

## CONSIDERACIONES SOBRE LOS MOZÁRABES DE AL-ANDALUS

### *Remarks on the Mozarabs of al-Andalus*

Manuel ACIÉN ALMANSA

*Depto. de Arqueología e Historia Medieval. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Málaga. Campus de Teatinos. E-29071 MÁLAGA. C. e.: macien@uma.es*

Recibido: 2009-01-13

Aceptado: 2009-07-29

BIBLID [0213-2060(2009)27;23-36]

RESUMEN: En el presente artículo se trata de interpretar los limitados, y en buena parte ya conocidos, datos sobre los cristianos de al-Andalus en la evolución general de la sociedad andalusí, en la cual los mozárabes se enfrentarán a la disyuntiva de mantener el sistema feudal originario, o bien insertarse en el modo de producción tributario de la sociedad islámica. Un sector se aferrará a la primera opción durante varios siglos, mientras los restantes se irán aculturizando desde fechas tempranas, lo que acentuará las diferencias con los correligionarios de los reinos cristianos de la Península.

*Palabras clave:* Mozárabes. Al-Andalus. Feudalización. Aculturación.

ABSTRACT: This paper is an explanation of the scarce and well-known data about Christians in al-Andalus inside the general evolution of the andalusí society. The mozarabs had to solve the dilemma between the maintenance of the original feudal system or the insertion in the tributary mode of production of the Islamic society. One part of the mozarabs chose to stick to the first option during centuries, but the others were going to be acculturized since early times. As a result of these opposite solutions, the differences with the co-religionists of the Christian Iberian kingdoms became more and more sharp.

*Keywords:* Mozarabs. Al-Andalus. Feudalisation. Acculturation.

Creo que estamos todos de acuerdo en que el tema de los mozárabes en general, y el de los mozárabes de al-Andalus en particular, es uno de los más controvertidos de la historia medieval hispana, sobre el que se han vertido las más diversas interpretaciones, y la mayoría de estas profundamente ideologizadas.

Para los mozárabes de al-Andalus, sobre los que me centraré, el debate parte de su misma designación y, pese a que estoy de acuerdo con los que han propuesto la inadecuación del término para apelar a las comunidades cristianas del territorio andalusí, así como para designar a la lengua romance del momento, sin embargo, lo mantendré por comodidad y para evitar incluir en el grupo a otros cristianos, estantes o visitantes en dicho territorio, a los que no aludiré.

Entre las muchas particularidades que ofrece el tema, una no pequeña consiste en que a nivel de información nos encontramos prácticamente con los mismos datos que ya utilizó F. J. Simonet a finales del siglo XIX, y de ahí que buena parte de las controversias suscitadas a lo largo de más de un siglo, además de ideologizadas, hayan sido también apasionadas. Afortunadamente, contamos también con unos recientes resúmenes desapasionados, como los dedicados por J.-P. Molénat a la época omeya, al final de los mozárabes andalusíes, o al especial caso toledano<sup>1</sup>, y con motivo del estudio de este último D. A. Olstein nos ha ofrecido una síntesis de la evolución historiográfica sobre el mozarabismo en general, además de una certera crítica sobre la última propuesta sobre el tema, lo que él llama el «abordaje revisionista», debida a M.<sup>a</sup> J. Rubiera y M. Epalza en particular<sup>2</sup>. El mismo Molénat apuntó la existencia de diferencias regionales entre los grupos mozárabes<sup>3</sup>, pero ha sido C. Aillet quien con mayor rotundidad ha negado la opinión tradicional de que los mozárabes constituirían una «comunidad» que, por compartir la misma fe, seguiría también la misma evolución<sup>4</sup>, en lo que se puede considerar como la aportación más interesante para el estudio global del tema.

Ante este panorama de ausencia de nuevos datos significativos y resúmenes desapasionados se hace difícil innovar, por lo que me limitaré, de acuerdo con la vaguedad del título de este trabajo, a proponer unas reflexiones y unas hipótesis para su discusión, tratando de insertar la evolución de los grupos mozárabes andalusíes en el problema fundamental del enfrentamiento entre dos formaciones sociales contrapuestas y antagónicas, como son la feudal y la islámica. Para abreviar, esto supone que considero que al final de la época visigoda es dominante en Hispania el modo de producción

<sup>1</sup> MOLÉNAT, J.-P. «Chrétien d'al-Andalus et Omeyyades (VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles)». En PINO, J. L. del (ed.). *Al-Andalus omeya*. Córdoba, 2002, pp. 53-65; «Sur le rôle des Almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en al-Andalus». *Al-Qantara*, 1997, vol. XVIII, pp. 389-413; «Y a-t-il eu des mozarabes à Tolède du VIII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle?». En *Entre el califato y la taifa: mil años del Cristo de la Luz*. Toledo, 2000, pp. 97-106.

<sup>2</sup> OLSTEIN, D. A. *La era mozárabe. Los mozárabes de Toledo (siglos XII y XIII) en la historiografía, las fuentes y la historia*. Salamanca, 2006, pp. 34-37. La crítica también la había realizado J.-P. Molénat en el último trabajo citado en la nota 1.

<sup>3</sup> «Chrétien d'al-Andalus», p. 57.

<sup>4</sup> Es lo que debe estar en el origen de la publicación conjunta AILLET, C.; PENELAS, M. y ROISSE, Ph. (eds.). *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*. Madrid, 2008. Y en concreto, AILLET, C. «Introducción». En *¿Existe una identidad mozárabe?*, p. XI: «no constituyeron nunca una "comunidad" unificada»; así como «Recherches sur le christianisme arabisé (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)». Les manuscrits hispaniques annotés en arabe», *ibidem*, p. 93, nota 17.

feudal, pese a que muchos autores rechazan la terminología, y por tanto es el punto de partida de las comunidades mozárabes, y su historia será el intentar mantenerlo o, por el contrario, insertarse en la formación social islámica con su modo de producción tributario. Con ello no pretendo «restablecer el fresco entero», en la terminología de C. Aillet<sup>5</sup>, de los cristianos de al-Andalus, sino intentar superar una historia culturalista, a lo que parece abocado el tema ante la ausencia de otros datos, pues por lo demás se trata de una cultura de muy bajo nivel<sup>6</sup>, si se compara con la producción de los cristianos del Oriente islámico, o de los judíos andalusíes.

En esta larga historia el único punto en que todos los autores están de acuerdo, por su obviedad, es que el problema mozárabe es una consecuencia de la conquista musulmana, si nos olvidamos de las teorías de I. Olagüe, recientemente retomadas por González Ferrín<sup>7</sup>, en lo que no voy a entrar. Pero a partir de ahí comienzan las disidencias. En este punto me alinee con los que piensan que la Hispania visigoda capituló, como lo resumió P. Chalmeta, es decir, que la ocupación de los territorios por los ejércitos musulmanes tuvo lugar a través de una serie de pactos de diversa naturaleza con las poblaciones autóctonas.

