

## CRISTIANOS EN CONTEXTOS ARABIZADOS E ISLAMIZADOS EN LA PENÍNSULA IBÉRICA\*

*Christians in Arabized and Islamized contexts in the Iberian Peninsula*

Maribel FIERRO

*Instituto de Filología. Centro de Ciencias Históricas y Sociales. CSIC. C/ Albasanz, 26-28. E-28037 MADRID.  
C. e.: maribel.fierro@cchs.csic.es*

Recibido: 2009-04-21

Aceptado: 2009-09-14

BIBLID [0213-2060(2009)27;119-124]

RESUMEN: Estas páginas son una breve síntesis de los diferentes estudios que componen este monográfico sobre los mozárabes. Se plantean las principales aportaciones de cada uno de ellos, que abordan el tema general desde ópticas y métodos distintos, aunque siempre con una perspectiva rigurosa, alejada de los partidismos. Al mismo tiempo se lleva a cabo una lectura crítica de los resultados que ofrecen los trabajos, que son integrados en el contexto más amplio de las relaciones establecidas con las poblaciones «protegidas» en los primeros siglos del mundo islámico.

*Palabras clave:* Mozárabes. Arabización. Península Ibérica.

ABSTRACT: This study is a brief synthesis about the articles that compose this monographic on the mozarabs. There is a summary of the main contributions of each of them, which analyse the general theme from different methods and views, always with a scientific perspective, moved away from interpretations based on contemporary politics. At the same time, the results of the papers are discussed and they are inserted in the wider context of the relations with the «protected» people in the early Islam.

*Keywords:* Mozarabs. Arabization. Iberian Peninsula.

\* Quiero agradecer a Iñaki Martín Viso y a Ana Echevarría su amable invitación a participar en el Seminario *En la frontera de dos sociedades y culturas: los mozárabes en el centro de la Península Ibérica (siglos VIII-XI)*, del proyecto HUM2006-03038, que tuvo lugar en Salamanca los días 24-25 de abril de 2008.

Richard Bulliet ha insistido en el hecho de que en la historiografía musulmana no abundan los relatos de conversión al islam de las poblaciones conquistadas en los primeros siglos<sup>1</sup>. Detrás de ese silencio está no solamente el escaso interés en promover la conversión de quienes con sus impuestos pagaban los salarios de los soldados arabomusulmanes y sus clientes, sino también la forma específica en que se produjo la conversión al islam: los conquistados se hicieron musulmanes al tiempo que, por regla general, se arabizaban como consecuencia de vivir entre musulmanes que eran –en su gran mayoría– árabes. Los intentos por reconstruir los procesos de aculturación, con o sin conversión, en los territorios conquistados por los musulmanes durante los primeros siglos –territorios que en una gran proporción contaban con población cristianizada, al menos en teoría, como es el caso de la Península Ibérica– han consistido sobre todo en el análisis de datos onomásticos, arqueológicos y literarios (históricos y religiosos)<sup>2</sup>. Los estudios recogidos en este monográfico suponen en todos estos campos valiosas aportaciones sobre la situación peninsular que se unen a otras recientes<sup>3</sup>.

Respecto a los datos onomásticos, Ann Christys –en un libro que merece mayor atención de la que se le ha prestado– nos recordaba que, cuando el cronista Ibn Hayyan menciona a cuatro hombres como miembros de una embajada enviada por el califa de Córdoba a tierras cristianas, si no fuera porque especifica que uno era juez de los cristianos y los otros un obispo, un arzobispo y un conde, nos resultaría imposible saber que eran cristianos, dado que llevan nombres plenamente árabes<sup>4</sup>. Javier Fernández Conde («Los mozárabes en el reino de León: siglos VIII-XI») vuelve sobre el llamativo fenómeno de la arabización onomástica, tan perceptible en la documentación en este caso no andalusí sino procedente del territorio leonés, para rebajar al mínimo la posible influencia de cristianos arabizados procedentes de al-Andalus, es decir, aquellos a los que se puede llamar propiamente mozárabes<sup>5</sup>. Lo que hace es poner en primer plano la presencia *in situ* de poblaciones arabizadas, de origen fundamentalmente beréber<sup>6</sup>, asentadas desde antiguo en la zona, pero sin haber desarrollado estructuras políticas

<sup>1</sup> BULLIET, R. «Process and status in conversion and continuity» y «Conversion stories in early islam». En GERVERS, M. y BIKHAZI, R. J. (eds.). *Conversion and continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands. Eighth to Eighteenth Centuries*. Toronto, 1990, pp. 1-14 y 89-101, respectivamente.

