

LOS MOZÁRABES DE CÓRDOBA DEL SIGLO IX: SOCIEDAD, CULTURA Y PENSAMIENTO

Iván Pérez Marinas

Resumen: La mozarabía cordubense del siglo IX se mantenía bajo el amparo de la *dhimma* con una organización propia dentro de la sociedad andalusí. Pero, por la dinámica interna y presiones musulmanas, se redujo por las conversiones al islam y se dividió en colaboracionistas y renuentes. A la vez, se fue produciendo una arabización cultural y un languidecimiento de la cultura latina, a pesar del rebrote por el que Córdoba se convirtió en un foco cultural para los mozárabes de toda al-Ándalus. Debido a la enseñanza y al legado intelectual de la cultura latina, se desarrolló una resistencia intelectual contra la arabización y la islamización que culminó en el martirio voluntario, apoyado ideológicamente en la cultura martirial paleocristiana y en la literatura antiislámica. Tras el ocaso de estos movimientos, la cultura latino-cristiana y la identidad de la mozarabía fueron defendidas por Hafs ibn Albar en árabe.

Palabras clave: Mozárabes, Córdoba, al-Ándalus, Cultura mozárabe, Arabización, Islamización, Literatura antiislámica; Martirio voluntario; Hafs ibn Albar.

CORDUBENSIAN MOZARABS IN THE NINTH CENTURY: SOCIETY, CULTURE, AND THOUGHT

Abstract: The Cordubensian Mozarabs of the 9th century were under the protection of the *dhimma* and had their own organization into the Andalusian society. But, because of their internal dynamics and Muslim pressure, they were reduced by Islamic conversions and divided into collaborationists and reluctants. Meanwhile, the cultural arabization and the decline of the Latin culture were developing, despite the revival of Córdoba as a cultural focus for the Mozarabs of all al-Andalus. Due to the education and the intellectual legacy of the Latin culture, there was an intellectual resistance against the arabization and the islamization that culminated in the voluntary martyrdom, supported ideologically on the early-Christian martyrial culture and the anti-Islamic literature. After the fall of these movements, the Christian-Latin culture and the Mozarabic identity were defended by Hafs b. Albar in Arabic.

Key words: Mozarabs; Córdoba; al-Andalus; Mozarabic culture; Arabization; Islamization; anti-Islamic literature; Voluntary martyrdom; Hafs ibn Albar

* Entregado 5/12/2011. Aceptación definitiva: 18/02/2012

El presente artículo pretende analizar la situación de los cristianos andalu-síes, conocidos habitualmente como mozárabes, en los ámbitos social, cultu-ral e intelectual. Con el fin de poder examinar estos tres aspectos de una forma más definida y específica, los parámetros espaciales y cronológicos del estudio se han circunscrito a Córdoba, capital de al-Ándalus, por ser un buen referente de la situación general de la mozarabía urbana en Hispania, y al siglo IX, por ser el periodo de auge cultural en el llamado «renacimiento mozárabe»¹.

Junto a esto, quería indicar que este estudio forma parte de otro más amplio sobre *Sansón de Córdoba: vida y pensamiento. Comentario de las obras de un intelectual cristiano-andalusí del siglo IX*, como sección previa para la contextualización de este personaje y de sus obras.

1. LA MOZARABÍA DENTRO DE LA ESTRUCTURA SOCIAL CORDUBENSE

1.1 Situación jurídica e impositiva

La mozarabía cordubense estaba integrada dentro de la sociedad an-dalusí mediante el pacto de protección (*dimma*), que se firmó en el momento de la toma de la ciudad siguiendo la tradición de la expansión árabe en Oriente Próximo. Por este pacto los cristianos, como dimmíes, quedaban bajo el amparo de las autoridades islámicas, debiendo ser atendidas por estas ante cualquier eventualidad, y obtenían la garantía de mantener su posición social, su religión, sus costumbres, sus leyes, la organización interna de su comunidad, y sus tierras. En contraprestación, los mozárabes debían colabo-rar con las autoridades musulmanas, pagar impuestos y respetar la religión islámica. Sin embargo, con el tiempo, esta laxitud fue desapareciendo paula-tinamente, entre brotes de intolerancia que no suponían la tónica general, y en la Plena Edad Media se desarrolló ampliamente la legislación de normas denigrantes contra los cristianos (ropajes distintivos, prohibición de tener nombres árabes, prohibición de montar caballos, prohibición de detentar cargos públicos, obligación de tratar a los musulmanes como superiores, prohibición de tomar a un musulmán a su servicio, etc.), ya que los mozára-bes se habían convertido en una minoría cuantitativa y el poder andalusí estaba en manos de grupos rigoristas islámicos procedentes del norte de África, primero los almorávides y después los almohades².

¹ Así es denominado en HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 1995, p. 64

² SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes de España deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos y árabes*, Oriental Press, Ámsterdam, 1967 (Madrid, 1903), pp. 77-82; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 13-14; COOPE, J. A., *The Martyrs of Córdoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass*

En el ámbito de los impuestos, todos los mozárabes cordubenses, por ser *dimmíes*, tenían que pagar el impuesto de capitación (*jizya*). Se cobraba una vez cada mes lunar y, según la clase social del mozárabe, se pagaba una distinta cantidad. Así, lo habitual era que cada mes los ricos pagasen 4 dirhems, los de clase media 2 dirhems, y los que trabajaban manualmente 1 dirhem. Sin embargo, en ocasiones se cobraba conjuntamente al colectivo mediante una cantidad fija, que no variaba a pesar de la disminución del número de mozárabes provocada por la apostasía y la emigración. Del impuesto de capitación estaban exentos las mujeres, los niños, los monjes, los lisiados, los enfermos crónicos, los mendigos, los esclavos, los muy ancianos y los dementes. También se podía evitar este impuesto convirtiéndose al islam, ya que así se dejaba de ser *dimmí*³.

Junto a la *jizya*, los mozárabes que fuesen propietarios de tierras debían pagar el impuesto territorial (*kharadj*) como cualquier andalusí. El pago era anual y consistía en un porcentaje de los productos obtenidos, cuya cantidad variaba según el monto de lo cosechado y, sobre todo, según el tipo de las tierras de cultivo, aunque habitualmente se fijaba en el 20% del total⁴.

1.2. Magistraturas mozárabes cordubenses

La gobernación interna de la mozarabía cordubense se regía por la legislación tradicional visigoda, recogida en el *Liber iudicum*, por lo que se mantenía el orden civil y judicial de la época visigoda, siempre que no entrara en conflicto con las leyes musulmanas⁵. Asimismo, la organización de la comunidad mozárabe de Córdoba, como en otras ciudades, contaba con tres magistrados principales (*comes*, *ensor* y *exceptor*), siguiendo la tradición

Conversion, University of Nebraska Press, Lincoln-Londres, 1995, pp. 1-2; CABRERA, E., «Los cristianos de al-Andalus y el problema de la convivencia durante la época omeya», en VV. AA., *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía. Córdoba, 2001. Andalucía Medieval*, Publicaciones Obra Social y Cultural CajaSur, Córdoba, 2003, t. 1, p. 241; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes y Mozarabías*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2003, pp. 61-64; HITCHCOCK, R., *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain. Identities and influences*, Ashgate, Hampshire, 2008, pp. XII-XIII

³ DOZY, R. P., *Historia de los musulmanes de España. Tomo II. Cristianos renegados*, Turner, Madrid, 1984 (Leyden, 1861), p. 47; SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 91-93; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 13; COOPE, J. A., *The Martyrs of Córdoba*, p. 2; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, pp. 61-62; LÓPEZ PITA, P., «Algunas consideraciones sobre la legislación musulmana concerniente a los mozárabes», *Espacio, Tiempo y Forma*, 20 (2007), pp. 167-168

⁴ DOZY, R. P., *Historia de los musulmanes de España*, t. 2, pp. 47-48; SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 88-91; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, p. 62; LÓPEZ PITA, P., «Algunas consideraciones», pp. 167-168

⁵ SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 106-107; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 19; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, p. 64; LÓPEZ PITA, P., «Algunas consideraciones», pp. 176

visigoda, y al igual que habían hecho los reyes de la antigua monarquía visigoda, los emires designaban a los mozárabes que ocupaban estos cargos por petición del pueblo cristiano o por designación personal, según el caso⁶.

En primer lugar, el *comes* (*qumis* en árabe), también denominado *preceptor* y *defensor*, era la máxima autoridad civil entre los mozárabes cordubenses y alcanzó cierta preeminencia sobre los *comites* de las demás ciudades andalusíes por encontrarse en la capital del emirato. Al tener tan gran poder en la ciudad, era admitido en la corte del emir y solía ser un estrecho colaborador suyo en tareas de gobierno y de la administración del emirato⁷.

En segundo lugar, el *ensor* o *iudex* (*qadi an-nasara*) era la máxima autoridad judicial y aplicaba la justicia siguiendo las leyes del *Liber iudicum*, siempre que ambos litigantes fuesen mozárabes, ya que, si uno de ellos era musulmán o judío, intervenía el cadí musulmán o el jefe de policía⁸. Sin embargo, ciertos autores han considerado que la última instancia jurídica de la comunidad cristiana era el obispo (*usquf*)⁹.

Por último, el *exceptor rei publicae* o *publicanus* (*musriñ*) era la máxima autoridad en la recaudación de impuestos a los cristianos¹⁰. Una vez recaudado el dinero, debía entregarlo a la Hacienda emiral. Asimismo, el cargo de *exceptor* era honorífico y muy codiciado porque permitía lucrarse

⁶ SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 111-113; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 20

⁷ SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, p. 111; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 20; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, pp. 64-65

⁸ SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 111-112; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 20-21; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, p. 65; LÓPEZ PITA, P., «Algunas consideraciones», p. 176; ECHEVARRÍA ARSUAGA, A., «Los marcos legales de la islamización: el procedimiento judicial entre cristianos arabizados y mozárabes», *Studia historica. Historia medieval*, 27 (2009), p. 43

⁹ ECHEVARRÍA ARSUAGA, A., «Los marcos legales de la islamización», p. 46. Aunque esta autora no proporciona razones para realizar esta afirmación, es posible que fuera así en las ciudades donde hubiera quedado desarticulada completamente la organización civil visigoda, pues, en estos casos, el obispo se hubiera convertido en el depositario del derecho hispano-visigodo. De ser así, esta posibilidad no hubiera afectado a los mozárabes cordobeses del siglo IX, ya que conservaron las estructuras civiles de época visigoda, como lo demuestra la permanencia de las figuras del *comes*, el *ensor* y el *exceptor*, citados en las fuentes.

¹⁰ Los historiadores citados en la nota siguiente (Simonet, Herrera Roldán y Rincón Álvarez) indican que la *jizya* se pagaba directamente a la Hacienda emiral. Sin embargo, opino que este impuesto se pagaba también al *exceptor* en esta época, ya que no hay noticias del siglo IX de que cada mozárabe la pagara personalmente al fisco emiral en al-Ándalus. Llego a esta conclusión porque estos historiadores se fundamentan en testimonios de época posterior y porque, si hubiera ocurrido en la Córdoba del siglo IX, autores como Eulogio y Álvaro de Córdoba lo hubiesen recalado como símbolo de subyugación de la mozarabía.

fácilmente y entrar en contacto con el emir. Debido a la presión económica de los impuestos, sus titulares eran aborrecidos por la población mozárabe¹¹.

Por debajo de estos cargos, el *comes* contaba con otros magistrados a su servicio. En orden de importancia, el *vicarius* (veguer) sustituía al *comes* cuando y donde no estuviera presente; el *praetor urbanus* (zavalmedina) era la máxima autoridad policial; el almotacén o alamín se ocupaba de la fidelidad de los pesos y medidas de los mercados en los arrabales cristianos; el alarife era el perito de las edificaciones; y, por último, el alguacil era la máxima autoridad en lo criminal¹².

1.3 Estructura social mozárabe

La estructura social mozárabe se mantuvo respecto a la existente en época visigoda, dividida de forma tripartita en: *ingenui* privilegiados (aristócratas), *ingenui* sin privilegios (profesionales liberales, artesanos, comerciantes, funcionarios, militares, pequeños terratenientes) y *servi*. Los aristócratas pudieron mantener su status gracias a que se respetaron sus privilegios y propiedades en los pactos de protección. Ocupaban generalmente los puestos altos de las magistraturas mozárabes, y seguían dividiéndose en magnates, próceres y patricios. De esta manera, se considera que los aristócratas mantenían generalmente una buena situación, aunque muchos se integraron en las élites árabes por intereses personales y familiares¹³. Por su parte, las clases intermedias mantuvieron también una buena situación¹⁴.

Por último, según Dozy y otros autores que le siguen, la situación de los *servi* mejoró respecto a la de época visigoda, ya que la emancipación de los *servi* cuyos señores fuesen musulmanes fue frecuente por los preceptos morales del islam en contra de la esclavitud, sobre todo si estos *servi* se con-

¹¹ SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 111-112; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 21; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, p. 65

¹² SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 108-110; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, p. 65; LÓPEZ PITA, P., «Algunas consideraciones», p. 176. Por la explicación de Simonet sobre el alguacil o *uazir* («Ni alcanzó menos importancia el *uazir*, vocablo árabe cuya significación primitiva es la de consejero y ministro (*visir*), pero que andando el tiempo la hubo de cambiar en la de gobernador, [...] así como para designar una magistratura que abarcaba la suprema jurisdicción en lo civil y en lo criminal. Es de notar que en las escrituras árabe-mozárabes de Toledo suelen hallarse reunidas en una sola persona las dignidades de *alcadi* y *aluazir*»), es posible interpretar que no existía aún como cargo mozárabe en el siglo IX y posteriormente sustituyó al *ensor* en sus funciones.

¹³ DOZY, R. P., *Historia de los musulmanes de España*, t. 2, p. 49; SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 113-117; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 19-20. Aquí he recogido la opinión de Herrera. Frente a ella, Simonet y Dozy consideran que estaban empobrecidos y su número se estaba reduciendo drásticamente.

¹⁴ HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 20.

vertían a la religión islámica¹⁵. Por lo tanto, cabe suponer que el número de cristianos debió descender mucho en las áreas rurales agrícolas. Sin embargo, en los textos sagrados islámicos no aparece esta proclividad hacia la emancipación; más bien se apoya la existencia de esclavitud, como en la sura 16, aleya 71 («Y Allah ha favorecido a unos sobre otros en cuanto a la provisión. ¿Es que acaso aquellos a los que se les ha dado una posición de favor comparten su provisión con los que poseen sus diestras hasta el punto de que no haya distinción entre ellos? ¿Vais a renegar de los dones de Allah?») o en la sura 16, aleya 75 («Allah pone como ejemplo a un siervo que pertenece por completo a otro y no tiene ningún poder, y a uno al que le hemos dado procedente de Nos una buena provisión de la que gasta en secreto y públicamente. ¿Son iguales acaso? Las alabanzas pertenecen a Allah; sin embargo la mayoría de ellos no saben») ¹⁶. Teniendo presente estos textos, no se puede afirmar con rotundidad que por preceptos islámicos disminuyese la esclavitud en los campos andalusíes.

1.4. Presiones externas contra la permanencia íntegra de la comunidad mozárabe

Como se ha visto en el caso de los *servi*, los mozárabes recibían presiones que llevaban a reducir su número, pero también sufrieron otro tipo de presiones, de origen popular, por una simple razón de conflictividad. En este caso, constan noticias de musulmanes pronunciando improperios contra mozárabes, principalmente sacerdotes y monjes, y tratando de perturbar ceremonias y actos cristianos. Por lo tanto, se puede observar que, entre la comunidad musulmana y la cristiana, se estaba generando un clima de animadversión, alentado muchas veces por discursos de alfaquíes ¹⁷. Sin embargo, en mi opinión, estos hechos tuvieron un cariz puntual frente a un ambiente cotidiano de tolerancia porque, de haber sido al contrario con continuos enfrentamientos, la comunidad mozárabe hubiera desaparecido en el mismo siglo IX y, sobre todo, porque hay indicios de una sociedad funcional con distintos grupos culturales. En el mismo sentido de eventualidad habría

¹⁵ DOZY, R. P., *Historia de los musulmanes de España*, t. 2, pp. 49-50; SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 117-118; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 20. Esta propuesta es recogida por Dozy con estas palabras: «En nombre del Eterno, Mahoma ordenó que se permitiera rescatar a los esclavos. Emanciparlos era una obra de piedad, con la que podían expiarse muchos delitos. Así, la esclavitud entre los árabes no era dura ni larga. Muchas veces el esclavo, después de algunos años de trabajo, era declarado libre, sobre todo si abrazaba el islamismo».