De esos pactos conocemos unos pocos que tuvieron lugar con personajes o autoridades civiles, de los que conocemos los nombres del *comes* Casius, este convertido al islam, de Teodomiro de Orihuela y del discutido Aidulfo de *Conimbriga*. Sobre este último y sus sucesores ya Simonet expuso sus sospechas sobre la posible falsedad de la documentación, si bien es aceptado por Ch. Picard<sup>8</sup>, mientras que P. Chalmeta ni siquiera lo cita, pero cartografía su territorio como probable capitulación de época de 'Abd al-'Aziz<sup>9</sup>. Se pueden entender esos pactos como que no fue suficiente la derrota militar y suplantación del Estado visigodo y que hubo que tratar con los que poseían el poder real sobre los territorios, debido al avanzado proceso de feudalización.

Están también documentados pactos en diversas ciudades, si bien no se nos dice con qué personajes se llevaron a cabo. Pero lo que parece incuestionable en la estrategia de los conquistadores es su preferencia por la ocupación de las ciudades, y ello pese a la decrepita realidad material de estas. Esa estrategia la veía yo como el establecimiento de la dualidad *'amil*-obispo para el control de los territorios, aportando uno el poder coactivo y el censo el otro. Y era lo que podía explicar las curiosas noticias sobre la jerarquía eclesiástica y su fidelidad a Córdoba que nos proporcionaban las tempranas fuentes carolingias sobre la conquista de Septimania y el nordeste peninsular, con el precedente de la quema del obispo Nambadus por el rebelde Munusa<sup>10</sup>, a lo que siguió la destrucción de las sedes

<sup>5</sup> «Recherches sur le christianisme arabisé», p. 93.

<sup>6</sup> GIL, J. «Aproximación a la literatura latina de los mozárabes». En *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe (Historia, arte, literatura, liturgia y música)*. Córdoba, 1996, p. 104.

<sup>7</sup> GONZÁLEZ FERRÍN, E. *Historia general de al-Andalus. Europa entre Oriente y Occidente*. Córdoba, 2006.

<sup>8</sup> PICARD, Ch. *Le Portugal musulman (VIII-XIII<sup>e</sup> siècle). L'Occident d'al-Andalus sous domination islamique*. Paris, 2000, p. 111.

<sup>9</sup> CHALMETA GENDRÓN, P. *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*. Jaén, 2003, p. 205.

<sup>10</sup> Además del relato de la *Crónica Anónima*, LÓPEZ PEREIRA, J. E. *Crónica mozárabe de 754. Edición crítica y traducción*. Zaragoza, 1980, pp. 96-99; un clérigo de Urgel dejó constancia del suceso en un

episcopales por Carlos Martel tras su infructuoso ataque a Narbona. A continuación contamos con las resistencias a la conquista franca de Narbona y Barcelona y que en las respectivas entregas finales no aparecen los jerarcas religiosos, sino los *homines*, aunque nos lo transmiten fuentes eclesiásticas. Tras las conquistas nos encontramos con la reticencia de los francos a reponer obispos, frente a la inmediatez en el nombramiento de condes, y cuando por fin son repuestos lo hacen con unas dotaciones que han asombrado a todos los conocedores de las relaciones Iglesia/Estado de los primeros carolingios. La contradicción entre reticencia y dotaciones la entendía como la exigencia de los obispos de mantener los pactos que habían conseguido con los musulmanes, por los cuales la ley de Égica que les aseguraba la tercera parte de los bienes de las iglesias de las diócesis se transformó en el tercio de todos los cristianos.

Esos pactos explican la fidelidad de los prelados, pero también la simple continuidad de las ciudades, siendo sintomática la desaparición de la metropolitana *Tarraco* tras la huida de su obispo Próspero.

La explicación de las tempranas noticias francas que propuse<sup>11</sup> ha sido aceptada en la renovada visión de los primeros siglos de al-Andalus de E. Manzano<sup>12</sup>, y la presencia de jerarcas eclesiásticos pactando con los gobernantes musulmanes está bastante documentada en Oriente<sup>13</sup>, por lo que creo que la estrategia de la dualidad *'amil-obispo* se puede extender al resto de al-Andalus y sería una de las causas de la permanencia de sedes episcopales. Sobre esto se ha apuntado que la expedición de Alfonso I y su hermano Fruela iba dirigida contra esas sedes para arrebatárselas a la mitra toledana<sup>14</sup>, pero la justificación podría ser el ir contra los obispos pactistas, de lo que se tenía constancia en Asturias, como lo demuestra el papel otorgado a Oppas como arquetipo, con independencia de cuál fuera la realidad histórica del personaje, y que según la *Crónica Rotense*, el *uidicium Dei* por la pérdida de Hispania se debió a los pecados de Witiza y de los obispos.

Pero no todas las sedes en territorio andalusí van a continuar. El caso de Próspero de Tarragona se pudo repetir en algún sitio, pero no parece ya aceptable ver la cornisa cantábrica saturada de obispos en el siglo VIII<sup>15</sup>. Quizás se pueda relacionar esa

---

manuscrito de Autun, fechado hacia 730, GROS, M. «Les Wisigoth et les liturgies occidentales». En *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*. Madrid, 1992, pp. 133-134.

<sup>11</sup> ACIÉN ALMANSA, M. «Poblamiento indígena en al-Andalus e indicios del primer poblamiento andalusí». *Al-Qantara*, 1999, vol. XX, pp. 47-63; y «La herencia del protofeudalismo visigodo frente a la imposición del Estado islámico». En CABALLERO ZOREDA, L. y MATEOS CRUZ, P. (eds.). *Visigodos y omeyas. Un debate entre la Antigüedad tardía y la alta Edad Media*. Madrid, 2000, pp. 429-441.

<sup>12</sup> MANZANO MORENO, E. *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus*. Barcelona, 2006, pp. 84-86.

<sup>13</sup> DUCELLIER, A. *Chrétiens d'Orient et islam au Moyen Âge. VII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*. Paris, 1996, p. 44: el obispo de Damasco pacta con Jalid b. al-Walid y le entrega la ciudad. DAVIS, A. J. «Coptic Christianity». *Tarikh*, 2, 1, *Early African Christianity*, 1967, p. 49: monofisitas de Egipto con 'Amr b. al-'As.

<sup>14</sup> MARTÍNEZ DÍEZ, G. «Los obispos de la Castilla condal hasta la consolidación del obispado de Oca en Burgos en el concilio de Husillos (1088)». *Burgense*, 1984, vol. 25/2, p. 445. LÓPEZ ALSINA, F. «El encuadramiento eclesiástico como espacio de poder: de la parroquia al obispado». En IGLESIA DUARTE, J. I. de la (coord.). *Los espacios de poder en la España medieval*. Logroño, 2002, p. 430. MARTÍN VIÑO, I. «Organización episcopal y poder entre la Antigüedad tardía y el Medioevo (siglos V-XI): las sedes de Calahorra, Oca y Osma». *Iberia*, 1999, vol. 2, p. 166.