<sup>2</sup> Sin pretensión alguna de exhaustividad, cabe destacar los siguientes estudios representativos: BULLIET, R. W. *Conversion to islam in the medieval period: an essay in quantitative history*. Cambridge (Mass.), 1979; SCHICK, R. *The Christian communities of Palestine from Byzantine to Islamic rule. A historical and archaeological study*. Princeton, 1995; GRIFFITH, S. H. *The church in the shadow of the mosque: christians and muslims in the world of islam*. Princeton, 2008; *Christian-Muslim Relations: A bibliographical history. Vol. 1*. Leiden, en prensa.

<sup>3</sup> BARROCA, M. J. y FERNANDES, I. C. (eds.). *Muçulmanos e Cristãos entre o Tejo e o Douro (sécs. VIII a XIII)*. Palmela, 2005; 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; *Simposio Internacional El legado de al-Andalus. El arte andalusí en los reinos de León y Castilla durante la Edad Media*. Valladolid, 2007.

<sup>4</sup> CHRISTYS, A. *Christians in al-Andalus, 711-1000*. Richmond, 2002, p. 141.

<sup>5</sup> URVOY, D. «Les aspects symboliques du vocable “mozarabe”. Essai de réinterprétation». *Studia Islamica*, 1993, vol. LXXVIII, pp. 117-153.

<sup>6</sup> Este origen se revela abiertamente en un nombre como el del Cotama Cotumiz mencionado en el séquito de Ramiro II en Viseu y que remite a los beréberes Kutama: FIERRO, M. «Abd al-Rahman III frente al califato fatimí y el reino astur-leonés: campañas militares y procesos de legitimación político-religiosa». En *Rudesindus. San Rosendo. O seu tempo e o seu legado*, en prensa, citando a RODRÍGUEZ, J. *Ramiro II, Rey de León*. Madrid, 1972, p. 604.

sólidas, lo que habría propiciado su asimilación por parte de las poblaciones autóctonas en vías de reorganización. Además, la cronología de la onomástica arabizada indica que en ella influyó también la atracción que ejercía la sociedad andalusí, especialmente la de la época califal, entre los cristianos del norte.

Dice con razón Fernández Conde que, si la onomástica recogida en la documentación leonesa nos permite abrir una ventana por la que asomarnos a las complejas realidades sociales, políticas, económicas y religiosas de los siglos VIII-XI, no deja de ser insuficiente para una mejor comprensión de esas realidades, siendo necesario recurrir a otras metodologías, especialmente a la arqueología. Gracias a ella, Alfonso Vigil-Escalera Guirado («Sepulturas, huertos y radiocarbono [siglos VIII-XIII d. C.]. El proceso de islamización en el medio rural del centro peninsular y otras cuestiones») puede transportarnos al momento en que parte de una población rural islamiza sus prácticas funerarias. Pero, sobre todo, puede trazar una panorámica más amplia que tiene que ver con procesos de corto, medio y largo plazo en el medio rural, desde el abandono de aldeas y granjas en torno a la mitad del siglo VIII hasta la recuperación de espacios de cultivo intensivos a partir del siglo XII, pasando por una fuerte concentración del poblamiento rural entre mediados del VIII y mediados del IX<sup>7</sup>. A pesar de ser capaz de llevarnos por este vertiginoso viaje en el tiempo, la arqueología tiene también sus limitaciones, en este caso lo que Vigil-Escalera llama «el laberinto del radiocarbono» y que no permite «aspirar a discriminar lapsos generacionales en los contextos arqueológicos de este periodo mediante análisis radiocarbónicos».