¹⁶ Las traducciones del Corán proceden de MELARA NAVÍO, A. G., *El Corán. Traducción comentada*, Nuredduna Ediciones, Palma de Mallorca, 1998, p. 233.

¹⁷ SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, p. 364; CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española. I. Los mozárabes*, Inst. Estudios Africanos, Madrid, 1947, vol. 1, p. 189; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 16-19.

que encuadrar los ataques verbales cristianos contra la comunidad musulmana producidos en el movimiento del martirio voluntario.

Asimismo, la comunidad mozárabe de Córdoba recibió presiones por parte del poder emiral. Así, en materia económica, se aumentó la cuantía de los tributos y se ordenó el cobro de impuestos extraordinarios en ciertas ocasiones, provocando el empobrecimiento de las capas más bajas y la necesidad de convertirse para poder subsistir, ya que así se evitaba el pago de la *jizya*¹⁸. En el ámbito legal, se prescribieron disposiciones que menguaban los derechos y libertades de los mozárabes (supresión de concesiones del pacto de protección, destitución de mozárabes en cargos oficiales de la administración y del ejército, medidas contra el culto cristiano)¹⁹, pero hay que recalcar que todas ellas se enmarcaron en el apogeo del movimiento del martirio voluntario y, tras su paso, debieron de quedar relajadas o anuladas por la dificultad de su cumplimiento y por la inconveniencia práctica de llevarlas a cabo (p. ej. los mozárabes eran útiles en los cargos oficiales).

Las presiones económicas del poder emiral contra los mozárabes parecen ser la causa principal del denominado «motín del arrabal» (814) contra el emir al-Hakam. Esta revuelta, protagonizada principalmente por mozárabes aunque también había muladíes, judíos y musulmanes alentados por alfaquíes malikíes, fue aplastada con una matanza de los rebeldes que rodearon el palacio emiral. Como represalia se destruyeron los arrabales meridionales de Córdoba, en los que vivían casi exclusivamente mozárabes; se crucificaron a los jefes de la revuelta; y se expulsaron a África grandes grupos poblacionales. Sin embargo, los promotores de la revuelta, es decir, los alfaquíes, y los musulmanes que les siguieron no sufrieron castigo alguno²⁰.

Por lo tanto, la mozarabía sufrió un deterioro de la convivencia y un aumento de presiones a la par que se producía la aculturación árabe y el proceso de conversiones. Sin embargo, el momento álgido de conflictividad

¹⁸ DOZY, R. P., *Historia de los musulmanes de España*, t. 2, pp. 54-55; SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 362-363. Me surge la duda de si estas medidas económicas formaban parte de una política emiral para acabar con la mozarabía, como sugieren estos dos autores, o más bien eran medidas meramente recaudatorias en momentos circunstanciales.

¹⁹ HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 18-19.

²⁰ CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas*, t. 1, vol. 1, pp. 189-190 y 193; ACIÉN ALMANSA, M., «Consideraciones sobre los mozárabes de al-Andalus», *Studia historica. Historia Medieval*, 27 (2009), pp. 28-29. Acien explica que el levantamiento mozárabe se produjo concretamente por una regulación de los impuestos de la *jizya* y el *kharadj* por parte de la autoridad emiral en una nueva fiscalidad que afectaba también a los musulmanes. Sobre el comportamiento de los alfaquíes, Cagigas señala que se debió a su odio hacia el emir al-Hakam. Por lo tanto, de ningún modo los alfaquíes trataban de ayudar a los mozárabes, sino coincidieron en un propósito común.

ocurrió durante el movimiento del martirio voluntario (años 50 del siglo IX) y las presiones fueron fundamentalmente dirigidas contra sus defensores, los mozárabes renuentes; por lo que, posteriormente, se restauró la tolerancia y disminuyeron dichas presiones. Así, no consta ningún testimonio de las últimas décadas del siglo IX que mencione problemas entre comunidades²¹.

2. LA IGLESIA, EL CULTO CRISTIANO E ISLAMIZACIÓN

2.1 La Iglesia en Córdoba: sede episcopal y control emiral

La Iglesia de al-Ándalus mantenía en general la misma estructura diocesana que en tiempos visigodos, ya que pervivían las sedes metropolitanas de Toledo, Sevilla y Mérida y la mayoría de los obispados. Aparte de la fundación de las nuevas sedes episcopales de Badajoz²² y Bobastro (Ardales, Málaga)²³, la diferencia más significativa era que Córdoba, al ser la principal ciudad política como sede de la corte emiral, adquirió gran relevancia dentro de la Iglesia hispana, ya que, a pesar de seguir siendo una sede episcopal sufragánea de Sevilla, en aquella se reunían los concilios nacionales y los obispos cordubenses obtuvieron mayores cuotas de poder por su cercanía

²¹ Esto se puede deducir a partir de las obras de Sansón, Cipriano y Hafs ibn Albar. Concretamente, Sansón recoge solamente enfrentamientos dentro de la propia comunidad mozárabe, aunque menciona que todavía, en los años 60, hubo un martirio voluntario.

²² Según los datos proporcionados en LÓPEZ LÓPEZ, T., «La iglesia mozárabe del Badajoz islámico», *XXX Coloquios Históricos de Extremadura, Trujillo, 24 al 30 de Septiembre, 2001*, CIT Trujillo, Trujillo, 2002, pp. 325-356, la sede episcopal de Badajoz se debió de fundar al poco o al mismo tiempo de la creación de la ciudad, en el último tercio del siglo IX, por el rebelde muladí Abd ar-Rahman ibn Marwan, quien marchó de Mérida con un grupo de mozárabes. Las fuentes históricas demuestran que esta sede ya existía en torno al año 900 y perduró al menos hasta mediados del siglo XI.

²³ Según se explica en MARTÍNEZ ENAMORADO, V., *Al-Andalus desde la periferia. La formación de una sociedad musulmana en tierras malagueñas (siglos VIII-X)*, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, Málaga, 2003, pp. 558-560, Umar ibn Hafsun, rebelde aristócrata hispanogodo y muladí converso al cristianismo, creó la sede episcopal de Bobastro a finales del siglo IX y nombró como obispo a su cercano colaborador Yafar ibn Maqsim. Sin embargo, esta sede no prosperó y permaneció el tiempo que duró la revuelta hafsuní, desapareciendo con la conquista emiral de Abd ar-Rahman III en el siglo X. Asimismo, en MARTÍNEZ ENAMORADO, V., «Sobre las ‘cuidadas iglesias’ de Ibn Ḥafṣūn. Estudio de la basílica hallada en la ciudad de Bobastro (Ardales, Málaga)», *Madridier Mitteilungen*, 45 (2004), pp. 507-531, se ha hecho un estudio arqueológico y artístico de la basílica de Bobastro, sede episcopal que formaba parte de un programa político de Umar ibn Hafsun junto a la iglesia hallada en Las Mesas de Villaverde. De esta manera, se ha concluido que ambas basílicas pertenecen al arte mozárabe por su semejanza con iglesias adscritas a este estilo artístico localizadas en la Meseta Norte, como San Miguel de la Escalada y San Cebrían de Mazote, y que poseen paralelismos con iglesias de época visigoda del nordeste peninsular y Baleares, como Son Bou, Cap des Ports de Fornells, Son Peretó y Santa Margarida de Martorell.

al emir²⁴. Por lo tanto, Córdoba mantenía la sede episcopal con obispo²⁵ y cabildo catedralicio, del que consta que había arciprestes y arcedianos²⁶.

La Iglesia hispana estaba bajo el control del emir porque este acogía los derechos que los reyes visigodos habían tenido sobre ella. De esta forma, el emir de Córdoba podía convocar concilios nacionales y nombrar obispos, por lo que las prácticas simoníacas se manifestaban frecuentemente²⁷. Asimismo, los obispos, como jefes de las comunidades mozárabes de cada ciudad, se convirtieron en intermediarios entre los dirigentes musulmanes y la población cristiana mayoritaria, por lo que garantizaban el respeto a las leyes y al culto de los cristianos y conseguían mantener un relevante puesto de autoridad²⁸. Además, los obispos se convirtieron en cortesanos habituales del palacio del emir, en Córdoba, de tal manera que este reafirmaba su autoridad sobre la mayoría de sus súbditos, la mozarabía²⁹.

2.2 Basílicas y movimiento cenobítico

Los mozárabes cordubenses poseían un significativo número de iglesias, lo que demuestra que aún la población cristiana era mayoritaria en

²⁴ Esta adecuación entre capital política y principal sede eclesiástica no es una novedad porque, por poner un ejemplo hispano, Toledo se convirtió en sede primada por estar la sede regia visigoda en la misma ciudad. Se sabe que se celebraron varios concilios nacionales en Córdoba en los años 839, 852, a.861 y 862.

²⁵ Se conocen los nombres de varios obispos cordubenses: Recafredo (a.839-851), Saulo (851-862), Valencio (862-864) y Estéfano Flaccón (864-?); y se sabe que hubo un pseudo-obispo, cuyo nombre es desconocido, durante el episcopado de Saulo. En VAN KONINGSVELD, P., «La literatura cristiano-árabe de la España Medieval y el significado de la transmisión textual en árabe de la *Collectio Conciliorum*», en VV. AA., *El Concilio III de Toledo: XIV centenario, 589-1989*, Arzobispado de Toledo, Toledo, 1991, p. 697 y en AILLET, C., *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IX^e-XII^e siècle)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010, p. 179, se desprende y se afirma respectivamente que Valencio era obispo en el año 889 al ser mencionado en la obra de Hafs ibn Albar, por lo que posteriormente al 864 recuperó el episcopado. Sin embargo, la identificación de «Balans» con «Valentius» en el texto de Ibn Albar es muy dudosa por la edad que tendría en el año 889 y porque «Balans» significa más bien «Valente». Si esto es así, en el año 889 había un obispo cordubense llamado Valente.

²⁶ SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 337-338; CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas*, t. 1, vol. 1, p. 203; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 21-22; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, p. 63

²⁷ SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 337-338 y 360-362; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 21-22; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, p. 63; LÓPEZ PITA, P., «Algunas consideraciones», pp. 170-171; DÍAZ Y DÍAZ, M. C., «Los mozárabes. Una minoría combativa», en AILLET, C., PENELAS, M. y ROISSE, Ph. (coords.), *¿Existe una identidad mozarabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2008, p. 3

²⁸ TOLAN, J. V., *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*, Universitat de València, Valencia, 2007 (Nueva York, 2002), pp. 114-115. En esta función de intermediarios habría que incluir también las élites aristocráticas laicas de las ciudades.

²⁹ TOLAN, J. V., *Sarracenos*, p. 115

Córdoba. Casi todas estas basílicas estaban situadas en los arrabales, lo que indica que la población cristiana vivía generalmente en las afueras de la ciudad³⁰.

Como no disponían de catedral, al haber sido vendida la iglesia de San Vicente³¹ a las autoridades musulmanas para construir la mezquita aljama en la segunda mitad del siglo VIII³², la sede episcopal estaba ubicada en otra basílica: en la de los Tres Mártires, según Simonet y Marfil Ruiz³³, o en la de San Acisclo, según Aillet³⁴.

En cuanto a la localización de las basílicas y monasterios de la ciudad de Córdoba (ver esquema 1), a intramuros se encontraban las basílicas de San Cipriano, Santa María y, tal vez, los Tres Mártires. A extramuros, al oeste, se situaban la basílica de San Acisclo en el arrabal de al-Raqqaqin, la basílica de San Zoilo en el arrabal al-Tiraz, y el convento de Santa María de Cuteclara en el arrabal de Cuteclara. Al sur, estaban la basílica-monasterio de San Cristóbal en el arrabal al-Munia ajab, y la basílica-monasterio de San Ginés y la basílica-monasterio de San Martín, ambos en el arrabal de Tertios, también llamado Tarsil. Al este, más probablemente que en el centro de la ciudad, se localizaba la basílica de los Tres Mártires³⁵ en el arrabal de Turris. Al norte, estaban la basílica de Santa Eulalia de Mérida y tal vez el monasterio de Jelinas, ambos en el arrabal de Fragellas. Sin identificar su posición, se encontraban la basílica-monasterio de Santa Eulalia de Barcelona en un territorio llamado as-Sahla, la basílica de los Santos Cosme y Damián en el arrabal de Colubris, y la basílica de los Santos Servando y Germán en el arrabal de Quartus³⁶.

Gracias a excavaciones arqueológicas se han hallado y estudiado los restos de una de estas basílicas en el yacimiento de Cercadilla (Córdoba)³⁷,

³⁰ SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 326-327

³¹ Esta basílica es descrita en MARFIL RUIZ, P., «Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahmán III», en CABALLERO ZOREDA, L., y MATEOS CRUZ, P. (eds.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la alta Edad Media (Mérida, abril de 1999)*, CSIC, Madrid, 2000, pp. 123-130.

³² DOZY, R. P., *Historia de los musulmanes de España*, t. 2, pp. 53-54

³³ SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, p. 327; MARFIL RUIZ, P., «Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahmán III», pp. 134-135

³⁴ AILLET, C., *Les mozarabes*, p. 74

³⁵ Esta basílica está localizada al este de Córdoba, coincidiendo con Aillet y Moreno Martín (ver nota siguiente), y descrita en MARFIL RUIZ, P., «Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahmán III», pp. 134-135.

³⁶ SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 327-332; AILLET, C., *Les mozarabes*, pp. 73-77; MORENO MARTÍN, F. J., *La arquitectura monástica hispana entre la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media*, British Archaeological Reports, Oxford, 2011, pp. 131-132

³⁷ Las características arquitectónicas de Cercadilla y las técnicas edilicias empleadas aparecen en HIDALGO PRIETO, R., y MARFIL RUIZ, P., «El yacimiento arqueológico de Cercadilla.

pero no se ha resuelto si corresponden a San Acisclo o a San Zoilo³⁸. Originalmente, en el tránsito de finales del siglo III a principios del siglo IV, se levantó esta construcción a extramuros de Córdoba como *palatium* (centro administrativo, político y religioso del Imperio romano) o como complejo monumental paleocristiano y sede episcopal cordubense y, en la primera mitad del siglo IV o a mediados del siglo VI, fue convertida en basílica de culto martirial, es decir, sin categoría catedralicia³⁹.

Aunando las distintas teorías sobre Cercadilla⁴⁰, propongo la siguiente hipótesis. La sede episcopal no habría estado ubicada siempre en la iglesia de San Vicente, ya que su emplazamiento original habría sido Cercadilla. Si esto se pone en relación con la opinión de Aillet de que San Acisclo era la sede episcopal en el siglo IX⁴¹, se puede deducir que Cercadilla co-

Avance de resultados», *Anales de Arqueología Cordobesa*, 3 (1992), pp. 282-286; e HIDALGO, R., «De edificio imperial a complejo de culto: la ocupación cristiana del palacio de Cercadilla», en VAQUERIZO, D. (ed.), *Espacios y usos funerarios en el Occidente Romano. Actas del Congreso Internacional celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Córdoba (5-9 de junio, 2001)*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2002, pp. 345-349.

³⁸ MORENO MARTÍN, F. J., *La arquitectura monástica hispana*, pp. 198-200. Se defiende la opción de San Acisclo en HIDALGO PRIETO, R., y MARFIL RUIZ, P., «El yacimiento arqueológico de Cercadilla. Avance de resultados», p. 281; HIDALGO, R., «Sobre la cristianización de la topografía de Córdoba Tardoantigua: el caso del Palacio de Cercadilla», en OLIVEIRA JORGE, V. (coord.), *3.º Congresso de arqueologia peninsular. Utad, Vila Real, Portugal, setembro de 1999. Vol. 6. Arqueologia da antiguidade na Península Ibérica*, ADECAP, Oporto, 2000, pp. 745-747; e HIDALGO, R., «De edificio imperial a complejo de culto: la ocupación cristiana del palacio de Cercadilla», pp. 358-369. En cambio, la adscripción de este yacimiento a la basílica de San Zoilo, dedicada inicialmente a san Félix, es mantenida en MARFIL RUIZ, P., «Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahmán III», pp. 121-122.