<sup>15</sup> MARTÍNEZ DÍEZ, «Los obispos de la Castilla condal», p. 505, niega la huida de obispos hacia el norte a consecuencia de la conquista musulmana.

desaparición con el otro tipo de pactos, el llevado a cabo con personajes civiles, donde el censo eclesiástico no era necesario, lo que explicaría la ausencia de noticias en el territorio de *Tudmir*, donde el *pontifex Ilicetanus* del concilio de Córdoba de 862 resulta extraño, y de hecho entre los asistentes a ese concilio tan solo se sale de la actual Andalucía el de Mérida, bastante más próxima que Elche, y las excavaciones arqueológicas en el Tolmo de Minateda, la sede visigoda de *Eio* o *Elo*, han demostrado la escasa vigencia de la basílica de época visigoda<sup>16</sup>. Es algo que daría la razón, para esta zona, a la teoría de M. de Epalza<sup>17</sup>, pero no por la causa estructural que él aduce, sino porque el pacto lo realizó Teodomiro. En el territorio de los Banu Qasi podría esclarecer los problemas del obispado de Calahorra, pero también la desaparición de Tarazona y que la sede de Pamplona estuviese trescientos años vacante, mientras que fuera de su territorio original continúen las de Huesca y Zaragoza<sup>18</sup>. Si se acepta el tratado de Aidulfo, o el más genérico pacto de 'Abd al-'Aziz en el noroeste peninsular, se podría explicar el traslado de la sede de Braga, las desapariciones de Astorga y Orense y, quizás, las dudas sobre los primeros tiempos de la de Coimbra<sup>19</sup>.

Así pues, donde los obispos van a tener el protagonismo de los pactos lógicamente van a continuar las sedes, pero también será un impulso para el mantenimiento de las ciudades, frente a la desaparición o ruralización de otras, que pasarán a denominarse como *qarya* o *hisn*. Pero también tenemos el caso contrario de continuidad de obispos y desaparición de la ciudad, como el representado por *Genesisius, Vrcitanus episcopus*, que participó en el citado concilio cordobés, cuando todo apunta a que la ciudad de *Úrci* ya había desaparecido, si bien en el siglo x aparecerá un Ya'qub b. Mahran, obispo de

<sup>16</sup> ABAD CASAL, L.; GUTIÉRREZ LLORET, S. y GAMO PARRAS, B. «La basílica y el baptisterio del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete)». *Archivo Español de Arqueología*, 2000, vol. 73, pp. 193-221.

<sup>17</sup> EPALZA, M. de. «Falta de obispos y conversión al islam de los cristianos de al-Andalus». *Al-Qanṭara*, 1994, vol. XV, pp. 385-400.

<sup>18</sup> Los datos sobre Calahorra, como casi siempre para estos momentos, son controvertidos; MARTÍN VISO, «Organización episcopal», p. 167 y LARREA, J. J. *La Navarre du IV<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle. Peuplement et société*. Paris-Bruxelles, 1998, p. 84, piensan en la continuidad por la presencia del obispo en Oviedo a principios del siglo IX; DÍAZ BODEGAS, P. «La diócesis de Calahorra en la Edad Media y su consolidación a la sombra del poder». En IGLESIA DUARTE, *Los espacios de poder*, p. 468, entiende la huida del obispo y cabildo, pero la continuidad parroquial; MOUNIER, M.-B. «Centres urbains et évolutions de l'organisation spatiale en Rioja de l'Antiquité tardive à la fin de sa reconquête (IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> s.)». En SÉNAC, Ph. (ed.). *Villes et campagnes de Tarraconaise et d'al-Andalus (VI<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles): la transition*. Toulouse, 2007, p. 227, ve probable la huida de Félix y la continuidad de los prelados en el siglo IX, pero duda de la presencia efectiva en el obispado, pues «han perdido toda función política en la ciudad». La desaparición de Tarazona es más difícil de explicar por otras razones, debido al papel central con que aparece en *De fisco Barcinonensi*. La referencia a Pamplona, LALIENA CORBERA, C. «Navarra y la Corona de Aragón». En AYALA, C. de y otros. *Economía y sociedad en la España medieval*. Madrid, 2004, p. 283. Sobre Huesca, DURÁN GUDIOL, A. *De la marca superior de al-Andalus al reino de Aragón, Sobrarbe y Ribagorza*. Huesca, 1975, p. 121, define como falsa teoría montada en el siglo XII el traslado de la sede a Sasau.

<sup>19</sup> Se refieren a Braga, LÓPEZ ALSINA, «El encuadramiento eclesiástico», p. 430; y FERNÁNDEZ CONDE, F. J. *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media (siglos VII-X)*. 2.<sup>a</sup> ed. Oviedo, 2008, p. 112. Para Astorga y Orense, MARTÍN VISO, I. *Fragments del Leviatán. La articulación política del espacio zamorano en la Alta Edad Media*. Zamora, 2002, p. 61. Resume la situación de Coimbra CATARINO, H. «Notas sobre o período islâmico na Marca Inferior (Tagr al-Gharbí) e as escavações na Universidade de Coimbra». En BARROCA, M. J. y FERNANDES, I. C. F. (eds.). *Muçulmanos e Cristãos entre o Têjo e o Douro (séc. VIII a XIII)*. Palmela, 2005, p. 203.

*Bayyana*, enviado por Abd al-Rahman III ante Ramiro II<sup>20</sup>, en lo que se ha de entender como la recuperación de la sede ahora en la nueva ciudad de *Bayyana*. Es de suponer que quedarían cristianos en la zona, aunque en la relativamente abundante información que poseemos sobre *Bayyana*-Almería, tan solo en una cita de Ibn al-Jatib se nos dice que los *dimmiés* eran numerosos en *Urs al-Yaman*<sup>21</sup>, la primitiva designación del lugar antes de la fundación de Pechina, y con posterioridad un Pedro de Almería pasó a servir al rey Sancho Ramírez de Aragón y fue nombrado canónigo de Huesca<sup>22</sup>. Es una buena muestra de la problemática información con que nos enfrentamos.

Pero con independencia de esos problemas, la estrategia de la dualidad *'amil*-obispo para controlar los territorios desde las ciudades va a dar paso a otra, ahora basada en los medios rurales, donde se instalarán los *yundíes* a mediados del siglo VIII en el sur peninsular, significativamente con el mismo tercio de los bienes de los *dimmiés* que ellos se encargarán de recaudar, mientras que en el valle del Ebro y el suroeste surgen los grandes linajes muladíes, en lo que he entendido como una adecuación a la realidad de la ruralización de la sociedad y la desarticulación de las redes diocesanas<sup>23</sup>. Es posible que esta nueva situación sea la responsable de la desaparición de algunas sedes episcopales, aunque indudablemente otras van a continuar.

El nuevo cambio en la situación de la Iglesia y los mozárabes, y que afectará también a todo el conjunto de la población, vendrá con la sustitución de los pactos, que han subsistido pero bajo otras manos, por las nuevas normas emanadas por el *fiqh*. En efecto, a principios del siglo IX tiene lugar la revuelta de los arrabales cordobeses contra el emir al-Hakam por la imposición de diezmos sobre los cereales y, como nos recuerda el cronista, al-Hakam «impuso la tributación de diezmos a toda la gente de su capital y coras del reino según él quería, contra el gusto de ellos, y lo acataron, sin que nadie se atreviese en adelante a decir una palabra, costumbre que han seguido hasta hoy»<sup>24</sup>. Es decir, se trata de la regulación del *zakat* para los musulmanes, pero también se debieron de regular los impuestos de los *dimmiés*, la *yizya* y el *jaray*, pues a los pocos años tenemos el testimonio de las tribulaciones de los emeritenses que llegaron a oídos de Ludovico Pío y la respuesta de este, que, aunque se dirige a «omnis primatibus et cuncto populo

<sup>20</sup> IBN HAYYAN. *Crónica del califa 'Abdarrabman III an-Nasir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*. Ed. y trad. de M.<sup>a</sup> J. Viguera y F. Corriente. Zaragoza, 1981, p. 351.