En su contribución, Fernández Conde llamaba la atención sobre ese gusto por los términos árabes que se trasluce en las prácticas de escritura cristiana, señalando, por ejemplo, el uso de *alfetena* (*al-fitna*) en un documento de 1026 para denominar una revuelta entre cristianos<sup>8</sup>. Es este un fenómeno que no ha dejado de interesar a otros investigadores: recuérdese que ya Ramón Menéndez Pidal, en su introducción al clásico de Claudio Sánchez-Albornoz sobre la vida en la ciudad de León, señalaba un uso tan peculiar como el del abad de Ardón: «Apoyando su piedad cristiana en los piadosos usos musulmanes, no solía nombrar las personas eminentes o las grandes ciudades sin un ferviente inicio de bendición o maldición»<sup>9</sup>. Carecemos, sin embargo, todavía de un estudio monográfico actualizado sobre este tipo de prácticas lingüísticas y sobre su alcance, siempre tan debatido, como en el caso de la posible influencia arabo-musulmana en la titulación imperial leonesa<sup>10</sup>. La traducción árabe de la *Colección canónica hispana* conservada en El Escorial le sirve a Ana Echevarría («Los marcos legales de la islamización:

<sup>7</sup> Es en este último periodo cuando se puede fechar la consulta jurídica recogida por al-'Utbi sobre la zona deshabitada (*mafaz*) entre la zona habitada por musulmanes y la habitada por cristianos: FERNÁNDEZ FÉLIX, A. *Cuestiones jurídicas del islam temprano. La 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*. Madrid, 2003, pp. 429-430; MANZANO, E. *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus*. Barcelona, 2006, pp. 246-247.

<sup>8</sup> MARTÍNEZ SOPENA, P. «Reyes, condes e infanzones. Aristocracia y alfetena en el reino de León». En *Ante el Milenario del reinado de Sancho el Mayor. Un rey navarro para España y Europa*. Pamplona, 2004, pp. 109-154.

<sup>9</sup> SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C. *Una ciudad de la España cristiana hace mil años: estampas de la vida en León*. Madrid, 1982, prólogo sobre el habla de la época por Ramón Menéndez Pidal, p. 12.

<sup>10</sup> SÁNCHEZ CANDEIRA, A. *El «regnum-imperium» leonés hasta 1037*. Madrid, 1951.

el procedimiento judicial entre cristianos arabizados y mozárabes») para plantear en el contexto andalusí una cuestión que ha interesado a otros investigadores al estudiar la vida de comunidades cristianas en territorios islámicos, a saber, hasta qué punto tuvieron que adoptar y adaptar dichas comunidades procedimientos y conceptos legales del derecho musulmán<sup>11</sup>. Estudiosos anteriores ya habían señalado la existencia de materiales inusuales en dicha traducción árabe, como en el caso de la integridad, legitimidad y número de testigos, materiales que habrían sido añadidos a partir de distintas fuentes (en algún caso, incluso tal vez materiales inventados por los cristianos andalusíes) con objeto de facilitar la práctica judicial en aquellos casos en que testigos cristianos tuviesen que actuar ante un tribunal islámico. De ahí la pertinencia de la pregunta que hace Echevarría: ¿para quién se traducen en realidad los códigos legales, para el obispo o para una autoridad islámica que debe aplicar la ley?

Testigos musulmanes y cristianos aparecen en la rica documentación del monasterio de Lorvão a través de la cual Cyrille Aillet («El monasterio de Lorvão y los confines de la Beira [siglos IX-XII]. Apuntes sobre la memoria histórica de un espacio de contacto») nos ofrece un recorrido de cuatro siglos por una zona caracterizada por el intenso contacto entre cristianos y musulmanes, con dos periodos de ocupación política islámica directa (un primer periodo hasta la conquista cristiana de 878 y un segundo periodo entre 988-1064) y un periodo de transición (1064-1092) tras la definitiva conquista cristiana durante el cual se recurre a mozárabes como Sisnando Davidiz<sup>12</sup>, hasta que la reforma eclesiástica condujo a lo que parece haber sido un ataque en toda regla contra el cristianismo arabizado de la zona.

La onomástica arabizada estudiada por Aillet presenta características específicas, como es la abundancia de nombres asociados a la dinastía omeya y, en especial, de formas que remiten a la tribu árabe de Qurays. Los omeyas cordobeses pertenecían a dicha tribu, así como unos parientes marwaníes que pretendieron arrebatarles el poder en varias ocasiones y que establecieron unas conexiones especiales con esta zona. Es el caso de Umayya b. Ishaq al-Qurasi, quien se rebeló en Santarém y buscó la alianza con los cristianos, siendo derrotado en 327/939, año en el que se pasó al servicio de Ramiro II, teniendo un papel destacado en la batalla de Simancas junto al rey cristiano y contra su pariente el califa (luego volvería a la obediencia). La rama de la familia omeya a la que

<sup>11</sup> Sobre este asunto, para los cristianos véase HOYLAND, R. *Seeing islam as others saw it: a survey and evaluation of christian, jewish and zoroastrian writings on early islam*. Princeton, 1997, pp. 205-209. Para los judíos, véase LIBSON, G. *Jewish and islamic law: a comparative study of custom during the geonic period*. Cambridge (Mass.), 2003.

