



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

La *dhimma* o el estatuto legal de los protegidos en la expansión islámica. Su evolución.

The *dhimma* or the legal status of The Protected during the Islamic Expansion. Its evolution.

Autora

Dina Al maydki El ouassidi

Directora

María José Cervera Fras

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
2018

RESUMEN

La *dhimma* fue un instrumento determinante en la expansión islámica, tratándose de un acuerdo de protección de base coránica para con la “gente del Libro”, que permitió una coexistencia con las comunidades monoteístas autóctonas. Estas gozaron de ciertos privilegios, aunque con unas exigencias y limitaciones vinculadas inherentemente al contexto político en el que se desarrollaron. La situación legal de los protegidos fue, pues, muy dispar en cada una de las etapas y de las regiones de la conquista, deviniendo la *dhimma* una institución que caló en el comportamiento de la totalidad de la sociedad.

Palabras clave: *dhimma*, expansión islámica, “gente del Libro”, institución islámica.

ABSTRACT

The *dhimma* was a key instrument in the Islamic Expansion. It is a Quran-based protection agreement for the “People of The Book”, which provided a tolerant coexistence with native monotheistic communities. These communities had many benefits, although there were also certain requirements and restrictions related to the political context which they had to abide by. The legal situation of The Protected differed depending on the region and the stage of the conquest, which is why the *dhimma* became an institution that had such a big effect on the society.

Key words: *dhimma*, Islamic expansion, “people of the Book”, Islamic institution.

ÍNDICE

1. Introducción	1
2. Marco histórico	5
3. Marco teórico	8
3.1. Bases coránicas	8
3.2. Tradiciones o hadices de mahoma	11
3.3. La naturaleza del acuerdo	15
3.4. Aproximación a la situación de los <i>dhimmíes</i>	21
4. La conquista: incidencia en las comunidades religiosas	26
4.1. Judíos y samaritanos	28
4.2. Cristianos	30
4.3. Zoroastristas o mazdeos	34
4.4. Sabeos y mandeos	37
5. Conclusiones	39
6. Bibliografía	42
7. Anexos	48

1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene como objetivo mostrar un acercamiento, tanto al marco teórico, como a la puesta en práctica, del acuerdo de hospitalidad y protección denominado como *dhimma*. Así pues, se trata de un contrato de protección a través del cual la comunidad musulmana ofrecía hospitalidad y protección a aquellos conocidos como “la gente del libro”, es decir, los que profesan una religión monoteísta y cuentan con escrituras sagradas que contienen la revelación divina. A cambio, ellos asumen la condición del reconocimiento del dominio islámico y el pago de la *ğizya*, un tipo de impuesto de capitación de los no musulmanes.

Los motivos de la elección de este tema residen en el relevante papel de la *dhimma* como elemento constitutivo del islam en tanto que imperio; un papel que, si bien ha propiciado el estudio de este estatuto como condición jurídico-fiscal, no ha suscitado demasiado interés en los ámbitos sociológico y religioso. Su importancia radica, por tanto, en que dicha institución fue el modo en el que el islam, como cultura y entidad política, se extendió por amplias zonas del mundo, aunque no de forma uniforme –ni en los distintos territorios ni a lo largo de la centuria que se suele tomar como referencia para la duración del proceso de conquista (ss. VII-VIII)-. Pero su trascendencia no queda únicamente en la Edad Media, sino que el uso de este recuso continuó de forma recurrente durante siglos, manteniéndose bajo la denominación de sistema *millet* en el seno del Imperio Otomano (ss. XV-XVII)¹. Podemos extender el legado de la *dhimma* hasta el siglo pasado, siendo un factor determinante en el genocidio armenio (1915-1923) durante el contexto de la Primera Guerra Mundial². Y no solo eso, sino que incluso en la actualidad siguen existiendo condiciones de *dhimma* para con los no musulmanes que viven bajo el yugo de Daesh, al considerar que este estatuto es imprescindible para el restablecimiento de un orden islámico ortodoxo, exigiéndoles, por ende, el pago de la *ğizya*³.

No obstante, este trabajo se centrará en determinar, tanto la construcción y evolución de la naturaleza de este pacto, como sus repercusiones sociales y culturales en

¹ KHADER, Bichara (2010): *El mundo árabe explicado a Europa: Historia, imaginario, cultura, política, economía, geopolítica*. Barcelona: Icaria, pp. 64-66.

² ANTARAMIÁN, Carlos (2016): “Esbozo histórico del genocidio armenio”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 61. UNAM, pp. 337-363.

³ GARRIDO GUIJARDO, O. (2016). “Islam y ciudadanía: El estatuto de los dhimmis”, *Análisis*, 121, pp. 13-17.

los miembros de otras religiones reveladas bajo soberanía musulmana durante la Edad Media. Concretamente, trataré de indagar en la evolución del estatus social de las poblaciones de cristianos, a saber, mozárabes en España, coptos en Egipto; judíos, residentes en sus propios barrios o juderías en distintas regiones; samaritanos en Palestina; sabeos en Yemen, mandeos en Irak y zoroastristas en Persia.

Esta práctica no existía como tal previamente, pues el islam no tenía certeza de cómo actuar con la población no conversa desde el origen de su expansión, sino que el marco teórico de la *dhimma* y, por ende, del trato al que los musulmanes sometieron al resto de religiones se desarrolló de forma paralela a las relaciones que se establecieron con la población conquistada. Por consiguiente, las consideraciones del islam respecto a los *dhimmíes* (protegidos) y su estatus legal y político evolucionaron a lo largo de la historia.

Este acuerdo se vincula a la existencia de una fiscalidad estatal central en la sociedad islámica, basada en la exacción sobre la mayoría de población campesina, así como sobre la colectividad urbana. Se trata, pues, de una fiscalidad necesaria en un contexto en el que mantener un ejército y una administración es prioritario. Los ingresos generados por estos impuestos, normalmente justificados en la aplicación de la ley coránica (*sharia*), garantizaban el mantenimiento de los aparatos de poder estatal y, por tanto, de la aristocracia civil, es decir, guerreros y jefes militares inscritos en el *diwan*⁴ y que recibían estipendios de distinto valor en función de la jerarquía en el cuerpo militar.

La fiscalidad y el *ǧihad* (guerra santa) son, pues, dos hechos indispensables para controlar tanto a la población como al ejército, algo que se evidencia con la emisión de las primeras monedas de oro o dinares a finales del siglo VII. Los impuestos de capitación y territorial eran pagados por los *dhimmíes* o protegidos por el Islam, en dinero y en especie, mientras que los arabo-bereberes pagaban únicamente la limosna legal o azaque, viéndose además privilegiados por la concesión de tierras.

Por consiguiente, este trabajo tratará de analizar el modo en que los musulmanes, en plena expansión, lograban combinar el respeto por las gentes del Libro a la vez que la imposición de su autoridad política, acompañada por la extensión de su cultura y una fiscalidad concreta sobre los no musulmanes. De este modo, se indagará

⁴ El *diwan* se define como una institución gubernamental de alto rango existente en diversos estados islámicos, atendiendo a diferentes funciones, tales como las finanzas –en el mundo persa-, el Ministerio de Guerra o incluso el propio Consejo de Ministros.

en el germen de la *dhimma* y su aplicación en las distintas zonas y épocas del crecimiento del Islam, valorando, asimismo, las consecuencias culturales y religiosas que este acuerdo tuvo en la población sometida. Se trata, en definitiva, de estudiar desde la óptica del historiador la doctrina teórica de la *dhimma*, en tanto que fundida inherentemente a la coyuntura político-social del momento y como una herramienta más del Estado, utilizada en pos de lograr unos objetivos concretos.

Las investigaciones no han volcado sus esfuerzos en el ámbito político-social de la *dhimma*, sometida a diversas modificaciones dependientes de la evolución del contexto histórico. Si bien encontramos publicaciones que tratan la naturaleza legal del acuerdo -y la consiguiente repercusión sobre las distintas comunidades de *dhimmíes*-, existe una carencia generalizada de estudios desde un enfoque sociológico de los diversos grupos religiosos.

La metodología utilizada para la indagación radica en el uso tanto de fuentes primarias como de secundarias. En cuanto al primer ámbito, se aborda principalmente el contenido coránico, así como la tradición escrita de los hadices, a lo cual debemos sumar el análisis de ciertos pactos estratégicos con diversas comunidades de *dhimmíes*. Por otro lado, entre las fuentes secundarias utilizadas, cabe destacar obras de carácter más general -debido a la escasez de monografías centradas en dicho estatuto-, como es el caso de la obra clásica de Mez, *El Renacimiento del Islam* (editado en 1936, aunque la reedición utilizada es la de 2002), cuyo hilo argumental permite una aproximación bastante certera al concepto de *dhimma*. No obstante, otros textos, como artículos de revistas especializadas o determinadas entradas en enciclopedias con un tratamiento general de la historia del islam -véase *Shorter Encyclopaedia of Islam* de Gibb (1974)- han sido de gran utilidad, sobre todo para el ámbito teórico y legal abordado en la primera parte del trabajo.

Encontramos estudios relativamente recientes sobre los cristianos orientales, en particular sobre la construcción de identidades entre los grupos cristianos de Próximo Oriente medieval; sin embargo, la mayoría de obras no se han apartado de este enfoque, centrándose en gran parte en doctrina, teología y filosofía. Los análisis se concentran, por norma general, en el período clásico, mientras que sobre los primeros dos siglos

podemos encontrar, en el mejor de los casos, un tratamiento global muy superficial⁵. Obras como *Los árabes en la historia* de Bernard Lewis⁶ evidencian esta realidad, con estudios de carácter general que engloban varias centurias bajo afirmaciones bastante categóricas y con un fundamento meramente legal. Sin duda, escasean los análisis de los modos en los que se conforman estas comunidades y de sus complejos modelos de existencia. De ahí que Papaconstantinou (2008) afirme:

*En lo que podríamos llamar el micro-nivel, los grupos generalmente son tratados como homogéneos y holísticos. Su diferenciación interna en términos de estado económico, social y político apenas ha sido estudiada, aunque (...) fueron por definición grupos donde la tensión y el conflicto deben haber existido. Esto se debe en parte a que los textos que produjeron son abrumadoramente religiosos y, por lo tanto, estudiados desde esa perspectiva por académicos interesados en ese tema. En parte también se debe a que la atención de los académicos ha sido cautivada por el conflicto con otros grupos, especialmente en Siria y Mesopotamia (...). Sin embargo, los textos utilizados en esas reconstrucciones fueron producidos por una pequeña fracción de la población con intereses y agendas específicos, de modo que la imagen que emerge tiene un carácter de trompe l'œil que necesita algún ajuste.*⁷

⁵ PAPACONSTANTINO, Arietta (2008): "Between umma and dhimma. The Christians of the Middle East under the Umayyads", *Annales islamologiques* 42, pp. 127-156.

⁶ LEWIS, Bernard (1996). *Los árabes en la historia*. Barcelona: Edhasa.

⁷Op. cit., p. 130.

2. MARCO HISTÓRICO

El islam se expandió –y continúa expandiéndose- con tanta facilidad⁸ debido, en parte, a su gran capacidad de acomodación, no tanto a circunstancias políticas, sino fundamentalmente a las condiciones personales de los individuos. Es, además, una religión muy sencilla de seguir, pues carece de Iglesia, y por tanto, está exenta de la estructura tan jerárquica patente en prácticas religiosas como la católica. Basta con pronunciar la profesión de fe y el compromiso personal para la conversión, aunque a ello hay que sumar, lógicamente, el cumplimiento de los preceptos para ser considerado buen musulmán. Del mismo modo, a diferencia de otras religiones, el islam carece de confesión de los pecados, algo que da un enorme poder a quien los perdona, en tanto que capacidad para juzgar las condiciones del más allá del individuo.

Asimismo, resulta reseñable que, dado que la teoría coránica repudia la existencia de clases sociales, ha sido capaz de tocar fibras sensibles en momentos oportunos. El Corán anuncia, pues, que todos los hombres son iguales ante Dios, conformando un solo pueblo cohesionado en la comunidad de creyentes (*umma*). El caldo de cultivo para la expansión del islam queda garantizado, por tanto, en zonas que sufren represión y conflictividad social en un momento acertado.

De este modo, en cien años, los musulmanes prácticamente conformaron todo un Imperio que llegaba desde la India hasta Poitiers, y desde Kazajistán hasta Arabia, con una extensión más amplia en kilómetros que el Imperio Romano o incluso el de Alejandro Magno⁹. Por consiguiente, muchos historiadores se han preguntado cómo fue posible que esta cultura aparentemente poco desarrollada llegara a adquirir tal extensión en ese lapso de tiempo, atribuyéndose diversas causas al éxito de esta expansión.

Aunque al principio las grandes conquistas constituyeron una expansión, no tanto del islam, sino de la nación árabe, muchos historiadores de la primera época de la conquista, tanto cristianos como musulmanes, hablaban de la pujanza de la nueva religión. En este punto, cabe destacar la visión de Leone Caetani en sus *Annali dell' Islam*¹⁰, que incide en el elemento religioso, en el sentido de que una nueva creencia siempre provoca esperanza, energía frente al pasado decadente. Su relevancia

⁸Ver la distribución actual de musulmanes en el mundo en Anexo I.

⁹ Ver la expansión del islam hasta el 750 en Anexo II.

¹⁰ Review: *Annali dell' Islam* by Leone Caetani". *The Athenaeum* (4196): 379–380. 28 de marzo de 1908.

radica, pues, en el cambio psicológico temporal que aporta a los pueblos que no están acostumbrados a la disciplina ni a la obediencia de una autoridad superior.

Por otra parte, se podría atribuir este éxito al sentido de la unidad de la comunidad árabe que dio Mahoma, otorgándole una concepción de pueblo fuerte, ambicioso y con gran capacidad para desempeñar acciones novedosas, como la conquista de otras regiones. Así pues, el concepto de nación árabe no existía antes de la llegada del profeta, lanzando Mahoma un mensaje universal, que necesitaba un elemento que diera sentido de cohesión a quien se encargara de extender su mensaje. Nacionalizó su discurso y comenzó a crear una mentalidad unión fundamental, lo que provocó que los árabes se identificaran muy rápidamente con Mahoma, de modo que, a su muerte, la mayor parte de los habitantes de la Península Arábiga ya habían adoptado el islam como religión.¹¹

Esta población no tenía un centro religioso de referencia, ni un lugar con el que se identificara, excepto la Kaaba, que era el templo panárabe. El objeto sagrado se rodeó de una legislación concreta, como la prohibición de entrar con armas y el carácter obligatorio de perpetuar la paz en dicho recinto. Más adelante, este lugar fue convertido en un núcleo de peregrinación, de culto y de referencia para el islam. De este modo, uno de los manantiales del santuario devino, progresivamente, en el mito de origen del pueblo árabe, dando una cierta unidad a la idiosincrasia de esta disparidad de comunidades tribales. Estos pueblos árabes crearon, pues, su propia mitología, lo cual se corresponde con un comportamiento común en las comunidades necesitadas de un nexo de unión, procediéndose así a la conformación del denominado *mito del fundador*.

En este caso, se estableció como padre fundador a Abraham (el padre del monoteísmo), pero a través de la rama de su hijo Ismael. Por consiguiente, continuaron el mito de la expulsión de Agar e Ismael al desierto, con la excepcionalidad de que Dios hizo surgir una fuente de agua con la finalidad de salvarlos de la deshidratación. Es así como la fuente del Zem-Zem, que se encuentra dentro del recinto sagrado de la Kaaba, fue tomada como aquella que salvó a Ismael y Agar. Así, se estableció que una vez al año, los árabes tenían que ir a la Kaaba, haciendo un sacrificio, tradición que conservó Mahoma, hasta el punto de convertirse en uno de los cinco pilares del Islam, a saber, el *hağğ* o peregrinación. Mahoma fue consiguiendo que algunas de las creencias comunes

¹¹ MARÍN GUZMÁN, Roberto. (1984) "Las causas de la expansión islámica y los fundamentos del Imperio musulmán". *Revista Estudios* (5), pp. 34-63.

del todo el mundo árabe pagano se mantuvieran en el Islam, reconvirtiéndolas en un rito musulmán, y, por consiguiente, atrayendo fácilmente a más población.

