

STVDIA HISTORICA

Historia Medieval

ISSN: 0213-2060 - CDU-94

Vol. 27, 2009

ÍNDICE

<i>Índice Analítico</i>	5-9
<i>Analytic Summary</i>	11-15

MONOGRÁFICO: LOS MOZÁRABES: ENTRE LA CRISTIANDAD Y EL ISLAM

Iñaki MARTÍN VISO y Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA. <i>Introducción</i>	19-21
Manuel ACIÉN ALMANSA. <i>Consideraciones sobre los mozárabes de al-Andalus</i>	23-36
Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA. <i>Los marcos legales de la islamización: el procedimiento judicial entre cristianos arabizados y mozárabes</i>	37-52
Javier FERNÁNDEZ CONDE. <i>Los mozárabes en el reino de León: siglos VIII-XI</i>	53-69
Cyrille AILLET. <i>El monasterio de Lorvão y los confines de la Beira (siglos IX-XII). Apuntes sobre la memoria histórica de un espacio de contacto</i>	71-95
Alfonso VIGIL-ESCALERA GUIRADO. <i>Sepulturas, huertos y radiocarbono (siglos VIII-XIII d. C.). El proceso de islamización en el medio rural del centro peninsular y otras cuestiones</i>	97-118
Maribel FIERRO. <i>Cristianos en contextos arabizados e islamizados en la Península Ibérica</i>	119-124

VARIA

Bilal SARR MARROCO. <i>Un análisis de la Granada ziri a través de las fuentes escritas y arqueológicas</i>	127-151
Lucas VILLEGAS ARISTIZÁBAL. <i>Revisión de las crónicas de Ralph de Diceto y de la Gesta regis Ricardi sobre la participación de la flota angevina durante la Tercera Cruzada en Portugal</i> ...	153-170

COMENTARIO CRÍTICO

Jesús LORENZO JIMÉNEZ. <i>Algunas consideraciones acerca del conde Casio</i>	173-180
Maribel FIERRO. <i>El conde Casio, los Banu Qasi y los linajes godos en al-Andalus</i>	181-189

RESEÑAS

C. AILLET, M. PENELAS y Ph. ROISSE (eds.). <i>¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)</i> (O. Herrero), pp. 193-196 – R. HITCHCOCK. <i>Mozarabs in Medieval and early Modern Spain. Identities and Influences</i> (D. Olstein), pp. 196-200 – D. A. OLSTEIN. <i>La era mozárabe. Los mozárabes de Toledo (siglos XII y XIII) en la historiografía, las fuentes y la historia</i> (E. Rodríguez-Picavea Matilla), pp. 200-203 – J. V. TOLAN. <i>Sarracenos. El islam en la imaginación medieval europea</i> (J. P. Monferrer Sala), pp. 204-207 – W. DAVIES. <i>Acts of Giving: Individual, Community, and Church in Tenth Century Christian Spain</i> (R. Portass), pp. 207-211 – V. M. GIBELLO BRAVO. <i>El poblamiento islámico en Extremadura. Territorio, asentamientos e itinerarios</i> (F. Díaz Gil), pp. 211-214 – R. MARTÍ (ed.). <i>Fars de l'islam. Antiques alimares</i>

d'al-Andalus (I. Martín Viso), pp. 214-217 – I. ÁLVAREZ BORGE. *Cambios y alianzas. La política regia en la frontera del Ebro en el reinado de Alfonso VIII de Castilla (1158-1214)* (F. Luis Corral), pp. 217-222 – E. RODRÍGUEZ-PICAVEA. *Los monjes guerreros en los reinos hispánicos. Las órdenes militares en la Península Ibérica durante la Edad Media* (I. Martín Viso), pp. 222-226 – F. J. GOICOLEA JULIÁN. *La oligarquía de Salvatierra en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna. Una contribución al estudio de las élites dirigentes del mundo urbano alavés, 1400-1550* (J. M.^a Monsalvo Antón), pp. 226-228 – R. RÍOS DE LA LLAVE. *Mujeres de clausura en la Castilla medieval: el monasterio de Santo Domingo de Caleruega* (A. Álvarez Rodríguez), pp. 228-231 193-231

STVDIA HISTORICA

Historia Medieval

ISSN: 0213-2060 - CDU-94

Vol. 27, 2009

CONTENTS

<i>Índice Analítico</i>	5-9
<i>Analytic Summary</i>	11-15

MONOGRAPHIC: THE MOZARABS: BETWEEN CHRISTIANITY AND ISLAM

Iñaki MARTÍN VISO and Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA. <i>Introduction</i>	19-21
Manuel ACIÉN ALMANSA. <i>Remarks on the Mozarabs of al-Andalus</i>	23-36
Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA. <i>The legal frame of Islamization: law procedures among Arabized Christians and Mozarabs</i>	37-52
Javier FERNÁNDEZ CONDE. <i>The Mozarabs in the kingdom of León: 8th-11th Centuries</i>	53-69
Cyrille AILLET. <i>The Monastery of Lorrvão and the boundaries of Beira (9th-12th Centuries). Remarks on the historical memory of a border zone</i>	71-95
Alfonso VIGIL-ESCALERA GUIRADO. <i>Graves, gardens and radiocarbon (8th-13th Centuries AD). Islamization process in rural districts of central Spain and other issues</i>	97-118
Maribel FIERRO. <i>Christians in Arabized and Islamized contexts in the Iberian Peninsula</i>	119-124

VARIA

Bilal SARR MARROCO. <i>An analysis of the Zirid Granada through written and archaeological sources</i>	127-151
Lucas VILLEGAS ARISTIZÁBAL. <i>A revision of Angevine Fleet involvement in Portugal during the Third Crusade as seen by Ralph of Diceto and the Gesta regis Ricardi</i>	153-170

DISCUSSION

Jesús LORENZO JIMÉNEZ. <i>Some comments concerning count Casius</i>	173-180
Maribel FIERRO. <i>Count Casius, the Banu Qasi and the Gothic lineages in al-Andalus</i>	181-189

REVIEWS

C. AILLET, M. PENELAS and Ph. ROISSE (eds.). <i>¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)</i> (O. Herrero), pp. 193-196 – R. HITCHCOCK. <i>Mozarabs in Medieval and early Modern Spain. Identities and Influences</i> (D. Olstein), pp. 196-200 – D. A. OLSTEIN. <i>La era mozárabe. Los mozárabes de Toledo (siglos XII y XIII) en la historiografía, las fuentes y la historia</i> (E. Rodríguez-Picavea Matilla), pp. 200-203 – J. V. TOLAN. <i>Sarracenos. El islam en la imaginación medieval europea</i> (J. P. Monferrer Sala), pp. 204-207 – W. DAVIES. <i>Acts of Giving: Individual, Community, and Church in Tenth Century Christian Spain</i> (R. Portass), pp. 207-211 – V. M. GIBELLO BRAVO. <i>El poblamiento islámico en Extremadura. Territorio, asentamientos</i>
--

<i>e itinerarios</i> (F. Díaz Gil), pp. 211-214 – R. MARTÍ (ed.). <i>Fars de l'islam. Antigues alimares d'al-Andalus</i> (I. Martín Viso), pp. 214-217 – I. ÁLVAREZ BORGE. <i>Cambios y alianzas. La política regia en la frontera del Ebro en el reinado de Alfonso VIII de Castilla (1158-1214)</i> (F. Luis Corral), pp. 217-222 – E. RODRÍGUEZ-PICAVEA. <i>Los monjes guerreros en los reinos hispánicos. Las órdenes militares en la Península Ibérica durante la Edad Media</i> (I. Martín Viso), pp. 222-226 – F. J. GOICOLEA JULIÁN. <i>La oligarquía de Salviatierra en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna. Una contribución al estudio de las elites dirigentes del mundo urbano alavés, 1400-1550</i> (J. M. ^a Monsalvo Antón), pp. 226-228 – R. RÍOS DE LA LLAVE. <i>Mujeres de clausura en la Castilla medieval: el monasterio de Santo Domingo de Caleruega</i> (A. Álvarez Rodríguez), pp. 228-231	193-231
--	---------

STVDIA HISTORICA

Historia Medieval

ISSN: 0213-2060 - CDU-94

Vol. 27, 2009

Fuente de los descriptores: Autor. Todos los derechos reservados.

ÍNDICE ANALÍTICO

MARTÍN VISO, Iñaki

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana

INTRODUCCIÓN

Stud. hist., H.^a mediev., 27, 2009, pp. 19-21

ACIÉN ALMANSA, Manuel

CONSIDERACIONES SOBRE LOS MOZÁRABES DE AL-ANDALUS

Stud. hist., H.^a mediev., 27, 2009, pp. 23-36

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

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

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana

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

Stud. hist., H.^a mediev., 27, 2009, pp. 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 diferencia 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.

FERNÁNDEZ CONDE, Javier

LOS MOZÁRABES EN EL REINO DE LEÓN: SIGLOS VIII-XI
 Stud. hist., H.^a mediev., 27, 2009, pp. 53-69

RESUMEN: El texto resume los datos de una encuesta sobre la onomástica arabizada que aparece en la documentación leonesa hasta el siglo XI. Como resultado de la investigación llevada a cabo, se concluye la existencia de un poblamiento beréber en la meseta del Duero, aunque esta explicación no excluye otros posibles orígenes de una población que figura en los textos completamente cristianizada.

Palabras clave: Onomástica. Beréberes. León. Cartularios.

AILLET, Cyrille

EL MONASTERIO DE LORVÃO Y LOS CONFINES DE LA BEIRA (SIGLOS IX-XII). APUNTES SOBRE LA MEMORIA HISTÓRICA DE UN ESPACIO DE CONTACTO
 Stud. hist., H.^a mediev., 27, 2009, pp. 71-95

RESUMEN: La Beira es un caso modélico para estudiar las áreas fronterizas de la Alta Edad Media ibérica. En este espacio, el flujo de los dominios que se sucedieron hasta finales del siglo XI contrasta con la estabilidad relativa del poblamiento cristiano autóctono. La reorganización del territorio después de la conquista cristiana ocurrida en 878 no llegó a borrar por completo las estructuras sociales anteriores. La vigencia de la onomástica árabo-romance parece traducir el mantenimiento de ciertos contactos con el sur andalusí. La segunda fase de dominio islámico (998-1064) confirma esta interpretación, estableciéndose al norte del Mondego una suerte de protectorado andalusí en una zona compuesta de un verdadero mosaico de micropoderes cristianos. Lorvão y otros monasterios sobrevivieron y se adaptaron al nuevo dominio. La reconquista de Coimbra en 1064 tampoco impulsó un

cambio radical. Sin embargo, la presión del clero favorable a la reforma gregoriana promovió un proceso de latinización. El desarrollo de la crónica real y la compilación de cartularios acompañaron el proceso de remodelación social y cultural de los siglos XII y XIII.

Palabras clave: Beira. Frontera. Poderes locales. Monasterios. Memoria.

VIGIL-ESCALERA GUIRADO, Alfonso

SEPULTURAS, HUERTOS Y RADIOCARBONO (SIGLOS VIII-XIII D. C.). EL PROCESO DE ISLAMIZACIÓN EN EL MEDIO RURAL DEL CENTRO PENINSULAR Y OTRAS CUESTIONES

Stud. hist., H.^a mediev., 27, 2009, pp. 97-118

RESUMEN: El análisis de una serie de contextos arqueológicos del centro de la península Ibérica obtenidos en fechas recientes nos brinda la oportunidad de plantear la forma y los ritmos con que arrancó el proceso de islamización religiosa entre las comunidades rurales de la comarca. Los datos disponibles obligan sin embargo a tomar con cautela la forma en que se emplean habitualmente los resultados de dataciones radiocarbónicas en el periodo altomedieval. Finalmente, se valoran las transformaciones evidentes en la dinámica de la ocupación del medio rural entre las épocas visigoda y emiral. Signos inequívocos apuntan a una fuerte concentración poblacional hacia ciertos lugares centrales entre 750 y 850 d. C., lo que implica un extrañamiento provisional de las comunidades respecto a sus espacios agrarios de cultivo intensivo.

Palabras clave: Arqueología del campesinado. Asentamientos rurales. Ritual funerario. Islamización. Radiocarbono.

FIERRO, Maribel

CRISTIANOS EN CONTEXTOS ARABIZADOS E ISLAMIZADOS EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

Stud. hist., H.^a mediev., 27, 2009, pp. 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.

SARR MARROCO, Bilal

UN ANÁLISIS DE LA GRANADA ZIRÍ A TRAVÉS DE LAS FUENTES ESCRITAS Y ARQUEOLÓGICAS
Stud. hist., H.^a mediev., 27, 2009, pp. 127-151

RESUMEN: El asentamiento de los ziríes en Madīnat Ilbīra y su posterior traslado a Granada (1013) al frente de la población elvirense supone la fundación de una nueva ciudad islámica. En este artículo se realiza un análisis tanto de la historia (abordando aspectos como el Estado, el poder, la fiscalidad, la sociedad...) como de la cultura material del reino zirí granadino (reconstruyendo el posible trazado urbano de este periodo y sus diferentes elementos).

Palabras clave: Zirí. Taifas. Granada islámica. Reino zirí. Siglo XI.

VILLEGAS ARISTIZÁBAL, Lucas

REVISIÓN DE LAS CRÓNICAS DE RALPH DE DICETO Y DE LA *GESTA REGIS RICARDI* SOBRE LA PARTICIPACIÓN DE LA FLOTA ANGEVINA DURANTE LA TERCERA CRUZADA EN PORTUGAL
Stud. hist., H.^a mediev., 27, 2009, pp. 153-170

RESUMEN: Este artículo explora las intervenciones bélicas de los anglonormandos durante la tercera cruzada en las costas portuguesas utilizando como referencia las crónicas de Ralph de Diceto y la *Gesta regis Ricardi*. También examina los motivos que llevaron a las múltiples intervenciones de las flotillas anglonormandas desde el punto de vista de la historiografía inglesa de las cruzadas en Oriente. Finalmente, explora la percepción contemporánea y las repercusiones de estas incursiones en la Península y la participación de cruzados nórdicos en las siguientes intervenciones en Iberia.

Palabras clave: Cruzadas. Dartmouth. Enrique II. Lisboa. Sancho I de Portugal. Santarém. Silves. Reconquista. Ralph de Diceto. Ricardo I. Roger de Howden.

LORENZO JIMÉNEZ, Jesús

ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DEL CONDE CASIO
Stud. hist., H.^a mediev., 27, 2009, pp. 173-180

RESUMEN: El conde Casio, epónimo de los Banu Qasi, apenas fue tratado por los cronistas árabes o latinos si no fue para resaltar la figura de sus descendientes, los Banu Qasi. A partir de estas escasas menciones se traza en las páginas que siguen un perfil del personaje,

subrayando las características que lo separan de los otros miembros de la aristocracia del *regnum Gothorum* conocidos en época de la conquista de al-Andalus en el año 711.

Palabras clave: Islam. Al-Andalus. Conde Casio. Banu Qasi. Valle del Ebro.

FIERRO, Maribel

EL CONDE CASIO, LOS BANU QASI Y LOS LINAJES GODOS EN AL-ANDALUS

Stud. hist., H.^a mediev., 27, 2009, pp. 181-189

RESUMEN: Este texto es una relectura de los orígenes de la familia Banu Qasi, a partir de las conclusiones de la reciente tesis de Jesús Lorenzo Jiménez. De acuerdo con ese trabajo, se descarta la condición de importante personaje aristocrático del epónimo Casio. Se observa además un proceso de formación de una memoria genealógica, vinculada a los Omeyas, que surgió al calor del reforzamiento ideológico del poder de los emires cordobeses.

Palabras clave: Muladíes. Genealogía. Memoria.

STVDIA HISTORICA
Historia Medieval

ISSN: 0213-2060 - CDU-94

Vol. 27, 2009

Source Keywords: Author. All rights reserved.

ANALYTIC SUMMARY

MARTÍN VISO, Iñaki

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana

INTRODUCTION

Stud. hist., H.^a mediev., 27, 2009, pp. 19-21

ACIÉN ALMANSA, Manuel

REMARKS ON THE MOZARABS OF AL-ANDALUS

Stud. hist., H.^a mediev., 27, 2009, pp. 23-36

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

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

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana

THE LEGAL FRAME OF ISLAMIZATION: LAW PROCEDURES AMONG ARABIZED CHRISTIANS AND MOZARABS

Stud. hist., H.^a mediev., 27, 2009, pp. 37-52

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

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. Canonic Collection. Visigothic Law. Islamic Law.

FERNÁNDEZ CONDE, Javier

THE MOZARABS IN THE KINGDOM OF LEÓN: 8TH-11TH CENTURIES

Stud. hist., H.^a mediev., 27, 2009, pp. 53-69

ABSTRACT: The text is a summary of a research about Arabic onomastics which appears in the Leonese charters until 11th Century. The outcome of the analysis of the data is the existence of a Berber settlement in the Duero basin, although this explanation does not exclude other possible origins of a Christian population, like the written documents proves.

Keywords: Onomastics. Berbers. León. Charters.

AILLET, Cyrille

THE MONASTERY OF LORVÃO AND THE BOUNDARIES OF BEIRA (9TH-12TH CENTURIES). REMARKS ON THE HISTORICAL MEMORY OF A BORDER ZONE

Stud. hist., H.^a mediev., 27, 2009, pp. 71-95

ABSTRACT: The Beira district serves as a model for studying the frontier areas of the early medieval Iberia. The constant changes in the political control of the region did not affect the stability of its indigenous Christian population. The reorganisation of the territory after the Christian conquest in 878 did not destroy previous social structures. The endurance of Arab-Romance onomastics could be understood as a sign of the maintenance of some links with al-Andalus. The second period of Islamic political control (998-1064) confirms this explanation, due to the implementation of a kind of Andalusí protectorate north of the Mondego river, an area shaped by a tessellation of Christian small polities. Lorvão and other monasteries survived through adaptation to the new political structure. The reconquest of

Coimbra in 1064 did not cause a complete change, but the pressure of the clergy which supported the Gregorian reform, promoted the process of Latinization. The development of royal chronicles and the compilation of ecclesiastical chartularies were important facts of the social and cultural process of transformation in the 12th and 13th Centuries.

Keywords: Beira. Frontier. Local Powers. Monasteries. Memory.

VIGIL-ESCALERA GUIRADO, Alfonso

GRAVES, GARDENS AND RADIOCARBON (8TH-13TH CENTURIES AD). ISLAMIZATION PROCESS IN RURAL DISTRICTS OF CENTRAL SPAIN AND OTHER ISSUES

Stud. hist., H.^a mediev., 27, 2009, pp. 97-118

ABSTRACT: The analysis of a series of recently acquired archaeological contexts from the centre of the Iberian Peninsula makes possible to sketch the shape and rhythms of the islamization process among rural communities in this region. Available data, however, force us to be cautious about the way radiocarbon results for the early medieval period are usually managed. Finally, clear transformations in the rural districts occupation between Visigothic and Emiral periods are evaluated. Unequivocal signs point to a drastic concentration of population toward a number of central places between 750 and 850 AD. This movement implies a temporary disjoining of peasant communities in respect to their intensive cultivation fields.

Keywords: Peasant archaeology. Rural settlement. Funerary ritual. Islamization. Radiocarbon.

FIERRO, Maribel

CHRISTIANS IN ARABIZED AND ISLAMIZED CONTEXTS IN THE IBERIAN PENINSULA

Stud. hist., H.^a mediev., 27, 2009, pp. 119-124

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.

SARR MARROCO, Bilal

AN ANALYSIS OF THE ZIRID GRANADA THROUGH WRITTEN AND ARCHAEOLOGICAL SOURCES
Stud. hist., H.^a mediev., 27, 2009, pp. 127-151

ABSTRACT: The settlement of the Zirid people in Madīnat Ilbīra and their later transfer to Granada (1013) at the head of the Elvira's population means the foundation of the new islamic city. In this article we analyse the History (tackling aspects as the State, the power, the tax system, the society...) and the material culture of the Zirid kingdom from Granada (reconstructing the possible urban tracing of this period and his different elements).

Keywords: Zirid. Taifas. Islamic Granada. Zirid kingdom. 11th Century.

VILLEGAS ARISTIZÁBAL, Lucas

A REVISION OF ANGEVINE FLEET INVOLVEMENT IN PORTUGAL DURING THE THIRD CRUSADE AS SEEN BY RALPH OF DICETO AND THE *GESTA REGIS RICARDI*
Stud. hist., H.^a mediev., 27, 2009, pp. 153-170

ABSTRACT: This article explores the Anglo-Norman military intervention during the Third Crusade on the Portuguese coasts, by analysing the narratives of Ralph of Diceto and the *Gesta regis Ricardi*. It then examines the motives that produced the multiple interventions by the Anglo-Norman fleets from the point of view of the English historiography of the crusades to the Levant. Finally, it discusses the contemporary perception and the consequences of these incursions to the peninsula, and the later interventions of Nordic crusaders in Iberia.

Keywords: Crusades. Dartmouth. Henry II. Lisbon. Sancho I of Portugal. Santarém. Silves. Reconquista. Ralph of Diceto. Richard I. Roger of Howden.

LORENZO JIMÉNEZ, Jesús

SOME COMMENTS CONCERNING COUNT CASIUS
Stud. hist., H.^a mediev., 27, 2009, pp. 173-180

ABSTRACT: The count Casius, eponym of the Banu Qasi, was hardly mentioned by the Arab or Latin chronicler and only when they wanted to highlight the entity of his descendants, the Banu Qasi. In the pages that follow, the profile of this character will be drawn, based on the poor mentions we have, emphasizing the features which make him

different from the other members of the aristocracy of the *regnum Gothorum* known at the time of the conquest of al-Andalus, in 711.

Keywords: Islam. Al-Andalus. Count Casius. Banu Qasi. Valley of river Ebro.

FIERRO, Maribel

COUNT CASIUS, THE BANU QASI AND THE GOTHIC LINEAGES IN AL-ANDALUS

Stud. hist., H.^a mediev., 27, 2009, pp. 181-189

ABSTRACT: This paper examines the origins of the Banu Qasi family from the conclusions of the recent Ph. D. dissertation of Jesús Lorenzo Jiménez. According to the last mentioned study, the eponymous Casius was not an important member of the most powerful Visigothic aristocracy. A genealogical memory linked to the Umayyads was created as a part of a general process of ideological reinforcement of the power of the emirs of Córdoba in al-Andalus.

Keywords: Muladis. Genealogy. Memory.

MONOGRÁFICO

**LOS MOZÁRABES:
ENTRE LA CRISTIANDAD
Y EL ISLAM**

INTRODUCCIÓN

Introduction

Iñaki MARTÍN VISO

Dpto. de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea. Facultad de Geografía e Historia. Universidad de Salamanca. C/ Cervantes, s/n. E-37002 SALAMANCA. C. e.: viso@usal.es

Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA

Depto. de Historia Medieval y Ciencia 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

BIBLID [0213-2060(2009)27;19-21]

Una de las páginas del Medioevo ibérico más sometidas a interpretaciones ideológicas ha sido y continúa siendo el problema de los denominados mozárabes. Desde la pionera obra de Simonet, se han ido sucediendo diversos acercamientos a esta población, entre los cuales no han faltado algunas interpretaciones de carácter nacional y esencialista, que consideraban a estos cristianos como auténticos depositarios de una herencia hispana y cristiana que provenía de época visigoda y que conectaba con la *reconquista*, mientras otros observaban en ellos un ejemplo acabado de convivencia. Pero tampoco se han librado de planteamientos que niegan incluso la existencia de un número significativo de mozárabes ya en los primeros siglos andalusíes, si bien estas posturas han ido matizándose. El reciente libro de Diego A. Olstein –que es objeto de una reseña en este número– realiza un exhaustivo recorrido sobre las diferentes posturas que ha adoptado la historiografía sobre los mozárabes y constituye un magnífico catálogo de ellas. No obstante, algunas aportaciones recientes, entre las cuales cabe destacar las de M. Acién, T. Burman, J.-P. Molénat y el propio Olstein, insertan a los mozárabes en un contexto histórico más complejo y menos apegado al presente de sus investigadores.

La gran disparidad de posturas convive con una tradición, ya secular, de estudios, hasta el punto de que son pocas las nuevas informaciones que puedan aportarse. En cambio, surgen nuevas interpretaciones que, cuando menos, obligan a replantearse los viejos clichés sobre los que se había construido la imagen de los mozárabes. Con ello se generan nuevos debates en distintos campos. Uno de ellos se refiere a la caracterización

social de estos mozárabes tanto en el ámbito andalusí como en el de los reinos cristianos. ¿Qué papel juegan las elites mozárabes? Y también ¿cómo afecta el complejo proceso de islamización? Otro aspecto relevante se refiere a la propia definición de los mozárabes, con un creciente escepticismo acerca de su condición de comunidad, pues más bien se trataría de un conjunto de comunidades muy diversas, e incluso se critica el uso de la propia terminología, desconocida en al-Andalus y usada en el norte peninsular sólo a partir del siglo XI. En tal sentido, hemos optado por mantener en el título de este monográfico la expresión tradicional para evitar confusión entre los lectores, si bien somos conscientes de las dificultades e inexactitudes que conlleva su uso.

Otro escenario de disensiones es el papel de los mozárabes en las áreas situadas fuera del territorio andalusí, en especial en el valle del Duero. La discusión sobre la despoblación de esta amplia región ha «tiranizado» durante demasiado tiempo el debate científico sobre la Alta Edad Media en dicha zona. Es tiempo ya de abandonar un problema que, a pesar de haber sido un acicate para la investigación, ha llegado a convertirse en una rémora, debido a que resulta de todo punto indefendible un vacío demográfico como el que planteó Sánchez-Albornoz. Se abren paso nuevos problemas e interpretaciones, aunque no siempre se reflejan en la manualística. En cualquier caso, dentro de esos problemas está el análisis de las poblaciones durienses que poseen una onomástica y/o una toponimia árabe o arabizante. La perspectiva de una población emigrante que provenía masivamente del sur andalusí, en una época de presión religiosa, ocupando un espacio desierto, planteada en su momento por Gómez Moreno, resulta hoy en día poco defendible. Desde luego, hubo emigrantes meridionales, fundamentalmente monjes, que conformaban el grupo más resueltamente opuesto a la arabización, como se infiere del famoso caso de los mártires de Córdoba; con ellos viajaron ideas y formas de organización que sin duda compusieron un bagaje importante en el despliegue político y cultural de los reinos cristianos. Pero la mayor parte de los mozárabes permanecieron en al-Andalus. Los estudios de los últimos años han reforzado la idea de una población autóctona que asumió parte de la cultura más prestigiosa, la árabe, sin que por ello renunciase a su religión ni se arabizase por completo. También se ha defendido la hipótesis de bolsas beréberes, que habrían sobrevivido a la derrota de los rebeldes en 742 y que habrían conseguido asentarse en determinados nichos ecológicos similares a los del Norte de África. Ambas hipótesis no son excluyentes, aunque la segunda de ellas precisará mucha más investigación para superar el rango de simple conjetura.

Este campo de estudio se integra de lleno en la investigación que se desarrolla dentro del proyecto HUM2006-03038/Hist *El centro de la Península Ibérica entre la Antigüedad y la Edad Media (siglos VII-XI): espacios, poderes, representaciones*. El objetivo principal del proyecto, dirigido por Iñaki Martín Viso, es plantear una renovación de los estudios altomedievales sobre un amplio sector a través de acercamientos parciales a temáticas aparentemente muy diferentes que, sin embargo, pueden y deben conectarse e incluso dar lugar, cada una por separado, a nuevos proyectos que profundicen en ciertos aspectos concretos. Desde un principio, se consideró importante destinar un considerable esfuerzo al estudio de los mozárabes, ya que la toponimia y onomástica altomedievales reflejaban la presencia de estas poblaciones en numerosas comarcas.

A fin de llevar a cabo una investigación más sólida, se organizó los días 24 y 25 de abril de 2008 un seminario de investigación, en el que participaron miembros del proyecto así como investigadores externos, bajo el título *Entre dos sociedades y culturas: los mozárabes en el centro de la Península Ibérica (siglos VIII-XI)*, cuyos resultados se presentan en este monográfico. Dicho encuentro se pensó desde un primer momento como un escenario para el debate científico a través de aportaciones que estudiaban a los mozárabes desde perspectivas muy distintas. Además de los ponentes y de los miembros del proyecto, fue fundamental la presencia de algunos especialistas que animaron las discusiones, entre los que debemos resaltar a José M.^a Mínguez, Juan P. Monferrer y Maribel Fierro. Los dos firmantes de esta introducción ejercimos de coordinadores de dicho encuentro y coincidimos en la necesidad de que viera la luz en forma de publicación, algo que ahora nos permite la revista *Studia Historica. Historia Medieval*.

Los artículos que aparecen en este monográfico recogen las ponencias que presentaron los participantes y son una buena muestra de la pluralidad de perspectivas que se pretendía. Además de una propuesta general de evolución del mundo mozárabe, planteada por Manuel Acién y que ha sido objeto de debate desde hace años, hay acercamientos parciales como el de Ana Echevarría sobre las fuentes legales y su transmisión, el de Javier Fernández Conde acerca de la onomástica árabo-beréber en los documentos leoneses, el de Cyrille Aillet en torno a la peculiar evolución de la región de la Beira portuguesa y el de Alfonso Vigil-Escalera centrado en el registro arqueológico de la islamización a través de los ritos inhumatorios. Todo ello viene acompañado por una breve síntesis crítica por parte de Maribel Fierro, que encuadra las distintas aportaciones en un marco más amplio, entrando en discusión en algún caso.

Estos artículos reflejan una diversidad de miradas, de métodos y de planteamientos que consideramos enriquecedora. No se pretende dar una respuesta definitiva a los dilemas que se plantean con respecto a los mozárabes, sino mostrar un elenco de vías de trabajo cuya interpretación conjunta se nos revela como muy fructífera.

El monográfico se acompaña de una selección de obras recientes sobre los mozárabes reseñadas por algunos especialistas. En ese breve elenco figuran obras como la publicación de un seminario celebrado en la Casa de Velázquez sobre la identidad mozárabe, editado por C. Aillet, M. Penelas y Ph. Roisse, el libro de R. Hitchcock sobre los mozárabes, el estudio acerca de la mozarabía toledana llevado a cabo por D. A. Olstein y la traducción del interesantísimo estudio de John V. Tolan sobre las visiones del islam en el mundo cristiano medieval. El objetivo es hacerse eco de las aportaciones más recientes y destacables sobre el tema, aunque sin ánimo de exhaustividad. Para ello, hemos contado con la colaboración de expertos como Omayra Herrero, Diego A. Olstein, Enrique Rodríguez-Picavea y Juan Pedro Monferrer.

Creemos que el conjunto representa una buena muestra de la investigación actual y deseamos que sirva como campo para ulteriores trabajos y reflexiones.

CONSIDERACIONES SOBRE LOS MOZÁRABES DE AL-ANDALUS

Remarks on the Mozarabs of al-Andalus

Manuel ACIÉN ALMANSA

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

Recibido: 2009-01-13

Aceptado: 2009-07-29

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

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

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

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

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

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

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

Entre las muchas particularidades que ofrece el tema, una no pequeña consiste en que a nivel de información nos encontramos prácticamente con los mismos datos que ya utilizó F. J. Simonet a finales del siglo XIX, y de ahí que buena parte de las controversias suscitadas a lo largo de más de un siglo, además de ideologizadas, hayan sido también apasionadas. Afortunadamente, contamos también con unos recientes resúmenes desapasionados, como los dedicados por J.-P. Molénat a la época omeya, al final de los mozárabes andalusíes, o al especial caso toledano¹, y con motivo del estudio de este último D. A. Olstein nos ha ofrecido una síntesis de la evolución historiográfica sobre el mozarabismo en general, además de una certera crítica sobre la última propuesta sobre el tema, lo que él llama el «abordaje revisionista», debida a M.^a J. Rubiera y M. Epalza en particular². El mismo Molénat apuntó la existencia de diferencias regionales entre los grupos mozárabes³, pero ha sido C. Aillet quien con mayor rotundidad ha negado la opinión tradicional de que los mozárabes constituirían una «comunidad» que, por compartir la misma fe, seguiría también la misma evolución⁴, en lo que se puede considerar como la aportación más interesante para el estudio global del tema.

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

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

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

³ «Chrétien d'al-Andalus», p. 57.

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

feudal, pese a que muchos autores rechazan la terminología, y por tanto es el punto de partida de las comunidades mozárabes, y su historia será el intentar mantenerlo o, por el contrario, insertarse en la formación social islámica con su modo de producción tributario. Con ello no pretendo «restablecer el fresco entero», en la terminología de C. Aillet⁵, de los cristianos de al-Andalus, sino intentar superar una historia culturalista, a lo que parece abocado el tema ante la ausencia de otros datos, pues por lo demás se trata de una cultura de muy bajo nivel⁶, si se compara con la producción de los cristianos del Oriente islámico, o de los judíos andalusíes.

En esta larga historia el único punto en que todos los autores están de acuerdo, por su obviedad, es que el problema mozárabe es una consecuencia de la conquista musulmana, si nos olvidamos de las teorías de I. Olagüe, recientemente retomadas por González Ferrín⁷, en lo que no voy a entrar. Pero a partir de ahí comienzan las disidencias. En este punto me alinee con los que piensan que la Hispania visigoda capituló, como lo resumió P. Chalmeta, es decir, que la ocupación de los territorios por los ejércitos musulmanes tuvo lugar a través de una serie de pactos de diversa naturaleza con las poblaciones autóctonas.

De esos pactos conocemos unos pocos que tuvieron lugar con personajes o autoridades civiles, de los que conocemos los nombres del *comes* Casius, este convertido al islam, de Teodomiro de Orihuela y del discutido Aidulfo de *Conimbriga*. Sobre este último y sus sucesores ya Simonet expuso sus sospechas sobre la posible falsedad de la documentación, si bien es aceptado por Ch. Picard⁸, mientras que P. Chalmeta ni siquiera lo cita, pero cartografía su territorio como probable capitulación de época de 'Abd al-'Aziz⁹. Se pueden entender esos pactos como que no fue suficiente la derrota militar y suplantación del Estado visigodo y que hubo que tratar con los que poseían el poder real sobre los territorios, debido al avanzado proceso de feudalización.

Están también documentados pactos en diversas ciudades, si bien no se nos dice con qué personajes se llevaron a cabo. Pero lo que parece incuestionable en la estrategia de los conquistadores es su preferencia por la ocupación de las ciudades, y ello pese a la decrepita realidad material de estas. Esa estrategia la veía yo como el establecimiento de la dualidad *'amil*-obispo para el control de los territorios, aportando uno el poder coactivo y el censo el otro. Y era lo que podía explicar las curiosas noticias sobre la jerarquía eclesiástica y su fidelidad a Córdoba que nos proporcionaban las tempranas fuentes carolingias sobre la conquista de Septimania y el nordeste peninsular, con el precedente de la quema del obispo Nambadus por el rebelde Munusa¹⁰, a lo que siguió la destrucción de las sedes

⁵ «Recherches sur le christianisme arabisé», p. 93.

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

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

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

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

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

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

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

La explicación de las tempranas noticias francas que propuse¹¹ ha sido aceptada en la renovada visión de los primeros siglos de al-Andalus de E. Manzano¹², y la presencia de jerarcas eclesiásticos pactando con los gobernantes musulmanes está bastante documentada en Oriente¹³, por lo que creo que la estrategia de la dualidad *'amil-obispo* se puede extender al resto de al-Andalus y sería una de las causas de la permanencia de sedes episcopales. Sobre esto se ha apuntado que la expedición de Alfonso I y su hermano Fruela iba dirigida contra esas sedes para arrebatárselas a la mitra toledana¹⁴, pero la justificación podría ser el ir contra los obispos pactistas, de lo que se tenía constancia en Asturias, como lo demuestra el papel otorgado a Oppas como arquetipo, con independencia de cuál fuera la realidad histórica del personaje, y que según la *Crónica Rotense*, el *uidicium Dei* por la pérdida de Hispania se debió a los pecados de Witiza y de los obispos.

Pero no todas las sedes en territorio andalusí van a continuar. El caso de Próspero de Tarragona se pudo repetir en algún sitio, pero no parece ya aceptable ver la cornisa cantábrica saturada de obispos en el siglo VIII¹⁵. Quizás se pueda relacionar esa

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

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

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

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

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

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

desaparición con el otro tipo de pactos, el llevado a cabo con personajes civiles, donde el censo eclesiástico no era necesario, lo que explicaría la ausencia de noticias en el territorio de *Tudmir*, donde el *pontifex Ilicetanus* del concilio de Córdoba de 862 resulta extraño, y de hecho entre los asistentes a ese concilio tan solo se sale de la actual Andalucía el de Mérida, bastante más próxima que Elche, y las excavaciones arqueológicas en el Tolmo de Minateda, la sede visigoda de *Eio* o *Elo*, han demostrado la escasa vigencia de la basílica de época visigoda¹⁶. Es algo que daría la razón, para esta zona, a la teoría de M. de Epalza¹⁷, pero no por la causa estructural que él aduce, sino porque el pacto lo realizó Teodomiro. En el territorio de los Banu Qasi podría esclarecer los problemas del obispado de Calahorra, pero también la desaparición de Tarazona y que la sede de Pamplona estuviese trescientos años vacante, mientras que fuera de su territorio original continúen las de Huesca y Zaragoza¹⁸. Si se acepta el tratado de Aduolfo, o el más genérico pacto de 'Abd al-'Aziz en el noroeste peninsular, se podría explicar el traslado de la sede de Braga, las desapariciones de Astorga y Orense y, quizás, las dudas sobre los primeros tiempos de la de Coimbra¹⁹.

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

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

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

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

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

Bayyana, enviado por Abd al-Rahman III ante Ramiro II²⁰, en lo que se ha de entender como la recuperación de la sede ahora en la nueva ciudad de *Bayyana*. Es de suponer que quedarían cristianos en la zona, aunque en la relativamente abundante información que poseemos sobre *Bayyana*-Almería, tan solo en una cita de Ibn al-Jatib se nos dice que los *dimmiés* eran numerosos en *Urs al-Yaman*²¹, la primitiva designación del lugar antes de la fundación de Pechina, y con posterioridad un Pedro de Almería pasó a servir al rey Sancho Ramírez de Aragón y fue nombrado canónigo de Huesca²². Es una buena muestra de la problemática información con que nos enfrentamos.

Pero con independencia de esos problemas, la estrategia de la dualidad *'amil*-obispo para controlar los territorios desde las ciudades va a dar paso a otra, ahora basada en los medios rurales, donde se instalarán los *yundíes* a mediados del siglo VIII en el sur peninsular, significativamente con el mismo tercio de los bienes de los *dimmiés* que ellos se encargarán de recaudar, mientras que en el valle del Ebro y el suroeste surgen los grandes linajes muladíes, en lo que he entendido como una adecuación a la realidad de la ruralización de la sociedad y la desarticulación de las redes diocesanas²³. Es posible que esta nueva situación sea la responsable de la desaparición de algunas sedes episcopales, aunque indudablemente otras van a continuar.

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

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

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

²² DURÁN GUDIOL, *De la marca superior*, p. 119.

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

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

emeritano», debía referirse a los cristianos, puesto que les ofrece la acogida en su territorio, al igual que habían hecho antes con los *hispani* del nordeste peninsular. En la carta del emperador se dice claramente que al-Hakam I les había impuesto un tributo (*censum*) que no le debían²⁵, lo que entiendo no como una arbitrariedad, sino como la imposición de la nueva figura fiscal, al igual que los diezmos a los musulmanes, que sustituía a los pactos del momento de la conquista, y la oferta a semejanza de la efectuada a los *hispani* indica que, a los ojos de Ludovico Pío, mantenían las mismas estructuras sociales que estos, es decir, feudales²⁶.

A continuación, hacia mediados del siglo, tenemos el conocido caso de los «mártires voluntarios» en Córdoba, que se suele explicar como respuesta a la pérdida de identidad, a partir del famoso pasaje de Álvaro, por la esquizofrenia derivada de los matrimonios mixtos o por complejas teorías psicológicas, y, últimamente, como una tentativa de respuesta a la situación ambigua de los «cristianos ocultos»²⁷. Sobre esto he apuntado que también se encuentran causas económicas²⁸, pues los *nobiles* mártires que pagaban mucho, aunque eran unos pocos, en palabras de M. Barceló²⁹, se van a enfrentar no solo a la nueva fiscalidad, a la que responderían según sus propiedades, sino también a la pérdida de su base productiva, pues el crecimiento galopante de la ciudad de Córdoba se debió mayoritariamente a migraciones de corto radio, de la propia *cora* cordobesa, donde tenían sus propiedades los monasterios y las grandes familias mozárabes. La riqueza de unos y otras venía de antiguo, como se nos indica en alguna ocasión, y también debía serlo su sistema productivo, lo que explica la rápida opción de los *servi* de esas explotaciones por el sistema contractual de la capital y de ahí su expansión demográfica. Pero el cambio no solo se dará en la ciudad de Córdoba, con la conversión de dependientes rústicos a artesanos de los arrabales, sino que afectó también a los medios rurales circundantes, como lo prueba la cantidad de consultas jurídicas en la Córdoba del siglo IX sobre los arrendamientos de tipo *mugarasa*³⁰, indicándonos que se están introduciendo las nuevas normas contractuales y una agricultura orientada al abastecimiento de la ciudad, al mercado.

Considero que el grupo de los mártires responde a los mozárabes que se mantienen en las normas feudales³¹, siendo significativa la apelación de *milites* que les otorga Eulogio

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

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

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

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

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

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

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

en su pasionario, pero en las noticias de los mismos sucesos también se pueden ver, creo que por primera vez, mozárabes aculturizados; son los correligionarios a los que dedican sus escritos Álvaro y Eulogio, a los que espetan que «consiguen sus opiniones en el mercado», y los que participan en la administración emiral, entre los que se encuentran parientes próximos de los instigadores, pero también los que se han enriquecido en ella, como Servandus, salido de los siervos de la Iglesia. Pero además de los enriquecimientos repentinos, en los que cebará sus críticas el abad Sansón³², quizás la espectacularidad del movimiento de los mártires ha ocultado los signos de continuismo que se advierten en sus correligionarios contemporáneos, en especial su vinculación con el mundo visigodo³³, y el mantenimiento de títulos aristocráticos, como el noble Leovigildo Abadsolomes que hospedó a los monjes galos Usuardo y Odilardo³⁴, el *illustris cometis* Adulfo, el *comes gloriose* Guifredo, o la *nobilis* Hermilde, que aparecen en los epigramas y epitafio de Cipriano³⁵, pues, aunque del primero sabemos que estaba al servicio del emir, no parece que los *comites* citados se refieran al cargo de *qumis* de los cristianos, sino más bien a la pervivencia de una aristocracia, a semejanza de lo que ocurrió en el mundo iranio con los jerarcas ex-sasánidas³⁶.

Por su parte, la jerarquía eclesiástica, aunque disminuida en sus ingresos por la pérdida de los beneficios y exenciones fiscales, así como por el ritmo de las conversiones, en su mayor parte sigue siendo connivente con el poder, asistiendo a los concilios convocados por este y colaborando con la administración, como el malacitano Hostégesis llevando el censo de los rústicos a Córdoba, o la relación entre el gobernador y el obispo de Zaragoza a petición del emir, con motivo del viaje del conde Salomón de Cerdeña hacia 863³⁷. Se puede entender esa connivencia como un primer paso hacia la aculturación, y esta afectaba hasta los más intransigentes, pues, si el propio abad Sansón prestó sus servicios,

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

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

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

³⁴ HERRERA ROLDÁN, *Cultura y lengua latinas*, p. 78.

³⁵ CSM, II, pp. 685-687.

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

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

deliberadamente, como traductor en la corte, quizás fuera más inconsciente su aceptación del matrimonio entre primos hermanos, a imitación del matrimonio preferencial árabe, por lo que fue acusado en el concilio de 862³⁸.

Connivencia y aculturación que también se puede encontrar en la mozarabía toledana, pues en las repetidas rebeliones de la ciudad del Tajo contra el emirato cordobés, nunca aparecen los cristianos³⁹, y P. Guichard ha insistido en cómo las rebeliones no ponen en cuestión la vinculación de los muladíes con la sociedad islámica, y asimismo en el alto nivel cultural alcanzado en la ciudad⁴⁰, siendo sintomático que no se conserve ningún texto o inscripción latina de Toledo entre los siglos IX y XI⁴¹.

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

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

³⁸ PALACIOS ROYÁN, *Abad Sansón*, pp. 92 y 102.

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

⁴⁰ *Al-Andalus. 711-1492*. Paris, 2000, pp. 57-59.

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

⁴² *Al-Andalus*, p. 70.

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

⁴⁴ *Al-Andalus*, p. 65.

⁴⁵ *Entre el feudalismo y el islam*, p. 59.

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

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

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

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

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

También relacionado con el momento de la *fitna*, desde mi punto de vista, es el famoso relato transmitido por Ibn Hawqal sobre la existencia en al-Andalus de explotaciones agrícolas trabajadas por millares de campesinos que ignoran todo de la vida urbana y que son *rumíes* de religión cristiana, que a veces se rebelan y se refugian en un *hisn* donde es difícil reducirlos. También la considero como una de las mejores descripciones de la pervivencia del sistema feudal en los medios rurales. Pero no cabe duda de que existen problemas con su cronología, interpretando P. Guichard y J.-P. Molénat⁴⁶ que sería del momento del viaje, a partir de 948, años en que tenemos un vacío de nuestro mejor informador, pues el *Muqtabis V* se detiene en 942. Para esas fechas 'Abd al-Rahman III ya ha pacificado todo al-Andalus, por lo que es difícil de aceptar una revuelta de ese tipo, y así mismo que no fuera recogida por ningún recopilador posterior, por lo que entiendo que al viajero oriental le han contado las rebeliones de la *fitna*, de lo que destaca lo más extraño para él, las connotaciones feudales: explotaciones de miles de individuos que no conocen nada de la vida urbana. J.-P. Molénat considera mi interpretación como abusiva, en lo que respeto su opinión, pero no su argumentación: «parece abusivo ver en este texto una descripción de una huida hacia el “feudalismo”, o del mantenimiento de

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

elementos de este presentes en la época visigoda», a lo que anota, «le choix de Kramers et Wiet de traduir *day'a* par “exploitation agricole” et non par “village” est peut-être pour quelque chose dans cette interprétation»⁴⁷, pues *day'a*, como han afirmado P. Chalmeta, P. Guichard y yo mismo⁴⁸, es en efecto la explotación de un propietario, a diferencia de *qarya*, la comunidad campesina, «village» o aldea, por lo que la traducción de los editores del texto es más apropiada que la de J.-P. Molénat.

Sí hay que estar de acuerdo con el autor francés cuando afirma que durante el califato se va a dar una colaboración aún más estrecha entre la elite cristiana y los soberanos omeyas⁴⁹, habiendo dado C. Aillet una relación de los *dimmies* cristianos de Córdoba utilizados como traductores del califa⁵⁰, a los que se pueden añadir la serie de obispos que actúan como embajadores, o los médicos que nos refiere Ibn Yulyul⁵¹, si bien las relaciones no se limitan a la capital del califato, pues sabemos que el obispo Redento de Huesca era sobrino del *wali* Muhammad al-Tawil⁵². Y de la misma manera las instituciones continúan en vigor, teniendo constancia en especial de varios jueces de los cristianos a lo largo del siglo y aún con los 'amiríes⁵³. La información sobre los médicos nos ilustra de las riquezas conseguidas por el ejercicio profesional⁵⁴, pero también tenemos constancia de la pervivencia de la aristocracia, como el conde Ablavel Gudesteiz, un mozárabe que había gozado del favor de Vermudo II y le había abandonado por el conde de Castilla Garcí Fernández, que era «comes in Spania»⁵⁵. Cyrille Aillet ha insistido en el alto grado de arabización de la elite mozárabe, que necesita traducir al árabe textos esenciales como los Salmos o los Evangelios, y que las notas marginales que emplean indican «un lector

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

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

⁴⁹ MOLÉNAT, «Chrétien d'al-Andalus», p. 64.

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

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

⁵² DURÁN GUDIOL, *De la marca superior*, p. 103.

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

⁵⁴ AILLET, «Identité chrétienne», p. 73.

⁵⁵ MARTÍNEZ SOPENA, «Reyes, condes e infanzones», p. 150, nota 77.

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

En los medios rurales sabemos por el *Calendario de Córdoba* de la pervivencia de iglesias y monasterios, hasta tal punto que el relator de las tribulaciones mozárabes, F. J. Simonet, se ve obligado a admitir que «muestra el estado favorable aún en que se encontraba el culto católico en la España mozárabe»⁵⁷. También conocemos que en el antiguo territorio de Ibn Hafsun la programática «bajada al llano» ordenada por 'Abd al-Rahman III, no fue completa, pues de Comares procede el epitafio del chantre Samuel (958), y las inscripciones de Jotrón, en los montes de Málaga, dan cuenta de un monje Amansvindo (981) y un tal Leonardus (1010)⁵⁸, y todavía a finales del siglo xi el emir 'Abd Allah nos informa de los *husun* de Reina y Jotrón «cuyos habitantes eran cristianos»⁵⁹, y es de suponer que mantenían su sistema tradicional, a lo que también respondería el «noble» Cipriano, cuyo epitafio de 1002 fue hallado en Atarfe⁶⁰. En otros medios rurales, desconocemos quiénes eran los *dimmies* contra los que se atrevían, junto a sus vecinos musulmanes, los Banu di-l-Nun a principios del siglo x⁶¹, en el momento de engrandecimiento del linaje, pero unos años más tarde, a la vuelta de Simancas, «los de Guadalajara y sus *husun* se le quejaron (a 'Abd al-Rahman III) de lo que sufrían a causa de los infieles del valle del Riaza (*musriki wadi Asa*) y sus *ma 'aqil*»⁶². Si tenemos más información sobre el occidente peninsular, y si bien C. Aillet ha argumentado convincentemente lo legendario del relato de la conquista del castillo de Lafões y el apresamiento de los cristianos gassaníes por Ibn 'Abbad⁶³, las donaciones al monasterio de Lafões y las riquezas de las iglesias de Faro y de la zona de Huelva⁶⁴ muestran las posibilidades con que contaban las poblaciones cristianas de esos lugares. Relacionado con Coimbra, y con independencia de su lugar originario⁶⁵, el personaje de Sisnando Davidiz se nos aparece como el prototipo de mozárabe feudal, no solo por sus andanzas militares con al-Mu'tadid y Alfonso VI⁶⁶, sino por su ideario de «reconquista», tan vivamente expresado al zirí 'Abd Allah⁶⁷. Pero no será el único mozárabe militarizado, pues el mismo emir nos dice que su abuelo Badis «mandó llamar a Abu l-Rabi' el cristiano, que en otros tiempos había sido secretario para el ejército de mercenarios

⁵⁶ «Anthroponymie», p. 28.

⁵⁷ *Historia de los mozárabes de España*. Amsterdam, 1967, p. 615.

⁵⁸ SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, pp. 621, 625 y 636.

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

⁶⁰ SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, p. 635.

⁶¹ *Muqtabis V*, p. 157.

⁶² *Muqtabis V*, p. 442, trad., p. 331.

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

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

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

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

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

(*katib hasam*)» y que en ese momento prestaba sus servicios en la taifa de Denia⁶⁸, y que, cuando el conde castellano García Jiménez defendía el castillo de Aledo frente a los almorávides, «el castillo estaba lleno con los súbditos cristianos de toda aquella comarca»⁶⁹. Estas noticias parecen indicar que, para el siglo XI, la colaboración de los cristianos con los reyes de taifas tiene un sentido preferentemente militar, aunque no falten las de orden diplomático, como la del obispo de Tortosa con al-Muqtadir de Zaragoza, o la del mismo Sisnando Davídiz entre al-Muṭadid y Fernando I⁷⁰.

Esa habilidad militar de un sector de la población mozárabe contrasta con las impresiones sobre el común de la población andalusí, pues no parece que sean simplemente retóricas las acusaciones de Ibn Hawqal sobre sus escasas cualidades bélicas⁷¹, o las del emir 'Abd Allah sobre los pobladores de su capital: «eran gentes que no podían hacer la guerra y que no tenían nada de soldados»⁷², lo que indica la contraposición de dos sociedades diferentes.

También parecen claras las diferencias sociales dentro de las comunidades mozárabes, pues en las adiciones a la versión árabe de la *Colección canónica hispana* se estipula que no pueden ser testigos «los hombres muy pobres, desconocidos o de linaje oscuro... siervos y libertos que testifican contra su señor»⁷³, y que las jerarquías se siguen manteniendo, pues el constructor de la iglesia de Granada, frente a la puerta de Elvira, demolida por los almorávides, fue «uno de los caudillos de la gente de su religión (*abad al-zu'ama' min abl al-dinhim*) que cierto príncipe puso al frente de un numeroso ejército de *rumíes*»⁷⁴. Continuidad de las jerarquías y de la militarización, que pueden explicar la oferta de los mozárabes granadinos a Alfonso el Batallador de doce mil de sus mejores combatientes, y la presencia de su jefe, un tal Ibn al-Qilas, así como sus consecuencias, la deportación e inscripción en el *diwan* de los soldados cristianos del ejército almorávide⁷⁵.

Curiosamente, en el tema de las deportaciones tras la incursión de Alfonso I y las fetuas subsiguientes, aparecen también mozárabes sevillanos trasladados a Mekinez, cuando, por lo que sabemos, el rey aragonés no alcanzó el territorio sevillano. Indudablemente debieron prestar alguna colaboración, pero de los textos de las consultas se infiere que seguían teniendo propiedades y los cuadros eclesiásticos organizados y dotados de bienes⁷⁶, por lo que los tesoros considerables y las rentas copiosas que cita al-Idrisi de la iglesia de los Cuervos, en la actual Vila do Bispo⁷⁷, no serían una excepción.

⁶⁸ LÉVI-PROVENÇAL y GARCÍA GÓMEZ, *El siglo XI*, p. 145.

⁶⁹ LÉVI-PROVENÇAL y GARCÍA GÓMEZ, *El siglo XI*, p. 206.

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

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

⁷² LÉVI-PROVENÇAL y GARCÍA GÓMEZ, *El siglo XI*, p. 265.

⁷³ Véase el trabajo de A. Echevarría en este mismo monográfico.

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

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

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

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

Pero Alfonso I se va a estrellar frente a las ciudades, y en estas también hay mozárabes, pero cada vez más aculturizados. Es lo que explica la encarnizada resistencia durante seis meses de la población de Coimbra frente a Fernando I en 1064⁷⁸, o la mostrada por la ciudad de Lisboa, mitad cristiana y mitad pagana, según el príncipe noruego Sigurd, frente a los portugueses de Oporto en 1147, con la participación del obispo de la ciudad en la defensa⁷⁹. Esa aculturación de los mozárabes de las ciudades será una de las causas del cada vez mayor distanciamiento con respecto a los cristianos del norte, pero no la única, pues como ha puesto de relieve A. Isla, con respecto a la *translatio* de Isidoro de Sevilla a León en 1063, «el silencio sobre la mozarabía (de Sevilla) forma parte de las propias coordenadas leonesas, que oficialmente niegan otras realidades cristianas y que reclaman para sí la única herencia visigótica»⁸⁰. Pues la cristiandad de Sevilla continuará, lo que permitirá a Alfonso I Enríquez convertirlos en esclavos tras su expedición de 1134: «iure bellantium seruituti subrogarunt»⁸¹, y unos pocos años después, con motivo de la conquista almohade de la ciudad en 1147, según la Crónica latina de Alfonso VII, «occiderunt nobiles eius, et christianos quos vocabant Muzarabes, et Judaeos, qui ibi erant ex antiquis temporibus, et acceperunt sibi uxores eorum, et domos et divitias»⁸², donde la alusión a *divitias*, al igual que los bienes dejados a principios de siglo cuando el traslado a Marruecos, niegan la marginalidad económica de los mozárabes que pretende la historiografía.

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

⁷⁸ PICARD, *Le Portugal musulman*, p. 120.

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

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

⁸¹ GARCÍA SANJUÁN, «Declive y extinción», p. 283.

⁸² MOLÉNAT, «Sur le rôle des Almohades», pp. 395-396.

⁸³ OLSTEIN, *La era mozárabe*, pp. 80 y 141.

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

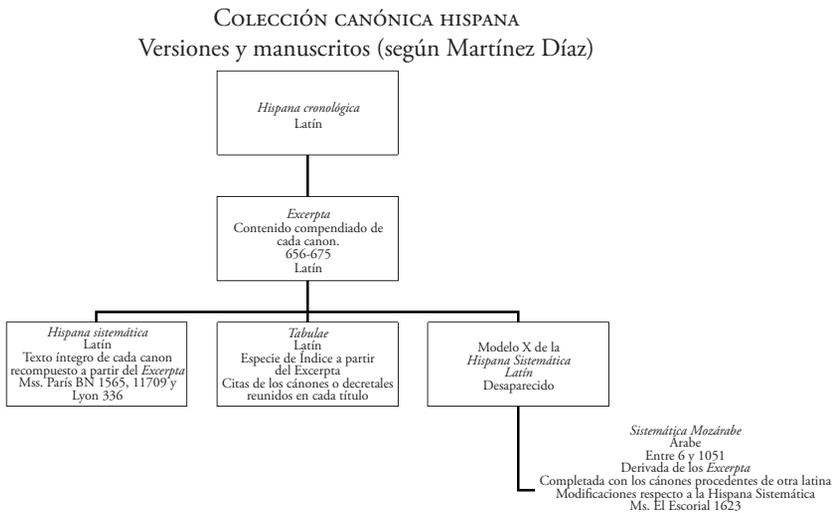
¹ Entre los muchos estudios, destacaríamos la visión de conjunto de MILLET-GÉRARD, D. *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIII^e-IX^e siècles*. Paris, 1984, y la reciente síntesis de HITCHCOCK, R. *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain. Identities and Influences*. Aldershot, 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 *dimmiés* 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 cabía 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 faganan 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.

LOS MOZÁRABES EN EL REINO DE LEÓN: SIGLOS VIII-XI

The Mozarabs in the kingdom of León: 8th-11th Centuries

Javier FERNÁNDEZ CONDE

Depto. de Historia. Facultad de Geografía e Historia. Universidad de Oviedo. Campus del Milán. C/ Teniente Alfonso Martínez, s/n. E-33011 OVIEDO. C. e.: jfc@uniovi.es

Recibido: 2009-02-02

Aceptado: 2009-09-14

BIBLID [0213-2060(2009)27;53-69]

RESUMEN: El texto resume los datos de una encuesta sobre la onomástica arabizada que aparece en la documentación leonesa hasta el siglo XI. Como resultado de la investigación llevada a cabo, se concluye la existencia de un poblamiento beréber en la meseta del Duero, aunque esta explicación no excluye otros posibles orígenes de una población que figura en los textos completamente cristianizada.

Palabras clave: Onomástica. Beréberes. León. Cartularios.

ABSTRACT: The text is a summary of a research about Arabic onomastics which appears in the Leonese charters until 11th Century. The outcome of the analysis of the data is the existence of a Berber settlement in the Duero basin, although this explanation does not exclude other possible origins of a Christian population, like the written documents proves.

Keywords: Onomastics. Berbers. León. Charters.

SUMARIO: 0 Introducción. 1 Aproximaciones de índole cuantitativa sobre la onomástica árabe>arabizada. 2 ¿Posible sistema onomástico? 3 Consideraciones sobre el extraordinario desarrollo de la onomástica arabizada. 4 Pero ¿dónde se encuentran los mozárabes? 5 Caracterización socioeconómica de la población con onomástica «arabizada». 6 Conclusiones.

Hace dos años, en un congreso celebrado en la capital leonesa y en el ámbito del Centro de Estudios e Investigación de «San Isidoro» sobre *Monarquía y Sociedad en el reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII*, presentábamos un estudio largo titulado: «Poblaciones foráneas: mozárabe, musulmana y judía en el Reino de León»¹. Este artículo, que responde a nuestra participación en el seminario realizado en Salamanca los días 24 y 25 de abril de 2008, trata de ofrecer los capítulos principales del mismo, referidos, lógicamente, a la minoría social representada por la llamada población mozárabe. El marco cronológico se circunscribía a la alta Edad Media (VIII-XI), cerrando nuestros listados de onomástica arabizada con la muerte de Alfonso VI (1109), porque la política de este monarca y sus relaciones con los grupos sociales minoritarios marcan un antes y un después de dicha problemática histórica. Y desde la óptica geográfica las fronteras eran más flexibles: por el sur, desde el valle del Duero y sus interfluvios, hasta Galicia y Cantabria como regiones septentrionales. Excluíamos Asturias de nuestra consideración, porque la proporción de nombres supuestamente arabizados era muy escasa, según nuestras apreciaciones de entonces².

En realidad, tomamos como fuentes fundamentales los cartularios episcopales, capitulares y monásticos de los principales centros eclesiásticos de esta amplia y bien definida región político-cultural y administrativa, en total treinta y tres entidades, con diferentes volúmenes de documentación escrita. La catedral de León, con un acervo documental extraordinariamente amplio para el primer tracto de su propia historia, cuatro siglos largos, aventajaba con mucho a cualquier otro centro religioso de los que se conserva documentación. Solo le seguían de cerca Sahagún, Astorga y Otero de las Dueñas³.

Para disponer de un punto de partida fiable, lo más seguro posible, confeccionamos una base de datos a partir de la lectura minuciosa de cada uno de los documentos disponibles, un total de 4.349 referencias, incluidas las repeticiones de los nombres arabizados⁴. En el apéndice publicado, destacábamos el nombre, con la posible correspondencia árabe y su significación, el año del correspondiente documento y su condición de actor documental o de simple validante, para tratar de interpretar posteriormente su significación social. Y organizamos las referencias por bloques de 50 años, para tratar de distinguir y diferenciar los homónimos con cierta probabilidad⁵. El resultado final no puede ser definitivo, si

¹ *Monarquía y sociedad en el Reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII*. León, 2007, vol. II, pp. 763-891. Este trabajo se cita a partir de ahora como PMM.

² Actualmente, desde las nuevas perspectivas que nos aportó el análisis onomástico, creemos que también habría que incluir en aquellos listados de nombres supuestamente mozárabes o arabizados los correspondientes a las regiones asturianas. En una lectura atenta de la documentación, no parece que fueran muchos menos que los de otras latitudes del viejo reino leonés.

³ PMM, pp. 767-769, nota 9.

⁴ PMM, p. 766, nota 7. Allí llamábamos la atención sobre algunas cautelas relativas al valor representativo de las cifras concretas organizadas por siglos y periodos de 50 años, habida cuenta del volumen de las mismas en los archivos de la catedral de León y del monasterio de Sahagún entre los años 1100 y 1109, ya que la mayor parte de ellas corresponden a dichos años en ambos archivos eclesiásticos.

⁵ Cfr. el apéndice I, sobre «nombres arabizados», pp. 841-878. Destacábamos en negrita los nombres o sobrenombres latinos vinculados a onomástica arabizada. Adviértase que hemos dejado fuera de este elenco los

tenemos en cuenta las vacilaciones de los notarios que escribían en latín más o menos romanceado y no estaban familiarizados con los étimos árabigos que en muchos o en la mayoría de los casos desconocerían completamente. Por eso hemos tenido siempre en cuenta, a la hora de identificar la etimología árabe de los nombres que aparecen en la documentación, las sugerencias de arabistas expertos y de publicaciones relacionadas con esta clase de onomástica⁶.

1 APROXIMACIONES DE ÍNDOLE CUANTITATIVA SOBRE LA ONOMÁSTICA ÁRABE>ARABIZADA

Lo primero que llama poderosamente la atención, al leer la documentación leonesa de este periodo, es la extraordinaria abundancia de nombres y sobrenombres arabizados⁷. En nuestro trabajo sobre mozárabes, ofrecíamos un cuadro de este tipo de onomástica, donde se percibe con claridad este aspecto:

Siglo IX	79
a. 900-950	472
a. 950-1000	783
a. 1000-1050	930
a. 1050-1109	766 ⁸

Por lo demás, la secuencia cronológica de esta estadística resulta sumamente expresiva: la escasa presencia de dichos nombres durante la época de la monarquía asturiana, prácticamente hasta el año 950. A partir de entonces, las intensas relaciones de al-Andalus con los reinos del norte peninsular, de manera especial con León, es de sobra conocida. Nobles eclesiásticos y laicos, reyes y comerciantes franqueaban continuamente

nombres fosilizados que se habían convertido ya en topónimos de determinadas heredades o de poseedores de las mismas, y aquellos otros que eran simples referencias, sin relación específica con las acciones documentales propiamente dichas. De otro modo, no hubiéramos podido hacer un discurso social válido sobre esta minoría.

⁶ Sobre la bibliografía utilizada con más frecuencia: PMM, p. 763, nota 2. Nos ha sido de especial interés y de gran ayuda un trabajo publicado ya hace unos años sobre temática similar: AGUILAR SEBASTIÁN, V. y RODRÍGUEZ MEDIANO, F. «Antroponimia árabe en la documentación leonesa (siglos VIII-XIII)». En *El Reino de León en la alta Edad Media*, VI. León, 1994, pp. 497-633. Con todo, el ámbito de este estudio es distinto, no solo porque se circunscribe a un marco temporal diferente y solo a tres cartularios, ciertamente los más importantes: catedral de León, Sahagún y Carrizo de la Ribera, sino, y sobre todo, porque estos autores recogen también la llamada onomástica fosilizada y las referencias de personas que hacen los notarios o escribanos, sin que intervengan en la acción documental propiamente dicha, como responsables de la misma o como simples validantes. También hemos utilizado mucho un trabajo ya clásico: TÉRES SÁDABA, E. «Antroponimia hispanoárabe (reflejada por las fuentes latino-romances)». *Anaquel de Estudios Árabes*, 1990, vol. I, pp. 129-186; 1991, vol. II, pp. 13-34; y 1992, vol. III, pp. 1-35.

⁷ Algunos autores, que se habían ocupado de esta documentación hace años, ya habían llamado la atención sobre dicho extremo. ESTEPA DÍEZ, C. *Estructura social de la ciudad de León (siglos XI-XIII)*. León, 1977, pp. 153 y ss.; RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J. *Ramiro II, rey de León*. León, 1977, pp. 167 y ss.