<sup>21</sup> LIROLA DELGADO, J. *Almería andalusí y su territorio. Textos geográficos*. Almería, 2005, p. 173.

<sup>22</sup> DURÁN GUDIOL, *De la marca superior*, p. 119.

<sup>23</sup> ACIÉN ALMANSA, M. «El final de los elementos feudales en al-Andalus: fracaso del “incastellamento” e imposición de la sociedad islámica». En BARCELÓ, M. y TOUBERT, P. (dirs.). *L'incastellamento*. Roma, 1998, p. 294. Que la desarticulación de las redes diocesanas no es una consecuencia de la conquista islámica se comprueba cuando sucede lo mismo en la *Galia*; entre los siglos IV y VIII la autoridad del obispo pasa de ser total a verse dislocada por la aparición de monasterios autónomos y construcciones de la aristocracia, GAUTHIER, N. «Le réseau de pouvoir de l'évêque dans la Gaule du haut Mogen-Âge». En BROGIOLO, G. P.; GAUTHIER, N. y CHRISTIE, N. (eds.). *Towns and their territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Leiden, 2000, p. 203. Y para la Hispania de los siglos VI y VII, MARTÍN VISO, I. «La ordenación del territorio rural y la tributación en el suroeste de la Meseta del Duero (siglos VI-VII)». En CASTELLANOS, S. y MARTÍN VISO, I. (eds.). *De Roma a los bárbaros. Poder central y horizontes locales en la cuenca del Duero*. León, 2008, p. 239: «la influencia de las sedes episcopales... en el territorio rural es muy débil».

<sup>24</sup> IBN HAYYAN. *Crónica de los emires Alhakam I y 'Abdarrabman II entre los años 796 y 847 (Almuqtabis II-1)*. Ed. y trad. de M. A. Makki y F. Corriente. Zaragoza, 2001, p. 75.

emeritano», debía referirse a los cristianos, puesto que les ofrece la acogida en su territorio, al igual que habían hecho antes con los *hispani* del nordeste peninsular. En la carta del emperador se dice claramente que al-Hakam I les había impuesto un tributo (*censum*) que no le debían<sup>25</sup>, lo que entiendo no como una arbitrariedad, sino como la imposición de la nueva figura fiscal, al igual que los diezmos a los musulmanes, que sustituía a los pactos del momento de la conquista, y la oferta a semejanza de la efectuada a los *hispani* indica que, a los ojos de Ludovico Pío, mantenían las mismas estructuras sociales que estos, es decir, feudales<sup>26</sup>.

A continuación, hacia mediados del siglo, tenemos el conocido caso de los «mártires voluntarios» en Córdoba, que se suele explicar como respuesta a la pérdida de identidad, a partir del famoso pasaje de Álvaro, por la esquizofrenia derivada de los matrimonios mixtos o por complejas teorías psicológicas, y, últimamente, como una tentativa de respuesta a la situación ambigua de los «cristianos ocultos»<sup>27</sup>. Sobre esto he apuntado que también se encuentran causas económicas<sup>28</sup>, pues los *nobiles* mártires que pagaban mucho, aunque eran unos pocos, en palabras de M. Barceló<sup>29</sup>, se van a enfrentar no solo a la nueva fiscalidad, a la que responderían según sus propiedades, sino también a la pérdida de su base productiva, pues el crecimiento galopante de la ciudad de Córdoba se debió mayoritariamente a migraciones de corto radio, de la propia *cora* cordobesa, donde tenían sus propiedades los monasterios y las grandes familias mozárabes. La riqueza de unos y otras venía de antiguo, como se nos indica en alguna ocasión, y también debía serlo su sistema productivo, lo que explica la rápida opción de los *servi* de esas explotaciones por el sistema contractual de la capital y de ahí su expansión demográfica. Pero el cambio no solo se dará en la ciudad de Córdoba, con la conversión de dependientes rústicos a artesanos de los arrabales, sino que afectó también a los medios rurales circundantes, como lo prueba la cantidad de consultas jurídicas en la Córdoba del siglo IX sobre los arrendamientos de tipo *mugarasa*<sup>30</sup>, indicándonos que se están introduciendo las nuevas normas contractuales y una agricultura orientada al abastecimiento de la ciudad, al mercado.

Considero que el grupo de los mártires responde a los mozárabes que se mantienen en las normas feudales<sup>31</sup>, siendo significativa la apelación de *milites* que les otorga Eulogio

<sup>25</sup> GIL, J. «Notas e interpretaciones». *Habis*, 1978, vol. 9, p. 166.

<sup>26</sup> Sobre las diversas interpretaciones de la historiografía con respecto a los *hispani*, últimamente, LARREA, J. J. y VIADER, R. «Aprisiones et presuras au début du IX<sup>e</sup> siècle: pour une étude des formes d'appropriation du territoire dans la Tarraconaise du haut Moyen Âge». En SÉNAC, Ph. (ed.). *De la Tarraconaise à la Marche Supérieure d'al-Andalus (IV<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle): les habitats ruraux*. Toulouse, 2006, pp. 184 y ss.

<sup>27</sup> AILLET, C. «Identité chrétienne, arabisation et conversion à Cordoue au IX<sup>e</sup> siècle». En BOUDON, J.-O. y THÉLAMON, F. (dirs.). *Les Chrétiens dans la ville*. Rouen-Le Havre, 2006, p. 76.

<sup>28</sup> Las han aceptado MANZANO MORENO, *Conquistadores, emires y califas*, p. 339, y FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval*, p. 64.

<sup>29</sup> BARCELÓ, M. «Un estudio sobre la estructura fiscal y procedimientos contables del emirato omeya de Córdoba (138-300/755-912) y el califato (300-366/912-976)». En BARCELÓ, M. *El sol que salió por Occidente (Estudios sobre el estado omeya en al-Andalus)*. Jaén, 1997, p. 114. Por su parte, J. Gil entiende que la mozarabía cordobesa era muy numerosa todavía; «Notas e interpretaciones», p. 167.

<sup>30</sup> Por ejemplo, la respuesta de Ibn Muzayn (siglo IX), LAGARDÈRE, V. *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi'yar d'al-Wansarisi*. Madrid, 1995, p. 341.

<sup>31</sup> Entiendo que no es aceptable verlo como una «actitud de los monjes y du petit peuple», MOLÉNAT, «Chrétiens d'al-Andalus», p. 62. Como el movimiento de una elite lo han interpretado diversos autores, en

en su pasionario, pero en las noticias de los mismos sucesos también se pueden ver, creo que por primera vez, mozárabes aculturizados; son los correligionarios a los que dedican sus escritos Álvaro y Eulogio, a los que espetan que «consiguen sus opiniones en el mercado», y los que participan en la administración emiral, entre los que se encuentran parientes próximos de los instigadores, pero también los que se han enriquecido en ella, como Servandus, salido de los siervos de la Iglesia. Pero además de los enriquecimientos repentinos, en los que cebará sus críticas el abad Sansón<sup>32</sup>, quizás la espectacularidad del movimiento de los mártires ha ocultado los signos de continuismo que se advierten en sus correligionarios contemporáneos, en especial su vinculación con el mundo visigodo<sup>33</sup>, y el mantenimiento de títulos aristocráticos, como el noble Leovigildo Abadsolomes que hospedó a los monjes galos Usuardo y Odilardo<sup>34</sup>, el *illustris cometis* Adulfo, el *comes gloriose* Guifredo, o la *nobilis* Hermilde, que aparecen en los epigramas y epitafio de Cipriano<sup>35</sup>, pues, aunque del primero sabemos que estaba al servicio del emir, no parece que los *comites* citados se refieran al cargo de *qumis* de los cristianos, sino más bien a la pervivencia de una aristocracia, a semejanza de lo que ocurrió en el mundo iranio con los jerarcas ex-sasánidas<sup>36</sup>.