Así pues, podemos extraer un rasgo fundamental sobre la diversidad de la sociedad islámica: el gran poder asimilativo de la cultura arabo-musulmana, que inicia su expansión en un momento en el que todavía se encontraba en conformación. De este modo, gran parte de sus rasgos definitorios se desarrollaron a medida que el islam entraba en contacto con las diversas culturas establecidas en los territorios de expansión. Por ello, fue capaz de unir en una sola sociedad dos culturas que se hallaban en conflicto desde siglos atrás: por un lado, la tradición mediterránea milenaria (diversificada en Grecia, Roma, la franja sirio-palestina y el antiguo Oriente Próximo); y, por otro, la rica civilización irania, cuyo desarrollo se dio manteniendo el contacto con las grandes culturas de Extremo Oriente¹².

¹² LEWIS, Bernard (1996). *Los árabes en la historia*. Barcelona: Edhasa, pp.70-75.

3. MARCO TEÓRICO

3.1. BASES CORÁNICAS

Es fundamental, antes de nada, introducir la distinción que hace el islam entre *Dar al-islam*, entendida como la casa del islam, siendo la tierra controlada por los musulmanes; y *Dar al-harb*, contraria a la anterior y, por tanto, la casa de la guerra. De este modo, el pacto de la *dhimma* afectó únicamente a los no musulmanes que permanecieron como tales —es decir, que rechazaron la conversión al islam— pero viviendo en *Dar al-islam*.

Originalmente, en los inicios de la expansión, durante el siglo VII, el impuesto del *jarağ* era el principal pulmón financiero del Estado musulmán. Se trata del tributo territorial que gravaba a estas primeras provincias ocupadas, siendo recaudado por los propios funcionarios de los antiguos imperios bizantino y sasánida. No obstante, tenía otra acepción en un sentido más general, haciendo referencia a cualquier clase de tributo que los musulmanes imponían a sus súbditos no musulmanes. Por consiguiente, en este estadio inicial, *jarağ* y *ğizya* eran términos sinónimos. No obstante, décadas después, en el 719, el califa Umar II estableció un compromiso determinando el carácter de la tierra vinculada al tributo del *jarağ*. De este modo, se prohibió la transmisión de estas haciendas a los musulmanes, aunque el arrendamiento se mantuvo en la licitud. A partir de entonces, el *jarağ* fue también utilizado como un término genérico, por lo que en la primera época de califato, seguía designando cualquier tipo de impuesto de forma amplia, empleándose dicha voz libremente para hacer mención a un tributo colectivo recaudado por los árabes¹³.

No obstante, de forma paulatina, estos tributos fueron distanciándose, deviniendo la *ğizya* un impuesto de capitación tripartito que tenían que pagar los *dhimmíes* fraccionados en tres grados tributarios dependientes de la fortuna. Así pues, esta evolución fiscal desembocó en una situación en la que estos protegidos debían abonar anualmente un doble impuesto: uno de carácter personal llamado *ğizya* y otro por la tierra que poseían, denominado *jarağ*. Del mismo modo, aunque los no musulmanes podían vender una gran diversidad de productos de forma legal, la compra de tales bienes les estaba prohibida a los que sí lo eran, si el precio pagado iba destinado

¹³Ibid., pp. 57-75.

a la reparación de un lugar de culto que no fuera musulmán; pero no, en absoluto, si la finalidad de la transacción era satisfacer la *ğ̣ẓya* a la que estaban obligados estos no conversos. La obligación de los *dhimmies* de satisfacer dicho tributo era superior a cualquier otra y además *conditio sine qua non* para poder seguir contando con la *dhimma* o protección.

El origen de la *ğ̣ẓya* hay que buscarlo en el código ético árabe preexistente a la llegada del islam, ligado a los conflictos entre grupos tribales. Sin embargo, el islam heredó este concepto de tributo a los vencidos, integrándolo dentro de una concepción teológica de conquista. Aun con todo, las bases coránicas de la *dhimma* no son muy extensas y su principal precedente coránico lo encontramos en Q 9:29 (El Arrepentimiento/ *Surat al-tawba*), base de la imposición del tributo a los no musulmanes:

“¡Combatid contra quienes, habiendo recibido la Escritura, no creen en Dios ni en el último Día, ni prohíben lo que Dios y Su Enviado han prohibido, ni practican la religión verdadera, hasta que, humillados, paguen el tributo directamente!” (9: 29).¹⁴

De este modo, el acuerdo de rendición con la gente del Libro pasó a ser designado *dhimma* o «acuerdo de responsabilidad». Igualmente, cabe destacar el origen etimológico de este término, que deriva del verbo árabe *dhamma* «culpar, hacer responsable a alguien, censurar». Así pues, el acuerdo de *dhimma* establecía el estatus legal, social y económico de estas comunidades, que son especificadas en el propio Corán, en el que encontramos una mención explícita a judíos, cristianos y sabeos (monoteístas gnósticos) en Q 2:62 (La Vaca/ *Surat al-baqara*) y en Q 5:69 (La mesa servida/ *Surat al-maʿida*):

“Los creyentes (musulmanes), los judíos, los cristianos, los sabeos, -quienes creen en Dios y en el último Día y obran bien- esos tienen su recompensa junto a su Señor. No tienen que temer y no estarán tristes.” (2:62).

¹⁴El Corán, edición del texto árabe y traducción española por Julio Cortés, Barcelona: Herder, 1999.

“Los creyentes (musulmanes), los judíos, los sabeos y los cristianos -quienes creen en Dios y en el último Día y obran bien- no tienen que temer y no estarán tristes.” (5:69).

Más adelante, en Q 22:17 (La peregrinación/ *Surat al-hağğ*), se añade a los tres grupos anteriores a los zoroastristas (*mağūs*):

“El día de Resurrección, Dios fallará acerca de los creyentes (musulmanes), los judíos, los sabeos, los cristianos, los zoroastras y los asociadores. Dios es testigo de todo.” (22:17).

En los inicios del islam, una mixtura de simbiosis y de colaboración se establecía entre los conquistadores musulmanes, todavía minoritarios, y los cristianos o judíos. Era, pues, una retroalimentación entre el aparato militar musulmán y la administración judía, predominante en Palestina, Siria e Iraq; cristiana, sobre todo en los territorios del régimen sasánida, antiguas provincias independientes del Imperio griego y los actuales Egipto y Siria; y, finalmente, zoroastrista, en la zona meridional de la antigua Persia.

3.2. TRADICIONES O HADICES DE MAHOMA

Para comprender las bases doctrinales de la *dhimma*, es necesario atender al cambio de actitud frente a los cristianos y judíos que experimentaron los musulmanes. Al principio, Muhammad adoptó un acercamiento o una actitud pacífica con respecto a los miembros de otras religiones reveladas. Sin embargo, más adelante pasó paulatinamente a una posición en la que devino obligatorio para los musulmanes el hecho de ir a la guerra, no sólo en defensa propia, sino también para expandir la autoridad y el poder del islam sobre todas las regiones.

Ese cambio de mentalidad debemos contextualizarlo tras la Hégira, momento en el que Mahoma trató de atraerse a los propios rabinos de Medina. No obstante, los judíos lo rechazaron por su “errónea interpretación” de las escrituras, iniciándose la histórica burla rabínica, que abrió una brecha de enemistad entre ambas religiones. Desde entonces, Mahoma se tornó consciente de asumir una nueva religión.

El islam tomó pues la ofensiva y en el 624 la *qibla* cambió, orientándose ya no hacia Jerusalén, sino, desde entonces, hacia La Meca. Del mismo modo, dejó de utilizarse el calendario lunisolar, mucho más complejo, pasándose a usar uno absolutamente lunar. Las normas a partir de esta fecha devinieron propias del islam de Muhammad, abandonando cualquier tipo de confesión anterior¹⁵. Desde entonces, no se volvió a ver al islam sin armas, desarrollándose una conquista armada de toda la península de Arabia, con un ejército de pobres unidos por el hartazgo de las exacciones de los ricos. Por consiguiente, se estableció un mensaje universal de pobreza y sencillez que fue continuado por los “califas perfectos”.

Se convirtió, a partir de entonces, en una religión, no solo agresiva contra los ricos e infieles, sino también proselitista, tratando de convertir a los no musulmanes al islam, en pos de hacerles entrar en contacto con la religión verdadera y garantizando así la salvación de sus almas:

Transmitió Sufyān b. Saʿīd b. Masrūq Attawrī, de ʿAlqama b. Martad, de Sulaymān b. Burayda, de su padre Burayda b. Alḥuṣayb:

“Cuando el Profeta nombraba a un comandante de un ejército o una fuerza expedicionaria, le ordenaba temer a Dios y cuidar bien de sus compañeros

¹⁵ Cabe resaltar la similitud con el cristianismo del Concilio de Nicea del 325, decretándose la diferenciación de la Pascua cristiana.

*musulmanes. Luego dijo: “Marcha adelante en el nombre de Dios, en el camino de Dios, combate a quien no cree en Dios, avanza, no engañes, no rompas tus promesas, no mutilas, no mates niños. Cuando te encuentres con tus enemigos politeístas, hazles tres propuestas y acepta o rechaza su contestación según cómo respondan a ellas. Invítalos a abrazar el Islam y si están dispuestos a ello, acéptalo y déjales serlo. Luego convócalos a mudarse de los lugares donde viven a la morada de los Emigrantes e infórmalos de que si lo hacen, tendrán los mismos privilegios y deberes que los Emigrantes. Si rechazan mudarse, infórmalos de que serán como los musulmanes que viven en el desierto, a los que se aplica la ley de Dios como a los creyentes, pero no recibirán una parte del botín ni de ingresos posteriores (de los territorios conquistados), excepto cuando luchen junto a los musulmanes. Si se niegan, pídeles el impuesto de la ġizya. Si están de acuerdo, acéptalo de ellos y déjelos estar, pero si lo rechazan, pide socorro a Dios y entabla combate con ellos. Cuando asedies a un pueblo en una fortaleza y quieran que les concedas la protección de Dios (dhimma) y de Su Profeta, no deberías concedérsela, sino tu propia protección y la de tus compañeros. Porque si tú fallas en asegurarles tu protección y la de tus compañeros, es en cualquier caso menos ignominioso que si fallaras en asegurarles la protección de Dios y de Su Profeta. Y si asedias a un pueblo en una fortaleza y quieren que les impongas la ley de Dios, no se la impongas, sino somételos a tu propio juicio porque tú no sabes si les impones o no la ley de Dios como debe ser impuesta”.*¹⁶

Por consiguiente, durante ese contexto determinado, formaba parte de los modelos de comportamiento del buen musulmán el hecho de priorizar el proselitismo en sus conquistas, con el fin de extender la moral –considerada, evidentemente, como universal y verdadera- de Allah a la máxima extensión territorial posible. No obstante, se contempló una negativa por parte de la población conquistada; una negativa que era legítima y, por el momento, aceptada, en tanto en cuanto estos *enemigos politeístas*¹⁷ se comprometieran a pagar la *ġizya*, convirtiéndose así en protegidos. Así se advierte también en este otro hadiz:

¹⁶JUYNBOLL, G. H. A., *Encyclopedia of Canonical Ĥadīth*, Leiden-Boston: Brill, 2007, p. 580.

¹⁷ Resulta interesante la mención al politeísmo para hacer referencia al cristianismo trinitario. La oposición a este dogma de la naturaleza divina es clara, no solo en diversos textos acerca de los enemigos del islam en la conquista, sino también en el propio Corán (4:171), en relación a las pautas de la práctica de adoración, defendiendo un monoteísmo extremo en la figura de Allah.

ʿAbd Allāh b. Abī Bakr b. Muḥammad b. ʿAmr b. Ḥazm oyó de su padre, de su abuelo, de su bisabuelo ʿAmr b. Ḥazm a quien el Profeta ordenó ir al Yemen para informar a la gente de sus privilegios y sus deberes.

“Los judíos y los cristianos convertidos al Islam tendrán los mismos privilegios y deberes que los musulmanes.

*Esa gente del Libro que persista en su religión, adulto, hombre o mujer, nacido libre o esclavo, debe pagar una tasa (ḡizya) de un dinar, o su equivalente en ropa, y gozarán de la protección de Dios y de Su Mensajero. Aquellos que lo rechacen son enemigos de Dios y Su Mensajero”.*¹⁸

Esta práctica no se limitó únicamente al periodo mahometano, sino que tras la muerte del profeta, continuó estableciéndose y conformando unas pautas en búsqueda de su propia perpetuidad, tal y como observamos en esta tradición:

Transmitió Sufyān b. ʿUyayna de ʿAmr b. Dīnār, de Muḥammad b. ʿAlī, de Ḡābir b. ʿAbd Allāh. También transmitió Sufyān b. ʿUyayna por otra cadena: de Muḥammad b. Almunkadir y de Ḡābir b. ʿAbd Allāh:

*“El Profeta dijo una vez: “Cuando el impuesto de la ḡizya de Albaḥrayn llegue aquí, te daré tal y tal”, e hizo un gesto con las manos como diciendo: todo. Luego, antes de que la ḡizya de Albaḥrayn llegara, murió. Pero llegó Abū Bakr después de él y ordenó a alguno anunciar al pueblo: “El que tenga una promesa del Profeta o una deuda pendiente, que se presente”. Yo me levanté y repetí lo que el Profeta había dicho: “Cuando el impuesto de la ḡizya de Albaḥrayn llegue aquí, te daré tal y tal”. Abū Bakr cogió un puñado (de monedas) y dijo: “Cuéntalas”. Yo las conté y vi que eran quinientos (dirhams). Entonces Abū Bakr dijo: “Toma el doble de extra”.*¹⁹

En otra versión redactada de forma diferente, la segunda parte de la tradición dice:

“Abū Bakr cogió tres puñados (de monedas)... Luego fui a Abū Bakr y le pedí (lo que creía que era mi parte) pero no me dio nada. Fui a él por segunda vez, pero no me dio nada. Luego fui a él por tercera vez y dije: “Te pedí antes, pero

¹⁸ Ibn Ishāq, *Sīra*, IV, p. 242.

¹⁹ JUYNBOLL, *op. cit.*, p. 608.

*no me diste nada... O me das (mi parte) o lo deniegas por mezquindad...” Abū Bakr dijo: “Cuéntalas”.*²⁰

Esta aceptación acabó desembocando, paulatinamente, en un interés cada vez mayor por el sometimiento de la población, dejando relativamente de lado la conversión de ésta al islam. Aun con todo, es necesario recalcar que las diversas actitudes adoptadas al respecto respondieron a las necesidades de cada momento y, por tanto, a la situación del islam en la coyuntura política del periodo en cuestión.

²⁰ JUYNBOLL, *op. cit.*, p. 631.

3.3. LA NATURALEZA DEL ACUERDO

Centrándonos en el momento de la conquista, es necesario destacar la existencia de dos tipos de capitulaciones, a saber, las denominadas *Sulh* y las de tipo '*Ahd*. Comenzando por las primeras, éstas aluden a todas las obligaciones del pacto, ya sean pecuniarias o no. Así pues, este tipo de capitulación da lugar a la tierra denominada *Sulhan*, tomada mediante pactos, en la que no cabía hablar ni de un botín indivisible, ni de un quinto (*jums*) deducido del total que pertenece a la comunidad, ni de un supuesto derecho de la *umma*. Amparadas por las condiciones del pacto, las poblaciones conquistadas siguieron disfrutando plenamente de sus propiedades y, por tanto, pudieron disponer de ellas sin restricciones.

