

ISSN: 0213-2060

LOS MARCOS LEGALES DE LA ISLAMIZACIÓN:
EL PROCEDIMIENTO JUDICIAL
ENTRE CRISTIANOS ARABIZADOS Y MOZÁRABES*

*The legal frame of Islamization: law procedures among
Arabized Christians and Mozarabs*

Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA

Depto. de Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas. Facultad de Geografía e Historia. Universidad Nacional de Educación a Distancia. C/ Senda del Rey, 7. E-28040 MADRID. C. e.: aechevarria@geo.uned.es

Recibido: 2008-12-10

Aceptado: 2009-09-14

BIBLID [0213-2060(2009)27;37-52]

RESUMEN: Este trabajo aborda el estudio de las modificaciones de la *Colección canónica hispana* compilada en lengua árabe en un manuscrito copiado en el siglo XI, para adaptarla a un entorno de derecho islámico, en el que los requisitos judiciales eran diferentes a los vigentes en época visigoda. La adaptación de la *Colección* a través de la interpolación de cánones procedentes de concilios diferentes a los citados en las versiones latinas muestra una serie de procesos sociales y jurídicos que demuestran la arabización de los cristianos que vivían en territorio islámico y, a la vez, los diferencias de la transmisión que se hizo de la *Colección* en los reinos cristianos del Norte peninsular.

Palabras clave: Mozárabes. Concilios toledanos. Colección canónica. Derecho visigodo. Derecho islámico.

ABSTRACT: This article deals with the study of changes in the *Hispanic Canonica Collection*, compiled in Arabic in a manuscript copied in the 11th Century, in order to adapt

* Este trabajo se ha realizado dentro del Proyecto de Investigación *El centro de la Península Ibérica entre la Antigüedad y la Edad Media: espacios, poderes y representaciones* (ss. VII-XI) (HUM2006-03038/Hist). A lo largo del texto se ha utilizado el sistema de transcripción del árabe de la revista *Al-Qanṭara*, pero sin signos diacríticos.

it to an environment where Islamic law was the rule. Lawsuit requirements were therefore different from the ones necessary during Visigothic times. The arrangement of the *Collection* included canons from other councils of the Church, not quoted in Latin versions. These show a series of social and legal developments that prove the increasing Arabization of Christians living in Islamic territories. At the same time, these canons make a difference with the transmission of the *Collection* in the Christian kingdoms of Northern Iberia.

Keywords: Mozarabs. Councils of Toledo. Canonica Collection. Visigothic Law. Islamic Law.

A pesar de que la arabización cultural a la que estuvieron sometidos los cristianos que residían bajo dominio islámico ha sido objeto de numerosos estudios¹, pensamos que la plasmación del mismo proceso en lo concerniente a las fuentes jurídicas necesita ser examinada con detenimiento. La composición y utilización de las colecciones canónicas constituyen un valioso recurso todavía por explotar para la elaboración de historia local y general². Por otra parte, la transmisión y modificación del contenido de dichas colecciones canónicas, en un entorno hostil a su aplicación como fuente de derecho, pueden ser extremadamente reveladoras de las transformaciones sociales y religiosas que experimentó la minoría cristiana en tierras islámicas. Debido a las características del texto, este estudio debe abarcar también, de forma comparativa, los demás espacios en los que habitaron cristianos arabizados andalusíes y mozárabes³, con especial atención a las diferencias y similitudes que se encuentran en la legislación de los distintos grupos. Una vez que los mozárabes se afincaron en los reinos cristianos del Norte y comenzaron su producción literaria en ellos, la posterior eliminación o modificación de cánones en las compilaciones realizadas al norte del Sistema Central marcaría la diferencia de ámbitos jurídicos.

En contra de la creencia general por parte de muchos historiadores de que la ley está en cierta manera «congelada» en el tiempo, y que sus contenidos quedan fijados, por lo que no aportan demasiada información sobre la vida real de los colectivos a los que afectan, creemos que el mero acto de legislar y, posteriormente, compilar leyes ya hechas en un momento histórico determinado muestra una voluntad por parte, primero, del legislador y, luego, del compilador, que determina de manera muy importante el contenido del texto legal, adaptándolo a las necesidades de un grupo humano determinado. Al fin y al cabo, la forma de trabajar de los compiladores, las ideas básicas que guían sus elecciones, más o

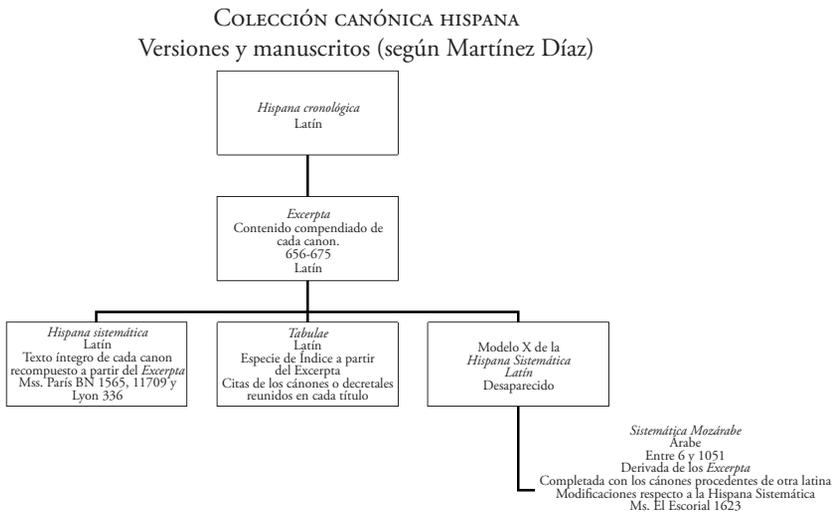
¹ Entre los muchos estudios, destacaríamos la visión de conjunto de MILLET-GÉRARD, D. *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIII^e-IX^e siècles*. Paris, 1984, y la reciente síntesis de HITCHCOCK, R. *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain. Identities and Influences*. Aldershot, 2008, en los que se puede encontrar más bibliografía sobre el tema. Otros estudios recientes irán citándose a lo largo de este artículo.

² FRANSEN, G. *Les collections canoniques*. Turnhout, 1973, p. 23.

³ A este respecto, y dejando de lado toda la discusión que genera el empleo de estos dos términos, quiero indicar que en este trabajo me referiré a los *cristianos arabizados o andalusíes* para denominar a aquellos que vivían bajo la autoridad musulmana de al-Andalus. *Mozárabes* designará a los cristianos que emigran a los reinos del norte procedentes de al-Andalus y, por extensión, a los cristianos de Toledo cuando el reino es conquistado en el siglo XI, siguiendo el uso que aparece por primera vez en 1024 en un documento leonés: *muzaraves de rex tiraceros*. Estos últimos se caracterizarán por el mantenimiento del uso de la liturgia mozárabe frente a la romana, introducida ya en los reinos cristianos. Sigo así la simplificación recogida por GARCÍA ARENAL, M. *La diaspora des andalousiens*. Aix-en-Provence-Barcelona, 2001, pp. 19-20.

menos arbitrarias, sus manipulaciones y reelaboración –abreviación, amplificación– del material y las interpolaciones son las acciones que más datos aportan al historiador. A ello habría que añadir, después, los dos pasos siguientes, es decir, la difusión del código y la aplicación de este a la hora de juzgar. Este conjunto de acciones y las variaciones que se pueden dar a lo largo de todo el proceso dejan entrever todo tipo de detalles y circunstancias de la sociedad a la que estos códigos legales afectan⁴.