Por su parte, la jerarquía eclesiástica, aunque disminuida en sus ingresos por la pérdida de los beneficios y exenciones fiscales, así como por el ritmo de las conversiones, en su mayor parte sigue siendo connivente con el poder, asistiendo a los concilios convocados por este y colaborando con la administración, como el malacitano Hostégesis llevando el censo de los rústicos a Córdoba, o la relación entre el gobernador y el obispo de Zaragoza a petición del emir, con motivo del viaje del conde Salomón de Cerdeña hacia 863<sup>37</sup>. Se puede entender esa connivencia como un primer paso hacia la aculturación, y esta afectaba hasta los más intransigentes, pues, si el propio abad Sansón prestó sus servicios,

---

especial, DANIEL, N. *The Arab and Medieval Europe*. London, 1975, p. 46 y HAGERTY, M. J. *Los cuervos de San Vicente. Escatología mozárabe*. Madrid, 1978, pp. 132 y 142. Frente a la opinión tradicional de Dozy y Simonet sobre el empobrecimiento de los mozárabes cordobeses, HERRERA ROLDÁN, P. P. *Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX*. Córdoba, 1995, p. 20, los considera en una «muy desahogada situación». Igualmente se ha dicho del propio Álvaro; DELGADO, F. «Álvaro de Córdoba». En *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe*. Córdoba, 1996, p. 74. En su epistolario, recibe el saludo de Froisinda «con sus hijos, que están sanos y salvos, ricos por abundante cosecha»; CERRO CALDERÓN, G. del y PALACIOS ROYÁN, J. *Epistolario de Álvaro de Córdoba*. Córdoba, 1997, p. 50. También J. Gil entiende que «los impuestos, pues, ahogaban la vida de los cristianos y fueron, sin duda, la principal causa de emigración al norte» («Notas e interpretaciones», p. 167), si bien no creo que se pueda deducir eso a partir de las referencias económicas de los siglos posteriores.

<sup>32</sup> PALACIOS ROYÁN, J. (ed.). *Abad Sansón. Apologético*. Madrid, 1987, p. 24: «convertidos en locos furiosos, enorgullecidos por el privilegio de sus riquezas o por sus altos cargos»; p. 82: «ellos, confiados en la fuerza de riquezas percederas y enriquecidos con las rapiñas de los pobres».

<sup>33</sup> Sí lo ha advertido GIL, «Aproximación a la literatura latina de los mozárabes», p. 89: «Los mozárabes no se consideraron a sí mismos diferentes de los visigodos: hombres tan disparejos y de andadura vital tan diversa como Teodulfo y Álvaro no vacilaron en darse a sí mismos el calificativo de godos (*Geta, Gothus*), es decir, de visigodos».

<sup>34</sup> HERRERA ROLDÁN, *Cultura y lengua latinas*, p. 78.

<sup>35</sup> CSM, II, pp. 685-687.

<sup>36</sup> ZAKERI, M. *Sasanid Soldiers in Early Muslim Society. The Origins of 'Ayyaran and Futuwwa*. Wiesbaden, 1995; CHOKSY, J. K. *Conflict and Cooperation. Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*. New York, 1997.

<sup>37</sup> SÉNAC, Ph. *Les Caroligiens et al-Andalus (VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles)*. Paris, 2002, p. 109.



deliberadamente, como traductor en la corte, quizás fuera más inconsciente su aceptación del matrimonio entre primos hermanos, a imitación del matrimonio preferencial árabe, por lo que fue acusado en el concilio de 862<sup>38</sup>.

Connivencia y aculturación que también se puede encontrar en la mozarabía toledana, pues en las repetidas rebeliones de la ciudad del Tajo contra el emirato cordobés, nunca aparecen los cristianos<sup>39</sup>, y P. Guichard ha insistido en cómo las rebeliones no ponen en cuestión la vinculación de los muladíes con la sociedad islámica, y asimismo en el alto nivel cultural alcanzado en la ciudad<sup>40</sup>, siendo sintomático que no se conserve ningún texto o inscripción latina de Toledo entre los siglos IX y XI<sup>41</sup>.

Y la disyuntiva en el común de la población cristiana también la encontramos en las noticias relacionadas con la *fitna* de finales del emirato, de nuevo un tema controvertido, en especial en las citas sobre la participación de cristianos en la revuelta protagonizada por Ibn Hafsún. En esta cuestión todavía P. Guichard mantiene la vieja teoría de Dozy y Simonet, según la cual, dicha revuelta «se apoya casi exclusivamente en este elemento de la población por lo menos en su fase final de comienzos del siglo X»<sup>42</sup>, tras su conversión al cristianismo. Desde mi punto de vista, dichas noticias lo que dejan entrever es la disyuntiva indicada, pues por una parte nos encontramos con reductos rurales que «habían sido de los cristianos desde siempre», como los malagueños de Comares, Jotrón, Santopítar y *Sadalya* (¿Sedella?), y el de Reina, también poblado de *dimmiés*, de los que se nos dice su actividad: «dañaba a la ciudad de Málaga», al igual que el de Muntruy, sobre la calzada de Pechina: «poblado por cristianos *dimmiés*...», de modo que cuantos circulaban en cualquier dirección por aquel camino sufrían perjuicios de la gente de esa fortaleza, haciendo el viaje temible, pues robaban y asesinaban»<sup>43</sup>, y recordemos que los malagueños acababan de ser censados por el obispo connivente, mientras que sobre el último de ellos, el mismo Guichard interpreta, a partir de la conquista del sitio por 'Abd al-Rahman III y la incorporación al ejército emiral de los que consideró convenientes, «que esos cristianos no eran todos campesinos, sino que estaban encuadrados por una "aristocracia" autóctona»<sup>44</sup>.

Resulta bastante probable que muchos de esos *dimmiés* fueran englobados en el movimiento de Ibn Hafsún, y que algunos de ellos pasaran a convertirse en sus *ashab* y acabaran como los de Juviles, a los que la gente del *hishn* «le sacaron (a 'Abd al-Rahman III) cuantos hombres de Ibn Hafsún tenían, cristianos en su mayor parte, a los que mandó decapitar, siendo exterminados hasta el último en un momento»<sup>45</sup>. También parece probable que la actividad depredadora sobre las ciudades, la militarización y la aparición

<sup>38</sup> PALACIOS ROYÁN, *Abad Sansón*, pp. 92 y 102.

<sup>39</sup> Como ha repetido MOLÉNAT, «Chrétien d'al-Andalus», p. 61; y «Y a-t-il eu des mozarabes à Tolède», p. 98.

<sup>40</sup> *Al-Andalus. 711-1492*. Paris, 2000, pp. 57-59.