Por otra parte, encontramos las capitulaciones de tipo '*Ahd*, de corte más restrictivo, ligadas al territorio denominado *Anwatan*, cuya venta por los cristianos no era posible por ser botín de los musulmanes y en donde la dinastía allí gobernante podía reclamar que las tierras en poder de los descendientes de los conquistadores pertenecían a la comunidad musulmana y, por tanto, su posesión no pasaba de ser una concesión revocable. De ahí que se llegue a afirmar que las capitulaciones fueron el motivo de la ocupación definitiva²¹.

En este punto, es necesario hacer alusión al denominado pacto de Umar I²², en torno al cual existe un relativo consenso al posicionarlo como primer indicio histórico de la aplicación del estatuto de *dhimma*. A pesar de las controversias, suele datarse en torno al 638 d.C., correspondiéndose con la entrada del ejército califal en Jerusalén. No obstante, su recopilación ha sido desarrollada a partir de diversas fuentes, destacando una carta de Umar en la que, a su vez, se cita un documento epistolar de unos cristianos donde se certifica el compromiso de cumplir una serie de pautas como protegidos del islam²³. También resulta interesante la vinculación a una supuesta carta del propio Umar I a Abu 'Ubayda ibn al-Jarrah, el jefe comandante de las tropas califales en Siria. De la correspondencia entre ambos personajes deriva, igualmente, la recopilación resultante

²¹ Son la extensión de estos pactos y su preponderancia en el panorama político de la conquista los factores que llevan al historiador Pedro Chalmeta a establecer que la Península Ibérica no fue conquistada por las armas sino por las capitulaciones. CHALMETA, Pedro (1994): *Invasión e islamización: la sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*. Madrid.

²² Ver Anexo III. La traducción utilizada proviene del texto de Aṭṭabārī, *Tārīḥ arrusul walmulūk*, El Cairo: Dār al-Maṣārif, 1970, vol. 3, pp. 608-9.

²³ Ver Anexo IV.

de una conversación supuesta entre Umar, Abu ‘Ubayda y el patriarca de Constantinopla en ese momento, probablemente Pirro I (638-641).²⁴

Los análisis posteriores acerca de este discutido pacto llevaron a una recurrente crítica como la pieza central de la discriminación contra cristianos y judíos, lo cual ha engendrado obras fuertemente apologéticas, con la acuñación de términos asaz peyorativos, como es el caso de “*dhimmitude*”, así como expresiones anacrónicas de ira anti-musulmana, basadas en afirmaciones inexactas y en un uso selectivo de las fuentes.²⁵

Entre los juristas musulmanes existían discrepancias acerca del ámbito de aplicación de la ley de los *dhimmiés*, ya desde el siglo VIII. De este modo, mientras la doctrina de figuras de gran reconocimiento, como Abu Hanifa (699-767), era inclusiva, las enseñanzas jurídicas de Malik (711-795) y Shafi’i (767-820) abogaban por suprimir la protección solo si se dejaba de pagar el tributo. Por otro lado, en las compilaciones canónicas de Abu Dawud (817-889) e Ibn Hanbal (780-855), se recogen tradiciones que directamente colocan a los *dhimmiés* fuera de la ley, en el sentido de que la prohibición de toda religión que no sea la musulmana debía aplicarse en todas las regiones bajo dominio islámico²⁶. Esta fue la doctrina adoptada por el célebre ulema e historiador, Attabari (839-923), para quien la presencia de protegidos junto a la población musulmana en territorio islámico era simplemente transitoria, permitida sólo si los musulmanes necesitaban a los judíos y cristianos, sobre todo por motivos económicos y demográficos. Por consiguiente, en el momento en el que la convivencia dejara de ser imprescindible (en este caso, cuando los musulmanes se hubiesen convertido en mayoría de la población), su presencia debía ser prohibida y, por ende, debían ser expulsados del territorio islámico.

Si bien esta interpretación tuvo su eco en la política de los dirigentes almohades del siglo XII, su puesta en práctica no gozó de una mayor difusión, pues, exceptuando el *Hiyaz*, es decir, la zona en la que se ubican las ciudades santas de La Meca y Medina, la estancia de *dhimmiés* no fue prohibida en los territorios en los que estaban establecidos desde época preislámica.

²⁴ TRITTON, A.S. (1970): *The caliphs and their non-muslim subjects*. Londres: Frank Cass and Co. Ltd, (pp. 5-8).

²⁵ PAPAConstantinou, Arietta (2008): “Between umma and dhimma. The Christians of the Middle East under the Umayyads”, *Annales islamologiques* 42, pp. 127-156.

²⁶ TRITTON, A.S. (1970): *The caliphs and their non-muslim subjects*. Londres: Frank Cass and Co. Ltd, (pp. 16-17).

De ahí el surgimiento de un debate secular en el seno de los juristas musulmanes en torno a si se debía seguir permitiendo a los judíos y los cristianos residir en territorio musulmán una vez que la mayoría de sus habitantes eran ya musulmanes. Así pues, algunos estudiosos, tales como el hanafí Assarajsi (m. 1091), mantuvieron el favor hacia los protegidos, con el fin de permitir que éstos comprobaran las bondades del islam, facilitando, de este modo, su conversión²⁷. Sin embargo, existía otro sector de la misma época más intransigente, manteniendo que esa residencia tan solo era lícita en el caso de que la comunidad no musulmana estuviera conformada por pocos miembros y su presencia no afectase negativamente a los rituales islámicos.

Asimismo, cabe destacar otra cuestión que ha generado gran controversia, a saber, la naturaleza misma de la *dhimma*. En este aspecto, la mayoría de los juristas parecen estar de acuerdo en entender dicha condición como un contrato permanente e inmutable, al tratarse de una figura jurídica sagrada en cuanto ordenada por Dios. No obstante, una minoría de islamistas discrepa en esta naturaleza sagrada, defendiendo, por el contrario, que la *dhimma* es un estatuto cuyo origen se encuentra en el seno de la propia sociedad islámica, es decir, en la *umma*, por lo que no se trataría de un contrato de origen divino y, por ende, perdería esa condición de inalterable.

A esta posibilidad inicial del pacto de protección debemos sumar la repercusión de los dos grandes procesos acaecidos para consolidar la conquista del Islam, a saber, la arabización y la islamización, no necesariamente simultáneos. El primero se definiría como una influencia, no solo lingüística, sino también cultural, que paulatinamente convertiría a un territorio no-árabe en uno de tales características; mientras el segundo es de un carácter religioso, estrictamente de conversión al islam.

A principios del nacimiento del islam, arabización e islamización corrían paralelas, pues no existía ningún otro modo de conversión que el entrar a formar parte de una familia árabe. Sin embargo, estos procesos evolucionaron de un modo significativamente distinto en las diversas regiones de la expansión musulmana, sobre todo a partir del siglo VIII. La arabización fue anterior a la islamización en el centro del Imperio, así como en Siria, Iraq –donde a partir de los siglos IX y X varias poblaciones de lenguas semíticas adoptaron el árabe- y Egipto, donde la lengua copta entró en

²⁷ IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la (2008): “Cristiandad e Islam en la Edad Media Hispana”. *Actas XVIII Semana de estudios medievales* (Nájera, 2007), Logroño.

decadencia. No obstante, en el Magreb y, sobre todo, en Irán, la islamización se antepuso y precedió a la arabización.²⁸

Para comprender mejor este proceso bipartito, nos centraremos en el caso de Alandalús. Durante el periodo de Abderrahman I (756-788) y Hixam I (788-796) se dará un impulso a la arabización política del nuevo Estado, a través de su programa consistente en favorecer la llegada de gentes procedentes de Siria, así como la existencia de lazos clientelares afines a este nuevo orden.

Será Abderrahman II (m. 852) quien ahonde en el proceso de islamización, con la consolidación de nuevas estructuras, mediante modelos de administración abbasíes, llegando a completar el proceso islamizador de Al Ándalus. Si estamos hablando de una islamización prácticamente completa y cada vez más acusada, será ahora destacable el problema de los mozárabes, quienes se sublevaron en Córdoba o Toledo, lanzándose a un martirio voluntario como reacción a las presiones y las limitaciones religiosas que fueron desarrollándose de forma paralela a dicha islamización. Ese fenómeno produjo un palpable decaimiento moral y cultural de la comunidad cristiana, a la vez que se fueron consolidando las estructuras de la idiosincrasia árabe e islámica. Gracias a la hagiografía de Eulogio de Córdoba –única fuente, junto con los escritos de Álvaro de Córdoba, que nos ha llegado-, podemos afirmar que estos mártires fueron en su mayoría clérigos de distinto tipo, desde monjes hasta diáconos y sacerdotes, los cuales fueron fraguando paulatinamente una absoluta oposición a convivir con las formas de vida islámicas, que, por su condición de posteriores al cristianismo, consideraban paganas. Así pues, a través del sacrificio de sus vidas, buscaban evidenciar y hacer ver al resto de la comunidad cristiana la “contaminación islámica” a la que se sentían sometidos²⁹.

La arabización cultural, y la introducción del árabe como idioma de comunicación entre los hispanos, bereberes y árabes fue más tardía. Los árabes no se caracterizaban por la imposición de su lengua a los demás pueblos; no obstante, dado que se trata de la utilizada en el Corán –siendo necesaria, por ende, para la correcta realización de la oración (*salat*), a pesar de que únicamente fuera necesaria la memorización de unas pocas azoras (*suras*)-, en la administración y en la ciencia, progresivamente se fue instaurando como oficial. Así pues, desde mediados del siglo

²⁸ KHADER, Bichara (2010): *El mundo árabe explicado a Europa: Historia, imaginario, cultura, política, economía, geopolítica*. Barcelona: Icaria, pp. 50-51.

²⁹RINCÓN ÁLVAREZ, Manuel (2003; reimp. 2006): *Mozárabes y mozarabías*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 79-82.

IX, ya nos hallamos ante un Estado constituido con un dominio de la casta árabe, con una mayoría musulmana y un proceso de arabización muy intenso.

Finalmente, la proclamación del Califato tuvo gran repercusión en el interior, con una islamización y arabización total. De hecho, fueron los mozárabes de la Península Ibérica quienes devinieron la principal fuente de arabización del territorio cristiano al que emigraron, a pesar de la existencia de ciertas corrientes latinistas que trataban de desarrollar procesos de renovación cultural paralelos al intenso movimiento arabizante. Ya en el siglo IX, empezaban a notarse ciertos cambios en la inclinación lingüística de los cristianos andalusíes jóvenes, de forma paralela al decreciente interés por seguir una carrera eclesiástica en el seno de este colectivo. A la vez que menguaba la comunidad cristiana -debido al aumento de conversiones-, la gramática y la métrica árabes comenzaban a resultar más atractivas y prácticas para las nuevas generaciones de cristianos, pues garantizaban el acceso a la administración del Estado y un acercamiento a la corte emiral primero, y califal posteriormente. De ahí que la elite mozárabe se decidiera a abrir cátedras de árabe donde anteriormente solo se impartía latín, prolongándose estas enseñanzas -combinadas con el latín- en las escuelas cristianas de Toledo, incluso tras la conquista de la ciudad por Alfonso VI³⁰.

En cuanto a los pactos, en el caso de Alandalús, encontramos algunas referencias de ejemplos documentados. Hay rastros de estos acuerdos en zonas como Ceuta, Sevilla, Lérida o Huesca. No obstante, la muestra más extensa es, indudablemente, la de Teodomiro de Orihuela, sobre una capitulación –de tipo *Sulh*- de Abdel Aziz a Tudmir (transliteración del nombre visigótico).³¹

En este contrato de *dhimma* se evidencia el interés hacia, no tanto la conversión, sino más bien al sometimiento de la población, por lo que se respetan las creencias y estructuras, y se pide colaboración con estas gentes. De este modo, en el acuerdo se afirma que Tudmir quedará cubierto por Allah y sus normas, adquiriendo su protección (*dhimma*). Igualmente, no será destituido de su soberanía, ni será alterada la situación política de los territorios a los que afecta el pacto, anulando así la posibilidad de cautiverios y muertes arbitrarios.

³⁰MITEVA, Yuliya (2016): *Árabes, beréberes y autóctonos en el proceso de arabización lingüística de Al-Andalus (SS. VIII-X) II. Los autóctonos: cristianos, judíos y muladíes*. Universidad de Veliko Tarnovo “Stos Cirilo y Metodio”, pp. 11-13.

³¹ Ver Anexo V. La traducción utilizada es la de Felipe Maíllo Salgado (1993), según Ibn Idarí, *Kitab albayán almugrib fi ajbar muluk Alandalús walmagrib*.

Del mismo modo, las iglesias cristianas se mantendrían intactas, permitiendo la libertad de culto, pues no estaban obligados a convertirse al islam, y, por tanto, podían mantener su fe, sus estructuras eclesíásticas y seguir practicando sus ritos. También tenían derecho a mantener sus propios códigos de auto-organización y leyes de matrimonio y familia, conservando igualmente el acceso a sus propios tribunales – aunque podían acudir a uno musulmán-.

Por consiguiente, se les ofrecía seguridad, defensa frente al enemigo y una cierta libertad, tanto religiosa, como social, en tanto que mantenían sus propios códigos de organización político-administrativa. Además, al no prohibírseles el consumo de ciertos alimentos y sustancias pecaminosas en el islam, como es el caso del cerdo y el vino, los protegidos podían comerciar con estos productos entre ellos legalmente.

A cambio, debían respetar el pacto y no dar asilo a enemigos de los musulmanes, insistiéndose en la prohibición de ocultar información relevante y en la obligatoriedad de pagar todos los hombres libres y colonos la *ğizya*, tratándose, en este caso, de un tributo anual. Del mismo modo, habían de adoptar una posición de servidumbre y gratitud con respecto a la población musulmana, que adoptó un rol de superioridad, no solo política, sino también moral, con respecto a los indígenas conquistados.³²

De este modo, estas gentes pasaban a ser *dhimmiés*, es decir, protegidos por los musulmanes. Según Barceló³³, estos pactos tenían una finalidad fiscal, pues se garantizaba el afianzamiento del control de las zonas conquistadas, que, sin embargo, no llegaban a ser dependencias económicas. De este modo, la ocupación sería rápida y sencilla, especialmente, en zonas en una coyuntura crítica, como la Península Ibérica que estaba viviendo un claro declive de esa *protofeudalización*³⁴ visigótica, así como intensos problemas sociales, que generaban descontento en la población peninsular.

³²DURIE, Mark (2010): *The third Choice. Islam, Dhimmitude and Freedom*. Estados Unidos: Deror Books, p. 122.

³³BARCELÓ, Miquel; MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José (2005): *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*; [textos,] Pedro Bádenas de la Peña... [et al.]. Publicación Bellaterra (Barcelona): Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions.

³⁴ MORENO, L. García: *El fin del reino visigodo de Toledo: Decadencia y catástrofe: Una contribución a su crítica*. Madrid, 1975

3.4. APROXIMACIÓN A LA SITUACIÓN DE LOS *DHIMMÍES*

La *dhimma* iba más allá del plano teórico, alcanzando el ámbito jurídico de la población que se sometía a dicho acuerdo. Así pues, los protegidos estaban sujetos al código penal islámico en su relación con la comunidad musulmana, dándose una importante diferenciación legal en esta amalgama social. Un ejemplo de ello lo hallamos en la imposibilidad de heredar bienes entre comunidades, llegándose incluso a plantear en el siglo X que la herencia de los *dhimmíes* revirtiera a las arcas del Estado³⁵. Es sabido que, a pesar de poder optar los protegidos a un tribunal musulmán, estos no gozaban del mismo trato, pues los testimonios de los *dhimmíes*, al igual que en el caso de los esclavos, no tenían validez contra un musulmán. Del mismo modo, si bien el homicidio se pagaba en ambos casos, el asesinato de un cristiano o de un judío tenía la mitad de pena que si la víctima era un musulmán.