⁸ PMM, p. 733.

las fronteras de las dos formaciones sociales y políticas, impulsados por circunstancias y eventos de la más variada índole. Los representantes del poder del califato de Abd al Rahman III y de su sucesor Almanzor se convirtieron en verdaderos árbitros de la política leonesa, que dirigían y determinaban de forma clara, propiciando lógicamente un verdadero fenómeno de ósmosis cultural, donde el nombre de infinidad de objetos que transitaban por las rutas comerciales y la misma onomástica constituyen una realidad insoslayable. Con la emergencia y la consolidación de la dinastía navarra en León (Fernando I y Alfonso VI: 1037-1109) el sistema de relaciones continuará, aunque con un sentido diferente: la iniciativa de las nuevas series de intercambios múltiples empezará ya a tener como protagonistas principales a los representantes del poder en los reinos cristianos⁹.

Al cuantificar los datos sobre nombres arabizados por las diferentes regiones del Reino, se observa enseguida que la mayoría de ellos corresponden a las comarcas propiamente leonesas frente a Galicia y Cantabria. Y esto ocurre de forma más llamativa entre el año 950 y el 1000, disminuyendo porcentualmente esas cantidades durante la primera mitad del siglo XI, por lo demás, en perfecta sintonía con la geopolítica de la época, marcada hasta el año 1000 por las influencias del mundo político-cultural andalusí¹⁰.

2 ¿POSIBLE SISTEMA ONOMÁSTICO?

Al analizar un conjunto tan amplio de denominaciones arábicas o arabizadas, que en la documentación cercana al año 1000, en la leonesa de manera especial, resulta

⁹ OLIVER PÉREZ, D. «Los arabismos en la documentación del reino de León (siglos XI-XIII)». En *Orígenes de las lenguas romances en el reino de León*. León, 2004, vol. II, pp. 96-296 (especialmente pp. 103-104). De la misma autora: «Los arabismos dentro de la historia del español: estudio diacrónico de su incorporación». En *Estudios dedicados a José María Fernández Catón*. León, 2004, vol. II, pp. 1073-1095; y «La toponimia como reflejo de movimientos migratorios sobre el Magreb, España y América». *Al-Andalus Magreb*, 2000-2001, vol. 8-9, pp. 281-297.

¹⁰ El cuadro estadístico en PMM, p. 772:

	<i>Siglo IX</i>	<i>900-950</i>	<i>950-1000</i>	<i>1000-1050</i>	<i>1050-1109</i>
León	64,40%	82,40%	89,10%	84,10%	87,40%
Galicia	18,60%	14,80%	8,90%	13,80%	8,40%
Cantabria	16,90%	2,70%	1,50%	2,10%	3,70%

Allí redimensionábamos adecuadamente estas comparaciones cuantitativas de los nombres arabizados, observando que el volumen de documentación más importante corresponde a dos poderosos dominios eclesiásticos que generaron un conjunto muy importante de documentación: la catedral de León y el monasterio de Sahagún. Solo entre 1000 y 1109, la catedral de León cuenta con 1.400 piezas documentales, y el monasterio de Sahagún con 1.180. Y también anotábamos que una proporción muy importante de esa toponimia arabizada no tenía que ver con los verdaderos actores documentales, sino con los homónimos que figuran en las validaciones. En esas diferentes acciones solo intervenía un 31 por ciento aproximadamente. Además, también conviene advertir que muchos de los nombres de las validaciones no tienen correlato real por tratarse frecuentemente de puras ficciones notariales. Nos referimos a los Citi(di) (*Zayd*-incremento o *Sa id*-feliz) y B(V) elliti (*al-Wálid*-nacido). De hecho, estos dos nombres fueron incluidos en nuestros apéndices, cuando creíamos que se trataba de personas reales. Parece que en los siglos XI y XII, en este sobre todo, semejantes denominaciones habían perdido ya todo tipo de connotación arábica. También indicábamos que en la onomástica gallega y cántabra de origen suevo o germánico en general resultaba, así mismo, significativa.

verdaderamente llamativo, nos preguntábamos, desde el principio, por la existencia de algún sistema que pudiera explicar la variada casuística o, si se quiere, un *modus operandi*, dotado de cierta racionalidad, al que se habrían atendido los escribanos. Nos dimos cuenta en seguida de que no funcionaban razones lógicas, como podrían ser las relaciones de parentesco o las geográficas. Nos encontramos muy pronto con un panorama de lo más variopinto: nombres de padres arabizados con hijos e hijas de nombre cristiano (*Veremundus Almorati*) o a la inversa (*Zulayman filius Teudrici*); varios hermanos de un mismo matrimonio con denominaciones arabizadas y cristianas diferentes (*Amuna*, hermana de *Fruela*); nombres de matrimonios, marido y mujer, con diferente tradición onomástica entre ellos (*Halila*, mujer de *Vestrerario*; o *Abol Kazem*, marido de *Ermesinda*); y no resulta obsoleto encontrar en una misma familia o incluso en una misma persona nombres árabes y judíos entremezclados (*Vellita Xabe–Havivi Citiz*, *Cita Vellitiz*, *Scabe Zuleimaniz*)¹¹.

¿Cómo explicar esta tendencia tan generalizada y llena de incorrecciones de todo tipo, a la hora de manejar la onomástica habitual? En primer lugar, habría que subrayar el desconocimiento que tenían muchas cancillerías reales o feudales de la lengua árabe o de la judía, sin que tampoco fueran expertos consumados, muchas veces, en el manejo del latín medieval. Y no habría que descartar, como indicaremos adelante, que ese gusto por lo foráneo estuviera determinado, en infinitud de ocasiones, sobre todo a finales del siglo x, por factores tan aleatorios como la costumbre o la moda.

En realidad, muchos escribanos, por no decir la mayor parte, cuando incluían un nombre con formas arabizadas en sus diplomas, no sabían lo que significaba, ni entendían lo que estaban escribiendo. En muchas ocasiones resulta muy difícil, y a veces imposible, encontrar la etimología árabe correcta de dichos arabismos, aunque lo hayamos intentado siempre. A pesar de ello, y a la vista de las numerosas etimologías árabes que pudimos identificar, conseguimos formular diferentes conclusiones sobre la naturaleza de muchos de los nombres arabizados de nuestro elenco. En primer lugar, destaca la presencia de nombres árabes que formaban parte del rico acervo de la onomástica árabe precristiana, muy utilizada más tarde en diferentes ambientes islámicos (*Tabit*-firme, *Hakam*-árbitro, *Abd al Rahman*-siervo del Clemente...). Otro amplio capítulo corresponde a los nombres bíblicos, una tradición cultural importantísima para el islam, como es de sobra conocido (*Isa*-Jesús, *Musa*-Moisés, *Sulayman*-Salomón...). *Ab*>*Abu*-Padre y *Abd*-servidor, siervo, son la base morfológica de muchos de los nombres reseñados por nosotros, vinculados también a formas verbales o a adjetivos de naturaleza encomiástica, y predicados frecuentemente de *Allah* o del Profeta. Y en este postrer capítulo podría incluirse una serie de nombres notablemente amplia (*Hasan*-hermoso, bueno, *Hafs*-cachorro de

¹¹ En PMM, p. 776, nos hacíamos eco de un cierto pintoresquismo de los notarios o escribanos a la hora de establecer relaciones de parentesco entre personas, concretamente la filiación. Así, utilizaban el étimo *ibena*>hija –femenino latinizado de *ibn*, en plural *bani*–, en vez de los sufijos normales *iz*-*ez* de los diplomas latinos o romanceados. También se encuentra con relativa frecuencia *ben* o *iben*>*ibena*>*ibeni*>*even*, aunque se trata de relacionar o señalar el parentesco con nombres y sobrenombres latino-germánicos (*Didacus iben Froila* o *Ranimirus ibeni Zayde*). Este gusto de los escribanos por los sustantivos árabes, aun los comunes, llega hasta el extremo de utilizar el término *alfetena* (*Fitna*), en un documento de 1026, para denominar una revuelta entre cristianos.

león, *Mundir*-el que avisa, *Musarra*f-maravilloso...) ¹². Y en una clasificación aproximada del índice de frecuencia de cada nombre en el conjunto de onomástica arabizada, obtuvimos resultados bastante parecidos a los conseguidos por otros especialistas de la mencionada problemática: *Abdallah*, *Ayyub*, *Sulayman*, *Marwan* ¹³, *Maurus*, *Maurellus*, *Mutarra*>*Musarra*f, *Musa*, *Sarracenus* ¹⁴, *Citi* y *B(V)elliti*.

3 CONSIDERACIONES SOBRE EL EXTRAORDINARIO DESARROLLO DE LA ONOMÁSTICA ARABIZADA

Este fenómeno llamó ya la atención de numerosos historiadores que tuvieron que analizar la documentación hispana de la época y de manera especial la del reino de León, ofreciendo distintas explicaciones sobre el mismo. La tesis tradicional es de sobra conocida y parte del viejo axioma de las grandes migraciones de mozárabes o cristianos arabizados de al-Andalus, que habrían abandonado los dominios islámicos para poner a buen recaudo su situación socioeconómica y su cultura en los reinos cristianos del norte peninsular. Las tierras del reino de León, especialmente el amplio valle del Duero y sus interfluvios y en menor medida otras regiones más periféricas, se presentarían como un destino privilegiado para esas oleadas de emigrantes que supondrían un importante factor de renovación de las estructuras socioeconómicas y culturales más arcaicas. La existencia de comarcas poco pobladas de amplias zonas del Duero, el famoso «desierto estratégico» del que hablara Sánchez-Albornoz, propiciaría, en gran medida, ese trasvase poblacional con su amplio bagaje social, en el que se encontraría también el gusto por las formas onomásticas arabizadas. Las tesis sobre despoblación-repoblación del famoso valle fluvial han sido superadas ya definitivamente. Más adelante, volveremos especialmente sobre la llamada minoría mozárabe.

Estepa Díez, en su estudio sobre la ciudad de León, supera plenamente las tesis sobre el vaciamiento poblacional del valle del Duero, en el siglo VIII, reconociendo la existencia de núcleos poblacionales antiguos, más o menos grandes pero muy desarticulados políticamente, sometidos a progresivos procesos de integración estructural en el espacio político leonés. Esos pequeños núcleos, sobre los que más tarde irían tomando forma la feudalidad y la vida urbana en fase de consolidación, podrían haber sido emplazamientos anteriores a la invasión que pervivirían en sus bases primitivas. Los mozárabes, las comunidades o grupos de cristianos emigrados del sur, coadyuvarían, por su parte, al desarrollo de ese proceso poblador o colonizador. Pero nunca dice que se tratara propiamente de grupos beréberes, que habrían permanecido en la zona después

¹² Al considerar este conjunto de nombres cargados de virtualidades religiosas, suponíamos que a las alturas del año mil, y en los diferentes tractos temporales posteriores sobre todo, resultaba ya impensable que siguieran manteniendo ese trasfondo y que solo serían recuerdos fosilizados de una tradición cultural musulmana, poco influyente, en cuanto tal, en el mundo de la onomástica de los reinos cristianos.

¹³ TERÉS SÁDABA, «Antroponimia», III, pp. 25-26: nombre árabe, de etimología oscura, poco utilizado en la onomástica islámica general, pero frecuente en la hispánica árabe o arabizada.

¹⁴ Sobre la naturaleza, origen y evolución de este nombre: OLIVER PÉREZ, D. «Sarraceno, su etimología e historia». *Al-Qanṭara*, 1994, vol. XV, pp. 151-182. Al parecer, tiene origen latino, con una larga evolución. En el siglo IX, este nombre servía para llamar a los árabes y beréberes asentados en la vieja España visigoda.

de la gran rebelión del 740¹⁵. En esta nueva perspectiva se movía ya Oliver Asín unos años antes, en un conocido discurso sobre asentamientos de árabes, beréberes de manera especial, en la Castilla vieja desde los primeros tiempos de la invasión musulmana¹⁶. En el trabajo ofrece una amplísima información sobre nombres de poseedores árabes, de propietarios de tierras con denominación latina o latinizada provenientes del norte de África, de formaciones tribales o gentilicias de idéntica procedencia y hasta de nombres comunes de ascendencia árabe-beréber. Para este autor la conocida tribu beréber de los *Baragwata*, originaria de la costa norteafricana situada entre Sale y Safi y formada por grupos de judíos, cristianos y paganos, habría abandonado Andalucía para establecerse en tierras de León y Astorga, el centro de la comarca actual de los *maragatos/as*, cuyo centro geográfico –La Maragatería– fue y sigue siendo esta comarca. También menciona a los *Wlad*, otra formación tribal beréber asentada, así mismo, en el entorno astorgano. Estos grupos de emigrantes norteafricanos, que formaban parte de dichas entidades sociales, se trasladarían a la Península en los tiempos de la invasión y en otros periodos posteriores, empujados por la intransigencia de los árabes de aquellas latitudes africanas y más tarde por los que dominaban las regiones meridionales del ámbito político peninsular¹⁷.

Recientemente Oliver Pérez, continuando las pautas diseñadas por su antecesor, relativas a la profunda arabización de las comarcas leonesas, después de haber examinado minuciosamente la documentación disponible para la primera Edad Media, subraya la importancia cualitativa y numérica de los préstamos terminológicos de naturaleza económico-social, así como los específicos de índole onomástica y antroponímica a lo largo de los siglos X-XI, describiendo con claridad y en los términos siguientes a los protagonistas de dichos intercambios:

aunque sin desechar la posibilidad de que también contribuyeran árabes y beréberes establecidos en el norte y ya fundidos con la población autóctona, unos serían descendientes de los primeros conquistadores, muchos de los cuales se habrían casado con mujeres hispanogodas; otros, antiguos esclavos que habrían conseguido la libertad; unos terceros, habitantes de al-Andalus o del norte de África, que por motivos distintos buscaron refugio en el reino de León¹⁸.

¹⁵ ESTEPA DÍEZ, *Estructura*, pp. 149 y ss.

¹⁶ OLIVER ASÍN, J. *En torno a los orígenes de Castilla. Su toponimia en relación con los árabes y beréberes*. Madrid, 1974 (Discurso leído en el acto de recepción pública de la Real Academia de la Historia).

¹⁷ En los momentos de la inmigración aquellas poblaciones hablarían un bajo latín influido por dialectos locales y su onomástica era de raigambre latino-germánica mayoritariamente. Más tarde, con la consolidación del emirato y del califato, estos grupos de emigrantes beréberes habrían adoptado, en una proporción muy notable, nombres de raíz árabe (PMM, pp. 780-781). El autor supone además la pervivencia de estructuras socioculturales, religiosas y lingüísticas de tradición tardorromana en el norte de África a comienzos del siglo VIII y la pervivencia del cristianismo, pero no estamos muy seguros de ello. Sobre este extremo: LAURIDO, R. y otros. *El cristianismo en el norte de África*. Madrid, 1993. También: GEORGIER, A. *La antigua iglesia del norte de África*. Madrid, 1993; asimismo ARCHE, M. del. *Scomparsa del Cristianesimo ed espansione dell'Islam nell'Africa settentrionale*. Roma, 1967.

¹⁸ OLIVER PÉREZ, «Los arabismos en la documentación», pp. 99-296, con un precioso glosario de este fenómeno lingüístico en pp. 153-191. En otro trabajo posterior, la misma autora vuelve a abundar en idénticos extremos, rebajando notablemente la posible influencia de los mozárabes y negando la existencia de una ruptura radical entre ambas formaciones sociales: «Los arabismos dentro de la historia del español», pp. 1073-1095.

Para esta autora la Maragatería también habría sido el espacio social de asentamiento de familias, clanes o segmentos clánico-tribales de los *Baragwata* del Magreb, reforzando además la identidad tribal de los dos grupos tribales con la existencia de numerosos elementos antropológicos comunes¹⁹. Otra autora, H. de Felipe, en un trabajo muy reciente, al analizar la geografía del poblamiento de los beréberes en España partiendo de una lectura muy minuciosa de las fuentes árabes disponibles, sitúa igualmente emplazamientos de beréberes en *Ylliqiya* (Galicia) y en *Asturiqa* (Astorga), desde los primeros años de la invasión, constando, asimismo, inmigraciones beréberes en los años de Almanzor²⁰.

Historiadores modernos, especialistas en el fenómeno de la invasión islámica como P. Chalmeta y E. Manzano, insisten de muchos modos y a partir de una documentación no latina sobre la trascendencia de los beréberes en los comienzos de la conquista²¹. El ejército de Tariq estaba compuesto, casi en su totalidad, por grupos de beréberes norteafricanos en una fase de arabización todavía muy superficial. Durante los dos primeros años proseguirán las campañas de este caudillo no árabe, que consigue llegar al reborde sur de la Cordillera Cantábrica, para regresar pronto a Toledo, probablemente por el camino de la plata y Mérida. Eran los invasores de la primera hora y disponían de vía libre para escoger los lugares de asentamiento, sobre todo en el valle del Guadalquivir y en las vertientes de la meseta del Duero, acorde con sus formas de vida tradicional: pequeñas circunscripciones rurales aisladas, preferentemente de montaña y con una clara tendencia al aislamiento y a la autarquía. Su escasa inclinación hacia formas de vida urbana y la incapacidad para ensayar y poner en práctica estructuras políticas sólidas propiciaron seguramente su fácil asimilación por parte de las poblaciones autóctonas en vías de reorganización²². La llegada inmediata de árabes, con pautas de comportamiento sociopolítico muy diferente, relegó a un segundo plano el primer protagonismo pionero de la población beréber. Y, al mismo tiempo, al estar alejados de los centros de poder del Emirato, en concreto los asentados en el noroeste y en la cuenca del Duero, se encontraban en una situación idónea para que fueran integrados fácilmente por la población autóctona cristiana. A mediados del siglo VIII, aquellos grupos de norteafricanos dispersos por la Península tienen que enfrentarse a una fuerte crisis político-social y económica. Primero fue la revuelta de las comunidades berberiscas contra los árabes que estalla en África (740) para extenderse por toda la Península. Y diez años más tarde, calamidades coyunturales como el hambre y la sequía obligan a los primeros invasores, asentados ya, a moverse hacia el sur, abandonando sus primeros emplazamientos. El conocido relato de *Abbar*

¹⁹ OLIVER PÉREZ, «La toponimia», pp. 281-297.

²⁰ FELIPE, H. de. *Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus*. Madrid, 1999, pp. 286-287, 352 y 358. Al referirse a las inmigraciones de los tiempos de Almanzor, no precisa que hubieran ocurrido en el noroeste peninsular.

²¹ CHALMETA, P. *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*. Madrid, 1994, pp. 160 y ss., y 231 y ss.; MANZANO MORENO, E. *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus*. Barcelona, 2006. Este autor se opone al «tribalismo» inicial de los conquistadores, insistiendo, sobre todo, en la «arabidad» de los responsables de la reconquista. Los contingentes de beréberes del norte de África habrían perdido enseguida su lengua autóctona en beneficio de la árabe y al socaire de una profunda integración en el orden social andalusí (pp. 166 y ss.).

²² Chalmeta compara esos asentamientos rurales de los beréberes con las comunidades de valle de los dominios cristianos del norte peninsular; *Invasión e islamización*, p. 231.

Magma, compuesto en los años postreros de dicha centuria, resulta extraordinariamente expresivo para conocer la situación concreta de las minorías de beréberes que se habían situado en estas latitudes peninsulares:

Durante el gobierno de Uqba ben al-Hayyay (*Uqhab Ibn al-Hach [Hachach]*) (734-39), este caudillo «conquistó Galicia, Álava y Pamplona, sin que quedase en Galicia alquería por conquistar, si se exceptúa la sierra, en la cual se había refugiado con 300 hombres un rey llamado Belay (Pelayo), a quien los musulmanes no cesaron de combatir y acosar, hasta el extremo de que muchos de ellos murieron de hambre, otros acabaron por prestar obediencia, y fueron así disminuyendo hasta quedar reducidos a treinta hombres, que no tenían mujeres... Aconteció (739-40), en tanto, que los berberiscos españoles, al saber el triunfo que los de África habían alcanzado contra los árabes y demás súbditos del Califa, se sublevaron en las comarcas de España y mataron y ahuyentaron a los árabes de Galicia, Astorga y demás ciudades, situadas allende las gargantas de la sierra (de Guadarrama). Congregados por los berberiscos de Galicia, Astorga, Mérida, Coria y Talavera eligieron por jefe a Eben... (*Abd al-Malik Ibn Qatan*) y con un ejército innumerable pasaron el río Tajo... El año 132 (749-50) envió Dios una gran hambre y sequía, que fue general en España. El año 33 (133>750-51) fue próspero. Los gallegos se sublevaron contra los musulimes y creciendo el poder del cristiano llamado Pelayo... salió de la Sierra y se hizo dueño de Asturias. Los musulimes de Galicia y de Astorga le resistieron largo tiempo, hasta que surgió la guerra civil de Abul-Jattar y Tuwaba. En el año 133 fueron vencidos y arrojados (los árabes) de Galicia, *volviendo a hacerse cristianos todos aquellos que estaban dudosos en su religión, y dejando de pagar los tributos*. De los restantes, unos fueron muertos y otros huyeron tras de los montes hacia Astorga. Mas cuando el hambre cundió, arrojaron también a los musulimes de Astorga y otras poblaciones, y fuéronse replegando detrás de las gargantas de la cordillera. Los habitantes de España (la España musulmana) disminuyeron de tal suerte que hubieran sido vencidos de los cristianos, a no haber estado éstos preocupados también por el hambre»²³.

El texto contiene numerosas inexactitudes geográficas y cronológicas, pero, a pesar de ello, resulta de sumo interés, porque deja entrever algunos rasgos que podrían definir el perfil de aquellos grupos de beréberes asentados en el noroeste peninsular desde los primeros tiempos de la invasión islámica. Su escasa capacidad de organización, ya mencionada, les impedía establecerse como una realidad sociopolítica firme que les dotara de estabilidad y cohesión frente a la población autóctona. Pronto, cuando se produce la conocida sublevación del 740, aquellos grupos beréberes del noroeste toman parte en ella y arrojan de Galicia a los contingentes de árabes que estaban también en el mismo ámbito político. Y todo hace pensar que el proceso de absorción de dichos pobladores norteafricanos por parte de los hispano-godos se encontraba ya muy avanzado, porque, según el texto citado, había ya conversiones al cristianismo, en las que influían motivaciones de índole económica: liberarse del pago de impuestos públicos a las autoridades andalusíes (*jaray*). Suponemos que la marcha de árabes y beréberes hacia el sur no fuera general –más adelante volveremos sobre ello– y que permanecieran todavía grupos más o menos numerosos de ellos en las primeras bases de asentamiento²⁴.

²³ LAFUENTE ALCÁNTARA, E. *Colección de obras arábicas de historia y geografía que publica la RAH. Abjar Machmuá*. Madrid, 1867, pp. 28, 49-50 y 66-67 (edición facsímil utilizada por nosotros). La última edición del texto árabe se debe a Ibrahim al-Abyaria (El Cairo-Beirut, 1989).

²⁴ PMM, p. 787.

La lectura atenta del rico conjunto documental del reino de León, sin perder de vista Galicia y Cantabria, pone de relieve claramente la existencia de un importante conjunto de la población con nombre beréber>arabizado, al igual que ocurre con los antropónimos, sobre todo a lo largo del siglo X, como se constataba a comienzos de este trabajo. En principio, podría explicarse, en parte por lo menos, si suponemos la realidad de grupos de beréberes asentados en estas latitudes desde la primera mitad del siglo octavo, o posteriormente, al producirse coyunturas que propiciaron la inmigración de otros contingentes de idéntica naturaleza. En esa ingente masa documental aparecen con frecuencia documentos de donación o compraventa, cuyos titulares llevan nombre arabizado y el escribano recoge los límites de muchos de esos bienes documentados señalando parcelas colindantes que llevan antropónimos árabes o el nombre de los mismos colindantes con ese tipo de onomástica. Es más, cuando los responsables de dichos negocios jurídicos son individuos con esta clase de nombres, en la validación correspondiente abundan también las personas llamadas de esa forma juntamente con otras de nombre cristiano. Ello podría entenderse quizás como un indicio más de que en esas localidades había algún asentamiento de beréberes o árabes desde bastante tiempo atrás²⁵. En este sentido, destacábamos en nuestro trabajo citado al comienzo de este artículo algún que otro detalle que podría interpretarse en la misma dirección. Es perfectamente conocido el hecho de que los notarios o escribanos incluyan en sus diplomas una breve historia de la estructura de la propiedad de determinadas heredades donde los padres, abuelos o antepasados de los actores del documento en cuestión lleven todos ellos nombres arabizados, lo cual nos hace pensar en la posible existencia de familias del mismo origen, cuya comarca o pueblo se conoce, asimismo, por un topónimo arabizado²⁶. Y en la documentación judicial, relacionada con la titularidad de inmuebles, derechos de aguas, instrumentos de regadío u otros asuntos parecidos, encontramos igualmente abundante onomástica arabizada²⁷.

En un documento del año 985, entre los confirmantes de una donación de Vermudo II figura *Ablauel Gudesteoz* con el título de *imanis (iman)* o responsable de una comunidad musulmana. Y, al parecer, también se encuentran *ulemas (ulama)* relacionados con León y Galicia. Podría pensarse que se trata sencillamente de personalidades que venían de los dominios califales en funciones de embajadores, sobre todo en la época de Almanzor, verdadero árbitro de la vida política leonesa, especialmente durante el reinado de Vermudo II (982/85-999). De hecho, unos años más tarde, 998, encontramos en Villalpando a otro *Zahbascorta ven Abolhauz* con el título de *tenente in Toro* y actuando en calidad de juez con el conde García Gómez²⁸. En 1003, después de la muerte de Almanzor, otro personaje homónimo (*Zachascorta eben Bacri*) estaba en Sahagún para firmar la paz con los cristianos (*Romanos*). Nada impide suponer que estas personalidades religiosas, y otras

²⁵ PMM, p. 788, nota 40, donde se incluyen numerosos ejemplos de esta realidad.

²⁶ PMM, pp. 788-789, nota 41.

²⁷ PMM, p. 789, nota 42. Allí citamos un acta judicial del 915, relacionada con el curso del Bernesga, en la cual el juez se llama Hatec, y entre los testigos figuran varios con nombres de idéntica procedencia.

²⁸ CARRERA DE LA RED, M.^a F. «Huellas de la cultura árabe y hebrea en torno al monasterio de Sahagún». *Archivos Leoneses*, 1992, vol. 46, p. 376; y «Árabes y judíos en la documentación del monasterio de Sahagún». En *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*. Valladolid, 1993, p. 48.

cuyos nombres desconocemos, fueran los guías o jefes de grupos de familias situados en cualquiera de los pueblos de la región que llevan en la documentación nombres arabizados. También puede resultar indicativo el hecho de que el notario cristiano, al componer sus validaciones, dé la misma categoría a estos personajes que a los propios obispos, lo cual pone de algún modo en evidencia la permeabilidad de estas dos formaciones sociales, la musulmana y la cristiana, a las alturas del año 1000. Por otra parte, nos hemos topado con personas que llevan dos nombres: el arabizado y el cristiano; y a veces el escriba se siente en la obligación de explicar dicha dualidad: que había recibido el segundo en el momento del bautismo, lo cual parece indicar que, cuando sus familiares le pusieron éste, no era aún cristiano, una prueba más de la pervivencia de familias de religión islámica en tierras de León y en época muy avanzada ya²⁹.

En nuestro trabajo sobre los mozárabes leoneses no pudimos hacer análisis directos sobre toponimia arabizada. Pero sabemos, por la documentación leída, que el elenco de esta clase de términos lingüísticos, muchos de ellos derivados de antropónimos, era y sigue siendo impresionante. Se pone también de relieve en varios de los trabajos publicados hasta ahora sobre este particular³⁰.

Conviene advertir que un topónimo o antropónimo árabe o beréber no indica, por sí solo, que la población llamada de esa manera estuviera completamente arabizada en la fecha que lleva el diploma correspondiente. De hecho, algunas validaciones documentales recogen los nombres de los vecinos de una población determinada, y pueden encontrarse, en esa parte del documento, nombres de etimología árabe al lado de los que llevan latino-cristianos, lo cual parece indicar que en un principio esos núcleos supuestamente arabizados serían de origen norteafricano y que con el paso del tiempo habrían sido asimilados paulatinamente por la población autóctona hispana, quedando algunas familias con nombres o sobrenombres arabizados, constituyendo así un signo de su pasado primigenio árabe-beréber. Pero tal hipótesis, con sus diferentes estadios evolutivos, resulta siempre muy difícil de demostrar. En cualquier caso, sí conviene advertir que la toponimia, la general y en concreto la arabizada, no se conforma de repente, con el paso ocasional o la llegada y asentamiento de determinado personaje a una localidad concreta. Los nombres de los pueblos solo se consolidan mediante procesos sociales de larga duración, después de los cuales esos topónimos terminan por fijarse definitivamente. Si admitimos la hipótesis de la pervivencia de determinados asentamientos de árabes o beréberes desde los años de la conquista musulmana y a lo largo de los siglos posteriores en el ámbito político de las viejas poblaciones del reino leonés, la presencia de dichos topónimos tiene una cierta coherencia. Con todo, para llegar a conclusiones más firmes sobre la historia del poblamiento de las regiones del noroeste creemos que no son suficientes las fuentes documentales disponibles, por numerosas que resulten en los diferentes cartularios.

Se impondría además la necesidad de realizar trabajos de campo, escogiendo determinadas zonas con toponimia arabizada y abundantes elencos de poseedores con

²⁹ PMM, p. 790, nota 46.

³⁰ CARRERA DE LA RED, M.^a F. *Toponimia de los valles del Cea, Valderaduey y Sequillo*. León, 1988, pp. 478 y ss., 697 y ss. y 794 y ss.; de la misma autora: «Huellas de la cultura árabe», pp. 375-390; «Toponimia menor en el páramo oriental leonés: los pagos del pueblo de Villacalabuey». *Tierras de León*, 1994, vol. 34, pp. 67-84; y «Árabes y judíos», pp. 45-51.

nombre de la misma naturaleza. Las prospecciones exhaustivas sobre esas comarcas elegidas, utilizando los métodos de la arqueología extensiva, muy depurados ya, con los que pudiéramos reconocer la cultura material de las mismas, sobre todo si existen registros relacionados con la llamada arqueología hidráulica, tal vez consiguieran resultados óptimos sobre nuestra problemática. La metodología utilizada por M. Barceló y su equipo es, seguramente, una buena muestra de lo que quizás debiera hacerse en el noroeste peninsular, donde las referencias documentales sobre dichos elementos hidráulicos forman ya un conjunto muy importante.

A nosotros, después de analizar el amplísimo bloque documental relacionado con el reino de León y de leer detenidamente los trabajos de índole lingüística y antropológica relacionados con el fenómeno que estamos tratando, nos parece, cada vez con mayor certidumbre, que en estas latitudes de los dominios cristianos noroccidentales existieron grupos de familias, clanes o segmentos de tribus y de clanes establecidos allí desde el principio y en diferentes coyunturas posteriores y que ellos serían los responsables, en parte al menos, de la existencia de dilatados elencos de onomástica y toponimia arabizadas bien conocidos por todo el mundo. Pero, al mismo tiempo, también creemos que ese factor no pudo ser el único determinante de esa notable eclosión lingüística o toponímica. Conviene también aludir a otra circunstancia explicativa importante: la influencia cultural de al-Andalus en todos los aspectos de la vida social, especialmente durante los mandatos de Abd al-Rahman III y Almanzor (929-1002). En la documentación llevan nombres árabes los tejidos, el ajuar y muchos productos que discurrían habitualmente por las rutas comerciales que unían el norte con el sur esplendoroso y potente, frecuentadas por transeúntes que intervenían continua y decididamente en toda suerte de negocios sociales y políticos de los reyes y señores cristianos. Al fin y al cabo, la Córdoba del siglo x se había convertido en la ciudad más importante de Europa, capaz de rivalizar con Constantinopla y Bagdad. Si los intermediarios culturales de aquellas relaciones asimétricas eran capaces de poner nombre a las cosas ¿por qué no a las personas y a los lugares? Era el atractivo y el encanto del «imperio». Siempre ha sido así y seguirá siéndolo. De hecho, el auténtico auge de nuestra onomástica arabizada, el triunfo de la nueva moda, tiene lugar significativamente en torno al año 1000: la etapa de mayor predominio del califato en los asuntos de los reinos cristianos.

4 PERO ¿DÓNDE SE ENCUENTRAN LOS MOZÁRABES?

Las tesis clásicas sobre las grandes migraciones de hispano-cristianos de al-Andalus al Norte, los mozárabes (*mustarib is*) de la literatura cristiana de la época y de la historiografía tradicional, no parece que puedan justificarse después del análisis llevado a cabo sobre la documentación altomedieval leonesa³¹. En realidad, los testimonios o las referencias

³¹ Bibliografía sobre la condición social, cultural y religiosa de esta minoría: PMM, p. 795, nota 52. En la nota siguiente, nota 53, hacemos también un breve bosquejo sobre los perfiles de la misma. Cfr. también MAÍLLO SALGADO, F. *Vocabulario de historia árabe e islámica*. Madrid, 1996, p. 160. El autor reconoce las oscuridades que quedan sobre la importancia de los mozárabes en el intercambio cultural de las dos formaciones sociales.

son tan escasos —no llegan a diez entre los directos y los indirectos—, que no prueban, por sí solos, la existencia de esos supuestos movimientos poblacionales. E incluso, alguno de los documentos aducidos no es seguro diplomáticamente³². Pero no pretendemos decir que excluyamos algunas migraciones no documentadas. Sabemos, por ejemplo, que grupos de clérigos y de laicos andalusíes escaparon de los dominios islámicos a mediados del siglo IX, al estallar la conocida persecución religiosa de Abd al-Rahman II (851), y existe asimismo un consenso generalizado sobre la influencia de esta clase de viajeros en la ideología neogotocista que empapa la literatura cronística asturiana³³. Y también están documentados viajes de individuos singulares —abades con sus monjes y alguna otra personalidad destacada— en determinadas ocasiones³⁴, pero semejantes episodios aislados no prueban, en modo alguno, las llegadas masivas de mozárabes propiamente dichos como asevera dicha historiografía. Por otra parte ¿qué podrían buscar estos advenedizos en las difíciles tierras castellano-leonesas, galaicas o cántabras que no tuvieran en los espacios políticos dominados por el islam?

Es cierto que los historiadores del arte incluían habitualmente en sus obras un capítulo destinado al llamado «arte mozárabe», con las producciones de artistas emigrados de al-Andalus después de la invasión. Y son bien conocidas algunas iglesias monásticas construidas o restauradas por esos mozárabes. Los monasterios de San Miguel de Escalada y San Martín de Castañeda, con sus expresivas inscripciones, están en la mente de todos³⁵. No tenemos seguridad sobre el mozarabismo originario del leonés de San Cosme y San Damián de Abellar, fundado seguramente por Cixila, ni del de San Julián de Samos³⁶. Es evidente que las influencias formales de tipo árabe en un determinado edificio no prueban en absoluto la autoría de mozárabes en sentido estricto, sino la influencia general del arte islámico o árabe en uso, una moda más de las muchas que existían en esta época como ya se indicó más arriba. De hecho, los modernos historiadores del arte y muchos arqueólogos prefieren hablar de «arte de repoblación» en vez de «arte mozárabe»³⁷.

³² PMM, pp. 793-795. Allí se ofrecen en nota las referencias documentales existentes.

³³ ISLA FREZ, A. «Consideraciones sobre la monarquía astur». *Hispania*, 1995, vol. LV, pp. 151-168; y «Building kingship on words: *magni reges* and *sanctus rex* in the Asturleonese kingdom». *Journal of Medieval History*, 2002, vol. 28, pp. 249-261.

³⁴ En nuestro trabajo ofrecemos alguna de esas referencias aisladas: PMM, p. 797, nota 59.

³⁵ El texto de la inscripción del primero: «Este local, de antiguo dedicado en honor del arcángel San Miguel y erigido en pequeño edificio, tras de caer en ruinas, permaneció largo tiempo derrotado, hasta que *el abad Alfonso, viniendo con sus compañeros de Córdoba, su patria, levantó la arruinada casa en tiempo del poderoso y serenísimo príncipe Alfonso (Alfonso III)*. Creciendo el número de monjes, erigióse de nuevo este hermoso templo con admirable obra, ampliado por todas partes desde sus cimientos. Fueron concluidas estas obras en doce meses... por instancia del abad Alfonso y de los frailes, cuando ya empuñaba el cetro del reino García con la reina Mumadona, en la era 951, y fue consagrado este templo por el obispo Genadio a doce de las calendas de diciembre». Publicado y traducido en GÓMEZ MORENO, M. *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX-XI*. Madrid, 1919, pp. 141 y ss. El texto de la inscripción de Castañeda, *ibidem*, p. 169. Observaciones críticas sobre estos procesos constructivos en BANGO TORVISO, I. *El arte de la repoblación*, pp. 127 y ss.

³⁶ También existen dudas razonables sobre el mozarabismo de San Adrián de Mazote y de otras obras que suelen llevar habitualmente la misma impronta de origen; BANGO TORVISO, *El arte*, pp. 347 y ss.

³⁷ BANGO TORVISO, *El arte*, pp. 217 y ss. («Sobre el concepto de arte mozárabe. Planteamientos historiográficos»). También YARZA LUACES, J. *Arte asturiano-Arte mozárabe*. Salamanca, 1985. Asimismo, ARCE SAINZ, F. «Viejas y nuevas perspectivas sobre la cultura material de la época mozárabe». En CABALLERO ZOREDA, L. y MATEOS CRUZ, P. (eds.). *Visigodos y omeyas. Un debate entre la Antigüedad tardía y la alta Edad*

5 CARACTERIZACIÓN SOCIOECONÓMICA DE LA POBLACIÓN CON ONOMÁSTICA
«ARABIZADA»

En realidad, si nuestras consideraciones sobre el fenómeno de la arabización del reino leonés en la alta Edad Media, manifestada de forma eminente en la onomástica, son correctas y se admite, como correlato lógico, que los individuos y los grupos de mozárabes resultan insignificantes numéricamente, la pregunta sobre los perfiles de esa supuesta población arabizada resultaría completamente fuera de lugar. Los beréberes y árabes de la primera época y los que pudieran llegar más tarde, grupos de familias o personajes singulares, aislados y sin mucha conexión unos con otros, tomarían parte en los complejos procesos de colonización>re población de unas comarcas desarticuladas políticamente, encontrándose en situación semejante, por no decir idéntica, a la de la población autóctona, por lo menos hasta el siglo x avanzado. Cuando se ponen en marcha esos procesos de repoblación, tal como se entienden en la moderna historiografía, todos, los hispanos-cristianos y los árabo-beréberes —con los escasísimos grupos de mozárabes, donde los hubiere—, irían integrándose en los marcos político-administrativos creados por los poderes locales e impulsados habitualmente por los soberanos. Al surgir paulatinamente los grupos preurbanos, las dos formaciones, la cristiana y la arabizada, cada vez más cercanas y asimiladas, se asentarán en esos núcleos emergentes, si no optan por permanecer en sus bases rurales originarias. Frente a la consolidación progresiva del feudalismo, el nuevo marco de referencia que se va imponiendo también de forma sistemática al socaire de la nueva colonización, los antiguos árabo-beréberes y sus descendientes, sin otra vinculación ya con su protohistoria tribal o clánica que una nebulosa impronta manifestada vagamente en su onomástica, quedarán integrados en el nuevo entramado económico-social, de contornos cada vez más definidos y rígidos de naturaleza feudal, al igual que las comunidades coetáneas de hispano-godos. Por todo ello, cuando abordamos esta problemática en nuestro trabajo más amplio, repetidamente mencionado y utilizado, ya indicábamos que el discurso sobre la singularidad socio-económica de la población arabizada no tenía mucho sentido. En el fondo, debería ser el mismo que el formulado para la sociedad leonesa, gallega o cántabra en esta parte del Medievo peninsular³⁸.

Con todo, cuando comparamos la documentación por periodos cronológicos, se encuentran enseguida algunas características propias de esta población con onomástica arabizada. Así, se puede constatar, en primer lugar, que hasta el año 1000 aproximadamente las personas con este nombre no llevan el título de *comes*, salvo en contadísimas ocasiones³⁹. Sin embargo, muchas de ellas llamadas de esa forma, ocupaban un lugar de

Media. Madrid, 2000, pp. 77-93; CABALLERO ZOREDA, L. «La arquitectura denominada de época visigoda ¿es realmente tardorromana o prerrománica?». En CABALLERO ZOREDA y MATEOS CRUZ (eds.), *Visigodos y omejas*, pp. 207-247.

³⁸ ESTEPA DÍEZ, *Estructura*, pp. 153-162. El autor describe muy bien las características de esta población arabizada, pero la entiende, en general, como mozárabe. Cfr. también MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M.^a. *La España de los siglos VI al XIII. Guerra, expansión y transformaciones*. 2.^a ed. San Sebastián, 2004, pp. 83 y ss.

³⁹ Las referencias a condes, tres o cuatro solamente, en PMM, p. 801, nota 66. También observamos allí que ocurre algo semejante a lo largo del xi.

cierto relieve en el aparato político-administrativo. En efecto, desempeñan el oficio de jueces o árbitros de conflictos, pertenecen al grupo de los *fideles regis*, cumplen con el cargo de *maiorinus* o *cubicularius*, y se les encuentra también con llamativa frecuencia, sobre todo desde el siglo x, realizando menesteres de escribanos y notarios, oficios ligados muchas veces a ministerios eclesiásticos. En realidad, muchos de los escribas y notarios de aquella época pertenecían a la clerecía. De hecho, la nómina de diáconos, presbíteros, abades, abadesas, monjes y monjas, e incluso titulares de cargos monásticos tan específicos como *prepositus* o *cellarius* con nombres arabizados, abundan desde muy pronto⁴⁰. Sin embargo, al considerar en su conjunto la disposición formal de las numerosísimas validaciones documentales, en las que se encuentran individuos con esta onomástica, observamos que ocupan normalmente el último lugar de las mismas y sugeríamos ya, con mucha cautela, que tal vez este hecho constituyera un posible indicio de que esta clase de personas tuvieran un rango o una consideración social diferente o inferior al de la nobleza en particular y a la población autóctona en general.

Al analizar detenidamente nuestras bases de datos, pudimos comprobar que la mayor parte de estos grupos estaba situada mayoritariamente en el campo. Al principio, en el siglo x sobre todo, esta clase de pobladores, cuando aparecen en los documentos, actúan más como confirmantes que como verdaderos agentes de las correspondientes acciones jurídico-económicas de las distintas acciones documentales. Con el paso del tiempo, las cosas cambiarán de forma sustancial: plenamente integrados ya en la masa de la población, podrán participar en todo tipo de negocios y muchos de ellos relacionados con las acciones de sus vecinos, dando nombre a heredades colindantes e incluso a alguna población rural de cierta entidad. También nos ha llamado la atención encontrarles en propiedades o actuaciones relacionadas con el agua. Personas con este tipo de onomástica poseen molinos, litigan por problemas relativos a la utilización del agua, protagonista fundamental de la industria molinera. El listado de personas que tienen que ver con estructuras hidráulicas básicas –molinos y conducciones de agua–*aquaeducti*–, que hemos podido confeccionar, iguala o supera incluso a los individuos con nombre cristiano implicados en dichas realidades⁴¹. Nos ha llamado la atención que el calificativo de *molinarius* y de *pistor* (panadero) con nombre árabe o arabizado constituya las únicas referencias a oficios de dicho grupo⁴².

En la base de la pirámide de una sociedad feudalizada, como era la leonesa de estos siglos, se encuentran frecuentemente siervos con este tipo de nombres. La documentación de Celanova resulta muy elocuente en este aspecto. Así, en un diploma de dicho cenobio sobre los panaderos instalados allí por San Rosendo (942-977) se menciona un cocinero (*servus de coquina*) llamado Fees, padre de Santio Fees y de Gemondo Fees, de la misma condición social, originario de «Monte Córdoba»⁴³. Pronto, desde los comienzos del siglo x, pueden verse piezas documentales con gentes de condición servil con nombres de etimología árabe. Uno de esos, el más llamativo probablemente, datado en el 911, recoge una generosa donación de Ordoño II y la reina Elvira a la iglesia de Compostela de 35

⁴⁰ Numerosas citas documentales que justifican estos extremos: PMM, pp. 801-803 y notas 66-75.

⁴¹ Varias referencias documentales ilustrativas de estas realidades: PMM, pp. 804-805, notas 77 y 78.

⁴² Referencias documentales: PMM, pp. 805-806, nota 79.

⁴³ PMM, p. 806, nota 80.

esclavos (*mancipia*), de ambos sexos, provenientes, con toda probabilidad, de alguna campaña de Alfonso III en dominios islámicos. El grupo está compuesto por diferentes individuos: alguno con nombre cristiano (*Froilanum*), nombre cristiano y sobrenombre árabe (*Leodricum cognomento Abdela*), quizás porque hubiera recibido el bautismo o casado con mujer cristiana (*Froritum cognomento Abderahamam cum sua muliere Maria et sua filia Guntina*), y mujeres con sus hijas sometidas a la misma dinámica. Los escribanos o notarios suelen llamar a estos esclavos, moros (*mauri*). Con el paso del tiempo, sobre todo desde mediados del siglo XI, y la frecuencia de campañas de los señores y soberanos de los reinos del norte hacia los dominios de al-Andalus, al trastocarse por completo la correlación de fuerzas entre el norte y el sur peninsular, este grupo social aumentará de forma espectacular⁴⁴.

Nos ha admirado también el interés que muestran los redactores de muchos documentos de la época por los cristianos esclavos del islam, un hecho doloroso que a veces equiparan al martirio, considerando, al mismo tiempo, de gran relevancia social todo lo relativo a su redención⁴⁵. En las narraciones de varios diplomas relacionados con instituciones leonesas se rememoran los años duros de las devastadoras razias de los caudillos andalusíes por tierras cristianas, especialmente las protagonizadas por los sucesores de Abd al-Rahman III, describiendo con cierta minuciosidad los efectos catastróficos de las mismas. A partir del reinado de Alfonso V (999-1028), esta clase de rememoraciones abunda más. Había pasado ya un tiempo razonable, soplaban tiempos más propicios para los caudillos cristianos y aquellas desgracias podían revestirse ya de cierta aureola mítica, lejos de la admiración colectiva de la sociedad cristiana del X por la magnífica cultura del califato⁴⁶.

6 CONCLUSIONES

De nuestro trabajo previo, utilizado sistemáticamente como aportación personal al seminario que ha dado pie a esta publicación, y de esta breve reseña deducimos que la hipótesis sobre la presencia de beréberes, en mucha menos proporción de árabes, en las distintas latitudes del reino leonés puede admitirse ya como una realidad confirmada. Habrían llegado en las primeras décadas del siglo VIII al socaire de la invasión islámica y en otras coyunturas posteriores adversas para ellos en los ambientes sociales norteafricanos y andalusíes dominados por los árabes. Se asentaron preferentemente en zonas rurales y montañosas, sin llegar a constituir formaciones sociales amplias y bien estructuradas, por lo que estaban expuestos a una asimilación fácil y rápida por parte de la población

⁴⁴ PMM, p. 806, nota 81.

⁴⁵ Un documento de donación de Vermudo II a Compostela, recordando sus funestas relaciones con al-Mansur, aún muy recientes, describe la situación de cierto ciudadano de Zamora llamado Sarracino, que unos años antes había perdido sus bienes en esta ciudad al caer prisionero. El lance adverso sirvió para que se apoderara de aquellas heredades el crudelísimo (*sevisimus*) Ramiro III, hasta la muerte en el destierro del cautivo. El escribano no tiene inconveniente en otorgarle a aquel desgraciado el título de «mártir», después de haberse convertido ya al cristianismo: PMM, p. 808.

⁴⁶ PMM, pp. 808-809, nota 85.

autóctona en vías de articulación política y de organización social dentro de los esquemas más o menos rígidos de la feudalidad. Se habrían convertido al cristianismo con relativa rapidez e influyeron, al menos parcialmente, en la cultura de la época y en la proliferación de la onomástica arabizada, una influencia, por lo demás, que ellos también habían experimentado a lo largo del siglo x especialmente. El enorme volumen de nombres arabizados de la documentación altomedieval leonesa se explicaría, en parte solo, por la presencia de estos grupos, que la conservaría como recordatorio de su primera época. Con todo, en la segunda parte del siglo x y en la primera del xi, el esplendor y la influencia de al-Andalus en todas las esferas de la vida social y de la cultura cristianas, la moda, en definitiva, de lo árabe, constituiría asimismo otro factor, quizás más determinante, de arabicidad onomástica, admirable por su variedad y sus cifras porcentuales. La población mozárabe, propiamente dicha, a tenor de lo que se deduce de la documentación existente, resultaría insignificante.

El perfil social de estos grupos se diluiría en el ámbito de la sociedad autóctona que se estaba articulando con pautas medievales propiamente dichas. No obstante, podrían señalarse algunas características suyas más singulares, entre las que parece vislumbrarse y destacar una especie de discriminación social respecto a la mayoría natural hispano-cristiana.

EL MONASTERIO DE LORVÃO Y LOS CONFINES
DE LA BEIRA (SIGLOS IX-XII).
APUNTES SOBRE LA MEMORIA HISTÓRICA
DE UN ESPACIO DE CONTACTO*

*The Monastery of Lorvão and the boundaries of Beira (9th-12th Centuries).
Remarks on the historical memory of a border zone*

Cyrille AILLET

CIHAM-UMR 5648. Université Lumière-Lyon 2. Campus Berges du Rhône. 18, quai Claude-Bernard. F-69365
LYON. C. e.: cyrille.aillet@univ-lyon2.fr

Recibido: 2009-03-13

Aceptado: 2009-07-29

BIBLID [0213-2060(2009)27;71-95]

RESUMEN: La Beira es un caso modélico para estudiar las áreas fronterizas de la Alta Edad Media ibérica. En este espacio, el flujo de los dominios que se sucedieron hasta finales del siglo XI contrasta con la estabilidad relativa del poblamiento cristiano autóctono. La reorganización del territorio después de la conquista cristiana ocurrida en 878 no llegó a borrar por completo las estructuras sociales anteriores. La vigencia de la onomástica árabo-romance parece traducir el mantenimiento de ciertos contactos con el sur andalusí. La segunda fase de dominio islámico (998-1064) confirma esta interpretación, estableciéndose al norte del Mondego una suerte de protectorado andalusí en una zona compuesta de un verdadero mosaico de micropoderes cristianos. Lorvão y otros monasterios sobrevivieron y se adaptaron al nuevo dominio. La reconquista de Coimbra en 1064 tampoco impulsó un cambio radical. Sin embargo, la presión del clero favorable a la reforma gregoriana promovió un proceso de latinización. El desarrollo de la cronística real y la compilación de cartularios acompañaron el proceso de remodelación social y cultural de los siglos XII y XIII.

Palabras clave: Beira. Frontera. Poderes locales. Monasterios. Memoria.

* Este trabajo se ha realizado dentro del proyecto de investigación HUM2006-03038 *El centro de la Península Ibérica entre la Antigüedad y la Edad Media (siglos VII-XI): espacios, poderes, representaciones*, financiado por el Ministerio de Investigación, Ciencia e Innovación.

ABSTRACT: The Beira district serves as a model for studying the frontier areas of the early medieval Iberia. The constant changes in the political control of the region did not affect the stability of its indigenous Christian population. The reorganisation of the territory after the Christian conquest in 878 did not destroy previous social structures. The endurance of Arab-Romance onomastics could be understood as a sign of the maintenance of some links with al-Andalus. The second period of Islamic political control (998-1064) confirms this explanation, due to the implementation of a kind of Andalusí protectorate north of the Mondego river, an area shaped by a tessellation of Christian small polities. Lorvão and other monasteries survived through adaptation to the new political structure. The reconquest of Coimbra in 1064 did not cause a complete change, but the pressure of the clergy which supported the Gregorian reform, promoted the process of Latinization. The development of royal chronicles and the compilation of ecclesiastical chartularies were important facts of the social and cultural process of transformation in the 12th and 13th Centuries.

Keywords: Beira. Frontier. Local Powers. Monasteries. Memory.

SUMARIO: 0 Introducción. 1 La documentación del monasterio de Lorvão. 1.1 La memoria de los orígenes: despoblamiento y continuismo histórico. 1.2 La onomástica arabizada como sedimento del pasado islámico. 2 Contactos mantenidos con el sur andalusí. 3 Lorvão y los confines de la Beira durante la segunda fase de dominación islámica (988-1064). 3.1 Las transacciones del monasterio de Lorvão durante el protectorado islámico. 3.2 Las estrategias de alianza con el nuevo poder islámico. 3.3 Lafões como imagen de una situación de confluencia. 4 Reconquista cristiana, reforma y nueva lectura del pasado. 4.1 La fase de transición «mozárabe» (1064-1092). 4.2 La reforma eclesíastica: ¿una «guerra contra el cristianismo mozárabe»? 4.3 Falsificación y remodelación del pasado. 5 Conclusión.

0 INTRODUCCIÓN

La Beira es una región situada al norte de Portugal, entre el río Tajo y la cuenca del Duero, incluyendo la Serra da Estrela al este. Desde la época romana este espacio está dominado por los núcleos urbanos de Coimbra, Viseu, Lamego y Oporto. En este artículo nos centraremos en la parte noroeste, del río Mondego al río Duero, desde la perspectiva de un estudio basado en el bien conocido *Livro Preto* de la catedral de Santa María de Coimbra, pero también en la documentación muy valiosa del monasterio de Lorvão, ubicado en la Serra do Buçaco, a unos diez kilómetros al nordeste de Coimbra¹. De hecho, aquella zona es un caso modélico para estudiar las áreas fronterizas, o mejor dicho marginales, de la Alta Edad Media ibérica. La Beira formó parte de la frontera occidental del islam antes de ser conquistada en 878 por la monarquía asturleonés. Sin embargo, siguió siendo un espacio de contacto con el sur islámico. Fue también el único territorio reconquistado por el poder amirí en 998, por lo cual pasó de nuevo bajo dominio islámico hasta la reconquista definitiva de Fernando I en 1064.

¹ Los dos estudios más completos sobre el cenobio son los de AZEVEDO, R. de. «O mosteiro de Lorvão na reconquista cristã». *Arquivo Histórico de Portugal*, 1932-1934, vol. I, pp. 183-244 y de AILLET, C. «Entre chrétiens et musulmans: le monastère de Lorvão et les marges du Mondego (878-1064)». *Revue Mabillon*, 2004, vol. 15, t. 76, pp. 27-49. El presente trabajo se inspira en nuestro artículo de 2004, pero con cambios y añadidos.

El flujo de los dominios que se sucedieron hasta finales del siglo IX contrasta con la relativa estabilidad del poblamiento cristiano autóctono. Varios elementos apuntan hacia su pervivencia bajo dominación islámica hasta 878, mientras que la reorganización del territorio después de la conquista cristiana no llegó a borrar por completo las estructuras sociales anteriores, a pesar de la imagen de la *tabula rasa* impuesta por la historiografía asturiana. Aunque se perciben profundos cambios demográficos y sociales, la vigencia de los arabismos en la onomástica y en el léxico romances locales a lo largo del siglo X parece traducir el mantenimiento de ciertos contactos con el sur andalusí.

La segunda fase de dominación islámica de la Beira (998-1064) confirma en cierta medida este esquema interpretativo. Se estableció entonces al norte del Mondego un tipo de protectorado islámico, en una zona compuesta de un verdadero mosaico de micro-poderes cristianos, bastante inestables y flujos según el contexto político. Lorvão y otros cenobios no solo sobrevivieron sino que lograron adaptarse perfectamente al nuevo dominio. Las estrategias de alianzas entre el poder islámico y las elites cristianas locales pueden explicar que Fernando I, después de reconquistar Coimbra, no impulsara un cambio radical sino que eligiera un gobierno de transición a través de Sisnando Davídz. ¿Quién mejor que este cristiano arabizado, formado en la corte de al-Mu'tamid de Sevilla, podía entender las complejas realidades de una zona fronteriza?

Sin embargo, durante el reinado de Alfonso VI y bajo la presión del clero favorable a la reforma gregoriana, esta situación transitoria dejó el paso a un proceso de latinización, marcado por la marginalización del rito hispano y de la elite cristiana arabizada, y la paulatina desaparición de la onomástica arabizada. El desarrollo de la crónica real y la compilación de cartularios acompañaron el proceso de remodelación social y cultural de los siglos XII y XIII. Es cierto que la reinterpretación del pasado fue una clave para imponer una memoria histórica *politically correct*, tanto a través de la interpolación y falsificación de actas como a través de varios relatos de pleitos, basados en la exploración de los conflictos ocurridos durante la fase de coexistencia con el islam.

1 LA DOCUMENTACIÓN DEL MONASTERIO DE LORVÃO

Antes de empezar el estudio, parece imprescindible evocar la documentación de Lorvão, menos conocida en España que el *Livro Preto*, que también trae luz sobre el monasterio. El cartulario de Lorvão, o *Liber testamentorum*, se conserva en los archivos nacionales de Portugal en Lisboa y contiene setenta y cinco documentos fechados entre 877 y 1159². La primera fase de compilación se desarrolló hacia el año 1117, pero en 1159 se insertó también otra serie de documentos más tardíos. Gran parte de las actas (hasta el siglo XII incluido) fueron editadas en los *Portugalíæ Monumenta Historica* (PMH) y el resto por Rui de Azevedo³, pero no se llegó a hacer un verdadero estudio diplomático de esta documentación. El primer documento auténtico podría ser del año 927⁴, mientras

² Instituto dos Arquivos Nacionais, Torre do Tombo, Lisboa [en adelante, IAN, TT], Coleção Costa Bastos, n.º 38.

³ AZEVEDO, «O mosteiro».

⁴ *Portugalíæ Monumenta Historica, Diplomata et Chartæ*. Lisboa, 1867 [en adelante, PMH-DC], n.º 33, p. 20.

que los cinco diplomas más antiguos fueron probablemente interpolados en la segunda mitad del siglo x, si nos fijamos en los nombres de testigos insertados en ellos⁵. Todos poseen una serie de firmas reales para realzar su antigüedad y su autenticidad. Mencionan también a San Pelayo de Córdoba, junto a San Mameto, el protector tradicional del monasterio, pero sabemos que las reliquias del niño (muerto en 925) solo alcanzaron la ciudad de León en 967⁶: de hecho, el primer diploma auténtico que se refiere al santo es de 970⁷. Se puede suponer entonces que hubo dos fases de interpolación, la primera al final del siglo x, la segunda en el siglo xii cuando se hizo el cartulario. Esto no quiere decir que la interpolación haya afectado a todo el corpus, y los archivos de la Torre do Tombo (Lisboa) conservan trece diplomas originales, redactados antes del siglo xii en minúscula visigótica, el más antiguo con fecha del año 980. Cabe notar también que la documentación *laurbanense* posterior al siglo xii todavía está sin editar, lo que impide tener un conocimiento completo del dossier.

1.1 *La memoria de los orígenes: despoblamiento y continuismo histórico*

Como para tantos otros cenobios altomedievales, se desconoce la fecha de fundación de Lorvão. Aunque se supone que fue creado después de la conquista asturleonese, la documentación no evidencia ningún acta de fundación por parte del poder real o condal. Por lo tanto, no faltaron investigadores para pretender que el santuario databa de la época tardoantigua. De hecho el topónimo *Lurbine* aparece en el *Parrochiale Suevorum* del siglo vi, y el descubrimiento de elementos de decoración prerrománicos en el claustro del actual monasterio del siglo xvii —convertido ahora en un hospital psiquiátrico de los más deprimentes— se ha interpretado como una prueba de las raíces visigodas del establecimiento. Sin embargo, no se ha publicado ni estudiado correctamente este material, cuyas características formales, fecha y procedencia permanecen aún totalmente inciertas⁸.

El espejismo del continuismo histórico, tan desarrollado en la historiografía eclesiástica del Siglo de Oro, hizo que la mayor pluma de la orden de Cister en Portugal, don Bernardo de Brito, se empeñase en inventar toda una serie de relatos ficticios sobre la historia de Lorvão desde el siglo vi hasta la «reconquista» asturiana. En la *Primeyra parte da Chronica de Cister* (1602) afirmaba que el monasterio había sido fundado por Lucencio, nombre de un obispo de Coimbra mencionado en los concilios de Braga en la segunda mitad del siglo vi, que se convirtió en discípulo de san Benito y

⁵ Diplomas fechados en 877, 911, 919: PMH-DC, n.ºs 2, 3 y 22, pp. 2-3 y 14-15. El *testamentum de Sancto Martino de Seliobria* (907) y el *testamentum de tertia de Gondelini que fecit Gondesindus* (919) solo están publicados por Rui de Azevedo, a partir del *Liber testamentorum*. Los dos diplomas seudooriginales son en realidad copias del siglo xii o xiii: IAN, TT, Mosteiro de Lorvão, colección especial, Caixa 2, maço 1, docs. 1 y 2.

⁶ DAVID, P. *Études historiques sur la Galice et le Portugal du vi^e au xii^e siècle*. Lisboa-Paris, 1947, p. 244.

⁷ PMH-DC, n.º 101.

⁸ CORREIA BORGES, N. «Em torno das origens do mosteiro de Lorvão (hipóteses e certezas)». En *Semen-te em boa terra. Raízes do cristianismo na diocese de Coimbra*. Coimbra, 2000, pp. 44-57.

evangelizador de los suevos⁹. En su *Monarchia lusytana* (1610) forja seis diplomas, llenos de anacrónicos lusitanismos, que narran la existencia del cenobio después de la conquista árabe, empezando por el tema de la convivencia entre sarracenos y monjes, para acabar evocando al revés la heroica defensa de los abades Eugenio y Juan frente a la persecución islámica, pasión escrita a partir del molde de los mártires de Córdoba¹⁰.

El esfuerzo por dotar a Lorvão de una historia anterior a los siglos IX-X, a pesar de la ausencia de documentos auténticos de este periodo, contrasta con el mito historiográfico asturleonés de la *tabula rasa*. Sin embargo, la Beira se distingue tanto del caso de la cuenca del Duero que Claudio Sánchez-Albornoz reconocía, en su ensayo ahora tan controvertido, que podía considerarse como un «oasis en el desierto» del despoblamiento que caracterizaba, según el historiador abulense, al Sistema Central¹¹. Mientras que las huellas del dominio islámico en el territorio del futuro León, antes de su incorporación al reino de Oviedo, son muy evanescentes, la Beira conoció una fase de dominación más estable y directa. La *Chronica Gothorum* (escrita en el siglo XII) precisa que Alfonso III «una vez que se apoderó de *Conimbrica*, la vació de la presencia de los enemigos antes de repoblarla más adelante con gallegos»¹². El relato matiza el lema del desierto poblacional para luego encajar con la «tesis jurídica de la monarquía leonesa» gracias al tema de la desertización previa, prólogo necesario a la obra de restauración del rey¹³. Aunque la memoria de la conquista no puede ocultar el peso de la presencia islámica, deja en la sombra el posible mantenimiento de poblaciones cristianas autóctonas entre 714 y 878, borrando así la probable multiplicidad de los fenómenos de transición a favor de la tesis de la ruptura inaugural.

El carácter gradual de la reestructuración aparece, sin embargo, en las actas de compraventa de tierras a lo largo del siglo X. De hecho, la estructuración anterior no parece haber desaparecido por completo, visto que se mencionan los antiguos límites del suelo, probable alusión a los esquemas de organización anteriores a la conquista asturiana, integrados en el nuevo sistema de repartición de la propiedad¹⁴. ¿Reflejan aquellos *terminos antigos* la estructura social de la Beira islámica? ¿Remiten a dueños musulmanes privados de sus tierras a favor de los colonos gallegos, o a poblaciones cristianas autóctonas que siguieron viviendo en el mismo sitio después de su incorporación al reino de Oviedo? La segunda hipótesis explicaría mejor la conservación parcial de un parcelario heredado. Así, una venta situada en Albalat en el año 933, se puede identificar la cadena de los

⁹ BRITO, B. de. *Primeyra parte da Chronica de Cister*. Lisboa, 1602, p. 447.

¹⁰ BRITO, B. de. *Monarchia lusytana*. Lisboa, 1610; 2.ª ed. Lisboa, 1973, fols. 288r-315r.

¹¹ SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C. *Despoblación y repoblación del valle del Duero*. Buenos Aires, 1966, p. 226. El amplio debate sobre el despoblamiento queda reflejado, entre tantas referencias, en los estudios siguientes: MANZANO MORENO, E. *La frontera de al-Andalus en época de los Omeyas*. Madrid, 1991; MÍNGUEZ, J. M.ª. «Innovación y pervivencia en la colonización del valle del Duero». En *Despoblación y colonización del valle del Duero, siglos VIII-XX*. León, 1995, pp. 45-81.

¹² *Conimbricam ab inimicis possessam heremitavit, et ex Gallecis postea populavit*. Precisa también *maris littora heremitavit, atque destruxit: Portugaliae Monumenta Historica. Scriptores*. Lisboa, 1865 [en adelante, PMH-S], vol. I, pp. 7-17.

¹³ DAVID, *Études historiques*, pp. 170-174.

¹⁴ Para este tipo de investigación, remitimos a MÍNGUEZ, «Innovación y pervivencia», pp. 70-75.

sucesivos dueños hasta el obispo Nausto¹⁵. Se conoce este personaje gracias a su epitafio, descubierto en la diócesis de Iria, el cual afirma que había dirigido Coimbra de 867 a 912¹⁶. La primera fecha parece significar que era obispo de la sede de Coimbra ya once años antes de la conquista asturiana, o sea durante la fase de dominación islámica. Sin embargo, el *Chronicon conimbricense* (siglo XII) señala una primera y efímera conquista de Coimbra por Alfonso III en 866. ¿Podría ser Nausto un prelado gallego designado después de esta expedición y luego restablecido en 878? La ubicación de su sepultura cerca de Santiago de Compostela se puede explicar tanto por su origen norteño como por la creciente importancia del santuario¹⁷.

La hipótesis de la permanencia en época islámica de modestas comunidades rurales cristianas ha convencido a Pierre David¹⁸ y ha seducido también a muchos historiadores portugueses desde el siglo XIX, alimentando el debate sobre la identidad nacional. Aquel debate estaba planteado a través de la distinción entre el norte de Portugal, supuestamente fuera de toda influencia islámica, y el sur del Miño, islamizado pero poblado de cristianos autóctonos que algunos autores identificaban como los verdaderos «portugueses», distintos de los norteños asturianos o gallegos que, según ellos, solo habían contribuido de manera superficial y minoritaria a la repoblación de la Beira¹⁹. Esta población «mozárabe», según Alexandro Herculano, había desempeñado el papel de un verdadero vínculo social entre los distintos pueblos de la Península²⁰.