³⁹ MORENO MARTÍN, F. J., *La arquitectura monástica hispana*, pp. 197-198. La hipótesis de que Cercadilla fue inicialmente un *palatium* está basada en la comparación de su fisionomía arquitectónica con la de otros *palatia* imperiales conservados, como se comprueba en HIDALGO PRIETO, R., y MARFIL RUIZ, P., «El yacimiento arqueológico de Cercadilla. Avance de resultados», pp. 287-291; e HIDALGO PRIETO, R., y VENTURA VILLANUEVA, Á., «Sobre la cronología e interpretación del palacio de Cercadilla en Corduba», *Chiron. Mitteilungen der Kommission für alte geschichte und epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts*, 24 (1994), pp. 221-240. De acuerdo a esta propuesta, a finales del siglo III, el emperador Maximiano fundó este *palatium* y, en la primera mitad del siglo IV, el obispo Osio de Córdoba impulsó su construcción como proyección de su posición política o lo convirtió en basílica de culto martirial, aunque quizás esto último no ocurriera hasta mediados del siglo VI, según se explica en HIDALGO PRIETO, R., y MARFIL RUIZ, P., «El yacimiento arqueológico de Cercadilla. Avance de resultados», pp. 281 y 291-292; HIDALGO, R., «Sobre la cristianización de la topografía de Córdoba Tardoantigua: el caso del Palacio de Cercadilla», pp. 741-742; e HIDALGO, R., «De edificio imperial a complejo de culto: la ocupación cristiana del palacio de Cercadilla», pp. 343-344. Por otra parte, se ha defendido que desde el principio, a inicios del siglo IV, Cercadilla fue erigida como sede episcopal por orden de Osio de Córdoba y, a mediados del siglo VI, quedó como basílica de culto martirial al trasladarse la sede a San Vicente, según MARFIL RUIZ, P., «Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahmán III», pp. 120-122.

⁴⁰ Ver las dos notas anteriores.

⁴¹ AILLET, C., *Les mozarabes*, p. 74.

rresponde a la basílica de San Acisclo y que este complejo monumental, tras abandonar sus funciones de *palatium*, habría sido la sede episcopal cordubense desde el siglo IV hasta mediados del siglo VI y de nuevo desde el siglo VIII. Este regreso pudo deberse a que este centro mantuvo algún tipo de relación de subsidiariedad estrecha con la sede de San Vicente durante los siglos VI, VII y VIII. Asimismo, el hallazgo del sepulcro del obispo Lampadio y del anillo del obispo Sansón, ambos anteriores a la invasión árabe⁴², refuerza la hipótesis de que los restos de Cercadilla acogieron la sede episcopal de Córdoba.

Asimismo, junto a los restos de la basílica del yacimiento de Cercadilla, se ha encontrado una necrópolis, donde han aparecido el sepulcro y el anillo mencionados. Con enterramientos *ad santos*, se ha datado su comienzo en el siglo IV y su término a finales del siglo X o a principios del siglo XI⁴³.

En las sierras que bordean la ciudad de Córdoba por el oeste y el norte, existía un grupo de cenobios que había surgido en los siglos VIII y IX en un activo movimiento monacal. Así, un grupo inicial de eremitas se unió para conformar cenobios en las cercanías de cuevas, donde desarrollaban sus actividades. Asimismo, estos eremitas huían del siglo por la implantación de la dominación árabe y eran especialmente hostiles a la religión islámica, por eso muchos mártires voluntarios salieron de las filas de estos cenobios y sus monjes alentaban este movimiento martirial acogiendo e instruyendo a mozárabes proclives al martirio⁴⁴. Frente a esta interpretación, Moreno Martín expone que la fundación de monasterios no solamente estuvo moti-

⁴² HIDALGO, R., «Sobre la cristianización de la topografía de Córdoba Tardoantigua: el caso del Palacio de Cercadilla», pp. 745; HIDALGO, R., «De edificio imperial a complejo de culto: la ocupación cristiana del palacio de Cercadilla», pp. 355-358; y MORENO MARTÍN, F. J., *La arquitectura monástica hispana*, pp. 198 y 199, n. 552. En MARFIL RUIZ, P., «Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahmán III», p. 122, se considera que el anillo perteneció a Sansón de Córdoba, mozárabe del siglo IX, por coincidir su nombre; pero, en HIDALGO, R., «De edificio imperial a complejo de culto: la ocupación cristiana del palacio de Cercadilla», p. 357, se demuestra que Sansón de Córdoba no pudo ser su dueño. Esta opinión se corrobora con los datos expuestos en SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 492-500. Así, Sansón de Córdoba nunca fue obispo, sino, primero, abad de San Salvador de Peñamelaria; luego, párroco de San Zoilo; y, de nuevo hasta su muerte, abad.

⁴³ Para un mayor conocimiento de esta necrópolis, léase HIDALGO, R., «Sobre la cristianización de la topografía de Córdoba Tardoantigua: el caso del Palacio de Cercadilla», pp. 742-745, y sobre todo HIDALGO, R., «De edificio imperial a complejo de culto: la ocupación cristiana del palacio de Cercadilla», pp. 358-369.

⁴⁴ COOPE, J. A., *The Martyrs of Córdoba*, pp. 21-22; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, pp. 77-78; HITCHCOCK, R., *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain*, pp. XVI-XVII. En HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 15-16, los dos únicos monasterios fundados fueron Tábanos y Peñamelaria, por lo que los demás existían antes de la llegada de los musulmanes.

vada por la defensa de un cristianismo amenazado ante el avance islamizador, sino también por el interés de la aristocracia cristiana de simbolizar su supremacía sobre el resto de la comunidad mozárabe y de conservar parte de sus propiedades convertidas en instituciones pías y, por tanto, protegidas de los impuestos, al igual que estaba ocurriendo por las mismas fechas en los reinos cristianos del norte de Hispania⁴⁵. En esta línea, Arce Sainz propone que los fundadores de estas comunidades monásticas conseguían autonomía frente a la autoridad episcopal al vivir apartados de la ciudad y lo demuestra por el hecho de que elegían sin intervención del obispo cordubense tanto a los abades, a veces miembros de estas familias aristocráticas mozárabes, como sus reglas monásticas, algunas de las cuales pudieron ser redactadas por el propio Eulogio de Córdoba⁴⁶.

Entre los cenobios serranos (ver esquema 1), destacaban los dos que eran dúplexes, tipología monástica característica de Hispania, y que fueron fundados entre finales de la década del 830 y mediados de la década del 840:⁴⁷ Tábanos, a unos 10 km al norte de la ciudad y destruido por orden del emir Muhammad I en el año 853⁴⁸, y San Salvador de Peñamelaria, a unos 5 kms de Córdoba⁴⁹. Junto a estos, en la zona occidental se encontraba el monasterio de San Félix en el *oppidum* de Froniano. En lugares indeterminados de la sierra se localizaban los monasterios de San Martín de Rojana, San Pablo, Santos Justo y Pastor de Fraga (a 20 kms), San Zoilo de Armelata (a 40 kms) y San Sebastián⁵⁰.

⁴⁵ MORENO MARTÍN, F. J., *La arquitectura monástica hispana*, p. 133. Ciertamente, la fundación de los monasterios de Tábanos y Peñamelaria fue emprendida por matrimonios nobles, quienes dejaban a su cargo a uno de los miembros de su familia, como se explica en *Ibidem*, pp. 131-132. Este hecho ya es señalado en ARCE, F., «Los monasterios cordobeses de Tábanos y Peñamelaria a la luz de los textos y su entorno histórico», *Boletín de Arqueología Medieval*, 6 (1992), pp. 162-163.

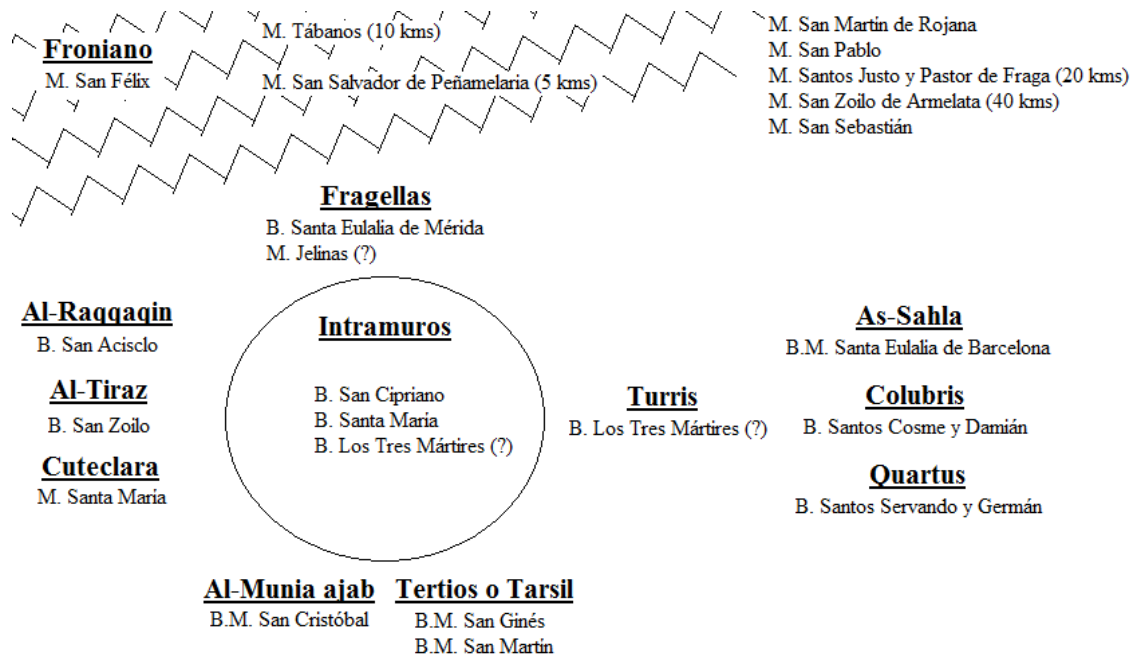
⁴⁶ ARCE, F., «Los monasterios cordobeses de Tábanos y Peñamelaria», pp. 160-162.

⁴⁷ Esta datación está establecida en ARCE, F., «Los monasterios cordobeses de Tábanos y Peñamelaria», p. 161, n. 12.

⁴⁸ La comunidad femenina de Tábanos fue trasladada a un edificio cercano a la basílica de San Cipriano, en el interior de Córdoba; pero se desconoce el destino de la comunidad masculina. ARCE, F., «Los monasterios cordobeses de Tábanos y Peñamelaria», pp. 166-167.

⁴⁹ Sobre la construcción, la posible estructura arquitectónica y la organización de sus comunidades monásticas, consúltese ARCE, F., «Los monasterios cordobeses de Tábanos y Peñamelaria», pp. 163-166.

⁵⁰ SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 332-335; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 39-41; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, p. 77; AILLET, C., *Les mozárabes*, pp. 71-73



Esquema 1. Situación de las basílicas (B.) y los monasterios (M.) de la ciudad y sierra de Córdoba

2.3 Culto cristiano y disposiciones musulmanas

Las autoridades musulmanas permitían a los mozárabes cordubenses libertad de religión y culto, de acuerdo con los pactos de protección y las leyes islámicas. Sin embargo, el proselitismo público estaba totalmente prohibido y había bastantes limitaciones en el culto cristiano. Por ley, estaba establecido que no se podían construir nuevas iglesias ni reparar las existentes, no se podían colocar símbolos religiosos en el exterior de las iglesias, las procesiones debían ser en silencio y sin objetos de culto en las calles frecuentadas por musulmanes, los oficios no se debían cantar en voz alta, las campanas debían ser tocadas de manera que sonaran bajo, los entierros debían ser realizados de forma discreta, los centros de culto cristianos debían estar apartados de los centros de culto musulmanes, etc. En general, estaba prohibido todo aquello que pudiera manifestar externamente el culto cristiano y pudiera perturbar la vida de los musulmanes. La infracción de estas disposiciones se castigaba con azotes, confiscaciones, prisión o la muerte, según el caso⁵¹.

A pesar de estas prescripciones, que eran seguidas fielmente en otros territorios islámicos, había *de facto* una mayor flexibilidad respecto al culto cristiano en al-Ándalus y Córdoba para no provocar conflictos innecesarios.

⁵¹ SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 83-86; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 14; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, pp. 65-66; LÓPEZ PITA, P., «Algunas consideraciones», pp. 172-175

De esta manera, por poner unos ejemplos, los clérigos podían desarrollar sus oficios con normalidad; se permitían las procesiones y entierros en ceremonias públicas; las basílicas podían mantener sus torres, ser reparadas y ser incluso ampliadas; se permitió la construcción de dos nuevos monasterios (Tábanos y Peñamelaria); y se podían tocar las campanas sin problema⁵². Sin embargo, esta permisividad desapareció durante el movimiento del martirio voluntario como método de represión desde el poder⁵³.

2.4 Conversión al islam y cristianos ocultos

Debido a la presión social, económica y política, las ventajas jurídicas y las posibles afinidades de religiosidad hacia el islam⁵⁴, se fue produciendo un lento pero progresivo proceso de conversión a la religión islámica a lo largo del siglo IX⁵⁵. Verdaderamente, la ley islámica ofrecía ventajas atractivas al converso: exención del pago de la *jizya*, perdón de delitos, posibilidad de formar parte de la clase dirigente, posibilidad de hacer carrera militar, etc.⁵⁶ Según la ley islámica, en los matrimonios mixtos, formados siempre por hombre musulmán y mujer cristiana, ella debía convertirse obligatoriamente al islam y los hijos nacidos de estos matrimonios debían ser educados en la religión islámica⁵⁷.

⁵² HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 15-16; CABRERA, E., «Los cristianos de al-Andalus y el problema de la convivencia durante la época omeya», t. 1, pp. 239-241; LÓPEZ PITA, P., «Algunas consideraciones», pp. 166 y 175

⁵³ HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 18-19; CABRERA, E., «Los cristianos de al-Andalus y el problema de la convivencia durante la época omeya», t. 1, pp. 241-242

⁵⁴ Según DOZY, R. P., *Historia de los musulmanes de España*, t. 2, pp. 50-52, la población servil hispana apenas estaba instruida en el cristianismo, por lo que no encontrarían diferencias entre ambas religiones y aceptarían fácilmente la conversión. Además, hay que tener en cuenta que, como se ha indicado, dejaban de ser esclavos si se convertían. En cuanto al patriciado, este autor opina que no se puede obviar que prefiriesen el islam, por considerarlo como la religión verdadera, y no solamente estuviesen interesados en las ventajas económicas (no pagar la *jizya*) y en la mayor accesibilidad a los círculos cortesanos.

⁵⁵ El ritmo de conversión del cristianismo al islam en al-Ándalus ha sido analizado en BULLIET, R. W., *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.-Londres, 1979, pp. 114-127. A partir del estudio de la onomástica de 154 genealogías, su autor concluye que las conversiones fueron escasas en el siglo VIII, hubo un gran aumento de ellas en el siglo IX y alcanzó un nivel aún mayor en el siglo X y sobre todo en los siglos XI y XII. Estos resultados han sido aprobados en CABRERA, E., «Los cristianos de al-Andalus y el problema de la convivencia durante la época omeya», t. 1, pp. 232-233; puesto que asegura que los datos obtenidos por Bulliet con otros indicios que apuntan en la misma dirección.