Asimismo, en el plano cultural, si bien se respetaban las fiestas de la población no-musulmana –e incluso se llegaban a compartir, disfrutando los musulmanes de festividades cristianas con completa naturalidad³⁶-, en algunos momentos fue patente una humillación a esta comunidad, en pos de visibilizar su pertenencia a un plano ajeno a la *umma*. Así pues, devino obligatorio el uso de una vestimenta determinada, debiéndose portar un sello que demostraba su naturaleza de *dhimmí*. En algunos momentos, las prohibiciones se extendieron incluso hasta los medios de transporte que se permitía usar a los protegidos, estando obligados a utilizar mulas y burros, en lugar de caballos, reservados para la población musulmana.³⁷

Pero no solo eso, sino que además consta la existencia de pinturas datadas del siglo XI³⁸ con la figura del diablo en las puertas de sus viviendas, mostrando ese carácter reticente de la población musulmana común, que en ocasiones parecía no haber llegado a aceptar –ni acatar- las normas de tolerancia impuestas por los dirigentes políticos. No obstante, esta condición de “satanizados” era también evidente incluso en el terreno judicial, pues en este universo de distintivos, los jueces llegaban a castigar como injuria insultar por “judío” o “cristiano” a un musulmán, lo cual denota una actitud que podría llegar a calificarse incluso de *repudio* hacia las otras creencias. Vinculado, asimismo, al ámbito de la vivienda, los no musulmanes tenían prohibida la

³⁵MEZ, A. (2002): *El Renacimiento del Islam*, Universidad de Granada.

³⁶Ibid, pp. 59-60.

³⁷GIBB, H. A. R (1974), *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill, pp. 75-76.

³⁸MEZ, A. (2002): *El Renacimiento del Islam*, Universidad de Granada.

posesión de casas más altas que las de los musulmes, lo cual vino a suponer un paralelismo con el mundo occidental cristiano-medieval³⁹. Sin embargo, es preciso recalcar que este rechazo debe ser estudiado atendiendo al contexto de expansión en el que nos encontramos, tratándose de una jovencísima y vigorosa religión, cuyo ímpetu por hacerse reconocer y legitimar a Mahoma como sello de los profetas hacía necesario un talante de cierta superioridad.

También es relevante la interdicción de que un hombre no musulmán se casara con una musulmana. Sin embargo, en el caso de que el musulmán fuera el varón, estaría permitido, solo si existía la certeza de que, tanto la esposa, como los hijos de ésta –en el caso de que los tuviera de forma previa a ese matrimonio-, abrazarían el islam. Igualmente, la conversión del islam a otras religiones reveladas estaba terminantemente prohibida, pagándose con la pena capital, aunque en la dirección contraria, es decir, desde el cristianismo y judaísmo, principalmente, al islam, era favorecida.

En el plano teológico, son patentes las influencias del cristianismo y del judaísmo en la literatura religiosa musulmana, recibiendo el influjo de material apócrifo y talmúdico. Pero para consolidar una base firme en pos de un contacto más formal con otras religiones en lo teológico y social, un ingrediente indispensable era la posesión de una doctrina metafísica discerniente entre lo verdadero y lo falso en su ortodoxia tradicional. Así, en lo que atañe al islam, la apertura hacia un encuentro en profundidad con las creencias con las que topó a su paso, fue proporcionada, en gran medida, por el sufismo⁴⁰. De este modo, si bien ciertos rastros arqueológicos, como los cementerios - que estaban, evidentemente, separados- muestran esa ambición por mantener una distancia entre ambas comunidades religiosas; los sincretismos fueron tremendamente recurrentes en el desarrollo y perfeccionamiento litúrgico del islam.

La desigualdad también afectaba a la propiedad territorial, perteneciente al tesoro público musulmán, que era gestionado por una jerarquía militar administrativa. Incluso en los aspectos aparentemente más nimios de la vida cotidiana, como el trato que recibían en los hospitales, son patentes estas desigualdades prácticas, pues, a pesar de que, en principio, recibían el mismo trato que la población musulmana, a partir de

³⁹ Ibid, p. 70.

⁴⁰ SEYYED HOSSEIN, Nasr (2002): El Islam y el encuentro de las religiones (2ª parte). *Webislam*:
https://www.webislam.com/articulos/26161-el_islam_y_el_encuentro_de_las_religiones_2_parte.html

una epidemia acaecida durante el siglo X, sabemos que se comenzaron a priorizar las consultas de musulmanes.⁴¹

En definitiva, la *dhimma* otorgaba a la población conquistada la posibilidad de mantener su religión, aunque bajo una serie de prohibiciones y restricciones, tales como no construir nuevos templos –aunque se permitía el mantenimiento de los lugares de culto preexistentes a la expansión musulmana-. En este punto, cabe destacar la conjunción de dos concepciones asaz expandidas en el contexto de expansión islámica, a saber, el derecho romano, con una idiosincrasia muy rígida en este aspecto; y la cosmovisión persa, mucho más laxa. De ahí que asistamos a una coyuntura de florecimiento apacible de la vida monacal, en la que, de hecho, en el año 815, el califa Al-Ma'mun quiso incluso conceder libertad de conciencia y cultos a los protegidos, aunque no pudo conseguirlo por la presión de los dignatarios religiosos.

Así, resultado de esta mixtura ideológica sobre la construcción de templos, encontramos circunstancias contradictorias en las que, por una parte, se da la construcción de la mayoría de iglesias del Cairo en época islámica y por otra, conservamos testimonios de situaciones en las que el propio pueblo musulmán arremetía con burlas contra los *dhimmiés*, al oponerse a la existencia de templos no musulmanes. A este mar de contradicciones, debemos añadir, entre otras normativas, la prohibición de llevar a cabo excesivas celebraciones públicas de sus ritos de forma exacerbada y suntuosa, del mismo modo que se restringió el disfrute de una posición de poder sobre los musulmanes.

Sin embargo, la realidad distó en numerosas ocasiones de la doctrina teórica jurídico-religiosa, pues el trato llevado a cabo con el vecino protegido no fue siempre desigual y sometido a los conquistadores musulmanes. Hubo, pues, *dhimmiés* que ocuparon altos cargos en la administración del Estado, llegando así a ejercer su poder sobre la población musulmana. En el plano social práctico, la ley no prohibía, pues, el ejercicio de ningún oficio ni la posesión de grandes patrimonios, destacando entre la población judía los banqueros y grandes comerciantes, mientras los cristianos tendieron más a desempeñar cargos como secretarios o médicos⁴². Un ejemplo significativo y

⁴¹ MEZ, A. (2002): *El Renacimiento del Islam*, Universidad de Granada, pp. 61-63.

⁴² MEZ, A. (2002): *El Renacimiento del Islam*, Universidad de Granada, (pp. 50-64).

sobradamente conocido es el caso de los visires judíos granadinos Banu Nagrella, que llegaron a obtener altas cotas de poder durante el gobierno de los Ziríes en el siglo XI⁴³.

Igualmente, las propias bases teóricas del acuerdo evolucionaron y modificaron completamente su actitud en numerosas ocasiones y con distintas finalidades. Las numerosas contradicciones existentes en el Corán –inherentes a los distintos momentos en los que se desarrolló la revelación- daban legitimidad a diversas interpretaciones sobre la condición de los *dhimmíes*. Como monumento histórico, el Corán es una construcción humana y evidencia sus propias imperfecciones; por ello, presenta un significativo carácter difuso en las últimas azoras, que contrastan con el estilo conciso y poético de las primeras. No es, pues, un texto sistemático y refleja discursos, estilos y géneros de épocas diferentes, que pueden resultar repetitivos e incluso antagónicos. Así pues, el Corán está construido como un edificio de diversos pavimentos, cada uno estudiado de distintos modos y por diversas corrientes, dentro de las cuales, se admitirá o no alguna concepción islámica según la fecha y el contexto histórico.

Esto explica el endurecimiento de las condiciones de la *dhimma* acaecido desde la segunda mitad del siglo XI, en el seno del Imperio almohade, en el que se aprecia una tendencia general a reformular la doctrina del acuerdo en este sentido. Este cambio de actitud se debe principalmente a las reacciones militantes provocadas por las Cruzadas y la creciente supremacía militar y comercial del Occidente cristiano. A esto debemos sumarle el cambio en la relación demográfica, deviniendo los musulmanes la parte mayoritaria de la población, tras una generalización de las conversiones⁴⁴, siendo además relevante el carácter fundamentalista del movimiento almohade. Así pues, esta tendencia enfatizó el predominio y soberanía de los musulmanes frente al sometimiento de los *dhimmíes*.

El punto de inflexión para el desarrollo de esta actitud lo encontramos en el año 1147, con la toma de Marrakech por el primer califa almohade, 'Abd Almu'min, prohibiendo a cristianos y judíos continuar en su *infidelidad*. Esta decisión fue facilitada por el contexto de cierta holgura que experimentaban los almohades, no teniendo necesidad alguna del impuesto de capitación que pagaba dicha población en tanto que *dhimmíes*. El estatuto de protección ya no tenía razón de ser, por lo que debieron elegir

⁴³ AMADOR DE LOS RÍOS, José (2013): *Los judíos de España: estudios históricos, políticos y literarios*; estudio preliminar de Nitai Shinan. Pamplona: Urogoiti.

⁴⁴ IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la (2008): “Cristiandad e Islam en la Edad Media Hispana”. *Actas XVIII Semana de estudios medievales* (Nájera, 2007), Logroño.

entre convertirse o abandonar el territorio almohade. Así pues, mientras la mayoría de los cristianos decidió marchar hacia la zona septentrional de la Península Ibérica, los judíos tendieron a quedarse, con el objetivo de mantener sus posesiones, a costa de dejar atrás sus principios religiosos, aunque siguieron practicando sus ritos clandestinamente.

Finalmente, es preciso recalcar la influencia de determinadas doctrinas ideológicas en este cambio de deriva con respecto al estatuto de los *dhimmíes*. De este modo, destaca el influjo de la noción de *fitra*, a saber, la tendencia innata de todo ser humano que lo conduce, necesaria e inherentemente, hacia las enseñanzas del islam. En contraposición, la pertenencia a la comunidad de judíos y cristianos dependería únicamente de la casualidad, en tanto que el factor fundamental que marca dicha condición radica en la familia en la que uno nace. Y esta tendencia es certificada en las obras *Attaqrîb lihadd almantiq* (“Aproximación a la definición de la lógica”) y *Kitab alfisal fî lmilal* (“Historia crítica de las religiones”)⁴⁵ del filósofo y teólogo Ibn Hazm (994-1064), donde se afirma que solo mediante la reconversión al islam puede alguien volver a conectar con su *fitra*, pues únicamente la revelación es capaz de mostrar aquellas virtudes que la razón es incapaz de conocer, por la incapacidad de esta última de aprehender lo definitivo en la religión, que es lo perteneciente a Allah.

Este pensamiento condicionó, pues, el viraje de políticas como la almohade, en tanto que impulsoras de un movimiento revolucionario y purista. Esta obsesión por acabar con las diferencias de opinión, tanto dentro del islam como entre las distintas creencias religiosas, desembocó en el convencimiento de que su gobierno debía ofrecer a los crecidos dentro del judaísmo y del cristianismo la posibilidad de la verdadera fe. Esa era la única vía que contemplaron para poner fin al pluralismo religioso y alcanzar esa necesaria unicidad de la Verdad.

⁴⁵ RAMÓN GUERRERO, Rafael (2001). “La religión vista por filósofos andalusíes”. En Fátima Roldán Castro e Isabel Hervás Jávega. *El saber en Al-Andalus: Textos y estudios, III*. Sevilla: Universidad de Sevilla. pp. 57-75.

4. LA CONQUISTA: INCIDENCIA EN LAS COMUNIDADES RELIGIOSAS

El éxito de la expansión musulmana se debió a una gran cantidad de circunstancias que se conjugaron para ello. De este modo, distinguimos entre unas causas internas y externas de las conquistas, es decir, entre unos factores propios del islam y unos relacionados con la situación de los territorios que van conquistando. Hay que conocer, por tanto, en qué situación se encontraban los enemigos del Imperio Islámico para entender cómo fueron tan fácilmente derrotados.⁰

La zona englobada bajo el término de Oriente Próximo estaba dividida en dos grandes imperios, a saber, Bizancio y Persia, con una cosmovisión diferente que influyó, tanto en un *modus operandi* distinto en el caso de los musulmanes, como en una respuesta dispar por parte de la propia población autóctona.

En el Imperio Bizantino había dos mundos diferenciados, que, sin embargo, compartían un predominio de la cultura y religión cristianas. Por una parte, destacaba la zona europea y casi toda la península de Anatolia, un territorio habitado por griegos y cristianos entre los que primaba la idea de que en Cristo había dos naturalezas, la humana y la divina. Se trataba, pues, del territorio ortodoxo, que se contraponía a la zona oriental, que comprendía Siria, Palestina y el norte de África, donde había una creencia mucho más asentada de que en Cristo había una sola naturaleza, tratándose de una herejía para los católicos a la que llamaron monofisismo.

Por consiguiente, se puede observar una gran fractura en el Imperio Bizantino, que se vincula con diferencias en la conquista en función de una u otra zona. En los primeros siglos del Islam, las conquistas avanzaron muy rápido por el ámbito monofisita, llegando prácticamente hasta Antioquía. En el 638 los musulmanes ya habían llegado a Anatolia, y en casi cinco años la habían conquistado, tras lo cual, en apenas una década llegaron hasta las tierras de Túnez actual. Así, en veinte años conquistaron la mitad sur del Imperio Bizantino. La idiosincrasia de la zona clarifica la facilidad de la conquista, pues la herejía monofisita estaba mucho más próxima a la cosmovisión musulmana que a la de los ortodoxos cristianos. Además, a esto debemos añadir que en la zona meridional de Bizancio, tanto los arameos sirios, como los coptos egipcios vivían ajenos a la lengua y cultura griegas, sin olvidar, igualmente, la intensa persecución que sufrió el monofisismo, lo cual explica dicho acercamiento al islam.

Por otra parte, la zona oriental de Arabia estaba ocupada por los Persas Sasánidas, que se encontraban en una situación de continuo conflicto interno, debido principalmente a cuestiones sucesorias. Asimismo, el Imperio Persa de Cosroes II estaba compuesto por una heterogénea multitud de entidades poblacionales que no lograron nunca una unidad, destacando una mayoría de zoroastristas en la zona de la meseta irania.

Debido a las diferencias entre las religiones protegidas, se da una imposibilidad de estudio de un estatus *dhimmi* o unas comunidades de *dhimmiés* en tanto que una realidad dada, clara y definida. Por ello, es muy difícil un estudio global del estatuto de protección que permita contemplar la evolución de las múltiples comunidades que se acogieron a esta institución. Además, es necesario considerar que hubo un alto grado de fluidez entre esos grupos, con diversos préstamos intelectuales y culturales, de asimilación o intercambios lingüísticos, vinculados a la conversión o la resistencia a ella. Sin embargo, también se debe tener en cuenta el carácter de afiliación grupal de las individualidades, es decir, recalcar el hecho de que los miembros de esos grupos pasaron de uno a otro, en lugar de simplemente intercambiar unidades de cultura –algo que, evidentemente, también sucedió-. Así pues, aunque este factor ha sido aceptado como cierto por la mayoría de los académicos en el campo, hasta ahora no ha sido tratado como un elemento en el análisis de las relaciones sociales entre los grupos y en el propio seno de la comunidad⁴⁶.

⁴⁶ PAPACONSTANTINO, Arietta (2008): “Between umma and dhimma. The Christians of the Middle East under the Umayyads”, *Annales islamologiques* 42, p. 131.