En cuanto a los indicios proporcionados por las fuentes árabes, se reducen a la mención por el historiador nacido en Silves Ibn Muzayn (siglo XI), cuya crónica aparece citada en el relato de viaje del embajador marroquí en España Muḥammad al-Ghassanī en 1690-1691, del pacto (*ṣulḥ*) establecido por los conquistadores del siglo VIII con las autoridades de Coimbra y Santarem. Demuestra por lo menos que algunos *fuqahā'* consideraban esta zona como una tierra de pacto donde la población cristiana había conservado su autonomía jurídica²¹.

Nos encontramos frente a una paradoja: a pesar de la ausencia de testimonios escritos suficientes, la hipótesis del parcial mantenimiento de núcleos de poblaciones

¹⁵ PMH-DC, n.º 39, pp. 24-25.

¹⁶ SOUSA SOARES, T. de. «A inscrição tumular do bispo Nausto de Coimbra (867-912)». *Revista Portuguesa de História*, 1941, vol. 1, pp. 144-148.

¹⁷ PMH-S, vol. I, pp. 2-5; SOUSA SOARES, «A inscrição tumular», p. 148.

¹⁸ Insiste sin embargo en su índole «residual», DAVID, *Études historiques*, pp. 234-235.

¹⁹ GAMA BARROS, H. da. *História de administração pública em Portugal nos séculos XII a XV*. Lisboa, 1896, vol. III, p. 13; SAMPAIO, A. *As «villas» do norte de Portugal*. Oporto, 1903, pp. 8-9.

²⁰ HERCULANO, A. de. *História de Portugal*. Lisboa, 1846, vol. I, p. 188: «no meio dos dous bandos contedores havia essa população indecisa, meia sarracena meia goda, chamada mosarabe, que facilmente se accommodava ao dominio de um ou de outro, e que em ambos contava parentes, amigos, sympathias de crencas ou de costumes». Nosotros usaremos la palabra «mozárabe» en su sentido etimológico de población «arabizada». En la Península Ibérica se puede designar así a las poblaciones cristianas andalusíes o de origen andalusí, y en el contexto de la Beira altomedieval el término puede incluir las poblaciones cristianas autóctonas incorporadas al reino de León en 878, o los núcleos cristianos que permanecieron bajo dominio islámico entre 988 y 1064. Sin embargo, el grado de «arabización» de aquellas poblaciones no queda claro y casi solo aparece a través de la onomástica.

²¹ BUSTANI, A. (ed.). *El viaje del visir para la liberación de los cautivos*. Tánger, 1940, pp. 103, 112; PICARD, Ch. *Portugal musulman, VIII-XIII^e siècles*. Paris, 2001, p. 27.

cristianas tributarias desde la época islámica hasta la época de la reestructuración asturleonesa parece bastante convincente. Conviene entonces buscar las huellas de esta presencia en otros marcadores, distintos de las fuentes tradicionales sometidas al proceso de remodelación del pasado.

1.2 *La onomástica arabizada como sedimento del pasado islámico*

El marcador más explícito es el corpus onomástico. Desde que se registran las primeras actas conservadas, llama la atención la cantidad de topónimos y sobre todo de antropónimos romances arabizados que evidencian la permeabilidad del modelo de designación romance al registro del nombre árabe, más que islámico.

Algunos topónimos evidentemente remiten a usos islámicos insertados en el lenguaje común²²: la villa Albalat se sitúa cerca del camino a Coimbra (*al-balāt*)²³, y se refiere a esta ciudad como *almedina*. La fuente de Almafalla puede ser una referencia a la etapa que ofrece al caminante (*al-mahalla*)²⁴. En cuanto al topónimo Garves o Garbes, puede ser una referencia al término árabe *gharb* (oeste), sobre todo cuando se habla de *termino de Garbes*²⁵. Por fin, la villa Alcoirana posiblemente recuerda el nombre de *al-Qayrawān*²⁶.

Pero la mayor parte de los topónimos son en realidad lo que se podría denominar antrotopónimos, o sea lugares designados por el nombre de sus dueños, difuntos o cuyo linaje permanece en el solar: villa de Talaba, villa de Alkapdec²⁷... En realidad, son los antropónimos los que nos proporcionan el material más adecuado para el estudio de las poblaciones locales. Cabe subrayar primero que la tasa de antropónimos arabizados en el corpus *laurbanense* es realmente llamativa por su intensidad, más alta aún que en los casos leoneses: 17,6% del total en el primer periodo (927-950), cuando la documentación es menos abundante; 39% de 950 a 988; 19% durante la segunda fase de dominio islámico; 17,6% de 1064 a 1100, fecha límite de nuestro estudio²⁸.

Sin ánimo de realizar la descripción y análisis del alcance y sentido social de este fenómeno lingüístico, ahora estudiado con mayor profundidad y visión más amplia²⁹, se

²² LÓPEZ, D. «Toponimia árabe de Portugal». *Revue Hispanique*, 1902, vol. 9, pp. 35-74; LOSA, A. «Moçárabes em território português nos séculos x e xi: contribuição para o estudo da antroponomia no *Liber Testamentorum* do Lorvão». En *Islão e arabismo na Península Ibérica*. Évora, 1986, pp. 273-290.

²³ PMH-DC, n.º 39, pp. 24-25.

²⁴ PMH-DC, n.º 15, p. 10.

²⁵ PMH-DC, n.º 94, pp. 59-60.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ PMH-DC, n.º 84; PMH-DC, n.º 94, pp. 59-60.

²⁸ Remitimos a los gráficos al final del texto.

²⁹ Entre los estudios más recientes podemos citar AGUILAR SEBASTIÁN, V. y RODRÍGUEZ MEDIANO, F. «Antroponimia de origen árabe en la documentación leonesa (siglos VIII-XIII)». En *El reino de León en la Alta Edad Media*, VI. León, 1994, pp. 499-633; RODRÍGUEZ MEDIANO, F. «Acerca de la población arabizada del reino de León (siglos X y XI)». *Al-Qanṭara*, 1994, vol. 15-2, pp. 465-472; AGUILAR SEBASTIÁN, V. «Onomástica de origen árabe en el reino de León (siglo X)». *Al-Qanṭara*, 1994, vol. 15-2, pp. 351-363; FERNÁNDEZ CONDE, F. J. «Poblaciones foráneas: mozarabe, musulmana y judía en el reino de León». En *Monarquía y sociedad en el reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII*. León, 2007, vol. II, pp. 763-891; y AILLET, C. «Anthroponymie, migrations, frontières: notes sur la "situation mozarabe" dans le nord-ouest ibérique (IX^e-XI^e siècles)». *Annales du Midi*, 2008, vol. 120, n.º 261, p. 5-32.

pueden subrayar algunos resultados. Este material, aunque marcado por la absorción de un registro onomástico árabe, obedece al esquema onomástico occidental latino y no a la compleja cadena onomástica árabe³⁰. Cabe insistir en la índole elitista y urbana del modelo onomástico estudiado por Jacqueline Sublet. En cambio, en nuestra documentación, estamos en un contexto rural, lejos de Córdoba. Sobre todo, estamos frente a un proceso de transmisión del nombre por parte de notarios que aplican su propio modelo onomástico, un modelo romance, y los individuos así designados son claramente cristianos. En efecto, la tesis de las migraciones mozárabes como explicación por la presencia de tantos nombres romances arabizados no se aplica al caso de la Beira. Parece muy improbable que la Beira hubiera sido repoblada en solo algunos decenios (878-principios del siglo x) por una población cristiana andalusí, y, si hubiera sido así, este fenómeno tan masivo habría dejado alguna huella en las fuentes, como es el caso del área leonesa. Los documentos más antiguos del *Livro Preto* evidencian además que este uso onomástico existía ya en el siglo ix en las zonas más norteñas del condado de Oporto. Un documento del monasterio de São João de Ver al sur del Duero, fechado en 773 y considerado como auténtico –al menos hasta que sea posible demostrar lo contrario– contiene seis nombres arabizados³¹. En todos los casos, esta población no parece marginada, pero sí se diferencia por el uso de este tipo de nombres de los grupos de colonos más norteños y de la aristocracia asturleonense. Sin embargo, esta discrepancia solo aparece como un matiz cultural que puede indicar el origen del individuo, sin prohibir cierta fluidez en el uso de aquel registro onomástico. En todo caso, se trata de poblaciones cristianas, no de musulmanes o conversos. Se deduce que son necesariamente poblaciones cristianas autóctonas que siguieron usando un modelo de denominación nacido durante la fase de contacto con el islam, antes de 878.

2 CONTACTOS MANTENIDOS CON EL SUR ANDALUSÍ

El vigor de la onomástica romance arabizada en la Beira no resulta solo de un legado del pasado, sino que se explica también por la pervivencia del fenómeno fronterizo, caracterizado por el contacto mantenido con los territorios islámicos del sur y por la infiltración e incorporación de referencias al léxico cultural entonces dominante del área omeya. No es ninguna casualidad si todos los estudios sobre este tema demuestran que el clímax de la antroponimia arabizada se alcanza en la segunda mitad del siglo x, o sea durante el siglo del califato de Córdoba, cuando el *Muqtabis VII* documenta el desarrollo de una intensa corriente de intercambios diplomáticos entre la sede omeya y los poderes cristianos del norte. En otro estudio hemos esbozado un estudio del corpus de los nombres árabe-cristianos en la documentación del noroeste peninsular³², mostrando que aparte del *stock* onomástico bíblico pasado a través del filtro árabe (Yaḥya, Ishāq, Sulaymān...) y de los nombres teóforos perfectamente adaptables a cualquiera de las tres religiones (ʿAbd al-Raḥmān, ʿAbd Allāh, Muṭarraf, Ḥabīb...), se notaba el uso de un abanico

³⁰ SUBLET, J. *Le voile du nom*. París, 1991.

³¹ COSTA, A. de J. da (dir.). *Livro Preto. Cartulário da Sé de Coimbra*. Coimbra, 1999 [en adelante, LP], n.º 454, pp. 616-617.

³² AILLET, «Anthroponymic».

de nombres más propiamente islámicos. De hecho, los nombres de los califas ‘Umar, ‘Uṭmān y ‘Alī se transmiten con frecuencia, y sobre todo llama la atención el hecho de que casi todos los nombres de la dinastía omeya se encuentren en el repertorio común: Mu‘āwiya, Marwān, ‘Abd al-Malik, al-Walīd, Sulaymān, ‘Umar, Hishām, Ibrāhīm, ‘Abd al-Rahmān, ‘Abd Allāh, al-Ḥakam... En cuanto al enigmático *Corais*, *Corece*, *Coresce*, *Corescia*, *Corexe*, que parece corresponder con la *nisba* de la familia del profeta del islam, los Quraysh, se trata de una referencia que se puede interpretar bien como el efecto de un proceso de aculturación por asimilación de un emblema prestigioso del islam, bien como la desviación polémica del mismo objeto.

Es posible que, en algunos casos, el uso de un modo de denominación impregnado por la referencia a la cultura andalusí les haya permitido a los individuos definirse como parte de una elite local específica, distinta de los hombres del rey o de la aristocracia norteña. Es interesante el caso de la familia de los Banū Nezeron, documentada entre 935 y 978³³. Obviamente se trata de terratenientes locales, dueños de tierras y casas en Coimbra, como lo demuestra su legado al monasterio en 967. Uno de ellos, Abzcri iben Nezeron, era presbítero, posiblemente en una iglesia fundada por la familia en su solar –política de repartición patrimonial y funcional entre los hijos del mismo linaje muy común en la Alta Edad Media ibérica y occidental–. Llama la atención el hecho de que las actas que implican a los Banū Nezeron se distinguen por la abundancia de firmas de personajes con nombres arabizados: en 967 se destacan por ejemplo los nombres de Samson iben Abulhiar, Gabdella iben Zagaz, Julianus *cogmento* Habzecri, Hamit, Fethe iben Rezemondo y su hermano Gazim, Valid iben Atanagildo, Motakar iben Spidio y su hermano Becar, Lazon Leodesindo iben Ferhe, Zalama iben Floresindo, Fromarigo iben Nezar Lopazer, y el sacerdote Kazem³⁴. En el mismo documento son varios los topónimos arabizados. Además, este fenómeno no parece desconectado del contexto andalusí dado que los Banū Nezeron aparentan tener contactos con el sur: al abad de Lorvão le regalan tejidos de origen islámico (*síricos lanos et lineos*) y una transacción del año 961 se refiere al rescate de prisioneros cristianos en manos de los musulmanes³⁵.

La Beira desempeña entonces el papel de un frente pionero, pero se sabe poco de los intercambios económicos con al-Andalus³⁶. Además, los pocos indicios disponibles solo apuntan hacia un flujo del sur al norte, sin conocerse las modalidades del movimiento inverso. Las monedas andalusíes forman parte de la economía local³⁷: se mencionan los *solidos toletanos*, los *solidos mohomati* y los *solidos de argento kazimi*, que se pueden identificar con los famosos *dihram-s qāsīmī*, producidos en Córdoba durante el califato, muy apreciados también en León. Los tejidos de lujo también cruzan la frontera: *pannos, laneos et lineos síricos*³⁸.

³³ PMH-DC, n.º 40, p. 25; n.º 85, p. 54; n.º 94, pp. 59-60; n.º 123, p. 77.

³⁴ *Ibidem*, n.º 94, pp. 59-60.

³⁵ *Ibidem*, n.º 85, p. 54: *et accepimus de vos precium uno captivo christiano pro remedio anime nostre*.

³⁶ BOISSELLIER, S. «La frontière luso-andalouse (“marche inférieure”), x^e-xiii^e siècles: présentation générale et propositions de réflexions». En TEMIMI, A. (dir.). *Hommage à l'École d'Oviedo d'Études aljamiado*. Zaghuan, 2003, pp. 109-127.

³⁷ LOSA, A. «A moeda entre os moçarabes nos séc. x e xi: segundo o *Liber Testamentorum* do Lorvão». *Revista de Guimarães*, 1984, vol. 93, pp. 219-229.

³⁸ PMH-DC, n.º 44, p. 27 (937) y n.º 94, pp. 59-60 (967).

Un documento editado por Rui de Azevedo permite reforzar esta serie de datos. Se trata del relato de un pleito ocurrido en 1064 ó 1065, después de la conquista de Coimbra por Fernando I. El monasterio de Lorvão reivindica la propiedad de los molinos de Forma, en la ribera del Mondego, frente a una familia que acusa de haber usurpado sus derechos. La reivindicación de los derechos inalienables del cenobio desemboca en un relato histórico que empieza por la construcción de los molinos. La primera secuencia de este largo relato se sitúa en época del abad Primus (966-985)³⁹:

Declaración a propósito del molino de Forma. En época del abad Primus, vino de Córdoba un maestro de obra (*magister*) llamado Zacarías. El concejo de Coimbra se enteró de la misión que desempeñaba para el abad y dijo entonces a este: «Confíenos el maestro de Córdoba que está con vosotros para que construya puentes en nuestros ríos». Contestó el abad: «Iré con él para que mi memoria se perpetúe». El abad acompañó al maestro de obra y este estableció su campamento en Alviaster. Hombres de esta tierra vinieron con vigas, carriles, piedra y cal, e hicieron un puente. Luego se marcharon a Coselias e hicieron otro puente. Después se fueron a las laderas del monte Buçaco para hacer otro puente. Finalmente se fueron a Forma e hicieron otro. El maestro dijo al abad: «Vamos a construir molinos en este puente para el monasterio y para que nuestra memoria se perpetúe». E hicieron así.

No se precisa la confesión de este Zacarías, hecho que refuerza la hipótesis de un cristiano cordobés, no un inmigrado mozárabe sino un artesano especializado cuya presencia podría evidenciar cierta circulación humana entre la Beira y al-Andalus.

3 LORVÃO Y LOS CONFINES DE LA BEIRA DURANTE LA SEGUNDA FASE DE DOMINACIÓN ISLÁMICA (988-1064)

La permeabilidad de la Beira con respecto al mundo andalusí puede explicar la situación de que la reconquista de Coimbra por el *ḥāǧīb* al-Manšūr en 988 haya desembocado en un tipo de protectorado sobre las tierras entre el Mondego y el Miño, sin borrar las estructuras preexistentes, que se mantuvieron parcialmente hasta la reintegración al reino de León en 1064.

3.1 *Las transacciones del monasterio de Lorvão durante el protectorado islámico*

Aunque la documentación se reduce durante este periodo, el monasterio de Lorvão, dirigido por el abad Benjamín y luego por Dulcidio⁴⁰, no deja de existir, ni mucho

³⁹ AZEVEDO, «O mosteiro», doc. IV, pp. 43-44: *Annuntione facimus de illo molino de Forma. In diebus domino Primus abba venit magister de Cordova nomine Zacarias et miserunt concilio de Colimbrie suum mandatum pro ille abbas. Et dixerunt ad ille: «date nobis ille magister de Cordova qui venit ad vos ut faciat nobis pontes ad nostros ribulos». Et dixit ille abbas: «ego uadam cum illo pro mea memoria». Et uenit ille abbas cum illo magistro et ficavit sua tenda in Alviaster. Et venerunt homines de illa terra cum suos directos et cum carros et cum petra et cum cale et fecerunt ipsa ponte, et venerunt ad Coselias et fecerunt ibi alia. Et venerunt ad latera Buzat et fecerunt ibi altera et inde uenerunt ad Forma et fecerunt altera. Et dixit ipse magister ad ille abbas: «Faciamus molinos in ista ponte pro ad ille monasterio por nostra memoria». Sicut et fecerunt.*

⁴⁰ PMH-DC, n.º 217, pp. 132-133; n.º 229-230, p. 143.

menos. El cenobio no parece sufrir demasiado en el nuevo contexto, ya que conserva la mayor parte de sus posesiones. Disminuyen las donaciones, sobre todo los legados de la nobleza gallega, pero los contactos con el norte, más allá de la frontera política, no desaparecen por completo. En 1002, por ejemplo, el cenobio adquiere *ereditates* en la villa de Peraria, situada en la tierra de Santa María y teóricamente dependiente del condado de Oporto (*territorio portugalensis*)⁴¹. Las transacciones llevadas por el monasterio no cesan, actividad desvelada gracias a la conservación de diez documentos redactados entre 998 y 1051 durante esta segunda fase de dominación islámica. Tales textos reflejan cierta continuidad en el poblamiento y en la composición social de los terratenientes locales, porque surgen de nuevo varios personajes ya conocidos antes de la llegada de las tropas amiríes. Además, algunas listas de testigos casi no varían⁴². En cambio, las firmas del rey y de la nobleza gallega se desvanecen.

Dos actas de compraventa, ambas fechadas en el año 1016, ilustran las transacciones del monasterio para adquirir parcelas poseídas por una nueva categoría de terratenientes, notables musulmanes, en Villela⁴³. Se distinguen del resto de la documentación por el uso exclusivo del calendario de la Hégira y por la presencia de firmantes musulmanes, que llevan nombres claramente islámicos y distintos del corpus onomástico árabe-romance: Mohomat Iben Abderahmen, Zuleiman Iben Giarah Aciki... En ambos textos se destaca el uso de la *nisba*, elemento infrecuente en la antroponimia cristiana arabizada, pero, al revés, marcador de la pertenencia al islam. Aquellas *nisba*-s posiblemente proceden de la taifa 'abbādī de Sevilla, donde Zubaydī, por ejemplo, era un referente bastante difundido⁴⁴. Otras podrían referirse a prestigiosas genealogías de la Ȳāhiliyya, pedigrí onomástico muy apreciado en época de las taifas: *Alkaizi* podría recordar a los Qaysíes y *Allahami* a los Lajmíes, linaje tutelar de los soberanos sevillanos. En cuanto a la *nisba Alamawi*, podría ser una deturpación, a través del filtro notarial, de al-Ummawī (el Omeya), o una referencia al linaje beréber Amawī, atestiguado en la Sevilla del siglo XII⁴⁵. La manera de identificar a los vendedores y firmantes musulmanes llama la atención, porque evidencia el esfuerzo de los notarios por separar claramente a las dos partes del contrato gracias al registro onomástico.

3.2 Las estrategias de alianza con el nuevo poder islámico

La documentación no solo refleja el mantenimiento, después de la reconquista amirí, de las principales instituciones eclesiásticas y de la mayor parte de los núcleos de poblaciones autóctonas cristianas, sino que también se hace eco de las estrategias de alianza de una parte significativa de las elites locales con el nuevo poder islámico. La

⁴¹ *Ibidem*, n.º 189, pp. 115-116.

⁴² *Ibidem*, n.º 148, p. 93; n.º 154, pp. 96-97; n.º 165, p. 102.

⁴³ *Ibidem*, n.º 229, p. 143; n.º 230, p. 143.

⁴⁴ MAÍLLO SALGADO, F. *La caída del califato de Córdoba y los reyes de taifas*. Salamanca, 1993, pp. 166 y 171.

⁴⁵ VIZCAÍNO, J. M.ª. «Vida y obra de Ibn Jayr (m. 575/1179)». EN FIERRO, M.ª I. y ÁVILA, M.ª L. (eds.). *Biografías almohades I. Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, IX*. Madrid, 1999, p. 307.

segunda parte de la *annuncione de molinos de Forma* pone de relieve las ventajas obtenidas gracias a la nueva situación política por algunos señores cristianos instalados en la zona fronteriza entre el Mondego y el Vauga. La tesis de la construcción de los molinos por Zacarías de Córdoba, el maestro de obra empleado por el abad Dulcidio, era rechazada por los nietos de un tal Ezerag de Condeixa, Pelayo Halaf y Zulaiman Alafla. Ellos afirmaban que los molinos habían pertenecido a su abuelo, quien los había mandado construir por primera vez. Para descartar la versión de los dos contendientes, el escriba *laurbanense* describe entonces la supuesta actitud de Ezerag de Condeixa durante la fase de dominio islámico⁴⁶:

Después de la conquista de Coimbra por los moros, Ezerag visitó a Farfon Iben Abdella y se hizo moro. Pidió que una tropa de treinta moros de Arragaza le acompañase y los escondió en bosques (*mata*). Pregonó entonces a los cristianos de las fincas vecinas: «¡Salgan todos, gente bendita por Dios! He concluido la paz con los moros». Salieron los cristianos de los bosques para reintegrar sus tierras. Pero los moros también salieron de los bosques, hicieron presos a los cristianos y los trajeron a Santarem para venderlos como esclavos. Los vendieron por seis *haretas* de plata que mandaron luego a Córdoba con una epístola de Farfon. Ezerag pidió para él los molinos de Forma y muchas otras villas que Almanzor le concedió. Más tarde vino nuestro rey Fernando y ordenó restituirnos nuestros molinos. Luego Sisnando nos devolvió y otorgó nuestros molinos y nuestro puente.

Este documento podría formar parte de los textos narrativos sospechosos estudiados por Gérard Pradalié⁴⁷. De hecho, la conversión y luego la traición de este personaje permitía descartar los derechos de sus herederos. En cambio, el tema de la colaboración con el poder islámico no era solo un argumento jurídico elaborado después de la reintegración al reino de León, sino que tenía raíces en el pasado controvertido y turbio de la Beira hasta 1064.

Otros relatos ponen de manifiesto el establecimiento, entre el Mondego y el Duero, de un verdadero «protectorado» islámico basado en el control indirecto sobre un mosaico de poderes cristianos bastante inestables. Un pleito ocurrido en 1019 nos cuenta cómo un diácono, llamado Sandino, aprovechó el dominio islámico para apoderarse del monasterio fundado por la familia Soares en San Andrés de Sever, en el río Vauga no lejos de Oporto⁴⁸:

En aquellos tiempos surgieron las criaturas de la perdición, el pueblo de los ismaelitas, y se adueñaron de la tierra donde se situaba el monasterio, y de otras tierras del Duero hasta Córdoba. Iba con ellos Fruela Gonçalves, acompañado por el mismo diácono Sandino. En aquellos días, la familia de los dueños del monasterio tuvo que dejar esta tierra, huyendo del pueblo de los ismaelitas. El diácono Sandino cometió entonces un grave delito: rompió la cláusula (*legaturam*) de este testamento y vendió el monasterio a Fruela Gonçalves. Redactó para él un acta de venta y le entregó el testamento.

⁴⁶ AZEVEDO, «O mosteiro», doc. IV, p. 22.

⁴⁷ PRADALIÉ, G. «Les faux de la cathédrale et la crise à Coimbra au début du XII^e siècle». *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1974, vol. 10, pp. 77-98.

⁴⁸ PMH-DC, n.º 242.

El diácono Sandino gestionaba el monasterio para los Soares, la familia de los fundadores, pero solo tenía un derecho de usufructo sobre la hacienda. Los Soares, vinculados a la nobleza gallega y al conde de Oporto, tuvieron que refugiarse más al norte cuando las tropas amiríes llegaron a dominar la franja de tierras situada al norte de Coimbra, hasta Viseu y el río Vauga. Sandino aprovechó la desaparición de los Soares para vender el monasterio a Fruela Gonçalves, venta presentada como una «donación» en otro documento fechado en 1005⁴⁹.

Fruela Gonçalves es un personaje bien conocido en este periodo. El dominio islámico le permitió reforzar su poder, basado en el señorío de la fortaleza de Montemor-o-Velho, ubicada en la desembocadura del Mondego en una posición estratégica para la defensa de Coimbra. No solo conservó sus prerrogativas, sino que, gracias al exilio de una parte de la nobleza gallega y a su alianza con el gobierno islámico, consiguió apoderarse de las posesiones de los Soares y de otras tierras hasta la tierra de Santa María, más allá del río Vauga y del monasterio de San Andrés de Sever. Se impuso como el nuevo protector de los establecimientos monásticos locales que, antes que condenar sus vínculos con el poder islámico, se beneficiaron de sus legados, como San Vicente de Vacariça, cenobio atestiguado a partir del año 1002, situado a unos veinte kilómetros de Coimbra cerca del río Certoma y del monte Buçaco, y que creció gracias a varias donaciones recibidas entre 1006 y 1018⁵⁰.

Esta zona de dominio indirecto islámico fluctuaba dependiendo del contexto militar, así que Fruela Gonçalves, vencido por el conde Menéndez Lucidi en 1019, tuvo que entregarle ganado y devolver las tierras que había usurpado. Los Soares recuperaron entonces el monasterio de San Sever, antes de legarlo al monasterio de Vacariça, cuyos escribas iban a redactar luego el relato que acusaba a su antiguo bienhechor⁵¹. Es verdad que Vacariça, incorporado al condado de Oporto, ya no podía escapar a las incursiones islámicas, probablemente apoyadas por el propio Fruela Gonçalves: en 1026, el abad Tudeildo se vio forzado a huir del ejército enemigo para refugiarse en Leza, un cenobio cerca de Oporto que había sido legado anteriormente a Vacariça⁵². Tuvo que esperar a la caída de Montemor-o-Velho, en 1034 según José Mattoso, para regresar a su sede de origen que, mientras tanto, se había mantenido incólume, posiblemente gracias al amparo de Fruela Gonçalves⁵³.

3.3 *Lafões como imagen de una situación de confluencia*

Un curioso relato, conservado en una fuente árabe poco estudiada, nos ofrece una imagen fascinante, aunque largamente tópica, del vaivén militar de esta zona de

⁴⁹ *Ibidem*, n.º 194.

⁵⁰ *Ibidem*, n.ºs 191, 196 y 234.

⁵¹ *Ibidem*, n.º 242.

⁵² *Ibidem*, n.º 260.

⁵³ MATTOSO, J. *Le monachisme ibérique et Cluny. Les monastères du diocèse de Porto de l'an mille à 1200*. Lovaina, 1968, p. 57.

confluencia, entre el Mondego y el Duero⁵⁴. El episodio del «castillo de los dos hermanos» (*Qaṣr al-ajwayn*, en latín *Alafoens/Alaboens* o *castro Alahoveines*, en portugués *Lafões*) tiene lugar en aquellos confines inestables, tierras pobladas por cristianos pero mal controladas por el conde de Oporto, expuestas a las incursiones islámicas y a veces sometidas a un casi protectorado andalusí. El texto cuenta una expedición atribuida al segundo rey 'abbādī de la taifa de Sevilla, al-Mu'taḍiḍ (1042-1069):

En la zona de Oporto (*Burtuqāl*), atacó durante una razzia las dos fortalezas llamadas «castillos de los dos hermanos» (*ḥiṣṣayn al-ajwayn*). Se trata de dos fortalezas construidas en frente una de la otra y separadas por un foso. Triunfó de los *Rūm*-s que formaban la guarnición. Eran cristianos sometidos al pacto (*'ahd*) que sus antepasados habían establecido con Mūsa b. Nuṣayr. Muchos de ellos hablaban el árabe y pretendían ser descendientes de Yabala b. al-Āyham al-Gassānī, este árabe que se había convertido al cristianismo. Después de vencerlos con ardid y ayuda divina, regresó a Sevilla acompañado de aproximadamente trescientos de ellos. Se juntaron con algunos de sus *mawālī*-s y aliados, y formaban entonces una tropa de cerca de quinientos caballeros cuando entraron en Sevilla. En cuanto a los cautivos, fueron dejados algún tiempo encerrados en su palacio (*qaṣba*). Luego les dejaba salir durante la noche para hacer las correrías de saqueo que usaba para sembrar el desorden en las tierras de los demás rebeldes de al-Andalus y dominar a los más débiles.

Como había notado Reinhardt Dozy, el ataque de la fortaleza no puede corresponder con el reino de al-Mu'taḍiḍ. El enfrentamiento entre los 'abbādīes y sus vecinos de Badajoz, los aḥṭāṣīes, había puesto un punto final a las expediciones del *yihād* sevillano en Galicia a partir de 1033. Antes, los 'abbādīes tenían un acuerdo con los aḥṭāṣīes para poder cruzar sus tierras y llevar expediciones contra los infieles en los confines de Galicia⁵⁵. No se sabe si llevaban operaciones con tropas aḥṭāṣīes o si se trataba de un tipo de delegación de la guerra santa, ciertamente muy valorada a nivel político y simbólico por la dinastía sevillana. Estalló el conflicto entre las dos potencias en 1033 cuando el soberano aḥṭāṣī atacó al príncipe sevillano Isma'īl de regreso de una razzia contra los cristianos. A pesar de la paz concluida entre los dos adversarios en 1051, el principio del *yihād* en la frontera de Galicia no se pudo aplicar más, ciertamente porque el equilibrio político y militar había cambiado netamente a favor de los leoneses⁵⁶. Se puede concluir entonces que el episodio de *Lafões* tuvo lugar antes de 1033, en época de Abū l-Qāsim (1023-1042)⁵⁷. Las fuentes latinas aportan más detalles y añaden un fondo histórico

⁵⁴ El texto está editado en DOZY, R. *Scriptorum arabi loci de Abbadidis*. Leyden, 1852, vol. II, p. 7. Véanse los comentarios de MANZANO MORENO, *La frontera*, pp. 197-198 y nuestro primer análisis en AILLET, C. «Aux marges de l'islam: le château des Deux Frères et le dernier des Ghassānides». En DESWARTE, T. y SÉNAC, Ph. (dirs.). *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne autour de l'an mil*. Turnhout, 2005, pp. 25-35.

⁵⁵ NYKL, A. R. «Die Aftasiden von Badajoz». *Der Islam*, 1940, vol. 26, pp. 16-48; IDRIS, H. R. «Les aftasides de Badajoz». *Al-Andalus*, 1965, vol. 30, pp. 277-290; TERRÓN ALBARRÁN, M. *El solar de los Aftasidas. Aportación temática al estudio del reino moro de Badajoz (s. XI)*. Badajoz, 1971.

⁵⁶ IBN 'IDHĀRĪ. *Al-Bayān al-muḥrib*, editado por DOZY, R. *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne musulmane*. Leyden, 1948, vol. II, p. 203; MAÍLLO SALGADO, *La caída*, p. 172; IBN BASSĀM. *Kitāb al-dhājira fi mahāsini ahl al-ḡazira*. Ed. Beyrouth, Dār al-thaqāfa, 1978-79, vol. III, p. 22.

⁵⁷ Dozy, R. *Histoire des musulmans d'Espagne*. Leyden, 1861, vol. IV, p. 14.

concreto a este relato muy tópic. Documentan el sitio de *Alafoens* a partir de 1002, evocan en 1019 un *castro Alahoveines*, pero este deja de aparecer en las actas entre 1030 y 1083⁵⁸. Si tenemos en cuenta el contexto de intensificación de los enfrentamientos en la franja de tierras delimitadas por el Mondego y el Vauga o el Duero entre 1019 y 1033, se puede suponer que esta fortaleza cayó efectivamente en manos de tropas musulmanas. La huida del abad de Vacariça (el cenobio más cercano a Lafões), en 1026, nos puede ayudar a fechar el episodio entre 1026 y 1033. La presencia de una guarnición musulmana en Viseu hasta 1057⁵⁹ demuestra el interés del poder islámico por la zona del río Vauga. Además de corresponder con un lugar existente, *Qaṣr al-ajwayn-Lafões* se sitúa en una microárea marcada por la difusión de la onomástica árabo-romance, tanto en los antropónimos (Hazeme, Moçamedes...) como en los topónimos (villas Iban Ordonis, Acerrazes, Avulgodi, montes Magab y Gabro, río Cambar). El papel fronterizo del *territorium* de Lafões viene confirmado también por la circulación de productos islámicos de lujo como la *casula tiraz* y la *dalmadiga tirad* regaladas al obispo Paterno de Coimbra en 1083⁶⁰. La supuesta arabización de la guarnición cristiana no se puede verificar en la documentación, pero, aun siendo una imagen literaria plasmada por el autor árabe, corresponde efectivamente con una situación de contacto fronterizo con el mundo andalusí.

El relato en sí mismo –no lo habíamos afirmado suficientemente en un trabajo anterior– es una manifestación del imaginario político ‘abbādī. Está sacado de una compilación literaria escrita en 559/1164 por un secretario sevillano llamado Abū l-Qāsim al-Muwa‘inī, y dedicada al califa almohade Abū Ya‘qūb (1163-1184)⁶¹. Sin embargo, el episodio se inserta en una especie de crónica histórica de Sevilla, desde el siglo xi hasta la llegada de los almohades, que podría ser un préstamo sacado por el autor en fuentes auténticamente ‘abbādīes. La anécdota se inspira en su misma forma de varias narraciones del *Kitāb al-aḡānī* y de su imitación andalusí, el *Collar único (al-Iqd al-Farid)* del cordobés Ibn ‘Abd Rabbih (m. 940)⁶². Todos se centran en el mítico Yabala b. al-Āyham, el último rey de los ghassānīes, árabe pero cristiano, convertido al islam después de la conquista de Siria para luego volver al cristianismo y exiliarse al imperio bizantino, un personaje que ejemplificaba en el *adab* árabe la permeabilidad de la frontera entre los dos imperios que dominaban el Próximo Oriente medieval, el imperio bizantino y el califato islámico. A través de la mitificación de una modesta expedición sevillana en la frontera de Galicia, el autor proyectaba sobre los ‘abbādīes toda una tradición literaria de estirpe oriental, equiparando el *jihād* sevillano con la guerra santa llevada contra los *Rūm-s* por los primeros califas. Además, la captura de esta extraña guarnición formada de ficticios ghassānīes recordaba al lector la pretendida filiación de los maestros de Sevilla

⁵⁸ PMH-DC, n.º 190 (1002), n.º 243 (1019), n.º 268 (1030), n.º 621 (1083), n.º 660 (1086); LR, n.º 319 (1103), n.º 328 (1104).

⁵⁹ La *Historia Silense* nos recuerda que el rey Alfonso V murió durante un asedio de la ciudad en 1028, matado por un arquero musulmán: *Historia Silense*. Ed. J. Pérez de Urbel y A. González Ruiz-Zorrilla. Madrid, 1959, p. 177.

⁶⁰ PMH-DC, n.º 621.

⁶¹ PONS BOIGUES, F. *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles, 800-1450*. Madrid, 1898, pp. 227-229.

⁶² Las referencias precisas aparecen en AILLET, «Aux marges de l’islam».

con los lajmíes de al-Ḥīra, dinastía árabe que luchaba contra los árabes sirios durante la *jāhiliyya*.

La recuperación y mitificación por el discurso ‘abbādí de un hecho militar trivial, ocurrido en los confines del condado de Oporto y confirmado por las fuentes latinas, no deja de ser sorprendente. Aún lo son más los antropónimos islámicos conservados en las actas de venta de 1016, que reflejan igual preocupación por prestigiosas genealogías y podrían pertenecer a familias oriundas de la naciente taifa de Sevilla. Sería de mucho interés profundizar el estudio de la política sevillana en esta zona periférica que aparentemente servía de telón de fondo para la afirmación de un verdadero *jihād* ‘abbādí. Este relato nos ofrece también la imagen de una zona de confines inestables y movedizos, formada por un verdadero mosaico de micropoderes cristianos que negociaban su alianza con el vecino más poderoso, sea este cristiano o musulmán. De hecho, la reconquista amirí estableció un tipo de protectorado sobre las tierras situadas más allá del río Mondego. La impregnación de esta parte de la Beira por el mundo andalusí, resultado de un contacto siempre mantenido, seguramente contribuyó a facilitar las alianzas entre el nuevo poder islámico y algunos de los notables, lo que permitió también la conservación de muchas de las instituciones eclesiásticas locales.

4 RECONQUISTA CRISTIANA, REFORMA Y NUEVA LECTURA DEL PASADO

A pesar de su mantenimiento, el cenobio *laurbanense* podría haber conocido algunas dificultades en el decenio que precedió a la caída de Coimbra en manos de Fernando I. Rui de Azevedo afirma que Lorvão atravesaba entonces una crisis que había provocado la huida de sus monjes hacia el norte. Se apoya en un texto narrativo redactado en 1045 en el monasterio de Leza, al norte de Oporto, donde el abad de Vacariça, Tudeildo, había buscado refugio en 1026. Este documento afirmaba que la comunidad debía prepararse a acoger a sus «hermanos de Lorvão», precisando que, en el caso de que llegasen monjes, deberían adoptar la regla monástica local⁶³. La fórmula empleada (*et si venerit*) indica que solo era una eventualidad y de hecho el *Liber testamentorum* conserva un documento fechado en el año 1051⁶⁴. Pero cabe notar que después de esta fecha, no tenemos constancia de más documentos hasta el año 1086, durante la fase de reestructuración del cenobio. La intensificación de los combates entre Fernando I y los afañes⁶⁵ podría explicar este silencio, aunque tampoco tenemos indicios del desmantelamiento del cenobio.

La reconquista de Coimbra por Fernando I en 1064 abrió desde luego una nueva fase en la historia de la Beira noroeste. Después de una primera época transitoria caracterizada por cierta continuidad política y cultural, la región fue paulatinamente integrada, de manera más estrecha que nunca, al resto del Occidente latino gracias a un proceso de latinización y normatización cultural impuesto por la reforma gregoriana. La influencia de los modelos ultrapirenaicos promovidos por la monarquía y la aristocracia reconquistadoras provocó un profundo *aggiornamento* cultural, proceso que también

⁶³ LP, n.º 148, pp. 236-238.

⁶⁴ PMH-DC, n.º 379, pp. 231-232.

⁶⁵ MAÍLLO SALGADO, *La caída*, p. 171.

entrañaba la relectura, reescritura y remodelación de un pasado histórico marcado por una larga fase de coexistencia con el islam.

4.1 *La fase de transición «mozárabe» (1064-1092)*

Los primeros decenios que siguieron a la conquista de 1064 estuvieron dominados por cierta voluntad de continuidad cultural. El gobierno local fue confiado a un equipo de «hombres de la frontera», conocedores de la lengua árabe y acostumbrados al contacto entre el mundo andalusí y los poderes cristianos: mientras el rey designaba a Sisnando Davidiz como *wazir* de la ciudad, el antiguo obispo de Tortosa, Paterno, accedía al trono episcopal. Ambos habían crecido en al-Andalus y servido de intermediarios entre los reyes de taifas y los soberanos cristianos: Sisnando Davidiz tenía amplia experiencia al servicio de al-Mu'tamid en Sevilla, Paterno probablemente había tenido contactos con Barcelona⁶⁶ y también había llevado negociaciones entre el reino de Zaragoza (que controlaba entonces Tortosa) y el reino de León, antes de pasar al servicio de Fernando I⁶⁷. El papel de esta elite arabizada se vio reforzado por la afluencia de otros grupos de cristianos andalusíes, atraídos por las perspectivas de reestructuración de esta región fronteriza. El *Livro Preto* menciona la llegada de tres obispos, de un abad y de un subdiácono *hispani*, o sea oriundos de los territorios islámicos⁶⁸. Después de la caída de Lisboa, la expansión militar del naciente reino de Portugal hacia el sur incorporó nuevos grupos de cristianos arabizados: en 1148-1150, Afonso Henriques regresó de su expedición hasta las partes «más alejadas» de al-Andalus (*remociores Hispanie partes*) con poblaciones cristianas autóctonas. Sin embargo, al revés de lo que había pasado durante la expedición del rey de Aragón Alfonso el Batallador, en 1125-1126⁶⁹, aquellos cristianos *dimmi*-es fueron asimilados a cautivos, lo que significaría que su emigración no había sido voluntaria o que fueron asimilados a los demás prisioneros de guerra. Según la hagiografía de san Teotonio, prior de Santa Cruz de Coimbra, este tuvo que intervenir para obtener del rey la liberación del grupo, reducido a esclavitud. Los «mozárabes» fueron posteriormente instalados en tierras cercanas de la ciudad⁷⁰. Coimbra combinaba entonces, como Toledo,

⁶⁶ Figura en la lista de testigos del acta de consagración de la catedral de Barcelona en 1058, documento que incluía la controvertida «donación» de 'Alí b. Muğāhid, el soberano de la taifa de Denia: PEÑARROJA TORREJÓN, L. *Cristianos bajo el Islam. Los mozárabes hasta la reconquista de Valencia*. Madrid, 1993, pp. 74-86. La autenticidad del documento está discutida en BARCELÓ, M. «La qüestió dels documents d'un suposat acord entre 'Alí b. Mujahid de Daniya i el bisbe Guislabert de Barcelona». *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos*, 1983, vol. 39, pp. 7-29.

⁶⁷ MENÉNDEZ PIDAL, G. y GARCÍA GÓMEZ, E. «El conde mozárabe Sisnando Davidiz y la política de Alfonso VI con las taifas». *Al-Andalus*, 1947, vol. 12, pp. 27-41; PMH-DC, pp. 392-393 y 419-420. Nuestra principal fuente, el texto narrativo del año 1064, está discutido en DAVID, P. «Regula Sancti Augustini». *Revista Portuguesa de História*, 1947, vol. 3, pp. 27-39 y en PRADALIÉ, «Les faux», p. 81.

⁶⁸ VASCONCELOS, A. de. «A catedral de Santa Maria Colimbriense ao principiar o século XI. Mozarabismo desta região em tempos posteriores». *Revista Portuguesa de História*, 1941, vol. 1, pp. 120-126.

⁶⁹ LAGARDÈRE, V. «Communautés mozarabes et pouvoir almoravide en 519 H./1125 en al-Andalus». *Studia Islamica*, 1988, vol. 67, pp. 98-118.

⁷⁰ El episodio se sitúa después de la caída de Lisboa en 1148 y antes de la muerte de la reina Matilda en 1150: NASCIMENTO, A. A. (ed.). *Hagiografía de Santa Cruz de Coimbra. Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio, Vida de Martinho de Soure*. Lisboa, 1998, pp. 84-85 y 176.

una comunidad cristiana local marcada por un pasado de convivencia con el poder islámico y una población cristiana andalusí emigrada o desplazada. El mozarabismo de Coimbra, prolongado hasta mediados del siglo XII por lo menos, alcanzó su máximo alcance con el gobierno de Sisnando Davidiz, pero sin plasmarse en un estatuto jurídico especial como en la ciudad del Tajo⁷¹.

4.2 *La reforma eclesiástica: ¿una «guerra contra el cristianismo mozárabe»?*

Gérard Pradalié dio mucha importancia al cambio político provocado en 1092 por la elección a la sede de Coimbra del candidato del arzobispo toledano Cresconio, y la progresiva evicción de los partidarios de Sisnando Davidiz, en primer lugar su yerno Martín Moñiz. Según el historiador francés, el periodo «mozárabe» dio entonces el paso a la imposición de la reforma gregoriana y de sus defensores⁷².

Habría que matizar quizás la sistemática oposición que se suele establecer entre los «reformadores norteños» y los «mozárabes», pero es cierto que las reformas provocaron una renovación del personal político y eclesiástico así como mutaciones estructurales que borraron progresivamente la situación anterior. Los cenobios familiares o autónomos, como Lorvão o Vacariça, perdieron su independencia. Lorvão fue dirigido en adelante por abades de origen norteño. El tercero de ellos, Eusebio, promovió una política de colonización en las tierras del monasterio que cambió poco a poco la composición de la población local⁷³. A su muerte, en 1109, la elección de todos los nuevos abades fue condicionada por una jura de obediencia al obispo de Coimbra, nuevo protector del monasterio⁷⁴. En 1110-1112, el papa Pascual II pudo agradecer al conde Enrique de Borgoña que hubiese sustraído el cenobio de la *laicali manu* para confiarle a la *pontificali manu*⁷⁵. Pero la mutación más profunda acaeció en el año 1200 cuando el monasterio, confiado a doña Teresa, la hija del rey de Portugal, Sancho I, se convirtió en un convento femenino, Santa María de Lorvão. Los monjes benedictinos que se negaban a abandonar sus celdas fueron expulsados en 1206 con el apoyo del papa Inocencio III. Las últimas huellas del pasado de Lorvão desaparecieron entonces, borradas por la reforma gregoriana y la filiación a la orden de Císter en 1250⁷⁶.

Esta serie de trastornos queda reflejada de manera bastante negativa en la obra de Rui de Azevedo, que opone, según un punto de vista tradicional en una parte de la historiografía nacional portuguesa de esta época, la influencia extranjera, reflejada en el peso de la Iglesia «romana, al mozarabismo local, identificado como el crisol de la

⁷¹ MOLÉNAT, J. P. «La fin des chrétiens arabisés d'al-Andalus. Mozarabes de Tolède et du Gharb au XIII^e siècle». 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. 287-298.

⁷² PRADALIÉ, «Les faux».

⁷³ LP, n.º 68 y 80.

⁷⁴ *Ibidem*, n.º 71, p. 70.

⁷⁵ *Ibidem*, n.º 625, pp. 839-840.

⁷⁶ COCHERIL, M. *Études sur le monachisme en Espagne et au Portugal*. Lisboa, 1966, p. 184 y *Routier des abbayes cisterciennes du Portugal*. Paris, 1978, pp. 188-213.

identidad portuguesa»⁷⁷. Sin embargo, como decíamos con anterioridad, falta mucho para poder medir precisamente el alcance de dicha oposición entre clero «mozárabe» y clero reformador. Los testimonios son pocos. El más explícito es la bula mandada por el papa Pascual II al obispo de Coimbra Mauricio entre 1100 y 1108⁷⁸:

Nos hemos enterado, tanto por el contenido de sus epístolas como por la confesión oral de la persona que nos ha llevado esta carta, que él ha sido ordenado de sacerdote en la provincia eclesiástica de Coimbra por un obispo católico cuya ordenación había tenido lugar, como se ha divulgado luego, en el territorio de los sarracenos de *Hispania* y por medio de solo dos obispos. Dicho sacerdote, y los demás que han sido consagrados al mismo tiempo que él, ha sido ordenado por este obispo bajo el amparo de tu antecesor el obispo de Coimbra, y no bajo tu autoridad.

El papa se refiere seguramente al primer obispo de Coimbra, Paterno, pretendiendo que su elección había sido irregular por no haberse organizado con el número de obispos suficiente, tres según el derecho canónico. No rechaza directamente la validez de sus ordenaciones sino que opone la nueva disciplina eclesiástica impuesta por Roma con el supuesto relajamiento del clero «mozárabe» que, sometido a la opresión «sarracena», no podía cumplir con las normas canónicas. La discreta estigmatización del clero andalusí es la condición necesaria de una apología de la reforma eclesiástica y de su aplicación en aquellos confines de la Cristiandad aún marcados por una larga tradición de convivencia con el islam. La reforma gregoriana se acompaña entonces de todo un proceso de remodelación cultural que se hace sentir también en Coimbra y en su región mediante la reescritura del pasado histórico.

4.3 *Falsificación y remodelación del pasado*

El primer indicio de este proceso de memoria consiste en la reelaboración o reescritura de un acta de compraventa firmada en 1018 por Lorvão con propietarios musulmanes para adquirir tierras situadas en un lugar llamado Boton. Ya hemos evocado dos actas del mismo tipo fechadas en 1016, pero el documento que aquí comentamos se destaca de los demás. Coincide con los anteriores textos en la forma, en el contenido y en la lista de testigos. Pero el escriba que lo transmite parece insertar comentarios personales. Vale la pena reproducir el acta subrayando en cursiva las intervenciones del escriba⁷⁹:

Testamentum de Boton de venditionis.

Hec est karta venditionis de omni hereditate quam habebat Oborroz in villa Boton quam hereditatem emit Arias prior urbanensis cum suis *fratribus de predicto mauro Oborroz in tempore quo mauri Conimbriam regebant* in precio videlicet una equa apoldrada. Et ecce terminationis ipsius predictae hereditatis. Ad oriente per illo liniolo quomodo concludere per

⁷⁷ AZEVEDO, «O mosteiro», p. 34.

⁷⁸ ERDMANN, C. *Papsturkunden in Portugal*. Göttingen, 1970, n.º 9, pp. 161-162.

⁷⁹ PMH-DC, n.º 240, p. 149.

varzena. A parte aquilonis per illa limba inter larzana per illo peso usque in illa arka quomodo sparte per valle de kavallos usque in illo monte et dividet cum marmeleira per illo kasal de Olpinos et perge ad illa strada que discurrere iuxta Oleaster et perge per illa strada usque in illo ribulo et perge per illo ribulo usque retortas et concludere ab illo liniolo. Hanc hereditatem *predictum maurum* ad *predictum emptorem* vendidit sicut superius terminatur et integrum nominatum precium ab eo accepit. Vendidit videlicet eam cum omnibus suis apprestationibus terras ruptas vel inruptas sesegas mollinarum ingressibus et egressibus. Et de hac venditione cartam istam *coram idoneis testibus smaelitibus ut tunc mos erat* et scribere iussit et manu propria r++oboravit. Anno secundo regnum arabum Era CCCC° X° secundum vero Era romanorum millesimo quinquagesimo sexto.

Mohamed iben Farfon test. Halaf iben Maruan test. Abderahamen iben Iahia test. Hamed iben Zaid test. Gebir iben Mahomad test. Halaf iben Houda test. Mahomad iben Maavia test. Ebrahimi iben Hamed test.

Este diploma no existe en su versión original, sino que está conservado en los archivos de la Torre do Tombo de Lisboa en un pergamino escrito en el siglo XII o XIII. Se observa cómo, en vez del tono neutro y rutinario usado en las actas del año 1016, el escriba inserta comentarios que denotan su pertenencia a un horizonte cultural distinto de lo que transcribe. Identifica al vendedor como musulmán, lo que no era el caso en los diplomas de 1016, a través de la expresión «el mauro Oborroz». Además precisa que la venta ocurrió «cuando los moros gobernaban en Coimbra», lo que desvela inmediatamente el carácter tardío de la copia efectuada. Insertó datos más tardíos como la mención de Arias, abad de Lorvão. En realidad Arias dirigió el cenobio después de 1064, y el título de *prior urbanensis* no se difundió antes de finales del siglo XI. El escriba respetó la forma del documento que copiaba y comentaba porque mencionó la datación islámica añadiendo un comentario: «año 410 del reino de los árabes». Pero no pudo evitar traducir esta fecha en su calendario usual: «año 1056 de la era de los romanos». Por fin, no pudo evitar precisar que la venta se había hecho delante de «testigos ismaelitas fehacientes [...] como esto era la costumbre en aquella época». No se trata entonces de un falso documento, sino de un texto verdadero, similar a las transacciones del año 1016, pero copiado de manera tardía (siglo XII o XIII) y sobre todo ampliamente comentado por un escriba que reflejaba el cambio de mentalidad de su época a propósito de la segunda fase de ocupación islámica que la Beira había conocido entre 988 y 1064.

El clero de los siglos XII o XIII estaba molesto con el mantenimiento mayoritario de las instituciones locales y con la colaboración a veces activa de las elites locales con el poder islámico en aquel periodo. La necesidad de dotar al monasterio de Lorvão de una memoria histórica aceptable, y conforme con el nuevo horizonte cultural, llevó a la redacción de una falsa donación del rey Fernando I, fechada en el año 1064, texto narrativo que rectificaba el pasado comprometedor del cenobio gracias a la invención de una leyenda edificante⁸⁰. El rey confirma al monasterio todos los bienes que ha adquirido desde tiempos antiguos, justificando su decisión por la activa y eficaz colaboración del

⁸⁰ Edición del texto en BRITO, B. de. *Monarchia lusytana*, vol. II, fols. 377r-378v, trad. fols. 378v-380r; BLANCO LOZANO, P. *Colección diplomática de Fernando I (1037-1065)*. León, 1987, pp. 178-182. Valdría la pena editar de nuevo este texto, porque aparecen algunas diferencias en el original: IAN, TT, Coleção Especial, Caixa 2, maço 1, doc. 17.

cenobio y de sus monjes durante la conquista de la ciudad (*bono quod mei fecerunt in obsidione colimbrie*). Luego vienen los detalles, contados por el rey mismo. El abad de Lorvão había reunido a sus monjes para llevar al rey datos secretos sobre las defensas de la ciudad. Dos monjes fueron mandados entonces a Carrión de los Condes, tomando el pretexto que se iban de peregrinaje a Santo Domingo de Silos. Allí encontraron al soberano y le informaron sobre la «situación de Coimbra, el modo de vida de los sarracenos, quiénes eran y cuántos, cómo comían y hasta qué punto se olvidaban de vigilar la ciudad». Gracias a ellos, el rey consiguió asediar la ciudad en el momento idóneo. Sin embargo, las huestes leonesas estaban a punto de levantar el cerco por falta de víveres cuando otra vez los monjes les prestaron ayuda de manera providencial dándoles suficientes abastecimientos. Según este falso relato, la victoria final, o sea la conquista de Coimbra, se debió entonces a la intensa colaboración de Lorvão con el poder y el ejército leoneses. Para darle más peso, el documento es luego «confirmado» por el rey Sancho I en 1197⁸¹.

La redacción de esta obra ficticia tuvo lugar durante la época medieval, como lo demuestra el documento «original» de los archivos de la Torre do Tombo en Lisboa. El formato impresionante del pergamino permite solemnizarlo y llamar la atención del público sobre este texto que sin duda formaba parte de los documentos más prestigiosos del monasterio. Esta copia es de finales del siglo XII según Rui de Azevedo⁸². La referencia a la regla de san Benito, adoptada por la comunidad desde el principio —dice el falsario—, nos sitúa en un ámbito benedictino o cisterciense que no puede ser anterior al siglo XII. Algunos topónimos nos proporcionan también indicios cronológicos: la iglesia de San Andrés de Coimbra, donde los monjes según el relato habían enterrado a los combatientes cristianos muertos, solo aparece mencionada a partir del siglo XII⁸³. Se podría prolongar la investigación, pero el documento parece haberse fabricado al final del siglo XII, quizás bajo el reinado de Sancho I (1174-1211), a quien se atribuye la confirmación de la falsa donación del año 1064. Este relato parece haberse difundido con bastante eficacia entre finales del siglo XII y principios del siguiente, porque reaparece de manera fragmentaria en el *De rebus Hispanie* de Rodrigo Ximénez de Rada. El historiador cuenta, en efecto, que el monasterio proporcionó víveres al ejército real, lo que permitió prolongar el asedio y conquistar la ciudad⁸⁴.

Al final del siglo XII, el monasterio de Lorvão, sometido a la reforma gregoriana, no podía satisfacerse de un pasado comprometedor y caracterizado por una larga fase de coexistencia pacífica con el poder islámico, rechazo puesto de relieve por los comentarios insertados por un escriba de esta época. Al revés, la redacción de la falsa donación de Fernando I dotaba al monasterio de una memoria no solo limpia sino también heroica, dándole a la comunidad de frailes el mayor protagonismo en la reconquista cristiana. La reforma del pasado era una consecuencia de las profundas mutaciones ocurridas en la

⁸¹ AZEVEDO, R. de; COSTA, A. de J. da y RODRIGUES PEREIRA, M. (eds.). *Documentos de D. Sancho I (1174-1211)*. Coimbra, 1979, vol. I, n.º 101, p. 161.

⁸² AZEVEDO, «O mosteiro», p. 32: «O pseudo-original está escrito numa imitação grosseira da letra semi-visigótica».

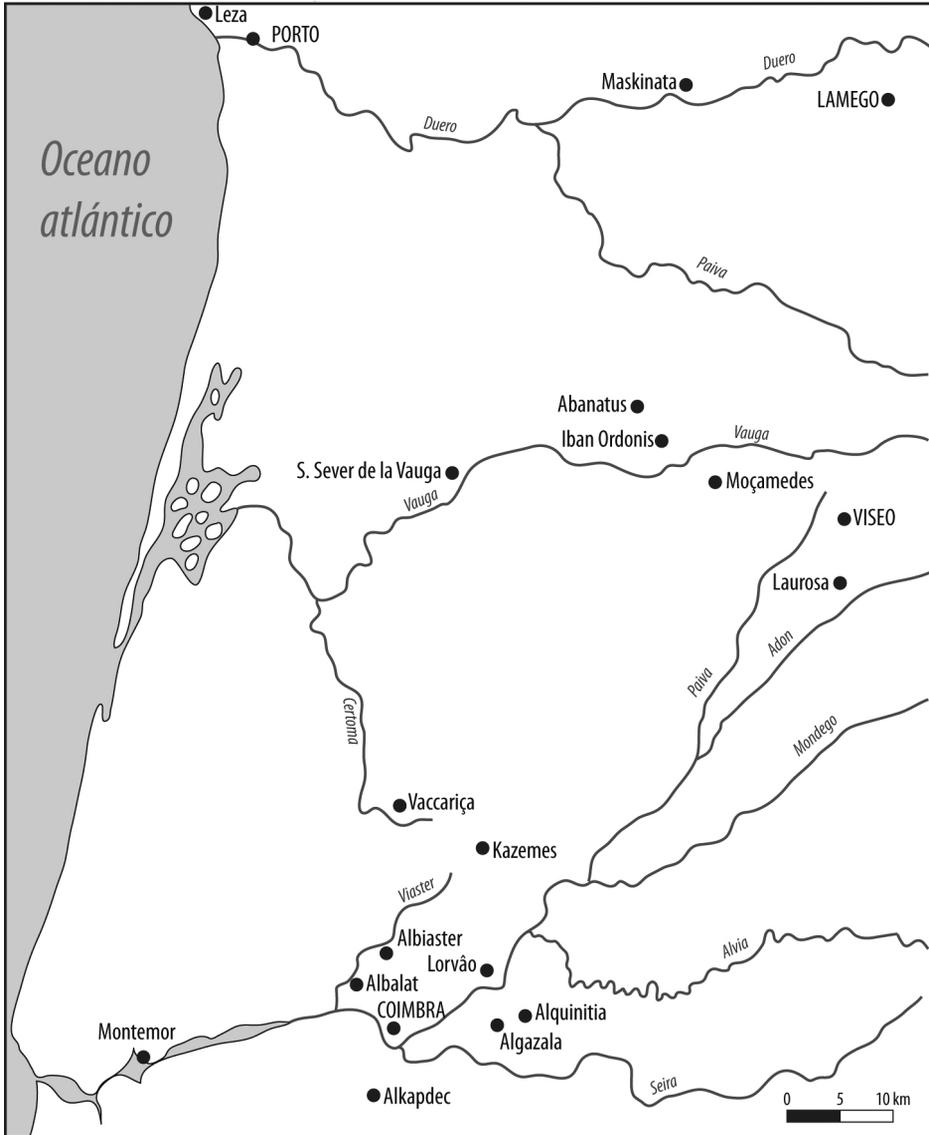
⁸³ LP, n.º 544.

⁸⁴ XIMÉNEZ DE RADA, R. *De rebus Hispanie*. Ed. J. Fernández Valverde. Turnhout, 1987, p. 190.

Península Ibérica a partir de finales del siglo XI. El endurecimiento del enfrentamiento contra el poder islámico en época de los almorávides y almohades también se acompañaba de la difusión, por lo menos en el noroeste peninsular, de la ideología de la reconquista y restauración de la unidad peninsular, cuya influencia en la visión historiográfica del contacto con el islam se puede medir a través de la documentación que acabamos de evocar.

5 CONCLUSIÓN

Lorvão y las tierras situadas entre los ríos Mondego y Duero ofrecen un caso modélico para reflexionar sobre las zonas de confines en la Alta Edad Media ibérica. La documentación local, que empieza después de la conquista asturleonés, no solo desvela las huellas de una dominación islámica que había sido más estructurada que en la cuenca del Duero, sino que ofrece indicios convincentes del mantenimiento de poblaciones cristianas autóctonas hasta su inclusión en el reino leonés. La segunda fase de ocupación islámica pone de relieve la fluidez política de las elites que colaboraron con el poder islámico para proteger sus intereses, amparando también las instituciones eclesiásticas. Se mantuvo cierta permeabilidad cultural hasta el siglo XII, pero la reestructuración alentada por la reforma gregoriana cambió las estructuras sociales y latinizó el modelo cultural prevalente. La apropiación de la memoria local a través de la compilación de los cartularios facilitó la rectificación o reescritura de la parte más comprometida de un pasado caracterizado por cierta coexistencia con el poder islámico. Cabe decir que aquellos apuntes solo son una invitación para explorar de manera más sistemática, precisa y profunda el caso de la Beira. La documentación del *Livro Preto* y de Lorvão ofrece apasionante material sobre el funcionamiento de la frontera islamo-cristiana hasta el siglo XII o XIII. Este material requiere sin embargo un acercamiento que tenga en cuenta los sucesivos estratos de la memoria local, partiendo quizás del último, caracterizado por la imposición de la *vulgata* historiográfica de la reconquista.



MAPA 1.- Lôrvão y los confines de la Beira (ss. IX-XII).

ANEXO

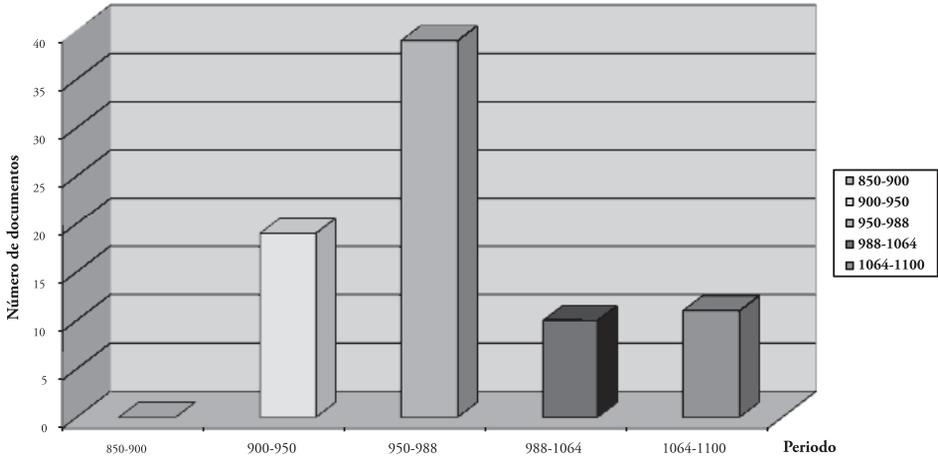


GRÁFICO 1.- La documentación de Lorvão: repartición de los documentos por periodo.

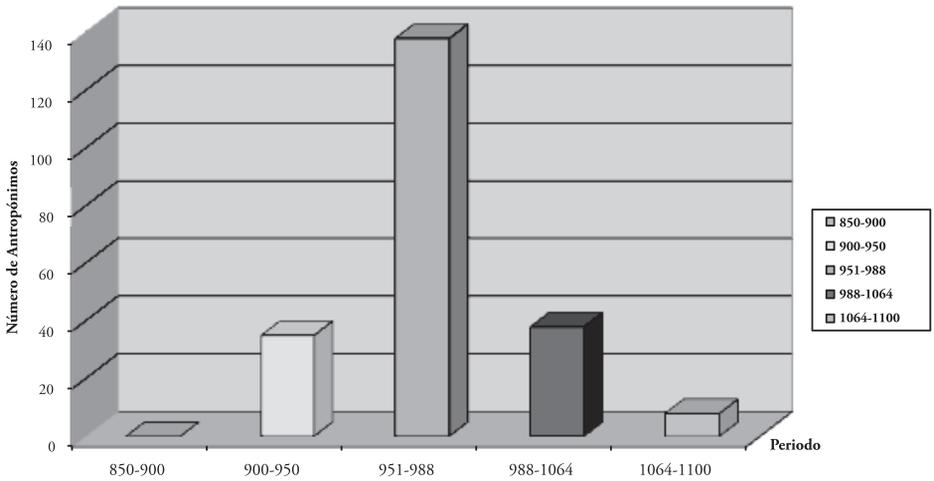


GRÁFICO 2.- Evolución de la antroponimia árabo-romance de Lorvão (850-1100).