La *Colección canónica hispana* presenta un ejemplo paradigmático para el análisis de este tipo de problemática en una fuente adaptada del periodo visigodo, a través del tiempo que los cristianos permanecieron bajo dominio andalusí, hasta llegar a su uso en los reinos cristianos, a lo largo de una transmisión continuada. La compilación habría sido dispuesta por Isidoro o Leandro de Sevilla en torno al año 600, quedando como un libro abierto para recibir las actas de todos los nuevos concilios que se celebrasen, mientras que las Decretales que se incluyeron en ella quedaron clausuradas en esta primera compilación⁵. A partir del año 700 no se añadieron nuevos sínodos ni concilios, pero sí se fueron modificando las colecciones de acuerdo con las necesidades de su aplicación y «almacenaje». Probablemente todas las diócesis contaron con uno o varios ejemplares de la *Colección canónica hispana*, además de algunas instituciones monásticas, lo que dio a esta compilación un carácter muy «urbano», que solo podría mantenerse en la zona andalusí de la Península en el siglo VIII y IX. Según los estudios llevados a cabo dentro del proyecto a gran escala bajo la dirección de Gonzalo Martínez Díez y Félix Rodríguez⁶, permitiría elaborar un *stemma* de la tradición legal como el incluido en el Cuadro 1.



⁴ FRANSEN, *Les collections canoniques*, p. 23.

⁵ DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *Manuscritos visigóticos del sur de la Península Ibérica. Ensayo de distribución regional*. Sevilla, 1995, p. 104.

⁶ Los trabajos se comenzaron a partir de 1966. MARTÍNEZ DÍEZ, G. y RODRÍGUEZ, F. (eds.). *La Colección canónica hispana*. Madrid, 1966-2002, 5 tomos en 6 volúmenes. El cuadro se ha realizado a partir de la información contenida en el volumen II-2, que citaremos a lo largo de este trabajo.

Si tomamos, en cambio, una perspectiva codicológica a partir de los trabajos de expertos en paleografía, encontramos que la producción de manuscritos de la *Colección canónica hispana* que pueden asociarse de alguna manera a los cristianos arabizados y mozárabes sería esta⁷:

Códice	Signatura	Fecha de copia del manuscrito	Posible fecha de compilación	Procedencia
Albelda (?)	Escorial e.I.12	Siglo x	Hacia 775	Andalusí (¿Córdoba?)
Códice «de Azagra»	Escorial e.I.13	Siglo x		¿Sur del Tajo? ¿Relación con San Zoilo de Córdoba?
San Zoilo de Córdoba	Perdido/reconstruido	948 por el abad Teodomiro		Andalusí. Córdoba.
Carrión de los Condes («Vulgata» o Cronológica)	BN 10041	1034, a partir del anterior, por el presbítero Julián	938 o antes	Carrión de los Condes, quizá copiado en el propio S. Zoilo de Córdoba
Sahagún o «de Superio»	BN 1872	Siglo xi	Hacia 904	Andalusí o castellano
Colección hispana «mozárabe» o árabe	Escorial Ms. Oriental 1623	1048-1050 por el presbítero Vicente		Desconocida

De ellos, todos están escritos en latín menos el último, compilado en árabe, a través de un proceso de elaboración diferente, pues partía del esquema en libros del *Excerpta canonum*⁸, índice de la versión completa de la *Hispana chronologica*. Dividido en materias, el índice incluía solo un breve sumario de cada canon citado, con la referencia al concilio, decretal o epístola del que procedía. Durante el periodo islámico, este índice se tomaría como base para volver a «rellenarlo», temáticamente pero siempre en latín, con los cánones completos, resultando en la versión latina conocida como *Hispana sistemática*. Parece que ambas versiones, *Hispana sistemática* latina y árabe, parten del mismo principio, pero siguen desarrollos diferentes. En el texto árabe varían los títulos de los capítulos incluidos en los diez libros, así como el material citado en cada capítulo. Martínez Díez aboga por la existencia de un manuscrito latino –hoy desaparecido– con una versión ligeramente diferente de los que conservamos con la *Hispana sistemática*, del cual derivaría la que él denomina *Sistemática mozárabe*. Este ejemplar sería «más correcto», con un orden muy parecido en su exposición y quizá procedente del mismo escriptorio⁹. Sin embargo, opinamos que la existencia de este otro manuscrito ya compilado no es obligada, pues es evidente que los compiladores cristianos que trabajaron en él dominaban suficientemente el latín como para producir su propia versión directamente a partir de uno o varios ejemplares de la *Hispana cronológica* y, presumiblemente, del *Liber*

⁷ DÍAZ Y DÍAZ, *Manuscritos visigóticos*, pp. 104-112.

⁸ *Patrología Latina*, vol. 84, cols. 25-91. Casiri fue el primero en relacionar la colección árabe con los *Excerpta*. De esta versión se conservan seis manuscritos en escritura visigótica, según Martínez Díez. MARTÍNEZ DÍEZ, *Colección canónica*, II-1, pp. X, XIII-XIV; II-2, p. 589.

⁹ MARTÍNEZ DÍEZ, *Colección canónica*, II-1, pp. XI-XIV.

iudiciorum, que ellos mismos podrían haber traducido al tiempo que modificaban los contenidos que les interesaban¹⁰. Lo que queda por despejar es por qué la necesidad de traducir la *Colección canónica* al árabe. En principio, la comunidad cristiana de territorio andalusí mantenía, como hemos visto, el latín necesario para hacer uso de la fuente legal sin traducirla. Por lo tanto, debemos pensar que alguna de las instancias encargadas de juzgar, o de supervisar la actuación judicial de los cabezas de la comunidad, no poseía los conocimientos suficientes de latín. Díaz y Díaz asume que los condes seguían ostentando este papel¹¹, pero necesitaríamos averiguar si se produjo una invasión progresiva de la función judicial de estos funcionarios por parte de la administración califal, como es muy posible que ocurriera.

Nuestro estudio partirá, pues, de esta versión árabe de la *Colección canónica*, contenida en el manuscrito Oriental 1623 de la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial¹². En ella se aprecia perfectamente la invasión de conceptos y vocabulario jurídicos árabes¹³ y, sin embargo, salvo Kassis, y la aportación de Aillet al estudio de las glosas¹⁴, todos los demás autores que la han analizado, o bien desconocían la lengua árabe y realizaban el estudio de la obra a partir de la traducción realizada por Casiri al latín en el siglo XVIII, o carecían de los estudios y la edición crítica de la versión latina, que se ha venido realizando en los últimos años¹⁵.

¹⁰ Coincide en destacar este uso del latín, que puede entenderse como «lengua sagrada de resistencia» de la elite eclesiástica, AILLET, C. «Recherches sur le christianisme arabisé (IX^e-XII^e siècles). Les manuscrits hispaniques annotés en arabe». En AILLET, C.; PENELAS, M. y ROISSE, Ph. (eds.). *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*. Madrid, 2008, pp. 91-134, p. 101.

¹¹ DÍAZ Y DÍAZ, *Manuscritos visigóticos*, p. 112.

¹² 435 folios. Pergamino. *Olim Ms.* BN 4879, hasta 1966. Datación: hacia 1048-1050 por nota interna del manuscrito. Dividido en diez libros. Parece copiado por varias manos, con anotaciones de tipo glosa que apostillan las leyes que se juzgan más importantes. Algunos fragmentos de esta colección se han hallado también en Portugal. La vocalización del texto está por estudiar e incluso llega a ser ignorada por alguno de los especialistas que han escrito sobre él. Puede decirse, lo mismo que para los fragmentos de la *Canónica árabe* que se encuentra en la Torre do Tombo de Lisboa, que es caprichosa, pues en muchas ocasiones aparecen vocalizadas palabras que no necesitan aclaración y en otras no se vocalizan palabras que podrían ser confusas. Quedaría por comprobar si, lo mismo que en el manuscrito portugués, se vocalizan palabras cuya traducción latina se ha escrito en el margen, dando lugar a pensar que las vocalizaciones se realizan en un periodo en el que el uso del árabe se comienza a perder frente a la romanización. El hallazgo de Lisboa, de G. Pradalié, en URVOY, M. T. «Note de philologie mozarabe». *Arabica*, 1989, vol. 26, pp. 235-236.