<sup>12</sup> Es en ese periodo de transición cuando hay que situar la actividad de un curioso personaje, el poeta Ibn al-Asili (descendiente de un cadí de Almanzor), quien estuvo en Coimbra, caída en manos de los cristianos en el año 456/1064, cuando ya era rey Alfonso VI, quien empezó a reinar en 1072. El rasgo más peculiar de su biografía es la práctica de la mendicidad profesional (*al-kudya*), habiendo sido dicha práctica, nos dicen las fuentes, la que le llevó a tierras de los cristianos (cabe la posibilidad de que hubiese espionaje de por medio y tal vez tuvo algo que ver la cesión de Lisboa a Alfonso VI en 486/1093 con esta visita de Ibn al-Asili). Véase al respecto GARULO, T. «La vida y la obra de Abu 'Amir ibn al-Asili, poeta itinerante del último tercio del siglo v/xi». *Al-Qanṭara*, 1995, vol. XVI, pp. 59-82. Nos hallaríamos, en cualquier caso, ante otro ejemplo de la «permeabilidad cultural» característica de la zona hasta que las nuevas condiciones políticas y religiosas del siglo XII llevaron a la latinización cultural.

pertenecía este Umayya tenía un estrecho vínculo con aquella a la que había pertenecido el Mesías (Mahdi) omeya Ibn al-Qitt, cuyo ataque contra Zamora en el año 901 fue posible gracias a haberle seguido los beréberes de las zonas del Llano de los Pedroches, sierra de Almadén, Trujillo, Nafza, cuenca media del Guadiana, el sudoeste peninsular (*garb*), así como Toledo, Talavera y Santaver. Además, es también en esta amplia zona donde parecen haber encontrado refugio los fihríes (miembros de Qurays) tras la derrota del emir Yusuf al-Fihri por parte de 'Abd al-Rahman I. No es de extrañar, por tanto, que haya tantos *Corais*, *Corece*, *Coresce*, *Corescia*, *Corexe* en territorios donde abundaban también los asentamientos beréberes: la (relativa) desarticulación política de estos los hacía especialmente atractivos para miembros de las elites musulmanas desafectos de los gobernantes cordobeses. Por su parte, el interés de Almanzor por esta zona puede ser también vinculado a su política «beréber»<sup>13</sup>.

Señala Aillet que la población cristiana arabizada de la zona de Lorvão y, en general, la población llamada de manera general «mozárabe» (es decir, tanto los cristianos de al-Andalus independientemente de su grado de arabización como los cristianos arabizados emigrados) ha tenido una influencia determinante en determinadas construcciones de la historia nacional portuguesa. Este protagonismo historiográfico puede tener orientaciones distintas, como bien sabe Manuel Acién por sus estudios sobre Ibn Hafsun y su diferente tratamiento según las épocas<sup>14</sup>. En su contribución en este volumen («Consideraciones sobre los mozárabes de al-Andalus»), Acién hace una útil puesta al día de su visión sobre cómo se inserta la evolución de los cristianos andalusíes en lo que él considera es «el problema fundamental del enfrentamiento entre dos formaciones sociales contrapuestas y antagónicas, como son la feudal y la islámica». Desde este punto de partida, las elecciones que se ofrecían a los cristianos de al-Andalus eran o bien mantener el sistema feudal que dominaba al final de la época visigoda o bien insertarse en la formación social islámica con su modo de producción tributario. Acién quiere huir de una historia «culturalista» de los mozárabes —quienes además no ofrecen nada comparable a la producción literaria de los cristianos de Oriente— para desvelar los fundamentos económicos y políticos que determinaron en gran medida opciones como, por ejemplo, la de los mártires cordobeses. La visión de Acién —que es la que ahora mismo parece tener mayor número de adeptos— tiene a su favor que los escasos datos de que disponemos parecen encajar sin demasiada violencia en los procesos que él describe, a saber, y de forma muy resumida: la conquista fue acompañada de pactos con los que poseían el poder real sobre los territorios debido a que era la mejor manera para los nuevos gobernantes de actuar frente la avanzada feudalización; se dio una preferencia de los conquistadores por la ocupación de ciudades con el establecimiento de la dualidad *'amil*-obispo para el control —coercitivo y tributario— de los territorios (pactos que explicarían la fidelidad de los obispos a los musulmanes); a continuación se fue produciendo una progresiva erosión —por factores como la introducción del derecho islámico— de las bases económicas y sociales de los grandes

<sup>13</sup> He tratado este asunto en «Os ulemas de Lisboa». En CRUZ, L.; OLIVEIRA, L. F. y FONTES, J. L. (eds.). *Lisboa medieval. Os rostos da cidade*. Lisboa, 2007, pp. 33-59.