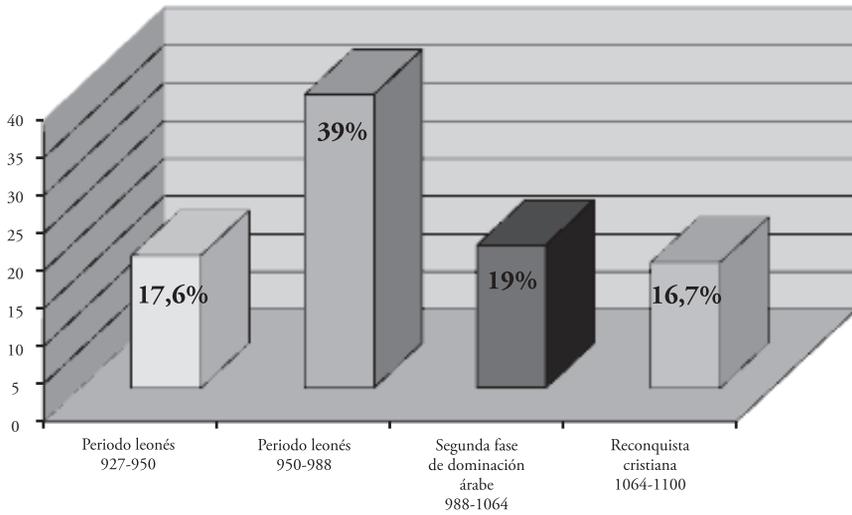


GRÁFICO 3.- Proporción de antropónimos árabo-romances en Lorvão según periodos (927-1100).

ISSN: 0213-2060

SEPULTURAS, HUERTOS Y RADIOCARBONO
(SIGLOS VIII-XIII D. C.).
EL PROCESO DE ISLAMIZACIÓN EN EL MEDIO RURAL
DEL CENTRO PENINSULAR Y OTRAS CUESTIONES*

Graves, gardens and radiocarbon (8th-13th Centuries AD).
Islamization process in rural districts of central Spain and other issues

Alfonso VIGIL-ESCALERA GUIRADO
Área, S.C.M. C/ Aristóteles, 10, Bajo-B. E-28027 MADRID. C. e.: aveg01@gmail.com

Recibido: 2009-03-13
Aceptado: 2009-07-29

BIBLID [0213-2060(2009)27;97-118]

RESUMEN: El análisis de una serie de contextos arqueológicos del centro de la península Ibérica obtenidos en fechas recientes nos brinda la oportunidad de plantear la forma y los ritmos con que arrancó el proceso de islamización religiosa entre las comunidades rurales de la comarca. Los datos disponibles obligan sin embargo a tomar con cautela la forma en que se emplean habitualmente los resultados de dataciones radiocarbónicas en el periodo altomedieval. Finalmente, se valoran las transformaciones evidentes en la dinámica de la ocupación del medio rural entre las épocas visigoda y emiral. Signos inequívocos apuntan a una fuerte concentración poblacional hacia ciertos lugares centrales entre 750 y 850 d. C., lo que implica un extrañamiento provisional de las comunidades respecto a sus espacios agrarios de cultivo intensivo.

Palabras clave: Arqueología del campesinado. Asentamientos rurales. Ritual funerario. Islamización. Radiocarbono.

* Trabajo realizado en el marco de un contrato de personal investigador PIC en el Departamento de Geografía, Prehistoria y Arqueología de la Universidad del País Vasco. Forma parte del proyecto de investigación HUM2006-02556/HIST, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia en el ámbito del Plan nacional de I+D+I titulado *La génesis del paisaje medieval en el norte peninsular: Arqueología de las aldeas de los siglos V al XII*.

ABSTRACT: The analysis of a series of recently acquired archaeological contexts from the centre of the Iberian Peninsula makes possible to sketch the shape and rhythms of the islamization process among rural communities in this region. Available data, however, force us to be cautious about the way radiocarbon results for the early medieval period are usually managed. Finally, clear transformations in the rural districts occupation between Visigothic and Emiral periods are evaluated. Unequivocal signs point to a drastic concentration of population toward a number of central places between 750 and 850 AD. This movement implies a temporary disjointing of peasant communities in respect to their intensive cultivation fields.

Keywords: Peasant archaeology. Rural settlement. Funerary ritual. Islamization. Radiocarbon.

SUMARIO: 0 Introducción. 1 La evidencia arqueológica. 1.1 Yacimientos del distrito de Barajas (Madrid). 1.2 Pista de Motos (distrito de Villaverde, Madrid). 1.3 La Indiana (Pinto, Madrid). 1.4 Fuente de la Mora (Leganés, Madrid). 2 Dinámicas de larga duración en la trama del poblamiento rural. 3 El laberinto del radiocarbono. 4 Conclusiones.

0 INTRODUCCIÓN

A pesar de la notable irregularidad existente en cuanto a la calidad la documentación arqueológica, disponemos hoy por hoy de un manejo de yacimientos rurales altomedievales en la región madrileña con datos que atestiguarían un temprano proceso de islamización religiosa. Este fenómeno constituye un indicador relativamente fiable de que la integración de al menos una parte de la población indígena en los nuevos parámetros políticos, sociales y culturales del estado cordobés se produjo de forma rápida y probablemente completa, tal y como parecen demostrar otra clase de indicios basados en el análisis de la documentación textual¹.

Una pieza clave para iluminar algunos de estos aspectos ha sido la proporcionada por el complejo contexto funerario del yacimiento de Encadenado/El Soto (Barajas, Madrid), objeto de una serie de referencias en publicaciones recientes². Las intervenciones arqueológicas llevadas a cabo sobre el yacimiento en sucesivas campañas han permitido documentar parte de un modesto asentamiento rural levantado a orillas del río Jarama a finales del siglo VII que permanece activo hasta posiblemente mediados del siglo IX. A unos cincuenta metros al norte del perímetro en el que se concentran las estructuras residenciales y de carácter auxiliar se emplaza una necrópolis donde se registran dos rituales funerarios diferenciados. Cinco sepulturas, asociadas presumiblemente a un único grupo familiar, que las emplea a lo largo de al menos dos o tres generaciones, presentan

¹ MANZANO MORENO, E. *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus*. Madrid, 2006.

² VIGIL-ESCALERA GUIRADO, A. «Granjas y aldeas altomedievales al Norte de Toledo (450-800 d. C.)». *Archivo Español de Arqueología*, 2007, vol. 80, pp. 239-284 y «El poblamiento rural del sur de Madrid y las arquitecturas del siglo VII». En *El siglo VII frente al siglo VII: arquitectura*. Madrid, 2009, pp. 205-230.

inhumaciones en decúbito supino. Muestran estas un elevado índice de reocupación de los sepulcros, siendo doce el número mínimo de individuos estimado. Las veintiocho restantes corresponden a inhumaciones individuales en decúbito lateral con el cráneo mirando al sur y una tipología en la que se intuye una moderada evolución: desde una sepultura con las paredes forradas de lajas de yeso inserta en una gran fosa en forma de bañera hasta lo que constituye el tipo mayoritario, inhumaciones con amplia y profunda prefosa y covacha (central o lateral), llegando finalmente a la inhumación en fosa estrecha sencilla (dos casos, una cubierta de lajas de yeso).

La correlación de estos contextos funerarios con las evidencias proporcionadas por el asentamiento nos permitirá caracterizar someramente la secuencia diacrónica de este lapso temporal que hace de bisagra entre el periodo tardovisigodo y el emiral. Una lectura atenta de los rasgos de la cultura material hace apreciables los sutiles cambios que se manifiestan contemporáneamente en los repertorios cerámicos, confirmando ciertas tendencias sagazmente delineadas en fechas recientes³. Expondremos además las dificultades de lectura de los resultados de la datación por radiocarbono de un lote de una docena de muestras de restos antropológicos de la necrópolis. Estos datos son reveladores, a nuestro juicio, de la clase de precauciones con que resulta obligado abordar el análisis de distintas clases de evidencias durante estos siglos y nos permitirán expresar un primer enjuiciamiento crítico a la ligereza (conceptual y metodológica) con que son despachados demasiadas veces los resultados de analíticas de laboratorio (como sucede igualmente con el registro de campo) en la construcción de determinadas narrativas y el «ajuste» forzado de la evidencia material en marcos historiográficos predeterminados. No puede descartarse, pues, que la transformación a lo largo del tiempo de la tipología sepulcral o la caracterización precisa de elementos discriminatorios en los repertorios cerámicos puedan proporcionar anclajes cronológicos tan precisos como la datación radiocarbónica.

Los análisis de ADN mitocondrial antiguo, efectuados sobre una amplia muestra de individuos de esta necrópolis⁴, indican que con bastante probabilidad se dieron lazos de parentesco entre inhumados con ritos diversos, uno presumiblemente cristiano y otro con seguridad islámico. Por otra parte, tres individuos inhumados con el ritual coránico y otro en decúbito supino comparten un específico rasgo epigenético (la apertura septal o perforación olecraneana), asociado habitualmente a la transmisión por herencia⁵. La islamización religiosa de comunidades rurales nativas constituía en origen la hipótesis más plausible a la vista de los rasgos esencialmente continuistas de la cultura material en los escasos asentamientos madrileños conocidos para este periodo.

³ ALBA CALZADO, M. y GUTIÉRREZ LLORET, S. «Las producciones de transición al mundo islámico: el problema de la cerámica paleoandalusí (siglos VIII y IX)». En BERNAL CASASOLA, D. y RIBERA I LACOMBA, A. (eds.). *Cerámicas hispanorromanas. Un estado de la cuestión*. Cádiz, 2008, pp. 585-613.

⁴ SIGEN LAB. *Informe técnico final. Resultados del análisis de ADN mitocondrial de 30 muestras de dientes de 3 necrópolis altomedievales de la CAM*. Sigén Lab DGS Pro, S.L., 2007. Informe inédito, depositado en la Dirección General de Patrimonio Histórico (en adelante, DGPH) de la Comunidad de Madrid, p. 9.

⁵ GARCÍA-RUBIO, A. *Anejo. Informe antropológico*. En VIGIL-ESCALERA GUIRADO, A. y VÍRSEDA SANZ, L. *Memoria: excavación arqueológica en el yacimiento «Encadenado/El Soto». Campaña 2005 (Barajas, Madrid)*. Área, S.C.M., 2007. Memoria inédita, depositada en la DGPH de la Comunidad de Madrid.

La riqueza de matices del contexto arqueológico del enclave de El Soto permitirá analizar otros yacimientos de la región madrileña en los que aparecen inhumaciones según el ritual coránico o indicios de su presencia⁶. Estos descubrimientos parecen avalar que el caso del yacimiento jienense de Marroquíes Bajos no sería tan excepcional como tal vez se podía haber previsto⁷.

En cualquier caso, la acusada continuidad en los rasgos de los repertorios cerámicos y en la morfología de las estructuras que conforman la parte residencial de los enclaves de este periodo debe valorarse sin perder de vista lo que sucede con los grandes patrones del poblamiento rural, en los que las transformaciones que se advierten a mediados del siglo VIII tienen un carácter marcadamente rupturista. A la primera gran oleada de abandonos de aldeas y granjas, datada en torno a la fecha citada, sigue un periodo de estabilidad que se rompe nuevamente a mediados del siglo siguiente. A lo largo de esos cien años, las características del poblamiento rural variarán sustancialmente respecto al panorama heredado del siglo VI para acabar desembocando en un paisaje rural muy diferente del anterior, articulado a partir de estas fechas por un número limitado de entidades poblacionales de carácter concentrado.

Habrà que esperar hasta la segunda mitad del siglo XII o la primera del XIII para reconocer un franco proceso de recuperación del medio rural por comunidades que mostrarán de nuevo una clara preferencia por establecer su residencia en las inmediaciones de las parcelas de uso agrario intensivo. Los factores de índole político-militar podrían haber sido, a la vista de estos datos, determinantes en la configuración de la trama del asentamiento rural en la comarca. El porcentaje de yacimientos donde se solapan ocupaciones alto y bajomedievales es significativamente elevado, y en todos los casos el hiato es incontestable. Lo que resulta menos seguro, y un rastro arqueológico a no perder de vista, es que ciertas formas de uso del parcelario, especialmente determinados espacios de cultivo intensivo que requieren una inversión transgeneracional de trabajo para su mejora, fueran entre tanto olvidadas.

1 LA EVIDENCIA ARQUEOLÓGICA

Los últimos diez años han conocido en la región madrileña un crecimiento exponencial en lo referente a la documentación arqueológica concerniente al poblamiento rural altomedieval. El grueso de la información disponible, no obstante, se refiere a enclaves con un periodo de ocupación comprendido entre los siglos VI y VIII. A despecho de lo que tradicional y convencionalmente se había supuesto, estos asentamientos gozan de una extraordinaria estabilidad, dedicándose con preferencia a una agricultura basada en el cultivo del cereal.

Tras lo que podría definirse como una «revelación arqueológica explosiva» de los asentamientos rurales con unos determinados tipos de estructuras significativas (silos,

⁶ Eduardo Manzano ha identificado esas anomalías en algún otro cementerio de la región considerado visigodo, caso de Cacara de las Ranas, en la vega del río Tajo (MANZANO MORENO, *Conquistadores*, p. 270).

⁷ SERRANO PEÑA, J. L. y CASTILLO ARMENTEROS, J. C. «Las necrópolis medievales de Marroquíes Bajos (Jaén). Avance de las investigaciones arqueológicas». *Arqueología y Territorio Medieval*, 2000, vol. 7, pp. 93-120.

cabañas de suelo rehundido), los esfuerzos emprendidos desde entonces se han orientado sobre todo a tratar de caracterizar con precisión y conceptualizar el significado histórico de este nuevo paisaje en sus precisas coordenadas espacio-temporales. Se ha procurado distinguir así entre comunidades con o sin un espacio funerario estable, entre granjas y aldeas⁸. Puede sospecharse que los dos aspectos más relevantes de este panorama emergente son, de una parte, lo que se esconde detrás de esas formas de sociabilidad de carácter aldeano y, por otra, todo lo que atañe al funcionamiento global de los asentamientos en relación a las estructuras políticas de dominación en que se insertan⁹. La definición del conjunto del poblamiento rural como una verdadera red de aldeas dotada de un comportamiento sistémico y con la suma de sus partículas elementales relativamente integradas¹⁰ deberá ser abordada por la investigación durante los próximos años desde una perspectiva económica, social, política e incluso ideológica.

Pero en medio de ese asombroso tejido de enclaves rurales, que cubre sin dejar huecos el extremo norte de la antigua circunscripción de la sede toledana durante el reino visigodo¹¹, se ha ido documentando también un cierto número de yacimientos a partir de los cuales pueden trazarse las principales líneas de lo que será un paisaje político diverso. Se abordará a continuación la exposición sintética de algunos de estos casos (Figura 1).

1.1 Yacimientos del distrito de Barajas (Madrid)

Las intervenciones arqueológicas asociadas a las obras de ampliación del nuevo aeropuerto de Madrid-Barajas han suscitado una necesaria revisión en profundidad del concepto mismo de yacimiento arqueológico, especialmente desde la perspectiva cotidiana del trabajo en la arqueología de urgencia. La posibilidad de reconocer la inexistencia de discontinuidades significativas entre ocupaciones de distintas épocas plantea interesantes problemas de análisis arqueológico y un verdadero quebradero de cabeza para la administración competente en patrimonio a la hora de gestionar esos recursos¹². Desde un punto de vista meramente instrumental, tratar de delimitar los yacimientos que salpican los terrenos de la vega del Jarama se ha revelado tan inútil como poner puertas al campo. Las áreas de uso residencial, funerario y auxiliar de distintas épocas sufren ligeros desplazamientos con el transcurso de las generaciones, que implican

⁸ VIGIL-ESCALERA GUIRADO, «Granjas», pp. 256-269.

⁹ MARTÍN VISO, I. «La sociedad rural en el suroeste de la Meseta del Duero (siglos VI-VII)». En SER QUIJANO, G. del y MARTÍN VISO, I. (eds.). *Espacios de poder y formas sociales en la Edad Media. Estudios dedicados a Ángel Barrios*. Salamanca, 2007, pp. 171-188.

¹⁰ VIGIL-ESCALERA, A. y QUIRÓS CASTILLO, J. A. «Early medieval rural societies in the northwest of the Iberian Peninsula. Archaeological recognition of fragmentation and convergence processes». En ESCALONA, J. y REYNOLDS, A. (eds.). *Scale and Scale Change in the Early Middle Ages. Exploring landscape, local society and the world beyond*, en prensa.

¹¹ QUIRÓS CASTILLO, J. A. y VIGIL-ESCALERA GUIRADO, A. «Networks of peasant villages between Toledo and *Uelegia Alabense*, Northwestern Spain (v-xth Centuries)». *Archeologia Medievale*, 2006, vol. XXXIII, figs. 3-4.

¹² Lo que pesimistamente se ha descrito alguna vez como «gestión de la destrucción» (VIGIL-ESCALERA y QUIRÓS CASTILLO, «Early medieval»).

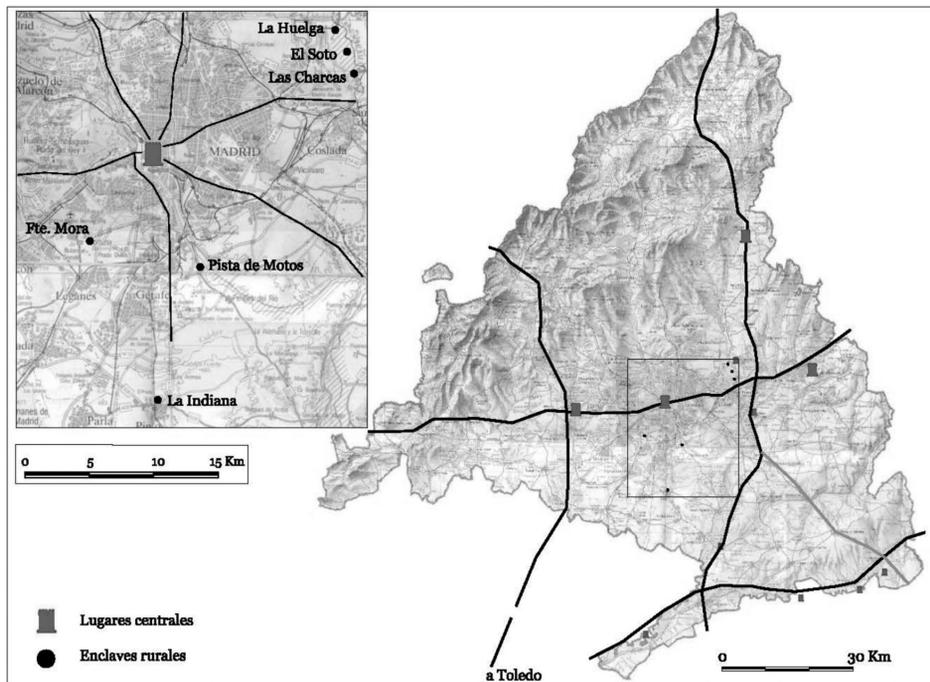


FIGURA 1.– Localización de los yacimientos citados en el texto en relación a la Comunidad de Madrid.

una continua redefinición de los espacios agrarios asociados. Los contornos se pierden y, con ellos, tratar de establecer una delimitación administrativa precisa de los yacimientos arqueológicos deja de tener sentido para convertirse en un impedimento cuando se aspira a abordar su análisis con el rigor que cabría esperar.

Todos los yacimientos que veremos a continuación quedan emplazados en la margen derecha del río Jarama. Se trata de una vega de alta productividad agrícola y susceptible de alojar sistemas sencillos de regadío, que ha sido intensivamente aprovechada hasta la segunda mitad del siglo xx. Comenzó entonces su progresiva urbanización, hoy casi completa en este sector aeroportuario.

En el yacimiento de La Huelga, del que se ha excavado una amplia trinchera con motivo del soterramiento de una línea eléctrica de alta tensión (380 metros de largo por 16 de ancho), las evidencias arqueológicas se concentran en dos sectores¹³. El meridional

¹³ DOMÍNGUEZ ALONSO, R. M.; RINCÓN, J. y VIGIL-ESCALERA, A. *Memoria de las excavaciones arqueológicas en el yacimiento «La Huelga», afectado por el soterramiento de línea eléctrica 400 Kv. (Barajas, Madrid)*. Área, S.C.M., 2004. Memoria inédita, depositada en la DGPB de la Comunidad de Madrid; VIGIL-ESCALERA, «Granjas», p. 262. Para una exposición más detallada acerca de la necrópolis de rito islámico de La Huelga hay publicada una noticia con abundante material gráfico: VIGIL-ESCALERA, A. «Noticia preliminar

presenta un par de cabañas subrectangulares de suelo rehundido, seis silos, dos pozos, varias zanjas y un enterramiento en decúbito supino posterior a la amortización de una de las cabañas. Careciendo de cualquier clase de ajuar fechable, solo cabe relacionarlo estratigráficamente como una actividad posterior al abandono de las estructuras residenciales y auxiliares documentadas, cuya cerámica parece corresponder a la primera mitad del siglo VI.

En el sector septentrional se documentan los restos del zócalo de cantos rodados de una posible vivienda y sus estratos asociados, que cubren lo que pudo ser la estructura de un horno y algún silo ligeramente anterior. La zanja de una gran acequia o caz, de datación bajomedieval o moderna, con sección en V, atraviesa el área en dirección norte-sur. Unos quince metros al sur del edificio se documentaron, no sin cierta dificultad, ocho inhumaciones de rito islámico. Divididas en dos grupos con orientaciones ligeramente diferentes, no parece, sin embargo, que exista un hiato temporal apreciable entre ambos. Tres adultos formaban parte del grupo norte, siendo infantiles los otros cinco individuos. La amplia variabilidad tipológica de las sepulturas (con cubierta de teja, de lajas de piedra, de madera o sin restos reconocibles, con prefosa o aparentemente sin ella) puede ser engañosa, teniendo en cuenta el arrasamiento general del área (unos 40-60 cm respecto a la cota de frecuentación original). Al menos por lo que respecta a la inhumación seccionada parcialmente por la acequia, sabemos que se trata de una tumba de prefosa subrectangular (Figura 2), con una laja de piedra hincada señalando su cabecera.

Los resultados de las dataciones radiocarbónicas obtenidas para dos individuos inhumados de acuerdo a ritos diversos (Tabla 1) se comentarán posteriormente.

UE	Ref. Lab. ¹⁴	Datación	Calibración 2/3 sigma ¹⁵	Descripción
7132	DSA740	1397 ± 22 BP	605-665 (95,4%) 585-675 (99,7%)	Rito islámico
7023	DSA749	1212 ± 20 BP	720-740 (4,8%), 770-890 (90,6%) 690-750 (8%), 760-895 (91,7%)	Rito cristiano

TABLA 1.— Dataciones radiocarbónicas de dos inhumaciones de La Huelga (Barajas, Madrid).

El yacimiento de Encadenado/El Soto (Barajas, Madrid) se emplaza aproximadamente a un kilómetro y medio al sur del de La Huelga, sobre la orilla occidental del río

acerca del hallazgo de una necrópolis altomedieval de rito islámico en la Comunidad de Madrid. El yacimiento de La Huelga (Barajas, Madrid)». *Bolskan*, 2004, vol. 21, pp. 57-61. Un apunte sobre otra intervención en el yacimiento se puede consultar en el Anuario de Actuaciones Arqueológicas y Paleontológicas de la Comunidad de Madrid: http://213.4.104.210/anuario_CAM/actuaciones/MADR042/MADR042.pdf (última visita 11 de marzo de 2009).

¹⁴ Laboratorio Circe, Caserta (Italia).

¹⁵ Todas las fechas han sido calibradas con el programa OxCal v.4.0.5 Bronk Ramsey (2007).

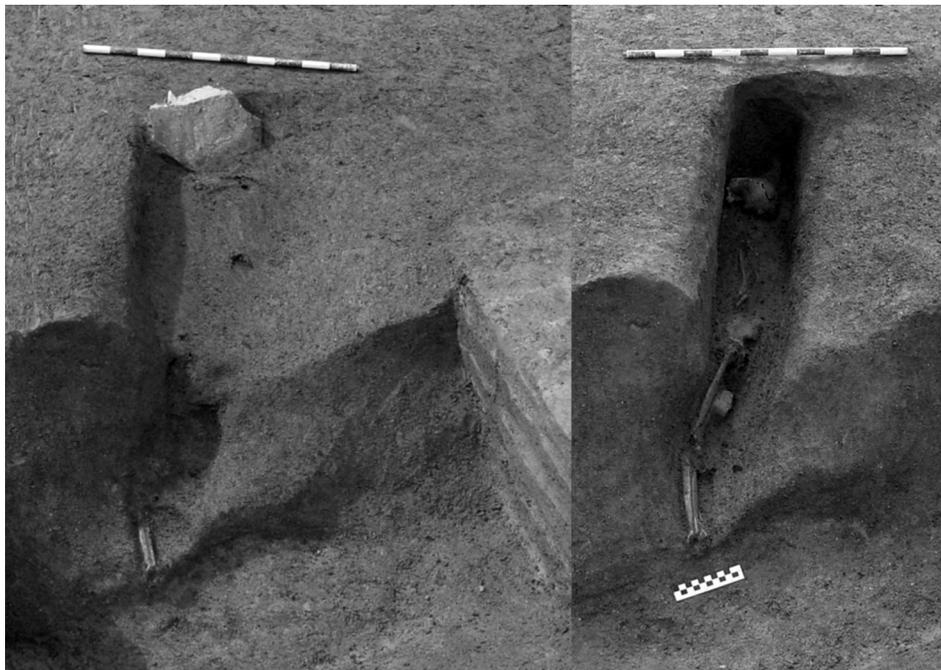


FIGURA 2.— Sepultura de rito islámico de La Huelga, afectada por una acequia, en proceso de excavación. En la imagen de la izquierda se aprecia una laja de piedra hincada (su parte superior seccionada en fecha moderna) que señalizaba probablemente la cabecera.

Jarama. Fue excavado en varias campañas y por diferentes equipos entre 2002 y 2007, proporcionando restos de estructuras de la Edad del Bronce, época romana, altomedieval y bajomedieval¹⁶.

La campaña de 2002-2003 proporcionó, a lo largo de una trinchera de 15 metros de ancho y 360 de largo, la imagen de un enclave densamente ocupado entre la segunda mitad del siglo VII y mediados del IX d. C. con estructuras residenciales y auxiliares apiñadas dentro de unos ciertos límites¹⁷. La erosión lateral provocada por un antiguo meandro del río Jarama se llevó una pequeña parte del mismo por el Sudeste.

En 2005, con motivo de la ampliación de una cantera para la extracción de sepiolita, se tuvo la fortuna de volver a documentar otras partes del mismo yacimiento.

¹⁶ Para la campaña de 2002-2003 véase: PRESAS VÍAS, M. M.; HERCE, J. L. y VIGIL-ESCALERA, A. *Memoria de las excavaciones arqueológicas en el yacimiento «El Encadenado», afectado por el soterramiento de línea eléctrica 400 Kv. (Barajas, Madrid)*. Área, S.C.M., 2004. Memoria inédita, depositada en la DGPB de la Comunidad de Madrid. Una caracterización del enclave como granja en VIGIL-ESCALERA, «Granjas», pp. 262-263. La planta de la fase altomedieval II (tardovisigoda-emiral) se encuentra publicada en QUIRÓS CASTILLO y VIGIL-ESCALERA GUIRADO, «Networks», fig. 9.

¹⁷ Estos no han preservado su eventual materialidad, aunque el contraste es neto entre el área ocupada por estructuras y su entorno libre de ellas.

La necrópolis se emplaza sobre un área previamente ocupada por silos y cabañas. Los materiales cerámicos recuperados en los contextos de amortización de esas estructuras apoyarían su datación durante el siglo VI y parte del VII d. C.

De acuerdo al análisis acometido en la correspondiente memoria de la intervención¹⁸, la necrópolis ofrece tres fases de uso:

- Una primera formada por dos enterramientos con orientación norte-sur, de rito aparentemente cristiano (inhumaciones en decúbito supino) y con múltiples reutilizaciones;
- Una segunda con tres sepulturas en dirección oeste-este. La más meridional (individual) correspondería a un individuo infantil, mientras que en las otras dos se documentan enterramientos múltiples. La que había cortado parcialmente a una de las anteriores fue utilizada en último lugar para enterrar a la vez previsiblemente a una mujer y su hijo;
- Las 28 fosas de inhumación restantes presentan la morfología propia del ritual coránico previa a la formalización del direccionamiento correcto a La Meca, con los cuerpos en decúbito lateral y la cabeza mirando al Sur. Responden a tipologías variadas: una cuenta con las paredes forradas con lajas de piedra, como las de rito cristiano, las otras son tumbas con amplia prefosa y nicho estrecho central o lateral. Las dos más meridionales parecen de fosa estrecha, pero reciben igual orientación que el resto¹⁹.

Con el hallazgo de esta necrópolis cobran nuevo sentido algunas de las irregularidades observadas en el repertorio cerámico del área residencial excavado pocos años antes (2002). Según estas, una serie de piezas quedaban al margen de los estándares de la cerámica madrileña de época tardovisigoda. Podía explicarse además el neto repunte porcentual de la cerámica con factura a torno observado en un número relevante de estructuras. Si en términos generales el 95% de la cerámica de la segunda mitad del VII o la primera mitad del VIII presentaba factura a mano y modelada con torneta (aunque con acabados técnicamente impecables), en ciertos contextos inmediatamente posteriores es posible apreciar que ese porcentaje baja significativamente (65-80%), siendo muy difícil determinar la residualidad del material de momentos previos. Entre estas producciones «nuevas» con factura a torno destacan algunos cuencos y sobre todo jarros (Figura 3).

El yacimiento de Las Charcas se ubica a algo menos de un kilómetro al sur del enclave de El Soto, en la misma orilla del río Jarama. De acuerdo a los datos publicados²⁰

¹⁸ VIGIL-ESCALERA GUIRADO y VÍRSEDA SANZ, *Memoria*.

¹⁹ Es necesario anotar en este punto el grado de arrasamiento horizontal que presentaba el yacimiento en su conjunto, resultado de la combinación de milenarias prácticas agrícolas y del arrastre de suelo provocado por las cíclicas crecidas del río. La suma de ambos factores ha ocasionado una pérdida sustancial de la cota de suelo o frecuentación original, estimada en más de 40 cm. Esta medición se apoya fundamentalmente en el análisis de la sección conservada de los silos (VIGIL-ESCALERA GUIRADO, «Granjas», p. 368, figs. 1-3), aunque es reconocible con diversa intensidad en toda clase de estructuras de diversas épocas.

²⁰ RODRÍGUEZ CIFUENTES, M. y DOMINGO PUERTAS, L. A. «Las Charcas, un asentamiento rural visigodo en la vega del Jarama». En MORÍN, J. (ed.). *La investigación arqueológica de la época visigoda en la Comunidad de Madrid. Zona Arqueológica*, n.º 8. Alcalá de Henares, 2007, vol. II, pp. 432-445.

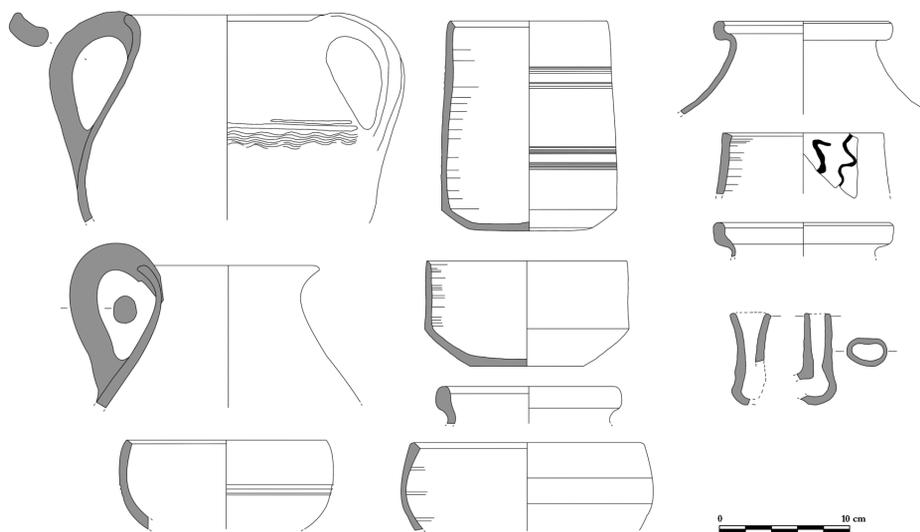


FIGURA 3.— Selección de cerámicas de la fase de ocupación de época emiral (ss. VIII-IX d. C.) del yacimiento Encadenado/El Soto (Barajas, Madrid).

y la información ofrecida en el anuario de intervenciones arqueológicas en Madrid²¹, se habría documentado una ocupación genéricamente atribuida a «época visigoda» (con cabañas de perfil rehundido, zócalos de cantos rodados, silos y estructuras de combustión) a la que se superponen dos enterramientos de rito islámico y restos de edificaciones bajomedievales y modernas.

La secuencia arqueológica, por tanto, encuentra estrechos paralelos con la anteriormente reseñada para el yacimiento de El Soto.

1.2 *Pista de Motos (distrito de Villaverde, Madrid)*

Yacimiento situado a orillas del río Manzanares, al sur de la ciudad de Madrid, cerca de la desembocadura del arroyo Butarque. La parcela presenta una densa ocupación desde el Neolítico a la Edad Media²². Media docena de silos casi sin residuos antrópicos

²¹ *Anuario de Actuaciones Arqueológicas y Paleontológicas de la Comunidad de Madrid, yacimiento «Las Charcas. Pista 15L-33R», año 2003*; puede verse, vía Internet, en: http://213.4.104.210/anuario_CAM/actuaciones/MADR051/MADR051.pdf (última visita 11 marzo 2009).

²² VÍRSEDA SANZ, L. y DOMÍNGUEZ ALONSO, R. M. *Memoria de la intervención arqueológica efectuada en el yacimiento Pista de Motos, asociada a las obras de construcción del Estanque de tormentas de Butarque (Expediente 718-05)*. Área, S.C.M., 2008. Memoria inédita, depositada en la DGPH de la Comunidad de Madrid.

y un enterramiento en decúbito supino testimonian una ocupación rural laxa en torno a la segunda mitad del siglo v d. C.

A escasa distancia de los restos antes citados pudieron documentarse dos inhumaciones con arreglo a la normativa ritual coránica, ambas con prefosa. No han sido detectados (en la parte de la parcela no afectada por antiguos areneros) restos asociados a la ocupación de tipo residencial que tuvo que situarse en las cercanías de estas sepulturas. De acuerdo a las dataciones radiocarbónicas efectuadas sobre los restos de ambos individuos (Tabla 2), las sepulturas fueron fechadas a finales del siglo VIII o los dos primeros tercios del IX²³.

A pesar del escaso margen de indeterminación proporcionado por ambas, más adelante veremos hasta qué punto esas fechas habrán de ser tomadas solamente a título orientativo.

UE	Ref. Lab.	Datación	Calibración 2/3 sigmas	Descripción
2624	DSH260	1240 ± 22 BP	685-870 (95,4%) 675-885 (99,7%)	Rito islámico
2565	DSH257	1211 ± 15 BP	730-735 (0,9%), 770-885 (94,5%) 710-750 (3,7%), 765-895 (96%)	Rito islámico

TABLA 2.— Dataciones radiocarbónicas de las inhumaciones de rito islámico de Pista de Motos (Villaverde, Madrid).

1.3 *La Indiana (Pinto, Madrid)*

Se trata de un extenso yacimiento destruido a raíz de la expansión urbana de la localidad de Pinto hacia el norte, una tradicional zona de huertas surcada por varias caceras («Vieja», «del Prado») en la que hasta hace pocos años era posible reconocer aún los vestigios de abundantes norias. Al margen de ocupaciones varias de época prehistórica y romana, las noticias publicadas sobre este yacimiento²⁴ refieren su adscripción al periodo hispanovisigodo y genéricamente islámico²⁵. Un cierto número de estructuras aisladas (varios silos, una cabaña de suelo rehundido) han restituído en todo caso materiales fechables de manera preliminar entre los siglos IX y X. Apenas se han publicado algunos fragmentos cerámicos adscritos a esta fase²⁶. Los datos ofrecidos en una reciente

²³ VIGIL-ESCALERA GUIRADO, «Granjas», pp. 260-261, nota 60.

²⁴ El sitio ha contado desde 1994 con intervenciones arqueológicas a cargo de varios equipos diferentes. La desconexión entre ellos, la dificultad para abordar una revisión del conjunto y la ausencia de una publicación coherente demuestran algunos de los más graves defectos de la falta de planificación de la arqueología de intervención.

²⁵ MORÍN, J.; PENEDO, E.; OÑATE, P.; OREJA, G.; RAMÍREZ, M. y SANGUINO, J. «La necrópolis hispanovisigoda de La Indiana (Pinto, Madrid)». En MORÍN, *La investigación arqueológica*, vol. II, pp. 566-579. VIGIL-ESCALERA, A. «La Indiana (Pinto, Madrid). Estructuras de habitación, almacenamiento, hidráulicas y sepulcrales de los siglos VI-IX en la Marca Media». En *XXIV Congreso Nacional de Arqueología (Cartagena, 1997)*. Murcia, 1999, vol. 5, pp. 205-211. VIGIL-ESCALERA, «Granjas», p. 268.

²⁶ VIGIL-ESCALERA GUIRADO, A. «Cerámicas tardorromanas y altomedievales de Madrid». En CABALLERO, L.; MATEOS, P. y RETUERCE, M. (eds.). *Cerámicas tardorromanas y altomedievales en la Península Ibérica. Ruptura y continuidad*. Madrid, 2003, p. 385, fig. 6.

publicación permiten intuir la presencia de anomalías en algunos enterramientos del extremo nordeste del área cementerial, inhumaciones individuales con la orientación este-oeste de sus fosas más marcada que en los sepulcros forrados de piedra, en decúbito lateral con las extremidades inferiores algo flexionadas²⁷ (Figura 4). La parte de la necrópolis excavada podría datarse a lo largo del siglo VII (como apuntan los autores de la publicación) pero también durante buena parte del VIII (o incluso el IX), siendo dos hebillas de cinturón con placa de perfil liriiforme en bronce y un par de anillos los únicos ajuares personales documentados²⁸.

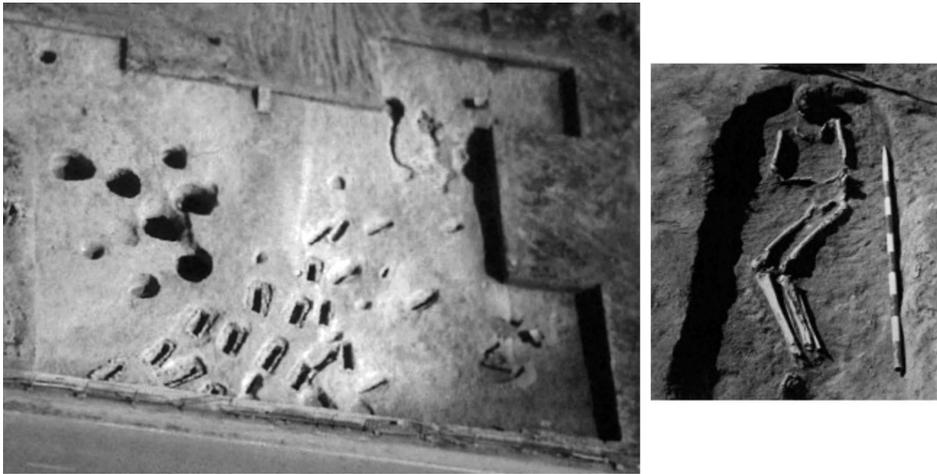


FIGURA 4.— Fotografía oblicua de la necrópolis de La Indiana y detalle de la sepultura 31 (a partir de MORÍN et ál., 2007: fotos 1 y 8).

Es preciso admitir, en todo caso, que el reconocimiento riguroso de la posición del cuerpo de acuerdo al rito coránico no siempre resulta tarea sencilla. Incluso en las fosas estrechas de La Huelga o El Soto, no es infrecuente que la cadera se desplome lateralmente mientras se produce la descomposición de la materia orgánica, dando la falsa impresión de un decúbito supino. Al menos una sepultura ubicada en el extremo nordeste de la necrópolis podría ser catalogada con reservas como de rito islámico.

²⁷ MORÍN, PENEDO, OÑATE, OREJA, RAMÍREZ y SANGUINO, «La necrópolis», foto 8.

²⁸ Es dudoso, a nuestro juicio, que algunos «fragmentos» de hojas de cuchillo fueran depositados intencionadamente como ajuar, tal y como se refiere en el trabajo citado (MORÍN, PENEDO, OÑATE, OREJA, RAMÍREZ y SANGUINO, «La necrópolis», p. 579).

1.4 Fuente de la Mora (Leganés, Madrid)

Yacimiento seriamente malparado a resultas de la construcción de dos nuevas autopistas (M45, R5), proporcionó evidencias de un extraordinario poblado con cuádruple recinto concéntrico de época calcolítica, una extensísima ocupación de la Edad del Bronce, un pequeño castro carpetano con posible muralla perimetral y doble foso en su acceso y al menos dos áreas extramuros ocupadas por estructuras altomedievales. El sitio ocupa el reborde del páramo sobre la margen meridional del arroyo Butarque, apenas a 75 metros de distancia del cauce.

A lo largo de la campaña efectuada en el año 2001²⁹ fueron identificadas dos limitadas zonas de uso residencial/auxiliar (silos y estructuras de suelo rehundido), separadas por unos 500 metros³⁰. En el emplazamiento del antiguo castro se documentaron de forma bastante deficiente en una campaña anterior otras estructuras coetáneas, además de una serie de media docena de sepulturas³¹. Tanto las descripciones ofrecidas en el texto como alguna de las figuras publicadas consenten, con escaso margen de dudas en este caso, asignar alguna de estas al ritual coránico³².

En un conjunto de material cerámico dominado por la típica cerámica a torno lento destacan la aparición de un candil de piquera corta, algunos fragmentos de ollas a torno rápido, un cuenco de borde biselado, una jarrita de boca ancha con dos asas y un fragmento de olla con pintura de manganeso a trazos³³.

2 DINÁMICAS DE LARGA DURACIÓN EN LA TRAMA DEL POBLAMIENTO RURAL

En líneas generales, la densa trama de asentamientos altomedievales recientemente desvelada en el sector meridional de la Comunidad de Madrid permite intuir un comportamiento dual del sistema de poblamiento estrechamente relacionado con la potencialidad agrícola de sus respectivos nichos. El patrón de dispersión lineal de enclaves a lo largo de los principales ríos y arroyos contrasta con el mosaico testimoniado en las campiñas, asociado a cursos fluviales menores e incluso de carácter estacional. Parece razonable asociar cada una de estas variantes a formas específicas de aprovechamiento agrario que tal vez tengan implicaciones con el sistema de propiedad de la tierra e incluso con la propia organización social y carácter de granjas y aldeas.

Por cuanto respecta a la red de aldeas de las campiñas, la documentación disponible parece indicar un fenómeno de despoblación que podríamos definir como masivo hacia mediados de la octava centuria. Por el contrario, en la mayor parte de los enclaves de las

²⁹ VIGIL-ESCALERA, A. *Memoria de las excavaciones arqueológicas en el yacimiento Fuente de la Mora (Leganés, Madrid). Año 2001*. Área, S.C.M., 2003. Memoria inédita, depositada en la DGPH de la Comunidad de Madrid.

³⁰ Una breve reseña en VIGIL-ESCALERA GUIRADO, «Granjas», pp. 261-262.

³¹ MARTÍN RIPOLL, P.; PÉREZ, D. y VEGA, J. J. «La necrópolis hispanovisigoda del yacimiento de la Fuente de la Mora. Leganés. Madrid». En MORÍN, *La investigación arqueológica*, vol. II, pp. 652-661. Resulta imposible, dadas las características de la excavación, concretar si la necrópolis hubiera podido ser más extensa.

³² *Ibidem*, p. 655.

³³ VIGIL-ESCALERA GUIRADO, «Granjas», pp. 382-385, fig. 6.

vegas se testimonian ocupaciones más allá del umbral citado, no siendo extraño encontrar materiales que puedan llevarse hasta el siglo IX.

Resulta difícil escapar a la asociación de estos procesos con la aparente emergencia o revitalización de asentamientos de carácter concentrado en altura (Madrid, Calatalifa), e incluso con la densificación de la trama residencial en las ciudades o sus arrabales a partir de esas mismas fechas³⁴. Serían altamente sospechosas, pues, dos fases de concentración demográfica de las que salen beneficiados una serie de emplazamientos, no solo urbanos, sobre los que apenas conocemos nada.

La evidencia arqueológica, por otra parte, señala que entre finales del siglo XII e inicios del XIII vuelven a ocuparse nichos en emplazamientos abiertos asociados a las vegas de los principales ríos que ya habían sido testigos de ocupación por comunidades campesinas altomedievales. A pesar de que la conquista de la región madrileña por los reinos cristianos se remonta a finales del siglo XI (1085, conquista de Toledo), la situación política no se estabilizará en realidad hasta finales del siglo XII (1195), momento a partir del cual se produce un retroceso significativo del frente militar hacia el sur.

3 EL LABERINTO DEL RADIOCARBONO

Las dos fechas extremadamente coherentes de las sepulturas de rito islámico del enclave de Pista de Motos (se solapan calibradas a un sigma en el intervalo 775-810 d. C.) bien podrían haber sido un espejismo pasajero. La verdadera dimensión del dato se revela cuando se contrastan sus resultados con los obtenidos en las dos muestras de La Huelga o con el más amplio lote relativo a la necrópolis de El Soto. Sin descartar que en el caso de La Huelga hubiera podido producirse algún error humano a lo largo del proceso de selección o manipulación de las muestras³⁵, nos inclinamos a pensar que los diversos aparentes desfases observados en estos lotes sean atribuibles a la problemática implícita en el particular desarrollo de la curva de calibración en este tramo³⁶, como veremos a continuación.

En el yacimiento de Encadenado/El Soto teníamos una situación perfecta para comprobar el grado de resolución cronológica alcanzable por varias vías (Figura 5). La estratigrafía nos deparaba sepulturas de rito cristiano de dos etapas consecutivas marcadas además por una orientación diversa y la posibilidad de contrastar actividades que por fuerza estaban separadas por un cierto intervalo temporal (caso de las reducciones). Para la fase de actividad islámica se presumía como hipótesis de trabajo el desarrollo del área funeraria desde un núcleo central (relativamente próximo a las inmediatamente precedentes, con alguna sepultura forrada de lajas de piedra) hacia los extremos, la periferia del área (dos quedan algo alejadas del núcleo hacia el extremo norte, otras dos al

³⁴ Véanse las conclusiones de este trabajo.

³⁵ No achacable en ningún caso al laboratorio, sino al autor de estas líneas, responsable de esa tarea.

³⁶ McCORMAC, F. G.; BAYLISS, A.; BAILLIE, M. G. L. y BROWN, D. M. «Radiocarbon calibration in the anglo-saxon period: AD 495-725». *Radiocarbon*, 2004, vol. 46:3, pp. 1123-1125. McCORMAC, F. G.; BAYLISS, A.; BROWN, D. M.; REIMER, P. J. y THOMPSON, M. M. «Extended radiocarbon calibration in the anglo-saxon period: AD 395-485 and 735-805». *Radiocarbon*, 2008, vol. 50:1, pp. 11-17.

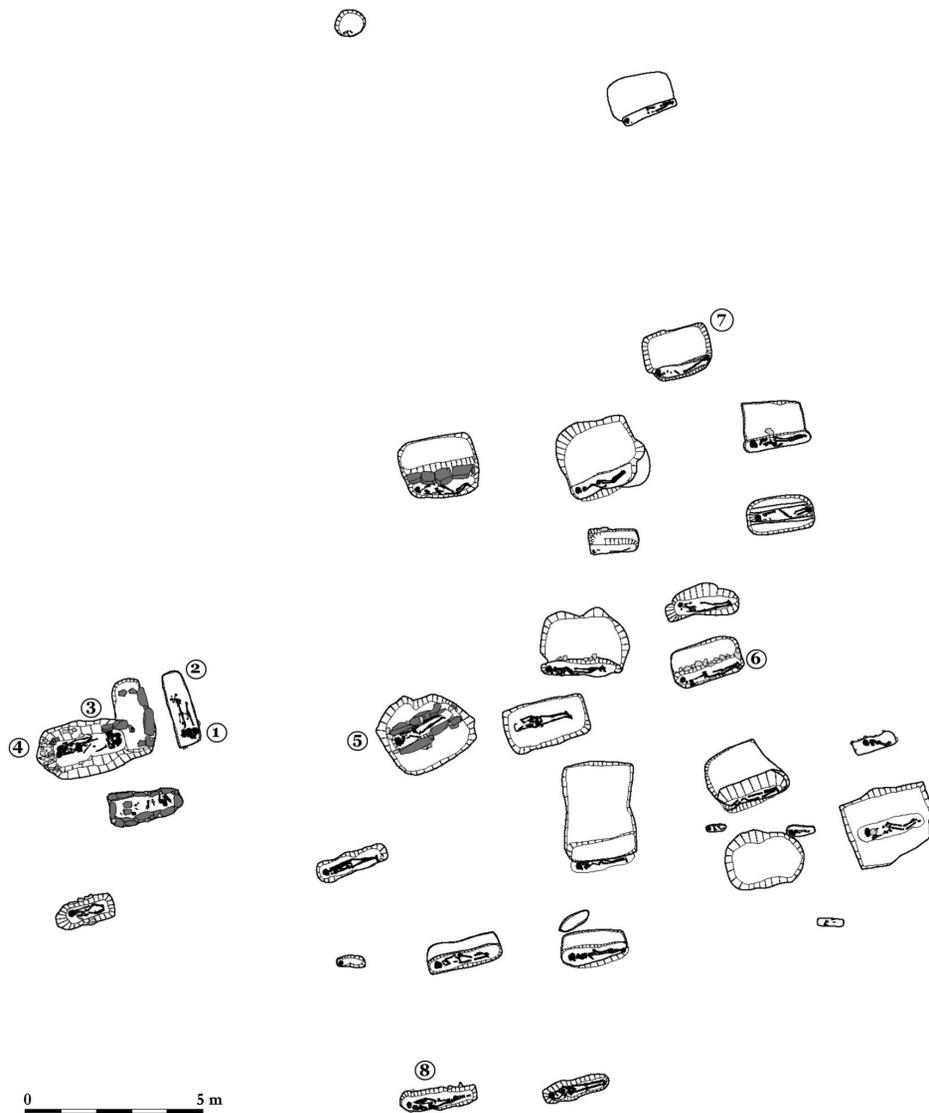


FIGURA 5.- Planta del área funeraria del yacimiento Encadenado/El Soto con indicación de los individuos muestreados para datación radiocarbónica.

sur). El mayor número de sepulturas, las más próximas entre sí y con rasgos morfológicos bastante semejantes, se dispondrían aproximadamente en torno a las más antiguas. Como se comprobó en un caso en el cercano yacimiento de La Huelga, es probable que

contaran con elementos de señalización externos, ya fueran piedras hincadas o hitos de madera, aunque ninguno de ellos se ha conservado. A pesar de la proximidad existente entre los sepulcros, no se han documentado intersecciones de fosas.

La secuencia estratigráfica (esquemáticamente representada en la Figura 6) es incontestable por cuanto respecta al orden de antigüedad de las muestras de los individuos 1 al 4 (1 es forzosamente anterior a 2, se trata de la reducción de un individuo anterior, y lo mismo sucede entre 3 y 4, seccionando la estructura que aloja a estas a la precedente). Por otro lado, las numeradas del 5 al 8 no pueden ser en ningún caso anteriores a la conquista islámica. Lo lógico (o la situación esperada de acuerdo a la distribución espacial de las tumbas dentro del área funeraria) sería que se pudiera apreciar una ordenación de más antiguo a más moderno en los resultados de las muestras 5, 6, 7 y 8.

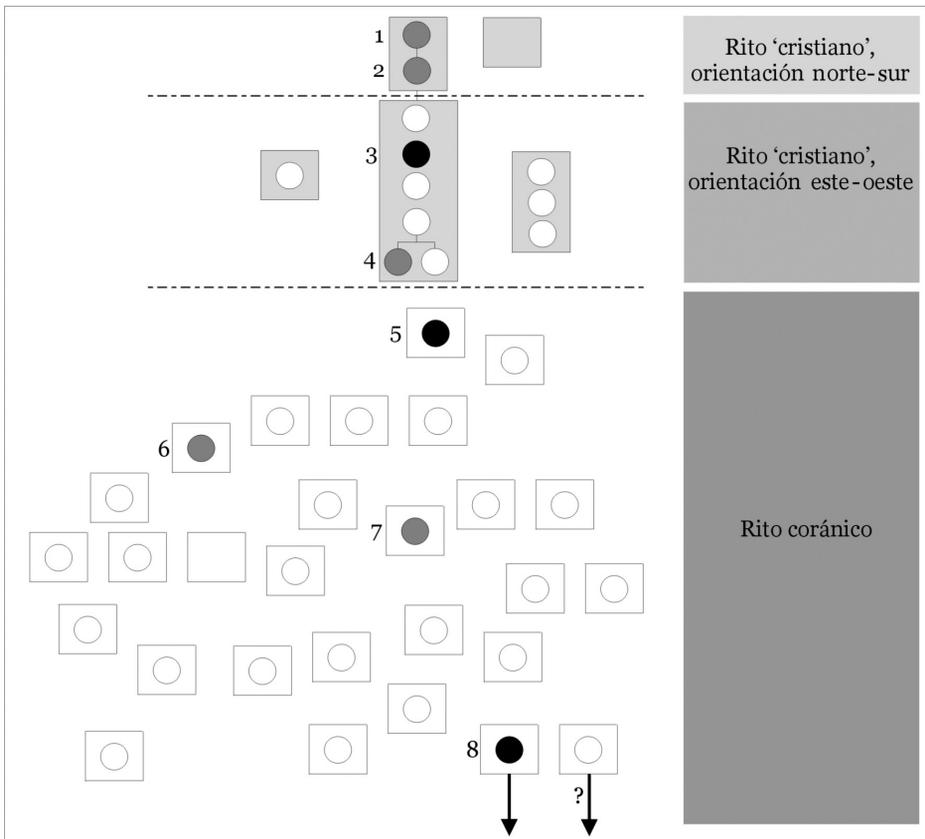


FIGURA 6.— Diagrama esquemático de la necrópolis de Encadenado/El Soto, de más antiguo (arriba) a más moderno (debajo). Los rectángulos representan estructuras funerarias (sepulcros); los círculos, individuos; los círculos sombreados en gris y en negro se corresponden con aquellos individuos sometidos a análisis radiocarbónicos (gris = una datación; negro = dos dataciones).

Las mediciones (Tabla 3) hablan, sin embargo, por sí mismas, ofreciéndonos además una serie de claras lecciones acerca de la complejidad del registro arqueológico y de la forma en que debemos leer y emplear esta clase de apoyos externos³⁷. Para empezar, una sería que solamente lotes amplios de muestras proporcionan cierta seguridad a una escala de resolución temporal aproximada de un siglo. Dependiendo del desarrollo de la curva de calibración, algunos tramos cronológicos pueden proporcionar una resolución muy aceptable (el siglo VII prácticamente entero, por ejemplo), siendo esta mucho menor en otros³⁸. Si el evento rastreado (las primeras conversiones al Islam y su reflejo arqueológico en inhumaciones de acuerdo al ritual) cayera entre 720 y 790 d. C., el radiocarbono (y más específicamente la curva de calibración para ese preciso tramo) será inútil o de muy poca ayuda. Lograr una acotación temporal precisa del fenómeno sólo será posible encontrando elementos de datación independientes y alternativos, ya sean estratigráficos o de otra clase. Parece razonable admitir que difícilmente podremos aspirar a discriminar lapsos generacionales en los contextos arqueológicos de este periodo mediante análisis radiocarbónicos³⁹.

N.º	Ref. Lab.	Datación	Calibración 2 σ /3 σ	Descripción
1	DSH428	1321 \pm 23 BP	655-770/650-775	Decúbito supino (r)
2	DSH466	1287 \pm 31 BP	660-780/650-870	Decúbito supino
3	DSH429	1157 \pm 27 BP	780-970/770-990	Decúbito supino (r)
	DSH544	1148 \pm 22 BP	780-970/780-980	
4	DSH468	1320 \pm 33 BP	650-770/620-785, 790-810	Decúbito supino (B)
5	DSH425	1371 \pm 21 BP	635-680/605-690	Decúbito lateral
	DSH545	1238 \pm 22 BP	690-870/680-885	
6	DSH474	1162 \pm 29 BP	780-970/725-740, 770-990	Decúbito lateral
7	DSH470	1305 \pm 27 BP	660-770/650-780, 795-800	Decúbito lateral
8	DSH469	753 \pm 19 BP	1225-1285/1220-1290	Decúbito lateral
	DSH543	987 \pm 21 BP	995-1150/990-1155	

TABLA 3.— Resultados de las dataciones radiocarbónicas de las muestras de la necrópolis de El Soto (Barajas, Madrid). Reducciones: (r), sepultura bísoma: (B).

Procuraremos, a continuación, desarrollar de forma esquemática los comentarios más significativos concernientes a los resultados ofrecidos en la Tabla 3. Para ello dividiremos preliminarmente el conjunto en dos grandes bloques.

³⁷ Imposible sustraerse al refrán «un médico cura, dos dudan, tres... muerte segura».

³⁸ Los nuevos datos resultantes de dataciones decadales de series dendrocronológicas precisas apuntan a un enriquecimiento repentino del isótopo en la atmósfera entre 765 y 775 d. C. (McCORMAC, BAYLISS, BROWN, REIMER y THOMPSON, «Extended», fig. 1).

³⁹ En contextos estratificados, la estadística bayesiana podría llegar a proporcionar significativos avances; McCORMAC, BAYLISS, BROWN, REIMER y THOMPSON, «Extended», p. 11; BRONK RAMSEY, C. «Radiocarbon calibration and analyse of stratigraphy: the OxCal program». *Radiocarbon*, 1995, vol. 37:2, pp. 425-430; BUCK, C. E.; CAVANAGH, W. G. y LITTON, C. D. *Bayesian approach to Interpreting archaeological data*. Chichester, 1996. Esta posibilidad aún no ha sido explorada suficientemente en nuestro ámbito espacial y cronológico.

En el primero, formado por los resultados de las muestras pertenecientes a los individuos 1 al 4 (inhumaciones en decúbito supino y reducciones asociadas), se observa una correlación ajustada entre las fechas de 1 y 2. La número 4 corresponde a la misma horquilla de fechas calendáricas (650/670 a 770 d. C.), lo cual nos deja suficiente margen para explicar una secuencia de actividades que por fuerza hubo de ser prolongada. La primera observación pertinente es que esa secuencia no tiene reflejo apreciable en las mediciones, o sea, que la barrera del siglo de precisión no es soslayable, sería lo máximo a lo que podemos aspirar. Los dos resultados disponibles para el individuo 3 son desconcertantes. Teniendo en cuenta que la segunda muestra se procesó para confirmar la anterior y ofreció los mismos resultados, solo nos cabía plantear dos alternativas: o el conjunto óseo del individuo sufrió alguna clase difícilmente explicable de «rejuvenecimiento», o el lapso comprendido entre la última inhumación y la reducción que tenía a los pies resulta inverso a la lógica estratigráfica, implicando además que se estaban practicando inhumaciones de rito cristiano al mismo tiempo que lo hacían las familias convertidas al Islam, compartiendo el área funeraria. De hecho, las dataciones de esta muestra son casi coetáneas a la del individuo número 6. Pero existe una tercera posibilidad que hace conciliables las observaciones estratigráficas y la secuencia lógica de acontecimientos inicialmente planteada. De acuerdo con los datos publicados recientemente sobre la calibración de fechas en el lapso comprendido entre 395 y 805 d. C.⁴⁰, las muestras «antiguas» (1 y 2) podrían estar cercanas al «significant rapid enrichment of ¹⁴C» atestiguado entre 765 y 775 d. C., de modo que deberíamos situar estas en la parte final de la horquilla temporal admisible⁴¹ y los resultados de la número 3 en su tramo inicial (es decir, contemplar la posibilidad de que unas y otras se muevan entre mediados de la octava centuria y el último tercio de la misma).

Las dataciones de las sepulturas de rito islámico de El Soto (el segundo bloque, números 5 al 8) también dan sus sorpresas. La primera, de la sepultura UE 30105 (número 5, DSH425), se repitió con una nueva muestra del mismo individuo (DSH545) para comprobar qué fallaba, si podía ser ese el caso⁴², o permitir una combinación ajustada de resultados. Entre ambas mediciones hay más de un siglo de diferencia, y el asunto no se resuelve siquiera estadísticamente; las fechas calibradas no se solapan ni jugando con el margen amplio de tres sigmas. ¿Podemos considerar erróneo el resultado de la primera muestra para quedarnos solo con el segundo?⁴³ Con las fechas proporcionadas por las muestras de los individuos 6 y 7 sucede algo parecido a lo visto con las inhumaciones de rito no islámico: deberíamos aceptar que ambas quedan separadas no excesivamente en el tiempo jugando con los extremos de sus respectivas horquillas de fechas calibradas. La previsible antigüedad del individuo número 7 (finales del siglo VIII) representaría el umbral entre los dos bloques de fechas proporcionando una datación aproximada para el cambio acaecido en el ritual de enterramiento.

Por lo que respecta a la datación del individuo número 8, los primeros resultados del laboratorio (DSH469) sí señalan su mayor modernidad que el resto (confirmando nuestras

⁴⁰ McCORMAC, BAYLISS, BROWN, REIMER y THOMPSON, «Extended».

⁴¹ Empleando de todos modos la calibración a tres sigmas.

⁴² Las observaciones de campo, arqueológicas y antropológicas, no dejan dudas al respecto: se trata de una inhumación en decúbito lateral derecho, con la cabeza girada al Sur.

⁴³ Lamentamos tener que dejar esta pregunta en el aire.

sospechas), pero llevándose a la vez su datación al siglo XIII (resultado que en absoluto esperábamos). El dato introduce nuevos problemas en el análisis del conjunto funerario y además en la interpretación histórica del yacimiento. Señalamos anteriormente que se había documentado una activa fase de ocupación bajomedieval en el área, pero resulta francamente bastante difícil de explicar cómo la necrópolis haya podido conservarse en la memoria y en el paisaje durante un lapso de tiempo tan dilatado como para que, varios siglos más tarde, una o más nuevas sepulturas respeten la posición e integridad de las antiguas. Tan chocante resulta también que pueda reutilizarse la antigua almacabra para practicar nuevas inhumaciones (al menos una) con una orientación de la fosa no canónica ya en esas fechas, lo que debía constituir una situación ilegal a ojos de la comunidad. La medición de una nueva muestra del mismo individuo (DSH543) deparó resultados de nuevo sorprendentes, confirmando y negando al mismo tiempo anteriores sospechas (no llegan a solaparse ni siquiera empleando la horquilla de tres sigma). En todo caso, no nos extenderemos más (por ahora) en este intrincado laberinto de dataciones (Figura 7).

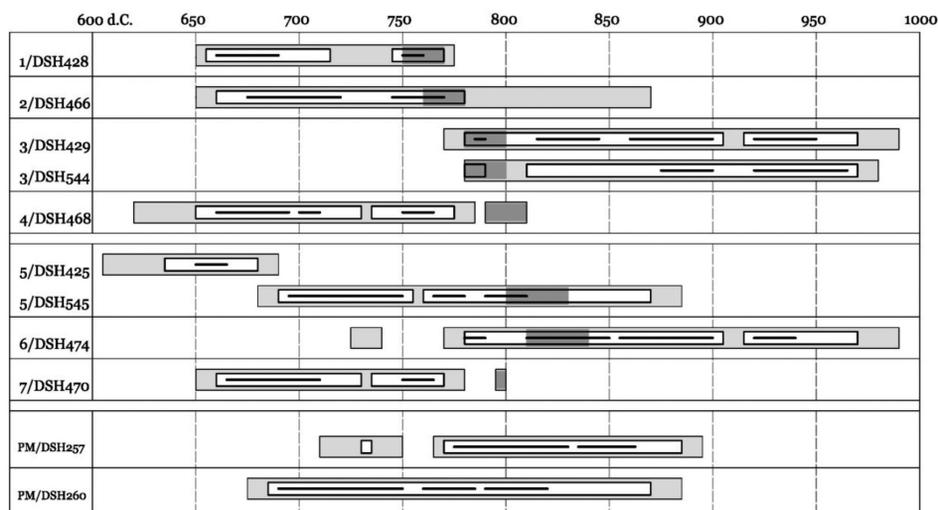


FIGURA 7.— Representación gráfica de las dataciones radiocarbónicas de El Soto (n.ºs 1-7) y Pista de Motos. Los recuadros grandes grises comprenden el margen cronológico calibrado a 3 sigma; los rectángulos menores, a 2 sigma; la línea gruesa, a 1 sigma. En sombreado más oscuro se indica la propuesta lógica de fechas de acuerdo a la secuencia estratigráfica.

En resumen, el panorama presentado resulta bastante más complejo de lo que cabía suponer inicialmente. Para conciliar adecuadamente las observaciones estratigráficas con los resultados de las dataciones radiocarbónicas, las inhumaciones de rito cristiano deberían cubrir el lapso comprendido entre el segundo cuarto de la octava centuria y el final de ese mismo siglo, momento a partir del cual se practicarían exclusivamente enterramientos de ritual coránico durante tal vez otra centuria. Aceptar a partir de

ahora los resultados de un número reducido de dataciones radiocarbónicas sobre registros arqueológicos correspondientes a este periodo se hace francamente difícil, o queda sometido a un margen de incertidumbre sólo aceptable en caso de manejar lapsos cronológicos de una determinada amplitud.

4 CONCLUSIONES

Por cuanto respecta al ritmo del proceso de islamización de las comunidades rurales, los datos ofrecidos por estos yacimientos invitan a pensar que se trató de un fenómeno relativamente rápido. Existen pocas dudas de que quienes se enterraron con arreglo al nuevo ritual fueron descendientes de los antiguos habitantes de la comarca. Queda demostrado, por otra parte, que al margen de los abandonos de las aldeas de la campiña de mediados del VIII, toda una serie de familias o pequeñas comunidades campesinas a orillas del Jarama, del arroyo Butarque o del Manzanares siguieron viviendo en las mismas parcelas al tiempo que se convertían a la religión de los conquistadores.