¹³ AILLET, «Recherches», p. 107.

¹⁴ AILLET, C. *Les mozarabes: christianisme et arabisation en al-Andalus (IX-XII siècles)*. Tesis doctoral Université de Paris VIII-Vincennes-St. Denis. Paris, 2005, actualmente en prensa en la Casa de Velázquez. Sobre las glosas, véase p. 257, n. 308-309.

¹⁵ La traducción de Casiri, en los manuscritos BN 8985-8986, el primero contiene los libros I-III de cánones, y el segundo del VI-X; la transcripción árabe en BN 4877, la copia del árabe corregida en errores de capítulos y citas por Elías/Pablo Hoddar, incluyendo los cánones ilegibles de los primeros folios según el códice Vigilano de la *Hispana cronológica* traducido al árabe, conservado en BN 4905-4906. Además, hay un opúsculo del bibliotecario Pedro L. Blanco (1793-1799) relatando el procedimiento que se ha seguido. MARTÍNEZ DíEZ, G. *La Colección canónica hispana. II-2 Colecciones derivadas*. Madrid, 1976, pp. 587-594, sobre las modificaciones introducidas por Hoddar, p. 591; KASSIS, H. «Arabic-speaking Christians in al-Andalus in an age of turmoil (fifth/eleventh Century until a. H. 478/a. D. 1085)». *Al-Qanara*, 1994, vol. XV, pp. 401-422, p. 412; siguiendo las tesis de Martínez Díez, DÍAZ Y DÍAZ, *Manuscritos visigóticos*, pp. 134-136; más recientemente, AILLET, *Les mozarabes*, pp. 286-289.

En el caso concreto de la *Colección canónica árabe*, hemos partido de aquellos cánones que presentan importantes diferencias con las recopilaciones latinas de dicha colección, por pensar que sería en ellos en los que se manifestarían las idiosincrasias particulares del grupo y más datos sobre su situación bajo una autoridad distinta de la cristiana. La disposición de las leyes es clave para poder seguir el argumento. De hecho, es interesante observar las numerosas modificaciones que la colección árabe contiene respecto a la *Hispana sistemática*: nada menos que 195 cánones diferentes y 185 supresiones, lo que obligó al compilador seguramente a manejar varias colecciones latinas para poder realizar los cambios¹⁶.

Hasta ahora, se han señalado cinco categorías de artículos diferentes entre la *Colección árabe* y las latinas. Los tres primeros grupos podrían considerarse como versiones de otras ramas de la *Colección canónica hispana*, pero los dos últimos grupos resultan más originales¹⁷:

- Cuatro capítulos que se encontraban ya en los *Excerpta*, pero no en la *Sistemática* latina.
- Capítulos (71) tomados de la *Hispana*, en su recensión *Isidoriana*, y de los concilios toledanos hasta el X, lo mismo que el autor de los *Excerpta*.
- Capítulos (59) tomados de la segunda recensión de la *Hispana (Juliana)* o de la tercera (*Vulgata*).
- Dieciocho capítulos tomados de concilios, leyes civiles o literatura eclesiástica, conocidos en la España visigoda y transmitidos al periodo mozárabe. Son: *Liber iudicum*; concilios Arelatense II (procedente del *Epítome hispánico*), Barcelona I del año 540, Aurelianense V de 549 (llamado también en la colección Arvennense II), concilio de Narbona de 589, concilio de Roma de 595 (citado en el *Epítome hispánico* y en el Códice emilianense); sínodo Cartaginense de la colección Dionisiana; epístola de Jerónimo al presbítero Evangelum; epístola de San Isidoro a Leudefredo, obispo de Córdoba; «Judicium in tyrannorum perfidia promulgatum», del año 673.
- Capítulos tomados de fuentes desconocidas, algunos de ellos con atribuciones falsas o equivocadas¹⁸. No es necesario pensar, como hace Martínez Díez, que estos capítulos hayan sido inventados por el autor de la compilación —aunque, eso sí, está dispuesto a creer en la fiabilidad del decreto de Wamba contra Sisaldo, que según él, sin aportar otra justificación, «enriquece con una pieza más las disposiciones regias visigodas conocidas», y no son comparables, desde nuestro punto de vista, a los preámbulos de los libros IV y VII, que sí son evidentemente escritos exclusivamente para esta colección por su compilador. Estos capítulos no son homogéneos, según Martínez Díez, pues algunos proceden de fuentes jurídico-

¹⁶ CASIRI, M. *Biblioteca arabico-hispana escurialensis*. Madrid, 1760, vol. I, p. 542, ya se hace eco de las relaciones de este manuscrito con las otras colecciones canónicas hispanas, de acuerdo con las ediciones existentes en su época. MARTÍNEZ DÍEZ, *Colección canónica*, II-2, pp. 595-598; una explicación más breve, en KASSIS, «Arabic-speaking Christians», p. 416, nota 47.

¹⁷ MARTÍNEZ DÍEZ, *Colección canónica*, II-2, pp. 602-604.

¹⁸ Aquí habría que hacer una salvedad, puesto que, cuando escribió su obra Martínez Díez, todavía no contábamos con la edición crítica de la *Canónica*, por lo que ahora habría que revisarlos con la nueva edición de los cánones, por sí ya se pueden situar correctamente.

eclesiásticas que no nos han llegado hasta hoy¹⁹. En otros casos la fuente, conocida, ha sido muy adaptada, agrupándose citas alrededor de un tema determinado. Es el caso, entre otros, que nos va a ocupar, concretamente los cuatro capítulos procedentes del Libro II, tít. 4 del *Liber iudiciorum*, dedicado al testimonio y los testigos, que se encuentran en el Libro III, tít. 8 de la *Canónica árabe*²⁰.

Una vez que los cristianos de al-Andalus ven reconocido su estatus de *dimmies* y su derecho al mantenimiento de sus leyes y religión, y al quedar garantizada la aplicación del derecho por parte de los obispos, la *Colección canónica hispana* conoce un momento de esplendor, al convertirse en el código legal por excelencia junto al *Liber iudiciorum*. Tanto es así, que los cristianos de toda la Península defenderán su derecho a aplicar estas leyes visigodas de una forma prácticamente «nacionalista», como se observa en la conquista de Narbona por los carolingios (750), de donde solo se expulsa a la guarnición musulmana cuando se garantiza a la población que se mantendrán las leyes visigodas. Esto no solo demuestra las reservas frente a los francos, sino también que este conjunto de leyes habían sido respetadas también por los musulmanes cuando se habían apropiado de la ciudad, en el año 719²¹. Es evidente que estos códigos se aplicarían sobre todo en las ciudades, en primer lugar por ser estas las sedes de los obispados, y dado que la desestructuración de la organización visigoda, que afectaba principalmente al ámbito rural, hacía difícil la aplicación de la justicia episcopal en los lugares más distantes del radio de influencia de cada ciudad. Aun así, creemos que puede mantenerse la hipótesis de que los tribunales episcopales quedasen como último recurso de alzada dentro del sistema legal cristiano, si bien también era posible recurrir a jueces musulmanes más cercanos en determinadas zonas. Creemos que el estudio detenido de las fuentes –en este caso, jurídicas– de los siglos VIII-XI ayudará a comprender cómo funcionaba este sistema. Para ello, no podemos contentarnos con acudir a las fuentes cristianas, puesto que la mayor parte de los cristianos ibéricos se encontraban en un primer momento, entre los siglos VIII y X, bajo la autoridad islámica y, por tanto, inmersos en un sistema de derecho diferente de aquel al que estaban acostumbrados hasta entonces.