4.1. JUDÍOS Y SAMARITANOS

Los judíos conservaron mayoritariamente su posición política, debido a una actitud favorable por parte de los musulmanes que podemos remontar a tiempos muy tempranos. En este punto, cobra especial relevancia la denominada Carta de Medina, supuestamente de autoría mahometana e inmediatamente posterior a la Hégira (622)⁴⁷. El documento contiene cláusulas específicas relativas a los judíos, con quienes se preveía una unión en tanto que clientes de los musulmanes. Por lo tanto, también se consideraron miembros de la *umma*, aunque no se esperaba una conversión, aclarándose que "*los judíos tienen su religión y los musulmanes tienen la suya*". Se podría considerar, pues, un antecedente directo al posterior estatuto de la *dhimma* tratado en este trabajo, estableciendo los cimientos de toda la base jurídica que articuló la coexistencia con las comunidades protegidas.

En el contexto inmediatamente anterior a la conquista musulmana, el conflicto entre Bizancio y Persia había tenido una fuerte incidencia en la comunidad judía concentrada en el área de Babilonia –incluida en el Imperio Persa–, propiciando una separación, cada vez más fuerte, entre los judíos residentes bajo el imperio cristiano y los que se encontraban en la zona persa. Así pues, la expansión musulmana frenó en cierto modo esa división entre judíos que parecía ir *in crescendo*. Se aplicó el estatuto de protección de un modo relativamente homogéneo sobre toda la comunidad, en cuya cabeza se encontraban los denominados *directores*, con una función y autoridad semejantes a las de los reyes hereditarios, y a quienes pagaban los tributos sus súbditos, en pos de dirigirlos posteriormente hacia las arcas del Estado musulmán. Asimismo, estos líderes propios también ejercieron como representantes formales del conjunto de judíos ante las autoridades emirales y califales⁴⁸.

El proceso de arabización en esta comunidad fue precoz e intenso, desarrollándose ya en el siglo X una traducción de la Biblia al árabe, a manos de Sa'adya Gaon⁴⁹, lo cual evidencia que comenzaba a tratarse de una necesidad para la pervivencia del propio judaísmo una difusión del mismo en esta lengua. Este fenómeno tuvo como consecuencia, a su vez, un acercamiento a la cultura islámica, desembocando así en un intenso emparejamiento de ambas cosmovisiones, la hebrea y la árabe. De este

⁴⁷ Ver Anexo VI.

⁴⁸ WASSERSTEIN, David J, (2015): "¿Cómo salvó el islam a los judíos?". *Hesperia, culturas del Mediterráneo* (19). Madrid: Ibersaf, pp. 223-229.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 223-225.

modo, se desarrolló por parte de los judíos –sobre todo de Alandalús, Bagdad (siglos IX-XII), Qayrawán (siglos IX-XII) y El Cairo algo más tarde (siglos X-XII)- un proceso de elaboración de una nueva cultura integradora, plagada de sincretismos, que mezcló lo religioso y lo secular, incluyendo interesantes mixturas lingüísticas⁵⁰.

En cuanto a los samaritanos, en Palestina, la concepción tradicional afirma que proporcionaron una ayuda tan eficaz a los invasores árabes, que estuvieron exentos de pagar ciertos impuestos. Si a esta colaboración con el ejército arabo-musulmán le sumamos los numerosos paralelismos dogmáticos de ambas religiones, podemos explicar la situación privilegiada, con respecto a los demás *dhimmíes*, de la que se beneficiaron⁵¹.

Los cronistas musulmanes transmiten una visión de los samaritanos que los define como un grupo o secta judía diferenciada del judaísmo en algunos aspectos. Así Albalādhuri (m.892) relató que los samaritanos eran judíos y se dividieron en dos sectas: Dustan y Kushan. Del mismo modo, también nos ofrece datos demográficos interesantes sobre esta comunidad, afirmando que cuando Mu'awiya conquistó Cesarea, encontró allí a treinta mil samaritanos junto con doscientos mil judíos⁵².

Así pues, el samaritanismo era ya una religión minoritaria al advenimiento del Islam, pues esta población había sido intensamente reprimida por el Imperio Bizantino, sobre todo por su colaboración con los persas en aquel contexto de confrontación entre ambos imperios. Esta situación previa ayuda a explicar la supuesta colaboración con el ejército arabo-musulmán, lo cual se ha traducido en interesantes intercambios culturales⁵³. No obstante, nos encontramos con una carencia generalizada de fuentes que evidencien conexiones religiosas en el contexto del surgimiento del Islam, comenzando a vislumbrarse ciertas menciones de la comunidad samaritana a partir de la conquista musulmana de Siria⁵⁴.

⁵⁰ WASSERSTEIN, David J, (2015): “¿Cómo salvó el islam a los judíos?”. *Hesperia, culturas del Mediterráneo* (19). Madrid: Ibersaf, pp. 226-228.

⁵¹ Ver similitudes dogmáticas entre samaritanismo e islam en Anexo VII.

⁵² TERKAN, Fehrullah (2004): *The Samaritans (al-Samiriyyun) and Some Theological Issues Between Samaritanism and Islam*, pp. 8-9.

⁵³ Para un acercamiento a la situación de la franja sirio-palestina y la reacción de la comunidad judía al dominio bizantino, primero, y, posteriormente, musulmán, consultar la obra de Bernard Lewis (1996): *Los árabes en la historia* en Edhasa, Barcelona.

⁵⁴ TERKAN, Fehrullah (2004): *The Samaritans (al-Samiriyyun) and Some Theological Issues Between Samaritanism and Islam*, pp. 10-11.

4.2. CRISTIANOS

Los cristianos provenían en su mayoría del imperio bizantino, aunque también se encontraban en algunas regiones del imperio persa, que fue más rígido con esta comunidad que con los judíos. El estatuto de la *dhimma* permitía el mantenimiento de una administración propia por parte de los cristianos, por lo que el *katholikos* nestoriano representó la cabeza de la cristiandad, siendo elegido por su iglesia, pero debiendo ser confirmado por el califa.

La comunidad cristiana no era homogénea, sino que albergaba en su seno una amplia variedad de grupos. Así, un ejemplo de esta heterogeneidad lo constituye el caso de los nubios, quienes gozaron de una condición especial al pagar los tributos a los recaudadores de su propio rey. Esas colectividades cristianas, una vez formadas, funcionaban como grupos sociales o microsociedades, es decir, tenían divisiones internas y tensiones. No eran comunidades de fe uniformes cuyos únicos enemigos eran aquellos ajenos al propio grupo (los musulmanes y los correligionarios heréticos), siendo ésta una imagen evocada por gran parte de la literatura⁵⁵.

De hecho, la disparidad de comportamientos en el interior de estas comunidades se evidencia en la propia participación de los cristianos en los ejércitos arabomusulmanes. Esto pudo haber proporcionado la base para todas las narraciones posteriores sobre cómo los monofisitas de las provincias orientales ayudaron o acogieron a los árabes⁵⁶. No obstante, la línea divisoria entre los cristianos que se unieron a los árabes y los que se mostraron reticentes –tal y como vemos con los grupos semicristianizados existentes entre Medina y Siria, que obstaculizaron el avance desde el desierto ya en los albores de la expansión- no se tradujo en confrontaciones vinculadas a líneas confesionales⁵⁷.

En el caso de Bizancio, los siglos VII y VIII constituyen una época gris acerca de la cual se tiene muy escasa información. Historiográficamente, estas centurias son tratadas como un período de crisis y de grandes dificultades externas protagonizadas principalmente por la expansión del islam. Entre los años 633 y 645, las conquistas se dirigieron hacia las regiones más ricas del Imperio (los actuales Egipto, Siria y Palestina), que ya se encontraba exhausto por la guerra contra Persia (602-628). Así

⁵⁵ PAPA CONSTANTINO, Arietta (2008): “Between umma and dhimma. The Christians of the Middle East under the Umayyads”, *Annales islamologiques* 42, pp. 127-130.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 135-136.

⁵⁷ LEWIS, Bernard (1996). *Los árabes en la historia*. Barcelona: Edhasa.

pues, el imperio de Heraclio acabó perdiendo casi toda su romanidad y tomando rasgos helenísticos en el área balcánico-anatólica. Se dio un influjo cada vez mayor de la arabización en su cultura, tal y como se aprecia en la posterior cuestión de las imágenes, desarrollada a lo largo de dos épocas iconoclastas (726-787 y 813-843). Así pues, la iconoclastia fue mucho más intensa en las zonas orientales tomadas por el islam.⁵⁸

Asimismo, la llegada de los ejércitos arabo-musulmanes a las posesiones bizantinas produjo un fenómeno de emigración cristiana oriental hacia monasterios griegos, italianos (principalmente a Sicilia) y de la Península Ibérica, de forma previa a la conquista musulmana en dichas zonas. Además, a partir del siglo VII, llegaron a Hispania más cristianos del área exbizantina como parte del contingente militar árabe, habiendo colaborado previamente en la conquista del Magreb. Este fenómeno explica la existencia de textos cristianos orientales en la Península, resultado del intenso intercambio cultural surgido de esta convivencia⁵⁹.

Del mismo modo, cabe destacar la comunidad de coptos y cristianos residentes en Siria y Egipto. Esta última región era una zona especialmente conflictiva, debido a las intensas disparidades raciales y lingüísticas allí presentes. De forma paralela a la llegada de los musulmanes, el patriarca Ciro (705-711) desempeñó una intensa labor dirigida a devolver a la ortodoxia a los monofisitas. Estos constituían la mayor parte de la población, encontrando una gran afinidad con la simplicidad dogmática del islam y su particular insistencia en el carácter unívoco de Allah. Estas características ofrecieron un camino más sencillo para zanjar las diferencias doctrinales en torno al dogma trinitario. Fue difícilmente comprensible para esta población, que recibió en buena medida entusiasmada el cambio de dominio, de bizantino a árabe, al considerar el yugo de este último más ligero, iniciándose así un rápido proceso de islamización⁶⁰.

Un caso bien documentado acerca del cristianismo bajo poder musulmán es, sin ninguna duda, el de los mozárabes en la Península Ibérica, a quienes se les permitió (como a cualquier cristiano) mantener su religión, obispos y conventos, con un representante de la comunidad que adoptó, en este caso, la denominación de *comes*. Del mismo modo, debido a su elevado nivel cultural y su condición de bilingües, pudieron

⁵⁸ CABRERA, Emilio (1998). *Historia de Bizancio*. Barcelona: Ariel.

⁵⁹ MOFERRER SALA, Juan P.: “¿Circularon textos cristianos orientales en Al-Andalus? Nuevos datos a partir de una muestra veterotestamentaria andalusí”. En AILLET, Cyrille; PENELAS, Mayte; y ROISSE, Philippe (2008): *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de Al-Andalus (siglos IX-XII)*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 167-210.

⁶⁰ CABRERA, Emilio (1998): *Historia de Bizancio*. Barcelona: Ariel, pp. 20-68.

ocupar altos cargos vinculados con el poder musulmán, llegando a ejercer como embajadores, traductores y funcionarios del gobierno. Igualmente, era común la celebración de fiestas conjuntas entre musulmanes y cristianos –entre las que destaca el año nuevo del primer día de enero o *Nyruz*, el nacimiento de Jesucristo o *Milad* y el solsticio de verano o *mihrayan-*, escandalizando a los alfaquís malikíes que temían un posible contagio⁶¹.

No obstante, este proceso se desarrolló siempre con una limitación desde el punto de vista religioso, a saber, la interdicción de proselitismo, en tanto que el mantenimiento de la religión era permitido únicamente a aquel que había nacido en el cristianismo. De ahí la prohibición de todo tipo de ostentación religiosa, tratada anteriormente, como es el caso de procesiones, campanas o festividades demasiado estridentes. Así pues, la contrapartida a esa protección la encontramos en la obligación de acatar la autoridad del islam con sumisión, demostrando la condición de inferioridad con el pago de un impuesto. Aun con todo, es necesario matizar la diferenciación del estatuto de protección bajo dominio musulmán, con respecto a la posterior situación de los mudéjares con los reyes cristianos. En este último caso, se trató de una concesión real, en el sentido de gracia o prebenda otorgada por un monarca particular y a título personal, debiendo revalidar sus sucesores la ordenanza. Sin embargo, la *dhimma* constituyó un derecho que la comunidad islámica (*umma*) daba colectivamente, careciendo pues de un carácter de concesión, por lo que no era necesario sancionarla con el paso del tiempo, sino que se mantenía teóricamente a perpetuidad.

Esta situación, continuada durante el califato, es definida por el obispo Juan, acaso de Córdoba, en su visita al embajador de Otón I, el abad de Gorze en el año 954:

*(...) Por nuestros pecados estamos reducidos a vivir sometidos al dominio de los paganos. (...) Nos queda como único consuelo en medio de tanta desgracia que se nos permita regirnos por nuestras leyes (...) En estas condiciones hemos llegado al acuerdo de que, pues no sufre daño nuestra religión, en todo lo demás condescendemos con ellos, y los obedecemos en todo lo que no se oponga a nuestra fe.*⁶²

⁶¹ RINCÓN ÁLVAREZ, Manuel (2003): *Mozárabes y mozarabías*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 69-74.

⁶² DÍAZ Y DÍAZ, Manuel Cecilio: “Los mozárabes: una minoría combativa”. En AILLET, Cyrille; PENELAS, Mayte; y ROISSE, Philippe (2008): *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de Al-Andalus (siglos IX-XII)*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 1-9.

Esta situación de subordinación generó, evidentemente, ciertas resistencias por parte de la comunidad de mozárabes, aunque no dirigida exclusivamente contra el poder musulmán, sino más bien frente a todo aquello que se desviara de la más estricta ortodoxia del dogma y las costumbres asociadas al Reino Visigodo. Así pues, escritos como el Concilio cordobés del año 839 se caracterizaron por una retórica de combate en pos de aniquilar a un grupo establecido en Andalucía con tradiciones diversas que no convenían con la doctrina cristiana⁶³.

La Iglesia, aunque fue perdiendo los resortes fundamentales del poder, continuó agrupando a una importante comunidad de eruditos que, de forma temprana, fueron arabizándose por haber sido llamados al círculo de las autoridades musulmanas. Así, devinieron transmisores de un saber científico y filosófico entre la comunidad musulmana, mientras que, paralelamente, actuaron como agentes de la arabización de las poblaciones cristianas. De ahí que el clero se viera obligado a reaccionar frente al doble proceso de arabización e islamización de la Península, emprendiendo así, desde el siglo IX, la traducción al árabe de las Escrituras⁶⁴. Esta actitud, sin embargo, le generó un rechazo por parte de ciertos grupos de mozárabes, que emprendieron diversas críticas contra los propios obispos por “asociados”. En este punto, un ejemplo de gran relevancia lo constituye la *Vita Eulogii* de Álvaro de Córdoba, a pesar de que esta literatura mozárabe es testimonio de una minoría intransigente⁶⁵.

Así, durante la segunda mitad del siglo XI, ya tras la conquista por Alfonso VI de Toledo (1085), la impronta de la arabización continuó vigente en el plano lingüístico durante, al menos, un siglo y medio más. De hecho, los linajes de origen mozárabe dominaron la ciudad hasta el siglo XIV, llegando algunos incluso a integrarse en la ulterior nobleza trastámara.

⁶³ Ibid., pp. 2-4.

⁶⁴ ROISSE, Philippe: “¿Se celebraban en el Occidente musulmán los oficios litúrgicos en árabe? Estudio, edición y traducción de un *Capitulare Evangeliorum* árabe”. En AILLET, Cyrille; PENELAS, Mayte; y ROISSE, Philippe (2008): *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de Al-Andalus (siglos IX-XII)*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 211-254.

⁶⁵ DÍAZ Y DÍAZ, op. cit., pp. 1-9.