Un proceso de fuerte concentración del poblamiento rural tuvo lugar aparentemente en el territorio madrileño en dos fases, entre mediados del VIII y mediados del IX. Existe constancia de un crecimiento notable de los arrabales de Toledo, Córdoba y otras ciudades a partir de mediados de la octava centuria⁴⁴. Desconocemos casi todo, por otra parte, de la emergencia y posterior desarrollo de otros núcleos menores o intermedios. Sería lícito sospechar que algunos de ellos pudieran ser entidades de población que habrían continuado en activo hasta nuestros días⁴⁵. Es posible incluso que el hipotético primitivo enclave en alto de Madrid tuviera ya una iglesia con su presbítero a finales del siglo VII⁴⁶; que a partir de mediados de la octava centuria elevara de forma cualitativa su categoría a la de centro político territorial (o que administrativamente este le fuera reconocido con posterioridad); y que fuera uno de esos centros que prosperarían a costa

⁴⁴ CASAL, M. T.; CASTRO, E.; LÓPEZ, R. y SALINAS, E. «Aproximación al estudio de la cerámica emiral del arrabal de Saqunda (Qurtuba, Córdoba)». *Arqueología y Territorio Medieval*, 2005, vol. 12.2, pp. 189-235; ROJAS RODRÍGUEZ-MALO, J. M. y GÓMEZ LAGUNA, A. J. «Intervención arqueológica en la Vega Baja de Toledo. El centro político y religioso del reino visigodo». En *La arquitectura: el siglo VII*, en prensa. En otros casos la evidencia apunta a una densificación de la ocupación residencial dentro de su perímetro, caso de El Tólmo (GUTIÉRREZ LLORET, S. «La islamización de Tudmir: balance y perspectivas». En SÉNAC, Ph. [ed.]. *Villes et campagnes de Tarraconaise et d'al-Andalus [v^o-x^e siècles]: la transition*. Toulouse, 2007, pp. 275-318) y tal vez Mérida (ALBA CALZADO, M. «Diacronía de la vivienda señorial de Emerita [Lusitania, Hispania]: desde las *domus* altoimperiales y tardoantiguas a las residencias palaciales omeyas [siglos I-IX]». En BROGIOLO, G. P. y CHAVARRÍA A. [eds.]. *Archeologia e società tra Tardo Antico e Alto Medioevo*. Mantova, 2007, pp. 163-192). Un panorama global de la primera fase de estos fenómenos dentro de un marco explicativo que pone el acento en la transformación de la dinámica urbana (sobre las rupturas, «por encima de circunstancias históricas») en GURT I ESPARRAGUERA, J. M. «Transformaciones en el tejido de las ciudades hispanas durante la Antigüedad tardía: dinámicas urbanas». *Zephyrus*, 2000-2001, vol. 53-54, p. 466.

⁴⁵ Lamentamos tener que acudir de nuevo a esta clase de argumento *ex silentio*, durante excesivo tiempo usado como coartada para justificar la hasta entonces aparente invisibilidad de cierto poblamiento altomedieval. Este podría ser el caso de la localidad de Pinto.

⁴⁶ VELÁZQUEZ, I. «La epigrafía de época visigoda en la Comunidad de Madrid». En MORÍN, *La investigación arqueológica*, vol. III, pp. 768-779.

de la reestructuración y parcial despoblamiento de su *hinterland* rural en el siglo VIII, para resultar luego elevado de categoría por el estado cordobés en época de Muhammad (mediados del siglo IX). El entorno del castillo de Malsobaco (no excavado), en Paracuellos del Jarama, proporciona en superficie⁴⁷ la clase de repertorios cerámicos que faltan en los enclaves rurales próximos a orillas del río (siglos X-XII). La evidencia arqueológica demuestra que a partir del siglo XII se reocupan los emplazamientos de antiguos enclaves altomedievales. Difícilmente podría tratarse de una coincidencia. El margen cronológico durante el cual se produce una ausencia de evidencias arqueológicas de asentamientos rurales abiertos va desde mediados del siglo IX a la segunda mitad del XII. La explicación del fenómeno resta solo en parte pendiente, y no puede descartarse que fuera resultado de un efecto frontera. En todo caso, este puede haber sido inducido por el poder político (toledano o cordobés) o incluso generarse espontáneamente en el seno de las propias comunidades campesinas, como una migración de corto recorrido.

El cambio de ritual funerario es muy evidente. No lo es tanto por lo que respecta a la cultura material, la arquitectura doméstica, el uso del parcelario, la cerámica. Desde algún momento de la segunda mitad del siglo VIII se observa una progresiva tendencia a la recuperación porcentual de la cerámica modelada a torno, aspecto que acertadamente ha sido relacionado con la nueva pujanza de mercados y artesanado vinculados a las ciudades⁴⁸. El consumo de cerámica en los enclaves rurales dependientes demuestra en todo caso un profundo mantenimiento de la tradición en las fases iniciales del nuevo periodo. Con cierta fortuna se recupera alguna pieza excepcional que rompe esa sintonía (el candil de piqueta de Fuente de la Mora). ¿Es posible, en este sentido, que exista alguna clase de diferencia con lo que ocurre en los centros jerárquicos de poblamiento concentrado? De momento no hay respuesta a esta cuestión, y desafortunadamente tampoco se la espera⁴⁹.

No son pocos los arqueólogos e historiadores que presentan contextos datados por radiocarbono en fechas sorprendentemente precisas; los hay que arriesgan a plantear reconstrucciones paleoambientales siglo a siglo en no pocas ocasiones basándose en una única fecha de laboratorio, a veces con un margen de indeterminación de 50 años o más. A nuestro juicio, habría que olvidarse definitivamente, perder toda esperanza, de que el radiocarbono ayude por ejemplo a delimitar contextos inmediatamente previos y posteriores al 711⁵⁰. Es cierto que buscamos la mayor resolución cronológica posible, pero no pueden traspasarse ciertos umbrales sin obvios riesgos.

A través del caso expuesto no sería lícito proponer una solución (si es que existe) a los diversos problemas planteados. Pero un lote de dataciones como el presentado debe

⁴⁷ PRIEGO FERNÁNDEZ, M.^a C. «Cerámica islámica madrileña en las antiguas colecciones del Museo Municipal». En *II Congreso de Arqueología Medieval Española*. Madrid, 1987, vol. III, pp. 81-91.

⁴⁸ ALBA CALZADO y GUTIÉRREZ LLORET, «Las producciones», pp. 586-588.

⁴⁹ A la vista del estrepitoso fracaso de los que podrían haber sido los grandes proyectos de la arqueología urbana en ciudades como Madrid, caso de la remodelación de la plaza de Oriente o del proyecto de construcción del Museo de las colecciones reales.

⁵⁰ Véanse a este respecto algunos de los interesantísimos debates del primer simposio de Mérida sobre Visigodos y Omeyas: CABALLERO, L. y MATEOS, P. (eds.). *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la alta Edad Media*. Madrid, 2000.

hacernos más conscientes y críticos acerca del valor de nuestros propios datos y, por ende, del margen de confianza posible de mucho de lo que se publica.

Se adivinan tendencias y pueden rechazarse falsas certidumbres. En una palabra, resulta obligado reconocer y aceptar la complejidad del registro arqueológico. Y aunque pueda producir perplejidad, deberíamos estar más cómodos así.

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 siglos¹. 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)². Los estudios recogidos en este monográfico suponen en todos estos campos valiosas aportaciones sobre la situación peninsular que se unen a otras recientes³.

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 árabes⁴. 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 mozárabes⁵. Lo que hace es poner en primer plano la presencia *in situ* de poblaciones arabizadas, de origen fundamentalmente beréber⁶, asentadas desde antiguo en la zona, pero sin haber desarrollado estructuras políticas

¹ 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.

² 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.

³ 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.

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

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

⁶ 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 IX⁷. 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 cristianos⁸. 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»⁹. 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 leonesa¹⁰. La traducción árabe de la *Colección canónica hispana* conservada en El Escorial le sirve a Ana Echevarría («Los marcos legales de la islamización:

⁷ 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.

⁸ 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.

⁹ 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.

¹⁰ 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 musulmán¹¹. 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 Davidiz¹², 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

¹¹ 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.

¹² 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»¹³.

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 épocas¹⁴. 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

¹³ 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.

¹⁴ Su *Entre el feudalismo y el Islam. 'Umar b. Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia*. 2.ª 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 Qasi¹⁵ 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» previa¹⁶. 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 Sanjuán¹⁷. 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 almohades¹⁸.

Dice Acíen 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.

¹⁵ 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.

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

¹⁷ 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.

¹⁸ 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 11th-15th centuries)*. Frankfurt am-Main, en prensa.

VARIA

ISSN: 0213-2060

UN ANÁLISIS DE LA GRANADA ZIRÍ A TRAVÉS DE LAS FUENTES ESCRITAS Y ARQUEOLÓGICAS

An analysis of the Zirid Granada through written and archaeological sources

Bilal SARR MARROCO

Depto. de Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Granada. Campus de Cartuja, s/n. E-18150 GRANADA. C. e.: bilal@ugr.es

Recibido: 2008-12-03

Aceptado: 2009-09-14

BIBLID [0213-2060(2009)27;127-151]

RESUMEN: El asentamiento de los ziríes en Madīnat Ilbīra y su posterior traslado a Granada (1013) al frente de la población elvirense supone la fundación de una nueva ciudad islámica. En este artículo se realiza un análisis tanto de la historia (abordando aspectos como el Estado, el poder, la fiscalidad, la sociedad...) como de la cultura material del reino zirí granadino (reconstruyendo el posible trazado urbano de este periodo y sus diferentes elementos).

Palabras clave: Zirí. Taifas. Granada islámica. Reino zirí. Siglo XI.

ABSTRACT: The settlement of the Zirid people in Madīnat Ilbīra and their later transfer to Granada (1013) at the head of the Elvira's population means the foundation of the new islamic city. In this article we analyse the History (tackling aspects as the State, the power, the tax system, the society...) and the material culture of the Zirid kingdom from Granada (reconstructing the possible urban tracing of this period and his different elements).

Keywords: Zirid. Taifas. Islamic Granada. Zirid kingdom. 11th Century.

SUMARIO: 0 Introducción. 1 La dinastía zirí. 1.1 El contexto histórico global. 1.2 El traslado del norte de África a al-Andalus y la fundación de Granada. 1.3 El estado zirí. 1.4 La organización militar y fiscal. 2 La cultura material del reino zirí. 2.1 El primer recinto amurallado. 2.2 La expansión de la ciudad hacia el llano. 2.3 Las necrópolis. 2.4 Los sistemas hidráulicos: agua, acequias y aljibes. 3 Consideraciones finales.

0 INTRODUCCIÓN

Medina de al-Andalus entre ella y Guadix (Wādī Ās) hay cuarenta millas, y ésta es una de las ciudades de Elvira¹. Es de nueva fundación (*muḥdata*) de la época de los rebeldes² de al-Andalus. Antes Elvira era la más frecuentada pero fue evacuada y su gente se trasladó a Granada. Habbūs al-Šinhāyī la pobló, fortificó sus muros y edificó su alcazaba, después le sucedió su hijo Bādīs b. Ḥabūs que completó su construcción y esta sigue poblada hasta ahora [AL-ḤIMYARĪ. *al-Rawḍ al-mīṭar fī jabar al-aqtār: mu'jam yuḡrāfī*, ed. Iḥsān 'Abbās. Beirut, 1984, p. 45: (Agranāṭa)].

De esta forma comienza la descripción que el geógrafo al-Ḥimyarī (siglo xiv) realiza de Granada, dejando claras dos ideas que cada día más la Arqueología va confirmando: 1) que Madīnat Ilbīra es capital y centro de la cora homónima hasta el siglo xi y 2) que Granada solo puede ser considerada ciudad islámica a partir de esta centuria.

El tema que nos ocupa, como podemos comprobar, se inserta, pues, dentro de dos de los grandes debates de la Historiografía y de la Arqueología de los últimos siglos: por una parte, el de la transición del mundo tardoantiguo al altomedieval y, por otra, el de los orígenes de la ciudad de Granada³. En absoluto pretendemos aquí resolver ninguna de estas dos polémicas. En esta ocasión solo concentraremos nuestra atención en los datos referentes a la dinastía zirí, el Estado y la plasmación urbana del mismo en su capital: Granada.

Antes de insertarnos de lleno en la Granada zirí, debemos realizar al menos la enumeración de las principales fuentes existentes sobre esta etapa.

Comenzando en primer lugar por las obras escritas en árabe, que son las más numerosas y las que nos aportan mayor información, hemos de recordar que cuentan con limitaciones que lastran su capacidad de información y nuestras posibilidades de analizarlas. En síntesis podemos destacar las siguientes: 1) la escasez general de documentos y la parquedad de estas obras en cuestiones económicas y sociales, que nos obliga a extraer como si se tratasen de reliquias los escasos datos que nos transmiten al respecto, 2) la preeminencia siempre de la historia política, dinástica y militar, 3) así como el alto grado de subjetividad que parte de la propia realidad social que rodea

¹ Se sobreentiende de la cora del mismo nombre.

² En otras palabras de la fitna, del siglo xi.

³ Sobre estas dos polémicas se han derramado ríos de tinta; nos limitaremos, tanto por razones de espacio como porque no es nuestro tema central en este momento, a citar las dos obras más representativas a nuestro juicio: sobre el primer debate FRANCOVICH, R. y HODGES, R. *Villa to village: the transformation of the Roman countryside in Italy c. 400-100*. London, 2003; y sobre el segundo MALPICA CUELLO, A. *Granada, ciudad islámica: mitos y realidades*. Granada, 2000.

al historiador, ya que son generalmente cronistas, funcionarios o personajes ligados al poder político que actúan como mercenarios al servicio del mismo⁴ y como elementos legitimadores con sus panegíricos poéticos e históricos.

Contamos con obras de diversas categorías, géneros y subgéneros. Así entre las de carácter historiográfico o literario hallamos la *Dajira*⁵ de Ibn Bassām, el *Matīn*⁶ de Ibn Ḥayyān, *La crónica anónima de los reyes de taifas*⁷, el *Bayān al-Mugrib*⁸, Ibn al-Jaṭīb con sus distintas obras, sobre todo la *Iḥāṭa*⁹, y el *Kitāb al-Ibar*¹⁰ de Ibn Jaldūn. Obras de género geográfico como las de al-'Uḍrī¹¹, al-Bakrī, al-Zuhrī, Ibn Gālib¹², al-Ḥimyarī con su *Kitāb al-Rawḍ al-miṭar*¹³. Mención especial merecen las *Memorias*¹⁴ del emir 'Abd Allāh, ya que, además de ser la única obra autobiográfica que se conserva de la producción literaria andalusí, resulta ser una fuente de primera mano para los acontecimientos de este reinado. Es un híbrido entre historia dinástica y autobiografía que tiene como objetivo la autojustificación, la legitimación del poder zirí y precisamente por ello debemos pasarlo por un tamiz crítico que elimine su carácter subjetivo.

⁴ VIGUERA, M.^a J. «Cronistas de al-Andalus». En MAÍLLO, F. (ed.). *España. Al-Andalus. Sefarad: Síntesis y nuevas perspectivas*. Salamanca, 1988, pp. 85-98, espec. p. 85.

⁵ IBN BASSĀM. *al-Dajira fī mahāsīn ahl al-Yazīra*. Ed. de Iḥsān 'Abbās. Libia-Túnez, 1975-1979, 8 vols.

⁶ IBN ḤAYYĀN. *Muqtabis III: al-Muqtabas min anba' Abl al-Andalus*. Ed. y notas de 'A. Makki. Beirut, 1973. Trad. parcial en GURĀIEB, J. E. «Al-Muqtabis de Ibn Ḥayyān». *Cuadernos de Historia de España*, 1952, vol. XVIII. *Muqtabis V: al-Muqtabas (V)*. Ed. de P. Chalmeta, F. Corriente, M. Subh et alii. Madrid, 1979. Trad., notas e índices en VIGUERA, M.^a J. y CORRIENTES, F. *Crónica del califa Abderrahman III An-Nasir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*. Zaragoza, 1981. *Muqtabis VII*: trad. en GARCÍA GÓMEZ, E. *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Ḥakam II por 'Isā ibn Aḥmad al-Rāzī*. Madrid, 1967.

⁷ *Crónica anónima de los reyes de taifas*. Intr., trad. y notas por F. Maíllo Salgado. Madrid, 1991.

⁸ IBN 'IDĀRĪ. *al-Bayān al-Mugrib fī ajbār al-Andalus wa-l-Magrib III*. Texto árabe publicado por É. Lévi-Provençal. París, 1930. Est., trad. y notas en MAÍLLO, F. *La caída del Califato de Córdoba y los reyes de Taifas*. Salamanca, 1993.

⁹ IBN AL-JAṬĪB. *Al-Iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa. I-IV*. Ed. de M. A. 'Inān. El Cairo, 1973-1977.

¹⁰ Sobre todo, la parte dedicada al Magreb árabe; cf. IBN JALDŪN. *Histoire des berbères*. Trad. del Barón de Slane. París, 1927, tomo II.

¹¹ AL-'UḌRĪ. *Fragmentos geográficos-históricos de al-Masālik ilā gamī' al-mamālik*. Ed. crítica de Al-Ahwānī, 'Abd Al-'Aziz. Madrid, 1965. Lo que se conserva de la cora de Ilbira está traducido en SÁNCHEZ MARTÍNEZ, M. «La cora de Ilbira (Granada y Almería) en los siglos x y xi según al-'Uḍrī (1003-1085)». *Cuadernos de Historia del Islam*, 1975-1976, vol. VII, pp. 5-82. Aunque desgraciadamente se perdió la parte dedicada a Madīnat Ilbira.

¹² «Naṣṣ andalusī yādīd: qīṭa' a min Kitāb Farḥat al-anfus li-Ibn Gālib 'an kuwar al-Andalus wa-muduniha». Ed. de Luttī 'Abd al-Badī'. *Majallat Ma'had al-Majtū'āt al-'Arabīyya*, 1955, vol. 1, 2, pp. 272-310. Existe también una traducción amplia de la parte geográfica en el artículo de VALLVÉ, J. «Una descripción de España de Ibn Gālib». *Anuario de Filología de la Universidad de Barcelona*, 1975, vol. I, pp. 369-384.

¹³ Contamos con la traducción al francés y edición del texto árabe de la parte dedicada a al-Andalus de E. Lévi-Provençal bajo el título *La Péninsule Ibérique au Moyen Âge d'après le Kitab ar-rawḍ al-miṭar fī habar al-aktar d'Ibn 'Abd al-Mu'īn al-Ḥimyarī*. Leiden, 1938. En castellano tenemos la versión de M.^a del P. Maestro González —en Textos medievales, Valencia, 1963— basada en la de Lévi-Provençal al francés.

¹⁴ 'ABD ALLĀH B. BULUGGĪN. *Al-Tibyān 'an al-ḥādīṭa al-kāima bi-dawlat Banī Zirī fī Garnāṭa*: TIBI, A. T. (ed. del manuscrito, introducción y notas): *Kitāb al-Tibyān li-l-amīr 'Abd Allāh bin Buluqqīn ajir umarā' Banī Zirī bi-Garnāṭa*. Rabat, 1995. Traducción al castellano en LÉVI-PROVENÇAL, E. y GARCÍA GÓMEZ, E. *El siglo xi en 1.ª persona. Las «Memorias» de 'Abd Allāh, último rey Zirí de Granada, destronado por los almorávides (1090)*. 6.ª reed. Madrid, 2005 (= *Memorias*).

Tampoco podemos olvidar entre las fuentes arábigas al gran compilador al-Maqqarī (1577-1632), quien nos completa a través de sus citas de célebres historiadores la visión de la Historia de al-Andalus sobre todo en su primera parte del *Nafh al-Ṭīb*¹⁵.

Dignas de mención son también las fuentes de carácter biográfico y los estudios de las *ṭabaqāt* de las que podemos extraer importantes datos que nos ayuden a aproximarnos al panorama cultural, político o intelectual. Consideramos que estas obras pueden dar mucho más de sí. Citamos solo unas pocas de ellas que son a las que más hemos acudido: *Tārīj 'ulamā' al-Andalus* del elvirenses Ibn al-Farādī, la *Takmila* y la *Ḥulla al-siyarā'* de Ibn al-Abbar o el *Ajbār al-fuqahā'* de al-Jušānī, *al-Dayl wa-l-Takmila* de al-Marrakuṣī, la *Yadwa* de al-Ḥumaydī o el *Tārīb al-madārik* del cadí 'Iyāq¹⁶.

Además contamos con fuentes hebreas como el *Dīwān* de Ibn Nagrela¹⁷, el *Sefer ha-Qabbalah*¹⁸ de Abraham b. Daud, el *Kitāb al-Muḥādara wa-l-mudakara*¹⁹ de Mošeh b. 'Ezra, el *Sefer Šebet Yehudah*²⁰ de Šelomoh b. Verga y el *'Emeq ha-Bakha*²¹ de Yosef ha-Kohen. El problema de estas fuentes es que generalmente se limitan a la historia de las comunidades judías.

Y no podemos olvidar la aportación de las crónicas de los reinos del Norte entre las que podemos destacar la *Primera Crónica General*²² de Alfonso X el sabio o la *Historia Arabum*²³ de Rodrigo Jiménez de Rada.

A estas se les suman las fuentes arqueológicas que tenemos a nuestra disposición: informes de excavaciones, anuarios arqueológicos y la cultura material custodiada en el museo o presente en las calles granadinas.

Por último debemos recordar las posibilidades que nos ofrece la numismática, sobre todo en cuestiones económicas, político-administrativas y sobre la forma de representarse a sí mismo el poder. El primer estudio desde esta disciplina sobre taifas lo realizó Prieto y Vives²⁴ y al respecto debemos destacar las aportaciones que desde el análisis de las

¹⁵ Esta fue trasladada al inglés por el arabista Pascual de Gayangos en dos volúmenes bajo el título de *History of Mohammedan dynasties in Spain de 1840-43* (incompleta) y que cuenta con una segunda edición del 2002 y otra al francés *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, realizada por R. Dozy, G. Dugat, L. Krehl y W. Wright. En árabe la edición más completa quizás sea la de Iḥsān 'Abbās con 7 volúmenes y un octavo exclusivamente dedicado a índices publicado en 1968 en Beirut.

¹⁶ En este campo debe reconocerse la excelente labor que lleva a cabo el CSIC con la publicación de sus *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, que inició la Dra. Manuela Marín en 1988 y que continúa hasta hoy.

¹⁷ IBN NAGRELA (Šemu'el ha-Nagid). *Poemas. Vol. I. Desde el campo de batalla: Granada 1038-1056. Y Vol. II. En la corte de Granada*. Ed. del texto hebreo, intr., trad. y notas de A. Sáenz-Badillos y J. Targarona Borrás. Córdoba, 1988.

¹⁸ ABRAHAM IBN DAUD. *Sefer ha-Qabbalah (Libro de la tradición)*. Intr., trad. y notas de L. Ferre. Barcelona, 1990.

¹⁹ Ed., trad. y notas de M. Abumalhan Mas. Madrid, 1985, 2 vols.

²⁰ *(La vara de Yehuda)*. Intr., trad. y notas de M.ª J. Cano. Barcelona, 1991.

²¹ *El valle del llanto: crónica hebrea del siglo XVI*. Intr., trad. y notas de P. León Tello. Barcelona, 1989.

²² *Primera Crónica General de España. T. II*. Ed. de R. Menéndez Pidal, con estudio actualizado de D. Catalán. Madrid, 1977.

²³ JIMÉNEZ DE RADA, R. *Historia Arabum*. Intr., ed., notas e índices de J. Lozano Sánchez. 2.ª ed. Sevilla, 1993.

²⁴ PRIETO Y VIVES, A. *Los reyes de taifas. Estudio histórico-numismático de los musulmanes españoles en el siglo V de la hégira (XI de J. C.)*. Madrid, 1926.

acuñaciones realizan François Clement²⁵ (1997) y Pierre Guichard y Bruna Soravia²⁶ (2005).

1 LA DINASTÍA ZIRÍ

1.1 *El contexto histórico global*

El contexto histórico en el que nos movemos al referirnos a la Granada zirí es el de la *fitna*, el de la guerra civil en el seno de la comunidad islámica, las luchas por el califato y la posterior abolición del mismo en noviembre de 1031 que desemboca en la constitución de más de una treintena de reinos en al-Andalus, conocidos como reinos de taifas. Nos hallamos asimismo ante un siglo clave en el que se da el gran viraje, el cambio en el equilibrio de fuerzas entre el Islam y la Cristiandad²⁷.

Sin embargo, en lo que se refiere al urbanismo, en el caso andalusí, el panorama es radicalmente opuesto. La fragmentación política origina nuevos centros de poder que a su vez dan lugar a nuevas entidades urbanas, por lo que se produce un florecimiento urbano que contrasta con la crisis política global²⁸.

1.2 *El traslado del norte de África a al-Andalus y la fundación de Granada*

En este contexto, llegan a la Península unos beréberes procedentes de Ifriqiya del grupo Talkāta, de la rama *ṣinhāya* y de la macrotribu de Barānis: los ziríes. Hemos de subrayar que estos ziríes se asientan en Madīnat Ilbīra en primer lugar, para poco después trasladarse a Granada junto con la población elvirense, fundando una nueva medina hacia el 1013. El asentamiento de estos ziríes se produce como fruto de un acuerdo con la población autóctona, como se puede concluir a través del análisis de los hechos y de la lectura de las *Memorias* del sultán 'Abd Allāh²⁹. Con este pacto, de una parte los elvirenses, como pueblo desmilitarizado, obtienen un protector en unos momentos de gran inseguridad como la *fitna* y, de otro, los ziríes, consiguen el gobierno, el cobro de tributos y la fidelidad de sus súbditos (*bay'a*)³⁰.

²⁵ CLEMENT, F. *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des taifas (V^e/XI^e siècle)*. *Limam fictif*. Paris, 1997.

²⁶ GUICHARD, P. y SORAVIA, B. *Los reinos de taifas. Fragmentación política y esplendor cultural*. Málaga, 2005.

²⁷ Como señala GUICHARD, P. «Crecimiento urbano y sociedad rural en Valencia a principios de la época de los Reinos de Taifas (siglo XI)». En *Estudios sobre Historia Medieval*. Valencia, 1987. O como hizo WASSERSTEIN, D. *The Rise and Fall of the Party Kings. Politics and Society in Islamic Spain, 1003-1086*. Princeton, 1985.

²⁸ Como consecuencia de este desarrollo urbano y de la multiplicación de las cortes se dará una etapa de esplendor cultural que ha sido estudiado por PÉRÈS, H. *La poésie andalouse en arabe classique au XI^{me} siècle*. Paris, 1937. Traducción de M. García Arenal bajo el título *El esplendor de al-Andalus*. Madrid, 1983; y por GARULO, T. *La literatura árabe de al-Andalus durante el siglo XI*. Madrid, 1998.

²⁹ *Memorias*, pp. 98-103 / en árabe pp. 57-61.

³⁰ Juramento de fidelidad o reconocimiento que se realiza de un soberano.

Tras el asentamiento en la nueva medina, podríamos *grosso modo* dividir el acontecer histórico de Granada en tres periodos:

- «Fundación y consolidación de la dinastía» (1013-1038), con Zāwī b. Zīrī primero y luego con Ḥabūs b. Māksan como sultanes, durante el cual se produce el traslado a Granada y se organiza el Estado zirí, dotándose de todo un aparato burocrático y de un ejército de milicias. Este periodo se plasma en el urbanismo en la construcción de la alcazaba al-Qadīma.
- «Esplendor» (1038-1073), coincidiría con el gobierno de Bādīs b. Ḥabūs, es la etapa de máxima expansión política del reino, que llega a abarcar desde Baza hasta Écija y Ronda, y desde Jaén-Baeza hasta el Mediterráneo. A su vez es la fase de mayor crecimiento de la ciudad de Granada. Se produce la expansión hacia el llano cuyo mejor ejemplo es la construcción de la mezquita mayor.
- «Decadencia y desaparición», que se dará con el sultán ‘Abd Allāh (1073-1090). Marca el fin de la taifa zirí que cae en manos de los *mulattimūn* en el 1090. Durante este periodo Granada sufre diversas crisis políticas y económicas, numerosas revueltas internas y la presión asfixiante de Alfonso VI, que hostigaba constantemente a la población granadina exigiendo el pago de altas sumas de dinero en concepto de parias³¹.

1.3 *El estado zirí*

Realizado este esquema de la historia dinástica zirí, pasemos al análisis del Estado, el poder y la sociedad en el reino zirí. Conviene recordar que en el mundo islámico la formación social que impera es la tributario-mercantil, como ya apuntaron algunos reputados historiadores y arabistas, entre los que merecen ser mencionados S. Amīn³², M. Barceló³³, P. Guichard³⁴, M. Acién³⁵, R. Pastor³⁶ y F. Maíllo³⁷. Resumiendo, podemos

³¹ Para conocer la evolución política del reino zirí, cf. IDRIS, H. R. «Les Zirīdes d'Espagne». *Al-Andalus*, 1964, vol. XXIX, pp. 39-145. Respecto a la evolución de la ciudad y todas las cuestiones relacionadas con la misma han sido abordadas en nuestro trabajo de investigación tutelada, inédito, *La Granada zirí: una aproximación a través de las fuentes escritas, arqueológicas e historiográficas*, realizado bajo la dirección del catedrático Antonio Malpica Cuello.

³² *Sobre el desarrollo desigual de las formaciones sociales*. Barcelona, 1976, cuyo prólogo fue del arqueólogo Miquel Barceló, supuso una gran revolución, con la formulación del *modo de producción tributario*, que después sería precisado con el adjetivo de *mercantil*, dada la importancia del comercio en la sociedad islámica.

³³ «Vísperas de feudales. La sociedad de Sharq al-Andalus justo antes de la conquista catalana». En MAÍLLO (ed.), *España. Al-Andalus. Sefarad*, pp. 99-112. O, de forma más exhaustiva, en *El sol que salió por Occidente: (Estudios sobre el Estado Omeya en al-Andalus)*. Jaén, 1997.

³⁴ En *Les musulmans de Valence et la reconquête (XI-XIII siècles)*. Damasco, 1990-1991, 2 vols.; o en su traducción castellana *Al-Andalus frente a la conquista cristiana. Los musulmanes de Valencia (siglos XI-XIII)*. Valencia, 2001.

³⁵ «Sobre el papel de la ideología en la caracterización de las formaciones sociales. La formación social islámica». *Hispania*, 1998, vol. LVIII/3, n.º 200, pp. 915-968. Aunque habla de *formación social islámica*, que ha sido criticado por E. Manzano Moreno en su artículo «Relaciones sociales en sociedades precapitalistas: una crítica al concepto de modo de producción». *Hispania*, 1998, LVIII/3, n.º 200, pp. 881-913.

³⁶ *Del Islam al cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales: Toledo, siglos XI-XIII*. Barcelona, 1975.

³⁷ «De la formación social tributaria y mercantil? andalusí». En CARABAZA, J. M.; CANO, P.; GARIJO, I. y TAWFIK, A. (coords.). *El saber en Al-Andalus: textos y estudios*. Sevilla, 2001, vol. 3, pp. 21-30.

señalar que dentro de este modo de producción hallamos al menos dos clases sociales bien definidas: la *'amma* (el pueblo llano), dentro del cual destacamos al campesinado organizado en comunidades rurales, y la clase dominante, la *jāssa* (aristocracia) que concentra el poder político y vive de los tributos que exige a los anteriores.

En cuanto a la estructura del Estado zirí, hemos de destacar que, aunque en gran medida era heredero del califal, mantenía algunas peculiaridades propias de un grupo tribal beréber, que no debemos olvidar eran recién llegados³⁸. Así, podemos comprobar que el poder está concentrado en manos de una elite, homogénea desde el punto de vista étnico, que se puede identificar con los *ṣinhāyas* ziríes. Pero esta «aristocracia» se reúne en un consejo tribal (*ḡamā'a*) que tenía un alto poder vinculante, de hecho era la que designaba al heredero al emirato. Por ello, se puede señalar que en el Estado la autoridad era en cierto modo «colegiada»³⁹. Se designaba a un emir al que se le delegaba parte del poder, pero este debía consultar todas sus decisiones con dicha *ḡamā'a* salvo durante el gobierno de Bādīs y el último periodo de 'Abd Allāh, ya que el primero impone su autoritarismo y el segundo, en una situación crítica, concentra en sus manos todo el poder.

Los beréberes ziríes contarían con una serie de colaboradores, altos funcionarios que formarían también parte del Estado. Lo más curioso de ello es que la mayoría de estos no pertenecían a su grupo tribal y eran de otras etnias y/o religión. Esto podría explicarse bien porque estos beréberes eran poco duchos en el manejo de cuestiones administrativas, dado que eran fundamentalmente guerreros, y/o por integrar a otros sectores de la población en el aparato estatal para que el pueblo se sintiese identificado con el Estado.

Analizando los diferentes cargos de la administración zirí, hemos de precisar que el más relevante tras el de emir era el de visir (*wazīr*). Dentro de estos hallamos diferentes tipos. El visir más importante sería el visir mayor, que era la mano derecha y consejero personal del emir, algo así como una especie de primer ministro de la época. Normalmente, durante este periodo de taifas, este mismo visir ejercía también de *kātib*, secretario o escriba de la administración del reino, de ahí que se hable de *dū-l-wizāratayn*. Merece ser destacado al respecto el judío Ismā'il b. Nagrāla que será primer visir con Bādīs y llegará incluso a dirigir el ejército⁴⁰. Otra variedad sería el visir-regente, como fue el caso de Simā'ya designado por los *ṣinhāyas* ante la minoría de edad de 'Abd Allāh.

Pero con el nombre de visir se conocía igualmente a los gobernadores de las otras ciudades que tenían obligaciones militares. Así, 'Alī al-Qarawī y su hermano fueron

³⁸ Existen varias versiones sobre su llegada, podemos fecharla entre 1001-1003, solo una década antes de la fundación de Granada. Resumiendo, se puede señalar que unos autores consideran que se produce con Almanzor ('Abd Allāh, Ibn al-Aḡīr, Ibn Jaldūn) o con su hijo al-Muzaffar (Ibn Hayyān, Ibn Basām, Ibn al-Jaṭīb). Sobre rasgos beréberes se ha señalado el hecho de sortearse los territorios (*Memorias*, pp. 59-60 / trad. ed. 2005, p. 100) o una mayor importancia de las mujeres en la evolución política, como estudia el profesor MARTÍNEZ-GROS, G. «Femmes et pouvoir dans les mémoires d'Abd Allah b. Ziri». En *La condición de la mujer en la Edad Media: Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez del 5 al 7 de noviembre de 1984*. Madrid, 1986, pp. 371-378.

³⁹ ARIÉ, R. «Aperçu sur les royaumes berbères d'al-Andalus au v^e/xi^e siècle». *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 1985-1986, vol. 23, pp. 149-169, espec. 164.

⁴⁰ WASSERSTEIN, D. «Samuel Ibn Naghrīla Ha-Nagid and Islamic Historiography in al-Andalus». *Al-Qanṭara*, 1993, vol. XIV, pp. 109-125, espec. 114-115.

nombrados visires de Guadix y ambos son generales «a quienes incumbía decidir en caso de guerra»⁴¹.

Por otro lado, y relacionado con el patrimonio regio, estaba el *qābiḍ al-wāyiba* o *jāzin li-l-amwāl* que era un tipo de tesorero que cobraba las rentas del patrimonio real. Además tenemos constancia de un *'āmil 'alā l-mustajlas* (intendente de los dominios personales del emir); concretamente conocemos a Ibn Abī Lawlā que ostentó tal puesto en tiempos de 'Abd Allāh⁴².

De herencia califal, prevalece el puesto de *ṣāhib al-madīna* (zalmedina) que, al parecer, siempre sería ocupado por eunucos, posiblemente porque estos, al depender directamente del emir de turno, garantizaban más fidelidad. Así conocemos a un tal Muwaffaq, eunuco de Bādīs b. Ḥabūs que sería *ṣāhib al-madīna* de Granada durante el emirato de este, y a Labīb, eslavo también, que trabajaría como zalmedina con 'Abd Allāh.

También aparece citado en las *Memorias* un *kātib ḥaṣam* (secretario del ejército de mercenarios) que sería en tiempos de Bādīs al-Mu'āffar un cristiano llamado Abū-l-Rabī⁴³.

1.4 La organización militar y fiscal

En cuanto a la organización militar, estamos en condiciones de afirmar que existían varios cuerpos divididos en diferentes grupos étnicos. En un principio, los *ṣinhāya* constituirían la dirección y serían la parte más importante del ejército, de hecho los grandes jeques *ṣinhāya* recibieron el mando de las principales circunscripciones territoriales y la potestad de apropiarse de parte de los tributos a cambio de que aportasen tropas al reino⁴⁴. Sin embargo, debemos tener en cuenta que estos eran una minoría dentro de una población multiétnica en la que estaban presentes judíos, muladíes y cristianos, por una parte, y, por otra, árabes, beréberes, con sus diferentes cabilas, y eslavos. Por lo que la política de la administración central fue acudir a otras milicias (*āynād*) para asegurar la defensa del poder. Estas milicias estarán formadas en su práctica totalidad por *zanātas*, tribu tradicionalmente enemiga de los *ṣinhāya*, que gozaban de una gran reputación como guerreros y que recibirán compensaciones territoriales a cambio de sus servicios. Con el tiempo estos acabarán convirtiéndose en el cuerpo de mayor importancia; sintomático de ello es el continuo trato de favor que reciben por parte de los visires del que nos deja constancia una vez más 'Abd Allāh⁴⁵. Pero a estos, *ṣinhāyas* y *zanātas*, debemos añadirle la existencia de más cuerpos. Así, tenemos constancia, al menos durante el emirato de 'Abd Allāh, de otras dos unidades de defensa: una de esclavos blancos (*'abīd*) y otra de esclavos negros (*wusfāna*) que tenían una especie de jeques que formaban parte de la

⁴¹ Según nos relata el emir 'Abd Allāh en sus *Memorias*, p. 125 / p. 72 versión en árabe ed. Āibi.

⁴² *Memorias*, p. 277.

⁴³ *Memorias*, p. 169.

⁴⁴ Es muy claro en ello lo que 'Abd Allāh pone en boca de Ḥabūs b. Māksan en *Memorias*, p. 64 / trad. p. 108.

⁴⁵ *Memorias*, pp. 279-280.

administración estatal⁴⁶. Además tenemos referencia de una guardia palatina constituida por cristianos.

En lo que refiere a la fiscalidad, hemos de subrayar que la recaudación de impuestos estaba en manos siempre de judíos, como nos relata el sultán 'Abd Allāh⁴⁷. Los agentes fiscales eran denominados *'ummāl*. Contamos con testimonios que nos indican que existían exenciones fiscales y concesiones sobre el cobro de los impuestos de determinados territorios y de que esto se utilizaba como forma de recompensar tanto a las milicias como a otros funcionarios por los servicios prestados.

Esta política de pagar con derechos sobre los impuestos llegaría a tal extremo que, al parecer, se convertiría en la tendencia general, y así la mayor parte de los jefes locales serán los que perciban los tributos para luego, teóricamente, destinarlos al poder central. Tenemos, pues, que el reyezuelo de turno no obtenía del fisco directamente más que lo que provenía de sus territorios. Un ejemplo de esta especie de cobro diferido lo encontramos en Guadix. En esta región, 'Alī b. al-Qarawī, miembro del célebre linaje de los Banū l-Qarawī, era el que percibía grandes sumas de impuestos (*yibāyāt*) en primera instancia, para luego enviarlas supuestamente a la administración central. Pero, al parecer, la ciudad solo aportaba quince mil dinares de dirham a la administración central del reino, cantidad que distaba mucho de los cien mil *dināres ʿulūʿiyyes* que se estipulaban para esta zona⁴⁸.

Escasos son los datos que poseemos sobre las administraciones provinciales. Como se menciona en el caso de Guadix, todo parece indicar que las provincias eran gobernadas de forma prácticamente autónoma por figuras de carácter político-militar que percibían una parte de la tributación y su único deber para con el poder central era el aporte de tropas y de parte de estos impuestos. Estos solían ser beneficiarios de una concesión del tipo *iqṭā'* (cobro de parte de los impuestos y exenciones) o *inzāl* (entrega de un fundo)⁴⁹, *exempli gratia*: el gobernador de Guadix, Abū Yūs⁵⁰, al que el emir 'Abd Allāh había otorgado un fundo, o Kabbāb b. Tamīr que obtuvo Antequera y Archidona⁵¹.

Si a estos gastos se le agregan la presión de Alfonso VI en forma de exigencia de parias, los gastos de las constantes guerras con los reinos circundantes y el mantenimiento de una administración y de una corte en la que el despilfarro era la norma, comprenderemos el porqué de tan alta presión fiscal. De todo esto, el principal afectado será la *'amma* y dentro de la misma el campesinado al que se le somete a un expolio constante por parte del Estado, ya que no solo se exigen los gravámenes canónicos, que como sabemos solo eran el azaque (*al-zakāt*) y el *'uṣr* (diezmo) para los musulmanes y la *ḡizya* y el *jarāy* para los *ḡimmīes*, sino también nuevas cargas fiscales contrarias al Islam, lo que no duda en

⁴⁶ TERRASSE, H. «La vie d'un royaume berbère du XI^e siècle espagnol: l'emirat ziride de Grenade». *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1965, vol. 1, pp. 73-86, espec. 81.

⁴⁷ *Memorias*, pp. 279-280.

⁴⁸ *Memorias*, pp. 127-128.

⁴⁹ Para comprender mejor estos términos, *inzāl* e *iqṭā'*, cf. CHALMETA, P. «Concesiones territoriales en al-Andalus (hasta la llegada de los almorávides)». *Hispania*, 1975, vol. 35, n.º 6, pp. 1-90.

⁵⁰ *Memorias*, p. 111 / trad. p. 206.

⁵¹ *Memorias*, pp. 115 y 118-121 / trad. pp. 214 y 219-225, aparece citado como «mi qā'id»; por rebelarse contra 'Abd Allāh, este ya no le encargará más el control sobre los castillos.

criticar el cordobés Ibn Ḥazm. Extrapolando los datos generales que nos aporta el autor del *Collar de la Paloma*, podríamos resumir los gravámenes de la siguiente forma: 1) azaque y *'uṣr* que serían los canónicos para los musulmanes, y *ḡizya* y *jarāy* para los no musulmanes; 2) además estaría una especie de *ḡizya*, tributo por cabeza impuesto en esta ocasión también a los musulmanes, que sería completamente anticoránico, pagado en metálico y mensualmente (*qātī*); 3) la *ḡarība* que gravaba los bienes de ganado y también era fija por persona y 4) una serie de alcabalas (*al-qabālāt*), es decir, gravámenes indirectos sobre los productos más esenciales⁵². Y a estos podrían añadirse otros tipos de tributaciones extraordinarias que aparecen citados e insinuados en las *Memorias*⁵³.

Por lo que, teniendo en cuenta este panorama, no nos sorprende en absoluto que las poblaciones apoyen mayoritariamente la intervención de los almorávides, que en principio luchaban por volver a la legalidad establecida en el Corán.

2 LA CULTURA MATERIAL DEL REINO ZIRÍ

Una vez analizados los aspectos históricos, el Estado y la sociedad zirí, procederemos en lo sucesivo a estudiar las muestras materiales de este periodo intentando reconstruir la ciudad zirí.

El primer núcleo urbano de época islámica existente en Garnāta no debió de ocupar más que la zona que abarcaba el antiguo *oppidum* ibero-romano, que como sabemos se extendía entre la plaza de San Miguel Bajo y el mirador de San Nicolás, y abarcaba aproximadamente unas 15 ha en el siglo VI a. C.⁵⁴. Este primer asentamiento se haría reaprovechando parte de los materiales, como se ha podido concluir en diferentes excavaciones, y constituiría lo que denominan las fuentes árabes *Ḥiṣn Garnāta*. En esta fortaleza se atrincheraron los árabes de Sawwār b. Ḥamdūn durante la primera fitna, en el último tercio del siglo IX, quienes doblegaron en múltiples ocasiones a los muladíes de Madīnat Ilbīra, y por ende quedó grabado en el subconsciente de los elvirenses como un lugar inexpugnable⁵⁵. Por lo tanto, estamos en condiciones de concluir, a través de nuestro examen tanto de las fuentes escritas como de las arqueológicas, que la Granada islámica prezirí se limitaba a este *ḥiṣn* y que, por ello, el traslado de los ziríes sumado a la población de Elvira supone la fundación de una nueva ciudad, ya que el aporte cuantitativo, que no estamos en disposición de precisar, y la coordinación por parte de la nueva autoridad suponen el salto cualitativo suficiente para el paso de un *ḥiṣn* a una *madīna*.

⁵² ASÍN PALACIOS, M. «Un código inexplorado del cordobés Ibn Hazm». *Al-Andalus*, 1934, vol. II, pp. 1-56, espec. 38-43. Debe destacarse el comentario que sobre este realizó el profesor Miquel Barceló en «Ruedas que giran en el fuego del infierno» o ¿para qué servía la moneda de los taifas?. En *El sol que salió por Occidente: (Estudios sobre el Estado Omeya en al-Andalus)*. Jaén, 1997, pp. 195-203.

⁵³ Como la *taqwiya*, impuesto en metálico que se exige de forma excepcional a los judíos de Lucena; según se indica fue una gran cantidad de oro (*ḡabiban kaṭīran*), que no era consuetudinaria, *Memorias*, p. 114 / trad. p. 276.

⁵⁴ ADROHER, A. M.; LÓPEZ MARCOS, A. y PACHÓN ROMERO, J. A. *La cultura ibérica: Granada arqueológica*. Granada, 2002, p. 83.

⁵⁵ Para seguir la evolución de estos acontecimientos en el territorio de Ilbīra, véase ACIÉN ALMANSÁ, M. *Entre el Feudalismo y el Islam. 'Umar Ibn Ḥafṣūn en los historiadores, en las fuentes y en la historia*. Jaén, 1994.

En adelante, en la evolución urbana de la Granada zirí podríamos discernir dos momentos: 1) durante el primero la ciudad se ceñiría a la colina del Albayzín, con la alcazaba y sus barrios, y abarcaría los gobiernos de Zāwī b. Zīrī y Ḥabūs b. Māksan; 2) y un segundo a partir del gobierno de Bādīs con la expansión hacia el llano. Pasemos a reconstruir el hipotético recorrido de la primera cerca zirí a través de los restos que aún afloran y de los hallazgos de las actuaciones arqueológicas.

2.1 *El primer recinto amurallado*

Partiendo de los restos de la Alhacaba, sita entre el arco de las Pesas y la puerta de Monaita⁵⁶, hemos de señalar que la muralla continuaría en ascenso hacia el carril de San Cecilio, enlazando con la actual capilla dedicada al patrón granadino. La intervención sistemática llevada a cabo en el Carmen de la Muralla desde 1983 a 1991 permitió el estudio del tramo de fortificación originario zirí. En esta se hallaron una vivienda en dos alturas con evidencias de remodelaciones y dos pozos ciegos asociados a ella. Asimismo apareció un ataífor decorado en su interior con verde y manganoso y con temas geométricos y vegetales⁵⁷.

En el carril de San Cecilio se ubicaba la Bāb Qaštar (Puerta del Castro), también denominada Ḥiṣn Rumān (Fortaleza del Romano), nombre ilustrativo de lo que pudo ser. Esta fortaleza parece ser que constituiría todo un complejo defensivo, que protegería el acceso desde el norte a la ciudad. Desde Bāb Qaštar la muralla sigue hacia el torreón situado en el Centro de Salud Albaycín, pasaba por la calle Espaldas de San Nicolás y tras esta por el carril de las Tomasas. Junto al convento de las Tomasas habría otra torre desde la que partiría un paño de muralla que iría hacia el sur, pasando por el Carmen Aben Humeya, para enlazar con otro torreón sito en la calle Guinea. De aquí, se dirigiría a la placeta de las Escuelas donde aún queda otra torre relativamente bien conservada. Tras esto, continuaría hacia occidente, por el interior de las manzanas de las casas de números impares de San Juan de los Reyes. Este sería el sector sureste y el más próximo al Darro, donde habría una coracha para tomar agua del río. En esta zona la muralla está oculta por las viviendas que, como de costumbre, la aprovechan para adosarse a ella. Tenemos como testimonio para el conocimiento de la cerca a su paso por esta calle diversas actuaciones arqueológicas, como la de los números 7⁵⁸, 11

⁵⁶ Sobre esta puerta, cf. ABŪ IRMEIS, I. «Una puerta de madīna Garnāṭa: Bāb al-'Unaydar (Monaita)». *Arqueología y Territorio Medieval*, 2001, vol. 8, pp. 187-204. Hubo una intervención dirigida por Antonio Malpica, María Moreno León y José J. Álvarez entre 1998-99 que aclaró la fisonomía y la historia de la misma.

⁵⁷ MORENO ONORATO, A.; ORFILA PONS, M.; GARCÍA GRANADOS, J. A.; BURGOS JUÁREZ, A.; MALPICA CUELLO, A.; FERNÁNDEZ GARCÍA, I.; CASADO MILLÁN, P. y PUERTA TORRALBO, D. «Informe de los primeros resultados obtenidos tras la excavación de 1991 en el Carmen de la Muralla de Albaicín (Granada)». En *Anuario arqueológico de Andalucía*. Cádiz, 1993, pp. 225-230. Y CASADO MILLÁN, P. J.; BURGOS JUÁREZ, A.; ORFILA PONS, M.; MORENO ONORATO, A.; FERNÁNDEZ GARCÍA, M.^a I.; MALPICA CUELLO, A.; ÁLVAREZ GARCÍA, J. J. y GARCÍA PORRAS, A. «Análisis de los materiales recuperados en la campaña de excavación de 1991 en el Carmen de la Muralla (Albaicín, Granada). Actividades sistemáticas». En *Anuario arqueológico de Andalucía*. Cádiz, 1992, vol. II, pp. 181-187.

⁵⁸ RODRÍGUEZ GARCÍA, I. *Intervención arqueológica preventiva mediante análisis de estructura muraria y control de movimientos de tierra en la cl San Juan de los Reyes n.º 7 y cl Beso n.º 6 (Granada)*. Granada: Delegación de Cultura, 2003 (informe inédito).

y 13⁵⁹, la del n.º 31 de Inmaculada Rodríguez García⁶⁰, y otra de las viviendas n.º 63⁶¹ y 69 en las que también se atestiguan paños de muralla.

Por lo tanto, la cerca zirí discurriría por toda la calle San Juan de los Reyes hacia el oeste, pasando por el jardín de la vivienda localizada en el n.º 15 de San Juan de los Reyes, por el n.º 7 y la placeta de las Porras. Desde aquí se dirigiría por la calle Beso y la cuesta de las Arremangadas, cruzando la cuesta de San Gregorio, hasta el carril de la Lona para, finalmente, engarzar con la puerta de Monaita. Esta sería la primera cerca zirí, pero con la construcción de la mezquita mayor en el llano se debió erigir una más extensa que abarcase toda la *madīna*. En este contexto se levantaría el tramo comprendido entre la puerta de Monaita y la de Elvira. De esta última hasta la placeta del Boquerón, que ha sido confirmada gracias al hallazgo en la calle Gran Vía de Colón n.º 55 (esquina con C/ Tinajillas) de dos paños de muralla de los que el mayor conservaba hasta 2 m de largo, 0,75 m de ancho y una potencia máxima de 1,10 m así como su zarpa⁶². Asimismo se encontró una estructura anexa, que los arqueólogos asociaron a un posible torreón. Aquí, en la placeta del Boquerón, estaría la puerta de las Cuatro Fuentes (Bāb Arba' al-'Ayūn).

Posteriormente, los muros de la cerca continuarían probablemente hasta la iglesia de Justo y Pastor, junto a la que estaría la Bāb al-Riḥā (puerta del Molino), después llamada puerta de San Jerónimo, lo que nos indica que estaba situada en la actual calle homónima. Desde aquí continuaría rodeando la antigua mezquita mayor y enlazaría con Torres Bermejas, con una serie de puertas.

En cuanto a la técnica constructiva de la muralla, hemos de señalar que predomina notoriamente el tapial calicanto (*ṭābiya*), hasta el punto de que parece constatarse un programa constructivo coordinado por el poder basado casi de forma exclusiva en este tipo de tapial⁶³. No obstante, en algunos torreones y puertas se utiliza la sillería a soga y tizón de clara tradición cordobesa⁶⁴.

La muralla se asentaba bien sobre zarpas, construidas directamente sobre la piedra, o incluso aprovechando como cimentación la antigua muralla iberorromana, como en el caso de carril de San Cecilio. Adosados a la muralla irían una serie de torreones, como se

⁵⁹ ÁVILA MORALES, M.^a R. *Informe preliminar de la intervención arqueológica preventiva (Análisis estructural y seguimiento arqueológico) en el edificio situado en c/ San Juan de los Reyes n.º 11 y 13*. Granada: Delegación de Cultura, 2005 (informe inédito).

⁶⁰ RODRÍGUEZ GARCÍA, I. *Intervención arqueológica preventiva mediante análisis de estructuras murarias y control de movimiento de tierras*. Granada: Delegación de Cultura, 2003.

⁶¹ RODRÍGUEZ AGUILERA, Á. *Informe-memoria de la excavación arqueológica de urgencia en c/ San Juan de los Reyes n.º 63*. Granada: Delegación de Cultura, 2000 (informe inédito).

⁶² ÁVILA MORALES, R. y RODRÍGUEZ GARCÍA, I. «Intervención de urgencia en la c/ Gran Vía de Colón n.º 55 (Granada)». En *Anuario arqueológico de Andalucía*. Sevilla, 1999, vol. III, pp. 241-246.

⁶³ MALPICA CUELLO, A. *Granada, ciudad islámica. Mitos y realidades*. Granada, 2000. O como subraya MARTÍN CIVANTOS, J. M. *El Zenete (Granada) en época medieval: poblamiento y organización del territorio*. Granada, 2003, p. 888 (tesis doctoral inédita).

⁶⁴ Esto lo vemos en el alminar de la mezquita al-Murabiṭīn (de los morabitos, hoy campanario de la iglesia de San José), en la denominada Torre Turpiana, considerado minarete de la mezquita aljama, en la parte de la puerta de Elvira que es del XI (ALMAGRO, A.; ORIHUELA, A. y VÍLCHEZ, C. «La puerta de Elvira en Granada y su reciente restauración». *Al-Qanṭara*, 1992, vol. XIII, pp. 505-535), en el torreón adosado al convento de las Tomasas y en la puerta Ḥiṣn Rumān.

ha comprobado a través de las diferentes excavaciones o de los que permanecen⁶⁵, que en algunas ocasiones serían defensivos y en otras se utilizan como contrafuerte.

2.2 *La expansión de la ciudad hacia el llano*

A medida que transcurre el tiempo, la ciudad se irá expandiendo desde el cerro del Albaycín hacia la llanura. De tal manera que la *madīna* crece hacia el este y el suroeste simultáneamente. Así comprobamos la creación de un nuevo arrabal hacia el levante del primer núcleo fortificado, conocido como Rabaḍ Ajšārīs (castellanizado Axares y actualmente denominado San Pedro).

En este nuevo arrabal, probablemente poblado a partir del gobierno de Bādīs b. Ḥabūs, se erigen importantes restos, como es el caso de la Bāb al-Difāf (puerta de los Adufes o Panderos), a la que se le denominaba erróneamente Puente del Cadí, que se halla en el curso del Darro. Actualmente solo queda de esta puerta un arco de herradura de sillares de lajas de amarillenta piedra arenisca de Gabia, con dovelas alternativamente rehundidas y salientes, alfiz y una decoración tallada en la parte del extradós de las mismas dovelas consistente en tallos arqueados con florones o capullos en las dovelas rehundidas. Las cajas verticales en el interior del arco serían para una doble reja de hierro con que interceptar el paso del río. La principal función de esta sería el aprovisionamiento de agua y, por consiguiente, el control del río Darro, ya que desde los torreones poligonales se supervisaría el acceso a la misma. Debía, por lo tanto, convertirse en un suministro clave en caso de asedio⁶⁶.

Esta puerta de los Adufes era el límite oriental de este barrio del que, hasta el momento, se sabe que abarcaba hacia el norte, o más bien noreste, hasta la cuesta de la Victoria. De esto tenemos conocimiento a través de una excavación realizada, entre otros, por Ángel Rodríguez Aguilera. En la misma, en su n.º 11, fueron halladas una calle y dos casas, así como abundante material cerámico de la época zirí⁶⁷.

Pero en esta zona hallamos al menos cuatro pruebas más de la existencia de un poblamiento consolidado durante la taifa zirí. Entre ellas destacamos una excavación en el convento de Santa Catalina de Zafra y otra en las calles Espino y Candil.

⁶⁵ Nos referimos a los torreones de la calle Guinea, del Centro de Salud Albayzín, carril de las Tomasas, Carmen Aben Humeya y placeta de las Escuelas que, aunque, en ocasiones, lo que resta de ellos no es del siglo XI sino el resultado de posteriores modificaciones del XII y XIV, debieron de ser construidos en este periodo, sin duda alguna, como se ha comprobado a través de algunos estudios de estratigrafía muraria [GALLEGOS CASTELLÓN, L. *Informe sobre la memoria de la intervención arqueológica preventiva mediante sondeos realizada en c/ Guinea n.º 13 (Barrio del Albaicín, Granada)*. Granada: Delegación de Cultura, 2004 (informe inédito)] o como hace evidente el propio trazado de la muralla.

⁶⁶ TORRES BALBÁS, L. «El puente del Cadí y la puerta de los Panderos». *Al-Andalus*, 1934, vol. II, pp. 357-364, espec. p. 363. Sobre la entrada del río en la ciudad nos habla AL-'UMARĪ, Ibn Faḍl Allāh. *Masālik al-Abṣār fi mamālik al-amṣār I, L'Afrique, moins l'Égypte*. Trad. y notas por Gaudefroy-Demombynes. Paris, 1927, p. 226.

⁶⁷ RODRÍGUEZ AGUILERA, Á.; BORDES GARCÍA, S. y REVILLA NEGRO, L. de la. «Excavación de urgencia "Cuesta de la Victoria n.º 11". Albaicín. Granada». En *Anuario arqueológico de Andalucía*. Sevilla, 1999, vol. III, pp. 170-171.

En cuanto a la primera actuación arqueológica, la realizada en la calle Zafra, los arqueólogos documentaron estructuras de época zirí en las dos áreas del patio en las que se intervino, que identificaron como una zona de habitación y un jardín. Fue una zona de viviendas dispuestas en diferentes alturas, según se dedujo. Junto a esto se descubrió vajilla de mesa (ataifores con repié poco desarrollado y paredes cóncavas) y de cocina (de cuerpo globular, cuello troncocónico y sin vidriar)⁶⁸.

En lo que se refiere a la intervención de la calle Espino n.º 5, hemos de indicar que en esta se exhumaron tres muros de piedra de 10-20 cm de diámetro pertenecientes a una estructura de habitación. El suelo era de cal grasa y apareció cerámica de la época⁶⁹.

Por tanto, estas tres excavaciones (c/ Victoria n.º 11, convento de Zafra y c/ Espino) nos confirman que el Rabaḍ Aġšārīs era ya un barrio residencial, con viviendas generalmente a dos alturas. El aprovisionamiento de agua provenía de la acequia del mismo nombre, que se nutría directamente del Darro y pasaba por la calle San Juan de los Reyes.

En cuanto a la expansión hacia la zona meridional de Granada, ha de subrayarse que la medina alcanzaría hasta la plaza Bib-Rambla y la actual Casa de los Tiros. Esta se aproxima progresivamente a una zona en la que el poblamiento hasta entonces solo había sido en forma de almunias⁷⁰, como la de los emires Ḥabūs y Bādīs de la que tenemos constancia a través del emir 'Abd Allāh:

Tenía el nuevo sultán [Bādīs] por costumbre salir a un lugar llamado Rambla [al-Ramla] a cuyo lado había una almunia con dos puertas, que era donde su padre Ḥabūs solía tener su consejo de gobierno. Los conjurados decidieron celebrar en la Ramla una carrera de caballos [*mal'ab*] y asesinar al soberano cuando saliese de la almunia⁷¹.

Como consecuencia de esta expansión, se construye una nueva puerta, sita en el lugar que ocupa la presente Bāb Ilbīra (del siglo XII) y del mismo nombre. Esta en el siglo XI contaría con dos puertas en recodo y un patio intermedio, a semejanza de la de Monaita. Presentaría un arco de medio punto y su técnica de construcción sería similar a la de la mezquita de San José, a sogá y tizón⁷².

Hasta esta puerta llegaría un lienzo de muralla procedente de la Bāb al-Unaydar y partiría otra en dirección al sur. Parte de los paños entre Elvira y la mencionada puerta de la Erilla se pueden observar en la actualidad, que discurriría por la cuesta de los Abarqueros.

⁶⁸ PUERTA TORRALBO, D. y QUERO ENDRINO, F. «Intervención arqueológica realizada en el convento de Santa Catalina de Zafra». En *Anuario arqueológico de Andalucía*. Sevilla, 1998, vol. III, p. 297.

⁶⁹ ADROHER, A. M. et alii. «Excavación de urgencia en la calle Espino n.º 5. Albayzín (Granada)». En *Anuario arqueológico de Andalucía*. Sevilla, 1991, vol. III, p. 312.

⁷⁰ En concreto, a esta almunia mencionada pueden pertenecer los restos exhumados en la última intervención sistemática realizada en el 2007 en la madraza de Granada, como señaló Antonio Malpica, director de la excavación (*Memoria final de la intervención arqueológica de apoyo a la restauración del Palacio de la Madraza, Granada*).

⁷¹ *Memorias*, p. 69 / trad. p. 120.

⁷² ALMAGRO, ORIHUELA y VÍLCHEZ, «La puerta de Elvira».

2.3 *Las necrópolis*

Pero la *madīna* continuaba hacia el sur. El paso decisivo en este desarrollo lo constituye la construcción de la mezquita aljama (*al-ġāmi*). Esta sería producto de la planificación estatal y serviría de obra piadosa para magnificar al sultán y, por ende, tratar de legitimar su poder. Esta aljama debió ser construida con anterioridad al 1055, es decir, en tiempos de Bādīs b. Ḥabūs, con quien se dará la expansión hacia el llano y el mayor crecimiento urbano de Granada, ya que su *minbar* se termina bajo la dirección del cadí 'Alī ibn Muḥammad ibn Ṭawba, como nos aclara Antonio Puertas-Vílchez⁷³ basándose en un texto de Ibn Zubayr⁷⁴. Consideramos, pues, demasiado temprana la data que nos aporta Leopoldo Torres Balbás⁷⁵, según la cual su construcción se iniciaría en tiempos de Zāwī b. Zīrī.

En lo que se refiere a las necrópolis (*maqābir*) del siglo XI, tenemos constancia de al menos dos cementerios y una posible *rawḍa*. El primero de ellos probablemente sea el denominado Socaster, que se localiza al norte de la ciudad, a continuación de sus murallas. Ocuparía el territorio comprendido entre las calles Horno de San Agustín, Panaderos, Buenaventura y Pagés. En la primera, en el n.º 3, se hallaron restos óseos de los siglos XI y XII en una excavación del 2000⁷⁶. En Panaderos, en los números 21-23, A. Burgos y A. Moreno⁷⁷ detectaron niveles romanos y tardorromanos. Y en este mismo solar volvería a intervenir la arqueóloga Teresa Bonet, el pasado año 2005, abarcando además los números 17 y 19, con nuevos resultados: 62 individuos probablemente de época zirí y hasta 4 sepulturas tardorromanas⁷⁸, destacándose dos tipologías de tumbas entre las musulmanas (una cubierta de tejas y otras no). Y por último en los números 25-27 de esta calle⁷⁹. Además, como hemos señalado se extendería por Buenaventura (al menos por su n.º 12) y Pagés, en cuyo n.º 7 se documentaron dos sepulturas del siglo XI de carácter muy simple⁸⁰. Es posible, por tanto, que fuera la necrópolis premusulmana, y que mantuviese su carácter de lugar sagrado reservado a los muertos desde el siglo IV hasta que esta zona comenzara a ser poblada hacia el siglo XIII. Por lo que resulta interesante desde el punto de vista antropológico, una vez más, observar cómo el papel asociado a un determinado espacio continúa más allá de las culturas que lo ocupan.

⁷³ FERNÁNDEZ-PUERTAS, A. «La mezquita aljama de Granada». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección árabe-islam*, 2004, vol. 53, pp. 39-76, espec. pp. 40-41.

⁷⁴ IBN ZUBAYR. *Kitāb ṣiḥar al-sila*. Ed. por E. Lévi-Provençal. Beirut, s. d., pp. 78-79 (n.º 144). También habló de ello LÉVI PROVENÇAL, E. «À propos du "pont du Cadi" de Grenade». *Hesperis*, 1930, vol. X, p. 121.

⁷⁵ TORRES BALBÁS, L. «La mezquita mayor de Granada». *Al-Andalus*, 1945, vol. X, pp. 412-413. Según el arquitecto granadino fue entre el gobierno de Zāwī (1016-1017) y el reinado de Ḥabūs (m. 1038).

⁷⁶ ÁVILA MORALES, M. R. y RODRÍGUEZ GARCÍA, I. «Intervención arqueológica de urgencia en la calle Horno de San Agustín n.º 3 (Albaicín, Granada)». En *Anuario arqueológico de Andalucía*. Sevilla, 2000, vol. III, pp. 516-519.

⁷⁷ BURGOS JUÁREZ, A. y MORENO ONORATO, A. «Excavación de urgencia en el solar Panaderos n.º 21-23, Albaicín (Granada)». En *Anuario arqueológico de Andalucía*. Sevilla, 1989, vol. III, pp. 192-195.

⁷⁸ BONET GARCÍA, M.ª T. *Informe de la intervención arqueológica preventiva mediante excavación con sondeos en el Panaderos n.º 17, 19 y 21*. Granada: Delegación de Cultura, 2005, pp. 18-19 (informe inédito).

⁷⁹ BURGOS JUÁREZ y MORENO ONORATO, «Excavación de urgencia en el solar Panaderos n.º 21-23», pp. 192-195.

⁸⁰ MORENO ONORATO, A. *Informe de la excavación de urgencia realizada en la calle Pagés n.º 7, Albaicín*. Granada: Delegación de Cultura, 1995, p. 8 (informe inédito).