A partir de la conquista, la justicia criminal estaba en manos de la autoridad musulmana; mientras que los asuntos civiles y religiosos serían tratados por los obispos, en quienes recaía también el gobierno de sus sedes. Parece que los obispos, amparándose en la antigua legislación visigoda, que adaptaron a su conveniencia en el momento de los pactos con los árabes, habían conseguido controlar dominios e ingresos nuevos, situación que se iría deteriorando en los siglos posteriores. Sin embargo, el juez de la comunidad islámica podía intervenir frecuentemente en la impartición de justicia a cristianos, no solo en aquellos litigios que implicaban a un musulmán, sino también en casos que opusieran a cristianos con judíos, en los que el emir se reservaba el derecho de supervisión, y a petición expresa de los cristianos²².

¹⁹ Concilios Arausicano, Sardicense, el de Cartago VII, el de Barcelona II, el Epaonense y el de Gerona, que bien podría ser un sínodo local.

²⁰ Identificadas por Martínez Díez como las leyes, por este orden, II,4,3; II,4,1; II,4,5; II,4,11; II,4,7.

²¹ MANZANO, E. *Conquistadores, emires y califas: los omeyas y la formación de al-Andalus*. Barcelona, 2006, p. 85; citando a ABADAL, R. d'. *Catalunya carolingia*. Barcelona, 1986 (reimp.), pp. 19-24 y 46.

²² ACIÉN, M. «Poblamiento indígena en al-Andalus e indicios del primer poblamiento andalusí». *Al-Qanṭara*, 1999, vol. XX, pp. 47-64, p. 63; y «La herencia del protofeudalismo visigodo frente a la imposición

Habría que ver cómo se aplicaba esta parcela de la jurisdicción, basándose en qué fuentes de derecho, y hasta qué punto se mezclaron las formas judiciales de ambas comunidades. El sistema de dictámenes jurídicos sobre cuestiones religiosas, basados en opiniones legales recogidas en tratados de los grandes jurisconsultos musulmanes que utilizaban los cadíes musulmanes, era extraño para el sistema de derecho visigodo, basado en el romano. Por otra parte, ni siquiera el derecho islámico se había consolidado en el momento en que se conquista la Península, y su recepción paulatina en al-Andalus debió ir incorporando disposiciones sobre los cristianos conforme su posición se fuera definiendo dentro de las distintas escuelas jurídicas. De hecho, Kassis duda de que los cristianos arabizados estuviesen al tanto de las corrientes de consolidación de la *sari'a* que estaban teniendo lugar entre los jurisconsultos árabes en el siglo XI²³.

Sí hay conocimiento del derecho de los cristianos andalusíes por parte de los árabes, como demuestra la descripción de sus principales leyes –no siempre explicadas debidamente– por el geógrafo al-Bakri en su *Kitab al-masalik wa-l-mamalik*, en la sección dedicada a Europa²⁴. Sobre la legislación visigótica, dice:

El código (diwan) de los cristianos contiene no más de 557 artículos. Es el repositorio de su jurisprudencia y el tesoro de su saber; recurren a él para su juicio y lo emplean como base para sus veredictos. A pesar de su brevedad, hay artículos entre ellos que ni tienen ningún significado ni requieren ninguna explicación, pues tratan de materias que nunca ocurrieron en el pasado ni es probable que pasen en el futuro. Su ley (sunná) no deriva de la revelación ni ha sido narrada a partir de un profeta, sino que deriva de los decretos de sus reyes.

Contamos con indicaciones expresas transmitidas por juristas musulmanes sobre cómo debe aplicarse el derecho, bien por el juez árbitro de los musulmanes, o por el propio obispo. La *'Utbíyya* o compilación de audiciones del alfaquí al-'Utbi (m. 869), representante de la escuela malikí, ofrece una recopilación de transmisiones orales de opiniones jurídicas (*sama'-s*) que pueden contener cuestiones jurídicas (*mas'ala*, pl. *mas'ail*) o bien opiniones directas de los juristas (*qawl*, pl. *aqwal*)²⁵. No dedica un libro específico a la situación legal de los no musulmanes, de la misma manera que en el resto de las obras de derecho islámico, sino que hay que buscar las normas sobre ellos en los capítulos temáticos de las obras²⁶. Desde un principio se refleja en ellas la intención

del Estado islámico». En CABALLERO ZOREDA, L. y MATEOS, P. (eds.). *Visigodos y omeyyas: un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media*. Madrid, 2000, pp. 429-441, p. 430; MANZANO, *Conquistadores*, p. 96; AILLET, «Recherches», p. 108.

²³ Sobre la introducción del derecho islámico en la Península, véase FIERRO, M. «The Introduction of Hadith in al-Andalus». *Der Islam*, 1989, vol. 66, pp. 68-93; y «El derecho malikí en al-Andalus: siglos II/VIII-V/IX». *Al-Qanṭara*, 1991, vol. XII, pp. 119-132; FERNÁNDEZ FÉLIX, A. *Cuestiones legales del Islam temprano: la 'Utbíyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*. Madrid, 2003; KASSIS, «Arabic-speaking Christians», p. 402.

²⁴ Estudiadas con detenimiento y comparadas con el *Liber iudiciorum* por KASSIS, «Arabic-speaking Christians», pp. 408-411.

²⁵ FERNÁNDEZ FÉLIX, *Cuestiones*, p. 355.

²⁶ FERNÁNDEZ FÉLIX, *Cuestiones*, p. 433, da un total de 280 *mas'ail* relativas a *dimmiés* (3% del total), de las cuales 177 serían sobre cristianos (63,2%) y otras 7 sobre iglesias.

por parte de los juristas de establecer diferencias y evitar conflictos entre las distintas comunidades religiosas, basados principalmente en prácticas, rituales y costumbres, como las normas de pureza ritual a través del vestido, el lavado y la comida, o la circuncisión. De la casuística se deduce que no siempre era fácil distinguir a un musulmán de un no musulmán por medio de señales externas, y más durante el periodo de progresiva islamización (siglos IX-XI), por lo que son los juristas los que deben determinar qué suponía exactamente ser cristiano o ser musulmán, así como los casos de apostasía.

Dice una de las cuestiones de la *'Urbīyya*²⁷:

Dije [Isà b. Dinar]: ¿debe ser el árbitro (*hakam*) de los musulmanes el que juzgue entre la gente de la *dimma* los conflictos que puedan surgir entre ellos sobre los bienes, o cuestiones de ventas o prendas o usurpación de la propiedad? Contestó [Ibn al-Qasim]: sí, a esto tiene derecho.

Dije [Isà b. Dinar]: ¿y respecto a qué no actúa el árbitro entre ellos? Contestó [Ibn al-Qasim]: respecto a sus conflictos penales (*hudūd*), sus manumisiones, sus divorcios, la venta con usura que realizan en sus transacciones comerciales de un dirham por dos y cosas por el estilo y sus contratos matrimoniales [y se ve involucrado más de uno]. Y en lo que se refiere al asesinato, las heridas, la usurpación de la propiedad y los bienes que supongan enfrentamientos entre ellos, en todos esos casos el árbitro de los musulmanes es el que debe mediar entre ellos.