⁵⁶ CABRERA, E., «Los cristianos de al-Andalus y el problema de la convivencia durante la época omeya», t. 1, p. 237; LÓPEZ PITA, P., «Algunas consideraciones», p. 167

⁵⁷ CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas*, t. 1, vol. 1, p. 203; COOPE, J. A., *The Martyrs of Córdoba*, pp. 10-13; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 14-15 y 25-26; CABRERA, E., «Los cristianos de al-Andalus y el problema de la convivencia durante la época omeya», t. 1, p. 237; LÓPEZ PITA, P., «Algunas consideraciones», pp. 175-176

La ley islámica no permitía renegar del islam y lo castigaba con la pena de muerte. A causa de esto, empezaron a surgir cristianos ocultos entre cristianos que habían apostatado a favor del islam y querían volver a su antigua religión, y entre hijos de matrimonios mixtos que sentían predilección por la religión de su familia materna. Además, entre ellos probablemente habría quienes no les gustase ser considerados musulmanes de segunda clase, ya que los muladíes (musulmanes hispanos o medio-hispanos) quedaban excluidos de los puestos más altos de la administración civil y solían ser tratados despectivamente. Sin embargo, se considera que los cristianos ocultos fueron minoritarios⁵⁸.

2.5 Herejías y discusiones teológicas

En Córdoba se dirimían los brotes de heterodoxia cristiana surgidos entre la mozarabía andalusí porque esta ciudad era sede de los concilios nacionales de la Iglesia hispana y porque en ella se encontraban los intelectuales más expertos en teología y, por ello, más formados en la ortodoxia. Habitualmente se ha considerado que el surgimiento de herejías en al-Ándalus se debía a la influencia de la religión islámica; pero, sin negar esto, no se puede obviar que también influyeron la propia evolución interna del cristianismo hispánico⁵⁹ y el cristianismo oriental, que llegaba por el contacto directo entre al-Ándalus y Siria⁶⁰.

Unos años antes del 839, los casianistas o acéfalos, procedentes de fuera de Hispania y encabezados por un tal Cunierico, se extendieron por el sur de al-Ándalus, concretamente por Epagro (actual Aguilar de la Frontera), Cabra y Guadix. Según las actas del concilio de Córdoba del 839, sus elementos heterodoxos eran el no acatamiento a la jerarquía eclesiástica, la consideración de sí mismos como santos, el rechazo a comulgar con los cris-

⁵⁸ DOZY, R. P., *Historia de los musulmanes de España*, t. 2, pp. 55-56; CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas*, t. 1, vol. 1, pp. 202-203; CABRERA, E., «Los cristianos de al-Andalus y el problema de la convivencia durante la época omeya», t. 1, pp. 238-239.

⁵⁹ En época visigoda, antes de la presencia musulmana, ya había brotes heréticos, sobre todo tras la renuncia al arrianismo por los visigodos.

⁶⁰ Estos tres elementos (islam, cristianismo hispano y cristianismo oriental) han sido tratados para el estudio del adopcionismo en las siguientes obras: MCWILLIAM, J., «The Context of Spanish Adoptionism: A Review», en GERVERS, M. y BIKHAZI, R. J. (eds.), *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands. Eighth to Eighteenth Centuries*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1990, pp. 75-88; EPALZA, M. de, «Sobre el origen islámico del adopcionismo: influencias musulmanas encubiertas en el Cristianismo latino», en SANTIAGO-OTERO, H. (ed.), *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica. Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial, 23-26 juin 1991, organisé par la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale*, Brepols, Turnhout, 1994, pp. 29-52; y MITRE, E. y GRANDA, C., *Las grandes herejías de la Europa cristiana (380-1520)*, Istmo, Madrid, 1999 (Madrid, 1983), 2ª ed., pp. 46-48

tianos que no fuesen casianistas, la oposición a la penitencia recibida a través de sacerdotes católicos, el repudio a la comida de los musulmanes como un principio religioso, el desprecio a las reliquias de los mártires, y la costumbre de ayunar el día de Navidad si caía en viernes. Algunos de ellos llegaron a aprobar la bigamia, el incesto, los matrimonios mixtos con musulmanes, y la realización de labores de cirugía y comercio por sacerdotes. Al parecer los casianistas afirmaban que todos los cristianos debían seguir sus ritos y costumbres porque habían sido enviados por el papa. Finalmente, fueron anatematizados en el concilio de Córdoba del 839, convocado por Recafredo, obispo de Córdoba y Epagro, y su herejía debió de ser erradicada, ya que no hay ninguna información posterior sobre ella⁶¹.

En torno al 850, en Córdoba hubo un brote antitrinitario que debió de ser pequeño por las pocas consecuencias que tuvo. Se sabe que Álvaro de Córdoba pidió consejo a su maestro, el abad Esperaindeo, para que le proporcionara argumentos para acabar con ellos dialécticamente⁶².

El último de los casos de los que se tiene constancia, se sitúa en los primeros años de los años 60 del siglo IX y está protagonizado por el obispo Hostegesis de Málaga. Influidado por los antropomorfistas Romano y Sebastián, padre e hijo, llegó a afirmar lo siguiente: Dios estaba presente en las criaturas por sutileza y no por esencia, Dios no estaba presente en criaturas nefandas, Cristo estuvo encerrado en el corazón de la Virgen, el Espíritu Santo solamente permanece en Cristo y no está por naturaleza en todas las criaturas, y el cielo de Dios es un lugar físico. En una disputa teológica a él se enfrentó Sansón de Córdoba, abad de Peñamelaria, para defender la ortodoxia. Pero lo único que consiguió fue que Hostegesis contraatacase acusándole de herejía y excomulgándole en el concilio de Córdoba del 862, gracias al poder que tenía por sus contactos en la corte emiral y en las instituciones mozárabes. Posteriormente, tras retractarse de algunos de sus errores teológicos, Hostegesis redactó una profesión de fe para tratar de demostrar su ortodoxia. Como respuesta, desde su exilio en *Tucci* (actual Martos), en el 864 Sansón escribió el *Apologeticum contra perfidos* para manifestar que Hostegesis seguía siendo un hereje. Sin embargo, no se sabe cómo acabó esta disputa porque no existen datos sobre su final⁶³.

⁶¹ MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, CSIC, Madrid, 1963 (Madrid, 1880), 2ª ed., t. 1, pp. 312-313; SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 371-373; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 24-25

⁶² SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 341-342; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 24

⁶³ MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, t. 2, pp. 86-89; SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 489-490 y 492-499; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y*

El caso de Hostegesis y Sansón denota que los intelectuales mozárabes no eran ajenos a las disputas teológicas cristianas. Así, cabe la posibilidad de que estos mozárabes tuvieran la costumbre de plantearse cuestiones teológicas con el fin de discutirlos tras un estudio previo. Como único ejemplo conocido se encuentra el caso de Álvaro de Córdoba y Juan de Sevilla, quienes, sin llegar a salirse de la ortodoxia como Hostegesis, se planteaban temas teológicos para comentarlos, como la unión de las dos naturalezas de Cristo, el origen de las almas, y el carácter inmortal de estas⁶⁴.

3. DIVISIÓN DE LOS CRISTIANOS CORDUBENSES EN COLABORACIONISTAS Y RENUENTES⁶⁵

La comunidad mozárabe de Córdoba no formaba un ente homogéneo y se puede dividir en dos grupos por su actitud hacia la cultura árabe y el colectivo musulmán. Por un lado, estaba el grupo de los propiamente «mozárabes», es decir, «must'aribun» o «arabizados», que conformaba la mayoría de la sociedad cristiana cordubense. Este sector no tenía reparos en convivir y relacionarse socialmente con los musulmanes, trataba de asimilarse a ellos adaptando la cultura árabe (lengua, vestiduras, nombres, etc.) en un proceso arabizador, y no le importaba ir abandonando sus costumbres y, en general, la cultura latina⁶⁶. Por lo tanto, estos mozárabes se conforma-

lengua latinas, p. 25; DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., «Hostegesis», en ID., *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana. Tomo VI: Siglo IX*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2004, pp. 177-183; DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., «Samsón», en ID., *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana. Tomo VI: Siglo IX*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2004, pp. 184-216. La heterodoxia de Hostegesis y su disputa con Sansón de Córdoba se tratan en profundidad en mi Trabajo fin de máster, *Sansón de Córdoba: vida y pensamiento. Comentario de las obras de un intelectual cristiano-andalusí del siglo IX*, en el que se inserta esta ponencia como parte integrante de él.

⁶⁴ CERRO CALDERÓN, G. DEL y PALACIOS ROYÁN, J., «Introducción», en CERRO CALDERÓN, G. DEL y PALACIOS ROYÁN, J. (eds.), *Epistolario de Álvaro de Córdoba*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 1997, pp. 17-18

⁶⁵ SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. LV-LVI; CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas*, t. 1, vol. 1, pp. 195-196; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 16-17; TOLAN, J. V., *Sarracenos*, pp. 114-116; CABRERA, E., «Los cristianos de al-Andalus y el problema de la convivencia durante la época omeya», t. 1, pp. 242-243; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, pp. 17-18; HITCHCOCK, R., *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain*, p. 31

⁶⁶ La convivencia cotidiana entre cristianos y musulmanes provocó que los juristas musulmanes andalusíes se plantearan y resolvieran cuestiones jurídicas acerca de cómo debían relacionarse socialmente los musulmanes con los cristianos sin contradecir las prescripciones religioso-legales islámicas y de cuál era la situación legal de los muladíes y de los cristianos «islamizantes». Este tema ha sido estudiado en FERNÁNDEZ FÉLIX, A., y FIERRO, M., «Cristianos y conversos al islam en al-Andalus bajo los Omeyas. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/IX», en CABALLERO ZOREDA, L., y MATEOS CRUZ, P. (eds.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la alta Edad Media (Mérida, abril de 1999)*, CSIC, Madrid, 2000, pp. 415-427; y en SAFRAN, J. M., «Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus», *Speculum. A Journal of Medieval Studies*, 76 (2001), 3, pp. 582-588.

ban con las disposiciones legales establecidas sobre los cristianos por los pactos de protección y la ley islámica, y no les interesaba entrar en conflicto con los musulmanes, ya que consideraban que mediante la paz y la colaboración se garantizaba la supervivencia de la comunidad cristiana. Entre ellos se encontraban especialmente los que al saber árabe ocupaban cargos en la administración o en la corte emiral⁶⁷, los altos magistrados mozárabes, y los mozárabes pertenecientes a clases superiores (aristócratas y grupos acomodados). En general, eran más proclives a convertirse al islam por la sintonía cultural y el contacto social.

Por otro lado, los renuentes evitaban el contacto y el trato con los musulmanes. Asimismo, reivindicaban la cultura tradicional, la defensa de la fe cristiana a ultranza, el rechazo a las costumbres árabes por inmorales, y la denigración de la religión islámica como secta diabólica. Se sentían humillados y sojuzgados por las condiciones jurídicas, impositivas y religiosas a las que estaban sujetos por las autoridades musulmanas. Por lo tanto, estaban a favor de levantarse contra el gobierno y la religión islámicas como vía para hacer volver las costumbres tradicionales a los mozárabes colaboracionistas y para intentar provocar una revuelta mozárabe, que no consiguieron entre otras razones por ser minoritarios dentro del colectivo mozárabe. Este grupo opositor estaba formado principalmente por clérigos, sobre todo monjes, y laicos instruidos en escuelas eclesiásticas. De sus filas salieron los partícipes e instigadores del movimiento del martirio voluntario⁶⁸.

Sin embargo, esta división socio-cultural no se puede realizar tajantemente, ya que había mozárabes con opiniones y actitudes intermedias. Así, entre los colaboracionistas, había quienes se sentían fervientemente cristianos y seguirían el culto cristiano fielmente y, entre los renuentes, algunos sabían hablar y escribir árabe perfectamente y los obispos no podían abstraerse de la obediencia al emir. Por último, tras el movimiento del mar-

⁶⁷ Sobre los mozárabes en la administración mozárabe, consúltese CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas*, t. 1, vol. 1, p. 188.

⁶⁸ En HITCHCOCK, R., *Mozarabs in Medieval*, p. 31, se propone una nomenclatura árabe para denominar a cada grupo: «must'aribun», para los colaboracionistas, y «nasara», para los renuentes. Sin embargo, en mi opinión estos términos no se ajustan a las características de los grupos, ya que el significado de cada término también se puede aplicar al otro grupo. Así, *must'aribun* («arabizados») eran también parte de los renuentes por la influencia cultural árabe, aunque no la desearan, y por su conocimiento de lengua árabe. *Nasara* («nazarenos» o «cristianos») eran todos los mozárabes, ya que si no tenían esta religión pasaban a ser muladíes. Además, el hecho de que el *ensor* fuese denominado «qadi an-nasara» denota que los *nasara*, es decir, todos los mozárabes, estaban bajo su jurisdicción, sin discriminar a un grupo identificado como «must'aribun».

tirio voluntario, las reivindicaciones de los renuentes se rebajaron bastante⁶⁹.

4. ARABIZACIÓN CULTURAL Y LANGUIDECIMIENTO DE LA CULTURA LATINA

4.1 Arabización cultural

La mozarabía cordubense, principalmente el sector colaboracionista, fue paulatinamente adoptando costumbres árabes por el contacto cotidiano con la población musulmana⁷⁰. Este proceso de aculturación se incrementó exponencialmente durante el emirato de Abd ar-Rahman II, ya que este monarca patrocinó la importación de la cultura elitista oriental⁷¹. Los mozárabes aprendieron la lengua árabe, pero aún en el siglo IX no habían olvidado la latina, llegando a una situación de bilingüismo. Esto les favorecía para ocupar puestos en la administración civil (funcionarios, traductores, embajadores) y militar (soldados del ejército, miembros de la guardia personal del emir) y para desempeñar oficios en los que se necesitase relacionarse con clientes de todos los colectivos sociales (comerciantes, artesanos, constructores)⁷². Asimismo, era habitual, sobre todo entre la juventud mozárabe, la lectura de literatura árabe y de obras árabes de todo tipo por la gran aportación de conocimiento que contenían, mucho del cual procedía originalmente de obras griegas y latinas. Incluso hubo mozárabes que se dedicaron a la composición de versos en árabe y a la traducción de obras latinas al árabe⁷³.

Al mismo tiempo, los mozárabes acostumbraron a poseer un nombre propio en árabe para el trato con los musulmanes, manteniendo el nombre de nacimiento godo o latino para el ambiente familiar, por lo que evidentemente en Córdoba no estaba prohibido el uso de nombre arábigos para los cristianos a diferencia de otros países de dominación islámica⁷⁴. Además, fueron adoptando e imitando los estilos de la vestimenta de la población

⁶⁹ Sobre la situación de ambos grupos en la década de los 60 del siglo IX, tras el momento álgido del movimiento del martirio voluntario, hago una mayor profundización en mi Trabajo fin de máster, mencionado en la introducción de esta ponencia.

⁷⁰ CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas*, t. 1, vol. 1, p. 197; COOPE, J. A., *The Martyrs of Córdoba*, pp. 7-8; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, pp. 18 y 70

⁷¹ TOLAN, J. V., *Sarracenos*, p. 116. En mi opinión, este autor deja a un lado el elemento preislámico, el cual siempre estuvo presente en la cultura andalusí y pudo pervivir al influir en la cultura dominante, puesto que Tolan considera que se estableció una cultura totalmente ajena a la de la población autóctona. No creo que en la cultura se puedan hacer cortes tajantes.

⁷² SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, p. 368; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, p. 70

⁷³ SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 350-353 y 369-371; CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas*, t. 1, vol. 1, p. 197; COOPE, J. A., *The Martyrs of Córdoba*, pp. 7-8

⁷⁴ RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, p. 70; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 15

árabe porque probablemente fuese considerada ropa más sofisticada y, sobre todo, de mayor prestigio social⁷⁵.

En muchos otros detalles de la vida cotidiana mozárabe se puede observar esta arabización: el uso del *hammam* (baño público); el diseño de las viviendas, cerradas al exterior y en las de mayor categoría con jardines interiores; la decoración interior de las casas de la élite social, con ornamentos típicos árabes (tapices, sofás, cortinas, almohadones), y perfumadas; la disposición del callejero, con calles estrechas y sinuosas y múltiples callejones; el teñido del pelo en color rojo con la planta *hinna* (alheña); y la gastronomía, con platos y condimentos típicos de Oriente Próximo⁷⁶. Dentro de este proceso aculturador hay que situar también los casos mozárabes de circuncisión⁷⁷.