El segundo cementerio, y posterior al de Socaster, es la *maqbara bāb Ilbīra, ḡabbānat Bāb Ilbīra*⁸¹ o también *rawḡat al-faḡīh Abī-l-Ḥasan Sahl b. Mālik*⁸² en honor al célebre alfaquí sepultado en el mismo. Ya fue demostrado que su origen estaba en el siglo XI, en contra de lo que pensaba Torres Balbás, que lo situaba en el XIII⁸³. Las intervenciones en el Hospital Real⁸⁴ y en la avenida de la Constitución-Triunfo⁸⁵ constataron la existencia de este osario del que ya se tenía información a través de las fuentes árabes⁸⁶ y de los hallazgos fortuitos de sepulturas⁸⁷. Se convertirá en la principal necrópolis del reino hasta 1499, ya que el 20 de septiembre de 1500 se clausuran todos los cementerios musulmanes y, en ese mismo año, fueron profanadas sus tumbas al conceder los Reyes Católicos a la Orden de los Jerónimos el ladrillo y piedra para la fábrica de su monasterio. Esta *maqbara* llegó a abarcar desde la misma puerta a la que debe su nombre hasta San Juan de Dios, y desde aquí, pasando por Triunfo, hasta Cristo de la Yedra, sin olvidar Real de Cartuja, donde recientemente se han hallado sepulturas tardomedievales-modernas en dos excavaciones, una dirigida por el arqueólogo José Cristóbal Carvajal López⁸⁸ y otra por Rafaela Carta⁸⁹.

El tercero, aunque tradicionalmente ha sido considerado como cementerio, no creemos que alcance tal rango, pues solo se trata de una referencia no contrastada arqueológicamente hasta el momento del sepelio del emir Bādīs b. Ḥabūs en su alcázar. Es decir, de una especie de *rawḡa*, ya que, según recoge de Abū-l-Qāsim b. Jalaf, el celeberrimo lojeño: «وَدْفِنَ بِمَسْجِدِ الْقَصْرِ», «fue sepultado en la mezquita del alcázar»⁹⁰. Además nos relata la utilización de mármol en su sepultura y nos señala que junto a Bādīs fue enterrado el emir Abū Zakariyyā Yaḡyā b. Gāniyya en 1148.

2.4 Los sistemas hidráulicos: agua, acequias y aljibes

Otro tema que no debemos preterir es el del aprovisionamiento de agua. La fundación de la nueva medina obliga a la búsqueda de un suministro hidráulico que

⁸¹ IBN AL-JAṬĪB. *Iḡāṡa I*, p. 286.

⁸² IBN AL-JAṬĪB. *Iḡāṡa II*, p. 329.

⁸³ TORRES BALBÁS, L. «Cementerios hispanomusulmanes». *Al-Andalus*, 1957, vol. XXII, pp. 131-191, espec. p. 183.

⁸⁴ FRESNEDA PADILLA, E.; TORO MOYANO, I.; LÓPEZ LÓPEZ, M.; PEÑA RODRÍGUEZ, J. M.; ARROYO PÉREZ, E. y PÉREZ TORRES, C. «Excavación arqueológica de emergencia en la necrópolis musulmana de Sahl ben Malic. Hospital Real (Granada)». En *Anuario arqueológico de Andalucía*. Sevilla, 1990, vol. III, pp. 173-178.

⁸⁵ TORO MOYANO, I.; FRESNEDA PADILLA, E.; LÓPEZ LÓPEZ, M.; PEÑA RODRÍGUEZ, J. M.; ARROYO PÉREZ, E.; PÉREZ TORRES, C. y JIMÉNEZ BROBEIL, S. «Excavación de emergencia. Necrópolis musulmana de Sahl ben Malic. Avda. de la Constitución-Triunfo (Granada)». En *Anuario arqueológico de Andalucía*. Sevilla, 1990, vol. III, pp. 179-186.

⁸⁶ Incluso hallamos el caso de un personaje enterrado supuestamente hacia el 961 en la puerta de Elvira y a cuyo funeral acudió una gran muchedumbre llamado Muḡammad b. al-Ḥasan b. Aḡmad b. Muḡammad b. Aḡmad al-Anṡārī al-Jazrāyī [m. 961 (350 H)]. Aunque por lo que sabemos solo aparece recogido en una fuente (AL-MARRAKUŠĪ. *al-Dayl wa-l-Takmila*, VI. Ed. por I. 'Abbās. Beirut, 1973, p. 159, n.º 424).

⁸⁷ Como sucedió al abrir los cimientos del convento de Capuchinos en 1630 (LAFUENTE ALCÁNTARA, M. *El libro del viajero en Granada*. Granada, 1843, p. 263).

⁸⁸ *Excavación de urgencia en la calle Real de Cartuja n.º 32-34. Granada, de septiembre a noviembre de 2004* (informe inédito).

⁸⁹ *Excavación de urgencia en la calle Real de Cartuja n.º 36-38. Granada, abril-mayo 2005* (informe inédito).

⁹⁰ IBN AL-JAṬĪB. *Iḡāṡ I*, p. 442.

satisfaga las necesidades permanentes de una población de mayor entidad. Así, es en este periodo cuando se construyen la acequia de Aynadamar y toda una red de aljibes en la alcazaba antigua, que recogen el agua procedente de esta, como son el Aljibe del Rey (al-*ḡubb al-Qadīm*), el de las Tomasas o Grande (este aljibe está ubicado en el callejón del mismo nombre y por su tipología y localización se cree que es del *x*i) y el de San José, junto a la actual iglesia que le da nombre. Sería un aljibe ligado a la mezquita de los Morabitos⁹¹.

A la acequia de Aynadamar se sumarían otras más, ya que, a medida que la ciudad va creciendo, se hace necesaria la creación de nuevas fuentes de agua y de otras formas de aprovisionamiento. Así, se crea la acequia de Axares vinculada con el crecimiento hacia el noreste y que debe su nombre al nuevo arrabal creado del que hablamos antes. Esta bebería del mismo Darro para distribuirlo por esta área derecha del río y sería la principal fuente de abastecimiento para el aljibe de la mezquita mayor de Granada.

Otra de las acequias será la acequia de Romayla, que también se alimentaba del Darro; era eminentemente urbana como el caso de la de Axares, pero esta regaba la otra orilla de la *madīna*, la izquierda, en la que se asentarán los talleres y el área artesanal.

Pero todo esto no saciaba la sed de una ciudad que iba *in crescendo* a un ritmo exorbitante; era preciso, por lo tanto, un mayor aporte de agua. Así, se construyó la acequia Gorda, en realidad denominada al-Kubrā (la mayor), que procedía del Genil e irrigaba la vega (*fahs*). Esta pasaba por la cuesta Gomérez, y un ramal conocido como «acequia de las Tinajas» abastecería al complejo alfarero de la Casa de los Tiros.

Otro mecanismo diferente era la coracha del Darro, que se trataba de una construcción de tapial para descender y aprovisionarse de agua. Esta arrancaría de la colina de la Alhambra, engarzaría con los restos de la actual Bāb al-Difāf y enlazaría con otro tramo presente en la colina del Albayzín. Esto lo explicó en su tiempo Seco de Lucena:

La qawraña castrense debía cubrir el camino que desde el extremo meridional de dicho primitivo recinto más cercano a la ribera del Darro conducía hasta este río; y no estimo por aventurado suponer, con bastantes probabilidades de acierto, que el citado espolón arrancaba desde muy cerca del lugar en que media la calle Aljibe del Trillo descendiendo hasta él y descendía hasta el río casi en línea perpendicular al cruce del mismo, hasta el torreón que hubo en su margen derecha, al final de la calle del Bañuelo, torreón que más tarde, al ser construida Bāb al-Difāf, o Puerta de los Tableros vulgarmente llamada Puente del Cadí, sirvió de flanco N. a dicha puerta⁹².

3 CONSIDERACIONES FINALES

Para concluir hemos de recordar que en este siglo *x*i Granada se convierte por primera vez en una ciudad islámica, y se inaugura con ello uno de los periodos más

⁹¹ ORIHUELA, A. y VÍLCHEZ VÍLCHEZ, C. *Aljibes públicos de la Granada islámica*. Granada, 1991.

⁹² SECO DE LUCENA, L. «Acerca de la Qawraña de la Alcazaba vieja de Granada». *Al-Andalus*, 1968, vol. XXXIII, pp. 197-203, espec. 198-200. Para más datos sobre corachas todavía resulta necesaria la lectura de TORRES BALBÁS, L. *Ciudades hispanomusulmanas*. Madrid, 1985, pp. 535-542.

destacados de su historia. El crecimiento urbano es espectacular y se alcanzan límites próximos al máximo de la ciudad nazarí: desde la cuesta del Chapiz hasta Bib-Rambla y desde la Casa de los Tiros hasta la puerta de Elvira con un control claro del entorno, como lo demuestra la construcción del puente sobre el Genil.

La sociedad que encontramos en este periodo está muy jerarquizada. La autoridad estaba en manos de un grupo tribal, los ziríes, y de sus secuaces, que constituían la aristocracia (*jāssa*), que no solo estaba exenta de pagar tributos sino que vivían de los que sufragaba la población (*‘amma*).

La base material sobre la que se asienta este programa de fundación y expansión son los gravámenes que hemos descrito *supra*⁹³. Todo se financia con los tributos que se debieron de generar con la puesta en explotación de nuevas tierras en la vega granadina. Las obras de irrigación –como la acequia de Aynadamar, la Gorda, Alijares o Romayla– van destinadas a regar nuevas zonas, ampliar la superficie cultivada y, por lo tanto en última instancia, a producir más *surplus* que pasa a manos del Estado. Parte de este excedente lo dilapida el mismo aparato burocrático, otra porción se destina a la guerra con el enemigo y otra considerable a reprimir al mismo productor de excedente.

⁹³ Estamos ante uno de los Estados que presentan un mayor grado de control sobre la población, ya que la existencia de un aparato estatal (bastante desarrollado en el caso que hemos repasado) en un territorio más reducido que en periodos precedentes debió de permitir un mayor dominio de su población y una mayor efectividad en la presión económica y política sobre la misma.

9. C/ Guinea: torreón zirí.
10. Convento Santa Catalina de Zafra: estructuras constructivas (viviendas dispuestas en diferentes alturas) del siglo XI.
11. C/ San Juan de los Reyes: restos de murallas en varias intervenciones: n.º 63, muralla zirí; n.º 31, torreón y muralla; n.º 11-13, tramo de muralla de 5,20 x 19 m; n.º 3 y c/ Beso, n.º 6, restos de muralla zirí ahora incorporados a los apartamentos; n.º 10 (parcelas 16-18), importantes restos materiales del siglo XI.
12. Plaza Aljibe de Trillo: muros del siglo XI.
13. Placeta Cristo de las Azucenas (solar entre Monaita y Aljibe del Rey): tramo de muralla y torreón (2000).
14. Carmen de la Muralla: muralla zirí, vivienda en dos alturas con patio; cerámica (1983-1991).
15. Plaza Sta. Isabel la Real: viviendas de cierta entidad y cerámica del siglo XI (verde y manganeso) (2000); y tramo de muralla zirí interior.
16. Callejón del Gallo: cerámica zirí (alrededor de 500 fragmentos).
17. Cuesta Abarqueros: piezas cerámicas del siglo XI.
18. Puerta Elvira: sepulturas del siglo XI (*Maqbara Sabl b. Malik*).
19. C/ Calderería Nueva, n.º 6: piezas cerámicas del siglo XI.
20. Gran Vía de Colón, n.º 55: tramo de muralla zirí (1999).
21. Gran Vía de Colón, n.º 46: cerámica y vivienda del siglo XI.
22. Casa de los Tiros: complejo alfarero, abundante material cerámico (1992).
23. Plaza Tovar: cerámica del siglo XI.
24. Mercado de San Agustín: abundante material cerámico y estructuras de hábitat.
25. Callejón de los Franceses, n.º 26-27: casa zirí?; material cerámico del siglo XI (2002).
26. C/ Oficios (Antiguo Diario Patria): gran taller o tienda?; cerámica de taifas (1996).
27. Puente del Carbón: cerámica del siglo XI (1992).
28. C/ Varela: Cerámica del siglo XI (1999).
29. C/ Piedra Santa, n.º 15-17: restos de una vivienda del siglo XI e interesantes piezas de cerámica, especialmente de cuerda seca total (2000).
30. Convento de la Encarnación (c/ San Jerónimo, n.º 38-40, esquina Pl. Encarnación): restos cerámicos del XI, muralla fechada entre XI-XII.



FIGURA 2.– El recorrido de la muralla de la Alcazaba antigua en la Plataforma de Vico, siglo XVI (grabado por F. Prieto en 1795).



FIGURA 3.— Torreones semicirculares de la Al-Qasaba al-Qadima.



FIGURA 4.– Vista oeste de la puerta de los Adufes o Panderos (Báb al-Difāf).



FIGURA 5.— Torreón de la placeta de las Escuelas.



FIGURA 6.– Campanario de la actual iglesia de San José, alminar del siglo XI y su aljibe.

REVISIÓN DE LAS CRÓNICAS DE RALPH DE DICETO
Y DE LA *GESTA REGIS RICARDI*
SOBRE LA PARTICIPACIÓN DE LA FLOTA ANGEVINA
DURANTE LA TERCERA CRUZADA EN PORTUGAL

*A revision of Angevine Fleet involvement in Portugal during the Third Crusade
as seen by Ralph of Diceto and the Gesta regis Ricardi*

Lucas VILLEGAS ARISTIZÁBAL

*School of History, University of Nottingham, University Park, Nottingham NG7 2RD, Reino Unido. C. e.:
lucasvillegasa@googlemail.com*

Recibido: 2009-04-24

Aceptado: 2009-07-29

BIBLID [0213-2060(2009)27;153-170]

RESUMEN: Este artículo explora las intervenciones bélicas de los anglonormandos durante la Tercera Cruzada en las costas portuguesas utilizando como referencia las crónicas de Ralph de Diceto y la *Gesta regis Ricardi*. También examina los motivos que llevaron a las múltiples intervenciones de las flotillas anglonormandas desde el punto de vista de la historiografía inglesa de las cruzadas en Oriente. Finalmente, explora la percepción contemporánea y las repercusiones de estas incursiones en la Península y la participación de cruzados nórdicos en las siguientes intervenciones en Iberia.

Palabras clave: Cruzadas. Dartmouth. Enrique II. Lisboa. Sancho I de Portugal. Santarém. Silves. Reconquista. Ralph de Diceto. Ricardo I. Roger de Howden.

ABSTRACT: This article explores the Anglo-Norman military intervention during the Third Crusade on the Portuguese coasts, by analysing the narratives of Ralph of Diceto and the *Gesta regis Ricardi*. It then examines the motives that produced the multiple interventions by the Anglo-Norman fleets from the point of view of the English historiography of the

crusades to the Levant. Finally, it discusses the contemporary perception and the consequences of these incursions to the peninsula, and the later interventions of Nordic crusaders in Iberia.

Keywords: Crusades. Dartmouth. Henry II. Lisbon. Sancho I of Portugal. Santarém. Silves. Reconquista. Ralph of Diceto. Richard I. Roger of Howden.

En los años que siguieron a la caída de Lisboa, en 1147, algunos cruzados continuaron viajando por mar a Tierra Santa, volviéndose los puertos del Atlántico de la Península Ibérica una parada obligatoria en la travesía hacia Jerusalén. Esto sucedió a pesar de que las derrotas sufridas por los cruzados, durante la Segunda Cruzada en Tierra Santa, habían dado un golpe considerable a la moral de los occidentales con relación al conflicto del levante y, por lo tanto, habían reducido ampliamente el interés en los sucesos de ultramar¹. Por otro lado, los monarcas portugueses empezaban a darse cuenta de que la victoria en la conquista de Lisboa había tenido lugar, en gran parte, gracias a la ayuda prestada por estos cruzados del norte y, con la intención de lograr sus propios objetivos de expansión hacia el sur, comenzaron entonces a intentar atraer cruzados extranjeros². El propósito de este artículo es explorar la contribución de los cruzados anglonormandos en la reconquista portuguesa durante el periodo de la Tercera Cruzada, mediante un análisis de las crónicas anglonormandas de Ralph de Diceto, de Rogelio de Howden y del monasterio de Peterborough; crónicas que nos han dejado una detallada narración del itinerario de las flotas de cruzados a lo largo de Portugal, a diferencia de otras que han ignorado este aspecto³.

La expansión continental de Portugal fue ciertamente un objetivo de los reyes lusitanos, quienes tenían como rivales, del lado cristiano, a los reyes de León y luego de Castilla-León que, con sus grandes reinos, poseían más recursos y, por lo tanto, eran oponentes difíciles⁴. Con este propósito, los portugueses gustosamente aceptaban la ayuda aportada por cruzados extranjeros, aunque en algunos casos llegaba en momentos inoportunos. Entre estos grupos de cruzados se encontraban los anglonormandos, normandos, angevinos y gascones, que en esta época eran vasallos de la monarquía angevina fundada por el rey Enrique II de Inglaterra, y, por otra parte, estaban los alemanes, flamencos y los hombres de los Países Bajos⁵.

¹ O'CALLAGHAN, J. F. *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*. Philadelphia, 2004, pp. 58-60; DEFOURNEAUX, M. *Les français en Espagne aux XI^e et XII^e siècles*. Paris, 1949, pp. 10-166; TYERMAN, C. *England and the Crusades*. Chicago, 1988, pp. 33-35, 73 y 166-167.

² O'CALLAGHAN, *Reconquest and Crusade*, pp. 58-60.

³ DAVID, C. W. (ed.). «Narratio de itinere navali peregrinorum Hierosolyman tendentium et Silviam capientium A. D. 1189». *Proceedings of the American Philosophical Society*, 1939, vol. LXXXI, pp. 591-676; «Orkneyinga Saga». En VIGFUSSON, G. y DASENT, G. W. (eds.). *Icelandic Sagas and Other Documents Relating to the Settlement and Descent of the Northmen on the British Isles*. London, 1894, vol. I, pp. 159-179; RALPH OF DICETO. *Opera Historica*. Ed. de W. Stubbs. London, 1876, vol. I; *Gesta Regis Henrici Secundi Benedicti Abbatis*. Ed. de W. Stubbs. London, 1867; ROGER OF HOWDEN. *Chronica*. Ed. de W. Stubbs. London, 1870.

⁴ CERDEIRA, E. y PERES, D. *História de Portugal. Edição monumental*. Porto, 1929, vol. II, pp. 110-112; LIVERMORE, H. V. *A New History of Portugal*. Cambridge, 1966, pp. 61-80; RIBEIRO, O. *A formação de Portugal*. Lisboa, 1987, pp. 47-49. POWERS, J. F. «The Creative Interaction between Portuguese and Leonese Municipal Military Law, 1055 to 1279». *Speculum*, 1987, vol. LXII, pp. 55-57.

⁵ LIVERMORE, *A New History of Portugal*, p. 98.

La primera contribución notable de hombres de las Islas Británicas en Portugal que debemos mencionar, después de la conquista de Lisboa, es la liderada por Regnvald de Orkney⁶. Esta fue un intento fallido de tomar Alcacer do Sal en 1158, que fue descrito en la *Saga Orkneyinga*⁷. Este hecho demuestra la continuidad del interés de los europeos de los territorios anglonormandos en Iberia, que se acentuó por la predicación de la cruzada en Portugal, que el obispo inglés de Lisboa, Gilbert de Hastings, puede haber realizado en su viaje a Gran Bretaña a comienzos de la década de los mil ciento cincuenta⁸. Por otra parte, es un buen ejemplo de cómo los cruzados del norte de Europa, en su camino a Tierra Santa, se detenían en Portugal y se involucraban en el conflicto local. Sin embargo, durante el reinado de Enrique II de Inglaterra (1153-1189) la participación de los anglonormandos disminuyó, quizás debido al fracaso de la Segunda Cruzada en lograr una conquista en el oriente latino. Esta disminución del interés de los occidentales del norte de Europa en la cruzada a Tierra Santa causó, indirectamente, la disminución del número de los anglonormandos que se involucraron en la reconquista ibérica en Portugal.

Es importante tener en cuenta que las condiciones políticas en la Península Ibérica también habían cambiado, por lo que era más difícil para cualquier extranjero alistarse en las expediciones contra los moros, ya que estas se habían reducido a razias esporádicas, dirigidas en su mayoría por órdenes militares o por poderes locales, en los feudos fronterizos⁹. Esta situación se debió a los conflictos entre los poderes cristianos y a las largas regencias que tuvieron lugar durante parte de los reinados de Alfonso VIII de Castilla y de Alfonso II de Aragón. A la vez, distrajo la atención de los reinos centrales y levantinos para lanzar cualquier ofensiva importante¹⁰. La división de Castilla y León debilitó a ambos reinos con respecto a la reconquista, y los problemas entre León y Portugal también ayudaron a cambiar, aunque en menor grado, la política de expansión hacia el sur iniciada por Alfonso Henriques I de Portugal¹¹. Navarra, por su parte, por estas fechas ya había dejado de tener un papel importante en la reconquista, ya que carecía de acceso directo a la frontera musulmana y se mantuvo ocupada en los conflictos con Castilla y Aragón¹². La corona de Aragón comenzó a involucrarse en los complicados

⁶ FERREIRO ALEMPARTE, J. *Arribadas de normandos y cruzados a las costas de la Península Ibérica*. Madrid, 1999, p. 67.

⁷ «Narratio de itinere navali», p. 594; «Orkneyinga Saga», pp. 159-179; *Chronicon Conimbricense*. Ed. de E. Flórez. En *España sagrada*. Madrid, 1799, vol. XXIII, p. 332.

⁸ ARNOLD, T. (ed.). *Symeonis monachi opera omnia*. London, 1885, vol. II, p. 324.

⁹ BARTLETT, R. y MACKAY, A. (eds.). *Medieval Frontier Societies*. Oxford, 1989, pp. 70-74.

¹⁰ POWERS, J. F. *A Society Organized for War. The Iberian Municipal Militias in the Central Middle Ages*. London, 1988, pp. 34-39; BISSEAU, T. N. *The Medieval Crown of Aragon. A Short History*. Oxford, 1991, pp. 37-39.

¹¹ O'CALLAGHAN, *Reconquest and Crusade*, pp. 50-61; LOMAX, D. W. *The Reconquest of Spain*. London, 1978, pp. 91-106; OLIVEIRA MARQUES, A. H. de. *History of Portugal*. New York-London, 1972, vol. I, pp. 63-65; POWERS, «The Creative Interaction», pp. 55-57; GONZÁLEZ GONZÁLEZ, J. «Fijación de la frontera castellano-leonesa en el siglo XII». En *la España Medieval. Estudios en memoria del profesor D. Salvador de Moxó*, 1982, vol. II, pp. 411-434; GONZÁLEZ MÍNGUEZ, C. «1037-1230: El proceso de la unidad castellano-leonesa». En BENITO RUANO, E. (ed.). *Medievo hispano: Estudios in memoriam del Prof. Derek W. Lomax*. Madrid, 1995, pp. 215-217.

¹² *Crónica latina de los reyes de Castilla*. Trad. de L. Charlo Brea. Madrid, 1999, pp. 34-48.

conflictos políticos y religiosos del sur de Francia¹³. Sin embargo, aunque estos factores contribuyeron a disminuir el interés de los gobernantes ibéricos en el lanzamiento de expediciones contra los territorios musulmanes, el impulso para la adquisición de tierras bajo control musulmán no muere por completo. La Iglesia se mantuvo activa en el intento de incentivar a los poderes seculares para iniciar nuevos esfuerzos de expansión en al-Andalus. Un ejemplo de ello fue el sínodo de Segovia, celebrado en 1166, en el que los prelados prometieron la remisión de los pecados a los defensores de los territorios cristianos en Iberia, y más concretamente en Castilla, de la misma forma como se les había prometido a aquellos que iban a Jerusalén¹⁴. A pesar de todo, se hicieron algunos intentos de conquista de nuevos territorios durante este periodo, pero su éxito fue relativamente limitado en comparación con los realizados durante la Segunda Cruzada y las acciones anteriores, por las razones explicadas anteriormente. Por otro lado, fue durante este periodo de incursiones en pequeña escala, a través de la frontera entre musulmanes y cristianos, cuando la versión ibérica de los órdenes militares comenzó a ganar importancia, tal vez como consecuencia de la falta de actividad bélica antimusulmana de los gobernantes ibéricos¹⁵.

La pérdida de Jerusalén en 1187 después de la magistral victoria de Saladino en los Cuernos de Hattin cambió todo¹⁶. Este evento afectó la moral de la Europa cristiana más de lo que la caída de Edesa lo había hecho en su tiempo. Jerusalén, el lugar de la crucifixión y la resurrección de Cristo, era de gran valor simbólico para los cristianos y su caída a manos de los infieles fue tan devastadora que envió ondas de angustia por todo el mundo cristiano, fomentando el apoyo del público en general para la promulgación de una nueva empresa con el fin de recuperar la ciudad santa¹⁷. El fervor de cruzada se levantó una vez más en la Europa occidental después de casi cuarenta años de modesto interés. El papa Gregorio VIII, plegado a la opinión pública, emitió la encíclica de cruzada *Audita tremendi* para fomentar la formación de una nueva empresa bélica con el propósito de la recuperación de Jerusalén¹⁸. Aunque la convocatoria original de la cruzada se realizó en 1187, pasaron tres años hasta que la cruzada oficial llegase a Tierra Santa.

En el teatro de cruzada ibérico la noticia de la caída de Jerusalén fue recibida con inquietud, pues los almohades habían tenido un éxito moderado en la unificación de la España musulmana y habían sido capaces de revertir algunas de las conquistas cristianas de la primera mitad del siglo XII. Los papas Gregorio VIII en 1188 y su sucesor Clemente III concedieron remisiones de pecados a los que tomaran parte en expediciones contra los musulmanes en España, como su predecesor Eugenio III lo había hecho cuatro décadas

¹³ BISSON, *The Medieval Crown of Aragon*, pp. 37-39.

¹⁴ LINEHAN, P. «The Synod of Segovia of 1166». *Bulletin of Medieval Canon Law*, 1980, vol. X, p. 35.

¹⁵ LOMAX, D. W. *La Orden de Santiago*. Madrid, 1965, pp. 4-10; O'CALLAGHAN, J. F. *The Spanish Military Order of Calatrava and its affiliates*. London, 1975, vol. I, pp. 178-189.

¹⁶ RICHARD, J. *The Crusades*. Trad. de J. Birrell. Cambridge, 1990, pp. 216-217; RILEY-SMITH, J. *The Crusades*. London, 1982.

¹⁷ LLOYD, S. «The Crusading Movement 1096-1274». En RILEY-SMITH, J. (ed.). *The Oxford History of the Crusades*. Oxford, 1998, p. 54.

¹⁸ *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Ed. de J. P. Migne. Paris, 1855, vol. CCII, pp. 1539-1542; «Gregorio VIII: Audita tremendi». En *Chronicles of the Crusades*. Ed. de E. Hallam. Godalming, 1997, p. 162.

antes¹⁹. Además, dieron licencia a los gobernantes ibéricos para romper cualquier tregua que tuviesen con los musulmanes y lanzar una ofensiva contra ellos²⁰. Esto hizo que las expediciones ibéricas durante el periodo de la Tercera Cruzada, al menos desde un punto de vista jurídico y teológico, fuesen consideradas cruzadas²¹. A pesar de ello, las treguas con los musulmanes fueron respetadas en su mayoría y, aunque Clemente III las prohibió, los monarcas cristianos de la Península hicieron caso omiso²². Curiosamente, el papa incluso exhortó al clero a prestar apoyo financiero a la cruzada que estaba siendo preparada para recuperar Jerusalén²³. La falta de iniciativa en la reconquista fue percibida por el clero y el papado como un lamentable síntoma de los pecados de los gobernantes ibéricos²⁴.

Por otro lado, la presión pública sobre los gobernantes de la Europa occidental al norte de los Pirineos fue tal que Enrique II, con todos los conflictos que tenía con sus hijos y el rey de Francia, estuvo dispuesto a tomar el voto de cruzada, que por tantos años había evitado²⁵; solo su muerte, en 1189, lo detuvo. Ricardo I «Corazón de León», hijo y sucesor de Enrique II, quien había tomado el voto antes de la muerte de su padre, continuó los preparativos para la cruzada que su predecesor había iniciado. Sin embargo, debido a problemas logísticos, su expedición no comenzó hasta la primavera de 1190. Esta fue una espera demasiado larga para muchos devotos cristianos, que habían tomado su voto de cruzada después de escuchar la noticia de la caída de la ciudad santa, quizás incluso antes de oír hablar de la encíclica de cruzada *Audita tremendi* del papa Gregorio VIII²⁶. Estos pequeños grupos viajaban a Tierra Santa por mar, dando la vuelta a la Península Ibérica, y se detenían en Lisboa como último puerto cristiano antes de al-Andalus, para reabastecerse de suministros. Algunos de estos cruzados, inspirados por esta nueva ola de fervor de cruzada, fueron los que ayudaron en la conquista de las ciudades portuguesas de Alvor y Silves.

¹⁹ ROBINSON, I. S. «The papacy 1122-1198». En LUSCOMBE, D. y RILEY-SMITH, J. (eds.). *The New Cambridge Medieval History*. Cambridge, 2004, vol. IV, parte II, p. 347; O'CALLAGHAN, *Reconquest and Crusade*, p. 57.

²⁰ GOÑI GAZTAMBIDE, J. *Historia de la bula de cruzada en España*. Vitoria, 1958, p. 98.

²¹ O'CALLAGHAN, *Reconquest and Crusade*, p. 57.

²² CATLOS, B. A. *Victors and Vanquished, Christians and Muslims of Catalonia and Aragon*. Cambridge, 2004, p. 74.

²³ CAZEL, F. A. Jr. «The Tax of 1185 in Aid of the Holy Land». *Speculum*, 1955, vol. XXX, pp. 385-392.

²⁴ *Annales Toledanos I*. Ed. de E. Flórez. En *España Sagrada*. Madrid, 1799, vol. XXIII, pp. 393-394; PORRES MARTÍN-CLETO, J. *Los Anales toledanos I y II*. Toledo, 1993, pp. 144-165; LINEHAN, «The Synod of Segovia of 1166», pp. 65-66.

²⁵ Enrique II había contemplado la idea de participar en las cruzadas en Tierra Santa y en la Península Ibérica casi desde el comienzo de su mandato, por su cercanía familiar a la dinastía reinante en el reino de Jerusalén y después como penitencia por su culpabilidad en el famoso caso del asesinato del arzobispo Tomás de Canterbury. FOREY, A. «Henry II's crusading penances for Becket's murder». *Crusades*, 2008, vol. VII, pp. 153-164; DUGGAN, A. «Ne in dubium: The Official Record of Henry II's Reconciliation at Avranches, 21 May 1172». *English Historical Review*, 2000, vol. CXV, pp. 643-658; BARBER, R. *Henry Plantagenet*. Ipswich, 2001, pp. 223-225.

²⁶ ROBINSON, «The papacy 1122-1198», p. 343; GOÑI GAZTAMBIDE, *Historia de la bula de cruzada*, pp. 63-66.

Las conquistas, como la de Lisboa en 1147, fueron tan importantes para el mundo cristiano que quedaron registradas en las crónicas del norte de Europa²⁷. Las fuentes portuguesas, como la *Crónica de los godos*, no mencionan la toma de Silves por los cristianos o que los portugueses le debiesen nada a los extranjeros por su apoyo. Tal vez esto es un indicador del antagonismo que los cruzados del norte tenían hacia sus colegas portugueses por su supuesta falta de iniciativa, hecho que pudo haberse basado en su propia visión de los acontecimientos. Para los portugueses, como para los otros cristianos de la Península, la conquista de una fortaleza o una ciudad representaba un paso en la continua lucha contra el Islam. También para ellos era necesario abordar la acción con un planteamiento más sofisticado para mantener la plaza después de su conquista y de que los cruzados extranjeros se hubiesen ido²⁸. Este fue especialmente el caso, ya que para los reyes cristianos de la Península la conquista de las ciudades tenía que ser seguida por una clara política de asentamientos y reorganización territorial. Por el contrario, para los cruzados normandos y anglonormandos los objetivos eran a más corto plazo e incluían el cumplimiento de sus votos de cruzada y, en algunos casos, el saqueo de la plaza²⁹.

Según el análisis de Charles W. David de la *Narratio de navali itinere*, esta crónica fue escrita por un participante alemán y es la más detallada narración de la conquista de Silves³⁰. Sin embargo, esta crónica dice poco acerca de los participantes anglonormandos; en cambio hace hincapié en la intervención de los alemanes y los flamencos durante el cerco. En cuanto a la participación anglonormanda, debemos confiar en la crónica más general de Ralph de Diceto. En ella, su autor se esmera en mostrar el papel desempeñado por sus compatriotas en esta fase de la Tercera Cruzada³¹. Ralph era un clérigo de Diss, Norfolk, Inglaterra, y es posible que haya estudiado en la Universidad de París por los años 1140; se convirtió en diácono de la catedral de San Pablo en Londres en 1181 y mantuvo esa posición hasta su muerte en 1201³². Ralph escribió muchas obras históricas; la que describe la conquista de Silves y Alvor se conoce como *Ymagenes Historiarum*. Según Gransden, Ralph de Diceto copió gran parte de su información de la crónica de Roberto Torigni hasta el año 1183, pero a partir de esa fecha es más o menos original³³. Esto es importante, pues la conquista de Silves se produjo en 1189. El único problema

²⁷ DAVID, «Narratio de itinere navali», pp. 591-676; RALPH OF DICETO, *Opera Historica*, vol. II, pp. 65-66; *De expugnatione Lyxbonensi*. Ed. de C. W. David y J. Phillips. New York, 2000; «A carta de Duodechino». En *Fontes Medievais da História de Portugal*. Ed. de A. Pimenta. Lisboa, 1960, pp. 124-130.

²⁸ CATLOS, *Victors and Vanquished*, pp. 92-101; VIRGILI, A. «Conquerors i colons a la frontera: Tortosa 1148-1212». *Recerques: Història, Economia i Cultura*, 2001, vol. XLIII, p. 50; McCRANK, L. J. «Norman Crusaders in the Catalan Reconquest: Robert Burdet and the Principality of Tarragona». *Journal of Medieval History*, 1981, vol. VII, pp. 67-82.

²⁹ BURNS, R. I. «Immigrants from Islam: The Crusaders' Use of Muslims as Settlers in thirteenth century Spain». *The American Historical Review*, 1975, vol. LXXX, pp. 24-34.

³⁰ DAVID, «Narratio de itinere navali», pp. 591-671.

³¹ RALPH OF DICETO, *Opera Historica*, vol. II, pp. 65-66; GREENWAY, D. E. «The succession to Ralph de Diceto, dean of St Paul's». *Bulletin of the Institute of Historical Research*, 1966, vol. XXXIX, pp. 86-95.

³² GRANSDEN, A. *Historical Writing in England c. 550 to c. 1307*. London, 1974, p. 230; CARPENTER, D. A. «Abbot Ralph of Coggeshall's Account of the Last Years of King Richard and the First Years of King John». *English Historical Review*, 1998, vol. CXIII, p. 1226.

³³ MASON, J. F. A. «Diceto, Ralph de (d. 1199/1200)». En *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford, 2004, vol. XVI, pp. 40-42.

que podría ser evidente en su versión con respecto a Silves puede ser su muy lógica parcialidad en relación con los anglonormandos en el asedio y conquista, en comparación con los de otras nacionalidades que estaban presentes. Esto puede ser el resultado no solo de sus propios prejuicios, sino también de sus fuentes, que podrían haber sido los londinenses que participaron en la expedición. Por otro lado, Ralph no revela sus fuentes acerca de este episodio, lo cual hace difícil tener una visión clara de quién o qué podría haber influido en su interpretación de los acontecimientos. Es probable, sin embargo, que, siendo de Anglia del Este, él conociera a algunos de los veteranos de las conquistas de Lisboa y Tortosa³⁴. Por esta razón podría haber estado más dispuesto a registrar sus experiencias en su crónica³⁵.

Al parecer, la flota anglonormanda, formada por 37 barcos, dejó Dartmouth, Inglaterra, el día 15 de junio de 1189 y llegó a Lisboa el 3 de julio³⁶. Según Ralph de Diceto, el rey Sancho I de Portugal solicitó ayuda a los cruzados ingleses para la conquista de Silves³⁷. Las flotas de cruzados de procedencia frisona y alemana ya habían llegado por separado a Portugal y una de ellas había saqueado el castillo y la aldea de Alvor a pocos kilómetros de Silves³⁸. El saqueo de esta fortificación costera se consideraba un preámbulo para el asalto a Silves, que se inició tan solo unos días después con una nueva incursión de los cruzados del norte formada por anglonormandos, frisonos y alemanes. Esto demuestra que algunos de los cruzados de los dominios anglonormandos no estaban dispuestos a esperar la expedición del rey Ricardo. Según las fuentes inglesas y alemanas, la ciudad de Silves estaba muy bien fortificada y solo fue conquistada después de un largo asedio³⁹.

Esta contribución anglonormanda se puede interpretar de diferentes maneras. Se podría argumentar que la campaña fue percibida como parte de la Tercera Cruzada en sí y que, a los ojos de sus participantes, no había ninguna necesidad de precipitarse hacia Tierra Santa. También se podría argumentar que los implicados estaban deseosos de cumplir con sus votos en cualquier teatro de guerra, no necesariamente en el Levante⁴⁰. Además, como se ha demostrado, el papado había producido continuamente bulas en las que se daba a la lucha en la Península la misma connotación de cruzada que a las expediciones a Tierra Santa⁴¹. También se puede decir que la codicia de los participantes, o la necesidad real de recursos de los cruzados, les hizo olvidar o dejar en suspenso sus votos para viajar a Tierra Santa, cuando percibieron la riqueza de la ciudad.

³⁴ VILLEGAS ARISTIZÁBAL, L. «Anglo-Norman intervention in the conquest and settlement of Tortosa: 1148-1180». *Crusades*, 2009, vol. VIII, en prensa.

³⁵ Algunos de los principales textos de la Tercera Cruzada no se molestan en mencionar los acontecimientos que transcurrieron durante el viaje de la marina anglonormanda desde Inglaterra y Normandía hasta el sur de Francia. *Chronicle of the Third Crusade*. Ed. de H. J. Nicholson. Aldershot, 1997, p. 149.

³⁶ DAVID, «Narratio de itinere navali», pp. 591-676; RALPH OF DICETO, *Opera Historica*, vol. II, p. 65.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ DAVID, «Narratio de itinere navali», pp. 617-618.

³⁹ *Ibidem*, pp. 619-621; RALPH OF DICETO, *Opera Historica*, vol. II, p. 65.

⁴⁰ TYERMAN, *England and the Crusades*, pp. 136-139.

⁴¹ ERDMANN, C. *The Origin of the Idea of Crusade*. Trad. de M. W. Baldwin y W. Goffart. Princeton, 1977, pp. 68-70 y 95-117; *La chronique de Saint-Maixent*. Ed. de J. Verdon. Paris, 1979, pp. 186-187; MANSILLA, D. *La documentación pontificia hasta Inocencio III*. Roma, 1955, doc. 62; GOÑI GAZTAMBIDE, *Historia de la bula de cruzada*, pp. 76-77.

Como ha señalado Housley, los motivos materiales eran ciertamente muy importantes para los participantes de esta expedición; debido a la ausencia de grandes figuras aristocráticas, era necesario para estos cruzados de bajos recursos adquirir algo de riqueza para poder completar su peregrinación a Tierra Santa⁴². Este tipo de acción ya era percibida como una causa justa cristiana, o al menos como una legítima desviación del viaje a Jerusalén⁴³. Además, es probable que los implicados, tanto de los dominios anglonormandos como de otras partes del norte de Europa, fueran conscientes de que, si su expedición a Tierra Santa era un fracaso, como la de sus predecesores en la Segunda Cruzada, podrían, al menos, afirmar que habían ampliado las fronteras de la cristiandad en un legítimo ámbito de cruzada. El cronista inglés Enrique de Huntingdon ya había comentado sobre la caída de Lisboa, en 1147, que aquellos que habían tomado parte en el sitio eran más dignos de recibir sus remisiones que los cruzados que fueron al Levante⁴⁴. Por lo tanto, es probable que el éxito de la conquista de Lisboa cuarenta años antes se haya convertido en cierto sentido en un símbolo de orgullo para los cruzados anglonormandos, principalmente porque la cruzada de los reyes había sido un absoluto fracaso⁴⁵.

La frecuente combinación de fervor religioso y codicia material desempeñó un papel central en la toma de Silves, en septiembre de 1189. En esta ocasión, los cruzados, incluyendo a los del contingente anglonormando, se negaron a dejar partir a los musulmanes con sus objetos de valor, como Sancho I de Portugal les había prometido. Este tipo de acciones eran recurrentes en la contribución extranjera en las cruzadas peninsulares⁴⁶. La diferencia entre los objetivos de los cruzados locales y los de sus homólogos extranjeros siempre causaba problemas a los gobernantes ibéricos, que en muchas ocasiones tuvieron que tolerar el saqueo a manos de los cruzados del norte de Europa. Aunque el saqueo no era un concepto extraño para los cristianos locales, los objetivos políticos a largo plazo de los gobernantes ibéricos en esta época alentaban a que, por lo general, se les diese un tratamiento más generoso a los musulmanes cautivos que el que les solían dar los cruzados extranjeros⁴⁷.

A diferencia de los acontecimientos de 1147, en esta campaña militar la orden del Temple estuvo profundamente implicada; un factor importante que podría haber fomentado la participación de muchos cruzados extranjeros, que quizás podían haber estado inquietos por pasar demasiado tiempo en Iberia, mientras la situación en Tierra Santa era tan desesperada. Los templarios, en este momento, ya se habían convertido en una

⁴² HOUSLEY, N. *Contesting the Crusades*. Oxford, 2006, p. 107.

⁴³ GRABOŃ, A. «The Description of Jerusalem by William of Malmesbury». *Anglo-Norman Studies*, 1990, vol. XIII, p. 155; BULL, M. *Knightly Piety and lay Response to the First Crusade*. Oxford, 1993, pp. 258-288; MITRE FERNÁNDEZ, E. y ALVIRA CABRER, M. «Ideología y guerra en los reinos de España medieval». *Revista de Historia Militar*, 2001, vol. XLV, pp. 302-308.

⁴⁴ HENRY OF HUNTINGDON. *Historia Anglorum: The History of the English People*. Ed. de D. Greenway. Oxford, 1996, p. 753.

⁴⁵ FERREIRO ALEMPARTE, *Arribadas de normandos y cruzados*, p. 70.

⁴⁶ VILLEGAS ARISTIZÁBAL, L. *Norman and Anglo-Norman Participation in the Iberian Reconquista, c. 1018-1248*, tesis doctoral. Nottingham, 2007, pp. 47, 220.

⁴⁷ FLETCHER, R. *Moorish Spain*. London, 2001, pp. 134-137.

fuerza importante en la Reconquista⁴⁸. Más aún, la transformación de la reconquista en un tipo de cruzada, equivalente ante los ojos de la Iglesia a las guerras libradas en Tierra Santa, ayudó a que esta orden militar estuviese más interesada en intervenir militarmente en el teatro bélico ibérico⁴⁹. Las espléndidas adjudicaciones de propiedades, dadas tanto por los reyes portugueses como aragoneses, probablemente contribuyeron a que templarios y hospitalarios, que habían sido creados para la protección de Tierra Santa, fuesen obligados a utilizar sus recursos ibéricos específicamente en las campañas peninsulares⁵⁰. La participación de las órdenes militares, cuyas credenciales de cruzada eran bien conocidas en toda Europa antes de esta fecha, pudo haber creado una impresión de legitimidad de esta expedición en particular, aunque el papa no promulgó una bula directa de indulgencias para este ataque.

La *Gesta regis Henrici secundi* también da cuenta del sitio de Silves, aunque es mucho más breve que la de Ralph de Diceto o la *Narratio de navali itinere*. Según la *Gesta regis*, los contingentes ingleses se sumaron a los otros cruzados que asediaban la ciudad de Silves⁵¹. Según Ralph de Diceto, la ciudad cayó en septiembre después de un sitio difícil. La *Narratio de navali itinere* explica que los habitantes musulmanes fueron expuestos a una hambruna con el fin de capturar la ciudad y, como se explicó anteriormente, la ciudad fue tomada por asalto y su guarnición y población fueron masacradas, a pesar de la mediación del monarca portugués, que intentó persuadir a los cruzados en poner freno a sus deseos de venganza contra los infieles⁵². Las fuentes árabes, que fueron relativamente silenciosas acerca de la caída de Lisboa, cuatro décadas antes, son muy vívidas en su descripción de las atrocidades cometidas contra los habitantes de Silves, después de que esta fuese finalmente tomada por las fuerzas de la cruzada⁵³.

Lo que aconteció inmediatamente después de la conquista de Silves, en relación a su repoblación, no está muy claro por falta de documentación. Aparte de un personaje flamenco que fue nombrado obispo de la ciudad, hubo al parecer pocos cruzados

⁴⁸ «A conquista de Santarém». En *Fontes Medievais da História de Portugal*. Ed. de A. Pimenta. Lisboa, 1960, pp. 94-106; FORAY, A. *The Military Orders from the twelfth to the early fourteenth centuries*. London, 1992, pp. 23-26; JASPERT, N. «Capta est Dertosa clavis Christianorum: Tortosa and the Crusades». En PHILLIPS, J. y HOCH, M. (eds.). *The Second Crusade: scope and consequences*. Manchester, 2001, pp. 90-110.

⁴⁹ Desde el pontificado de Gelasio II, la Reconquista Ibérica fue considerada como un teatro legítimo donde los caballeros cristianos pudieran recibir indulgencias por sus acciones militares contra el Islam. Además, a finales del siglo XII, la participación de los caballeros cristianos de diferentes partes de Europa en la Península Ibérica ya era algo común. DEFOURNEAUX, *Les français en Espagne*, pp. 150-166; FOREY, A. *The Military Orders from the Twelfth to the Early Fourteenth Centuries*. Toronto, 1992, pp. 23-26.

⁵⁰ SIRE, H. J. A. «The Charter of the Hospitallers in Spain in the Middle Ages». En BARBER, M. (ed.). *The Military Orders*. Aldershot, 1994, pp. 25-27; FOREY, *The Military Orders*, pp. 23-32; GOMES BARBOSA, P.; VARANDAS, J. M. y VICENTE, A. «Propriedades das ordens militares na Estremadura». En *As ordens militares em Portugal*. Palmela, 1991, pp. 91-98; MARQUIS D'ALBON. *Cartulaire général de l'ordre du Temple*. Paris, 1913, docs. 33 y 314.

⁵¹ *Gesta regis Henrici secundi Benedicti abbatis*, vol. II, pp. 89-90; DAVID, «Narratio de itinere navali», pp. 617-619.

⁵² DAVID, «Narratio de itinere navali», pp. 629-630.

⁵³ IBN KHALDOUN. *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*. Ed. de Le Baron de Slane y P. Casanova. Paris, 1982, vol. II, pp. 212-213; *El Anónimo de Madrid y Copenhague*. Ed. de A. Huici Miranda. Valencia, 1917, p. 114.

extranjeros que se asentaran allí. La falta de evidencia podría ser el resultado del hecho de que la conquista de Silves fue una victoria relativamente efímera, pues el califa almohade Yasuf bin Abd al-Rahman logró reconquistar la ciudad en 1190⁵⁴. Es importante también señalar que las crónicas dicen que la mayoría de los cruzados siguieron su camino a Tierra Santa tan pronto como la ciudad fue conquistada, con la excepción de unos pocos, como el obispo Nicolás el Flamenco⁵⁵.

Sin embargo, después de que los primeros cruzados partieron hacia Tierra Santa, llegó una nueva escuadra naval de cruzados a Portugal. Esta fue la flota de Ricardo I de Inglaterra, que había partido de Inglaterra y Normandía con el propósito de dar la vuelta a la Península para reunirse con su rey en el sur de Francia, antes de continuar su viaje hacia Jerusalén⁵⁶. Como se ha mencionado anteriormente, todos los cruzados que viajaban a Tierra Santa por mar desde el norte de Europa se detenían en Portugal, aunque solo fuese para recargar provisiones para el viaje. Coincidió la llegada de la flota de Ricardo I con la campaña que el califa almohade Yasuf bin Abd al-Rahman había lanzado contra Portugal como represalia por las tomas de Alvor y Silves.

El califa atacó Santarém en el verano de 1190, como un audaz intento de hacer retroceder los avances logrados por el predecesor de Sancho I en el poniente peninsular⁵⁷. Afortunadamente para Sancho, la flota inglesa llegó al mismo tiempo y logró que un grupo de cruzados anglonormandos le ayudara a defender la ciudad⁵⁸. Las dos principales fuentes para esta breve participación de los anglonormandos en Portugal son la *Gesta regis Ricardi*, incorporada en la *Crónica de Benedicto de Peterborough*, y la *Crónica de Rogelio de Howden*. Estas dos crónicas están estrechamente relacionadas entre sí; esto es especialmente evidente en los pasajes que se utilizan en esta sección, donde las descripciones son casi idénticas⁵⁹. Según Gransden, Rogelio de Howden, en su crónica de los años comprendidos entre 1177 y 1192, copió su material de la *Gesta regis Henrici secundi* y sólo hizo unas pequeñas añadiduras de material y resumió algunas de las secciones. Esto es muy evidente en la sección relativa a la travesía de la flota inglesa por Portugal⁶⁰. Como señaló Gransden, las dos crónicas se centran en la política regia y en las maquinaciones del gobierno. En el caso de la cruzada, las dos crónicas hablan de la estructura de mando de las flotas con gran detalle. Estas crónicas exaltan la labor realizada por los cruzados, sin dejar de presentar una visión crítica sobre el comportamiento de ellos en Lisboa, como se verá más adelante.

Según la *Gesta regis Ricardi* y la crónica de Rogelio de Howden, un buque londinense, que llevaba, entre otros, a un cierto Guillermo, hijo de Osberto, y a Godofredo Aurifaber fue persuadido por los colonos de Silves a permanecer y defender la ciudad, con la promesa

⁵⁴ AL-HULAL AL MAWSIYYA, *Crónica árabe de las dinastías Almorávides, Almohade y Benimerín*. Trad. de A. Huici Miranda. Tetuán, 1951, p. 188.

⁵⁵ DAVID, «Narratio de itinere navali», p. 633.

⁵⁶ *Chronicle of the Third Crusade*, pp. 149-150.

⁵⁷ AL-HULAL AL MAWSIYYA, *Crónica árabe de las dinastías*, p. 188.

⁵⁸ LIVERMORE, *A New History of Portugal*, p. 98.

⁵⁹ GRANSDEN, *Historical Writing in England*, pp. 222-227; STENTON, D. M. «Roger of Howden and Benedict». *English Historical Review*, 1943, vol. LXVIII, pp. 574-587.

⁶⁰ GRANSDEN, *Historical Writing in England*, p. 226. Ver apéndice.

de que el monarca portugués les pagaría por sus servicios⁶¹. Respecto a este episodio, el autor de la *Gesta regis Ricardi* presenta una detallada narración de los acontecimientos y una descripción de los individuos que participaron en esta fase de la Tercera Cruzada⁶². Al parecer la flota del rey Ricardo comenzó a llegar a Portugal desde finales de la primavera del año 1190 y sus barcos continuaron llegando hasta el verano del mismo año. Uno de estos contingentes llegó en junio, cuando los almohades habían puesto en marcha una campaña de reconquista contra los cristianos en las orillas del río Tajo. Sancho instó a este grupo, que algunos historiadores han identificado como el conducido por Ricardo de Camville y Roberto de Sablé, a ayudarlo a defender la fortaleza de Torres Novas y más tarde Santarém⁶³. Los cruzados, al parecer, aceptaron el llamado sin vacilación⁶⁴.

La identificación hecha por Livermore y O'Callaghan, que propone a Ricardo de Camville y Roberto de Sablé como los líderes de los contingentes que ayudaron a la defensa de Santarém, parece que es el resultado de un error de interpretación de lo que la *Gesta regis Ricardi* y la crónica de Rogelio de Howden indican⁶⁵. Ambas dicen que los dos nobles se encontraban entre los líderes de la flota cruzada que se reunieron en Dartmouth, en las vísperas de la cruzada. Sin embargo, la *Gesta* deja claro que una tormenta dispersó la flota cuando esta pasaba por el mar de Vizcaya, por lo cual los cruzados llegaron a Lisboa en distintas fechas⁶⁶. La crónica no es muy clara, pero sugiere que estos dos cruzados fueron los líderes de una incursión posterior, es decir, no la que participó en la defensa de Santarém, sino en la del saqueo a Lisboa⁶⁷. Lamentablemente, esta interpretación del texto destruye la posibilidad de identificar específicamente el lugar de origen de los cruzados ingleses que desempeñaron un papel en la defensa de Santarém y de Torres Novas, debido a que las crónicas no mencionan ninguno de los nombres de los implicados en este episodio.

El argumento utilizado por el mensajero de Sancho I en la *Gesta regis Ricardi*, que supuestamente dijo: «quod eum nisi eum (el rey) auxiliarentur, ipse totam terram suam amitteret», parece estar utilizando el concepto tradicional de *bellum iustum* de San Agustín para la defensa de tierras cristianas, el cual era ya desde el siglo XI un concepto teológico aceptado en la cristiandad como parte de la justicia de Dios⁶⁸. A diferencia de los argumentos esgrimidos por el obispo de Oporto, que aparecen en la *De expugnatione Lyxbonensi*, para convencer a los cruzados del mérito de la causa, el

⁶¹ ROGER OF HOWDEN, *Chronica*, vol. III, p. 43; MATTHEW PARISIENSIS, *Chronica majora*. Ed. de H. Richards-Luard. London, 1872-1883, vol. II, p. 366; *Gesta regis Henrici secundi Benedicti abbatis*, vol. II, p. 117.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ O'CALLAGHAN, *Reconquest and Crusade*, p. 59.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 118-119.

⁶⁵ LIVERMORE, *A New History of Portugal*, p. 98; O'CALLAGHAN, *Reconquest and Crusade*, p. 59.

⁶⁶ «Hispanicum die Ascensionis Domini, arripuit illas tempestas valida et horribilis, et ab invicem in memento sunt separatae». *Gesta regis Henrici secundi Benedicti abbatis*, vol. II, p. 116.

⁶⁷ «Sed antequam illi naves suas venissent, Robertus de Sablul, et Ricardus de Chamvil, venerunt ad Ulixisbonam cum sexaginta tribus magnis navibus de storio regis Angliæ: storium idem est quod navigium». *Gesta regis Henrici secundi Benedicti abbatis*, vol. II, p. 119; ROGER OF HOWDEN, *Chronica*, vol. III, p. 45.

⁶⁸ *Gesta regis Henrici secundi Benedicti abbatis*, vol. II, p. 118; AGUSTÍN DE HIPONA. *The City of God*. Trad. de H. Bettenson, H. y J. O'Meara. London, 1984, p. 32; RUSSELL, F. H. «Love and Hate in Medieval Warfare: The contribution of St Augustine». *Nottingham Medieval Studies*, 1987, vol. XXXI, pp. 108-124.

autor de la *Gesta regis Ricardi* parece estar convencido de la legalidad de los esfuerzos del monarca portugués debido a su desesperada situación⁶⁹. Rogelio de Howden, por otra parte, intenta demostrar la naturaleza religiosa de la intervención de los cruzados de la siguiente manera: «Quingenti igitur viri bene armati, et ex omnibus qui in navibus venerant prælecti, fortiores et animosiores, elegerunt magis mori in bello pro nomine Jesu Christi, quam videre mala gentis suæ, et exterminium, et relictis navibus et sociis suis, perrexerunt ascendentes per fluvium Thagi usque ad Sanctam Herenam...»⁷⁰. La referencia a la muerte digna de los cruzados en el campo de batalla hace alusión a la doctrina que proclamaba que los combatientes que murieran en la cruzada recibirían la salvación eterna como mártires de la causa divina⁷¹. Más importante aún, este aspecto había sido mencionado directamente por el papa Clemente III, en 1188, en referencia a la reconquista ibérica⁷². Además, los hispanos parecen haber tomado muy en serio esta interpretación, como se evidencia a partir de una carta enviada por Alfonso VIII a Felipe Augusto II de Francia como preludio a la batalla de Alarcos (1195), en donde el monarca castellano dice estar preparado para morir en batalla y convertirse en un mártir de la fe⁷³.

La defensa de Torres Novas y Santarém parecía, al menos desde la perspectiva clerical de las dos crónicas, como un objetivo legítimo de los cruzados, ya que no critican la ayuda al monarca portugués en su lucha⁷⁴. Sin embargo, el autor de la *Gesta*, al igual que Rogelio de Howden, parecen haber sido muy críticos con el contingente de cruzados, que estaba bajo el mando de Ricardo de Camville y Roberto de Sablé, por su conducta a su llegada a Lisboa. Más aún, los autores no critican el hecho de que el monarca portugués haya atacado y encarcelado a los cruzados que habían causado tanta destrucción a su llegada a Lisboa y que, de acuerdo con ambos autores, venían en su mayoría de Inglaterra⁷⁵. Esto deja claro que sus puntos de vista clericales sobre la moralidad de este asunto eclipsaban cualquier sesgo regionalista que pudiese tener. Este es un ejemplo interesante de un saqueo perpetrado por cruzados contra una ciudad cristiana antes de la Cuarta Cruzada. Por supuesto, en este caso fue el fracaso de los comandantes en mantener la disciplina entre sus tropas lo que causó el saqueo y la destrucción de parte de la ciudad. La sabiduría del monarca portugués, en relación con la falta de control que los comandantes anglonormandos habían tenido sobre sus huestes, parece haber producido una especie de admiración en los cronistas ingleses. Si bien los autores posiblemente fueron capaces de reunir pruebas de los acontecimientos al regreso de los cruzados, es interesante que hayan sido capaces de distanciarse, por sí mismos, de los probables comentarios desfavorables de los participantes en esta expedición que habían sufrido a manos de los hombres del rey lusitano. Es probable que estos autores también hayan tenido contacto con los sobrevivientes de otros grupos que actuaron del lado

⁶⁹ *Gesta regis Henrici secundi Benediti abbatis*, vol. II, p. 118.

⁷⁰ ROGER OF HOWDEN, *Chronica*, vol. III, p. 44.

⁷¹ TYERMAN, C. *Fighting for Christendom, Holy Wars and the Crusades*. Oxford, 2004, p. 32; RILEY-SMITH, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, pp. 114-115.

⁷² O'CALLAGHAN, *Reconquest and Crusade*, p. 57.

⁷³ LADERO QUESADA, M. Á. «Amenaza almohade y guerras entre reinos». En LADERO QUESADA, M. Á. (ed.). *La Reconquista y el proceso de diferenciación política*. Madrid, 1998, pp. 505-508.

⁷⁴ *Gesta regis Henrici secundi Benediti abbatis*, vol. II, pp. 117-119.

⁷⁵ ROGER OF HOWDEN, *Chronica*, vol. III, p. 44.

de los portugueses y que, por lo tanto, estuvieron ansiosos de distanciarse de quienes habían sido responsables de los abusos en Lisboa⁷⁶.

Una comparación puede trazarse entre estas expediciones a Tierra Santa y la que llevó a la conquista de Lisboa medio siglo antes, ya que, aunque ambas flotas fueron pilotadas por cruzados procedentes de la baja nobleza y de las clases comerciantes, la forma en que se organizaron fue muy diferente. Por ejemplo, *De expugnatione Lyxbonensi* describe con cierto detalle que los cruzados que se reunieron en Dartmouth en 1147 provenían de diferentes zonas de Inglaterra y que, además, fueron en su mayoría pequeños propietarios y comerciantes⁷⁷. Esto los puso en una situación en la que ellos mismos se vieron obligados a establecer sus propias normas de conducta para mantener la coherencia de la flota, normas que parecen haberse mantenido. Por su parte, en la Tercera Cruzada, la flota enviada por Ricardo I alrededor de la Península Ibérica, para reunirse con él en el sur de Francia, fue dirigida por comandantes designados por la corona y las normas de conducta fueron impuestas desde arriba, pero sin la presencia del rey Ricardo en persona, y parecen haber tenido poco efecto sobre el comportamiento de sus cruzados; muchos de los cuales tal vez no estuvieron tan dispuestos como los de la Segunda Cruzada a partir en esta expedición⁷⁸. A diferencia de los cruzados que conquistaron Lisboa en 1147, muchos de los que tomaron parte en la Tercera Cruzada no viajaron a causa de su propio deseo de participar, sino por sus obligaciones vasalláticas⁷⁹.

Es importante anotar que, a diferencia de la conquista de Lisboa, la defensa de Santarém ciertamente no fue un intento premeditado de los portugueses para atraer la contribución de los contingentes anglonormandos. El paso obligado de los cruzados, a lo largo de las costas de Portugal, facilitó a los portugueses convencerlos de participar en la defensa de su territorio. Como se explicó anteriormente, a pesar de que los cruzados ingleses pudieron ayudar con éxito en la defensa de Santarém, poco después Silves fue recuperada por los musulmanes; cayó el 10 de junio de 1191, después de un breve asedio en el que algunos cruzados ingleses estuvieron involucrados en su defensa⁸⁰. Silves fue atacada de nuevo, en el verano de 1197, por los cruzados del Sacro Imperio Romano-Germánico en su camino a Tierra Santa, como parte de la cruzada del emperador Enrique VI.

En conclusión, la participación de la nobleza anglonormanda en el asedio y conquista de Silves, y en la defensa de Santarém y Torres Novas, muestra que el fervor cruzado, que se había despertado en los dominios anglonormandos como consecuencia de la caída de Jerusalén, continuaba considerando la Península Ibérica como un teatro de cruzada legítimo, como sus predecesores de la Segunda Cruzada lo habían hecho con Lisboa y Tortosa. Por otra parte, a diferencia de los cruzados que ayudaron a conquistar Lisboa y Tortosa, estos grupos carecían de un liderazgo capaz de mantener disciplina y esto causó el ataque a la ciudad cristiana de Lisboa. También es importante mencionar que las narraciones anglonormandas nos muestran una fase de la Tercera Cruzada un poco

⁷⁶ *Gesta regis Henrici secundi Benediti abbatís*, vol. II, pp. 118-119. Ver apéndice.

⁷⁷ *De expugnatione Lyxbonensi*, pp. 52-57.

⁷⁸ TYERMAN, *England and the Crusades*, pp. 73-74.

⁷⁹ RILEY-SMITH, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, pp. 77-78.

⁸⁰ *El Anónimo de Madrid y Copenhagen*, p. 70.

desconocida, que mantiene la idea de la cruzada como una campaña en todos los frentes contra los enemigos de la fe cristiana.

APÉNDICE

La *Gesta regis Ricardi*, como parte de la *Gesta Henrici secundi Benedictis abbatis*, y la *Crónica* de Rogelio de Howden fueron editadas por W. Stubbs entre los años 1867 y 1870⁸¹. Stubbs, como editor de las dos fuentes, notó grandes similitudes entre los dos textos; sin embargo, solo fue en 1943 cuando Stenton afirmó que ambos fueron escritos por Howden⁸². Archer, en 1888, hizo una traducción resumida del trabajo de Rogelio de Howden, entre otras crónicas, en su libro sobre la cruzada del rey Ricardo I⁸³. La traducción hecha por Riley de los *Anales* de Rogelio de Howden es, sin duda, la más fiable; sin embargo, hizo muy pocas anotaciones en la narración⁸⁴. Gransden, por su parte, consideró que Rogelio de Howden no fue el autor de la *Gesta*, sino que copió de esta la mayor parte de su material, y que ella había sido escrita por un autor desconocido⁸⁵. Más recientemente, historiadores como Williams, Corner y Gillingham están convencidos de que, efectivamente, el autor de la *Gesta* sí fue Howden y que él simplemente abrevió el texto en su *chronicon*⁸⁶. En el caso de la travesía de la flota angevina a lo largo de las costas portuguesas ambas crónicas son casi idénticas; sin embargo, esta traducción se basa en el texto de la *Gesta* como fue editado por Stubbs.

En el mismo año [1189], en el mes de septiembre, hombres de Londres y de muchos otros reinos diferentes, a bordo de buques y en camino hacia Jerusalén, sitiaron en España la ciudad sarracena llamada Silves, la capturaron y limpiaron su suciedad infiel. Ellos establecieron para siempre el cristianismo, y construyeron una iglesia en honor a Dios y a la Santa Virgen María, madre de Dios⁸⁷. Convocaron a los obispos vecinos, que venían con ellos, y consagraron un obispo para la ciudad. Y ellos le dieron [la ciudad] al rey Sancho de Portugal. En el día de San Miguel partieron hacia Jerusalén a través de las regiones de África sin impedimento...⁸⁸.

⁸¹ ROGER OF HOWDEN, *Chronica*, vol. III, pp. 42-47; *Gesta regis Henrici secundi Benedicti abbatis*, vol. II, pp. 115-121.

⁸² STENTON, «Roger of Howden and Benedict», pp. 574-582.

⁸³ ARCHER, T. A. *The Crusade of Richard I 1189-1192*. London, 1888, pp. 19-21.

⁸⁴ *The Annals of Roger of Howden*. Trad. de H. T. Riley. Felinfach, 1997, vol. II, parte I, pp. 146-152.

⁸⁵ GRANSDEN, *Historical Writing in England*, pp. 222-227.

⁸⁶ CORNER, D. «The *Gesta Regis Henrici Secundi* and *Chronica* of Roger, Parson of Howden». *Bulletin of the Institute of Historical Research*, 1983, vol. LVI, pp. 126-144; CORNER, D. «Howden [Hoveden], Roger of, (d. 1201/2)». En *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford, 2004, vol. XXVIII, pp. 463-464; WILLIAM, A. «England in the Eleventh Century». En *A companion to the Anglo-Norman World*. Woodbridge, 2003, p. 120; GILLINGHAM, J. «Roger of Howden on Crusade». En *Richard Cœur de Lion: Kingship, Chivalry and War in the Twelfth Century*. London, 1994, pp. 141-153.

⁸⁷ La más completa narración del asedio y la captura de Alvor y de Silves por los cruzados de distintas nacionalidades está en la *Narratio de itinere navali*. DAVID, «Narratio de itinere navali», pp. 610-642.

⁸⁸ *Gesta regis Henrici secundi Benedicti abbatis*, vol. II, pp. 89-90.