Esta cuestión, que tan claramente divide las competencias entre el juez islámico y el *dimmí* –fuese cristiano o judío–, nos plantea una serie de preguntas que no podemos responder todavía. La primera de ellas es si, para dirimir esas disputas entre cristianos, el juez islámico debía recurrir a su propia legislación o a la de los cristianos –pensemos que en época posterior los cristianos utilizaban la legislación islámica para juzgar a los mudéjares, y necesitaron traducciones para ello–. De donde podemos pensar: ¿para quién se traducen los códigos legales –en este caso los concilios–, para el obispo o para una autoridad musulmana que debe aplicar la ley? Porque, ¿quién puede aplicar la ley sobre un obispo? ¿No sería la autoridad derivada del califa o del gobernante musulmán en general? Por lo tanto, habría que tener notarios y escribanos que dieran fe de los testimonios que se presentaran en el juicio: ¿serían cristianos o musulmanes? ¿En qué lengua escribían y de qué manera necesitaban citar la ley?

Otra cuestión se refiere a la intervención del juez de arbitrio (*hakam*) en el caso de que los *dimmies* que se encuentran en la frontera y realizan incursiones contra territorio enemigo sin ir acompañados por un musulmán decidan dividir el botín entre ellos²⁸:

Dije [Yahyà ibn Yahyà]: y si tiene lugar esa acción, ¿qué opinas? Contestó [Ibn al-Qasim]: creo que no se les debe exigir el pago del quinto del botín.

Dije [Yahyà ibn Yahyà]: y si divide el botín entre ellos el árbitro (*hakam*) de los musulmanes, ¿debe hacerlo según la ley (*sunna*) del islam? Contestó [Ibn al-Qasim]: sí, si lo

²⁷ FERNÁNDEZ FÉLIX, *Cuestiones*, p. 383.

²⁸ FERNÁNDEZ FÉLIX, *Cuestiones*, p. 489. Sobre otras actuaciones de los árbitros en el marco del derecho islámico matrimonial, véase FIERRO, M. «Los malikíes de al-Andalus y los dos árbitros (*al-hakaman*)». *Al-Qantara*, 1985, vol. VI, pp. 79-99.

han escogido para que actúe como árbitro y están satisfechos con él, debe distribuir el botín entre ellos según la división que se hace en el islam. Pero si no son juzgados por él, su asunto se lleva a sus obispos (*usquf*, pl. *asaqifa*), y la gente de su religión hará la distribución entre ellos según su ley (*sunna*).

Este caso permite suponer que, en determinados supuestos, los propios cristianos podían decidir quién tenía autoridad sobre ellos, probablemente según les conviniera más, o debido a la distancia de las principales sedes episcopales de la frontera en la que actuaban. Pero un planteamiento de este tipo supone también una utilización progresiva de la legislación como marco de islamización de las costumbres cristianas. La actuación de un juez de arbitrio que se apoya en la *sunna* sobre el botín para distribuir los expolios entre los cristianos daría como resultado el pago del quinto del califa, tal como recoge la *‘Urbīyya*, y el reparto proporcional del resto entre los expedicionarios.

En la *Colección canónica árabe* se observa una preocupación por las garantías que deben requerirse en cualquier acusación referentes a la integridad, la legitimidad y el número de testigos aducidos, así como la necesidad de que hayan presenciado los hechos, y el procedimiento que debe seguirse para comprobar la adecuación de un testigo o incluso su rechazo a la hora del juicio. Martínez Díez lo achaca a que «el problema debió ser importante a raíz de la invasión musulmana, con la consiguiente dispersión y destrucción de archivos; la prueba testifical sería la preferida, por no decir la única, para legitimar los antiguos dominios. Esta situación comienza a finales del siglo IX con la proliferación de diplomas»²⁹. En primer lugar, nos preguntamos a qué archivos se refiere a la hora de plantear este problema, pues es evidente que no puede decirse que en el siglo VIII haya una centralización de archivos en ninguna parte en la Península. Por otra parte, la prueba testifical no se presenta únicamente para dirimir juicios de tierras, sino también de cualquier otra materia de derecho que afectara a los cristianos en al-Andalus. Creemos más bien que esta preocupación por las garantías judiciales se explica por la inserción de las causas juzgadas por el derecho cristiano —en este caso, mediante la *Canónica* que utilizarían los obispos, última autoridad jurídica de la comunidad cristiana en al-Andalus— en el sistema legal islámico³⁰. Esta situación no comienza, como piensa Martínez Díez, en el siglo IX necesariamente, sino en el momento en que debe aceptarse a testigos cristianos en juicios cuya aplicación debe ser supervisada por una autoridad musulmana.

Las pruebas que debían presentarse en un juicio dependían en buena medida de los testigos, en un momento en el que la deposición oral era más importante que una prueba escrita. Los medios de prueba eran la confesión, el juramento o la negativa a prestarlo, el testimonio y las presunciones legales; la escritura no era más que una

²⁹ MARTÍNEZ DÍEZ, *Colección canónica*, II-2, p. 610.

³⁰ La inserción en el espacio político musulmán puede manifestarse en otros indicios, como el uso calendario del reino del emir o califa, y del calendario lunar árabe, elementos que distinguen a los códices andalusíes de los procedentes de los reinos cristianos del norte. Es el caso de la primera copia latina conocida de la *Colección canónica hispana* de origen mozárabe, compilada en torno a 775, que se supone procedía del monasterio de Albelda. En ella se utiliza la data del reinado de ‘Abd al-Rahman I. DÍAZ Y DÍAZ, *Manuscritos visigóticos*, p. 106. También AILLET, «Recherches», p. 102, citando un códice patrístico conservado en Urgel.

modalidad de la testificación³¹. La prueba testifical era una información dada acerca de la materia en litigio, de cuanto consta personalmente al testigo, con el fin de hacer que el juez dicte sentencia definitiva. El derecho islámico consideraba que debía aportar sus pruebas primero el demandante, y después el acusado, y así de manera alternativa hasta dirimirse el juicio. En el caso de que los testigos se encontraran a cierta distancia del lugar del juicio, podían diferirse los plazos de presentación de pruebas considerablemente. Una vez expuestas las primeras pruebas, correspondía dar al acusado los nombres de los testigos aportados por la acusación y comprobar su validez³². En algunos casos, el cadí podía decretar que no había defensa alguna contra lo que estos expusieran. Si pasado un tiempo no se aportaban las suficientes pruebas, el demandado podía jurar y se ponía fin al proceso desestimando la demanda³³.

Por tanto, dado que la prueba testifical era la forma más importante de decidir los juicios, se atribuyó especial importancia a la figura del testigo y se legisló ampliamente sobre la idoneidad de este, para evitar que el juez pudiera ser inducido a error por causa de falsos testimonios. Entre los tratados que mencionan la cuestión de la probidad del testigo se encuentran algunas de las obras más importantes de derecho islámico, preferidas por los alfaquíes andalusíes, al menos en todas aquellas que circulan a partir del siglo IX. Según estos, el testigo debía ser musulmán, púber³⁴, libre –en caso de duda se presumía su libertad–, sano de mente, tanto durante el hecho que se juzga como cuando realiza la declaración, y de vida irreprochable, es decir, quedaban excluidas las personas de comportamiento inmoral (*fasiq*) y las que faltaban al decoro (*murūʿa*)³⁵. Tampoco podía ser ciego para los hechos que hubiera debido percibir mediante la vista, y nunca si era ciego y sordo a la vez.

Evidentemente, los cristianos incumplían ya el primero de los requisitos, por lo que su testimonio en teoría no podía admitirse³⁶:

³¹ Resulta curioso que esta prueba documental fuera requerida en un juicio contra un apóstata, cuyo único testigo era él mismo, y que a falta de dicha prueba que atestiguará su conversión al islam –temporal–, se le perdonara según recoge la *ʿUrbīyya*, en un caso bien distinto del de los mártires de Córdoba. FERNÁNDEZ FÉLIX, *Cuestiones*, p. 468.