<sup>41</sup> DÍAZ Y DÍAZ, M. C. «La vida literaria entre los mozarabes de Toledo (siglos VIII al XI)». En *Arte y cultura mozarabe*. Toledo, 1979, p. 82.

<sup>42</sup> *Al-Andalus*, p. 70.

<sup>43</sup> Las citas, del *Muqtabis V*, recogidas por mí en *Entre el feudalismo y el islam. 'Umar ibn Hafsún en los historiadores, en las fuentes y en la historia*. 2.ª ed. Jaén, 1997, pp. 73-74 y 86.

<sup>44</sup> *Al-Andalus*, p. 65.

<sup>45</sup> *Entre el feudalismo y el islam*, p. 59.

de aristocracias, además de la religión, se relacionan con el mantenimiento del orden feudal, como he defendido para los rebeldes muladíes del momento.

Pero no todos los cristianos actúan de la misma manera, pues, con motivo del *amán* a Ibn Hafsún, se nos dice:

Yahya b. Ishaq, médico de al-Nasir, cumplió su cometido a la perfección, metiendo en el asunto a Ya'far b. Maqsim, obispo de Bobastro, 'Abd Allah b. Asbag b. Nabil y Ladinas b. 'Attaf, cristianos principales de Ibn Hafsún, deseosos como estaban de entrar en la obediencia... por viejos vínculos que ellos y sus antepasados tenían con el sultán en épocas de rectitud, y por los que el malvado Ibn Hafsún y sus hijos constantemente acusaban a esos tres dirigentes;

quizás por ello el hijo de Ibn Hafsún, Ya'far, depuso al obispo Ibn Maqsim y lo mandó a un monasterio, pero el mismo Ya'far va a ser asesinado por «hombres de su padre, cristianos nativos», y a otro hijo, Sulayman, «entre quienes lo golpean (de muerte), un hombre de los Banu Muzahir, cristianos», al parecer en el ejército emiral. Y el mismo 'Abd al-Rahman III, tras la conquista de Úbeda, «coloca como gobernador a un cristiano local, llamado Ibn Bizant». También sabemos que los cristianos de *Qastuluna* combatían al rebelde muladí Ibn al-Saliya, si bien la plaza fue tomada por el también muladí Lubb b. Muhammad, de los Banu Qasi, quien masacró a sus hermanos de raza.

De estas noticias parece ser que no se puede deducir la oposición entre cristianos irreductibles y muladíes transigentes, como quiere la teoría tradicional, ni tampoco que los mozárabes caben en el mismo saco, que forman una «comunidad», tan solo divididos entre refractarios y acomodaticios, pues los «viejos vínculos que ellos y sus antepasados tenían con el sultán», el ser nombrado gobernador del emirato o el defenderse de las depredaciones de los rebeldes, los asimilan más a las poblaciones islamizadas de Sevilla o de Pechina que sufren semejantes agravios, con independencia de su origen étnico y de su confesionalidad.

También relacionado con el momento de la *fitna*, desde mi punto de vista, es el famoso relato transmitido por Ibn Hawqal sobre la existencia en al-Andalus de explotaciones agrícolas trabajadas por millares de campesinos que ignoran todo de la vida urbana y que son *rumíes* de religión cristiana, que a veces se rebelan y se refugian en un *hisn* donde es difícil reducirlos. También la considero como una de las mejores descripciones de la pervivencia del sistema feudal en los medios rurales. Pero no cabe duda de que existen problemas con su cronología, interpretando P. Guichard y J.-P. Molénat<sup>46</sup> que sería del momento del viaje, a partir de 948, años en que tenemos un vacío de nuestro mejor informador, pues el *Muqtabis V* se detiene en 942. Para esas fechas 'Abd al-Rahman III ya ha pacificado todo al-Andalus, por lo que es difícil de aceptar una revuelta de ese tipo, y así mismo que no fuera recogida por ningún recopilador posterior, por lo que entiendo que al viajero oriental le han contado las rebeliones de la *fitna*, de lo que destaca lo más extraño para él, las connotaciones feudales: explotaciones de miles de individuos que no conocen nada de la vida urbana. J.-P. Molénat considera mi interpretación como abusiva, en lo que respeto su opinión, pero no su argumentación: «parece abusivo ver en este texto una descripción de una huida hacia el “feudalismo”, o del mantenimiento de

<sup>46</sup> GUICHARD, P. *De la expansión árabe a la reconquista. Esplendor y fragilidad de al-Andalus*. Barcelona, 2003, pp. 72-73; MOLÉNAT, «Chrétien d'al-Andalus», p. 57.

elementos de este presentes en la época visigoda», a lo que anota, «le choix de Kramers et Wiet de traduir *day'a* par “exploitation agricole” et non par “village” est peut-être pour quelque chose dans cette interprétation»<sup>47</sup>, pues *day'a*, como han afirmado P. Chalmeta, P. Guichard y yo mismo<sup>48</sup>, es en efecto la explotación de un propietario, a diferencia de *qarya*, la comunidad campesina, «village» o aldea, por lo que la traducción de los editores del texto es más apropiada que la de J.-P. Molénat.

Sí hay que estar de acuerdo con el autor francés cuando afirma que durante el califato se va a dar una colaboración aún más estrecha entre la elite cristiana y los soberanos omeyas<sup>49</sup>, habiendo dado C. Aillet una relación de los *dimmies* cristianos de Córdoba utilizados como traductores del califa<sup>50</sup>, a los que se pueden añadir la serie de obispos que actúan como embajadores, o los médicos que nos refiere Ibn Yulyul<sup>51</sup>, si bien las relaciones no se limitan a la capital del califato, pues sabemos que el obispo Redento de Huesca era sobrino del *wali* Muhammad al-Tawil<sup>52</sup>. Y de la misma manera las instituciones continúan en vigor, teniendo constancia en especial de varios jueces de los cristianos a lo largo del siglo y aún con los 'amiríes<sup>53</sup>. La información sobre los médicos nos ilustra de las riquezas conseguidas por el ejercicio profesional<sup>54</sup>, pero también tenemos constancia de la pervivencia de la aristocracia, como el conde Ablavel Gudesteiz, un mozárabe que había gozado del favor de Vermudo II y le había abandonado por el conde de Castilla Garcí Fernández, que era «comes in Spania»<sup>55</sup>. Cyrille Aillet ha insistido en el alto grado de arabización de la elite mozárabe, que necesita traducir al árabe textos esenciales como los Salmos o los Evangelios, y que las notas marginales que emplean indican «un lector

<sup>47</sup> MOLÉNAT, «Chrétien d'al-Andalus», pp. 56-57 y nota 8. Y de ahí deduce la generalización de los refractarios, «los monjes y el pueblo menudo, éstos estando representados por los campesinos (*villageois*) que van hacia los castillos, descritos por Ibn Bakri (*sic*)», p. 62.