Los buques del rey, con el arzobispo de Auch⁸⁹, el obispo de Bayona⁹⁰, Roberto de Sablé⁹¹, Ricardo de Camville⁹² y Guillermo Fortis de San Alban⁹³, tomaron el liderazgo de la expedición, que había sido convocada para la conquista de Jerusalén, después de la Pascua. La flota estaba compuesta por personas de diferentes regiones de Inglaterra, Normandía, Bretaña y Potiou. Los barcos se reunieron en el puerto de Dartmouth y, después de un número de días de descanso, los buques, que por entonces eran diez, navegaron hacia Lisboa.

⁸⁹ Gerardo de Labarthe, arzobispo de Auch (1173-1192). GAMS, P. P. B. *Series episcoporum*. Leipzig, 1931, p. 498.

⁹⁰ Bernardo II de Lacarre, obispo de Bayona de 1185 a 1204. GAMS, *Series episcoporum*, p. 508.

⁹¹ Roberto de Sablé era un noble de Anjou que, en 1191, fue elegido para ser Gran Maestre de la Orden del Temple durante la Tercera Cruzada. Él provenía de un linaje de conflictivos señores feudales que tenían posesiones en las regiones de Saint-Loup, Saint-Brice, Molespine y Brion de Anjou. Roberto IV de Sablé heredó sus dominios en algún momento antes de 1163. Fue un hombre piadoso que, además de ser un administrador responsable de sus grandes dominios, hizo concesiones sustanciales para el clero local. Él, como antes lo habían hecho sus antepasados, se rebeló contra su señor en 1173, cuando se unió a la rebelión del joven rey Enrique contra su padre Enrique II de Inglaterra. En este caso la rebelión fue un fracaso y Roberto tuvo que hacer un homenaje de lealtad a Enrique II a cambio de un indulto real por su participación en la fallida rebelión. Hay alguna documentación, con respecto a su partida hacia Tierra Santa, como parte de la cruzada de Ricardo I de Inglaterra, que Barber discutió en su tesis. Además, parece que su posición en Anjou fue, quizás, la razón por la cual Ricardo le seleccionó, entre otros, para comandar su flota alrededor de la Península Ibérica y luego en el Mediterráneo. Incluso, después de su incapacidad para controlar la indisciplina de la flota inglesa en Lisboa, Roberto de Sablé siguió contando con el favor real, cuando la flota se reunió finalmente con el monarca en Medina. Roberto de Sablé participó en las disputas de Ricardo en Sicilia y Chipre. Él fue elegido Maestre de la Orden del Temple en 1191, tras el asedio de Acre, y como maestre de la orden, participó en todas las grandes batallas y maniobras políticas que tuvieron lugar durante la cruzada en Palestina. Fue responsable de la venta de Chipre a Guy de Lusignan, en el verano de 1192. Murió en septiembre de 1192-1193. *The Chronicle of the First Crusade*. Trad. de J. Nelson. Aldershot, 2001, p. 165, n. 72. ROGER OF HOWDEN, *Chronica*, vol. III, pp. 36, 42, 45, 53, 58-59 y 62; *Gesta regis Henrici secundi Benedicti abbatis*, vol. II, pp. 110, 115, 120, 124, 130 (mencionado como Gran Maestre de la Orden de los Templarios) y 134; BOUSSARD, J. *Le comté d'Anjou sous Henri Plantagenêt et ses fils*. Paris, 1938, doc. 7; BARBER, M. *The Grand Masters of the Order of the Temple*, tesis doctoral. Nottingham, 1968, pp. 134-150; BULST-THIELE, M. *Sacre domus militiae templi hierosolymitani magistri*. Göttingen, 1974, pp. 123-134. Para una biografía más completa, véase: BARBER, *The Grand Masters of the Order of the Temple*, pp. 134-150.

⁹² Ricardo de Camville o Canville († 1191) era el hijo de Ricardo de Camville († 1176) y hermano de Geraldo de Camville († 1214). Heredó la tierra de su padre en Stretton y las posesiones de su madre en Stanton Harcourt. Estuvo activo en el servicio de Enrique II y, cuando Ricardo I llegó al trono, también se convirtió en ferviente partidario del nuevo monarca, asistió a su coronación en 1189 y, quizás por su lealtad, Ricardo lo eligió como uno de los líderes de su flota. Él y Roberto de Sablé tuvieron un papel fundamental en la organización de una tregua con el rey Sancho I de Portugal, después de los desastrosos acontecimientos que tuvieron lugar en el saqueo de Lisboa. Después de estos acontecimientos en Portugal, siguió al mando de la flota angevina, hasta que se reunió de nuevo con el rey en Sicilia. Viajó con el rey a Tierra Santa y estuvo presente en todos los eventos importantes del viaje. Fue elegido gobernador de Chipre, con Robert de Thornhard. Murió en junio de 1191 en Acre. *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford, 2004, vol. IX, p. 969.

⁹³ Este personaje ha sido identificado como Guillermo de Forz, padre de Guillermo Forz, conde de Aumale. Él fue un caballero que adquirió sus tierras al casarse con una rica heredera inglesa llamada Hawise, que era viuda de William de Mandeville. El matrimonio fue organizado por el rey Ricardo, como recompensa por los servicios que le había prestado. TURNER, R. V. «William de Forz, Count of Aumale: An Early Thirteenth-Century English Baron». *Proceedings of the American Philosophical Society*, 1971, vol. CXV, parte 3, p. 222. Guillermo Fortis de San Alban pudo también haber sido un monje hagiógrafo benedictino del monasterio de San Alban, que escribió la *Passio Sancti Albani* alrededor de los años 1167 al 1188. *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford, 2004, vol. XLVIII, pp. 587-588.

Pasaron la tierra que se llama Godstret⁹⁴ y también pasaron por Bretaña, teniendo a babor de la nave a San Mateo del fin del Mundo, y a estribor el gran mar entre nosotros e Irlanda. Pasaron todos a Potiou y Gasuña por babor. Pasando estas regiones, ellos dejaron el mar británico y entraron al español en el día de la Ascensión del Señor⁹⁵. Luego ellos entraron en unas tormentas horribles, que separaron la flota⁹⁶.

Mientras sucedía la tormenta, todo el mundo estaba orando al Señor con temor. Santo Tomás de Canterbury, el glorioso mártir, se apareció en tres visiones a algunas personas que estaban en el navío de Londres, cuyos nombres eran Guillermo, hijo de Osberto⁹⁷, y Godofredo Aurifaber⁹⁸, y les dijo: «No temáis, pues San Edmundo mártir, San Nicolás confesor y yo custodiamos para el Señor a los que vienen en los navíos del rey de Inglaterra. Y, si los hombres de este navío se abstienen de cometer malas acciones y hacen penitencia, el Señor les dará una próspera travesía y los dirigirá a través de su camino». Luego, después de repetir tres veces estas palabras, Santo Tomás desapareció de sus vistas, y entonces cesó la tormenta y el gran mar estuvo realmente tranquilo⁹⁹.

Y después el buque de Londres, en el cual había ocurrido la mencionada aparición, pasó por el puerto de Lisboa y el cabo de San Vicente¹⁰⁰, y de ahí viajaron a la ciudad de Silves, que en ese tiempo era la última ciudad de la España cristiana antes de la gran mar y era nueva a la fe cristiana, pues solo un año antes había sido capturada a los paganos y se había convertido en cristiana. En cualquier modo, a la próspera ciudad el navío llegó agitado. Los tripulantes desconocían su posición geográfica y fueron un poco descuidados a bordo del buque. Luego navegaron a tierras que sabían por indicios que eran de cristianos y supieron que de allí en adelante no había más tierras con habitantes de la religión cristiana. Y, sabiendo que el viaje no era seguro sin una buena y gran compañía de soldados, entraron en la ciudad. El clero y el pueblo celebraron su llegada como agentes de Dios. Estaban en este navío más de ochenta jóvenes armados¹⁰¹.

Yacoub Yasuf Abd Al-Mansour emperador de los sarracenos de España

Mientras tanto, Baioc Al Miramolin, emperador de Marruecos y de la España sarracena¹⁰², y conquistador de sus propias tierras en Marruecos, mandó formar un gran

⁹⁴ De acuerdo con lo descrito en la traducción de Riley este lugar pudo ser «Good Start» que hoy se conoce como la península de Star Point, en la provincia inglesa de Devon. *The Annals of Roger of Howden*, vol. II, parte I, p. 146, n.º 59.

⁹⁵ El 18 de mayo.

⁹⁶ *Gesta regis Henrici secundi Benedicti abbatis*, vol. II, pp. 115-116.

⁹⁷ Referencia desconocida.

⁹⁸ Hay una referencia a un Godofredo Aurifaber en un documento en Bagshot, Surrey, Inglaterra, del año 1218. MATTLAND, F. W. *Bracton's Note Book: A Collection of Cases Decided in the King's Courts During the Reign of Henry the Third*. London, 1999, p. 10; Archer lo llama Godofredo el Orfebre. ARCHER, *The Crusade of Richard I*, p. 20.

⁹⁹ *Gesta regis Henrici secundi Benedicti abbatis*, vol. II, p. 116.

¹⁰⁰ Las reliquias de San Vicente se encontraron en la ciudad de Lisboa después de la caída de la ciudad como resultado de la Segunda Cruzada. Un monasterio dedicado al santo fue fundado en la ciudad y existen algunas referencias en sus manuscritos que indican que al menos algunos de sus miembros fundadores eran del norte de Europa y veteranos de la conquista de la ciudad. «Crónica da fundação do mosteiro de São Vicente». En *Fontes Medievais da História de Portugal*. Ed. de A. Pimenta. Lisboa, 1960, pp. 141-146; CONSTABLE, G. «A Further Note on the Conquest of Lisbon in 1147». En BULL, M. y HOUSLEY, N. (eds.). *The Experience of Crusading*. Cambridge, 2003, vol. I, pp. 39-44; LIVERMORE, H. «The conquest of Lisbon and its Author». *Portuguese Studies*, 1990, vol. VI, pp. 1-16.

¹⁰¹ *Gesta regis Henrici secundi Benedicti abbatis*, vol. II, p. 117.

¹⁰² Califa almohade Abū Yūsuf Ya'qūb al-Mansur (1184-1199). KENNEDY, H. *Muslim Spain and Portugal*. London, 1996, pp. 237-248.

ejército y vino a las tierras del rey Sancho [I] de Portugal. Seis años antes su predecesor había muerto en el sitio del castillo de Santarém, un castillo del rey Alfonso [Heriques], padre del mencionado rey Sancho de Portugal¹⁰³. Por lo tanto, los ciudadanos de Silves, temerosos del avance del emperador de Marruecos, no les permitieron partir a los jóvenes de Londres, sino que les pidieron desmantelar sus buques y utilizar las vigas de madera para fortificar las defensas de la ciudad, prometiéndoles todo tipo de riquezas, que el buen rey de Portugal les daría por su ayuda, y también se les prometió darles una nueva embarcación. Y así fue; el rey de Portugal les pagó el barco y los gastos que les debía¹⁰⁴.

Luego, otras nueve naves que la tormenta había dispersado por diversas partes de España, dirigidas por el Señor, finalmente vinieron a la ciudad de Lisboa. Ellos ascendieron por el río que llaman el Tajo. En aquella ciudad reposa el cuerpo de San Vicente mártir¹⁰⁵.

Tan pronto vinieron, el día de San Juan Bautista [24 de junio] el emperador de Marruecos transitó por el río Tajo con todo su ejército y sitió un castillo del rey Sancho de Portugal, que es llamado Torres Novas¹⁰⁶. Realmente el rey de Portugal envió sus mensajeros a los peregrinos [los cruzados], que habían llegado en los buques a la ciudad de Lisboa, y les pidió ayuda, diciéndoles que, si no lo ayudaban, toda su tierra se perdería para los infieles. Ciertamente los hombres, sabiendo que la muerte de Cristo había ocurrido por su bienestar, dejaron atrás sus buques y un número de 500 hombres bien armados. Los elegidos vinieron de los navíos fuertes y animados, y prosiguieron hacia Santarém, que dista de la ciudad de Lisboa dos días. Y vinieron adonde estaba el rey Sancho de Portugal con el auxilio y sin discusión. Él, por su parte, tenía pocos hombres de guerra y estaban casi todos desarmados¹⁰⁷.

El emperador de Marruecos tomó el castillo que había sitiado y comenzó otro cerco a otro castillo portugués que es conocido como Tomar¹⁰⁸, castillo de templarios. Cuando se enteró de la llegada de los peregrinos [los cruzados], temió intensamente y envió un legado al rey de Portugal, pidiéndole la ciudad de Silves, a cambio del castillo que había conquistado, y que haría una tregua con él durante siete años. El portugués no aceptó los términos y el emperador prometió que vendría en persona a sitiar Santarém al día siguiente¹⁰⁹.

El rey de Portugal tuvo un consejo de guerra con los peregrinos, organizó a sus hombres en las torres y en las fuertes e inexpugnables murallas. Por su lado, los peregrinos ingleses, que habían llegado por mar, decidieron utilizar partes de sus navíos para fortalecer las zonas más débiles de las murallas de la ciudad¹¹⁰.

Al día siguiente, todos los hombres se reunieron para la guerra y gritaron desde las murallas: «Ahora, ahora; venid y no tardéis demasiado». De repente llegó un mensajero que dijo: «El emperador de Marruecos ha muerto hace tres días y su ejército se ha fugado»¹¹¹. Mientras hablaba, llegaron dos y luego tres, y luego muchos más, que dijeron lo mismo. Por lo tanto, el rey y toda la gente de las ciudades estuvieron una vez más llenos de alegría y

¹⁰³ Este episodio fue reconstruido por Huici Miranda de crónicas musulmanas y tuvo lugar según su análisis en julio del año 1184. HUICI MIRANDA, A. *Historia política del Imperio almohade*. Tetuán, 1957, vol. II, pp. 290-308.

¹⁰⁴ *Gesta regis Henrici secundi Benedicti abbatis*, vol. II, pp. 117-118.

¹⁰⁵ *Gesta regis Henrici secundi Benedicti abbatis*, vol. II, p. 118.

¹⁰⁶ El castillo de Torres Novas fue capturado y reconstruido por Afonso Henriques el año 1159. KENNEDY, *Muslim Spain and Portugal*, p. 242.

¹⁰⁷ *Gesta regis Henrici secundi Benedicti abbatis*, vol. II, p. 118.

¹⁰⁸ El castillo de Tomar fue construido por los templarios alrededor del año 1160. *El Anónimo de Madrid y Copenhage*, pp. 64-65.

¹⁰⁹ *Gesta regis Henrici secundi Benedicti abbatis*, vol. II, pp. 118-119.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 119.

¹¹¹ En realidad al-Mansur enfermó y, con los problemas logísticos de su ejército en aumento, tuvo que retirar su asedio y regresar a Sevilla. KENNEDY, *Muslim Spain and Portugal*, p. 242.

exaltación. Al día siguiente, el rey dio a los hombres de los navíos licencia para volver a sus embarcaciones y les dio una buena recompensa por su trabajo.

Pero, antes de que ellos llegaran a sus barcos, Roberto de Sablé y Ricardo de Camville vinieron a Lisboa con sesenta y tres grandes barcos del rey de Inglaterra: estas embarcaciones eran de transporte. Junto con estos hombres que llegaron, vino un grupo de malhechores y gente perversa que, viniendo exhaustos de su navegación, desembarcaron en la ciudad de Lisboa y por las vías y calles de la ciudad hablaron en forma arrogante e indecente con los ciudadanos. Y estos agredieron inmoralmente a las esposas e hijas de los ciudadanos, y a los judíos y paganos que estaban al servicio del rey, los cuales tuvieron que huir de la ciudad. Ellos [los malhechores] destruyeron y quemaron las casas que realmente estaban buenas, al final no dejaron nada ni siquiera un racimo, ni una uva¹¹².

Cuando se le dijo al rey de Portugal lo que estaba sucediendo, vino rápidamente. Sabiendo que Roberto de Sablé y Ricardo de Camville estaban al mando de los barcos del rey de Inglaterra, se presentó de forma amistosa y pacífica, y fue paciente con las injurias cometidas contra sus vasallos¹¹³.

Al día siguiente, verdaderamente, Roberto y Ricardo de Camville recibieron de todos los hombres de los navíos un juramento a los mencionados capitanes y aceptaron obedecer las reglas del rey. Pero tres días más tarde verdaderamente estalló otro conflicto en la ciudad de Lisboa y algunos de los que vinieron en los navíos comenzaron a pelear en diferentes partes de la ciudad. El clamor popular vino a los oídos del rey, quien hizo cerrar las puertas de la ciudad, y a todos los que vinieron a ella desde los navíos para comer y beber los capturó y encarceló, llegando el número de estos a setecientos¹¹⁴.

Antes de dejarlos partir, el rey logró hacer un trato con Roberto y Ricardo; ciertamente, a pesar de los males ocurridos, los malhechores fueron devueltos y ellos mismos firmaron un acuerdo de paz en el que le prometían servirle mientras estuviesen en su tierra; o algo similar. Y con las armas, etcétera ellos en la guerra pagarían por los daños. Eso fue así; Roberto de Sablé y Ricardo de Camville regresaron de la ciudad, con los barcos del rey de Inglaterra, en la vigilia de Santiago apóstol [25 de julio] y, en ese mismo día llegaron al delta del río Tajo donde se encuentra con el mar. El mismo día Guillermo de Forz llegó con 33 grandes navíos. Entonces se juntaron en el mismo lugar un número de 106 grandes naves que habían sido cargadas con hombres belicosos, recursos y armas¹¹⁵.

Al día siguiente en la fiesta de Santiago [julio 26], quinto día santo, los mencionados Roberto, Ricardo de Camville y Guillermo de Forz salieron del puerto de Lisboa con los barcos del rey de Inglaterra y fueron alrededor de una gran montaña que se prolonga en el mar y que se llama Espichel¹¹⁶. Después llegaron al puerto de Silves que es la última ciudad cristiana¹¹⁷.

Desde este punto en adelante la narración sigue con el bien conocido itinerario de los ejércitos de esta cruzada.

¹¹² El antisemitismo ya tenía una larga historia con relación a las cruzadas en la Europa del norte para finales del siglo XII. En Inglaterra con relación a la Tercera Cruzada se recuerda el ataque contra los judíos de York donde los forzaron a buscar refugio en la torre de Clifford que consecuentemente fue quemada con la población judía en su interior. En el caso puntal de este episodio el cronista no parece haber distinguido el ataque contra los judíos como un asunto de xenofobia inspirado en la cruzada, sino un caso de falta de control de los líderes de la cruzada sobre sus huéspedes en la ciudad. *Gesta regis Henrici secundi Benedicti abbatis*, vol. II, p. 119.

¹¹³ *Ibidem*, pp. 119-120.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 120.

¹¹⁵ *Gesta regis Henrici secundi Benedicti abbatis*, vol. II, p. 120.

¹¹⁶ Cabo portugués al sur de Lisboa, cerca de Sesimbra.

¹¹⁷ *Gesta regis Henrici secundi Benedicti abbatis*, vol. II, pp. 120-121.

COMENTARIO CRÍTICO

ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DEL CONDE CASIO

Some comments concerning count Casius

Jesús LORENZO JIMÉNEZ
Arqueólogo. C. e.: jesusalorenz@yahoo.es

Recibido: 2009-04-28
Aceptado: 2009-09-14

BIBLID [0213-2060(2009)27;173-180]

RESUMEN: El conde Casio, epónimo de los Banu Qasi, apenas fue tratado por los cronistas árabes o latinos si no fue para resaltar la figura de sus descendientes, los Banu Qasi. A partir de estas escasas menciones se traza en las páginas que siguen un perfil del personaje, subrayando las características que lo separan de los otros miembros de la aristocracia del *regnum Gothorum* conocidos en época de la conquista de al-Andalus en el año 711.

Palabras clave: Islam. Al-Andalus. Conde Casio. Banu Qasi. Valle del Ebro.

ABSTRACT: The count Casius, eponym of the Banu Qasi, was hardly mentioned by the Arab or Latin chronicler and only when they wanted to highlight the entity of his descendants, the Banu Qasi. In the pages that follow, the profile of this character will be drawn, based on the poor mentions we have, emphasizing the features which make him different from the other members of the aristocracy of the *regnum Gothorum* known at the time of the conquest of al-Andalus, in 711.

Keywords: Islam. Al-Andalus. Count Casius. Banu Qasi. Valley of river Ebro.

Se conoce con el nombre de epónimo al antepasado, real o imaginario, del que todos los miembros de un linaje se consideran descendientes. La elección de uno u otro individuo no es aleatoria, sino que responde a criterios de prestigio, puesto que

los miembros del linaje se dan a conocer precisamente a través del nombre de este antepasado común. En la época de las grandes conquistas árabes fue muy frecuente que los individuos remontaran su linaje hasta el antepasado que se convirtió al islam, que a menudo se constituía en epónimo, cayendo todos sus predecesores en el más absoluto de los olvidos.

Casio es el epónimo de los Banu Qasi. Debido a la parquedad de las fuentes, apenas sabemos nada de él y lo poco que sabemos ni siquiera se refiere exactamente a él, sino a noticias relacionadas con sus descendientes, que en la segunda mitad del siglo IX alcanzaron un destacado protagonismo en la región del valle del Ebro. Este silencio ha servido a la historiografía para construir una imagen del personaje que no se reconoce exactamente en las fuentes escritas. Esta construcción se apoya en dos pilares: primero, la atribución a este Casio por parte de Ibn Hazm del título de «conde en época de los godos» y, segundo, el estatus de los descendientes del conde, los Banu Qasi, durante la segunda mitad del siglo IX, que la historiografía ha retrotraído al momento de la conquista. Sobre estos dos puntos, el de partida y el de llegada, el personaje resultante se ha venido equiparando a los demás aristócratas del *regnum Gothorum* conocidos en época de la conquista, esto es, los witizanos y el conde Teodomiro, supliendo así con analogías el silencio de las fuentes acerca del epónimo del célebre linaje¹.

Existen, sin embargo, razones para pensar que poco era lo que este antepasado de Musà ibn Musà tuvo en común con ellos. En las siguientes páginas trataré de señalar los elementos que los separan y que impiden, por tanto, establecer estas analogías, apoyándome para ello en la información de las fuentes escritas, única de la que hoy por hoy disponemos.

Antes de entrar a valorar e interpretar el contenido de las noticias, hay un aspecto que debe ser reseñado: las menciones que recogen las fuentes sobre el conde Casio son tardías y, con una sola excepción, tienen carácter incidental. Tardías en la medida en que se recogen en el contexto de sucesos acaecidos muchas décadas después de la conquista, e incidentales por cuanto se intercalan en el relato como digresiones del argumento principal.

La única mención expresa al conde Casio la encontramos en un texto de Ibn Hazm de enorme trascendencia: el tratado genealógico titulado *Yamharat ansab al-'arab*². Por

¹ La existencia de este personaje no se conoció hasta que en el año 1948 Lévi-Provençal publicó la edición de la *Yamharat ansab al-'arab* de Ibn Hazm, y más en particular hasta la aparición de la publicación de la traducción de los párrafos relativos a los Banu Qasi por De la Granja en el año 1967. Fue Sánchez-Albornoz el primero en integrar a este Casio en su discurso (*Orígenes de la nación española. El reino de Asturias*. Oviedo, 1974). Desde entonces su perfil se ha ido configurando por la historiografía, que le ha caracterizado como un conde de gran poderío militar, gracias al cual pudo negociar su sumisión con los musulmanes, y que se convirtió al islam por meras razones de oportunidad política. Sobre el particular, ver MANZANO MORENO, E. *La frontera de al-Andalus en época de los omeyas*. Madrid, 1991 y *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus*. Barcelona, 2006; CHALMETA, P. *Al-Andalus. Invasión e islamización*. Madrid, 1994; ACIÉN, M. «El final de los elementos feudales en al-Andalus: fracaso del *incastellamento* e imposición de la sociedad islámica». En BARCELÓ, M. y TOUBERT, P. (eds.). *L'incastellamento*. Roma, 1998, pp. 291-305; más recientemente, PAVÓN BENITO, J. «Muladíes. Lectura política de una conversión: los Banu Qasi (714-924)». *Anaquel de Estudios Árabes*, 2006, vol. 17, pp. 189-201.

² *Yamharat ansab al-'arab*. Ed. E. Lévi-Provençal. El Cairo, 1948, p. 467.

este texto conocemos el nombre del epónimo del linaje, Casio, y también que era conde en época de los godos, es decir, en el momento de la conquista. Añade, además, que partió a Siria para convertirse al islam de mano del califa al-Walid, con lo que ingresó en su *wala'*. A continuación, el texto comienza con un elenco de nombres, los de los descendientes de este conde, limitándose a señalar de ellos su nombre, el de sus hijos, y solo en contados casos añade a la mención del personaje alguna escueta noticia. Se crea así un acusado desequilibrio entre la figura del conde y la de sus descendientes en favor del primero, a pesar de las muchas noticias que, a juzgar por otras fuentes, debieron circular en relación con sus descendientes, los Banu Qasi, en especial durante la segunda mitad del siglo IX.

Igualmente llamativo es el hecho de que, fuera del texto de Ibn Hazm, el epónimo del linaje muladí solamente aparece mencionado en tres ocasiones y siempre de forma indirecta e incidental. Es decir, los cronistas se refieren al antepasado de los Banu Qasi como referencia en el contexto de una noticia protagonizada por uno de sus descendientes, que es quien trae al conde al texto. La primera de estas menciones se debe a Ibn al-Qutiyya, en una noticia posteriormente citada por Ibn Hayyan en términos casi idénticos³, donde se refiere la presencia de Musà ibn Musà en Sevilla en el año 843 combatiendo contra los normandos en las filas del ejército emiral. En este marco, el cronista señala que el emir 'Abd al-Rahman II se habría ganado la adhesión de Musà, recordándole el vínculo de *wala'* que unía a los antepasados de ambos. Esta cuestión del *wala'* es igualmente tratada por otro autor, al-Jusani⁴, que recoge la noticia de que un descendiente de los Banu Qasi, Muhammad ibn Lubbb, habría dado muerte a un individuo del linaje de los hudalíes por afirmar que los Banu Qasi habían contraído el *wala'* con un antepasado suyo. Nuevamente, el protagonismo de la noticia no recae sobre el epónimo, sino sobre su descendiente, empeñado en defender la versión que le vinculaba a los omeyas marwaníes.

La última noticia que alude al antepasado de los Banu Qasi se debe a un autor latino anónimo y se encuentra en la *Crónica de Alfonso III*. El suceso en cuestión se data en torno al año 852, durante la conocida como batalla de Albelda, que constituye el relato principal de la noticia⁶. La alusión al epónimo del linaje se realiza en el contexto de la paradiégesis en la que el autor de la crónica presenta al rival de Ordoño, Musà ibn Musà, como descendiente de godos conversos al islam, para, a continuación, agrandar de forma desmesurada su figura de modo que la victoria de Ordoño sobre él resulte aún más meritoria.

Y a esto se reduce toda la información de las fuentes. La perplejidad que causa el contexto de las menciones aumenta cuando se contrasta con la absoluta ausencia

³ *Tàrij Ifritab al-Andalus*. Ed. Al-Albyari. El Cairo, 1989, p. 79; e IBN HAYYAN. *Al-Muqtabas II-1*. Ed. M. Makki. Riyad, 2003, f. 188r.

⁴ A este texto se refiere *in extenso* en este mismo volumen Maribel Fierro, a quien quiero agradecer el que me haya facilitado su artículo con anterioridad a su publicación. Para el texto en cuestión me remito a sus páginas.

⁵ *Crónica de Alfonso III*. En GIL, J.; MORALEJO, J. L. y RUIZ DE LA PEÑA, J. I. (eds.). *Crónicas asturianas*. Oviedo, 1985, § 25, p. 218.

⁶ Suponiendo que se trate de la misma batalla que relata, con resultado bien distinto, Ibn Hayyan en *Muqtabas II-2*. Ed. M. Makki. Beirut, 1973, p. 16.

de menciones en todos los restantes textos árabes o latinos. Esta ausencia no se limita solamente al conde Casio, sino que se extiende a la existencia misma de notables en la zona del Ebro. Así, Ibn al-Qutiyya pasa por el episodio de la conquista de esta región sin apenas detenerse a enumerar los enclaves que ofrecieron resistencia y sin dar a conocer no ya el nombre, sino ni tan siquiera la existencia de un conde u otro cargo en la región, ya fuera sometido de grado o por fuerza.

Por su parte, al-'Udri compila numerosas noticias en relación con la conquista, como la sumisión del conde Teodomiro⁷ o, ya en la Frontera Superior, región de la que es precisamente este cronista el principal informador, aspectos como la resistencia de Huesca⁸ o la sublevación de Ibn Yaqqan al-Kalbi en Zaragoza, ya avanzado el siglo VIII⁹. Ni una palabra, en cambio, acerca del conde Casio ni de aristócrata alguno, rebelde o sumiso, ni en el valle del Ebro ni en las inmediaciones del Pirineo occidental. El mismo silencio guardan los *Ajbar* y la *Crónica de 754*, que, sin embargo, sí se detienen a referir la resistencia del conde Teodomiro¹⁰.

A la vista de estos silencios, no parece que la existencia de un conde en el valle del Ebro, de nombre Casio, fuera ni para los cronistas andalusíes ni para los cronistas latinos del norte peninsular un material digno de figurar en las crónicas. Las escasas menciones a Casio se dirigen más a subrayar la legitimidad de sus sucesores basada en el *wala'* contraído por el epónimo del linaje que en presentar al personaje en sí, como se pone de manifiesto por el contexto de las tres menciones referidas. Sólo Ibn Hazm, genealogista entre otras muchas actividades, dedica al conde una atención notable, más aún si se pone en relación con la que presta a sus famosos descendientes.

No creo que este silencio deba ser achacado a un olvido de los cronistas. De hecho, existe un dato que permite cuestionar la importancia de este Casio en la primera década del siglo VIII: la perduración de su linaje y del patrimonio que se le asocia. Para valorar en su justo término la trascendencia de este hecho, qué mejor que poner al conde en relación con los otros grandes personajes del *Regnum Gothorum* que se mencionan en relación con los sucesos de 711: los witizanos y el conde Teodomiro a los que ya me he referido y tratar acerca de su evolución.

Gracias a Ibn al-Qutiyya y a su empeño por dar a conocer a la posteridad las andanzas de sus ancestros, cooperadores necesarios de la conquista, sabemos que el patrimonio de los hijos de Witiza fue reconocido por al-Walid, que procedió además a asignar a cada uno de los tres hijos una porción de territorio¹¹. A la muerte de Olomundo, cuyas propiedades se encontraban en el entorno de Sevilla, le hereda su hija Sara, antepasada del cronista y de la que tomará su *laqab* o sobrenombre. Sin embargo, su tío Artobas, a la vista de la ocasión, le arrebató la herencia, por lo que –continúa Ibn al-Qutiyya– Sara *la goda* viajó a Siria a entrevistarse con el califa para reclamar la devolución de su patrimonio, obteniendo de este un dictamen favorable. Ciertamente Sara se trajo algo más que

⁷ *Tarsi al-ajbar*. Ed. A. Al-Ahwani. Madrid, 1965, pp. 4-5.

⁸ *Ibidem*, pp 56-57.

⁹ *Ibidem*, p. 25.

¹⁰ *Ajbar Maymu'a*. Ed. I. Al-Abyari. El Cairo-Beirut, 1989, p. 22; *Crónica mozárabe*. Ed. J. E. López Pereira. Zaragoza, 1980, § 87-1.

¹¹ *Tārij*, pp. 31 y ss.

el dictamen, ya que el califa la desposó con 'Isà ibn Muzahim, *mawlà* de los omeyas¹², originándose con este matrimonio la rama del linaje a la que pertenece Ibn al-Qutiyya.

Pero este primer marido falleció, por lo que Sara contrajo nuevas nupcias por indicación de 'Abd al-Rahman I con un lajmí de nombre 'Umayr ibn Sa'id, miembro de un importante linaje árabe. De este matrimonio nacen cuatro nuevas ramas de la familia, entre las que se encuentra la de los Banu Hayyay, linaje que terminará por aglutinar en torno a sí toda la herencia de los magnates visigodos. A partir de Sara ya no vuelve a hablarse más de los witizanos, y solo Ibn al-Qutiyya parece reclamar para sí este origen. El linaje no ha perdurado más allá de la segunda generación¹³.

El linaje va asociado a un patrimonio que, al igual que aquel, será absorbido por los linajes árabes. Conocemos por Ibn al-Qutiyya las enormes riquezas y el importantísimo patrimonio del que gozaban los hijos de Witiza tras la conquista, que según este autor estaba formado por un conjunto de hasta tres mil *diya*' o fundos. La exactitud o no de la cifra es desde luego irrelevante, toda vez que lo que muestra un número tan elevado de propiedades es que los hijos de Witiza gozaban de un patrimonio territorial realmente importante. La expropiación de que es objeto Artobas por parte de 'Abd al-Rahman I es un claro indicativo de la atracción que semejante patrimonio debió de ejercer sobre los conquistadores: como es conocido, 'Abd al-Rahman I, al ver la magnificencia en la que vive Artobas, decide separarle de sus propiedades y, según señala Ibn al-Qutiyya, reducirle a la miseria¹⁴. A pesar de que, posteriormente, le restituirá veinte de sus *diya*', a partir de ese momento desaparece del texto cualquier nueva referencia a Artobas.

El destino del linaje del conde Teodomiro no difiere en mucho del de los anteriores. Sabemos que este magnate ejercía el gobierno sobre un amplio territorio que, si creemos las distintas versiones del pacto que concluyó con 'Abd al-'Aziz¹⁵, comprendía al menos los términos de nueve *ciuitates*, claro indicio de las grandes dimensiones de sus dominios territoriales¹⁶. Desconocemos qué sucedió con el conde tras la conquista, pero al-'Udri informa¹⁷ del matrimonio de su hija con 'Abd al-Yabbar ibn Jattab, descendiente de un *mawlà* del califa Marwan ibn al-Hakam y miembro del grupo que acompañaba a Baly. Tras su matrimonio, 'Abd al-Yabar traslada su residencia a Tudmir, donde su familia pronto se constituye en la más poderosa de la región a efectos patrimoniales. El linaje de Teodomiro ha desaparecido, nuevamente en el corto periodo de una generación y, como en el caso anterior, su patrimonio ha sido absorbido por un linaje árabe.

¹² FIERRO, M. «La obra histórica de Ibn al-Qutiyya». *Al-Qanṭara*, 1989, vol. X-2, pp. 485-512.

¹³ La evolución del linaje de los Banu Hayyay ha sido estudiada en profundidad por CARABAZA, J. M. «La familia de los Banu Hayyay». En *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, V. Madrid, 1992, pp. 39-55.

¹⁴ *Tārīj*, pp. 57-60.

¹⁵ Acerca de dicho pacto véase CHALMETA, *Invasión*, pp. 214-216.

¹⁶ Aunque la documentación escrita no recoge la delimitación precisa del ámbito geográfico que se encontraba bajo el control de Teodomiro, sí parece que puede concluirse que abarcaba «las actuales provincias de Alicante, Murcia, sur de Albacete y norte de Almería» (GUTIÉRREZ LLORET, S. *La cora de Tudmir de la antigüedad tardía al mundo islámico*. Madrid, 1996, pp. 28-29). Sin embargo, y como señala la misma autora, es muy posible que este no sea el espacio dominado por el conde, sino el de la *kuwa* de Tudmir reorganizada en época del emir 'Abd al-Rahman II. En cualquier caso, basta para el propósito de nuestro estudio con la constatación de su amplitud.

¹⁷ *Tarsi*, p. 15.

Nada de esto le sucede al linaje del conde Casio: a diferencia de lo visto en todos los casos anteriores, pudo conservar su linaje, que alcanzaba precisamente en la segunda mitad del siglo siguiente sus cotas más elevadas de prestigio y poder. Ni siquiera la extinción del linaje en la segunda década del siglo x se produjo como consecuencia de la absorción, sino de los importantes movimientos políticos de ese momento, en el contexto de la implantación del Estado califal. En estas circunstancias, resulta llamativo el contraste entre el imperceptible personaje de Casio, cuyo nombre ignoran las fuentes de la conquista, pero cuyo linaje se extiende durante dos siglos, conservando nombre y presumiblemente consolidando y aumentando su patrimonio territorial, frente a otros personajes a los que las fuentes privilegian, pero cuyos linajes apenas sobreviven dos generaciones a la conquista. Cabe preguntarse si no será precisamente esa preeminencia de que gozan en 711 la que condene a estos grandes propietarios a desaparecer, víctimas de la lógica ambición de los conquistadores.

En consecuencia, parece difícil atribuir la pervivencia del linaje de Casio a su poder en el momento de la conquista, ya que fueron precisamente los linajes más poderosos los primeros en ser absorbidos por los conquistadores. Esta preeminencia, lejos de permitir negociar las condiciones de los pactos, determinó el final del linaje en unas pocas generaciones, algo que, sin embargo, no sucede con el linaje de Casio. Dicho de otra manera: Casio pudo mantener su linaje por la misma razón por la que no despertó el interés de los cronistas de la conquista, esto es, porque pertenecía a un linaje ciertamente destacado en el entorno, pero insignificante a escala peninsular, uno más de los muchos que formaron parte del séquito de «cuatrocientos hijos de reyes» que acompañaron a Musà en su último viaje a Damasco, según relata Ibn al-Qutiyya¹⁸.

¿Cómo se puede explicar esta supervivencia, toda vez que no parece muy apropiado después de todo lo dicho, atribuirlo al importante poderío militar de Casio? Desde mi punto de vista, y es este el tercero de los aspectos que le separa de los grandes personajes de la conquista, la explicación se encuentra en el modo de sumisión a los conquistadores, que no fue, como en los linajes mencionados, mediante pacto de capitulación, sino mediante una herramienta de la que los conquistadores árabes se habían servido de forma generalizada y que había dado excelentes resultados desde el Jurasán hasta el Atlántico: la constitución de un vínculo de *wala'*¹⁹.

Las fuentes dejan bien claro que un sector de la aristocracia visigoda pactó capitulaciones con los conquistadores, concretamente los witizanos y Teodomiro. Como es conocido, Teodomiro, después de oponer una resistencia notable contra los musulmanes, consigue engañarles, haciéndoles creer que sus tropas son más numerosas de lo que realmente son. Ante esta situación los musulmanes, encabezados por 'Abd al-

¹⁸ Según relata Ibn al-Qutiyya en *Tārīj*, p. 36: «Marchó Musà ibn Nusayr, y con él 400 hijos de reyes indígenas (*abnā' al-muluk al-ayam*), con coronas de oro sobre sus cabezas y en sus caderas cinturones de oro. Cuando estaban cerca de Siria (*al-Sam*) al-Walid cayó mortalmente enfermo...».

¹⁹ La cuestión del *wala'* en al-Andalus ha sido objeto de escasa atención por parte de la historiografía, seguramente por la idea de que al-Andalus, ubicada geográficamente en Europa, constituía una realidad particular en el contexto islámico, donde no eran aplicables los mismos esquemas que se aplicaron en las conquistas anteriores. Sobre el particular puede verse el más actual estado de la cuestión en BERNARDS, M. y NAWAS, J. (eds.). *Patronate and patronage in early and classical Islam*. Leiden, 2005. En relación con el *wala'* en al-Andalus remito a las páginas firmadas por M. Fierro en el presente volumen.

‘Aziz, hijo de Musà ibn Nusayr, se avienen a pactar, redactando un texto cuyas cláusulas han sido recogidas por varios cronistas y que en líneas generales otorgan a Teodomiro la garantía de que los conquistadores respetarían la vida, la libertad, la soberanía y el culto tanto de él como de sus *ashab* o partidarios.

No conocemos la existencia de un pacto de capitulación contraído entre Musà y los witizanos, aunque existen indicios que nos permiten pensar que conservaron la fe cristiana, es decir, que no se convirtieron al islam y por tanto capitularon mediante pacto. Me refiero en particular a una noticia de Ibn al-Qutiyya que aporta algunas claves que permiten pensar que Artobas no había abandonado el cristianismo. Se trata del *jabar* en el que este se dirige a al-Sumayl en tono de reproche con estas palabras: «Oh, Abu Yawsan, la gente de tu religión me ha contado que...», claro indicativo de que él, Artobas, profesa otra religión distinta. Por otra parte, tampoco parece inocente la referencia a palabras de Jesucristo (*al-Masih*) que hace el mismo Artobas, pues, aunque indudablemente el islam reconoce en Jesucristo a la figura de un profeta, sería poco usual que un musulmán lo citara²⁰.

En todo caso, la trascendencia de la conversión de Casio no reside en el hecho religioso de la adopción de la religión de los conquistadores, sino en el medio por el cual se convirtió: su conversión al islam de mano de uno de los linajes conquistadores, ya fuera el de los marwaníes, como apuntan Ibn al-Qutiyya e Ibn Hayyan, o el de los hudalíes, en consonancia con el texto de al-Jusani. Esta cuestión sí tiene una relevancia, entendemos que capital, para comprender no ya la pervivencia, sino incluso la consolidación y ascenso del linaje en el contexto histórico andalusí durante las décadas siguientes.

Por mi parte, entiendo que el *wala'* desempeñó un importante papel en la conquista de al-Andalus, al igual que había sucedido en otras regiones del mundo islámico, muy probablemente para ganarse a los sujetos vinculados a la administración visigoda pero que no formaban parte del grupo de grandes propietarios. Estos, como refleja el caso de Teodomiro, seguramente confiados por su capacidad militar que se podían costear mediante los cuantiosos ingresos provenientes de sus grandes dominios territoriales, alcanzaron pactos con los conquistadores, con la promesa de conservar patrimonio y prerrogativas. Así sucederá la mayor parte de las veces, aunque finalmente los linajes y sus patrimonios serían absorbidos por los conquistadores por vía matrimonial.

Al contrario de lo que sucedió con los dos grandes linajes indígenas a los que me he referido, debió de existir una pléyade de aristócratas de recursos mucho más limitados, y en consecuencia de ejércitos maltrechos, que ejercía su dominio sobre porciones de territorio menos apetecibles. Seguramente sea a esto a lo que alude la noticia de Ibn al-Qutiyya cuando dice que fueron hasta «cuatrocientos hijos de reyes indígenas» –traduzcamos esta cifra simplemente como un número importante de hijos de reyes indígenas, es decir, de magnates hispanos– los que marcharon en comitiva a Damasco junto a Musà ibn Nusayr. Para ellos el *wala'* constituiría la vía de inserción en el aparato de poder de los conquistadores, permitiéndoles conservar sus prerrogativas y mantener su estatus, debido a su doble condición de miembros de la comunidad islámica y de *mawali*. Solamente conocemos el caso del conde Casio, si creemos a Ibn Hazm, pero no

²⁰ *Tàrij*, p. 60.

hay razones para pensar que esta forma de adhesión de los conquistados, que los árabes practicaron con excelentes resultados, resultara excepcional en al-Andalus.

A la luz de todos estos datos que aportan las fuentes, resulta difícil mantener que Casio fuera ese gran propietario que sugiere la historiografía de forma mayoritaria. Incluso podríamos preguntarnos si, en realidad, este conde Casio no es sino un personaje mítico, creado por los genealogistas atendiendo tanto a los intereses de los omeyas, en los años iniciales del siglo IX, como a los de los propios Banu Qasi, en las últimas décadas del mismo siglo. No encuentro respuesta para esta pregunta, aunque el conjunto de noticias parece indicar que sí que existió un individuo en la región del Ebro que ejercía una determinada influencia en su entorno, sin duda reducido, lo que le permitió conservar su patrimonio y continuar su linaje. Y que esta condición le permitió contraer un vínculo de *wala'* con alguno de los linajes conquistadores, fuera el de los omeyas marwaníes, el de los hudalíes o cualquier otro, gracias al cual el linaje pudo mantener cierta influencia a lo largo del siglo VIII y alcanzar su cenit durante el siglo IX. Y nada más.

En todo caso, Casio, el epónimo de los Banu Qasi, sirvió a los miembros del linaje para reclamar la legitimidad de sus actuaciones en un periodo de enorme trascendencia, como es el de la *fitna* del emirato andalusí en los años finales del siglo IX. Entonces sí: definitivamente, Casio existía.

ISSN: 0213-2060

EL CONDE CASIO, LOS BANU QASI Y LOS LINAJES GODOS EN AL-ANDALUS

Count Casius, the Banu Qasi and the Gothic lineages in al-Andalus

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: 2009-04-06

Aceptado: 2009-09-14

BIBLID [0213-2060(2009)27;181-189]

RESUMEN: Este texto es una relectura de los orígenes de la familia Banu Qasi, a partir de las conclusiones de la reciente tesis de Jesús Lorenzo Jiménez. De acuerdo con ese trabajo, se descarta la condición de importante personaje aristocrático del epónimo Casio. Se observa además un proceso de formación de una memoria genealógica, vinculada a los Omeyas, que surgió al calor del reforzamiento ideológico del poder de los emires cordobeses.

Palabras clave: Muladíes. Genealogía. Memoria.

ABSTRACT: This paper examines the origins of the Banu Qasi family from the conclusions of the recent Ph. D. dissertation of Jesús Lorenzo Jiménez. According to the last mentioned study, the eponymous Casius was not an important member of the most powerful Visigothic aristocracy. A genealogical memory linked to the Umayyads was created as a part of a general process of ideological reinforcement of the power of the emirs of Córdoba in al-Andalus.

Keywords: Muladies. Genealogy. Memory.

En un texto muy conocido, incluido en su tratado sobre genealogías, Ibn Hazm (m. 456/1064) nos informa de que los Banu Qasi (a los que se refiere como *muwalladun* o muladíes) eran descendientes de un conde de la frontera en tiempos de los godos llamado Casio (Qasi), quien habría estado en Siria, donde se convirtió al islam a manos del califa omeya al-Walid (r. 86/705-96/715)¹. El origen godo del epónimo de los Banu Qasi –que no es mencionado expresamente por Ibn Hazm, aunque se pueda deducir del texto– aparece indicado en una crónica cristiana, la de Alfonso III: «Muzza quidam nomine natione Gotus sed ritum Mamentiano cum omni gentis sue deceptus, quos Caldei uocitant Benikazzi»². Estos textos han contribuido de manera determinante a forjar la interpretación según la cual se dio una continuidad de las elites locales en la Península Ibérica entre la época preislámica o tardo-visigoda y la posterior a la conquista musulmana³.

En relación con esta interpretación, Jesús Lorenzo Jiménez –a quien debemos una excelente y valiosa revisión de la trayectoria de los Banu Qasi–⁴, ha criticado la tendencia a tomar algo como una premisa sin demostrarla previamente, por lo que todas las conclusiones que se extraen acaban conduciendo necesariamente a ella. Aunque acepta la existencia de un conde Casio, Lorenzo Jiménez pone en duda –a través de un inteligente y minucioso análisis de las fuentes– que su dominio territorial haya sido tan extenso en los comienzos como el que generalmente se le atribuye, pues lo que se hace en realidad es proyectar hacia atrás el poder alcanzado por los Banu Qasi en unas fechas que, en cualquier caso, no serían anteriores a la segunda mitad del siglo III/IX.

La argumentación de Lorenzo Jiménez sobre los «humildes» comienzos del linaje es sólida y convincente. Por mi parte, quiero ir más allá, siguiendo sus pasos, pues la existencia misma de un conde Casio cliente de los omeyas puede ser también puesta en duda. Y la podemos poner en duda gracias a un texto único, al que solo se ha tenido acceso tras la publicación por María Luisa Ávila y Luis Molina de los *Ajbar al-fuqaha, wa-l-muhadditin* de Ibn Harit al-Jusani (m. 361/971) en el año 1992⁵. Antes de pasar a ocuparme de este texto, quiero aprovechar para señalar que, entre los muchos aciertos del trabajo de investigación de Lorenzo Jiménez, se cuenta el hecho de que prueba cómo el avance de nuestros conocimientos sobre los Banu Qasi ha ido estrechamente vinculado a la traducción a lenguas occidentales –sobre todo, naturalmente, al español– de las fuentes

¹ IBN HAZM. *Yamharat ansab al-'arab*. Ed. E. Lévi-Provençal. El Cairo, 1948, p. 467: «kana Qasi qumis al-tagr fi ayyam al-qut fa-lamma iftataha l-muslimuna al-Andalus lahiqa bi-l-Sa'm wa-aslama 'alà yaday al-Walid b. 'Abd al-Malik fa-kana yantami ilà wala' i-hi».

² *Crónica de Alfonso III*. En GIL, J.; MORALEJO, J. L. y RUIZ DE LA PEÑA, J. I. (eds.). *Crónicas asturianas*. Oviedo, 1985, § 25, p. 218.

³ Véase por ejemplo MANZANO MORENO, E. *Conquistadores, emires y califas: los omeyas y la formación de al-Andalus*. Barcelona, 2006, pp. 19, 120 y 231-232.

⁴ LORENZO JIMÉNEZ, J. *La dawla de los Banu Qasi. Origen, auge y caída de un linaje muladí en la Frontera Superior de al-Andalus*, 2 vols. Facultad de Filología, Geografía e Historia, Departamento de Historia Medieval, Moderna y de América, Universidad del País Vasco. Tesis doctoral dirigida por Juan Antonio Quirós Castillo y leída el 6 de noviembre de 2008. Es de desear que sea publicada cuanto antes. El trabajo que aquí presento surge precisamente de mi participación en el tribunal que aprobó (*cum laude*) dicha tesis doctoral. Agradezco a Jesús Lorenzo haberme concedido permiso para citar su tesis doctoral.

⁵ IBN HARIT AL-JUSANI. *Ajbar al-fuqaha, wa-l-muhadditin (Historia de los alfaquíes y tradicionistas de al-Andalus)*. Ed. M.^a L. Ávila y L. Molina. Madrid, 1992.

árabes que tratan sobre ellos, de manera que si no hay traducción de un texto –por muy relevante que sea– no se incorpora a lo que «se sabe». Que esta deuda de la investigación con las traducciones del árabe se ponga de manifiesto de forma tan clara como lo hace Lorenzo Jiménez –medievalista y no arabista de formación– no es algo baladí: ha costado que en la evaluación de la actividad investigadora en la rama filológica se admita que la traducción sea una aportación a tener en cuenta.

Volviendo al texto de los *Ajbar* sobre los Banu Qasi⁶, su valor radica no solo en la información que nos proporciona, sino también en el hecho de que ilumina de manera particularmente aguda algunos de los problemas a los que tenemos que enfrentarnos cuando estudiamos los siglos previos al siglo IV/X con fuentes que fueron escritas teniendo en cuenta las preocupaciones y los intereses de la época califal⁷.

Pues bien, en ese texto de los *Ajbar*⁸ se afirma que los Banu Qasi tenían una relación de clientela con un árabe que llevaba la *nisba* al-Hudali, se llamaba Hassan b. Yasar y era cadí de Zaragoza cuando el primer emir omeya de al-Andalus, 'Abd al-Rahman I (r. 138/756-172/788), entró en la ciudad⁹. Un descendiente¹⁰ de este cadí, llamando Muntasir¹¹, reivindicó públicamente que los Banu Qasi eran clientes de su familia por haber sido con ellos con quienes se convirtió el antepasado de los Banu Qasi (antepasado del que no se dice que fuera conde ni godo). Uno de los Banu Qasi, Muhammad b. Lubb (m. 285/898), al saber de esta pretensión, le dio muerte.

No hay forma de conciliar la información de Ibn Hazm con la anterior de Ibn Harit al-Jusani (me ocuparé al final de la información de la fuente cristiana respecto al origen godo de los Banu Qasi). Generalmente, como ya he mencionado, se ha entendido que el hecho de haber sido conde de la frontera y godo el antepasado de los Banu Qasi explicaría el poder que dicho linaje alcanzó en la zona. Lorenzo Jiménez, aun poniendo en duda que ese poder haya sido tan extenso como generalmente se asume, no extiende la duda a la

⁶ Me tengo por haber sido la primera en poner de relieve su interés en dos artículos, publicado el primero en 1995, «Árabes, beréberes, muladíes y *mawali*. Algunas reflexiones sobre los datos de los diccionarios biográficos andalusíes». En MARÍN, M. (ed.). *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus. VII*. Madrid, 1995, pp. 41-54, p. 51, y el segundo diez años más tarde: «*Mawali* and *muwalladun* in al-Andalus (second/eighth-fourth/tenth centuries)». En BERNARDS, M. y NAWAS, J. (eds.). *Patronate and patronage in early and classical Islam*. Leiden, 2005, pp. 195-245, pp. 213-214.

⁷ El estudio que más ha insistido sobre este aspecto es el de MARTÍNEZ-GROS, G. *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (X-XI siècles)*. Madrid, 1992.

⁸ IBN HARIT AL-JUSANI. *Ajbar al-fuqaha, wa-l-muhadditin*, número 74: «dakara ba'd ahl al-'ilm anna Hassan b. Yasar al-Hudali hada kana qadiyan waqt dujul al-imam 'Abd al-Rahman b. Mu'awiya –rahima-hu llah– Saraqusta wa-kana min ahl al-'ilm wa-yuqalu anna Bani Qasi 'alà yaday-hi aslamu fa-lamma balaga dalika Muhammad b. Lubb laqiya walada-hu Muntasir fa-qatala-hu min ayal da'wa-hu dalika».

⁹ Se refiere al asedio y conquista de la ciudad por el emir omeya en el año 165/780-781 o a la campaña de 167/782-783, durante la rebeldía de al-Husayn al-Ansari: VIGUERA, M.ª J. *Aragón musulmán*. Zaragoza, 1988, pp. 62 y 65.

¹⁰ El texto dice que era su *walad*, literalmente «hijo», pero también puede significar descendiente en general.

¹¹ Luis Molina me hace ver que existe la posibilidad de leer este término no como un nombre, sino como un participio de la forma *intasama*, que tiene, entre otros, el sentido de «vengarse de los insultos». Cabe por ello la posibilidad de que lo que diga el texto es que Muhammad b. Lubb buscó a un descendiente del cadí con afán de venganza. Pero la otra interpretación sigue en pie (aunque raro, el nombre Muntasir está documentado en la onomástica andalusí).

existencia del conde¹², aunque sí subraya las diferencias entre ese conde Casio y los otros notables visigodos que aparecen mencionados en las fuentes árabes. Lorenzo Jiménez señala, en efecto, que, mientras que son las crónicas históricas las que nos informan de los hijos de Witiza así como de Tudmir, la única mención al conde Casio se encuentra en el tratado de genealogía de Ibn Hazm. Otra diferencia es que, mientras que los witizanos y Tudmir se someten mediante pactos, el conde Casio lo habría hecho mediante un vínculo especial, el de clientela (*wala'*). La tercera diferencia es que, mientras que los linajes de los witizanos y de Tudmir desaparecen absorbidos por los linajes árabes, el de Casio se conserva durante más de doscientos años. Esta supervivencia –dice Lorenzo Jiménez– no se puede atribuir ni a la casualidad ni a la vitalidad de este linaje, ya que no hay razones para negar tal vitalidad a los que sucumbieron. Más bien, habría que situarla en el absoluto desinterés de los conquistadores por su absorción, seguramente debido a la escasa atracción que podía ejercer por lo limitado de su patrimonio, pues el «conde» no habría sido aquel miembro de la aristocracia terrateniente reflejado en la historiografía occidental ni su linaje, el de los Banu Qasi, habría conseguido destacar antes de la tercera década del siglo III/IX¹³. Lorenzo Jiménez sí acepta, como ya he dicho, que Casio estableció una relación de clientela con los omeyas¹⁴ y cree falso el texto de los *Ajbar* donde se da una versión alternativa respecto a con quién estableció en realidad los lazos de clientela el antepasado de los Banu Qasi.

Por mi parte, concedo mayor fiabilidad al relato de los *Ajbar* que no a la información registrada por Ibn Hazm en su tratado genealógico, postura esta que creo viene a reforzar de hecho el análisis de Lorenzo Jiménez y que, además, nos ayuda a recuperar parte de una memoria que quedó prácticamente destruida por la historiografía de época califal. En efecto, Lorenzo Jiménez tiene razón al afirmar que el dominio original de los Banu Qasi debió de ser muy restringido y que fue aumentando a partir de la tercera década del siglo III/IX. Como él, yo también pienso que la denominación original de esa familia debió de ser los Banu Musà, pasando a llamarse Banu Qasi una vez que su dominio territorial se hubo ampliado. En otras palabras, el linaje adquirió un epónimo con solera una vez que su poder se hubo acrecentado, tal y como han hecho tantas familias a lo largo de la historia. La genealogía suele ser el lenguaje con el que se expresa el poder, no a la inversa¹⁵.

Si tomamos como punto de partida el texto de los *Ajbar*, entonces podemos perfilar un proceso de la emergencia del linaje de los Banu Musà distinto del que generalmente se ha venido repitiendo.

Como ya he adelantado, el texto de los *Ajbar* nada dice sobre la condición social ni étnica del antepasado de los Banu Musà, es decir, no nos dice que fuese ni conde ni

¹² Por poner un ejemplo: «...si, como todo parece sugerir, el enclave del dominio territorial de la familia se incrementó con los años, entonces Musà no debería haber perdido lugares como Olite o Siyya. Dicho de otra manera, estos enclaves jamás pertenecieron al conde Casio» (LORENZO JIMÉNEZ, *La dawla de los Banu Qasi*, p. 280).

¹³ LORENZO JIMÉNEZ, *La dawla de los Banu Qasi*, pp. 443-444 y cf. antes 108.

¹⁴ *Ibidem*, p. 133.

¹⁵ Un aclarador estudio al respecto es el de SZOMBATHY, Z. *The roots of Arabic genealogy. A study in historical anthropology*. Piliscsaba, 2003.

visigodo, por lo que ese antepasado (ni siquiera se menciona su nombre) pudo haber sido un caso parecido al de 'Amrus –llamado *al-muwallad*, el muladí–, del que nos dicen las fuentes que era el *gulam* (sirviente, esclavo, mozo) de un árabe, Aysun Ibn al-A'rabi¹⁶. No se necesitaba, pues, un origen noble para alcanzar posiciones de poder en la sociedad islámica temprana peninsular.

Lo que sí nos dice el texto de los *Ajbar* es que ese antepasado de los Banu Musà se convirtió a manos de un árabe hudalí que era cadí de Zaragoza en el momento en que 'Abd al-Rahman I conquistó la ciudad. Pertenecía ese Hassan b. Yasar al-Hudali, por tanto, a los árabes que habían llegado a la zona en la época de la conquista¹⁷. Al haberse convertido a manos de un árabe del norte, el antepasado de los Banu Musà y sus descendientes se transformaron en clientes de ese hombre y sus descendientes, estableciéndose un lazo de clientela por conversión (*wala' al-islam*), que es un tipo de clientela que solo existió desde el punto de vista legal hasta la mitad del siglo II/VIII¹⁸ (más adelante volveré sobre este punto).

Al ser clientes de un hudalí, los Banu Musà estaban alineados con los mudaríes, pues la tribu de Hudayl pertenece a los árabes del norte¹⁹. Por ello lucharon contra los yemeníes²⁰. Para entender esta lucha y para explicar el alineamiento de los Banu Musà con los mudaríes no se necesita recurrir a la relación de clientela con los omeyas (también árabes del norte), que es lo que hace Ibn Hazm²¹. Ese tipo de enfrentamientos entre mudaríes y yemeníes se dio en otras zonas de al-Andalus y no hace sino reflejar las luchas internas entre facciones del ejército de los conquistadores, facciones que se expresan mediante un lenguaje tribal, de acuerdo con la propuesta que hizo en su día Patricia Crone²².

Las ventajas de la clientela hudalí –es decir, las ventajas que daba a los Banu Musà el tener una relación de clientela producida por la conversión al islam a manos de un conquistador árabe– empezaron a desaparecer a partir del siglo III/IX. En la primera mitad de ese siglo, son ellos –los Banu Musà– y no sus antiguos patronos los que

¹⁶ LORENZO JIMÉNEZ, *La dawla de los Banu Qasi*, p. 146. Sobre 'Amrus véase VIGUERA, *Aragón musulmán*, pp. 65, 68, 70 y 72-78. Sobre Aysun Ibn al-A'rabi véase *ibidem*, pp. 60-66.

¹⁷ El nombre Musà, que es el que lleva uno de los nietos de Qasi, puede reflejar una tendencia onomástica propia de conversos que favorece el uso de nombres de la tradición bíblica (en este caso, Moisés = Musà), aunque también puede reflejar la popularidad del nombre de Musà entre las tropas conquistadoras por ser el del general en jefe, Musà b. Nusayr, posibilidad esta última discutida por Lorenzo Jiménez. Este incluye un completo cuadro genealógico de los Banu Qasi en su tesis, con mención de ocho personajes que llevan el nombre de Musà de un total de 53.

¹⁸ Sobre el rechazo y readaptación de la clientela por conversión por parte de los juristas musulmanes a partir de esa fecha puede verse CRONE, P. *Roman, provincial and Islamic law. The origins of the Islamic patronate*. Cambridge, 1987; así como FIERRO, «*Mawali and muwalladun in al-Andalus*», pp. 200-201.

¹⁹ TERÉS, E. «Linajes árabes en al-Andalus según la *Yamhara* de Ibn Hazm». *Al-Andalus*, 1957, vol. 22, pp. 5-111 y 337-376, p. 91, n. 11.

²⁰ LORENZO JIMÉNEZ, *La dawla de los Banu Qasi*, pp. 92 y 137.

²¹ En efecto Ibn Hazm, tras mencionar el viaje a Siria de Qasi y su clientela con el califa omeya (véase nota 1), añade: «*wa-li-dalika kana Banu Qasi fi awal amri-him ida waqa'at al-'asabiyya bayna al-mudariyya wa-l-yamaniyya yakununa fi yumlat al-mudariyya*».

²² CRONE, P. «Were the Qays and the Yemen political parties?». *Der Islam*, 1994, vol. 71, pp. 1-57; en el mismo sentido MANZANO MORENO, *Conquistadores, emires y califas*, pp. 146-166.

empiezan a destacar, lo mismo que ocurre con 'Amrus, un mero sirviente o *gulam*. Este despegue hacia posiciones de poder de conversos musulmanes locales parece haber sido posibilitado por la presencia de los omeyas. En efecto, los omeyas estuvieron interesados desde muy pronto en debilitar a los árabes de la conquista para sustituirles, al tiempo que distintos grupos –entre ellos los conversos– estuvieron interesados en traspasar sus lealtades de sus antiguos amos o patronos a los nuevos gobernantes de al-Andalus por las ventajas de todo tipo (políticas, sociales, económicas y religiosas) que gracias a ello podían alcanzar²³.

En este proceso –no limitado a la Frontera Superior– se produce el traslado de la clientela de los Banu Musà de sus antiguos patronos hudalíes a los omeyas. ¿Cómo se produjo este proceso? Nunca lo sabremos con certeza, pero se pueden proponer algunas posibles vías. Ibn al-Qutiyya (m. 367/977) nos dice que en el año 230/844, con ocasión del ataque vikingo en tierras meridionales que supuso una grave amenaza para la comunidad musulmana, llegó de entre la gente de la frontera Musà b. Qasi, después de que 'Abd al-Rahman II se lo ganara recordándole el vínculo de clientela (*wala'*) que tenía con al-Walid b. 'Abd al-Malik por haberse convertido al islam su antepasado a manos de dicho califa²⁴. Es esta la referencia más antigua que tenemos a un vínculo de clientela de un miembro de los Banu Musà con el califa omeya de Damasco, el mismo ante el cual Ibn al-Qutiyya nos dice que se presentó Musà b. Nusayr con el botín reunido en la conquista y acompañado por los witizanos y los hijos de los reyes indígenas (*al-muluk al-'ayam*) de al-Andalus²⁵. El partidismo de Ibn al-Qutiyya por los omeyas es bien conocido en tanto que habrían favorecido un mayor igualitarismo independientemente del origen étnico²⁶, y estos textos que nos ocupan son un claro ejemplo de ello: los gobernantes locales de al-Andalus (a los que se llama *muluk*) fueron todos con Musà b. Nusayr a Damasco y allí se convirtieron al islam directamente a manos del califa, de manera que su clientela no fue establecida con los árabes de la conquista sino con los omeyas, y entre ellos estaba el epónimo de los Banu Qasi.

El Musà b. Qasi mencionado por Ibn al-Qutiyya es Musà b. Musà (m. 248/862), el así llamado 'tercer rey de Hispania' (*tertium rex in Spaniam*)²⁷. Si aceptamos –siguiendo a los *Ajbar*– que el vínculo de clientela con los omeyas no existía de hecho, el texto de Ibn al-Qutiyya lo que nos está diciendo en realidad es que 'Abd al-Rahman II buscó atraerse a un poderoso señor de la frontera –cuya ayuda militar necesitaba contra los vikingos y con quien ya antes había establecido lazos de colaboración nombrándole gobernador (*'amil*) de Tudela–, escamoteando su vínculo de clientela con un conquistador árabe y elevando su estatus al «recordar» su relación de clientela por conversión (*wala' al-islam*)

²³ Sobre este proceso véase OLIVER, D. «Sobre el significado de *mawla* dentro de la historia de al-Andalus». *Al-Qanṭara*, 2001, vol. XXII, pp. 321-344; FIERRO, M. «Genealogies of power in al-Andalus: politics, religion and ethnicity during the second/eighth-fifth/eleventh centuries». *Annales Islamologiques*, en prensa.

²⁴ IBN AL-QUTIYYA. *Tā'rij ifritab al-Andalus*. Ed. J. Ribera y P. de Gayangos. Madrid, 1926, 63/50; LORENZO JIMÉNEZ, *La dawla de los Banu Qasi*, pp. 94 y 252.

²⁵ IBN AL-QUTIYYA. *Tā'rij ifritab al-Andalus*, 4/2-3 y 7/10.

²⁶ FIERRO, M. «La obra histórica de Ibn al-Qutiyya». *Al-Qanṭara*, 1989, vol. X, pp. 485-512.

²⁷ *Crónica de Alfonso III*, § 25, p. 218; LORENZO JIMÉNEZ, *La dawla de los Banu Qasi*, pp. 186-188.

con los califas omeyas. El emir de Córdoba no puede asegurar con este «recuerdo» la fidelidad absoluta del señor de la frontera, cuyos vaivenes con respecto al omeya venían ya de antes. Así, tras haber sido nombrado *'amil* de Tudela, Musà b. Musà se había rebelado en 227/842, provocando la intervención del comandante omeya Harit b. Bazi'; en el año 236/849-50 Musà vuelve a ser *'amil* de Tudela y en el año 238/852 (durante el emirato de Muhammad) lo es de Zaragoza²⁸. Pero lo que sí había logrado el emir era que Musà b. Musà entrase a formar parte –aunque fuese de manera ocasional– del entramado administrativo omeya. Pues bien, esa actividad ocasional de Musà a favor de los omeyas no es la que sirvió para desempolvar su condición de cliente, sino que fue esa actividad misma la que creó en realidad la condición de cliente omeya, relegando al olvido la clientela con un árabe de la conquista.

