (1994), *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs (1050-1200)*. Leiden: E.J. Brill.
- CABANISS, J. Allen (1951), "Agobard of Lyons". *Speculum* 26,1, 50-76.
- CABANISS, J. Allen (1953), "Bodo-Eleazar: A Famous Jewish Covert". *The Jewish Quarterly Review* 43,4, 313-328.
- CARDELLE DE HARTMANN, Carmen (1999), "The Textual Transmission of the Mozarabic Chronicle of 754". *Early Medieval Europe* 8,1, 13-29.

- CAVADINI, John C. (1993), *The Last Christology of the West: Adoptionism in Spain and Gaul, 785-820*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- CHIRSTYS, Ann (2002), *Christians in Al-Andalus (711-1000)*. Richmond (G.B.): Curzon.
- COLBERT, Edward P. (1962), *Martyrs of Cordoba (850-859): A Study of the Sources*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- DANIEL, Norman (1993) (1970¹), *Islam and the West: the Making of an Image*. Oxford: Oneworld Publications.
- DAWKINS, Richard (2008), *El capellán del diablo*. Madrid, Gedisa.
- DUBLIER, C.E. (1946), "Sobre la Crónica Árabe-Bizantina de 741 y la influencia bizantina en la Península Ibérica". *Al-Andalus* 11, 283-349.
- DUSSAUD, René (1907), *Les Arabes en Syrie avant l'islam*. Paris: Ernest Leroux.
- COTTON, Hannah M. (et.al.) (eds.) (2009), *From Hellenism to Islam: Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*. Cambridge/New York: Cambridge University Press. (Prólogo imprescindible de Fergus Millar).
- CRONE, Patricia y COOK, Michael (1977), *Hagarism: The Making of the Islamic World*.
- FERNÁNDEZ VALVERDE, Juan (1986), "De Laude et deploratione Spanie (estructura y fuentes literarias). *Antigüedad y Cristianismo* III. Murcia, 457-462.
- GIL, Juan (Ed.) (1973), *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*. 2 vols. Madrid: CSIC.
- GIL, Juan (2008), "Discursos pronunciados en la Solemne Investidura de Doctor Honoris Causa del Excmo. Sr. D. Juan Gil Fernández". *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 28,1, 151-165.
- GONZÁLEZ FERRÍN, Emilio (2009), "Al-Andalus: del mito asumido al Renacimiento". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe e Islam*. 58, 383-405.
- GREENWOOD, T.W. (2002), "Sasanian Echoes and Apocalyptic Expectations: A Re-Evaluation of the Armenian History Attributed to Sebeos". *Le Muséon* 115, 326-392.
- GRIFFITH, Sidney (1987), "Anastasios of Sinai, the *Hodegos*, and the Muslims". *Greek Orthodox Theological Review* 32, 341-358.
- HARRAK, Amir (2005), "Ah!, the Assyrian is the rod of my hand. Syriac view of History after the advent of Islam". En: J.J. Van Ginkel (et. al.) (Ed.), *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*. Lovaina: Peeters (*Orientalia Lovainensia Analecta*, 134).
- HILGARTH, J.N. (1958), "St. Julian of Toledo in the Middle Ages". *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 21,1/2, 7-26.
- HOLDEN, James H. (1996), *A History of Horoscopic Astrology*. Tempe: A.F.A.
- HOYLAND, Robert G. (1997), *Seeing Islam as Others Saw it. A survey and analysis of the Christian, Jewish and Zoroastrian writings on Islam*. Darwin; Princeton.
- HOYLAND, Robert G. (2001), *Arabia and the Arabs from the Bronze Age to the Coming of Islam*. Londres: Routledge.
- HOYLAND, Robert G. (2009), "Arab kings, Arab tribes, and the beginnings of Arab historical memory in late Roman epigraphy". En Hannah M. Cotton (et.al.) (Eds.) *From Hellenism to Islam: Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*. Cambridge/Nueva York: Cambridge U.P., 374-400.
- KAEGI, Walter (1969), "Inicial Byzantine Reactions to the Arab Conquest". *Church History* 38, 139-149.
- KENNEDY, Hugh (2007), *The Great Arab Conquests. How the Spread of Islam Changed the World we Live in*. Londres: Orion House.
- LAMOREAUX, John (1996), "Early Eastern Christian Responses to Islam". En John Tolan (Ed.) *Medieval Christian Perception of Islam: A Book of Essays*. Nueva York: Garland, 3-31.
- LEVERING LEWIS, David Levering (2009), *El Crisol de Dios. El islam y el nacimiento de Europa (570 - 1215)*. Barcelona: Paidós.