4.3. ZOROASTRISTAS O MAZDEOS

Los zoroastristas devinieron *dhimmiés*, tras centurias de controversia, ya en torno al siglo X, debido a la multitud de similitudes teológicas que facilitaron la comprensión doctrinal entre ambas comunidades: un monoteísmo en la figura de *Ahura Mazda* como único creador del universo, una teoría creacionista, así como la doctrina dualista de dos principios, a saber, el Bien, (*Spenta Mainyu*, posteriormente identificado como *Ahura Mazda* u *Omuz*), y el Mal (*Angra Mainyu* o *Ahriman*). A pesar de la relativa facilidad de conversión, los zoroastristas, concentrados en la región irania, mantuvieron gran parte de su cultura, si bien acabaron adoptando el alifato con variaciones acomodadas al farsi⁶⁶.

El encuentro entre ambas religiones influyó, por ende, en algunos de los posteriores escritos zoroastristas producidos en el primer período islámico, del mismo modo que conceptos del zoroastrismo fueron integrados en ciertas perspectivas de la idiosincrasia islámica⁶⁷. Se trata de un aspecto que todavía no ha sido explorado en profundidad, dándose una carencia de estudios críticos acerca de estos textos datados la gran mayoría en el siglo XI. Este es el caso del *Denkart* zoroastriano, escrito en dialecto pahlavi y de contenido exegético, que evidencia influencias tanto etimológicas como ideológicas del islam⁶⁸.

Esos mazdeístas representaban los restos de los enemigos independientes que no llegaron nunca a ser totalmente vencidos, encontrándose en Iraq, pero sobre todo al sur de Persia. En esta zona, los resentimientos de la población sometida se manifestaron en movimientos religiosos apoyados principalmente por la comunidad campesina. Esas insurrecciones tenían un fuerte componente “nacional”, al oponerse a un régimen árabe, tanto en nombre, como en forma; a lo que debemos sumar sus antecedentes religiosos de ideología irania premazdea.

Los seguidores ortodoxos del mazdeísmo iraní se correspondían con el segmento social de la, por entonces, clase dominante, por lo que apenas participaron en dichas revueltas. Sin embargo, la aspiración religiosa de esos rebeldes provenía de antiguas

⁶⁶ ESPOSITO, John L. (ed.): *The Islamic World. Past and Present*, 2 (2004). Nueva York: Oxford University Press.

⁶⁷ SEYYED HOSSEIN, Nasr (2002): El Islam y el encuentro de las religiones (2ª parte). *Webislam*: https://www.webislam.com/articulos/26161-el_islam_y_el_encuentro_de_las_religiones_2_parte.html

⁶⁸ BAILEY, H. W. (1943): *Zoroastrian problems in the ninth-century books*. Ratanbai Katrak Lectures. Oxford: Clarendon Press, pp. 78-86.

herejías persas preislámicas, como observamos en el caso de los khurramitas –quienes posteriormente fueron evolucionando hacia posturas que mixturaban los principios de la *Shi'a* y del zoroastrismo⁶⁹-. Se trata de insurrecciones vinculadas sobre todo a las clases sociales más deprimidas, como una especie de reacción contra la monarquía sasánida de entonces.

Por consiguiente, si bien al principio, estos movimientos insurreccionales eran de creencias puramente iraníes, posteriormente devinieron sincretistas, predicando una mixtura de ideas, tanto mazdeas, como shi'íes extremistas. En este punto, cabe destacar la comunidad de azeríes, un pueblo de origen turco, aunque muy vinculado a Persia, que en la época preislámica era ferviente creyente zoroastrista, aceptando el islam únicamente en el momento en el que fue introducido por la dinastía Safávida (1501-1722) bajo la variante shi'í.⁷⁰

Así pues, el primer movimiento documentado será el de Bihafarid, en torno al 749, quien, afirmando poseer una naturaleza mesiánica, encontró a su enemigo principal, no tanto en el islam, sino más bien en los mazdeos ortodoxos. No obstante, la revuelta más importante se dio unas décadas más tarde, entre el 816 y el 837, en este caso, a manos de Babak Khorramdin (m. 838), destacado por sus notables dotes militares y políticas. Como el resto de estos movimientos, tenía un fuerte componente de igualdad social y búsqueda de redistribución de los bienes de la aristocracia, mezclando elementos kurdos y persas conforme se extendía territorialmente⁷¹.

Fue, de hecho, el factor socioeconómico de dichas insurrecciones, protagonizadas por los sectores más empobrecidos de la región iraní, el que contribuyó a impulsar la posterior adhesión de esta población a la *Shi'a*. Esto, a su vez, explica la situación religiosa del actual Estado de Irán, dado que en el propio seno del islam, los grupos más desfavorecidos tendieron a apoyar a 'Alí (inspirador de esta facción), con la esperanza de que cambiara el orden social establecido⁷².

Del mismo modo, son reseñables ciertas diferencias doctrinales del shi'ismo y el sunnismo que explican el acercamiento de la comunidad zoroastrista al primero. Así,

⁶⁹ WHITTOW, Mark (1996): *The Making of Orthodox Byzantium, 600-1025*. Basingstoke: Palgrave.

⁷⁰ PRIEGO MORENO, Alberto (s.f.): Los iraníes. Algo más que persas y chiíes. *Culturas*: <http://revistaculturas.org/los-iranies-algo-mas-que-persas-y-chiies/>

⁷¹ LEWIS, Bernard (1996). *Los árabes en la historia*. Barcelona: Edhasa.

⁷² ARMANIAN, Nazanin; ZEIN, Martha (2009): *El Islam sin velo*. Barcelona: Editorial Planeta.

apreciamos un fuerte paralelismo en lo que se refiere a la doble cosmovisión, compartida por zoroastristas y shi'íes, para quienes el mundo tiene dos niveles: el cognoscible y el incognoscible. El mundo obvio (*zâhir*) es el que puede ser contemplado por cualquiera, mientras que la realidad oculta (*bâtin*) solo puede ser conocida por unos pocos⁷³. La dialéctica entre lo manifiesto y lo oculto constituye, pues, un credo fundamental dentro del shi'ísmo, lo cual indica una influencia del zoroastrismo, desarrollada probablemente en el momento de la expansión, pudiéndose observar una visión próxima al mazdeísmo, a saber, la historia del mundo es un constante enfrentamiento entre el bien y el mal.

⁷³ AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali (2014): Chiismo, la religión del imam. *Dialogales*: <https://www.dialogales.org/index.php/20-secciones/tradicion/118-chiismo-la-religion-del-imam>

4.4. SABEOS Y MANDEOS

Las comunidades sabea y mandea son muy minoritarias en el panorama religioso actual, al igual que lo eran ya en el momento de la expansión musulmana. De ahí que las fuentes apenas hayan aportado información sobre sus creencias y culturas, no solo por su escasez demográfica, sino también por su confusa situación con respecto al islam. No obstante, aparecen mencionados tres veces en el Corán –siendo identificados los mandeos con los sabeos por los teólogos islámicos-⁷⁴, junto con el resto de religiones monoteístas, tal y como hemos visto (suras 2:62, 5:69 y 22:17)⁷⁵.

El caso de los sabeos es especialmente controvertido, pues ni siquiera los propios musulmanes tuvieron clara la conducta que debían llevar a cabo con dicha comunidad. El origen del sabeísmo suele situarse en el reino de Saba (actual Yemen), destacando una cierta vinculación a los árabes preislámicos, en tanto que muchos de sus ídolos se encontraban en La Meca. Se cree que era una religión en teoría monoteísta (adoraba a un único dios llamado Alá), pero al mismo tiempo rendía culto a los astros, ángeles y espíritus, por lo que tenía ciertas características paganas. De este modo, en el siglo X, se llegó incluso a consultar al almotacén de Bagdad para conocer su opinión al respecto, abogando éste por asesinar a los sabeos que no se convirtieran al islam, afirmando que no eran ni cristianos ni judíos, puesto que adoraban a los astros.⁷⁶

La paulatina expansión de la comunidad sabea por las regiones de Yemen e Iraq colisionó con la comunidad mandea. Los mandeos son los seguidores de Juan el Bautista que no aceptaron a Jesús después, aunque su religión reúne rasgos de los movimientos gnósticos extendidos a lo largo del Mediterráneo y la zona iraní a inicios de la era cristiana. Según la historia, cuando el cristianismo paulino se hizo la religión oficial del imperio romano, fueron perseguidos y huyeron del margen oriental de Siria y Palestina hacia Iraq. En esta zona se generó una mezcla étnico-religiosa que ha dejado su impronta en el mandeísmo, el cual ha evolucionado sincretizándose con otras religiones con las que ha convivido a lo largo de su historia -desde cultos romanos hasta elementos del islam, pasando por una muy acusada influencia del zoroastrismo iraní, con aquel dualismo que presenta un mundo de doble naturaleza, a saber, de luz y de tinieblas-. De ahí que los ritos caldeos, sabeos y mandeos fueran confundidos, situación

⁷⁴ Mandeos. *M'sur* (s.f.): <http://msur.es/religiones/mandeos/>

⁷⁵ *El Corán*, edición del texto árabe y traducción española por Julio Cortés, Barcelona: Herder, 1999.

⁷⁶ MEZ, A. (2002): *El Renacimiento del Islam*, Universidad de Granada.

que conllevó a una identificación errónea de mandeísmo y sabeísmo en las fuentes, desembocando en una complejidad aún mayor a la hora de indagar en los textos contemporáneos a la conquista⁷⁷.

Tras la llegada del islam al antiguo Imperio Sasánida, donde residía la mayoría de la población perteneciente a estas religiones, los sabeos y mandeos mantuvieron la orfebrería como ámbito de máxima especialización profesional, abrazando en gran parte el islam, para abandonar la condición de *dhimmiés* por motivos principalmente fiscales⁷⁸.

Del mismo modo, participaron de forma activa en las labores intelectuales, encontrando entre ellos personalidades notables como Tabit b. Qurra (m. 901), médico, matemático, filósofo y traductor; Abu Ishaq al-Sabi' (m. 994), escritor y poeta; o Ahmad b. Wahshiyya (s. IX), autor de *La agricultura nabatea*⁷⁹, trabajo considerado como el origen de la conexión entre elementos agronómicos y mágicos existente en algunos autores andalusíes como Attignari (s. XI)⁸⁰ e Ibn al-Awwam (m. 1158)⁸¹.

⁷⁷ HAARDT, Robert (s.f.): Mandeísmo. *Mercaba*:
<http://www.mercaba.org/Mundi/4/mandeismo.html>

⁷⁸ SALEH, Waleed (2010): "Aproximación a los sabeos (mandeos), minoría milenaria de medio oriente". *Revista Estudios* (nº especial). Universidad Autónoma de Madrid, pp. 123-129.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 125.

⁸⁰ GARCÍA SÁNCHEZ, Expiración (1988): "Al-Tignari y su lugar de origen". *Al-Qantara, Revista de Estudios Árabes* (v. IX), p. 1-11.

⁸¹ TRAVAGLIA, Pinella (2009): "Il *Libro della Agricoltura Nabatea* nella tradizione agronomía andalusina. *Al-Qantara* 30. Università degli Studi di Messina, pp. (535-555).

5. CONCLUSIONES

La puesta en práctica de la *dhimma* devino un recurso interesado del Estado a cargo de los musulmanes, durante una extensa cronología y extendido por un amplísimo territorio. Por consiguiente, en la praxis, la *dhimma* no fue simplemente un contrato legal, sino más bien una institución, tanto política y económica, como religiosa. Es por ello por lo que intervino y caló en la cultura y, por ende, en el comportamiento de la totalidad de la sociedad, independientemente de si la autoridad política mantuvo la vigencia del acuerdo o no. Por consiguiente, el marco histórico influyó en el tratamiento concreto de cada zona conquistada, vinculándose su mayor o menor incidencia en la sociedad. Ambas partes del acuerdo recibieron influencias culturales y religiosas a lo largo de la conquista musulmana, desembocando en una multitud de sincretismos, consecuencia, a su vez, del pluralismo religioso existente.

Esta convivencia relativamente *forzada* y basada en una cierta condescendencia tuvo, no obstante, un progreso en gran medida pacífico, lo cual sorprende si lo situamos en contraste con el Occidente europeo medieval. De ahí que dé la sensación de que en algunos momentos, la tolerancia hacia los protegidos se desarrollara, en cierto modo, por una mera obligación legal y por un acatamiento de la normativa de la *sharia*, y no tanto por un respeto ético-personal. Por consiguiente, esta realidad no se contradujo en ningún momento con el hecho de que el islam aceptara una afinidad original entre las religiones monoteístas y abrahámicas, abogándose, desde esta perspectiva, por una coexistencia alejada de conflictos. Ahora bien, a pesar de que este entendimiento fuera, por lo general, norma en la vida socio-económica, en cuanto al sendero recto, se sostuvo persistentemente que el camino era y sería el islam.

Así pues, una prueba fehaciente de esta situación radica en el intenso desarrollo que experimentó la ciencia de las religiones comparadas en la cultura islámica. Esto se evidencia en la diversidad de trabajos existentes sobre este aspecto, como es el caso de la monumental obra de Ashshahrastani, *Kitab almilal wa nnihal* ("El Libro de los credos y las sectas")⁸², quizás el primer estudio sistemático de las creencias y prácticas religiosas, en este caso, reconocidas por la sociedad musulmana.

⁸² SHAHRASTANI, Muhammad ibn 'Abd al-Karim (1984): *Kitâb al-milal. Les dissidences de l'Islam / Muhammad ben 'Abd al-Karîm al-Shahrastâni; présentation et traduction par Jean-Claude Vadet*. París: Paul Geuthner.

La actitud adoptada por el Islam con respecto a los *dhimmiés* tiene que ver con ese contenido, valor y posición en la serie consecutiva de religiones reveladas, que permite su carácter más abarcador. De este modo, no sólo no niega la realidad y veracidad de las revelaciones anteriores, sino que las considera verídicas, aunque incompletas. Por consiguiente, en este contexto de contrastada tolerancia, el *muslim* medieval no se caracterizó por sentir una necesidad de imponer su fe por la fuerza, destacándose así una cierta ausencia de proselitismo en el seno de la sociedad musulmana. El islam estaba trascendentalmente convencido de su preponderancia y autonomía con respecto a judíos y cristianos, que poseían versiones primitivas y, por ende, imperfectas de algo que solo los musulmanes habían llegado a conocer en su estadio de perfección final. Los cristianos tenían la misma percepción de los judíos, entendiendo que Jesucristo vino a completar la ley de Moisés, prolongando el mensaje de los profetas y completando, así, la antigua revelación. Sin embargo, el judaísmo y el cristianismo no podían manifestar esa actitud para con el islam sin admitir, al mismo tiempo, la calidad de profeta de Mahoma. El principio de anterioridad cronológica explica, pues, la tendencia a que cristianos, no solo vieran a Muhammad como un falso profeta, sino que además lo calificaran como “*hereje cristiano, suscitado por las fuerzas oscuras del Anticristo*”⁸³.

Asimismo, se puede concluir la existencia de una cierta dicotomía entre la idiosincrasia del pueblo, en el sentido de amplias capas de la sociedad, y las decisiones califales, pues en determinados contextos es patente el contraste entre una mayor tolerancia a nivel gubernamental y la naturaleza de las protestas de musulmanes a pie de calle. De este modo, si bien la desconfianza hacia la población practicante de otras religiones reveladas fue más generalizada entre las clases sociales más desfavorecidas, las diversas políticas religiosas desarrolladas en diferentes contextos muestran una actitud más reticente en algunos monarcas –y periodos- que en otros. Un objetivo común en la mayoría de dirigentes radicó, pues, en garantizar recurrentemente la más rígida separación entre comunidades religiosas.

En definitiva, la figura de la *dhimma* ha constituido un pilar fundamental en la génesis y el posterior desarrollo de los imperios Omeya y Abbasí, tal y como se ha tratado de demostrar en este trabajo. No solo fijó la capacidad de maniobra y los límites

⁸³ FLORI, Jean (2002). *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam*. París: Éditions du Seuil, p. 112.

de independencia de las comunidades protegidas, sino que constituyó una fuente de sincretismo de relevancia capital, permitiendo la asimilación por parte del islam de elementos de muy diversas etnias y religiones que contribuyeron a la vasta riqueza de la cultura islámica.