<sup>14</sup> Su *Entre el feudalismo y el Islam. 'Umar b. Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia*. 2.<sup>a</sup> ed. Jaén, 1997 (la primera edición es de 1994) se puede considerar ya un clásico.

propietarios cristianos (incluidos los monasterios), así como una progresiva aculturación que acabó distanciando a la población cristiana andalusí de los conquistadores cristianos del norte, lo que explica el tratamiento que estos últimos les dispensarán.

A pesar del indudable atractivo de esta explicación tan totalizadora, me sigue costando encajar las figuras de Ibn Hafsun y del epónimo de los Banu Qasi<sup>15</sup> en las de señores feudales, pues los datos de las fuentes pueden también interpretarse en el sentido de que la conquista islámica posibilitó la aparición de «hombres nuevos» que consiguieron hacerse con parcelas de poder en el nuevo contexto político, de la misma forma que lo hicieron algunos personajes árabes y beréberes, proceso para el que no es necesaria una «feudalización» previa<sup>16</sup>. Por otro lado, no me cabe la menor duda sobre la pervivencia de grandes propiedades en manos de la Iglesia que serán objeto de apropiación por distintos medios, especialmente por parte de los almorávides, recién llegados a la Península y por tanto necesitados de ellas. Es en ese contexto donde probablemente haya que situar la discusión sobre la forma de conquista del territorio peninsular, tal y como sugieren los recientes estudios de Alejandro García Sanjuán<sup>17</sup>. Si la conquista no se hizo por medio de pactos sino por la fuerza, la pervivencia de las comunidades cristianas en al-Andalus quedaba en peor situación desde el punto de vista religioso y jurídico, sobre todo si se aplicaba la doctrina de al-Tabari –seguida por Ibn Hazm– relativa a la licitud de acabar con el pacto de la *dimma* en esas circunstancias, que fue el desarrollo que tuvo lugar bajo los almohades<sup>18</sup>.

Dice Acíén que a nivel de información nos encontramos con prácticamente los mismos datos que ya utilizó F. J. Simonet a finales del siglo XIX, aunque afortunadamente contamos también con nuevas aproximaciones desapasionadas como las de Jean-Pierre Molénat. Los estudios aquí reunidos se caracterizan por el mismo enfoque riguroso y no partidista, y sus interpretaciones, aunque hechas a partir de materiales en gran medida ya conocidos, plantean nuevas preguntas y nos abren nuevas perspectivas.

<sup>15</sup> Sobre todo a partir de la tesis doctoral de LORENZO JIMÉNEZ, J. *La dawla de los Banu Qasi. Origen, auge y caída de un linaje muladí en la Frontera Superior de al-Andalus*. Vitoria, 2008. Cf. FIERRO, M. «El conde Casio, los Banu Qasi y los linajes godos en al-Andalus», en esta misma revista.

<sup>16</sup> FIERRO, M. «Cuatro preguntas en torno a Ibn Hafsun». *Al-Qanṭara*, 1995, vol. XVI, pp. 221-257.

<sup>17</sup> El más reciente es GARCÍA SANJUÁN, A. «Formas de sumisión del territorio y tratamiento de los vencidos en el derecho islámico clásico». En FIERRO, M. y GARCÍA FITZ, F. (eds.). *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos al enemigo vencido*. Madrid, 2008, pp. 61-112.

<sup>18</sup> FIERRO, M. «A muslim land without jews or christians: almohad policies regarding the *protected people*». En *Christlicher Norden, Muslimischer Süden. Die Iberische Halbinsel im Kontext kultureller, religiöser und politischer Veränderungen zwischen dem 11. und 15. Jahrhundert (Christian North, Muslim South. The Iberian Peninsula in the context of cultural, religious and political changes 11<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> centuries)*. Frankfurt am-Main, en prensa.