Por último, la influencia también se producía a la inversa. Es significativo que cristianos y musulmanes celebrasen juntos ciertas fiestas típicas de los mozárabes, como el día de año nuevo en el 1 de enero (*nyruz*), el día de Navidad (*milad*) y el día de san Juan (*mihrayan*)⁷⁸. En relación con esto, el consumo de vino de uva era frecuente entre ambos colectivos, a pesar de la prohibición islámica⁷⁹.

4.2 Languidecimiento y esplendor de la cultura latina

Al mismo tiempo, entre los defensores de las tradiciones hispano-latinas y sobre todo en los ámbitos monásticos, se extendía un sentimiento de decadencia de la cultura propia, tal y como se puede observar en los escritos de sus intelectuales, sobre todo en el célebre pasaje de Álvaro de Córdoba, en el que critica la arabización de los cristianos y el olvido por estos de los libros en latín. Realmente, como se verá en el capítulo siguiente, la enseñanza de las escuelas eclesiásticas no hacía más que transmitir una tradición cultural sin innovaciones y enfocada al estudio de textos sagrados y teológicos, por lo que no resultaba muy atractiva. Además, con la compe-

⁷⁵ RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, pp. 72-73; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 15

⁷⁶ CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas*, t. 1, vol. 1, p. 197; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, pp. 70-74

⁷⁷ CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas*, t. 1, vol. 1, p. 197; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, p. 66

⁷⁸ RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, p. 71. Según mi opinión, quizás celebrasen el día de Navidad y el día de san Juan, más que por ser fiestas religiosas, por ser días de solsticio en una celebración profana. También hay que tener en cuenta que, al convertirse las celebraciones en costumbre, pierden parte del cariz religioso y tienen más una función de cohesión social, en este caso entre mozárabes y muladíes, que poco tiempo atrás pertenecían al anterior colectivo y se sentían parcialmente identificados con ellos por tener muchos elementos culturales en común.

⁷⁹ RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, p. 74

tencia de la esplendorosa cultura árabe, la cultura latina quedaba reducida a grupos minoritarios, es decir, a los mozárabes del sector de los renuentes⁸⁰.

Sin embargo y aunque pueda parecer paradójico, estos intelectuales que tanto se lamentaban en sus obras de la decadencia de su cultura, por el mero hecho de escribirlas, estaban logrando un renacimiento de la cultura latina. Así, aportaban novedades literarias en las que comentaban y criticaban la sociedad de su tiempo, exhortaban a la revitalización de su cultura, al martirio y al enfrentamiento con la religión islámica, combatían la herejía con argumentaciones teológicas elaboradas, e incluso escribían poemas según el sistema clásico. Por esto y por la llegada de estudiosos de otras partes de al-Ándalus que acudían atraídos por la enseñanza de sus escuelas (Pedro de Écija, Walabonso de Elepla, Gumersindo de Toledo, Sisenando de Beja, Fándila de Guadix, Amador de Martos), Córdoba se convirtió en un importante foco cultural para la mozarabía andalusí en los dos primeros tercios del siglo IX. Asimismo, había una importante colección de libros y una significativa labor de copia de códices⁸¹.

A pesar de todo ello, tras el apogeo del movimiento del martirio voluntario, este esplendor empezó a decaer, sobre todo porque una parte de los intelectuales mozárabes se inmoló en él. Finalmente, se puede comprobar que en las últimas décadas del siglo IX los mozárabes ya no escribían en latín sino en árabe, aunque se mantuvo la copia de libros en latín⁸².

Significativamente, en textos árabo-andalusíes del siglo IX se ha descubierto que un sector cultural árabe formado por ulemas estaba muy preocupado por un movimiento de aculturación hispano-latina entre la población musulmana. Estas «innovaciones» de la cultura autóctona eran consideradas como signos de la inminente venida del fin de los tiempos⁸³. De esta forma, se comprueba que en realidad se estaba conformando una nueva cultura mixta que identificará a la población andalusí, tanto cristiana como musulmana, en los siglos posteriores. Al mismo tiempo, se observa que existe un grupo intransigente musulmán que tiene paralelismo entre los mozárabes en el sector renuente, que también llega a una percepción escatológica sobre lo que está ocurriendo (véase apartado 8.1 sobre la ideología de los mártires voluntarios). Así las cosas, se comprende que las críticas de

⁸⁰ HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 42; TOLAN, J. V., *Sarracenos*, pp. 116-117.

⁸¹ HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 49-51; AILLET, C., *Les mozarabes*, p. 139.

⁸² AILLET, C., *Les mozarabes*, p. 152.

⁸³ SAFRAN, J. M., «Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus», pp. 576-582.

mozárabes renuentes y ulemas iban dirigidas contra la fusión cultural en defensa de la idiosincrasia de la cultura respectiva de cada uno, la árabo-islámica y la latino-cristiana.

4.3 Decadencia del latín

El latín que usaba la mozarabía cordubense del siglo IX había decaído bastante en comparación con el nivel del renacimiento isidoriano, abundando en solecismos y errores gramaticales. Esto se debe a que introducían términos y construcciones de tipo vulgar en una evolución hacia formas romanceadas⁸⁴.

Sin embargo, en las obras de los intelectuales mozárabes del siglo IX se observa también un intento por atenerse a las normas gramaticales y conseguir escribir en un latín bastante correcto, sobre todo Sansón de Córdoba, quien como experto en gramática daba lecciones de su correcto uso en las reprimendas a su enemigo Hostegesis de Málaga, cuyo latín era bastante rudimentario⁸⁵.

A pesar del abandono del latín como vehículo de transmisión de novedades literarias a finales del siglo IX, se mantuvo como lengua litúrgica cristiana y como símbolo de la comunidad mozárabe⁸⁶.

5. ENSEÑANZA DE LA CULTURA LATINA

5.1 La escuela y la enseñanza de los mozárabes

La enseñanza de la cultura latina a los mozárabes cordubenses se impartía en las escuelas basilicales y monacales. Sus orígenes se remontan al siglo VI (II concilio de Toledo, 531) y sobre todo al siglo VII (IV y VIII concilios de Toledo, 633 y 653), cuando, coincidiendo con el renacimiento isidoriano, se decidió la conveniencia de una buena formación del clero. Ya entonces debían de acudir laicos a estas escuelas porque consta que algunos tenían una gran cultura latina.⁸⁷

⁸⁴ MADOZ, J., «La literatura en la época mozárabe», t. 1, pp. 265-269.

⁸⁵ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., «Los mozárabes», pp. 6-7; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 51

⁸⁶ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., «Los mozárabes», p. 7

⁸⁷ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., «La cultura de la España visigótica del siglo VII», en ID., *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, El Albir, Barcelona, 1976, pp. 25-28; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 35-36. Para una explicación más extendida sobre la enseñanza en época visigoda, consúltese MARTÍN HERNÁNDEZ, F., «La formación del clero en la iglesia visigótico-mozárabe», en SARANYANA, J.-I., y TEJERO, E. (eds.), *Hispania Christiana. Estudios en honor del Prof. Dr. José Orlandis Rovira en su septuagésimo aniversario*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1988, pp. 193-216

La instrucción seguía el mismo método que en tiempos visigodos. Un maestro, denominado «pedagogo», educaba a niños y adolescentes para formarlos con el fin de ser sacerdotes o monjes según el tipo de escuela, basilical o monacal. Ambos tipos de escuela se diferenciaban en que la monacal se centraba más en la enseñanza de las Escrituras, mientras que la basilical comprendía también estudios más prácticos. De todas formas, en ambas la enseñanza estaba controlada por la Iglesia, lo que suponía que la educación de la cultura latina estaba orientada hacia un carácter y fin eclesiásticos.⁸⁸

El modelo de enseñanza, al igual que en época visigoda, estaba enfocado a la preparación del futuro sacerdote o del futuro monje. En una primera fase los niños mozárabes aprendían las letras y empezaban a leer textos bíblicos bajo la instrucción del pedagogo *calculator*. Después, estos niños memorizaban los Salmos, los himnos y las antífonas bajo la dirección del pedagogo *praecentor* para ayudar con su canto en las ceremonias de culto⁸⁹.

En una segunda fase, los mozárabes adolescentes recibían conocimientos de las artes liberales. En cuanto al *trivium*, la gramática era el estudio principal, ya que comprendía conocimientos de lengua y literatura: se leían textos sagrados y obras de autores cristianos (Isidoro de Sevilla, Sedulio, Juvenco, etc.), se realizaban ejercicios de escritura, y probablemente se memorizaba el *Ars grammatica* de Donato. En un segundo plano estudiaban retórica y dialéctica a partir del libro II de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla. En cuanto al *quadrivium*, la formación debió de ser escasa. Así, se enseñaba en astronomía lo básico para regular los oficios litúrgicos tanto diurnos como nocturnos; en aritmética lo necesario para comprender el calendario; en música de una forma eminentemente práctica los cánticos para el culto; y en geometría la geografía de Hispania, Tierra Santa y el *orbis terrarum*⁹⁰.

Por lo tanto, al estar centrada la enseñanza mozárabe en el estudio teológico y en la inculcación de la doctrina ortodoxa a través de las Escritu-

⁸⁸ HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 36-37; COOPE, J. A., *The Martyrs of Córdoba*, p. 9; HERRERA ROLDÁN, P. P.: «Las Escuelas cristianas de la Córdoba del s. IX», en VV. AA., *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe (Historia, Arte, Literatura, Liturgia y Música)*, Córdoba, 1996, p. 197

⁸⁹ HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 36-37; HERRERA ROLDÁN, P. P., «Las Escuelas cristianas», p. 197

⁹⁰ HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 37-38; HERRERA ROLDÁN, P. P., «Las Escuelas cristianas», p. 198; GONZÁLEZ MUÑOZ, F., *Latinidad mozárabe. Estudios sobre el latín de Álvaro de Córdoba*, Universidade da Coruña-Universidad de Córdoba, La Coruña-Córdoba, 1996, pp. 17-19

ras y la patrística, el aprendizaje de las disciplinas liberales fue escaso y si se quería profundizar en ellas había que estudiar con un maestro particular fuera de la escuela eclesiástica⁹¹. Aunque no se enseñaran las disciplinas por igual, Córdoba se convirtió en un gran foco de enseñanza de la cultura latina y atraía a muchos estudiosos de toda al-Ándalus⁹².

Sobre la educación de los mozárabes laicos se tiene menos información. Había maestros privados en las casas de familias nobles o adineradas y frecuentemente ese instructor era un miembro de la familia. Pero, más comúnmente, los laicos que recibían formación acudían a las escuelas eclesiásticas, donde recibían la misma educación que quienes se preparaban para ocupar cargos religiosos, ya que estudiaban juntos, por lo que estos laicos se formaban con un claro sesgo religioso⁹³. Sin embargo, por la arabización cultural y por la pujanza social de lo árabe, lo habitual entre estos laicos fue el abandono de la educación en la cultura latina para incorporarse a una formación bajo la cultura árabe⁹⁴.

5.2 Localización de escuelas en Córdoba

Se poseen datos de que en Córdoba había una escuela en la mayor parte de las basílicas y monasterios, por lo que probablemente las restantes también tuviesen una. Las escuelas mozárabes más importantes de Córdoba fueron la de la basílica de San Acisclo, donde había varios pedagogos y acudían forasteros a aprender; la de la basílica de San Zoilo, donde se formaron los célebres Eulogio y Álvaro de Córdoba y algunos mártires del movimiento del martirio voluntario; y la del monasterio de Tábanos, donde se educaron otros protagonistas del movimiento del martirio voluntario. Junto a estas, se sabe de la existencia de escuelas en Santa María de Cuteclara, San Cipriano, San Félix, San Salvador de Peñamelaria, y los Tres Mártires⁹⁵. Además, el abad Esperaindeo tuvo una escuela propia, cuyo emplazamiento es desconocido, para la profundización en el estudio de la Biblia y de los escritos de los Padres de la Iglesia⁹⁶.

⁹¹ HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 38-39; HERRERA ROLDÁN, P. P., «Las Escuelas cristianas», pp. 198-199.

⁹² CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas*, t. 1, vol. 1, p. 200; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 36; HERRERA ROLDÁN, P. P.: «Las Escuelas cristianas de la Córdoba del s. IX», pp. 196-197.

⁹³ HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 36; HERRERA ROLDÁN, P. P., «Las Escuelas cristianas», pp. 197-198.

⁹⁴ HERRERA ROLDÁN, P. P., «Las Escuelas cristianas», pp. 198 y 200.

⁹⁵ HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 39-41.

⁹⁶ HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 38-39 y 41.

5.3 Una biblioteca de Córdoba y los códices mozárabes de Córdoba

Gracias al manuscrito Escorialense R. II 18, se ha conservado el catálogo de una biblioteca desconocida que debía pertenecer a una basílica o a un monasterio cordubense; probablemente fuese la biblioteca de la basílica de San Zoilo. Este catálogo está fechado en torno al año 882. Así, se conocen los fondos bibliográficos prototípicos de una biblioteca cordubense: libros litúrgicos (Biblia, *Liber ordinum*, Antifonario, Salterio, Martirologio, *Liber canonum*), obras patrísticas (Jerónimo, Agustín de Hipona, Orosio, Cipriano de Cartago, Eusebio de Cesarea, Próspero, Casiano y Gregorio Magno), obras de los padres visigodos (Isidoro de Sevilla, Eugenio II de Toledo, Julián de Toledo y Apringio), obras de poetas paganos y cristianos (Virgilio, Juvenal, Ovidio, Prudencio, Juvenco, Aldelmo, Draconcio y los *Disticha Catonis*) y obras mozárabes (Elipando de Toledo)⁹⁷.

Se han conservado varios códices que pasaron por las manos de mozárabes cordubenses del siglo IX o fueron creados por ellos:

- Escorialense R. II 18. Además del catálogo (c. 882), contiene materiales extra-cordubenses de los siglos VII y VIII y, al parecer, perteneció a Eulogio de Córdoba.
- Escorialense &. J. 14. De finales del siglo VIII y toledano, contiene las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla y numerosas obras de escritores cristianos de todos los tiempos (Jerónimo, Dámaso, Agustín de Hipona, etc.), y fue propiedad de Álvaro de Córdoba, quien le añadió numerosas apostillas.
- BRAH 80. Contiene textos patrísticos y toledanos copiados antes del 820 y se piensa que perteneció también a Álvaro de Córdoba, quien haría sus anotaciones.
- BRAH 81. Contiene la *Crónica mozárabe del 754*.
- Catedral de León 22, conocido como *Libro de Samuel*. Recoge fragmentos de las *Etimologías* y textos toledanos.
- BN 10018. De claro origen cordubense, contiene la única copia conservada del *Adversus Elipandum* de Beato de Liébana⁹⁸.

⁹⁷ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León, 1983, pp. 42-53; GIL, J., «Aproximación a la literatura latina de los mozárabes», en VV. AA., *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe (Historia, Arte, Literatura, Liturgia y Música)*, Publicaciones Obra Social y Cultural Caja-Sur, Córdoba, 1996, p. 90.

⁹⁸ SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 343-344; DÍAZ Y DÍAZ, M. C., «Isidoro en la Edad Media hispana», en ID., *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, El Albir, Barcelona, 1976, pp. 170-171; DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*, pp. 15-88; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 50-51; DÍAZ Y DÍAZ, M. C., «Los mozárabes», pp. 2-5. No incluyo BN 10029, o *Códice de Azagra*, porque, según GIL, J., «Aproximación a la literatura latina de los mozárabes», p. 90, es

6. LEGADO INTELECTUAL DE LA CULTURA LATINO-VISIGODA⁹⁹

A partir de los códices conservados y del estudio de las obras de los intelectuales cordubenses (Esperaindeo, Eulogio, Álvaro, Leovigildo y Sansón), se conocen las fuentes literarias manejadas, las cuales conformaban, en resumidas cuentas, el legado cultural latino que pervivía en la Córdoba del siglo IX. Esta herencia cultural se puede dividir, por orden de abundancia de uso, en textos bíblicos, obras patrísticas y paleocristianas, obras visigodas, obras carolingias y astures, y obras de paganos romanos.