³² El vocabulario que se utiliza para ella en los tratados de *fiqh* era *huyya* o *bayyina*, que designaba sobre todo la prueba testifical; también se usaban *dalil* (indicación conclusiva) y *burhan* (demostración). PELÁEZ PORTALES, D. *El proceso judicial en la España musulmana (siglos VIII-XII)*. Córdoba, 2000, pp. 193, 200-205, 218-219.

³³ Solo si los testigos eran notarios o actuarios del tribunal, testigos delegados por el juez para hacer prestar un juramento, acreditar una posesión u otros actos de instrucción, informadores secretos del juez, testigos superiores a toda excepción salvo en caso de enemistad con la parte contra la que se hubiera depuesto o de parentesco con el acusador. PELÁEZ PORTALES, *El proceso judicial*, pp. 206-211.

³⁴ La pubertad, según el malikí Ibn al-Qasim, se alcanzaba a los quince años, si se daban muestras de madurez, y, si no, a los dieciocho. PELÁEZ PORTALES, *El proceso judicial*, p. 221.

³⁵ PELÁEZ PORTALES, *El proceso judicial*, pp. 220-221. Faltar al decoro podía incluir prestarse fácilmente a las chanzas o procacidades; practicar juegos de azar; participar en competiciones o jugar al ajedrez descuidando los deberes religiosos; ingerir o elaborar bebidas alcohólicas; ir a fiestas o comer en la calle a la vista de la gente, etc. PELÁEZ PORTALES, D. *La administración de justicia en la España musulmana*. Córdoba, 1999, pp. 79-80. También podía ser excluido el musulmán que no cumpliera el precepto de la peregrinación, pudiendo hacerlo. FERNÁNDEZ FÉLIX, *Cuestiones*, p. 416.

³⁶ He tomado como ejemplo el capítulo XXXVIII de los procesos y los testimonios de la *Risala fi l-fiqh* de Ibn Abi Zayd al-Qayrawani (m. 996), en IBN ABI ZAYD AL-QAYRAWANI. *Compendio de derecho islámico*.

No se admite el testimonio de persona rival ni sospechosa, sino solo el de personas justas (y musulmanas) (*‘adl*). Tampoco se admite el testimonio del penado, ni el del esclavo, ni el del joven impúber, ni el del no creyente. El que haya sufrido pena por causa de fornicación, si se arrepiente, se acepta su testimonio, excepto en materia sexual. No se admite el testimonio del hijo a favor de sus padres ni el de estos a favor de él, ni el del esposo a favor de la mujer, ni el de ella a favor de él. Sin embargo, se acepta el testimonio del hermano justo (*‘adl*) a favor de su hermano. No se acepta el testimonio del experto en decir mentira, ni del que se halle en pecado grave, ni del que tenga beneficio (en el asunto), ni del que trate de apartar de sí un perjuicio, ni del tutor a favor de su pupilo. Se acepta, por el contrario, su testimonio en contra del pupilo. No se permite validar ni invalidar el testimonio de las mujeres.

En algunos casos este precepto se llevaba al máximo, pues se llegaba a prohibir la intervención de testigos cristianos o judíos incluso en los procesos en los que, como hemos visto, un juez musulmán decidía entre los tributarios, sino que su capacidad para testificar se limitaba a hacerlo ante sus propios jueces³⁷.

En el caso de Ibn ‘Abd Rabbihi (h. 968), se dice literalmente que los judíos (léase tributarios en general) no pueden testificar más que ante sus jueces, y que el juez de arbitrio musulmán no arbitra entre ellos ni les envía ante el cadí musulmán más que si ellos lo aceptan. Por su parte, en la misma fetua, Ibn Harit al-Husani observa que si una parte de los tributarios apela a la justicia islámica y otra a la de sus propios magistrados, si se trata de abusos e injusticias no previstos por la ley religiosa (*sari‘a*), se juzgarán mediante la ley islámica (*hukm*) o, si no, se les reenviará a sus correligionarios. Si estaba establecido que el litigio fuera visto por su ley canónica, se enviaría a las partes directamente a sus magistrados, si no, será un juicio ejecutorio siempre que sus testimonios fueran sostenidos por musulmanes³⁸.

Aparte de la salvedad referida al derecho canónico, este grave inconveniente debía solucionarse en la práctica, pues era evidente que la judicatura musulmana debía conferir un valor mínimo al testimonio de un cristiano si querían regular y controlar las relaciones entre esta comunidad y los musulmanes, tanto comerciales como de vecindad, etcétera.

Ed. J. Riosalido. Madrid, 1993, pp. 138-142 (aunque es más exacta la traducción francesa, se ha preferido citar la castellana para facilitar el acceso del lector). También se cita en otros tratados, como el *Kitab al-Tafri’* de Ibn Yallab al-Basri (siglo X), ampliamente utilizado en la Península hasta periodo morisco. Utilizo la versión de ABBOUD-HAGGAR, S. (ed.). *El tratado jurídico de al-Tafri’ de Ibn al-Gallab. Manuscrito aljamiado de Almonacid de la Sierra*. Zaragoza, 1999, vol. II, p. 486, simplificando los signos diacríticos: «I cuando fará testigo el enseñoreado en el estado de su cativerio, i el chico en su chiqueñez, i el descreído en su descreyença con atestiguanças, pues sean retornadas sobrellos, después si fagan testigo, con ello después del permutamiento de sus estamientos, no reçiban sus testimoñanças; i si no serán que abrán atestiguado con ello enlos estamientos aquellos que se adelantaron de primero, sean reçebidas sus testemoñanças».

³⁷ Además del párrafo ya citado de AL-QAYRAWANI, *Compendio*, pp. 44, 139; el editor, en sus apuntes dedicados a derecho comparado, añade que Abu Hanifa e Ibn Hanbal admiten el testimonio de infieles en casos que tengan lugar entre ellos, mientras que Malik y al-Safi’i no lo aceptan ni en este caso. En general se niega la validez del testimonio del infiel contra el musulmán, salvo Ibn Hanbal, que lo acepta si jura por Dios que lo que dice es cierto, p. 228.

³⁸ Ver LAGARDÈRE, V. *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi‘yar d’al-Wansharisi*. Madrid, 1996, pp. 448-449, n. 114. Otro caso similar en Córdoba, pp. 450-451, n. 120; más observaciones al respecto de la autoridad del cadí como mero registrador de los habices establecidos por los tributarios, en pp. 262-263, n. 178. Cit. PELÁEZ PORTALES, *El proceso judicial*, pp. 222-223.

A efectos prácticos, también era necesario equiparar de alguna manera su testimonio al del musulmán, aunque fuera en grado de inferioridad, para aquellos juicios que resolviera la autoridad islámica, pero que atañesen a miembros de varias comunidades religiosas.