<sup>48</sup> IBN AL-ATTAR. *Formulario notarial y judicial andalusí del alfaquí y notario cordobés m. 399/1009*. Ed. y trad. de P. Chalmeta y M. Marugán. Madrid, 2000, pp. 316 y 324: «La jurisprudencia distingue entre responsabilidad particular fiscal por propiedad (esencialmente musulmana) de un cortijo/*day'a* y solidaridad fiscal colectiva que afecta esencialmente a las tierras de los pueblos/*qarya* (habitadas y trabajadas por indígenas no musulmanes o por descendientes de muladíes)»; GUICHARD, P. «Le problème des structures agraires en al-Andalus avant la conquête chrétienne». En CABRERA, E. (coord.). *Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492)*. *Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*. Córdoba, 1988, p. 167; ACIÉN ALMANSA, M. «Poblamiento y sociedad en al-Andalus: un mundo de ciudades, alquerías y *husun*». En IGLESIA DUARTE, J. I. de la (coord.). *Cristiandad e islam en la Edad Media hispana*. Logroño, 2008, p. 154.

<sup>49</sup> MOLÉNAT, «Chrétien d'al-Andalus», p. 64.

<sup>50</sup> AILLET, C. «Anthroponymie, migrations, frontières: notes sur la “situation mozarabe” dans le nord-ouest ibérique (IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle)». *Annales du Midi*, 2008, vol. 261, p. 23.

<sup>51</sup> VERNET, J. «Los médicos andaluces en el “Libro de las generaciones de médicos” de Ibn Yulyul». *Anuario de Estudios Medievales*, 1968, vol. 5, p. 455.

<sup>52</sup> DURÁN GUDIOL, *De la marca superior*, p. 103.

<sup>53</sup> Como Asbag b. Halil, comisionado por al-Muzaffar en 1004 para la tutoría de Alfonso V de León, MARTÍNEZ SOPENA, P. «Reyes, condes e infanzones. Aristocracia y *alfetena* en el reino de León». En *Ante el Milenario del reinado de Sancho el Mayor. Un rey navarro para España y Europa*. Pamplona, 2004, p. 141. Con anterioridad lo fueron el famoso Hafs b. Albar, DUNLOP, D. M. «Sobre Hafs ibn Albar al-Quti al-Qurtubi». *Al-Andalus*, 1955, vol. XX, p. 213; y el traductor de Orosio, Walid b. Jayzuran, VERNET, «Los médicos andaluces», p. 450.

<sup>54</sup> AILLET, «Identité chrétienne», p. 73.

<sup>55</sup> MARTÍNEZ SOPENA, «Reyes, condes e infanzones», p. 150, nota 77.

habitado a leer y pensar en árabe»<sup>56</sup>, pero junto a ello las muestras de colaboración indican un paso más en la aculturación de los medios urbanos, no solo lingüística.

En los medios rurales sabemos por el *Calendario de Córdoba* de la pervivencia de iglesias y monasterios, hasta tal punto que el relator de las tribulaciones mozárabes, F. J. Simonet, se ve obligado a admitir que «muestra el estado favorable aún en que se encontraba el culto católico en la España mozárabe»<sup>57</sup>. También conocemos que en el antiguo territorio de Ibn Hafsun la programática «bajada al llano» ordenada por 'Abd al-Rahman III, no fue completa, pues de Comares procede el epitafio del chantre Samuel (958), y las inscripciones de Jotrón, en los montes de Málaga, dan cuenta de un monje Amansvindo (981) y un tal Leonardus (1010)<sup>58</sup>, y todavía a finales del siglo xi el emir 'Abd Allah nos informa de los *husun* de Reina y Jotrón «cuyos habitantes eran cristianos»<sup>59</sup>, y es de suponer que mantenían su sistema tradicional, a lo que también respondería el «noble» Cipriano, cuyo epitafio de 1002 fue hallado en Atarfe<sup>60</sup>. En otros medios rurales, desconocemos quiénes eran los *dimmies* contra los que se atrevían, junto a sus vecinos musulmanes, los Banu di-l-Nun a principios del siglo x<sup>61</sup>, en el momento de engrandecimiento del linaje, pero unos años más tarde, a la vuelta de Simancas, «los de Guadalajara y sus *husun* se le quejaron (a 'Abd al-Rahman III) de lo que sufrían a causa de los infieles del valle del Riaza (*musriki wadi Asa*) y sus *ma 'aqil*»<sup>62</sup>. Si tenemos más información sobre el occidente peninsular, y si bien C. Aillet ha argumentado convincentemente lo legendario del relato de la conquista del castillo de Lafões y el apresamiento de los cristianos gassaníes por Ibn 'Abbad<sup>63</sup>, las donaciones al monasterio de Lafões y las riquezas de las iglesias de Faro y de la zona de Huelva<sup>64</sup> muestran las posibilidades con que contaban las poblaciones cristianas de esos lugares. Relacionado con Coimbra, y con independencia de su lugar originario<sup>65</sup>, el personaje de Sisnando Davidiz se nos aparece como el prototipo de mozárabe feudal, no solo por sus andanzas militares con al-Mu'tadid y Alfonso VI<sup>66</sup>, sino por su ideario de «reconquista», tan vivamente expresado al zirí 'Abd Allah<sup>67</sup>. Pero no será el único mozárabe militarizado, pues el mismo emir nos dice que su abuelo Badis «mandó llamar a Abu l-Rabi' el cristiano, que en otros tiempos había sido secretario para el ejército de mercenarios

<sup>56</sup> «Anthroponymie», p. 28.

<sup>57</sup> *Historia de los mozárabes de España*. Amsterdam, 1967, p. 615.

<sup>58</sup> SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, pp. 621, 625 y 636.

<sup>59</sup> LÉVI-PROVENÇAL, E. y GARCÍA GÓMEZ, E. *El siglo xi en 1ª persona. Las «Memorias» de 'Abd Allah, último rey zirí de Granada destronado por los almorávides (1090)*. Madrid, 1980, p. 188.

<sup>60</sup> SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, p. 635.

<sup>61</sup> *Muqtabis V*, p. 157.

<sup>62</sup> *Muqtabis V*, p. 442, trad., p. 331.

<sup>63</sup> «Aux marges de l'islam: le château des Deux Frères et le dernier des Ghassanides». En DESWARTE, T. y SÉNAC, Ph. *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil*. Turnhout, 2005, pp. 25-35.

<sup>64</sup> PICARD, *Le Portugal musulman*, p. 120 y «Quelques remarques sur la propriété du sol dans le Gharb al-Andalus pendant la période musulmane». *Revue des Études Islamiques*, 1996, p. 482.

<sup>65</sup> AILLET, «Aux marges de l'islam», p. 30 y nota 52, ha indicado la gratuidad de las afirmaciones al respecto de Dozy y Menéndez Pidal.

<sup>66</sup> GARCÍA GÓMEZ, E. y MENÉNDEZ PIDAL, R. «El conde mozárabe Sisnando Davidiz y la política de Alfonso VI con los taifas». *Al-Andalus*, 1947, vol. 12, pp. 27-41.

<sup>67</sup> LÉVI-PROVENÇAL y GARCÍA GÓMEZ, *El siglo xi*, pp. 158-159.

(*katib hasam*)» y que en ese momento prestaba sus servicios en la taifa de Denia<sup>68</sup>, y que, cuando el conde castellano García Jiménez defendía el castillo de Aledo frente a los almorávides, «el castillo estaba lleno con los súbditos cristianos de toda aquella comarca»<sup>69</sup>. Estas noticias parecen indicar que, para el siglo XI, la colaboración de los cristianos con los reyes de taifas tiene un sentido preferentemente militar, aunque no falten las de orden diplomático, como la del obispo de Tortosa con al-Muqtadir de Zaragoza, o la del mismo Sisnando Davídiz entre al-Muṭadid y Fernando I<sup>70</sup>.