No obstante, las fuentes devienen escasas en este último ámbito, evidenciándose un predominio de la historia política y legal, que relega a un segundo plano el impacto sociológico y cultural de la *dhimma*. A pesar de que los estudios asumen que el factor de la convivencia entre múltiples comunidades es esencial para el florecimiento de una cultura tan única y abrazadora como la islámica, difícilmente encontramos una indagación en profundidad sobre las repercusiones doctrinales de esa coexistencia en cada uno de los grupos religiosos.

Sabemos que el imperio musulmán, por su condición de hospederio tolerante de la gente del Libro, es responsable de un inmenso legado artístico, científico y cultural, pero ¿cómo contribuyó esa coexistencia a consolidar el islam –en sus diversas variantes– a lo largo de cada una de sus áreas de expansión? ¿Hasta qué punto tuvo que ceder doctrinalmente cada una de las partes del acuerdo para garantizar su supervivencia en las diversas coyunturas político-económicas? ¿Ayuda la *dhimma* a explicar la adhesión a una u otra rama del islam en cada una de las zonas conquistadas? Son preguntas que, hasta el momento, no han encontrado una resolución fehaciente en manos de los estudios islámicos; por consiguiente, deviene tarea del historiador indagar en estos aspectos, en pos de vislumbrar un halo de luz que consiga encauzar las investigaciones hacia una perspectiva menos positivista y más humana.

6. BIBLIOGRAFÍA

- AMADOR DE LOS RÍOS, José (2013): *Los judíos de España: estudios históricos, políticos y literarios*; estudio preliminar de Nitai Shinan. Pamplona: Urgoiti.
- AILLET, Cyrille; PENELAS, Mayte; y ROISSE, Philippe (2008): *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de Al-Andalus (siglos IX-XII)*. Madrid: Casa de Velázquez.
- ARMANIAN, Nazanin; ZEIN, Martha (2009): *El Islam sin velo*. Barcelona: Editorial Planeta.
- AṬṬABARĪ (1970): *Tārīḥ arrusul walmulūk*, ed. Muhammad Abu-l-Fadl Ibrahim. El Cairo: Dār al-Maṣārif, vol. 3.
- BAILEY, H. W. (1943): *Zoroastrian problems in the ninth-century books*. Ratanbai Katrak Lectures. Oxford: Clarendon Press.
- BARCELÓ, Miquel; MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José (2005): *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*; [textos,] Pedro Bádenas de la Peña... [et al.]. Publicación Bellaterra (Barcelona): Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions.
- BURESI, Pascal (2013). “La dhimma et les dimmī à travers l’histoire: problèmes et enjeux”, *HAL*, 3, Editions du Cygne, pp. 7-14 : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01440062/document>.
- CABRERA, Emilio (1998). *Historia de Bizancio*. Barcelona: Ariel.
- CAETANI (1908). “Annali dell' Islam”. *The Athenaeum* (4196), pp. 379–380.
- CARMONA, Alfonso (2014). “Doctrina sobre la gizya en el Occidente islámico pre-moderno”. En FIERRO, Maribel, TOLAN, John, *The legal estatus of dimmi-s in the Islamic West* 1(4), pp. 91-111.
- CHALMETA, Pedro (1994). *Invasión e islamización: la sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*. Madrid: Colecciones Mapfre.

COHEN, Mark R. (1999), "What was the Pact of 'Umar? A literary-historical study", *Jerusalem studies in arabic and islam*, 23, pp. 100-157.

El Corán, edición del texto árabe y traducción española por Julio Cortés, Barcelona: Herder, 1999.

DÍAZ ESTEBAN, Fernando (1997). "Los dhimmíes a nueva luz", *Anaquel de Estudios Árabes*, 8 pp. 29-40.

DURIE, Mark (2012). *The third Choice. Islam, Dhimmitude and Freedom*. Estados Unidos: Deror Books.

Encyclopédie de l'Islam, Leiden: Brill, 1998, IX, s. v. "ṣulḥ".

EPALZA, Míkel (1985). "La islamización de al-Andalus", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid*, 23, pp. 171-179.

EPALZA, Míkel (1992). "Influences islamiques dans la théologie chrétienne médiévale", *Islamocristiana*, 18, pp. 55-72.

ESPOSITO, John L. (ed.) (2004). *The Islamic World. Past and Present*, 2. Nueva York: Oxford University Press.

FIERRO, Maribel, y TOLAN, John (eds.) (2013). "The Legal Status of *Ḍimmī*-s in the Islamic West (second/eighth-ninth/fifteenth centuries)", *Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies 1*, Turnhout, Belgium: Brepols Publishers.

FLORI, Jean (2002). *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam*. París: Éditions du Seuil.

GARCÍA MORENO, L. (1975). *El fin del reino visigodo de Toledo: Decadencia y catástrofe: Una contribución a su crítica*. Madrid: Universidad Autónoma.

GARCÍA SÁNCHEZ, Expiración (1988): "Al-Tignari y su lugar de origen". *Al-Qantara*, 9. p. 1-11.

GARRIDO GUIJARDO, Óscar (2016): "Islam y ciudadanía: El estatuto de los dhimmis", *Análisis*, 121, pp. 13-17.

- GIBB, H. A. R. (1974). *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill.
- HITCHCOCK, Richard (2008): *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain. Identities and Influences*. Aldershot: Ashgate.
- IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la (2008). *Cristiandad e Islam en la Edad Media Hispana*. Actas XVIII Semana de estudios medievales (Nájera, 2007), Logroño.
- JUYNBOLL, G. H. A. (2007), *Encyclopaedia of Canonical Ḥadīth*, Leiden-Boston: Brill, pp. 580, 608, 631 y 420.
- KHADER, Bichara (2010). *El mundo árabe explicado a Europa: Historia, imaginario, cultura, política, economía, geopolítica*. Barcelona: Icaria.
- KINDER, Hermann y HILGEMANN, Werner (1970): *Atlas Histórico Mundial I. De los orígenes a la Revolución Francesa*. Madrid: Istmo.
- LEWIS, Bernard (1996). *Los árabes en la historia*. Barcelona: Edhasa.
- MAÍLLO SALGADO, Felipe (1993). *La caída del califato de Córdoba y los reyes de taifas*, Salamanca: Universidad de Salamanca. Traducción del acuerdo de Teodomiro, según Ibn Idarí, *Kitab albayán almugrib fi ajbar muluk Alandalús walmagrib*.
- MAKKI, Mahmud (1988). “El islam frente a las minorías cristianas”, *Actas de las I Jornadas de Cultura Islámica (Toledo, 1987)*, Madrid, pp. 43-49.
- MANZANO, E. (2006): *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de Al-Ándalus*. Barcelona: Crítica.
- MARÍN GUZMÁN, Roberto (1984). “Las causas de la expansión islámica y los fundamentos del Imperio musulmán”, *Revista Estudios*, 5, pp. 34-63.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco (2004). “La controversia adopcionista”, *Santiago: Trayectoria de un mito*, Barcelona, pp. 65-70.
- MEZ, A. (2002): *El Renacimiento del Islam*, Universidad de Granada.

MITEVA, Yuliya (2016). *Árabes, beréberes y autóctonos en el proceso de arabización lingüística de Al-Andalus (SS. VIII-X) II. Los autóctonos: cristianos, judíos y muladíes*. Universidad de Veliko Tarnovo “Stos Cirilo y Metodio”.

MOLINA, Luis (1998): “Un relato de la conquista de Al-Ándalus”, *Al-Qantara*, 19, pp. 39-65.

MOLINA, Luis (1999): “Los itinerarios de la conquista: el relato de ‘Arib’”, *Al-Qantara*, 20, pp. 27-45.

MORONY, Michael (1984): *Iraq after the Muslim Conquest*. Princeton University Press.

PAPACONSTANTINO, Arietta (2008). “Between umma and dhimma. The Christians of the Middle East under the Umayyads”, *Annales islamologiques* 42, pp. 127-156.

Pew Research Center’s Forum on Religion & Public Life (2009). *Mapping the Global Muslim Population: Report on the Size and Distribution of the World’s Muslim Population*. Washington D.C.

POCKLINGTON, Robert (2015). “El Pacto de Teodomiro: Nuevas líneas interpretativas. Conclusiones del análisis textual comparado de las diferentes versiones del Pacto”. *Alhadra Revista de la Cultura Andalusí*, 5(1), 5-41.

RAMÓN GUERRERO, Rafael (2001). “La religión vista por filósofos andalusíes”. En Fátima ROLDÁN CASTRO e Isabel HERVÁS JÁVEGA.-*El saber en Al-Andalus: Textos y estudios, III*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp.-57-75.

RINCÓN ÁLVAREZ, Manuel (2003; reimp. 2006): *Mozárabes y mozarabías*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

SALEH, Waleed (2010): “Aproximación a los sabeos (mandeos), minoría milenaria de medio oriente”. *Revista Estudios* (nº especial). Universidad Autónoma de Madrid, pp. 123-129.

SHAHRASTANI, Muhammad ibn 'Abd al-Karim (1984). *Kitâb al-milal. Les dissidences de l'Islam / Muhammad ben Àbd al-Karîm al-Shahrastâni; présentation et traduction par Jean-Claude Vadet*. París: Paul Geuthner, cop.

SCOTT, Rachel M. (2010). *The Challenge of Political Islam. Non muslims and the Egyptian state*. Standford: Standford University Press.

TERKAN, Fehrullah (2004): *The Samaritans (al-Samiriyyun) and Some Theological Issues Between Samaritanism and Islam*:

https://www.academia.edu/30163707/The_Samaritans_alS%C3%A2miriyy%C3%BBn_and_Some_Theological_Issues_between_Samaritanism_and_Islam

TRAVAGLIA, Pinella (2009): “Il *Libro della Agricoltura Nabatea* nella tradizione agronomía andalusa. *Al-Qantara* 30. Università degli Studi di Messina, pp. (535-555).

TRITTON, A.S (1970). *The caliphs and their non-muslim subjects*. Londres: Frank Cass and Co. Ltd.

TYAN, Émile (1969). “Gouvernés et gouvernants in Islam sunnite”, *Recueils de la Société Jean Bodin pour l’Histoire Comparative des Institutions*, 22, pp. 390-402.

URVOY, Dominique (1983). “La pensée religieuse des Mozarabes face à l’Islam”, *Tradition*, 39, pp. 419-432.

WASSERSTEIN, David J, (2015): “¿Cómo salvó el islam a los judíos?”, *Hesperia, culturas del Mediterráneo* (19). Madrid: Ibersaf.

WHITTOW, Mark (1996): *The Making of Orthodox Byzantium, 600-1025*. Basingstoke: Palgrave.

Referencias web:

AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali (2014): Chiismo, la religión del imam. *Dialogales*:
<https://www.dialogales.org/index.php/20-secciones/tradicion/118-chiismo-la-religion-del-imam>

HAARDT, Robert (s.f.): Mandeísmo. *Mercaba*:
<http://www.mercaba.org/Mundi/4/mandeismo.html>

La constitución o el Estatuto de la ciudad de Medina (s.f.). *Sendero Islam*:
<http://www.senderoislam.net/articulo016.html>

Mandeos. *M'sur* (s.f.): <http://msur.es/religiones/mandeos/>

PRIEGO MORENO, Alberto (s.f.): Los iraníes. Algo más que persas y chiíes. *Culturas*:
<http://revistaculturas.org/los-iranies-algo-mas-que-persas-y-chiies/>

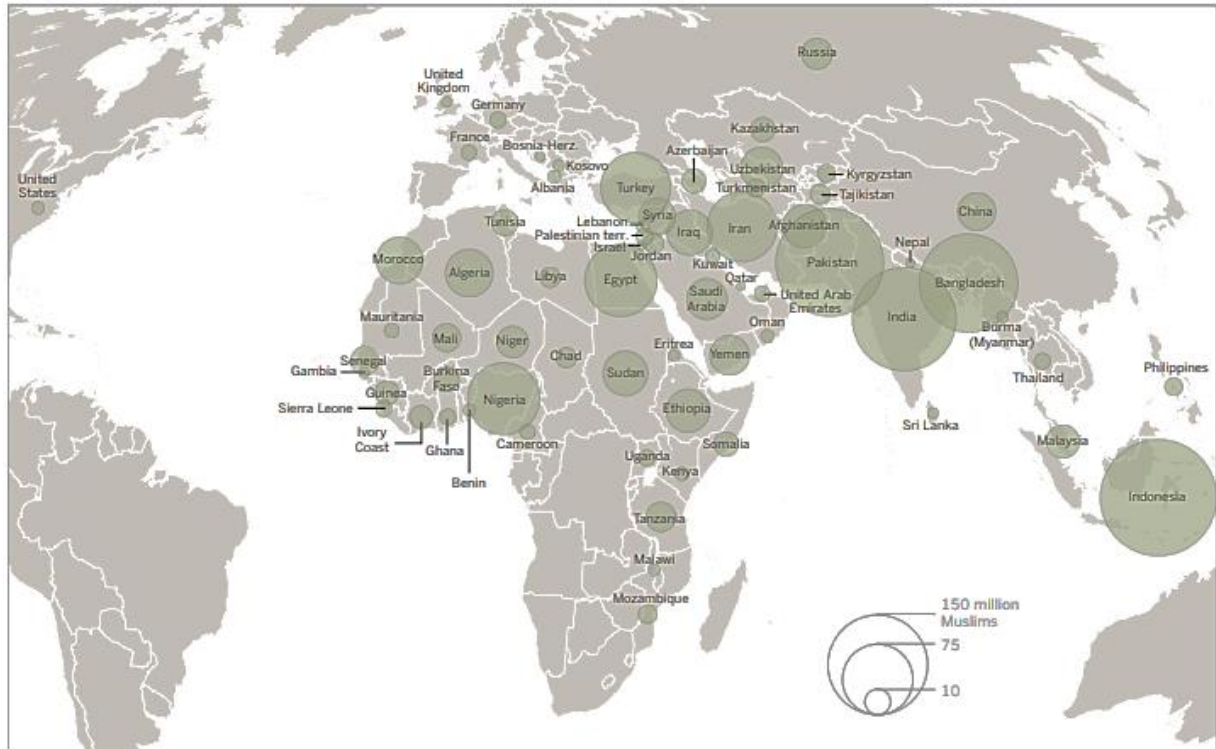
SEYYED HOSSEIN, Nasr (2002): El Islam y el encuentro de las religiones (2ª parte).
Webislam: https://www.webislam.com/articulos/26161-el-islam-y-el-encuentro-de-las-religiones_2_parte.html