Un segundo punto conflictivo era quién podía determinar o verificar la probidad o inhabilitación de un testigo, es decir, comprobar que no incurría en ninguno de los casos anteriores y certificar que su testimonio era válido. En el caso de los cristianos era evidente que serían sus propios correligionarios los más apropiados para determinar la validez de su testimonio. El proceso musulmán contaba con un procedimiento de habilitación de los testigos ordinarios, al que estos debían someterse antes de su deposición: se abría con unas diligencias previas de carácter secreto, en las que participaban informadores que ya eran considerados justos (*'adl*) y pertenecían al propio tribunal, quienes interrogaban a los vecinos del barrio. Si el resultado era positivo, seguía luego una fase pública de indagación de su honorabilidad que daba paso a su designación como testigo cualificado. Esta fase tenía lugar ya en el tribunal, ante el juez y en presencia de las partes. En ella también varios testigos cualificados de sexo masculino decían conocer bien al testigo, asegurando que era recto e idóneo y que satisfacía todos los requisitos morales e intelectuales requeridos. Si la parte contraria presentaba informaciones que desmintieran lo anterior, el testigo quedaba incapacitado para declarar en el juicio. Aunque estas diligencias se establecieron en Egipto –lugar también con una importante población cristiana–, en al-Andalus se aplicaron a todas las causas judiciales, ateniéndose a la *Mudawwana* maliki³⁹. La autoridad última que garantizaba todo el proceso era el cadí, hasta el punto de que se declara que un juez provincial indigno no puede verificar la veracidad de un testimonio⁴⁰. La disidencia política también podía pasar su factura, como prueba la descalificación de 'Umar ibn Hafsun, cuando los jeques de al-Andalus emiten sus fetuas negando la validez del testimonio de los musulmanes que se encuentran bajo la autoridad del rebelde (por tanto, entre 879-917 aproximadamente) y los juicios emitidos por sus cadíes⁴¹.

¿Qué ocurría, pues, en el caso de los cristianos? Creemos que en este esquema, que funciona en el derecho islámico, debió interesar asegurar de alguna manera la probidad del testigo cristiano a la hora de declarar en juicios, tanto entre cristianos, como entre miembros de varias comunidades religiosas. En este contexto, y siguiendo los presupuestos del derecho islámico, tiene lógica que fuera el obispo –o sus delegados– el encargado de probar que una persona era un testigo cualificado. Para ello, los compiladores de la *Canónica árabe* se vieron obligados a buscar e incorporar fragmentos de legislación ya existentes para completar esta definición de probidad. Y quiero recalcar especialmente este aspecto –existencia previa de los cánones–, pues no asistimos a la elaboración de una nueva teoría del testigo, sino que se «recuperan» disposiciones de concilios o del *Liber iudiciorum*, es decir, las principales fuentes de derecho para los cristianos andalusíes.

Una de las cuestiones para las que era importante el testimonio oral es la prueba de reputación pública, en la que es necesario que los informadores estén al tanto de la cuestión de que se trata, que no se les pueda ignorar y que sean más de cuatro. Entre ellos no hay que tener en cuenta la probidad de los informadores, por lo que se acepta

³⁹ PELÁEZ PORTALES, *Administración*, pp. 81-86.

⁴⁰ Según la *'Urbīyya*. FERNÁNDEZ FÉLIX, *Cuestiones*, p. 431.

⁴¹ LAGARDÈRE, *Histoire*, p. 54; *Mi'yar*, ed. Fez, II, 104; Rabat, II, 134.

automáticamente la validez de testimonio de cristianos, e incluso de testigos recusables⁴². Un ejemplo de la aplicación de esta prueba, algo anterior, nos ilustra sobre un presunto caso de raptó de una mujer musulmana a la que se había visto en compañía de un cristiano «de costumbres depravadas» llamado Sa'íd al-'Ayami –el nombre insiste en esta visión del otro ajeno a la comunidad–. Sin embargo, los testigos aseguraban que el cristiano era un hombre de vida recta y que estaba en buenas relaciones con los musulmanes, a lo que se responde que habría que verificar la exactitud de los testimonios⁴³.

Esta preocupación aparece en diez de los 24 cánones suplementarios no identificados que se incluyen en la *Colección árabe*, con procedencias diversas y que Martínez Díez cree que han sido «forjados por el mismo autor de la colección»⁴⁴. Todos ellos forman parte del Libro III, *De las instituciones de los juicios y del gobierno de las cosas*⁴⁵, en los siguientes títulos:

Título 8: ocho cánones;

Título 9: un canon;

Título 18: un canon.

En ellos se citan los concilios IV Africano, c. 3; VII de Cartago, c. 6 y II de Barcelona, c. 8; además, una carta del papa Celestino a los obispos africanos, un decreto de Wamba contra Sisaldo y varios fragmentos del *Liber iudiciorum*, tít. 4, c. 1; tít. 5, c. 7, además de un concilio sin identificar⁴⁶.

La entrada correspondiente al título VIII, capítulo 4, canon III del IV concilio africano introduce la cuestión a la manera islámica, pues se presenta al metropolitano Aurelio explicando cómo se han dirigido a él preguntando cómo puede conocerse qué cristianos son idóneos para dar su testimonio. El concilio aprueba una serie de cualidades que distinguirán al buen cristiano que, por ello, es capaz de dar un testimonio fiable en juicio. Entre ellas, se destacan la práctica de la castidad, la abstención de la bebida, pagar las décimas acostumbradas, dar sus bienes a los pobres y otra serie de características del que consideran un buen creyente cristiano⁴⁷.

⁴² *Fetua* de 'Abd al-Hamid ibn al-Sa'ig de Qayrawan (m. 1093), análoga a la de 'Abd al-Yalil al-Rabi' de Fez. LAGARDÈRE, *Histoire*, p. 30; *Mi'yar*, ed. Fez, I, 331; Rabat, I, 415.

⁴³ Ibn Zarb de Córdoba (m. 991) e Ibn Harit. LAGARDÈRE, *Histoire*, p. 57; *Mi'yar*, ed. Fez, II, 269; Rabat, II, 346-347.

⁴⁴ MARTÍNEZ DÍEZ, *Colección canónica*, II-2, p. 611.

⁴⁵ Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial (a partir de ahora BRME), Ms. Árabe 1623, ff. 148r-228r. Dividido en 44 títulos.

⁴⁶ Mencionado todo en MARTÍNEZ DÍEZ, *Colección canónica*, II-2, p. 611.

⁴⁷ «Este sería digno de llamarse cristiano y de la misma manera veríamos la utilidad de su designación si fuese practicante de la castidad, si se abstuviese del vicio de la ebriedad, si odiase la soberbia y la envidia, si no robase ni dijese mentiras, ni levante falso testimonio ni profiera blasfemia contra Dios, que no degustara sus frutos antes de ofrecer las primicias a Dios, que pagase las décimas acostumbradas de todo su beneficio y producción, y que donase alguna parte de sus bienes a los pobres, quien colma de honra a los presbíteros, quien considera a los demás como a sí mismo y no odia a nadie [...]. Además es un verdadero cristiano quien dona a la iglesia una parte de sus frutos para los pobres y en su necesidad le socorren con dinero y alimento, quien ofrece al altar sustento para los pobres y abre la puerta de su casa para albergar a los peregrinos, el que lave los pies de los huéspedes, quien no favorezca el desacuerdo ni el odio entre los hombres, sino que concilie la paz y la caridad. Finalmente, consideramos que es un verdadero cristiano y de costumbres virtuosas aquel que exhorta e incita tanto a sus hijos como a los que le rodean con palabras y obras honestas a llevar una vida laudable, quien se abstiene de su propia cónyuge los días festivos bastante tiempo para, con la mente aplacada

A partir de ahí, se desgranán los requisitos que el *Liber iudiciorum* aporta para la selección del testigo: deben ser honrados, libres, de buen linaje y ricos, pues se piensa que el pobre puede ser sobornado para dar un testimonio falso⁴⁸. Igualmente, se ofrece una enumeración de aquellas personas cuyo testimonio no sería válido, esta sí ya distinta en varios puntos de lo que dice el *Liber*:

Aquellos que son homicidas, hechiceros (envenenadores), ladrones, sacrílegos, malhechores, violadores, falsos testigos, adivinos y supersticiosos, o los que consultan a magos no deben ser admitidos a testimonio; ni tampoco los hombres muy pobres, desconocidos o de linaje oscuro, ni el religioso apóstata y el presbítero que haya contraído matrimonio. Tampoco son idóneos para prestar testimonio los siervos y libertos que testifican contra su señor ni quienes por adquirir un beneficio testifican contra quien merece algo bueno de ellos. Por fin, se prohíbe el testimonio de aquel que hubiera matado a otro hombre con derecho o deshonor, pues es contrario a la voluntad de Dios quien dé muerte justa o injustamente a un obispo o a otro [hombre]⁴⁹.