La Biblia era el instrumento fundamental de los intelectuales mozárabes, siendo la obra más utilizada con gran diferencia. Del Antiguo Testamento los libros más manejados eran el Salterio y los libros proféticos (Isaías, Jeremías, Daniel y Ezequiel) y, en menor medida, el *Libro de Job*, el *Libro de la Sabiduría*, los *Libros de los Reyes*, y el *Génesis*. Del Nuevo Testamento se utilizaban sobre todo los evangelios de Juan y Mateo, las epístolas paulinas a los corintios, a los romanos y a Timoteo, y en menor medida el *Apocalipsis*¹⁰⁰.

Las obras patrísticas y paleocristianas eran muy utilizadas por su gran caudal de erudición, frecuentemente a través de florilegios, y se manejaban especialmente comentarios a los libros proféticos de la Biblia y tratados contra herejías. Para estos fines, el autor preferido era Jerónimo (epístola *ad Acalchiam de divinis questionibus*, *Docma Ieronimi de diversis sententiis*, *Indiculum de haeresibus*, *De haeresibus Iudeorum*, comentario al Evangelio de san Mateo, *Tractatus in Psalmos*, etc.). A continuación, era seguido por Gregorio Magno (*Moralia in Job*, *Homiliae in Ezechielem*, *Homiliae in Evangelia*, *Dialogi*), Agustín de Hipona (*De Civitate Dei*, *Confessiones*, *Contra quinque haereses*, *De divinis quaestionibus*, *De doctrina Christiana*, *De Trinitate*, etc.), Fulgencio de Ruspe (*De fide*, *De Incarnatione*), Casiano (*Conlationes*) y Claudiano Mamerto (*De statu ani-*

del siglo X por claros indicios paleográficos aunque probablemente recoja un arquetipo cordubense del siglo IX. Asimismo, según DÍAZ Y DÍAZ, M. C., «Los mozárabes», p. 5, BRAH 29 copia un códice cordubense de la segunda mitad del siglo IX con la *Ciudad de Dios*, anotaciones incluidas.

⁹⁹ HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 51-64; GONZÁLEZ MUÑOZ, F., *Latinidad mozárabe*, pp. 21-25.

¹⁰⁰ Llama la atención que, a diferencia del resto de Occidente, en el siglo IX los cristianos andalusíes apenas utilicen el *Apocalipsis* para la redacción de sus obras literarias. Probablemente se deba a que estos intelectuales no eran monjes. Así pues, si se hubiese conservado alguna obra mozárabe de ámbito monástico, el uso de este libro bíblico estaría aumentado, ya que, como se verá en el apartado 8, los mártires voluntarios, que procedían fundamentalmente de cenobios serranos, estaban imbuidos de una mentalidad apocalíptica. De todas formas, el *Apocalipsis* no es la única obra apocalíptica, ya que los libros proféticos del Antiguo Testamento y el *De comprobatione sextae aetatis* de Julián de Toledo favorecen también esta visión y esta sensación.

mae). En mucha menor medida se encuentran Ambrosio de Milán, Arnobio, Eucherio de Lyon, Hilario de Poitiers, Orígenes, Atanasio, Cipriano, Efrén, Gennadio de Marsella, Junilio y pseudo-Vigilio.

Para otros fines, se recurría a diferentes autores patrísticos y paleocristianos. Así, se acudía a escritores de obras históricas: Eusebio de Cesarea (*Historia eclesiástica* en la traducción latina de Rufino), Orosio y Hegesipo. También se utilizaban actas de concilios ecuménicos (Éfeso, 431, y Constantinopla II, 553), literatura martirial¹⁰¹, y poesía (Sedulio, Juvenco, Arator, Draconcio y Ausonio).

En el legado visigótico sobresale muy destacadamente la figura de Isidoro de Sevilla, autor tan utilizado como los Padres de la Iglesia. Su obra más manejada es *Etymologiarum libri XX*, aunque también fueron utilizadas las *Sententiae*, la *Historia Gothorum*, *De rerum natura*, *De ecclesiasticis officiis* y las *Differentiae*. Tras él, se encuentra Julián de Toledo (*Anticimen*, *De comprobatione sextae aetatis*, *Prognostica*, *Ars grammatica*) y a mayor distancia están Ildefonso de Toledo (*De virginitate sanctae Mariae*, *Sermón*) y Tajón de Zaragoza (*Sententiae*). También se observa la influencia de las poesías de Eugenio II de Toledo y el uso de las actas del II concilio de Sevilla (619), la *Collectio Canonica Hispana*, el *Liber ordinum*, el *Liber sacramentorum* y el *Liber iudiciorum*.

En cuanto a autores contemporáneos (siglos VIII y IX), los mozárabes cordubenses recibieron influjos del Occidente cristiano. Destacan Beato de Liébana (*Adversus Elipandum*, *Comentarios al Apocalipsis*), Benito de Aniano (*Regula monachorum*), Adhelmo de Malmesbury (*Epigramatum opera*, *De virginitate*), Teodulfo de Orleáns y Smaragdo. También se ha observado la presencia de Elipando de Toledo¹⁰².

En la cultura mozárabe se ha detectado la presencia de autores romanos paganos, pero habitualmente llegaban hasta los intelectuales mozárabes a través de obras de autores cristianos posteriores. De forma directa recibieron solamente la influencia de Donato (*Ars grammatica*), los *Disticha Catonis*, Virgilio (*Eneida*), Horacio (*Sátiras*), Juvenal (*Sátiras*), Aviano (*Fábulas*) y Porfirio Optaciano (*Carmina figurata*). La poca relevancia de autores paganos se debe a la actitud desfavorable de los intelectuales mozárabes hacia lo profano, ya que consideraban que lo importante era el estudio de los textos religiosos y las obras teológicas y doctrinales. Aun así,

¹⁰¹ Sobre la literatura paleocristiana martirial, véase el capítulo siguiente.

¹⁰² Eso se indica en GIL, J., «Aproximación a la literatura latina», p. 90; y HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 46.

en los escritos mozárabes se vislumbra interés por la corrección gramatical y por el uso de recursos retóricos.

7. RESISTENCIA INTELECTUAL CONTRA LA ARABIZACIÓN Y LA ISLAMIZACIÓN

7.1 Resistencia intelectual

Como consecuencia de la arabización de la sociedad mozárabe y el progresivo abandono de la cultura latina, los intelectuales de la mozarabía renuente desarrollaron una literatura que buscaba la polémica y el enfrentamiento con el islam con el fin de crear un sentimiento de odio, o al menos de rechazo, hacia la cultura dominante. Así, este movimiento de resistencia cultural pretendía señalar y delimitar claramente los elementos que dividían a ambas comunidades andalusíes, la musulmana y la cristiana, para conseguir una separación total¹⁰³. Asimismo, hay que tener en cuenta que los tratados de Eulogio y Álvaro de Córdoba se llevaron a cabo durante el movimiento del martirio voluntario, es decir, en un clima máximo de confrontación social entre cristianos y musulmanes. También se ha señalado que las disputas dialécticas entre cristianos y musulmanes sobre religión serían frecuentes, por lo que no es de extrañar que se pusieran por escrito argumentos en contra del islam¹⁰⁴.

La literatura antiislámica andalusí tenía precedentes en Oriente Próximo, ya que desde el siglo VII se elaboraban obras de este tipo por autores como Juan de Damasco, Teodoro Abu Qurra, Habib Abu Ra'ita, Hunain ibn Ishaq y Abd al-Masih al-Kindi¹⁰⁵. A diferencia de los intelectuales cordubenses, que buscaban principalmente el enfrentamiento directo y se ensañaban en la inmoralidad atribuida a Mahoma y a los musulmanes, los autores orientales trataban de justificar, con un estilo de diálogo ficticio entre un cristiano y un musulmán en un clima de cordialidad, la superioridad de su religión mediante racionamientos y argumentos teológicos en una

¹⁰³ GONZÁLEZ MUÑOZ, F., «En torno a la orientación de la polémica antimusulmana en los textos latinos de los mozárabes del siglo IX», en AILLET, C., PENELAS, M, y ROISSE, Ph. (coords.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2008, pp. 10-11 y 28; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 45.

¹⁰⁴ GIL, J., «Aproximación a la literatura latina», pp. 95-97.

¹⁰⁵ HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 47. Este autor considera que la obra de al-Kindi es posterior, del siglo X, y por lo tanto no habría influido en los mozárabes cordubenses del siglo IX. Sin embargo, en GONZÁLEZ MUÑOZ, F., «En torno a la orientación de la polémica antimusulmana», pp. 9-31, se considera que es contemporánea a ellos y, en SAMIR, S. K., «La version latine de l'Apologie d'al-Kindī (vers 830 ap.J.-C.) et son original arabe», en AILLET, C., PENELAS, M, y ROISSE, Ph. (coords.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2008, p. 39, aparece datada entre el 819 y el 833.

polémica doctrinal, gracias a su conocimiento del Corán¹⁰⁶. De esto se deduce que los mozárabes cordubenses no conocieron estos libros de apología oriental, sino debieron de recibir información acerca de su contenido por vía oral a través de los contactos que tenía al-Ándalus con Oriente Próximo, por lo que cristianos sirios (monjes, militares, comerciantes, embajadores) les aportarían estas tradiciones ampliamente divulgadas al otro lado del Mediterráneo¹⁰⁷.

Aun así, se sabe a ciencia cierta del uso de la *Vita Mahometi pseudo-prophetae*, obra que recoge tradiciones orientales denigratorias de la figura de Mahoma, porque fue copiada por Eulogio de Córdoba en su *Apologeticum martyrum*¹⁰⁸. También cabe la posibilidad de que ya por el siglo IX circularan por al-Ándalus el *Diálogo entre el patriarca nestoriano Timoteo I y el califa al-Mahdi*, el *Apocalipsis* de pseudo-Metodio y la *Risala* de al-Kindi¹⁰⁹.

Siguiendo la división de González Muñoz, se han establecido cuatro puntos en torno a los que giraba la polémica antiislámica de los mozárabes cordubenses: creencias islámicas, la figura de Mahoma, la revelación coránica, y prácticas religiosas islámicas¹¹⁰. En las creencias islámicas, los intelectuales mozárabes acusaban a los musulmanes de ser politeístas por su supuesta veneración a Venus (el viernes es día festivo, permisividad sexual en la ley islámica, supuesto origen de la potencialidad sexual de Mahoma) y su supuesta apelación a dos dioses: el dios antiguo, que los musulmanes llamarían Akbar, y el dios nuevo, que sería el Diablo y engaño a Mahoma como falso mensajero de Dios. Junto a esto, les acusaban de idolatría por interpretar supuestamente a Dios como un ser material y no divino, ya que afirmaban que Mahoma predicó la adoración de un Dios corpóreo¹¹¹.

A Mahoma, los intelectuales mozárabes le calificaban de «pseudoprofeta» y «sello de los pseudoprofetos», lo que supondría que Mahoma sería el último de los pseudoprofetos, anunciados en los libros proféticos del Antiguo Testamento, y antecedería a la venida del Anticristo; de hecho también le

¹⁰⁶ HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 47-48; GONZÁLEZ MUÑOZ, F., «En torno a la orientación de la polémica antimusulmana», pp. 10-11.

¹⁰⁷ HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 47; GONZÁLEZ MUÑOZ, F., «En torno a la orientación de la polémica antimusulmana», p. 12.

¹⁰⁸ HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 48; GONZÁLEZ MUÑOZ, F., «En torno a la orientación de la polémica antimusulmana», p. 15.

¹⁰⁹ GONZÁLEZ MUÑOZ, F., «En torno a la orientación de la polémica antimusulmana», pp. 12-13.

¹¹⁰ GONZÁLEZ MUÑOZ, F., «En torno a la orientación de la polémica antimusulmana», p. 14

¹¹¹ CABRERA, E., «Los cristianos de al-Andalus y el problema de la convivencia durante la época omeya», t. 1, pp. 236-237; GONZÁLEZ MUÑOZ, F., «En torno a la orientación de la polémica antimusulmana», pp. 14-15.

denominan «precursor del Anticristo» basándose en Agustín de Hipona y sobre todo en la profecía de Daniel (Dan 7, 23-27). Con esto se evidencia la consideración entre ciertos mozárabes de que el Imperio islámico era el antecedente del fin de los tiempos. Por esta misma razón, como novedad propia de los mozárabes cordubenses, llegaron a considerar directamente a Mahoma como el Anticristo porque, basándose en textos bíblicos (*Libro de Daniel, Libro de Job y Apocalipsis*) y en la patrística, las profecías le señalaban a él. En menor medida, a diferencia de los polemistas orientales, los mozárabes cordubenses consideraban a Mahoma como un hereje o un herejiarca, aunque afirmaban que en la doctrina islámica había elementos de herejías cristianas. En relación con esto último, parece que ya por estas fechas circulaba por ambientes populares el *Tultu sceptrum de libro domini Metobii*. Según esta leyenda, Mahoma sería un hereje, ya que fue a Yatrib a predicar las palabras del ángel del Señor, tal y como se lo había comunicado antes de morir su maestro el obispo Osio (¿Osio de Córdoba?), y al llegar se encontró con Satán, quien, haciéndose pasar por el ángel del Señor y deformando el mensaje que Mahoma iba a transmitir, le engañó para que divulgase el islam¹¹².

Junto a estas acusaciones, los mozárabes cordubenses reseñaban distintos momentos de la biografía de Mahoma para demostrar su falsedad como profeta debido a su inmoralidad (lujuria y potencialidad sexual) y a su antisacralidad (muerte ignominiosa). Para lo primero, señalaban tres aspectos: Mahoma tuvo una relación con la esposa de su hijo adoptivo, al que obligó a repudiarla; supuestamente había puesto nombre a la gran cantidad de esperma que recibió de Dios, llamándolo «alkaufeit»; y supuestamente Mahoma había proclamado que violaría a la Virgen María en el más allá haciendo que perdiera la virginidad. Sobre su carácter antisacro o antisanto, se había divulgado la historia de que al morir Mahoma, haciendo caso a lo que este había dicho en vida, sus seguidores esperaron tres días para su resurrección y, al no producirse y empezar el cadáver a oler mal, abandonaron su cuerpo putrefacto, siendo en parte devorado por perros como acto de profanación. Además, su muerte ignominiosa demostraba que Mahoma era el Anticristo porque se había producido de manera contraria a la de Cristo¹¹³.

¹¹² COOPE, J. A., *The Martyrs of Córdoba*, pp. 47-49; GIL, J., «Aproximación a la literatura latina de los mozárabes», pp. 98-101; CHRISTYS, A., *Christians in al-Andalus, 711-1000*, Curzon Press, Richmond, 2002, pp. 62-65; TOLAN, J. V., *Sarracenos*, pp. 121-122; GONZÁLEZ MUÑOZ, F., «En torno a la orientación de la polémica antimusulmana», pp. 15-16 y 18-23.

¹¹³ COOPE, J. A., *The Martyrs of Córdoba*, pp. 47-49; CHRISTYS, A., *Christians in al-Andalus*, pp. 62-65; TOLAN, J. V., *Sarracenos*, pp. 123-124; GONZÁLEZ MUÑOZ, F., «En torno a la orientación de la polémica antimusulmana», pp. 16-18.

En cuanto a la revelación del islam, los mozárabes cordubenses consideraban que esta fue recibida de parte del Demonio y sus contenidos eran unos cuentos irrisorios y unos textos oscuros por su mala redacción y por su inmoralidad. Los mozárabes nunca entraron a comentar los puntos en común entre el islam y el cristianismo, ni a refutar las interpretaciones que hace el islam sobre el cristianismo, aunque conocían el rechazo musulmán a la Trinidad y la consideración musulmana de corrupción de las Escrituras de los cristianos¹¹⁴.