7. ANEXOS

I. Distribución de los musulmanes en países con más de un millón de musulmanes (2009).

Distribution of Muslim Population by Country and Territory

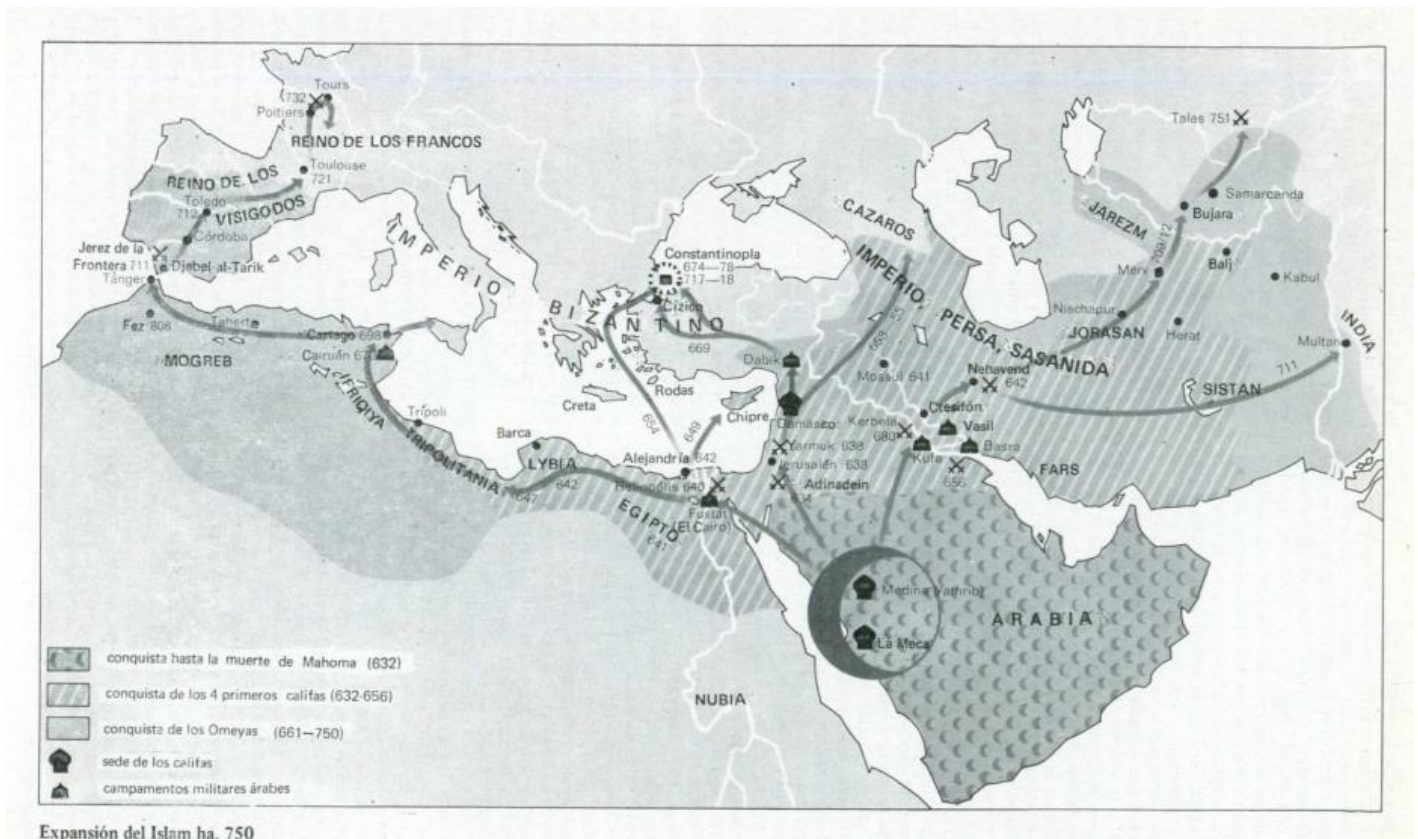
Only countries with more than 1 million Muslims are shown



Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life • Mapping the Global Muslim Population, October 2009

Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life (2009): *Mapping the Global Muslim Population: Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population.*

II. Expansión del islam hasta el 750:



KINDER, Hermann y HILGEMANN, Werner (1970): *Atlas Histórico Mundial*
I. De los orígenes a la Revolución Francesa. Madrid: Istmo.

III. Pacto de ʿUmar:

De Ḥālīd y ʿUbādah, que dijeron:

ʿUmar se reconcilió con los de Iliyā (Jerusalén) en Alġābiya y en ella les dio el pacto para todo el distrito en un solo documento, no solo para los de Jerusalén.

“En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. Este es el amán que dio el siervo de Dios ʿUmar el emir de los creyentes al pueblo de Jerusalén. Él les dio salvaguardia para sus personas y sus bienes, para sus iglesias y sus cruces, a los enfermos y los sanos de la ciudad y a todo lo demás de su religión. Sus iglesias no se ocuparán ni se derruirán y no se menguarán ellas ni su distrito, ni su cruz, ni nada de sus bienes. No serán forzados a convertirse ni ninguno de ellos será combatido. Ningún judío vivirá con ellos en Jerusalén. Los de Jerusalén tienen que pagar la *ġizyah* como los de todas las ciudades. Y tienen que expulsar de la ciudad a los bizantinos y los ladrones. Quienes de ellos salgan tendrán a salvo sus personas y sus bienes hasta que lleguen a su refugio. Y quien se quede estará a salvo y deberá entregar la misma *ġizyah* que los naturales de Jerusalén. Aquel de los naturales de Jerusalén que quiera irse de la ciudad él mismo y sus bienes con los bizantinos, abandonando sus iglesias y sus cruces, estarán a salvo sus personas, sus iglesias y sus cruces, hasta que lleguen a su lugar seguro. Y los de la comarca que estuvieran en la ciudad antes de la muerte de fulano, quien quiera puede permanecer, debiendo pagar la *ġizyah* como los naturales de Jerusalén; quien quiera puede irse con los bizantinos, y quien quiera puede volver con los suyos. No se tomará nada de ellos hasta que recojan su cosecha. Si entregan la *ġizyah* a la que están obligados, entonces lo establecido en este documento estará bajo el pacto de Dios y la protección del Profeta, de los califas y de los creyentes.

Dan testimonio de ello Ḥālīd bn Alwalīd, ʿAmrū bn Alġāṣ, ʿAbd Arraḥmān bn ʿAwf y Muṣāwiyat bn Abī Sufyān. Se escribió y se registró en el año 15 (de la hégira)”.

ATTABARĪ, *Tārīḥ arrusul walmulūk*, El Cairo: Dār al-Maṣārif, 1970, vol. 3, pp. 608-9.

IV. Carta de los cristianos al califa ʿUmar:

Cuando viniste contra nosotros, te pedimos una garantía de protección para nosotros, nuestras familias, nuestras haciendas y para el pueblo de nuestra comunidad religiosa, y nosotros asumimos para contigo las siguientes obligaciones:

No construiremos en nuestras ciudades, ni en su vecindad, nuevos monasterios, iglesias, ermitas o celdas de monjes, ni repararemos durante el día o durante la noche, ninguna de las que hayan caído en ruinas o de las que estén situadas en barrios de los musulmanes.

Mantendremos nuestras puertas completamente abiertas para los transeúntes y para los viajeros.

Proporcionaremos tres días de comida y alojamiento a cualquier musulmán que llegue a nosotros.

No albergaremos en nuestras iglesias o en nuestras casas a los espías, ni los esconderemos de los musulmanes.

No enseñaremos a nuestros hijos el Corán.

No celebraremos ceremonias religiosas públicamente.

No trataremos de hacer proselitismo.

No prohibiremos a nuestros familiares abrazar el Islam si ellos así lo desean.

Mostraremos deferencia hacia los musulmanes y les cederemos nuestros asientos cuando ellos así lo quieran.

No intentaremos parecernos, de ninguna manera, a los musulmanes en la vestimenta, como, por ejemplo, en el *qalansuwa* (una gorra cónica), el turbante, el calzado o en la raya del pelo.

No hablaremos como ellos, ni adoptaremos sus *kunyas* (prenombres honoríficos que empiezan por Abu, “padre de”, o Umm “madre de”).

No montaremos en sillas de montar.

No ceñiremos espadas, ni nos serviremos de armas de ninguna clase, ni siquiera las llevaremos sobre nuestras personas.

No grabaremos inscripciones árabes en nuestros sellos.

No venderemos bebidas alcohólicas.

Nos cortaremos los cabellos de la parte frontal de nuestras cabezas.

Vestiremos de nuestra forma tradicional, dondequiera que estemos y ceñiremos el *zunnar* (cinturón distintivo) alrededor de nuestra cintura.

No mostraremos nuestras cruces o nuestros libros en ningún sitio por donde circulen los musulmanes, ni en sus mercados.

Solamente tocaremos campanas en las iglesias, y muy quedamente.

No levantaremos la voz en nuestras ceremonias, ni en presencia de musulmanes.

No saldremos fuera el Domingo de Ramos, ni en Pascua, ni elevaremos las voces en nuestras procesiones funerarias.

No mostraremos luces en ningún sitio por donde circulen los musulmanes, ni en sus mercados.

No pasaremos cerca de los musulmanes con nuestras procesiones funerarias [o: no enterraremos nuestros muertos cerca de los de los musulmanes]

No tomaremos esclavos que hayan sido asignados a los musulmanes.

No construiremos nuestras casas más altas que las de ellos.

COHEN, Mark R. (1999), “What was the Pact of ‘Umar? A literary-historical study”,

Jerusalem studies in arabic and islam (23), pp., 106 a 108 y 117.

V. Pacto de Teodomiro:

En el Nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.

Edicto de ‘Abd Al‘aziz ibn Musa ibn Nusair a Tudmir ibn Abdush (Teodomiro, hijo de los godos).

Este último obtiene la paz y recibe la promesa, bajo la garantía de Dios y su Profeta, de que su situación y la de su pueblo no se alterará; de que sus súbditos no serán muertos, ni hechos prisioneros, ni separados de sus esposas e hijos; de que no se les impedirá la práctica de su religión, y de que sus iglesias no serán quemadas ni desposeídas de los objetos de culto que hay en ellas; todo ello mientras satisfaga las obligaciones que le imponemos. Se le concede la paz con la entrega de las siguientes ciudades: Orihuela, Baltana, Alicante, Mula, Villena, Lorca y Ello. Además, no debe dar asilo a nadie que huya de nosotros o sea nuestro enemigo; ni producir daño a nadie que goce de nuestra amnistía; ni ocultar ninguna información sobre nuestros enemigos que pueda llegar a su conocimiento. Él y sus súbditos pagarán un tributo anual, cada persona, de un dinar en metálico, cuatro medidas de trigo, cebada, zumo de uva y vinagre, dos de miel y dos de aceite de oliva; para los sirvientes, sólo una medida.

Dado en el mes de Rajab, año 94 de la Hégira (713 d.C.).

Como testigos, ‘Uzmán ibn Abi ‘Abda, Habib ibn Abi ‘Ubayda, Idrís ibn Maysara y Abul Qasim Almazáli.

IBN IDARÍ, *Kitab albayán almugrib fi ajbar muluk Alandalús walmagrib*, traducción Felipe MAÍLLO SALGADO (1993). *La caída del califato de Córdoba y los reyes de taifas*, Salamanca: Universidad de Salamanca.

VI. Carta de Medina (fragmentos):

En el Nombre de Allah, el Más Misericordioso, Misericordiosísimo:

1. Este es un Mensaje de Muhammad el Profeta, Mensajero de Allah, para los creyentes y los musulmanes, para Quráish y la gente de Iázrib [nombre antiguo de Medina] y para los que continúen después adhiriendo a sus creencias y luchando junto a ellos.
2. [Los musulmanes] son una sola comunidad [o nación] aparte del resto de la gente.
3. Los emigrados de La Meca, de acuerdo a su situación anterior a la emigración, compartirán su responsabilidad en cualquier hecho de sangre y manumitirán [dejarán en libertad] a sus cautivos con benevolencia y equidad entre los creyentes.
5. Los creyentes no abandonarán en la indigencia [abrumado de deudas] a ninguno de ellos, sino que le ofrecerán con benevolencia, sea para el rescate o manumisión [de sí mismo, por estar cautivo o ser esclavo], sea para el pago de indemnización penal [talión].
6. Que no se alíe [o pacte] un creyente con alguien en contra [con exclusión] de otro creyente.
7. Los creyentes virtuosos deberán unirse en contra de todo quien corrompa de entre ellos, o desee obtener una dádiva injusta, o realizar el mal, o agredir, o infundir la corrupción entre los creyentes. Se unirán todos en su contra, aunque fuera [contra] el hijo de uno de ellos.
8. No matará un creyente a otro por reivindicar a un impío, ni socorrerá a un impío contra un creyente.
9. La inmunidad [amparo] de Allah [otorgada a los impíos] es solidaria, hace responsables [a los creyentes] hasta al menor de ellos. Y los creyentes son protectores uno de otros, con exclusión del resto de la gente.
10. Quienes de judíos nos sigan obtendrán auxilio y cooperación, no serán oprimidos ni se los subyugará [o abatirá].
11. La paz [el acuerdo de no-hostilidad] de los creyentes es solidaria [indivisible]. No hará la paz un creyente excluyendo [del tratado] a otro creyente, en la lucha por la Causa de Allah, sino que lo harán de un modo equitativo y justo entre ellos.
13. Los creyentes son equiparables unos a otros en cuanto a los perjuicios o daños en la lucha por la Causa de Allah [se refiere a la deuda de sangre o talión a causa de combates].
14. Los creyentes virtuosos están en la mejor dirección y la más certera. No amparará ningún idólatra [de Medina] riquezas ni personas de Quráish [no deberá asegurar sus bienes ni sus personas], ni impedirá obtener [reparación por un daño] a un creyente.
15. Todo quien quite la vida a un creyente matándolo sin justificativo alguno, será muerto por esa causa, excepto que al encargado de la víctima [su causahabiente] le satisfaga el precio de sangre [por la víctima]. Los creyentes estarán todos en su contra [contra el victimario] y no les estará permitido otra cosa que amparar el derecho de la víctima y oponerse [al victimario].
18. Los judíos deberán estar en concordancia con los creyentes, en tanto éstos se encuentren en lucha [con los idólatras].

19. Los judíos de Banu Auf son una sola comunidad con los creyentes. A los judíos les incumbe su din [modo de vida y creencias, son libres para sostenerlos], sus protegidos y su hacienda, y los musulmanes tendrán el suyo, excepto quien obre iniquidad [de ambos grupos] y delinca, el que por cierto solamente se perjudica a sí mismo y a su familia.
20. No saldrá [a combatir] ninguno de ellos [creyentes y judíos de Medina], excepto con el consentimiento de Muhammad.
22. A los judíos les corresponde su propia manutención [o hacienda], y a los musulmanes su propia manutención. Entre ellos se auxiliarán contra todo quien ataque a los observantes de este opúsculo. Y entre ellos prevalecerá el bien y la consulta mutua [la sinceridad], y la mutua solidaridad [y respeto] fuera de todo daño y malevolencia.
23. No podrá ser vejado ningún hombre por su alianza con [o por ser aliado de otros, en lugar de éstos]. Y corresponde defender al oprimido.
24. Los judíos solventarán a los creyentes [sus gastos] en tanto éstos se encuentren en guerra.
25. La ciudad de Iá梓rib [o Medina] es en sí misma sagrada para los de este opúsculo.
26. El protegido equivale a uno mismo [o es como uno mismo]; no será vejado, [perjudicado], ni dañado.
31. Toda persona tendrá la parte que le correspondía [en derecho desde antes del Islam]. Los judíos de [la tribu de] Aus, ellos y sus protegidos, tendrán los mismos [derechos] que la gente de este opúsculo, con la mejor disposición en el bien por parte de la gente de este opúsculo.

La constitución o el Estatuto de la ciudad de Medina (s.f.). *Sendero Islam*:

<http://www.senderoislam.net/articulo016.html>

VI. Similitudes dogmáticas entre samaritanismo e islam:

DOGMAS FUNDAMENTALES	
SAMARITANISMO	ISLAM
<ol style="list-style-type: none"> 1. Dios, Yahve, único y verdadero. 2. Moisés, sirviente de Dios, primer y último profeta. 3. La Ley Sagrada, la Torá, revelada a Moisés. 4. La Resurrección y el Día del Juicio Final. 5. El Monte Gerizín (y no Jerusalén), lugar <i>elegido</i> como santuario verdadero. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Allah como <i>el</i> Dios, único y verdadero. 2. Los Profetas (<i>Rusul</i>). Muhammad, sello de los profetas. 3. Los Libros (<i>Kutub: Tawrat, Zabur, Injil y Qur'an</i>). 4. La Resurrección y el Día del Juicio Final (<i>Yawm al-Akhir</i>). 5. Fe en los Ángeles (<i>Mala'ikah o Jinn</i>).

TERKAN, Fehrullah (2004): *The Samaritans (al-Samiriyyun) and Some Theological Issues Between Samaritanism and Islam*, p.28.