Quizá el capítulo más interesante sea el presentado en este apartado como *Liber iudiciorum* II, título 7, capítulo 5, inexistente en los manuscritos conocidos de esta compilación. La primera parte y el título corresponden aproximadamente al *Liber* II, IV, 5, que dispone que los testigos deben comparecer y dar su testimonio oral, no aceptándose el escrito⁵⁰. El resto de la ley no aparece en el *Liber iudiciorum*. Esto puede deberse a dos razones: que el compilador de la *Canónica árabe* manejara un manuscrito del *Liber* que no nos ha llegado, y que contaba con este epígrafe, o bien este sí es verdaderamente un capítulo inventado por los cristianos andalusíes para completar la definición del testigo según los requisitos islámicos, puesto que su contenido presenta condiciones necesarias para estos. Se trata, efectivamente, de no aceptar a testigos que no estuviesen presentes en el momento de los hechos, mayores de catorce años (es decir, púberes), ni aquellos que hubieran jurado en falso, ni aquellos que fueran corruptos o convictos de algún crimen.

La necesidad de dos testigos se modifica en el caso de que los acusados sean miembros de la jerarquía eclesiástica. Entonces se hacen necesarios tres testimonios. Se cita un concilio difícil de identificar, que en realidad es el de Epaon, canon 17:

y el ánimo tranquilo y con el corazón y el cuerpo puros, acceder al cuerpo del Señor, quien retiene en su memoria los preceptos de la fe cristiana y la oración dominical y la enseña a sus hijos e hijas y a los miembros de su casa, para que cumplan todo esto rectamente y confíen los ritos a su memoria. Así pues, quien se tenga por verdaderamente cristiano, considero que es ciertamente un testigo legítimo». BRME, Ms. Árabe 1623, ff. 158r-159r; trad. latina editada en MARTÍNEZ DÍEZ, *Colección canónica*, II-2, pp. 663-664.

⁴⁸ Libro III, c. 8, cuatro leyes transcritas con modificaciones a partir del *Liber iudiciorum*. BRME, Ms. Árabe 1623, ff. 160r-160v; trad. latina MARTÍNEZ DÍEZ, *Colección canónica*, II-2, pp. 665-666. Véase *Fuero juzgo en latín y castellano*. Madrid: Real Academia Española, 1971, pp. 23-25 ed. latina; pp. 33-35 ed. castellana. Aquí habría que tener en cuenta qué versión del *Fuero juzgo* pudieron manejar los compiladores de la *Colección canónica*, si era latina o árabe, y las variantes que pudo tener el manuscrito. Hasta que no se pueda identificar el *scriptorium* de origen de la *Colección*, estas preguntas quedarán sin resolverse.

⁴⁹ BRME, Ms. Árabe 1623, f. 160v. Solo corresponde al *Liber* la parte indicada en cursiva, el resto se ha añadido. *Fuero juzgo*, p. 23 ed. latina; p. 33 ed. castellana.

⁵⁰ BRME, Ms. Árabe 1623, f. 160v; trad. latina MARTÍNEZ DÍEZ, *Colección canónica*, II-2, p. 666. *Fuero juzgo*, p. 24 ed. latina; p. 34 ed. castellana.

Si los laicos acusaran de un crimen a hombres que han recibido las órdenes eclesiásticas, ordenamos que se pruebe esto con argumentos que no ofrezcan duda (ciertos). No se debe admitir ninguna delación si su autor no la confirma con el testimonio de dos o tres hombres probos según el derecho canónico⁵¹.

El castigo para un musulmán culpable de falso testimonio era de cuarenta latigazos, además de cortarle la barba, tizarle el rostro y pasearle ante el escarnio público por las calles de la ciudad entre las dos plegarias mientras los ejecutores proclamaban: «Este es el castigo de un falso testigo»⁵². Si esto era lo que ocurría con un musulmán, habría que ver lo que se podría hacer con un cristiano que incurriera en el mismo delito aunque la pena teóricamente debería ser la misma.

Estos añadidos plantean otra cuestión importante. Hasta ahora carecemos de manuscritos del *Liber iudiciorum* copiados o transmitidos por cristianos arabizados y mozárabes parangonables a las *Colecciones canónicas* que mencionábamos al principio de este trabajo⁵³. No sabemos en qué se basaban exactamente los jueces que debían administrar justicia a los grupos cristianos andalusíes, pues bien podían hacer uso de los fragmentos del *Liber* que estaban ya incluidos en la *Colección canónica*, sin ir a la fuente principal, pero entonces, ¿de dónde salen estos otros añadidos?

La siguiente pregunta sería: ¿qué ocurre con estos cánones cuando los cristianos emigran al norte? ¿Hasta qué punto son importantes los cánones que se conservan en ambas colecciones para explicar las semejanzas entre cristianos arabizados y mozárabes en sus distintos marcos legislativos? Es evidente que la preocupación por la probidad del testigo en el sistema jurídico asturiano no tendría paralelo con la necesidad de justificar esta probidad dentro del sistema islámico. Esta situación nueva podría explicar la ausencia de los cánones correspondientes en las colecciones canónicas copiadas y utilizadas en el reino de Asturias y en León. Aunque se mantienen algunos de los capítulos, los que ya no resultan útiles son eliminados, constituyendo algunas de las transformaciones que se observan en la tradición mozárabe con respecto a la herencia visigoda a través del canal andalusí. Es evidente que los mozárabes fueron el vehículo de transmisión de una tradición legal hispana anterior a la conquista musulmana en los reinos cristianos del norte, pero esta se presentará modificada en aquellos puntos en que la realidad cambie sustancialmente de un marco geográfico a otro.

⁵¹ BRME, Ms. Árabe 1623, f. 162v; trad. latina MARTÍNEZ DÍEZ, *Colección canónica*, II-2, p. 669.

⁵² Según una fetua cordobesa que relata este castigo, aplicado por el prefecto de policía Ibrâhîm b. Hasan b. Halid durante el emirato de Muhammad I (m. 886). El prefecto era además jurista y citó la *Muwatta* de Malik como justificación de esta pena. LAGARDÈRE, *Histoire*, p. 53; *Mi'yar*, ed. Fez, II, 323; Rabat, II, 415.

⁵³ «Es absolutamente cierto que no disponemos de ningún ejemplar de esta colección legislativa que pueda de manera razonable ser atribuida a ambientes mozárabes, y tampoco tenemos noticias de libros de este origen perdidos: ¿cómo era posible juzgar con arreglo a las leyes tradicionales dentro de la comunidad mozárabe si no se contaba con ejemplares de la Ley?». DÍAZ Y DÍAZ, *Manuscritos visigóticos*, p. 112. Nos sumamos a la extrañeza del autor, a no ser que se conservara algún ejemplar copiado antes de la conquista islámica, que quedara custodiado en la biblioteca de alguna catedral como objeto de reverencia, y por lo tanto no tuviera circulación, al no ser ordenada o requerida su copia por una autoridad civil. Puesto que carecemos de información sobre las bibliotecas emirales y califales andalusíes a este respecto, solo podemos conjeturar si en alguna de ellas existiría una copia de referencia del *Liber iudiciorum*, aunque podamos suponer que sí, pues sería la autoridad civil competente a la que le correspondería poseerlo.