Sobre las costumbres religiosas de los musulmanes, a diferencia de los polemistas orientales, los intelectuales mozárabes las conocían de forma superficial y tan solo criticaban que supuestamente la peregrinación a La Meca se debía a que iban a rendir culto idólatrico al dios antiguo, Akbar¹¹⁵. Junto a esto, se intentaba probar que los musulmanes eran violentos por su religión porque Mahoma les había ordenado que tomaran las armas para acabar con sus enemigos cruelmente¹¹⁶.

En definitiva, los intelectuales mozárabes cordubenses no querían entrar en grandes disquisiciones sobre el islam y solamente buscaban defender la religión cristiana porque suponía defender la cultura latina. Para ello, como se verá a continuación, abogaban por la lucha martirial, como *milites Christi*, en una confrontación social con el fin de que llevara al enfrentamiento de toda la comunidad mozárabe contra los musulmanes. Al no llegar a conseguir esto porque los mozárabes renuentes eran minoritarios y no convencieron a los mozárabes colaboracionistas, que no veían ningún problema en que los musulmanes tuvieran una religión distinta, la polémica antiislámica desapareció y, como se puede observar en el *Apologeticum* de Sansón de Córdoba, obra posterior al movimiento del martirio voluntario, quedó reducida a una crítica de las costumbres árabes adoptadas por mozárabes colaboracionistas.

7.2 Continuación de la cultura paleocristiana martirial

En la resistencia intelectual a la aculturación árabe, tuvo un importante peso la literatura paleocristiana martirial, mayor que el de la literatura antiislámica. A pesar de que estos textos apenas aparecen citados en las obras de los intelectuales y en el catálogo conservado y de que apenas se recogen en los códices mozárabes, tuvieron una gran influencia en la

¹¹⁴ CHRISTYS, A., *Christians in al-Andalus*, p. 62; GONZÁLEZ MUÑOZ, F., «En torno a la orientación de la polémica antimusulmana», pp. 23-26.

¹¹⁵ CABRERA, E., «Los cristianos de al-Andalus y el problema de la convivencia durante la época omeya», t. 1, p. 236; GONZÁLEZ MUÑOZ, F., «En torno a la orientación de la polémica antimusulmana», p. 26.

¹¹⁶ TOLAN, J. V., *Sarracenos*, p. 125.

composición de los tratados de los intelectuales mozárabes cordubenses, sobre todo en los de Eulogio de Córdoba¹¹⁷.

De esta manera, se produce una revitalización de las obras martiriales del siglo III porque los intelectuales mozárabes consideraban que vivían en una época de persecución pagana afín a la de los mártires romanos, algunos de los cuales tenían reliquias en las basílicas y monasterios cordubenses y les daban nombre (san Vicente, san Acisclo, san Zoilo, Santa Eulalia, etc.), por lo que tendrían un gran afán por leer fragmentos y escuchar historias de la vida de estos mártires. Junto a esto, hay que unir la sensación apocalíptica y mesiánica que respiraban estos mozárabes en los ámbitos eclesiásticos radicalizados en los que se educaban y formaban. Además, especialmente en los monasterios (Tábanos, San Salvador de Peñamelaria, Santa María de Cuteclara), a través de la patrística, cuyo uso está bien documentado, los intelectuales mozárabes recibieron una mentalidad ascética que encajaba perfectamente con la proclividad hacia el martirio.

Entre los intelectuales mozárabes, especialmente en Eulogio de Córdoba, se desarrolló una mentalidad martirial. Se defendía la existencia de una persecución, análoga a la de la época martirial, y se recurría a las mismas metáforas de invitación al martirio utilizadas por la literatura martirial (invitación a la gloria, invitación a la boda con Cristo, invitación al convite, invitación a la guerra). Con ellas se alentaba al mozárabe receptor a la consecución del martirio, ya que, a través del testimonio del martirio, se cumplía la defensa de la fe, que Dios había convocado y predestinado, y se obtenía la recompensa celestial como palma martirial.

Entre las obras que influyeron a los mozárabes cordubenses para sus apologías martiriales, destaca la literatura martirial africana: Tertuliano (*Ad martyras*, *De corona*), Cipriano de Cartago (*Correspondencias*) y las *Actas* de otros mártires africanos. Asimismo, se ha detectado la influencia de obras que posteriormente conformarán el *Pasionario hispánico* (*Actas* de Fructuoso, Acisclo y Victoria, la *Pasión de Perpetua y Felicidad* y la *Pasión de Emeterio y Celedonio*). Además, se ha observado la imitación de elementos de obras de Prudencio (*Peristephanon* y *Libro de las Coronas*). Por

¹¹⁷ FONTAINE, J., «La literatura mozárabe "Extremadura" de la latinidad cristiana antigua», en VV. AA., *Arte y Cultura Mozárabe. Ponencias y Comunicaciones presentadas al I Congreso Internacional de Estudios Mozárabes: Toledo, 1975*, Instituto de Estudios Visigóticos de S. Eugenio, Toledo, 1979, pp. 104-122; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, p. 56; ALDANA GARCÍA, M^a J., «La imagen literaria de la invitación al martirio en Eulogio de Córdoba: algunos testimonios de fuentes paleocristianas», en VV. AA., *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe (Historia, Arte, Literatura, Liturgia y Música)*, Publicaciones Obra Social y Cultural CajaSur, Córdoba, 1996, pp. 165-173.

último, no se puede obviar tanto la influencia del ascetismo de las obras patrísticas como la importancia de algunos libros litúrgicos, como el *Liber ordinum* y el *Liber sacramentorum*¹¹⁸.

Por otra parte, llama la atención la falta del *Apocalipsis* porque parece lógico su uso en ambientes apocalípticos, sobre todo cuando en otras partes de Europa era tan utilizado. Cabe la posibilidad de que entre los mártires de ámbitos monásticos tuviese una gran importancia el *Apocalipsis*, al igual que lo tenía en el resto de Europa. Sin embargo, todas las obras conservadas de intelectuales mozárabes pertenecen a sacerdotes y a laicos, quienes tendrían un mayor gusto por esta literatura martirial y apreciarían poco el *Apocalipsis*, libro por tanto solamente preferido por monjes. Por lo tanto, habría que preguntarse si en el resto de Europa por esta época ocurriría lo mismo, es decir, que el *Apocalipsis* fuese primordialmente utilizado en monasterios y no tanto en otros ámbitos, ya que en este caso, en el resto de Europa, han sobrevivido fundamentalmente obras de monjes.

8. MOVIMIENTO DEL MARTIRIO VOLUNTARIO

8.1 Bases ideológicas del martirio voluntario¹¹⁹

Los mártires voluntarios tenían una ideología común procedente de la literatura paleocristiana martirial. Para ellos, como *militēs Christi*, el martirio era una forma de combatir al Mal, enemigo identificado con los musulmanes, que eran considerados paganos y sus perseguidores. Mediante el martirio, que conseguían voluntariamente al forzarlo con la blasfemia contra Mahoma y el islam, imitaban a los mártires de época romana y, sobre todo, a Cristo en un ideal de perfección y de triunfo. Imbuidos en una mentalidad ascética, apocalíptica y mesiánica, ante la cercanía del fin de los tiempos preludiada por el dominio islámico, los mártires mozárabes conseguían la palma, es decir, la salvación eterna, y con el testimonio del martirio trataban de convertirse en referentes para la comunidad mozárabe en la lucha contra el opresor maligno. Consideraban que la muerte en el martirio era la única forma de ganarle la partida a las fuerzas del Mal (musulma-

¹¹⁸ Sobre el uso del *Liber ordinum* y el *Liber sacramentorum*, en FONTAINE, J., «La literatura mozárabe», pp. 110-111, se considera que, al citar estas obras, los mozárabes enlazaban con un pasado hispano-cristiano idealizado y lo evocaban porque querían volver a él.

¹¹⁹ FONTAINE, J., «La literatura mozárabe», pp. 122-137; ALDANA GARCÍA, M^a J., «La imagen literaria», pp. 165-173; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, pp. 81-83. Relacionado con este tema es interesante la parte IV del libro de WOLF, K. B., *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 95-104, porque estudia el revestimiento ideológico que Eulogio de Córdoba da a los martirios mozárabes, en los que, a diferencia de los martirios paleocristianos, no se producían milagros, no se luchaba realmente contra paganos y no sufrían persecuciones religiosas.

nes), porque de esta manera limpiaban todos sus pecados y pasaban a la felicidad eterna del Paraíso celestial.

En este combate espiritual, el mártir como *miles Christi* era un elegido de Dios para llevar a cabo personalmente una misión sagrada. El mártir era invitado por Dios a unirse a él con distintas metáforas y, tras aceptar la invitación, marchaba alegre e inflamado con el deseo de ofrecer su vida para cumplir las órdenes de Dios, combatir al Mal y alcanzar la gloria eterna mediante el martirio.

Asimismo, los alentadores del martirio voluntario, es decir, Eulogio y Álvaro de Córdoba, concebían este movimiento como el medio para crear una división inquebrantable entre la población mayoritaria cristiana y la élite minoritaria musulmana. De esta manera, pretendían que los mozárabes colaboracionistas descubriesen el tremendo error de participar con los musulmanes y les apoyasen en su reacción para acabar con la élite gobernante islámica¹²⁰. Como se verá, fracasaron en ganarse el apoyo popular.

8.2 Bases sociales del martirio voluntario¹²¹

En cuanto a la procedencia social, los mártires cordubenses pertenecían al sector mozárabe de los renuentes, quienes tenían una visión radicalizada de la situación de la comunidad mozárabe y rechazaban todo tipo de contacto con los musulmanes. Concretamente, los mártires procedían del ámbito monástico y, en general, del ámbito eclesiástico y habían sido educados en las escuelas eclesiásticas. En los monasterios, mucho más que en las basílicas, adquirieron primero el rechazo a la sociedad cordubense, en la que convivían musulmanes y cristianos en un régimen llevadero de tolerancia, y después la ideología martirial, mediante la que asumían el deseo de acabar con esta sociedad.

Si se observa detenidamente el origen social de los mártires, eran monjes, sacerdotes y laicos por este orden de prelación. Además, llama la atención que bastantes de ellos eran descendientes de matrimonios mixtos. En general, los mozárabes contrarios al martirio eran una buena parte de los sacerdotes, entre los que estaba el influyente metropolitano Recafredo, y la mayoría de los laicos. En ellos no llegó a prender el ideal del martirio y, más bien, preferían que dejaran de producirse martirios por las consecuen-

¹²⁰ TOLAN, J. V., *Sarracenos*, p. 119.

¹²¹ CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas*, t. 1, vol. 1, p. 201; COOPE, J. A., *The Martyrs of Córdoba*, pp. 21-23 y 71-72; TOLAN, J. V., *Sarracenos*, p. 119; RINCÓN ÁLVAREZ, M., *Mozárabes*, pp. 81-83.

cias negativas que ocasionaba la represión emiral, dirigida contra toda la comunidad mozárabe para acabar con este movimiento¹²².

8.3 Desarrollo del movimiento del martirio voluntario¹²³

Existe un antecedente aislado y parcialmente lejano en el tiempo de este movimiento, fechado poco después del año 822. Consta que entonces fueron martirizados dos laicos (Adulfo y Juan) por confesar su religión. Al parecer, según cuenta Eulogio de Córdoba, este hecho fue relatado por el abad Esperaindeo, pero no se conserva su obra¹²⁴.

El movimiento del martirio voluntario se suele considerar que se inicia con dos casos que propiamente no siguen la dinámica de este movimiento, ya que ninguno de los dos fue voluntario y el segundo no acabó en muerte. Así, en el 850 el presbítero Perfecto, tras discutir en una de las habituales disputas entre musulmanes y cristianos sobre sus religiones, fue denunciado por blasfemar sobre Mahoma, ya que estaba tajantemente prohibido según los pactos de protección y la ley islámica¹²⁵. Aunque en un principio negó tal acusación, al ver en la cárcel que no iba a tener escapatoria, se reafirmó ante el cadí en sus convicciones contra Mahoma y el islam, por lo que fue ejecutado públicamente como dictaba la ley. Poco después, un mercader llamado Juan fue torturado, humillado públicamente y encarcelado largo tiempo por jurar en vano en el nombre de Mahoma.

¹²² TOLAN, J. V., *Sarracenos*, p. 120. Tolan considera que los mártires voluntarios eran rechazados por la mayoría de los cristianos cordubenses por los perjuicios que les conllevaban sus actos.

¹²³ SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 384-486; CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas*, t. 1, vol. 1, pp. 201-209; COLBERT, E. P., *The Martyrs of Córdoba (850-859). A Study of the Sources*, University of America Press, Washington, 1962, pp. 195-207, 225-227, 234-243 y 247-265; WOLF, K. B., *Christian Martyrs in Muslim Spain*, pp. 12-35; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 26-30; CHRISTYS, A., *Christians in al-Andalus*, pp. 52-53; TOLAN, J. V., *Sarracenos*, pp. 118-120 y 125-126; HITCHCOCK, R., *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain*, pp. 27-35. En CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas*, t. 1, vol. 1, pp. 211-221, se incluye de forma esquemática una relación de todos los martirios con los datos principales. En COOPE, J. A., *The Martyrs of Córdoba*, pp. XV-XVII, aparece una relación cronológica de los martirios.

¹²⁴ CAGIGAS, I. de las, *Minorías étnico-religiosas*, t. 1, vol. 1, p. 194; COOPE, J. A., *The Martyrs of Córdoba*, p. 16.

¹²⁵ Como se explica en SAFRAN, J. M., «Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus», pp. 588-597, la blasfemia contra Mahoma consistía en insultarle o en negar su papel de profeta, atacando la *shahada* («Alá es el único Dios y Mahoma su Profeta»), pilar fundamental del islam. Este acto estaba igualmente castigado con la muerte a los musulmanes por suponer *zandaqa* (apostasía) y se conocen casos de acusación dirigidos contra correligionarios andalusíes: el de Harun ibn Habib, quien, con la ayuda de su hermano, el célebre ulema Abd al-Malik ibn Habib, fue declarado inocente por el emir Abd ar-Rahman II en una decisión con trasfondo político; y el de Yahya ibn Zakariyya, quien, a pesar de ser sobrino de una concubina del padre del mencionado emir, fue crucificado por sus soldados.

Realmente el movimiento empezó cuando, al año siguiente, en el 851, el monje Isaac, procedente del monasterio de Tábanos, voluntaria e intencionadamente buscó romper la ley al increpar contra el islam y Mahoma ante el cadí de Córdoba. Esta será la norma a seguir en el movimiento del martirio voluntario. Tras consultar el cadí al emir Abd ar-Rahman II, este ordenó la sentencia a muerte y promulgó un edicto que recordaba la prohibición de blasfemar y la consecuente pena de muerte para los culpables.

Sin embargo, su muerte provocó que a los pocos días un extranjero llamado Sancho de Albí se ofreciera al martirio con la misma mecánica y se extendiera un fervor religioso en los monasterios cordubenses, por lo que seis miembros de ellos (Pedro, Walabonso, Sabiniano, Wistremundo, Habencio y Jeremías), monjes y sacerdotes que habían estudiado en sus escuelas, marcharon juntos ante el cadí a proclamar el cristianismo como la religión verdadera y el islam con su profeta como diabólicos, siendo ejecutados. A lo largo del siguiente mes, realizaron lo mismo otros tres mártires (Sisenando, Pablo y Teodemiro), también monjes y sacerdotes instruidos en monasterios y vinculados a ellos.

Como reacción desde el poder, comenzó una persecución, con la colaboración de mozárabes arabizados, contra los alentadores y partidarios del martirio voluntario, entre los que estaba destacadamente Eulogio de Córdoba. En la cárcel este intelectual mozárabe alentó al martirio a Flora y María, laicas pero procedentes de un monasterio. Ambas estaban acusadas de blasfemar y la primera también de apostatar, ya que era hija de un matrimonio mixto y se había pasado al cristianismo, acto prohibido por la ley islámica. Tras varios intentos del cadí de que se retractaran, fueron ejecutadas. Habían pasado varios meses desde los anteriores martirios y, como novedad que se vuelve habitual en los casos posteriores, existe la posibilidad de retractación ante el cadí para evitar la pena de muerte.