- LÓPEZ PEREIRA, J.E. (2009), *Continuatio Isidoriana Hispana. Crónica Mozárabe de 754*. León: Centro de Estudios y de Investigación "San Isidoro".
- LOUTH, Andrew (2002), *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford U.P.
- McWILLIAN, J. (1990), "The Context of Spanish Adoptionism: A Review". En: Michael Gervers y Ramzi Jibrán Bikhazi (Eds.), *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*. Toronto U.P.
- MARTÍN IGLESIA, Jose Carlos (2003), *Isidori Hispanensis Chronica (Corpus Christianorum, Series Latina, 112)*. Turnhout: Brepols.
- MARTÍN IGLESIA, Jose Carlos (2006), "Los Chronica Byzantia-Arabica. Contribución a la discusión sobre su autoría y datación, y traducción anotada". *E-Spania* 2006,1.
- MEYENDORF, John (1964), "Byzantine Views of Islam". *Dumarton Oaks Papers* 18, 115-132.
- MOORHEAD, John (1981), "The Earliest Christian Theological Responses to Islam". *Religion* 11, 265-274.
- MURPHY, Francis X. (1952), "Julian of Toledo and the Fall of the Visigothic Kingdom of Spain". *Speculum* 27,1, 1-27.
- NOCK, Arthur Darby (1933), *Conversion: the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford U.P.
- OLIVER PÉREZ, Dolores (2002), "De vuelta sobre el *Ajbad Machmúa*: la historia de la invasión y de los valies". *Anaquel de Estudios Árabes* 13, 131-150.
- PALMER, Andrew (1993), *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*. Liverpool: SUNY Press.
- PATAI, Raphael y PATAI, Jennifer (1975), *The Myth of the Jewish Race*. Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- PRESEDO VELO, Francisco J. (2003), *La España bizantina*. Universidad de Sevilla.
- RETSÖ, Jan (2003), *The Arabs in Antiquity. Their History from the Assyrians to the Umayyads*. Nueva York: Routledge-Curzon.
- RIESS, Frank (2005), "From Aachen to Al-Andalus: the journey of Deacon Bodo (823-76)". *Early Medieval Europe* 13,2 (131-157).
- RIVERO, Juan Antonio (2000), *El gobierno de la fortuna*. Barcelona: Crítica.
- ROBINSON, C.F. (2000), *Empire & Elites after the Muslim Conquest: The Transformation of Northern Mesopotamia*. Cambridge U.P.

- SAFRAN, Janina M. (2001), "Identity and Differentiation in Ninth-Century Al-Andalus". *Medieval Academy of America* 76,3, 573-598.
- SAHAS, Daniel J. (1972), *John of Damascus on Islam*. Leiden: E.J. Brill.
- SWANSON, Mark N. (2010), *The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641-1571)*. El Cairo: American University in Cairo Press.
- TAQIZADEH, S.H. (1939), "Various Eras and Calendars of Islam", *Bulletin of the School of Oriental & African Studies* 9,4, 903-922.
- THOMSON, E.A. (2007), *Los godos en España*. Madrid: Alianza.
- THOMSON, R.W. (1999), *The Armenian History attributed to Sebeos*. 2 Vols. Liverpool U.P.
- TOLAN, John (2007), *Sarracenos: el Islam en la imaginación medieval europea*. Valencia: PUV (Publicaciones de la Universidad de Valencia)-EUG (Editorial Universidad de Granada).
- URVOY, Dominique (1993), "Les aspects symboliques du vocable "Mozarabe". Essai d'interpretation". *Studia Islamica* 78, 117-153.
- VALLVÉ, Joaquín (1989), "Nuevas ideas sobre la conquista árabe de España. Toponimia y onomástica". Madrid: Real Academia de la Historia.
- WALKER, Joel Thomas (2006), *Christianity in Late Antique Iraq and the Legend of Mar Qardagh*. Berkeley & Los Ángeles: University of California Press.
- WANSBROUGH, John (1977), *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford U.P.
- WANSBROUGH, John (1978), *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford U.P.
- WASSERSTROM, Steven M. (1995), *Between Muslim and Jew: the Problem of Symbiosis under Early Islam*. Princeton U.P.
- WICKHAM, Christopher (2008), *Una historia nueva de la Alta Edad Media. Europa y el mundo mediterráneo, 400-800*. Barcelona: Crítica.
- WOLF, Kenneth Baxter (1986), "The Earliest Spanish Christian Views of Islam". *Church History* 55,3 (281-293).