Esa habilidad militar de un sector de la población mozárabe contrasta con las impresiones sobre el común de la población andalusí, pues no parece que sean simplemente retóricas las acusaciones de Ibn Hawqal sobre sus escasas cualidades bélicas<sup>71</sup>, o las del emir 'Abd Allah sobre los pobladores de su capital: «eran gentes que no podían hacer la guerra y que no tenían nada de soldados»<sup>72</sup>, lo que indica la contraposición de dos sociedades diferentes.

También parecen claras las diferencias sociales dentro de las comunidades mozárabes, pues en las adiciones a la versión árabe de la *Colección canónica hispana* se estipula que no pueden ser testigos «los hombres muy pobres, desconocidos o de linaje oscuro... siervos y libertos que testifican contra su señor»<sup>73</sup>, y que las jerarquías se siguen manteniendo, pues el constructor de la iglesia de Granada, frente a la puerta de Elvira, demolida por los almorávides, fue «uno de los caudillos de la gente de su religión (*abad al-zu'ama' min abl al-dinhim*) que cierto príncipe puso al frente de un numeroso ejército de *rumíes*»<sup>74</sup>. Continuidad de las jerarquías y de la militarización, que pueden explicar la oferta de los mozárabes granadinos a Alfonso el Batallador de doce mil de sus mejores combatientes, y la presencia de su jefe, un tal Ibn al-Qilas, así como sus consecuencias, la deportación e inscripción en el *diwan* de los soldados cristianos del ejército almorávide<sup>75</sup>.

Curiosamente, en el tema de las deportaciones tras la incursión de Alfonso I y las fetuas subsiguientes, aparecen también mozárabes sevillanos trasladados a Mekinez, cuando, por lo que sabemos, el rey aragonés no alcanzó el territorio sevillano. Indudablemente debieron prestar alguna colaboración, pero de los textos de las consultas se infiere que seguían teniendo propiedades y los cuadros eclesiásticos organizados y dotados de bienes<sup>76</sup>, por lo que los tesoros considerables y las rentas copiosas que cita al-Idrisi de la iglesia de los Cuervos, en la actual Vila do Bispo<sup>77</sup>, no serían una excepción.

<sup>68</sup> LÉVI-PROVENÇAL y GARCÍA GÓMEZ, *El siglo XI*, p. 145.

<sup>69</sup> LÉVI-PROVENÇAL y GARCÍA GÓMEZ, *El siglo XI*, p. 206.

<sup>70</sup> GARCÍA GÓMEZ y MENÉNDEZ PIDAL, «El conde», pp. 29-30.

<sup>71</sup> Lo ha destacado recientemente GARCÍA SANJUÁN, A. «La caracterización de al-Andalus en los textos geográficos árabes orientales (siglos IX–XV)». *Norba. Revista de Historia*, 2006, vol. 19, pp. 53-54.

<sup>72</sup> LÉVI-PROVENÇAL y GARCÍA GÓMEZ, *El siglo XI*, p. 265.

<sup>73</sup> Véase el trabajo de A. Echevarría en este mismo monográfico.

<sup>74</sup> KASSIS, H. «Arabic-speaking Christians in al-Andalus in age of turmoil (fifth/eleventh Century until a. H. 478/ a.D. 1085)». *Al-Qanṭara*, 1994, vol. XV, p. 403, nota 4; SERRANO, D. «Dos fetuas sobre la expulsión de mozárabes al Magreb en 1126». *Anaquel de Estudios Árabes*, 1991, vol. 2, p. 164.

<sup>75</sup> SERRANO, «Dos fetuas», p. 168; MOLÉNAT, «Sur le rôle des Almohades», p. 391.

<sup>76</sup> GARCÍA SANJUÁN, A. «Declive y extinción de la minoría cristiana en la Sevilla andalusí (ss. XI–XII)». *Historia. Instituciones. Documentos*, 2004, vol. 31, p. 283.

<sup>77</sup> TORRES, C. «O Garb al-Andalus». En MATTOSO, J. (dir.). *História de Portugal*. Lisboa, 1997, vol. I, p. 368.

Pero Alfonso I se va a estrellar frente a las ciudades, y en estas también hay mozárabes, pero cada vez más aculturizados. Es lo que explica la encarnizada resistencia durante seis meses de la población de Coimbra frente a Fernando I en 1064<sup>78</sup>, o la mostrada por la ciudad de Lisboa, mitad cristiana y mitad pagana, según el príncipe noruego Sigurd, frente a los portugueses de Oporto en 1147, con la participación del obispo de la ciudad en la defensa<sup>79</sup>. Esa aculturación de los mozárabes de las ciudades será una de las causas del cada vez mayor distanciamiento con respecto a los cristianos del norte, pero no la única, pues como ha puesto de relieve A. Isla, con respecto a la *translatio* de Isidoro de Sevilla a León en 1063, «el silencio sobre la mozarabía (de Sevilla) forma parte de las propias coordenadas leonesas, que oficialmente niegan otras realidades cristianas y que reclaman para sí la única herencia visigótica»<sup>80</sup>. Pues la cristiandad de Sevilla continuará, lo que permitirá a Alfonso I Enríquez convertirlos en esclavos tras su expedición de 1134: «iure bellantium seruituti subrogarunt»<sup>81</sup>, y unos pocos años después, con motivo de la conquista almohade de la ciudad en 1147, según la Crónica latina de Alfonso VII, «occiderunt nobiles eius, et christianos quos vocabant Muzarabes, et Judaeos, qui ibi erant ex antiquis temporibus, et acceperunt sibi uxores eorum, et domos et divitias»<sup>82</sup>, donde la alusión a *divitias*, al igual que los bienes dejados a principios de siglo cuando el traslado a Marruecos, niegan la marginalidad económica de los mozárabes que pretende la historiografía.

Y la misma dualidad de economía de mercado y distanciamiento con los conquistadores castellanos es la que encuentra Olstein en el caso toledano, «cuya economía se desenvolvía por medio de un mercado inmobiliario y de cultura arabizada», lo que será su legado a la nueva sociedad, «al tiempo que perdieron los rasgos primordiales de su identidad, su idioma y sus nombres»<sup>83</sup>. Y puesto que las diferencias son de formaciones sociales, el encuentro en Toledo no fue nada fraternal como indica el mismo autor, y en Lisboa serán masacrados por los conquistadores. En definitiva, para el momento de la conquista almohade los mozárabes feudales han desaparecido por diversas vías y resta una minoría aculturizada, involucrada en la economía mercantil, a semejanza de lo que sucede con los cristianos de Oriente.

<sup>78</sup> PICARD, *Le Portugal musulman*, p. 120.

<sup>79</sup> Las polémicas sobre el tema han quedado resueltas por MOLÉNAT, «Sur le rôle des Almohades», pp. 392 y ss.

<sup>80</sup> ISLA FREZ, A. *Realezas hispánicas del año mil*. La Coruña, 1999, p. 172.

<sup>81</sup> GARCÍA SANJUÁN, «Declive y extinción», p. 283.

<sup>82</sup> MOLÉNAT, «Sur le rôle des Almohades», pp. 395-396.

<sup>83</sup> OLSTEIN, *La era mozárabe*, pp. 80 y 141.