A los pocos días se produjo un indulto general para los mozárabes detenidos a cambio de la promesa de obedecer al metropolitano Recafredo de Sevilla, antiguo obispo de Córdoba y contrario al martirio. Sin embargo, poco después, comenzado el año 852, otros dos mozárabes (el presbítero Gumerindo y el monje Servus Dei) se ofrecieron al martirio; a finales de julio, fueron martirizados tras negarse a retractar cuatro legos que eran cristianos ocultos (el matrimonio Aurelio y Sabigotono y el matrimonio Félix y Liliosa) y un monje sirio (Jorge); y en agosto se unieron dos monjes (Cristóbal y Leovigildo).

Como no dejaban de producirse martirios voluntarios, el emir Abd ar-Rahman II no encontró otra solución que convocar ese verano un concilio

nacional en Córdoba. En él, los obispos decretaron la prohibición canónica de presentarse al martirio voluntariamente, aunque tal acto no se anatematizó y tampoco se condenó a los que ya lo habían hecho. Sin embargo, como quizás cabría esperar, no tuvo efecto, ya que al poco tiempo se ofrecieron al martirio Emila y Jeremías, educados juntos en la misma escuela basilical, y el monje Rogelio y el peregrino sirio Serviodeo, a quienes además se les cortó pies y manos por realizar su blasfemia en la mezquita aljama de Córdoba. De esta manera, la Iglesia se dividía en dos: una que seguía las directrices episcopales en contra del martirio, ineficaz para ellos por el hecho de ser voluntario, y una que apoyaba a los mártires en contra de los obispos.

Con la subida al trono del emir Muhammad I en septiembre del 852, comenzó la represión contra todos los mozárabes para acabar con el movimiento de mártires voluntarios tomando al pie de la letra las disposiciones legales sobre los *dimmies*. Fue en este momento cuando se produjo el endurecimiento de las presiones políticas, indicadas anteriormente en el capítulo correspondiente. Como primera medida, se llevó a cabo una purga en la administración, expulsando de ella a todos los mozárabes, por lo que parte de ellos se vieron en la tesitura de abandonar el cristianismo para recuperar sus puestos. Tras muchos meses sin incidentes martiriales, a lo largo de junio del 853 se ofrecieron al martirio cinco mozárabes (el monje Fándila, el sacerdote Anastasio, el monje Félix, la monja Digna y la lega Benilde). Como respuesta, Muhammad I cumplió otro precepto islámico sobre los *dimmies*, la destrucción de los edificios religiosos cristianos posteriores a la ocupación árabe, por lo que ordenó la destrucción del monasterio de Tábanos, gran centro de predicación del martirio voluntario y de instrucción de algunos de los ya martirizados. Al poco tiempo se ofreció al martirio la monja Columba, hermana de los fundadores del extinto monasterio tabanense, y unos días después fue seguida por la monja Pomposa, hija de los fundadores del monasterio de San Salvador de Peñamelaria, a pesar de que sus compañeras le pidiesen que no lo hiciese por las persecuciones.

A partir de entonces, los casos de martirios voluntarios se espaciaron más en el tiempo, fueron menos numerosos, y algunos de ellos tenían circunstancias únicas que en parte les diferenciaba de este movimiento. Así, se puede hacer la siguiente lista:

- Julio del 854. Murió el sacerdote Abundio, que no se ofreció voluntariamente al haber sido denunciado por blasfemar.
- Abril del 855. Murieron el sacerdote Amador, el monje Pedro y el laico Ludovico.

- Año 855, posterior a abril. Murió Witesindo acusado de apostasía, ya que tras haberse convertido al islam practicaba el cristianismo ocultamente.
- Abril del 856. Murieron el sacerdote Helíos y los monjes Pablo e Isidoro.
- Junio del 856. Murió Argimiro, monje y antiguo *ensor*, tras ser acusado de blasfemar, no retractarse ante el cadí y ofrecerle el propio emir la posibilidad de perdonarle la vida si apostataba del cristianismo.
- Julio del 856. Murió la monja Áurea, cristiana oculta. Al ser descubierta por sus parientes musulmanes fue denunciada por apostasía, prometió ante el cadí renunciar al cristianismo, pero al ser de nuevo descubierta por sus parientes practicando el cristianismo, fue entregada por ellos y ejecutada.
- Marzo del 857. Murieron Rodrigo, acusado de apostasía a pesar de que él afirmaba que nunca había dejado de ser cristiano, y Salomón, acusado de apostasía al practicar el cristianismo ocultamente tras haberse convertido al islam.
- Marzo del 859. Murieron Eulogio de Córdoba, sacerdote y metropolitano electo de Toledo, bajo la acusación de proselitismo del martirio voluntario, y Leocracia, pupila del anterior y acusada de apostasía.
- Año 860. Murieron dos mujeres.

En el 860 se puede dar por concluido el movimiento del martirio voluntario, que recibió su golpe de gracia con la muerte de su máximo alentador, el intelectual Eulogio de Córdoba. Aunque no hay más noticias de ejecuciones martiriales en el siglo IX, Sansón de Córdoba recoge que poco antes del 864 había un hombre encarcelado por blasfemar sobre Mahoma. Además, se conocen casos producidos en el siglo X¹²⁶, por lo que el martirio voluntario siguió latente.

9. LA OTRA ALTERNATIVA FRENTE A LA ISLAMIZACIÓN: APOLOGÍA DEL CRISTIANISMO EN ÁRABE¹²⁷

Con el fin del auge del movimiento del martirio voluntario se produjo simultáneamente la decadencia del renacimiento cordubense de la cultura latina, ya que las últimas obras en latín en Córdoba fueron escritas por Sansón y Cipriano. Pese a ello y aunque pueda parecer paradójico, surgió una nueva defensa de la cultura latina y del cristianismo en lengua árabe. Con ella se evitaba la confrontación total y hacía accesible su contenido tan-

¹²⁶ SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes*, pp. 340-342; MADDOZ, J., «La literatura en la época mozárabe», t. 1, p. 264; COLBERT, E. P., *The Martyrs of Córdoba*, pp. 157-162; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas*, pp. 65-67.

¹²⁷ VAN KONINGSVELD, P., «La literatura cristiano-árabe», pp. 697-700; TOLAN, J. V., *Sarracenos*, p. 129; AILLET, C., *Les mozarabes*, pp. 177-189. Para profundizar sobre la literatura árabe cristiana, aunque solamente se ocupa de la procedente de Oriente Próximo, véase MONFERRER SALA, J. P., *Textos apócrifos árabes cristianos*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 30-46.

to a los cristianos como a los musulmanes. Su máxima y única figura conocida fue Hafs ibn Albar al-Quti¹²⁸. Su nombre latino es desconocido, vivió en la segunda mitad del siglo IX en Córdoba, fue *censor* y sacerdote, descendía del rey Witiza según el historiador Ibn al-Qutiyya, y quizás era hijo de Álvaro de Córdoba.

Al unísono del proceso de arabización, por el que la población mozárabe iba adquiriendo la lengua árabe y olvidando el latín, era evidente para ciertos intelectuales mozárabes la necesidad de escribir en árabe si querían transmitir a la mozarabía la cultura tradicional y la fe cristiana y conservar su identidad comunitaria. Puesto que la escritura árabe ya había sido utilizada por mozárabes con fines profanos, principalmente para escribir poesía, se consideraba conveniente su uso para defender y transmitir el cristianismo. De esta manera, el árabe dejaba de ser propiedad exclusiva de los musulmanes y sobre todo de los árabes, quienes lo consideraban así por ser la lengua de la revelación coránica, y se convertía en una lengua que podía ser utilizada por otros pueblos y colectivos religiosos para transmitir todo tipo de culturas y religiones, al considerar el árabe como producto de la actividad humana. Además, el uso del árabe por intelectuales mozárabes puede ser visto como una reafirmación de su colectivo dentro de una sociedad islámica, ya que permitía reivindicar y conservar el carácter latino-visigodo de la identidad mozárabe frente a un único modelo de arabización impuesto por la jerarquía dominante.

Como cabría esperar, no todos los mozárabes estaban de acuerdo con el uso de una lengua distinta al latín para transmitir y defender la fe cristiana y preferían mantener el latín como lengua cristiana y como signo de identidad de su cultura. Frente a este planteamiento conservador, los mozárabes defensores del cambio lingüístico tenían una buena justificación en la carta paulina a los corintios (Cor 14, 2-23). En ella se insiste en que lo importante en el Cristianismo es la divulgación del mensaje de Dios, sin reducirlo a una lengua o a un pueblo. Por lo tanto, los intelectuales mozárabes debían adaptarse a la lengua utilizada por su pueblo, y también por el pueblo musulmán, para hacerles llegar la palabra de Cristo.

Con importantes precedentes próximo-orientales de cristianos escribiendo en árabe, Hafs ibn Albar llevó a cabo una traducción versificada de

¹²⁸ Hay un antecedente sevillano de un intelectual mozárabe que escribía sobre temas cristianos en árabe. Así, Juan de Sevilla, con quien se carteaba Álvaro de Córdoba poco antes de mediados del siglo IX, escribió un comentario a las Sagradas Escrituras en árabe. Esto está recogido en CABRERA, E., «Reflexiones sobre la cuestión mozárabe», en VV. AA., *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe (Historia, Arte, Literatura, Liturgia y Música)*, Publicaciones Obra Social y Cultural CajaSur, Córdoba, 1996, p. 23.

los Salmos al árabe en el año 889. En la introducción de su obra, indica que sabía que el hecho de traducir un texto religioso cristiano al árabe iba a producir rechazo entre los mozárabes, pero se reafirma en su labor con la justificación de que había contado con el consentimiento y el apoyo de las autoridades religiosas cordubenses, concretamente el obispo Balans (Valente o Valencio). Además, señala que los medios hostiles a su obra eran los monásticos, a cuyos miembros (monjes y estudiosos de sus escuelas) calificaba de ignorantes y obstinados, por lo que aquí se observa el habitual choque entre mozárabes arabizados y mozárabes exaltados.

En otra parte de la introducción, explica el porqué de su obra. Hafs ibn Albar consideraba que las traducciones existentes de los Salmos en prosa, procedentes probablemente de Próximo Oriente, eran difíciles de entender y forzadas por la intención de traducir palabra por palabra. Frente a ellas, este intelectual mozárabe prefería recuperar su aspecto melódico original, utilizando el metro árabe *ragaz* por su parecido al metro latino yámbico. También se ha señalado la posibilidad de que le gustase traducirlo al árabe para recuperar la sonoridad y esoterismo del Salterio original hebreo por el parentesco lingüístico entre ambas lenguas semitas, puesto que en la introducción de la obra el propio Ibn Albar expresa que busca lo más secreto del lenguaje. Por último, frente a las versiones en prosa, que seguían el texto de la *Vetus latina*, Hafs ibn Albar señala que para su traducción siguió la *Vulgata* de Jerónimo.

Por la importante cantidad de referencias que tuvo en obras posteriores, parece que su versión versificada estuvo muy extendida, aunque solamente se ha conservado un único manuscrito, como suele ocurrir en casos de obras andalusíes. Es lógico pensar en que tuvo una gran difusión, ya que el Salterio era una obra común para la enseñanza de la religión cristiana entre los fieles laicos y para la lectura entre los clérigos.

Junto a esta obra, Hafs ibn Albar escribió al menos otras dos obras en árabe, que no se han conservado pero son referidas en autores andalusíes posteriores. Así, el musulmán Abu l-Abbas Ahmad ibn Umar al-Qurtubi (siglo XIII), en una obra de refutación del cristianismo, cita una obra de Hafs ibn Albar en la que hacía una apología del cristianismo, tanto de su teología como de sus ritos, en un diálogo imaginario entre un cristiano y un musulmán y con un estilo didáctico, utilizando como fuentes la Biblia y la patrística. Quizás esta apología se llamara *Libro de las Cincuenta y Siete Preguntas*, ya que al-Qurtubi menciona este título en otras partes de su obra, aunque no lo relaciona con la autoría de Hafs ibn Albar.

La tercera posible obra en árabe de Hafs ibn Albar tiene referencias en la *Ethica* del judío Salomón ibn Gabirol (siglo XI), quien cita a un tal al-Quti como fuente de sentencias moralizantes de origen bíblico, por lo que Hafs ibn Albar habría escrito un libro de proverbios en árabe. Por último, existe la posibilidad de que este intelectual mozárabe escribiera obras en latín, pero no se ha conservado ninguna y no hay constancia en otros autores de que existieran.

Con Hafs ibn Albar acaba la intelectualidad mozárabe cordubense del siglo IX y sirve de nexo de unión con los intelectuales mozárabes del siglo siguiente, cuyas obras estaban escritas todas en árabe. Entre estos es célebre el obispo Recemundo, llamado en árabe Rabí ibn Zayd, por ser el autor del denominado *Calendario de Córdoba*.

10. CONCLUSIONES

A lo largo de esta exposición se ha hecho un recorrido general sobre la situación social, cultural e intelectual de los mozárabes cordubenses y su evolución durante el siglo IX.

Así, la organización política y eclesiástica de la comunidad cristiana se mantuvo como era en la época visigoda, con las grandes diferencias de que, en lugar de estar en la cúspide el rey visigodo, estaba el emir cordubense y de que debían atenerse a los acuerdos del pacto de protección. Gracias a él se establecía un régimen de tolerancia¹²⁹, mucho mayor que el de otros territorios islámicos y que permitía la pervivencia de la comunidad mozárabe. Aun así, las disposiciones legales islámicas favorecían claramente la conversión al islam y la inculcación del islam en los neonatos andalusíes, surgiendo a la postre casos de cristianismo oculto. Al mismo tiempo había una atracción por la cultura árabe porque aportaba renovaciones a la cultura latina tradicional y su asimilación significaba seguir las tendencias culturales de la élite dominante.

Ante estas dos situaciones (proclividad a la conversión y aculturación), se puede decir que la mozarabía cordubense se dividió en dos: partidarios y detractores de la convivencia con los musulmanes y de la consecuente arabización. Aunque los segundos eran minoritarios, se fortalecieron y se radicalizaron en las escuelas eclesiásticas, en donde a la par había surgido un renacimiento cultural mozárabe con el legado de la cultura tradicional latina. Con una formación religiosa y ascética y una

¹²⁹ Con tolerancia no quiero decir que existiera respeto o integración, aunque es posible que en ciertos momentos los hubiese también. Tolerancia significa «reconocimiento de inmunidad política para quienes profesan religiones distintas de la admitida oficialmente» (DRAE).

mentalidad apocalíptica, mesiánica y martirial, un grupo de monjes, sacerdotes y laicos no encontraron mejor solución, para librar a la comunidad mozárabe de la arabización y la islamización, que dirigirse voluntariamente al martirio como testimonio en un combate espiritual contra las fuerzas del Mal, encarnadas en los musulmanes, cuyo profeta era considerado el precursor del Anticristo o el mismo Anticristo.

Ante esta insumisión y quebranto del pacto de protección, el emir de Córdoba pudo llevar a la práctica una política de presión y de persecución que empeoró claramente la situación de los mozárabes, aumentando el ritmo de conversión al islam. Por propio agotamiento y por la desaparición de los intelectuales que habían fundamentado ideológicamente el movimiento de martirio voluntario, este cayó en un claro declive y arrastró consigo el renacimiento cultural mozárabe (Esperaindeo, Vicente, Álvaro, Eulogio, Saulo, Recesvindo y Leovigildo), quedando unas réplicas de él en las cuatro últimas décadas del siglo IX (Sansón y Cipriano).

Al haberse desarticulado el grupo de presión formado por los intelectuales defensores de la cultura latina y del cristianismo a ultranza, apareció una postura intelectual que también defendía estos dos elementos pero lo hacía adaptándose a la situación de la sociedad mozárabe, que estaba arabizada. De esta manera, tomando el árabe como vehículo de transmisión intelectual, Hafs ibn Albar fue el pionero en defender los fundamentos culturales de la comunidad mozárabe como integrante de la sociedad andalusí, frente a una absorción cultural unilateral por parte de la cultura árabo-islámica. Esta nueva intelectualidad árabo-cristiana andalusí tuvo su continuación y su esplendor en el siglo X.