En efecto, ese «recordar» mencionado por Ibn al-Qutiyya consiste en realidad en otra cosa. Los omeyas –sobre todo a partir de la época de 'Abd al-Rahman II– empezaron a querer acaparar de manera exclusiva la capacidad de crear lazos de clientela contractual (*wala' al-muwalat*), es decir, la que no deriva de la manumisión de un esclavo y a la que pertenecía la clientela por conversión. Hasta mediados del siglo II/VIII, había existido desde el punto de vista legal esa clientela por conversión (*wala' al-islam*) entre dos individuos, pero esta fue rechazada por los juristas a partir de esa fecha, ya que no podían admitir que la conversión al islam generase lazos de dependencia entre personas. Así, los conversos, en el derecho islámico clásico, son considerados clientes de la comunidad musulmana en su conjunto. Este rechazo de los lazos particulares entre individuos generados por la conversión fue aprovechado por los omeyas para un discurso propagandístico dirigido a los habitantes del Occidente islámico en el que «recordaban» que la conquista se había producido cuando la comunidad musulmana era gobernada por los omeyas y que, por tanto, su «clientela» les pertenecía a ellos. Dejaba de ser una clientela «genealógica» para transformarse en una religiosa, los patronos ya no eran los árabes por el hecho de serlo, sino los árabes elegidos para el califato, para la dirección política y religiosa de la comunidad, es decir, los omeyas en exclusiva²⁹. Esta política omeya produjo curiosos desarrollos, como la reivindicación de una genealogía persa por parte de la familia de Ibn Hazm, siendo así que –como dice Ibn Hayyan– eran descendientes de pobladores autóctonos de la Península Ibérica³⁰. Si los Banu Hazm –leales servidores de los omeyas– hicieron esto, no fue porque la ascendencia persa fuese prestigiosa: lo que era prestigioso era haberse convertido en cliente omeya antes de la llegada a al-Andalus, pues de esa manera uno podía vanagloriarse de una mayor antigüedad en el lazo de clientela establecido con los omeyas. Es el fenómeno de la *sabiqa* o precedencia tan bien documentado en el establecimiento de jerarquías sociales en las sociedades islámicas³¹.

²⁸ LORENZO JIMÉNEZ, *La dawla de los Banu Qasi*, pp. 258-259.

²⁹ Véanse las notas 16 y 21.

³⁰ ASÍN PALACIOS, M. *Abenhazán de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*. Madrid, 1927-1932, 5 vols., I, pp. 17-24, con relación de las fuentes árabes donde se trata la cuestión de la genealogía de Ibn Hazm.

³¹ AFSARUDDIN, A. *Excellence and precedence: medieval Islamic discourse on legitimate leadership*. Leiden, 2002; MARLOW, L. *Hierarchy and egalitarianism in Islamic thought*. Cambridge, 1997.

Este proceso de re-ubicación de los lazos de clientela reflejaba una pugna entre dos memorias, la de la época de la conquista y la propugnada por los omeyas. Y esa pugna, en el caso de los Banu Musà, tiene un estallido de violencia en el momento en que la jefatura del linaje pasó a manos de Muhammad b. Lubb b. Musà b. Musà b. Furtun (m. 285/898), el que vendió Zaragoza a Hasim b. 'Abd al-'Aziz, el famoso comandante y visir omeya. Ibn Hayyan presenta a este Ibn Lubb como rebelde, mientras que al-'Udri proclama su fidelidad sin fisuras al emir omeya.

Para esas fechas, las lealtades de la época de la conquista habían dejado de tener sentido³², tal y como muestra el estallido de las tensiones entre los árabes y los conversos (*muwalladun*) en la zona de la Frontera Superior como en otras zonas de al-Andalus³³. Es entonces cuando se decide borrar toda posible huella de aquel pasado y es cuando Ibn Lubb da muerte al descendiente de su patrono árabe —aquel Hassan b. Yasar al-Hudali— que había osado reclamar los verdaderos orígenes del linaje.

Es también el momento en que a los Banu Musà se les atribuye un origen godo en la *Crónica* de Alfonso III. Ya no son solamente clientes omeyas, sino que su linaje también se ha ennoblecido. Los Banu Musà —ya Banu Qasi— no son los únicos a los que se atribuye ser godos en este momento, también se dice de otro importante personaje de la época, Ibn Hafsun, que se movió —como los Banu Qasi— entre la lealtad y la rebeldía. En efecto, también a Ibn Hafsun se le atribuye una genealogía cuya autenticidad ha sido puesta en duda con fundamento³⁴. El hecho de que en un determinado momento se intente una alianza entre los Banu Qasi e Ibn Hafsun contra los omeyas³⁵ tal vez no sea ajeno a esta atribución de unos mismos orígenes godos.

La tendencia a atribuir esos orígenes a jefes político-militares andalusíes de origen indígena que constituían una amenaza al poder omeya debe ser puesta en relación con el proceso que tiene lugar entre determinados sectores de la comunidad cristiana por elaborar una legitimidad étnico-política frente a los omeyas. Es decir, debe ser puesta en relación con el auge del neo-visigotismo, que entre los cristianos del norte se advierte precisamente a partir de la época de Alfonso III. Pero el interés por lo godo no es exclusivo del lado cristiano, también se refleja dentro de la comunidad musulmana de época califal con la aparición de la *nisba* al-Quti —piénsese en Hafs b. Albar al-Quti³⁶ y en el propio Ibn al-Qutiyya—, en este caso como una manera de mostrar la integración de todos los grupos étnicos bajo el gobierno del califa.

³² Es el mismo proceso por el que los descendientes de Tariq b. Ziyad negaban su clientela con Musà b. Nusayf: AL-MAQQARI. *Nafih al-tib*. Ed. I. Abbas. Beirut, 1968, 8 vols., I, p. 254. Debo esta información a Omayra Herrero.

³³ Véase al respecto VIGUERA, *Aragón musulmán*, pp. 71-73 y 96-103, así como MOLINA, L. y ÁVILA, M.^a L. «Sociedad y cultura en la Marca Superior». En *Historia de Aragón*. Zaragoza, 1985, vol. III, pp. 83-108, donde se analiza la aparición de los ulemas en la zona, aparición que es fundamental para comprender los cambios que trajeron consigo una transformación radical de la sociedad creada por los conquistadores.

³⁴ WASSERSTEIN, D. «Inventing tradition and constructing identity: the genealogy of 'Umar ibn Hafsun between Christianity and Islam». *Al-Qantara*, 2002, vol. XXIII, pp. 269-298.

³⁵ La intentada por ese enigmático personaje llamado Abu 'Ali al-Sarray: FIERRO, M. *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*. Madrid, 1987, p. 106.

³⁶ MONFERRER SALA, J. P. «Ibn Albar al-Quti». En LIROLA DELGADO, J. y PUERTA VÍLCHEZ, J. M. (dirs.). *Enciclopedia de al-Andalus. Diccionario de autores y obras andalusíes*. Sevilla, 2003, vol. I, pp. 433-435, número 231.

El resultado de este proceso es la «memoria» recogida en la *Yamhara* de Ibn Hazm, donde el antepasado de los Banu Musà es ya el antepasado de los Banu Qasi, un «conde de la frontera en la época de los visigodos» que viajó a Damasco donde se convirtió al islam a manos del califa omeya al-Walid, convirtiéndose en su cliente (*mawlà*). Es una «memoria» que ha acabado de cuajar en época califal –de ahí ese texto de Ibn al-Qutiyya que sirve para «demostrar» la clientela directa de los conquistados indígenas con los omeyas– y en la que los vínculos y las realidades políticas y sociales de la etapa de la conquista han quedado obliterados. Ibn Hazm no recoge la versión de los *Ajbar*: de la misma manera que su familia se «persianizó», para poder reclamar una clientela con los omeyas anterior a la de otras familias del entorno de la corte califal, da por bueno que los Banu Qasi –rebeldes, pero también al servicio de los omeyas– derivan su poder del hecho de haberse convertido su antepasado en Damasco a manos del califa reinante en aquel entonces.

Dentro de este contexto cabe plantear hasta qué punto el término *muwalladun* –tan específico de la crónica sobre al-Andalus y sobre el que ya he propuesto una nueva interpretación–³⁷ no fue la forma en la que los historiadores de época califal omeya enmascararon que los así llamados eran en realidad *mawali* de los árabes de la conquista, es decir, una forma de evitar toda mención a los lazos que habían unido a los pobladores indígenas con los conquistadores. Esos historiadores escribían, después de todo, en una época en la que la única relación de *wala'* o clientela a la que se concedía valor era la establecida con los omeyas, bajo los cuales se produjo la conversión al islam del Occidente islámico, tal y como no se cansará de repetir una y otra vez 'Abd al-Rahman III y al-Hakam II a sus aliados norteafricanos.

³⁷ FIERRO, M. «Cuatro preguntas en torno a Ibn Hafsun». *Al-Qanṭara*, 1995, vol. XVI, pp. 221-257, especialmente pp. 238-239; FIERRO, M. «*Mawali* and *muwalladun* in al-Andalus», section 2. El artículo de Julia Pavón Benito, a pesar de su prometedor título –«Muladíes. Lectura política de una conversión: los Banu Qasi (714-924)». *Anaquel de Estudios Árabes*, 2006, vol. 17, pp. 189-201–, no aporta nada nuevo.

RESEÑAS

AILLET, Cyrille; PENELAS, Mayte y ROISSE, Philippe (eds.)

¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII).

Casa de Velázquez.

Madrid, 2008, 334 pp.

Cuando, a finales del siglo XIX, F. J. Simonet escribió su obra *Historia de los mozárabes de España*, sacó de las sombras a una comunidad que había permanecido en gran medida ignorada, los cristianos que vivían en territorio islámico durante la invasión musulmana de la Península Ibérica. Sin embargo, su visión parcial e ideologizada marcó una tendencia muy clara dentro de las investigaciones sobre la «mozarabía» que ha impedido un conocimiento adecuado de este importante sector de la sociedad andalusí. Habríamos de esperar, pues, hasta mediados de los años ochenta y principios de los noventa, para ver surgir otros trabajos, como los de M. de Epalza, caracterizados –frente al de Simonet– por una visión pesimista sobre la supervivencia real de esta comunidad. En esta década, surgirán, asimismo, otros estudios centrados en la toponimia y la antroponimia, como los de J. A. Chavarría Vargas, F. Rodríguez Mediano y V. Aguilar.

Todo esto, sumado a la aparición de nuevas fuentes y el mejor conocimiento de otras –fuentes leonesas, edición del Orosio o los Salmos– ha dado pie al surgimiento de novedosas reflexiones como las que se nos presentan en este libro.

¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII) supone la síntesis de las investigaciones de diversos estudiosos que tratan de profundizar en este campo de estudio en el que aún quedan muchos

interrogantes sin responder. Esta selección de trabajos, compilados por C. Aillet, M. Penelas y Ph. Roisse, recoge las ponencias expuestas en el coloquio, con el mismo título que esta obra, organizado por la Casa de Velázquez y la Escuela de Estudios Árabes (CSIC, Granada) y celebrado en Madrid el 16 y 17 de junio de 2003. Son once capítulos, precedidos por un excelente estado de la cuestión realizado por C. Aillet y cerrados por las reflexiones de conjunto de M.^a J. Viguera. De este modo, se ha conseguido una utilísima obra fruto de las investigaciones individuales de cada autor, pero con un eje común, la reflexión en torno a la existencia o no de una «identidad mozárabe».

El objetivo primordial que impulsó la celebración del coloquio y la posterior recopilación de las conclusiones alcanzadas allí fue, según Aillet, propulsar «une réflexion sur les origines du christianisme arabisé dans la Péninsule en examinant l'histoire, la langue et la culture des chrétiens d'al-Andalus entre le IX^e siècle [...], et le XII^e siècle» (pp. XII-XIII). A pesar de ser estos tres aspectos los que guían el desarrollo de los estudios aquí recogidos, sin duda es la lengua la que actúa como hito fundamental en este recorrido.

La escasez de fuentes materiales –arqueológicas, textuales– sobre los cristianos arabizados –en distinto grado, según el lugar y la época– no nos permite determinar hasta qué punto mantuvieron sus prácticas religiosas. Sin embargo, sabemos que recibieron gran cantidad de influencias del entorno en el que se insertaban. Hubo entre ellos quienes hicieron un intento por compaginar su pertenencia a la comunidad religiosa cristiana con un alto grado de aculturación a ese entorno arabo-islámico. Así, poco a poco, fueron abandonando su antigua lengua para

adoptar la del grupo dominante, el árabe, lengua de poder, cultura y religión. Sin embargo, no todos los miembros de esta comunidad actuaron de la misma forma, surgiendo una rama beligerante que se enfrentó a su asimilación. Es esta «minoría combativa» la que acapara el interés de Díaz y Díaz, así como en buena medida el de González Muñoz y Khalil Samir.

De este modo, Díaz y Díaz estudia este sector que se opuso al general tono conciliador, mediante ataques no solo a los musulmanes, sino también a los miembros de su propia comunidad religiosa, «quedando involucrados, por el procedimiento para su propia elección, los obispos, cuyo papel es en todo momento puesto en solfa por sus detractores en los escritos de éstos» (p. 6).

González Muñoz, por su parte, aborda el estudio de la influencia del cristianismo oriental en los textos de polémica antimusulmana surgidos entre los cristianos andalusíes del siglo IX, con el propósito de «contrarrestar la progresiva aculturación que experimentaba la comunidad cristiana, suscitando sentimientos de aversión hacia todos los aspectos de la cultura dominante» (p. 11). Así, surgieron una serie de escritos, fruto de la relectura de los textos orientales, que mostraban una postura mucho más agresiva y belicosa que la de sus correligionarios orientales.

Este aspecto combativo de la polémica antimusulmana es una de las razones que S. Khalil Samir apunta como motivación para la traducción al latín de la *Apología* de al-Kindi (hacia 830 d. C.), llevada a cabo por Pedro de Toledo hacia 1141-1143. Este texto, que se autopresenta como respuesta a una carta de 'Abd Allah b. Isma'il al-Hašimi, constituye al mismo tiempo un ataque al islam y una defensa de la religión cristiana. Tras un exhaustivo análisis de sus características, Khalil Samir concluye que el interés suscitado por esta obra entre los cristianos andalusíes se debió, en buena medida, a la información que les proporcionaba sobre

Muhammad y el Corán, así como a su carácter agresivo, que lo diferenciaba de otros textos orientales de este tipo.

Dejando de lado a esta minoría belicosa, los siguientes capítulos de la obra abordan, a través del análisis de textos concretos, el estudio de algunos núcleos de la población cristiana de al-Andalus. Será a partir de aquí cuando el factor lingüístico cobre una verdadera significación como eje vertebrador del discurso. La arabización de los cristianos andalusíes debió alcanzar distintos niveles según el contexto —urbano o rural— en el que nos centremos. Sabemos que, al menos en los ámbitos urbanos, el continuo contacto de los individuos de ambas culturas —árabe y latino-romance— provocó que los cristianos de la Península adquirieran el árabe como lengua de uso tanto hablado como escrito. Un primer periodo de bilingüismo daría lugar, finalmente, a una arabización total, como demuestra F. Corriente en su estudio. Este, a través del análisis de los botánicos andalusíes —y especialmente el de Abu l-Jayr—, demuestra cómo el «romandalusí» (romance hablado en al-Andalus, también llamado «mozárabe») es una lengua que se dejó de usar a nivel hablado a partir del siglo XIII, habiéndose abandonado paulatinamente su uso desde el siglo X, hasta llegar a su desaparición en el siglo XII y la implantación definitiva del árabe como lengua única.

En el registro escrito, tanto la literatura como la historiografía nos aportan textos que evidencian el uso del árabe por parte de estos cristianos para redactar sus escritos. A una primera tendencia de uso del latín como «enjeu identitaire parmi les minorités en terre d'Islam» (p. 92), se enfrentará, a partir del 860, una corriente que impulsa el uso del árabe como lengua literaria del momento. Así, surgen manuscritos latinos con anotaciones en árabe, como los que ha estudiado C. Aillet y que le han permitido demostrar cómo «l'arabe était probablement devenu le principal support de la culture écrite, mais que le latin n'avait pas déchu de son rang

de langue de la tradition. Il se pourrait que l'arabisation ait été complète tout en préservant le prestige et l'usage du latin, tout du moins parmi les lettrés» (p. 109).

Otro ejemplo de la producción escrita de los cristianos arabizados lo tenemos en las crónicas árabes cristianas a las que pertenecen el *Kitab Huruṣīyūs* y el *Texto mozarabe de Historia Universal* de Qayrawan. Estudiados minuciosamente por M. Penelas, estas historias universales traducidas al árabe por autores cristianos, a partir de diversas fuentes latinas como las *Historias contra los paganos* de Orosio, ponen en evidencia, según la autora, «un deseo de continuidad con la producción historiográfica pre-islámica, pero frente a la resistencia al uso y la difusión de la lengua árabe mostrada por otros autores cristianos, hay una aceptación de su arabización, que va acompañada de una islamización del lenguaje». Asimismo, Penelas afirma que la «arabización de los cristianos andalusíes, con la consiguiente necesidad de disponer de una serie de textos importantes para ellos en árabe, dio lugar principalmente a traducciones árabes de la Sagrada Escritura» (pp. 154-155).

La arabización de las comunidades cristianas se dejó ver también, aunque de un modo menos profuso, en el ámbito de la poesía, estudiado aquí por M. Th. Urvoy. Son pocos los ejemplos disponibles de este tipo de producción, cuyo mayor representante serán los cuatro mil versos del *Salterio* de Hafṣ al-Qutī (siglos ix-x). Sin embargo, ha sido suficiente para evidenciar el grado de arabización que los cristianos andalusíes adquirieron también en este ámbito, al tiempo que «éclaire le problème mozarabe en le (a los cristianos de al-Andalus) replançant dans le contexte general de l'acculturation» (p. 164).

Uno de los puntos más controvertidos en el estudio de la arabización de los cristianos andalusíes tiene que ver con sus prácticas rituales. El descubrimiento en Marruecos de un pequeño libro litúrgico, copiado en

árabe a finales de la Edad Media, sugirió a Ph. Roisse la posibilidad de que también en al-Andalus se hubieran celebrado los oficios litúrgicos en árabe. A pesar de que, como expone en su artículo, la Iglesia se resistiera a la arabización, poco a poco el proceso de aculturación que estaban viviendo los cristianos y la consecuente incompreensión de la lengua litúrgica, habría provocado que «les autorités ecclésiastiques d'al-Andalus se devaient donc de réagir pour s'assurer d'une parfaite communication dans leur travail pastoral et tenter de freiner, du même coup, une certaine perméabilité des souches arabisées aux idées de l'islam» (p. 215).

Además de estudiar estos procesos de aculturación sufridos por los cristianos andalusíes, en esta obra también se procede a la comparación de este grupo con sus semejantes en otros contextos del mundo islámico. El estudio de la cristiandad arabizada de otros puntos geográficos nos permite realizar un estudio comparativo muy útil a la hora de abordar el caso andalusí, poniendo de manifiesto las semejanzas y divergencias existentes. En este sentido, gozan de un especial interés los trabajos de J. P. Monferrer Sala y A. Nef.

El primero de ellos, a partir del estudio del Pentateuco del *Codex Monachensis Aumer 234*, analiza las interferencias del cristianismo oriental en el ámbito escriturístico andalusí. Estas evidencias abren la posibilidad de que los cristianos orientales venidos a al-Andalus, bien formando parte del ejército musulmán, bien con fines comerciales o como misioneros, trajeran consigo libros específicos, como podría ser el caso concreto del texto estudiado. Por su parte, A. Nef analiza la situación de los cristianos de lengua árabe en Sicilia, comunidad poco estudiada, pero que cuenta con diversas fuentes textuales y materiales que nos informan sobre sus características concretas y su identidad. La autora afirma que, aunque «la présence de ces chrétiens est diffuse à l'époque islamique, les indices convergents que vont dans ce sens

–et seront amenés à se multiplier– suggèrent l'existence d'un éventail gradué d'identités culturelles que marient langue arabe et christianisme» (p. 279).

Finalmente, el último artículo de esta obra está dedicado al estudio de la desaparición de los cristianos arabizados andalusíes a mediados del siglo XII. El análisis de los últimos acontecimientos que marcaron el principio del fin de este sector de la sociedad de al-Andalus –pues seguirá habiendo mozárabes en los territorios cristianos– es abordado por J. P. Molénat quien sitúa en la llegada de los almohades a la Península y en la conquista cristiana de Lisboa (1147) los puntos culminantes de su final.

Una visión de conjunto de esta obra evidencia, por un lado, la importancia de las aportaciones contenidas en ella para el estudio de las características generales de estos individuos, así como de su producción textual concreta. Al mismo tiempo, pone en evidencia la existencia de diversos campos aún sin explotar totalmente, lo que impulsa un deseo de continuidad en esta línea de investigación, para seguir mejorando nuestros conocimientos. De este modo y siempre partiendo de la pluralidad de base de este grupo humano, se podrá abordar su estudio riguroso y superar así las partidistas teorías asentadas desde antiguo en torno a los cristianos andalusíes.

Omayra Herrero

HITCHCOCK, Richard

Mozarabs in Medieval and early Modern Spain. Identities and Influences.

Ashgate.

Aldershot, 2008, 150 pp.

En *Mozarabs in Medieval and early Modern Spain* Hitchcock parte de la cuestión terminológica en torno al vocablo mozárabe

en dos planos diferentes: en las fuentes y en la historiografía. En cuanto a las fuentes, destaca la tensión entre la clara derivación del término mozárabe del árabe (*mustārib*) y la carencia de evidencia documental en cuanto al uso de dicha palabra en las fuentes árabes. Más aún, Hitchcock señala los términos más frecuentemente usados en las fuentes árabes para referirse a los cristianos –*‘ajam* (extranjero), *dhimmi* (protegido), *mushrikūn* (politeísta), *nasrānī* (cristiano), *rūm* (romano), *afrañj* (franco), *musālima* (en relación pacífica)– cuyas frecuencias de uso fueron estudiadas detenidamente por Lapiedra Gutiérrez (1997). Esta disyuntiva lo lleva a considerar las hipótesis que atribuyen el origen del término a círculos cristianos –ya sean los de al-Andalus (siguiendo a Cantarino) o los del norte (siguiendo a Chalmeta)– como posibles, si bien no demostradas aún, ya que solamente en dos ocasiones el término *muzarave* aparece en documentos latinos del reino de León que datan de la primera mitad del siglo XI. Habrá que esperar al siglo XII para que los castellanos se distingan de sus correligionarios arabizados en Toledo al llamarlos *muzaraves* y *christianos muzaraves*. Finalmente, durante los siglos XVI y XVII las familias nobles de Toledo emplearon el término mozárabe al reivindicar la fidelidad religiosa de sus ancestros durante casi cuatro siglos de dominación musulmana al tiempo que sus detractores, apelando al *mixti arabes* de Jiménez de Rada, intentaron poner en duda su nobleza.

En el plano historiográfico, Hitchcock destaca los significados cambiantes del gentilicio mozárabe –desde el rotundo sentido de cristianos españoles, según Simonet, hasta la distinción entre cristianos bajo dominio musulmán, cristianos arabizados en los reinos del norte o descendientes de cristianos preislámicos– así como la amplia gama de dimensiones descritas como mozárabes: cultura, arte, arquitectura, dialecto, liturgia, canciones (*kharjas*). Finalmente, la asociación de estas dimensiones con el gentilicio

mozárabe genera una problemática más, al no haber constancia de la correspondencia entre cada una de estas expresiones culturales y la población que las desarrolló. Así, por ejemplo, el llamado dialecto mozárabe era hablado también por musulmanes y judíos y las llamadas canciones mozárabes no necesariamente implican autoría o público cristiano arabizado. Ante estas disyuntivas, Hitchcock considera al mozarabismo como un fenómeno de características cambiantes a lo largo del tiempo y del espacio, siendo las comunidades de Córdoba, el norte cristiano –ambas entre los siglos VIII a XI– y la de Toledo posterior a 1085 sus representantes destacados.

Hitchcock inicia el estudio de los mozárabes en al-Andalus partiendo de las siguientes premisas: la única división social saliente hasta el advenimiento almorávide (1086) es aquella entre una minoría árabe y una mayoría no-árabe; los conflictos intra-árabes fueron el mayor foco de tensión en la historia política de al-Andalus; el desplazamiento de los visigodos por los árabes apenas influyó en las comunidades rurales hispano-romanas beneficiadas al cabo de 250 años por el estatus privilegiado conferido por el Islam; el contacto entre árabes y visigodos fue muy significativo (ej. 'Abd al-Azīz y Egilona, Mūsā ben Nusayr y Casius) y se caracterizó por la intensificación de la puja por el poder entre visigodos que con tal fin colaboraron con sus conquistadores e incluso se islamizaron; no existe evidencia de persecución religiosa por parte de los musulmanes; las políticas aplicadas por las autoridades musulmanas respecto de sus súbditos cristianos varió a lo largo del tiempo y el espacio.

En este contexto, al-Andalus de los siglos VIII al X es presentado como una sociedad constituida mayoritariamente por musulmanes romance parlantes y cristianos araboparlantes, ejemplificada por los casos de Iohannes obispo de Córdoba, Recemundo/Rabī Ibn Zayd al-usqf al-Qurṭūbī e Ishāq b. Balashq al-Qurṭūbī. Otros personajes –los del

«episodio del martirio»: Perfecto, Isaac, Leocricia y Eulogio–, en cambio, ejemplifican la excepción en la historia de las relaciones entre musulmanes y cristianos, caracterizada por la continuidad de la estructura eclesiástica y la prosperidad de la nobleza visigoda.

Siguiendo esta caracterización, Hitchcock no considera posible que la persecución religiosa motivara la migración desde al-Andalus al reino de León durante los siglos IX y X. Por tanto, la antroponimia árabe en la documentación latina de este reino durante ese mismo período podría ser atribuida, de manera inconclusa, a musulmanes locales (árabes o beréberes) cristianizados («mozárabes nuevos») o a inmigrantes (musulmanes o mozárabes) de al-Andalus. Solamente a partir de la mención específica a mozárabes (*muzaraves*) en 1024 una atribución unívoca es posible.

Es en Toledo, después de la conquista castellana (1085), donde el término mozárabe empezó a ser usado como gentilicio frecuente por los cristianos del norte para distinguir a los cristianos locales arabizados. Dicha distinción refleja la realidad de una sociedad cuya dualidad quedó plasmada en la legislación de Alfonso VI, en la gobernación de la ciudad y en el rito. El balance entre cristianos del norte y mozárabes pudo haber variado como resultado de las migraciones mozárabes concomitantes con las incursiones castellanas en el sur desde 1146. En esta modificación demográfica radicaría el origen de las protestas del arzobispo Raimundo elevadas ante Eugenio III debido a la desobediencia de los mozárabes. Sin embargo, esta migración, que podría superar numéricamente a la mozarabía local, plantea el mismo problema que la ola anterior dirigida hacia León: su composición es enigmática. También aquí podría tratarse de «mozárabes nuevos». Finalmente, la asimilación cultural y la absorción de las propiedades de los mozárabes acabaron con el dualismo. La tolerancia original de finales del siglo XI desapareció a mediados del XIII, reemplazada quizás incluso por una política difamatoria.

La invasión de al-Andalus por Alfonso I de Aragón (1125-1126) es presentada como punto de partida de la mozarabía en el valle del Ebro, por un lado, y la clausura de la existencia mozárabe en al-Andalus, por otro. En cuanto al primer desarrollo, Hitchcock advierte que no debe asumirse que los *mu'abidun* que guiaron al rey o los *rūm al-baladiyyūn* que encontró fueran mozárabes. Solamente la referencia explícita a *christianos mozarabis* confirma la pertenencia comunitaria. Dicha referencia, a su vez, refleja el establecimiento de un orden dual en Aragón al recibir los mozárabes un fuero especial. Es decir, el capítulo sobre los mozárabes de Aragón sintetiza los argumentos sobre los mozárabes de León (requisito de gentilicio explícito) y Toledo (sociedad dual) respectivamente. Refiriéndose al segundo desarrollo, la extinción del mozarabismo en al-Andalus, Hitchcock concluye que la conspiración contra los almorávides puso punto final al estatus de protección (*dhimma*) y con él a la tolerancia que había caracterizado a al-Andalus hasta entonces.

En su capítulo final, Hitchcock aborda una dimensión diferente del mozarabismo al dejar la historia atrás para dedicarse a la memoria histórica. El otoño del mozarabismo durante los siglos XIV y XV es sucedido por el renacimiento del rito mozárabe y la apología del mozarabismo. El renacer del rito mozárabe es presentado como fruto del celo del cardenal Cisneros, quien complementó su política anti-musulmana con una política de la memoria que resaltaba a los mozárabes como bastión de resistencia bajo el Islam. La apología del mozarabismo después de 1492 aparece contextualizada en medio de las tensiones producidas por el concepto de limpieza de sangre. Alfonso de Castro, Pedro de Alcocer, Esteban de Garibay, Francisco de Pisa y Jerónimo Román de la Higuera y Lupián (oculto bajo la figura falsa de Julián Pérez) aparecen como los autores apologeticos de los mozárabes. Frente a ellos, Agustín Salucio aparece como su detractor.

La sección histórica de esta obra sintética sobre los mozárabes está articulada a lo largo de un eje cronológico que va desde, al menos, el año 711 y hasta el 1296. Dicha cronología es fundamentalmente política, organizada en torno a los grandes hombres de las fuentes narrativas (Ṭāriq b. Ziyād, Mūsā b. Nusayr y 'Abd al-Aziz, 'Abd ar'Rahmān, 'Abd ar'Rahmān II y Muḥammad I, 'Abd ar'Rahmān III, Alfonso I, Ordoño I y Alfonso III, Alfonso VI, Alfonso VII, Alfonso VIII, Eugenio III, Alfonso I (el Batallador), Yūsuf b. Tashfīn y 'Alī b. Yūsuf). Por esta razón, los capítulos del libro sirven de introducción a la historia política de la Península en la Edad Media, mientras que la existencia mozárabe aparece como un resultado subordinado de dicha historia. Esta concentración en la dimensión política y la subordinación del estudio de los mozárabes a ella contrastan con la aspiración sintética del trabajo así como con el reconocimiento inicial del mozarabismo como fenómeno multidimensional que incluye cultura, arte, arquitectura, dialecto, liturgia, literatura (además de sociedad, economía, derecho y teología).

Junto al eje cronológico-político, destaca la cuestión terminológica como centro de atención. También aquí se reconoce una tensión interna entre la definición inclusiva inicial (el «mozarabismo» como fenómeno cambiante a lo largo del tiempo y del espacio, p. XI) –definición indispensable para un libro que aborda históricamente al mozarabismo desde principios del siglo VIII y hasta finales del XIII– y la definición exclusiva del cierre, según la cual el término mozárabe no puede ser empleado para designar a los cristianos de al-Andalus debido a que un mismo término no puede definir a la vez a los cristianos que resistieron al Islam en al-Andalus y a los cristianos arabizados en el reino de León (p. 129). Si Hitchcock realmente hubiera aplicado esta definición a su estudio, los capítulos 2, 3 y 4 deberían haber sido eliminados por su incompatibilidad con una obra dedicada a los mozárabes.

Es que de todos los abordajes posibles de la cuestión mozárabe, Hitchcock lo hace desde el revisionismo. No desde ese revisionismo extremo, formulado originalmente por Epalza¹, que margina la existencia de mozárabes al imaginar una islamización instantánea de la población local debida al colapso de la estructura eclesíastica (escenario desconocido en todos los destinos de expansión musulmana) y los desplaza por medio de los llamados «neo-mozárabes» (cristianos foráneos que inmigraron a al-Andalus desde Europa u Oriente próximo) y «mozárabes nuevos» (cristianos conversos de origen musulmán), sino desde el revisionismo moderado que sigue la retractación del propio Epalza que ya «[no quiere] suprimir a todos los mozárabes, sino reducir su presencia a lo probable con documentos, sin suponerlos *a priori*...»². Por tanto, una vez autocuestionada la validez de los capítulos 2, 3 y 4, Hitchcock procede a aplicar el rigor metodológico del revisionismo a los mozárabes del norte cristiano. Dicho rigor metodológico constituye el mayor aporte del revisionismo al estudio de los mozárabes; sin embargo, este rigor no debe limitarse a negar el apriorismo mozárabe, sino el apriorismo como tal. La falta del gentilicio mozárabe entre los antropónimos árabes del reino de León no alcanza para descartar la posibilidad de que se trate de población mozárabe. Para poder interpretar esos nombres personales como propios de «mozárabes nuevos» o de musulmanes también debemos exigir rigurosamente el hallazgo del gentilicio respectivo que confirme esta atribución alternativa. Más aún cuando sabemos que tales gentilicios existían, claramente en el caso de los musulmanes (ej.

árabes, *mauros, sarraceni, agareni*) y también para los llamados «mozárabes nuevos» denominados en los documentos árabes de Toledo *mutanāsir* (conversos al cristianismo, متنصر). Ante la carencia de gentilicios habrá que profundizar en el estudio comparativo de los repertorios antropónimos para intentar deducir de qué población se trata. También en el caso de Toledo, Hitchcock —siguiendo a Molénat—³ adopta la versión revisionista moderada al considerar a los mozárabes toledanos más como inmigrantes venidos del sur que como locales. El estudio de la antroponimia de los mozárabes de Toledo y sus adjetivos locativos, el estudio de la producción y preservación documental, la información extraída de las transacciones y las fuentes narrativas conducen a refutar esa hipótesis⁴.

Finalmente, es de esperar que este libro consiga su objetivo de estimular el debate en torno al término mozárabe. En su definición inclusiva inicial radica, en mi opinión, la clave de este término. El concepto mozárabe no representa una actitud determinada frente a la religión musulmana o la cultura árabe. Tampoco debemos circunscribir el término a una perspectiva *emic*, según la cual la validez del término dependa del uso que de él hayan hecho los contemporáneos. El concepto mozárabe, como concepto analítico —desde una perspectiva *etic*—, debería denominar a la población local de Iberia bajo dominación musulmana, que no se convirtió al Islam ni perteneció a la comunidad judía. Dicha población, tanto en al-Andalus como fuera de él (ya sea por migración o por conquista de los reinos cristianos), adoptó frente a la religión musulmana o a la cultura árabe y a sus propios legados culturales premusulmanes diversas actitudes a lo largo del tiempo, el espacio y el origen social. Dichas actitudes parten desde el rechazo militante de las primeras

¹ EPALZA, M. «La islamización de al-Andalus: mozárabes y neo-mozárabes». *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid*, 1985-1986, vol. 23, pp. 171-179; y «Mozarabs: an Emblematic Christian Minority in Islamic al-Andalus». En KHADRA JAYUSI, S. (ed.). *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden, 1994, pp. 149-170.

² EPALZA, M. «Nota bibliográfica. Mozárabes». *Al-Qanṭara*, 1994, vol. 15, p. 521.

³ MOLÉNAT, J.-P. *Campagnes et monts de Tolède du XI^e au XV^e siècle*. Madrid, 1997, p. 87.

⁴ OLSTEIN, D. *La era mozárabe. Los mozárabes de Toledo (siglos XII y XIII) en la historiografía, las fuentes y la historia*. Salamanca, 2006, pp. 69-72.

y la preservación de las segundas, en un extremo, y llegan hasta alcanzar una profunda arabización enraizada incluso siglos después de concluida la dominación musulmana, en el otro extremo. Entre estos extremos desfila una amplia gama de opciones. Precisamente, el estudio de estas intrincadas variaciones constituye uno de los focos de interés en el estudio del mozarabismo, una categoría multifacética.

Diego Olstein

OLSTEIN, Diego Adrián

La era mozárabe. Los mozárabes de Toledo (siglos XII y XIII) en la historiografía, las fuentes y la historia.

Ediciones Universidad de Salamanca.
Salamanca, 2006, 192 pp.

Los mozárabes constituyen un excelente ejemplo de aculturación, privativo de la Edad Media hispánica. Como es bien conocido, su origen tuvo lugar bajo la dominación musulmana de al-Andalus, cuando los cristianos que decidieron quedarse en esas tierras experimentaron un proceso de arabización cultural. Estos mozárabes andalusíes vivieron bajo el poder político islámico durante más de cuatro siglos. Sobre ellos conocemos algunas cuestiones, pero nos gustaría saber mucho más, aunque las limitaciones para el progreso de la investigación en esta etapa no son pocas. El libro de Diego Adrián Olstein se centra, en cambio, en el periodo inmediatamente posterior, cuando el colectivo mozárabe vivió fundamentalmente bajo el dominio político de los reinos cristianos, y particularmente en la zona toledana, donde se concentró durante los siglos XII y XIII el mayor número de mozárabes.

El subtítulo del libro responde exactamente a lo que el lector se encontrará al ir desgranando las páginas de esta obra. De tal

suerte que el primer capítulo está dedicado a la historiografía, el segundo analiza críticamente las fuentes y sus posibilidades metodológicas. Por último, los capítulos tercero y cuarto recogen los resultados de la propia investigación del autor, que atiende fundamentalmente a dos cuestiones. La primera es la transferencia de derechos de propiedad mediante el mercado inmobiliario, dando como resultado una distribución jerárquica de la propiedad. La segunda se centra en los problemas de asimilación y transculturación de los mozárabes toledanos.

El balance historiográfico que nos ofrece Olstein en la primera parte del libro cumple con los objetivos que el autor se había marcado desde el principio: organizar conclusiones de los trabajos anteriores, para articular ideas convergentes y plantear debates que han quedado abiertos tras análisis divergentes. El autor realiza un completo análisis de la historiografía sobre los mozárabes que le permite sistematizar a los diversos autores desde dos perspectivas: la de la historiografía como desarrollo lineal y al mismo tiempo como obra circular.

Diego Adrián Olstein distingue cinco análisis conceptuales o «paradigmas interpretativos», que denomina «abordajes»: religioso, nacional, cultural, social y revisionista. El análisis religioso está representado por autores como Menéndez Pelayo y Simonet, que se preocupan sobre todo por la cuestión de la heterodoxia u ortodoxia religiosa del colectivo mozárabe. En cambio, la interpretación nacional, representada por Menéndez Pidal y De las Cagigas, pone el acento en la lucha de dos religiones antagónicas. En este contexto, los mozárabes constituyen la afirmación de un sentimiento nacional, que fue derrotado por la política de los omeyas.

Mayor interés y desarrollo tuvo la interpretación cultural del problema. En esta línea historiográfica destacan autores como González Palencia, para quien los mozárabes representan la mezcla de dos civilizaciones, o Américo Castro, quien los caracterizó como

semimoros y semicristianos, y producto de la convivencia pacífica. Sin embargo, fueron los planteamientos de Thomas Glick los que más profundidad alcanzaron al contemplar a los mozárabes como producto de una aculturación, basada en la antropología. Los mozárabes pudieron así transmitir a la sociedad cristiana elementos culturales islámicos. Los estudios posteriores de M. T. Urvoy ampliaron el valor de la transmisión cultural de los mozárabes relacionada con los legados latino, visigodo, cristiano oriental, árabe e islámico.

El análisis social presenta, sin embargo, dos posturas claramente encontradas: las de Reyna Pastor y Jean-Pierre Molénat. La primera defiende que los mozárabes fueron una minoría oprimida y asimilada por los cristianos del norte, mientras que para el segundo no existió tal opresión y sólo existe una asimilación de los mozárabes en el plano lingüístico. Antes al contrario, varios de los mozárabes configuran linajes urbanos que, a partir del siglo XIII, consiguen integrarse en la nobleza castellana. En esta interpretación social Olstein encuadra también los planteamientos de F. J. Hernández, para quien existe una competencia entre el patriciado mozárabe y los eclesiásticos catedralicios por el control político y jurídico en torno a las notarías y escribanías. El triunfo de los eclesiásticos tiene lugar a partir de 1300.

Finalmente, los autores del análisis revisionista niegan la existencia de los mozárabes como comunidad articulada más allá del siglo IX. Así, para Mikel Epalza los cristianos de al-Andalus se convirtieron en masa al Islam ya en el siglo VIII. En consecuencia, los mozárabes constituyen lo que él denomina una «minoría desaparecida» y su número se redujo drásticamente. En esta línea, M. J. Rubiera defiende la existencia de una comunidad mozárabe poco numerosa durante los siglos VIII y IX, que desaparecerá en la décima centuria. Las tesis revisionistas han sido criticadas por Penarroja y Glick, y matizadas por el propio Epalza, al afirmar que no todos

los mozárabes desaparecieron, aunque subraya que había menos de los que se pensaba tradicionalmente.

El panorama historiográfico que nos ofrece Olstein resulta rico, complejo y variado. Los debates fundamentales sobre el tema aparecen subrayados de manera adecuada. La gran mayoría de las obras sobre el particular han sido recogidas por el autor. Sin embargo, en una monografía en cuyo subtítulo aparece la palabra «historiografía» sorprende, por ejemplo, la no inclusión de dos trabajos de Molénat que abordan cuestiones relacionadas directamente con los mozárabes de Toledo¹. Por otra parte, hubiera sido recomendable que el autor hubiese realizado una valoración del breve capítulo que Enrique Cantera les dedica a los mozárabes en una síntesis colectiva incluida como volumen de una Historia de España². Finalmente, utiliza el término «repoblación» sin mencionar siquiera en una línea el debate que ha generado. Naturalmente, estas observaciones no restan ningún valor al magnífico «estado de la cuestión» que Olstein nos ofrece. En él resalta los temas abordados, desde el punto de vista cultural, sobre la base de las antinomias aculturación-resistencia, campo-ciudad y feudalismo-Islam.

El balance historiográfico realizado le permite al autor efectuar una declaración sobre el desarrollo de su propia investigación que, basada en «el diálogo entre los abordajes

¹ MOLÉNAT, J.-P. «Des Beni 'Abd al-Malik aux comtes d'Orgaz: le lignage de Gonzalo Ruiz de Toledo». En *Estudios sobre Alfonso VI y la Reconquista de Toledo. Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes*. Toledo, 1988, vol. II, pp. 259-280; y «La frontière linguistique, principalement à partir du cas de Tolède». En AYALA, C.; BURESI, P. y JOSSERAND, Ph. (eds.). *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*. Madrid, 2001, pp. 113-122.

² CANTERA MONTENEGRO, E. «Los mozárabes». En AYALA MARTÍNEZ, C.; CANTERA MONTENEGRO, E.; CAUNEDO DEL POTRO, B. y LALIENA CORBERA, C. *Economía y sociedad en la España medieval. Historia de España IX*. Madrid, 2004, cap. XII.

social y cultural, y alertada por el abordaje revisionista, adopta sus respectivos temas, cuestionando sus transitorias conclusiones y pretendiendo proyectar su alcance».

En el segundo capítulo, Olstein analiza la documentación sobre el tema que pretende estudiar. En primer lugar, conviene subrayar que el autor demuestra de manera rigurosa que la documentación árabe de Toledo puede considerarse de procedencia mozárabe y no de ningún otro colectivo. Esta cuestión se daba por supuesta, pero no se había demostrado, aunque tampoco se había cuestionado directamente.

Olstein ha llevado a cabo una importante sistematización de la documentación mediante su tratamiento a través de una base de datos informática. Para ello ha utilizado 1.971 documentos comprendidos entre 1083 y 1320, tanto reales como eclesiásticos y privados. El procesamiento de esta documentación arroja algunas cifras muy significativas: el 68% de las fuentes están escritas en árabe, el 71% de los receptores y el 75% de los emisores son privados, el 83% de los documentos privados y el 85% de los documentos económicos están escritos en árabe, mientras que solo el 19% de los documentos de carácter extraeconómico utilizan el árabe como idioma. La documentación privada está escrita casi exclusivamente en árabe hasta 1260, cuando el romance lo va desplazando paulatinamente como idioma, hasta superarlo en la década de 1280 y sustituirlo a principios del siglo XIV. Incluso la documentación eclesiástica está escrita mayoritariamente en árabe y tiene también muy frecuentemente un carácter económico.

El problema respecto a la utilización de las fuentes es el planteamiento inicial. Para realizar una encuesta cuantitativa, y luego extraer conclusiones de los datos obtenidos, lo ideal sería la utilización de todas las fuentes posibles sobre el tema. Si se decide no hacerlo así, es imprescindible detallar las fuentes que se han seleccionado y argumentar por qué se han elegido precisamente esas

y cuáles son los motivos para prescindir de otras. Por ejemplo, resulta difícil de explicar por qué no se ha utilizado la documentación original del Archivo de la Catedral de Toledo y solo se ha accedido a esa documentación a través de la selección de documentos de ese archivo incluida en los cartularios catedralicios y recogida en el utilísimo libro de F. J. Hernández³, o a través de las copias realizadas por Burriel en el siglo XVIII. De la lectura del libro parece deducirse, ya que el autor no lo especifica, que la parte fundamental de esos 1.971 documentos procede de los pergaminos escritos en árabe publicados por Ángel González Palencia⁴ y de los documentos incluidos en la mencionada obra de Hernández.

Tal vez los resultados de la estadística realizada por Olstein no se verían sustancialmente modificados con la introducción de documentos distintos a los utilizados, pero eso no lo sabremos hasta que se amplíe o modifique la base de la documentación seleccionada. Muy probablemente, el procesamiento de toda la documentación es una empresa colosal y difícil de abordar por una sola persona en una monografía, pero precisamente por eso resulta imprescindible, desde el punto de vista científico, la necesidad de argumentar convenientemente las razones que han llevado al autor a realizar esa selección documental y no otra.

Realizada esta importante salvagedad de partida, el procesamiento que Olstein hace de la documentación seleccionada es el adecuado. El autor constata 18.120 menciones de personas que, eliminadas las duplicidades, arrojan la cifra real de 11.712 personas. La originalidad de su investigación se basa precisamente en la combinación de las consultas que permite la base de datos: entre personajes, entre bienes, y entre personajes y bienes mencionados en distintos documentos.

³ HERNÁNDEZ, F. J. *Los cartularios de Toledo. Catálogo documental*. 2.ª ed. Madrid, 1996.

⁴ GONZÁLEZ PALENCIA, Á. *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*. Madrid, 1926-1930.

Gracias al resultado derivado de la combinación de los datos, Olstein ha podido realizar sus aportaciones al proceso de formación de la sociedad toledana y subrayar el papel destacado que los mozárabes tuvieron en ese proceso. La investigación está muy bien desarrollada desde el punto de vista metodológico. El autor parte de las bases historiográficas y documentales para formular preguntas o hipótesis de partida. A resolver esas cuestiones dedicará los capítulos tercero y cuarto de su libro.

El capítulo tercero está consagrado a la transferencia de los derechos de propiedad. Su análisis permite a Olstein establecer dos etapas de la historia económica de la región de Toledo en el periodo estudiado: la «era del repartimiento y la repoblación (1085-1180)» y la «era mozárabe (1180-1300)». Durante la primera etapa convivieron dos sistemas paralelos de asignación de los derechos de propiedad: el sistema distributivo jerárquico de la sociedad conquistadora y el mercado inmobiliario local de la sociedad mozárabe. Los dos están articulados por dos sistemas documentales diferentes: el árabe y el latino. En la segunda etapa los dos sistemas económicos paralelos se imbrican, propiciando el desarrollo de relaciones intercomunitarias y transformando el paisaje rural de Toledo tanto en la distribución de la población como en el aprovechamiento de la tierra. Estos fenómenos propiciaron la existencia de un «giro lingüístico» a partir de 1261, mediante el cual el romance desplazó al árabe. Para Olstein, la gran propiedad fue la modalidad central de la era de la repoblación, pero convivió con la pequeña propiedad. Sin embargo, el destino final de esta fue su acumulación en manos de los grandes propietarios.

En el capítulo cuarto el autor acomete el estudio de la población mozárabe. «Fue sujeto y agente de procesos simultáneos de asimilación y transculturación durante la era mozárabe, en el curso de los cuales perdió rasgos identitarios primordiales, al tiempo

que transmitió parte de su acervo cultural». La asimilación se materializó en la antroponimia y en la lengua. En primer lugar, los mozárabes, ya sea por elección libre o por presión, adoptaron mayoritariamente nombres castellanos. En segundo lugar, los mozárabes abandonan el árabe como lengua de expresión escrita. Se trata de un proceso de larga duración, en el transcurso del cual la lengua de los mozárabes fue perdiendo terreno frente al romance hasta su extinción. La transculturación se reflejó en la generalización de las prácticas jurídico-económicas mozárabes al conjunto de la sociedad toledana.

En definitiva, las aportaciones del libro son indiscutibles en lo que se refiere a la cuestión de la propiedad de la tierra y los procesos de asimilación de los mozárabes. Olstein sitúa su discurso en el marco de los grandes debates sobre los dos temas y no elude ninguno de ellos. Sus respuestas están convenientemente argumentadas. Además, aprovecha el estudio del caso toledano para corroborar algunas de las grandes cuestiones generales sobre los mozárabes, como su profunda arabización bajo el dominio político musulmán y las dificultades en su encuentro con los cristianos del norte, reflejadas en el plano político, económico, religioso y cultural. Se trata de cuestiones ya conocidas, pero que ahora se ven reforzadas por esta investigación.

Finalmente, Olstein termina su estudio afirmando el papel fundamental desempeñado por los mozárabes en la sociedad toledana de los siglos XII-XIII, planteando nuevas preguntas surgidas en el curso de su investigación y apuntando posibles respuestas que deberán ser corroboradas en el futuro. En cualquier caso, la historiografía sobre el tema deberá partir necesariamente de este libro, que se ha convertido desde su publicación en referencia indiscutible para los estudios sobre los mozárabes, en general, y sobre los mozárabes de Toledo, en particular.

Enrique Rodríguez-Picavea Matilla

TOLAN, John V.

Sarracenos. El islam en la imaginación medieval europea.

Publicacions de la Universitat de València.
Valencia, 2007, 333 pp.

Cinco años después de su publicación original en lengua inglesa (*Sarracens. Islam in the Medieval European Imagination*. New York: Columbia University Press, 2002) aparece esta traducción en lengua española del que es, por méritos propios, un texto de referencia indispensable para todos aquellos interesados en los multiformes aspectos que presenta la cuestión de la recepción del islam por parte de las elites intelectuales europeas del Medioevo, especialmente centrado, como precisa su autor, «en las obras antimusulmanas de los autores cristianos desde el siglo VII al XIII», que «constituyen el objeto de este libro» (p. 17).

No se trata, por lo tanto, de una novedad editorial, sino de la traducción castellana de un libro en el que el autor concibió su trabajo en función de una triple demarcación cronológica sobre la que dispuso la estructura de todo el material desarrollado y analizado en esta monografía. Se trata de tres partes precedidas de los 'reconocimientos' (p. 11), 'listado de abreviaturas' (p. 13) y la 'introducción' (pp. 15-24) seguida de dos citas previas con referencia al 'otro' tomadas respectivamente de El Corán (29,46) y de la «Declaración sobre las relaciones de la Iglesia y las religiones no cristianas» del Concilio Vaticano II. Las tres partes aludidas que constituyen el estudio presentan los siguientes contenidos:

La primera parte (pp. 29-98) lleva por título «Los fundamentos (siglos VII-VIII)» y consta de los siguientes tres capítulos: 1. «Dios y la Historia en el Occidente cristiano hacia el año 600» (pp. 29-48); 2. «El poder islámico y el otro religioso» (pp. 49-67); y 3. «Primeras reacciones del Oriente cristiano al islam» (pp. 69-98).

La segunda parte (pp. 99-203), «La forja de imágenes polémicas (siglos VIII-XII)»,

contiene otros tres capítulos: 4. «Respuestas del Occidente cristiano al islam (siglos VIII-IX)» (pp. 101-137); 5. «Los sarracenos como paganos» (pp. 139-170); y 6. «Mahoma, herejarca (siglo XII)» (pp. 171-203).

Y la tercera parte (pp. 205-311), «Sueños de conquista y conversión en el siglo XIII», incluye los cinco capítulos que llevan por título: 7. «El musulmán en las ideologías de la España cristiana del siglo XIII» (pp. 207-227); 8. «Miedos apocalípticos y esperanzas estimuladas por las cruzadas del siglo XIII» (pp. 229-248); 9. «Misioneros franciscanos en busca de la palma del martirio» (pp. 249-267); 10. «La estrategia misionera de los dominicos» (pp. 269-291); y 11. «De la verde arboleda a la prisión oscura: los dominios de la misión según Ramón Llull» (pp. 293-311).

El libro se cierra con una 'conclusión' (pp. 313-321) y una selección bibliográfica en la que el autor reúne una serie de referencias clasificadas en fuentes y literatura secundaria a partir de un planteamiento de corte temático. Aunque la bibliografía no sea exhaustiva, extraña entre el material fuentístico la ausencia del *Corpus muzarabicorum*, editado por Juan Gil.

Los contenidos de las tres partes que acabamos de enunciar conforman tres niveles que reúnen, ya lo hemos dicho al principio, variados aspectos en torno a la recepción del islam, 'lo islámico' y 'el/lo musulmán' en el seno de las elites intelectuales de la cristiandad europea medieval. La primera plantea el periodo formativo de lo islámico, en tanto que la segunda suscita los clásicos contenidos de naturaleza específicamente polemista de carácter apologético y defensivo, y la tercera proyecta lo islámico a partir de la planificación político-ideológica ideada por las elites europeas, aspecto este último que cobra forma y fuerza en el siglo XIII en su doble dimensión política (cruzadas) e ideológica (misiones).

Esta obra de Tolán, uno de los mejores especialistas actuales en la materia, recorre con perspicacia y detalle 'esa mirada del

otro' que tanto rendimiento está dando en el campo de la medievalística y más concretamente en el triángulo que conforman las tres 'grandes religiones' monoteístas. El estudio de Tolan no solo ilumina las penumbras en torno a la recepción de lo islámico entre las elites cristianas medievales, sino que supone un punto de reflexión de primer orden en torno a un periodo clave al que las obras del a menudo sobrevalorado E. Said han desdeñado sistemáticamente.

El autor es sumamente respetuoso en este punto al afirmar que su trabajo pretende «complementar el de Edward Said» (p. 20), cuando en realidad lo que ha tenido que realizar es analizar lo que el fallecido profesor de la Columbia calló de forma inexplicable en sus célebres libros. Frente a las elucubraciones con talante semi-desconstruccionista de Said, la obra de Tolan presenta textos, argumentaciones y análisis que hacen de su planteamiento un ejemplo expositivo radicalmente distinto al proyectado por aquel. Con todo, vaya por delante que lo que acabamos de señalar es únicamente fruto de la percepción del que escribe, para quien los libros de E. Said y el de Tolan se encuentran en las antípodas tanto a nivel metodológico como de rigor fuentístico.

Un punto de partida y de inflexión al propio tiempo en el planteamiento del autor es el *topos* antropológico de la 'superioridad' de los que emiten el parecer sobre el otro, en este caso los cristianos. Para Tolan se trata de un prejuicio, que personalmente creo (y en esto puedo equivocarme, obviamente) es una influencia residual tanto de *Orientalism* como de *Culture and Imperialism* de Said, cuyo espejo ha servido para fabricar no pocas metarrealidades en los planos historiográfico, sociológico y antropológico que ahora precisan de una fina labor de cribado y depuración analítica en varios puntos.

Del conjunto de la obra, la segunda y la tercera parte contienen el núcleo argumentativo base de la obra, que incluyen cuadros descriptivos realmente completos de sucesos

que se han erigido en verdaderas piedras miliare de la historiografía, como sucede con la visión del otro que ofrecen Eulogio y Álvaro, así como con el supuesto capítulo de los «mártires cordobeses» (pp. 116-129), acontecimiento sobre el que quien suscribe ya ha tenido ocasión de expresar su opinión (cf. «Mitografía hagiomartirial. De nuevo sobre los supuestos mártires cordobeses del siglo IX». En FIERRO, M. (ed.). *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*. Madrid: CSIC, 2004, pp. 415-450).

Para la segunda parte, en concreto, Tolan se sirve de un buen número de textos generados por los autores cristianos en griego y en siríaco esencialmente, así como de los estudios que se han ocupado de estas obras; pero, sin embargo, se echan en falta textos capitales (y sus correspondientes estudios) de la tradición árabe-copta en la que el material apocalíptico y martirológico representó hitos insoslayables de aquellas demarcaciones cristianas donde ese otro, el musulmán y concretamente Mahoma, el islam y el califa o gobernador correspondiente reciben un tratamiento que se ajusta a la horma propia de estos subgéneros textuales en el seno de la cristiandad oriental.

En esta segunda parte creemos que en las páginas 163 y siguientes hubiera resultado apropiado referir, siquiera brevemente, la etimología de la palabra 'sarraceno' (cf. GRAF, D. «The Saracens and the Defense of the Arabian Frontier». *Bulletin of the American School of Oriental Research*, 1978, vol. 229, pp. 14-15), porque el cambio de rumbo que experimentó la explotación del término (como sucede, p. ej., con 'bárbaro') a partir de los autores siríacos y bizantinos ofrece interesantísimas valoraciones de provecho para el estudio 'del otro'. De hecho, el uso del adjetivo sarraceno da pie a que el propio autor ofrezca sintagmas tan interesantes desde el punto de vista analítico como «religión sarracena» (p. 139 y pássim) o «religión de los sarracenos» (p. 139) en lugar del deseable «religión islámica».

La tercera parte, a su vez, va más allá de la mera percepción de lo islámico y representa en un admirable ejemplo de exposición cómo esas elites políticas y religiosas europeas buscaron trascender la situación dominante del islam mediante una actuación doble: a) teórica, siguiendo la ofensiva ideológica anti-islámica, pero también b) práctica al desarrollar una activa política misionera al amparo de la actividad político-religiosa desencadenada con las cruzadas. Es en este punto donde la actividad expositiva y argumentativa de Tolan halla su mejor lugar, pudiendo engarzar un discurso homogéneo y realmente sugerente sobre el cómo y el porqué de ese ímpetu (al que podríamos llamar 'precolonialista') que las elites políticas-religiosas lanzaron en el siglo XIII.

Pasando al aspecto formal del libro, deseamos formular un *desideratum* para que el número de errores que contiene esta edición española sean subsanados en una próxima edición, dado que la importancia de la obra así lo requiere. De este modo, errores terminológicos como el galicismo abasida (p. 15) debe evitarse por el correcto abbasí. El uso de herejiólogos (p. 179) es ciertamente ingenioso, pero hubiera sido mejor heresiarcas, que es término acuñado en su correspondiente género literario.

En ocasiones sería conveniente perfilar el primer resultado de la traducción: v. gr. p. 20: «que desde su publicación en 1978, ha alimentado el debate y mucha emulación», donde el último sintagma podría haberse redondeado mejor sin gran esfuerzo. En el mismo índice, por ejemplo, pueden advertirse anglicismos en dos construcciones preposicionales. En lugar de traducir «colecciones del Hadit» (p. 186 y *pássim*) debiera haberse traducido «colecciones de *hadith*» o más correctamente colecciones de *ahâdith*» (ambas con punto debajo de la primera /h/ de las dos palabras en cursiva), sin tener que recurrir al invento 'hadiz' (pl. 'hadices') que viene embutido en el *Diccionario* de la RAE.

Si bien es verdad que en el ámbito académico anglosajón se hace uso de la construcción agramatical a nivel semántico *Muslim Orient*, que en castellano obviamente da «Oriente musulmán» (p. 15), no es menos cierto que 'musulmán' se refiere a la persona, no la cosa, de ahí que lo correcto sea traducir en español (corrigiendo, claro) «Oriente islámico», como sucede en la p. 16, línea 9: «civilización islámica», aunque de nuevo sucede lo mismo en esa misma página (líneas 17-18) con «civilización musulmana», que de suyo debiera haber sido «civilización islámica».

Una acertada actitud de los traductores es escribir el concepto 'islam' en minúscula, como debe ser, como sucede con 'cristianismo', con 'judasmo', con 'budismo', etc., y no con mayúsculas como habitualmente uno se encuentra entre el gremio académico, sin aparente razón ortográfica obviamente, aun cuando esos mismos escriben cristianismo y judaísmo en minúscula (?). Sin embargo, desconcierta ver términos como Hâjj (p. 57) y Ramadán con la inicial en mayúscula (p. 50): ¿acaso no escribimos enero, marzo, octubre, etc., con minúscula? Por otro lado, aunque a algunos puristas de la lengua española/castellana les repela el préstamo 'centuria' (así en p. 50), aunque no tengan el más mínimo pudor, por ejemplo, en hacer esdrújula a la voz 'élite', nos parece del todo lícito la opción tomada por los traductores, que sin duda se han dejado llevar por el inglés *century*.

En cuanto a la transcripción de términos y nombres árabes —que sigue la del texto original—, hubiera sido deseable que se consultase a arabistas para precisar la transcripción de los vocablos en cuestión; con ello se hubiesen evitado errores como los que enunciamos a continuación: por ejemplo en la p. 50 se dice «revelaciones (sura)», cuando lo correcto hubiera sido decir «revelaciones (suras o *suwar*)». Lo mismo cabe decir para las cuantificaciones vocálicas, que habrían evitado errores como el de 'Allât' por el correcto

'Allât' (p. 54) o el de *dâr al-islam* (p. 61) por *dâr al-islâm* o el incorrecto *jibhad* (p. 61) por *jihâd*. Siguiendo con los términos árabes, *zakât* unas veces es voz masculina (p. 59) y otras femenina (p. 55) y el toconomástico Abû Bakû (p. 59) es en realidad Abû Bakr, el primer califa. La falsificación de la escritura judía o cristiana, o ambas, no es *tabrî* (p. 61) sino *tabrif*, con punto debajo de la /h/.

Los diacríticos, ya encima ya debajo de los caracteres, ciertamente brillan por su ausencia en las transcripciones a lo largo del libro y los acentos en las palabras griegas, en ocasiones, se someten a una suerte de libre albedrío difícil de pronosticar. Y algo semejante sucede con la transcripción de las consonantes *âyn* y *hamzah*, que baila una incierta melodía. Asimismo, el topónimo La Meca exige el artículo en mayúscula, no en minúscula (cf. p. 50 y pássim); el escritor de época abbasí Jâjiz es en realidad al-Jâhiz, cuya /z/ debería incluir un punto debajo; o los *Tayy*, que son en realidad los (Banû) *Tayyî*' con un punto debajo de la /t/; y Manssur (p. 79) es obviamente al-Mansur, con punto debajo de la /s/. Los errores en materia de transcripción son demasiados y en ocasiones hasta pueden ser motivo de sorna, como es el caso de la p. 91 en la que se encadenan un sinfín de despropósitos en torno a los célebres al-Kindî, donde el musulmán queda como al-Hâhimî, el cristiano como 'Abd al Maîz al-Kindî y la obra en cuestión como *Risâlat al Kidi*.

Por otro lado, el siempre meritorio intento de hispanización de términos árabes hay que aplicarlo con no pocas dosis de calma, pues de lo contrario puede acabar dando lugar a despropósitos como el de «el imán de Córdoba» (p. 182), sintagma que pretende corresponderse con al-Imâm al-Qurtubî (con punto debajo de la /t/): cierto que está aceptado el término «imán» para el título islámico *imâm*, pero al-Qurtubî es una nisba y por lo tanto da «el Cordobés» no «de Córdoba», así que sería posible ofrecer «el imán al-Qurtubî», pero en modo alguno «el imán de Córdoba», ciudad en la

que, como es sabido, hubo unos cuantos *âimmah* o imanes. A su vez, la célebre obra polemista andalusí conocida como *al-Tahlîth al-wahdâniyya* («el Tres en Uno», con un punto debajo de la /h/ del segundo término) aparece transcrita como *al-wahdâniyyad* (pp. 182, 187, 188, cf. 328). *Al-Qantora* (p. 333) no se refiere, obviamente, a la finca de la celebre coplera sevillana, sino a la revista *Al-Qantara* (con punto debajo de la /t/).

Como conclusión: el lector español tiene en sus manos un clásico de la 'historiografía medieval' sobre el tópico de la recepción del islam en los pensadores europeos medievales. Si la obra original inglesa fue utilizada y valorada en los medios académicos en su momento, incidiendo en las aportaciones de la misma, su publicación en español viene a evidenciar el impacto y la necesidad de la misma en el mercado bibliográfico de lengua española gracias al rigor que ofrecen sus contenidos.

Juan Pedro Monferrer Sala

DAVIES, Wendy

Acts of Giving: Individual, Community, and Church in Tenth Century Christian Spain.

Oxford University Press.

Oxford, 2007, 244 pp.

Los últimos diez años han visto cómo Wendy Davies ha concentrado su atención en las comunidades rurales de la temprana Edad Media en el norte de España. *Acts of Giving* es el primer fruto sustancial de este trabajo y representa una contribución importante a nuestros esfuerzos para entender lo que la autora ha llamado «the workings of local society» en la España del siglo x.

Un foco de interés primordial en este libro es el ya establecido énfasis de Davies por la realidad de la experiencia campesina, una preocupación que la autora ha estudiado

con gran éxito en su trabajo sobre Gales y la Bretaña. El lector pronto se percatará de que la experiencia previa de Davies en similares campos ha sido de gran ayuda, puesto que le ha permitido enfrentarse a la materia prima en la que se basa el libro —el voluminoso cuerpo de documentación del siglo x del norte de España (excluyendo Cataluña)— con una confianza y claridad que el lector encontrará convincente.

La premisa de Davies es simple: mediante el análisis de documentos del siglo x de los más importantes cartularios monásticos de Galicia, Asturias, Cantabria y el valle del Duero, le pide al lector que se implique en una multiplicidad de cuestiones interrelacionadas, cuestiones que casi nunca provocan respuestas sencillas. ¿En qué tipo de comunidades vivían los campesinos? ¿Por qué hacían los campesinos donaciones y a quién? ¿Cuáles eran las consecuencias sociales de las donaciones? Para poder ofrecer respuestas, aunque sean hipotéticas, a estas incógnitas, Davies ha demostrado que la claridad de enfoque y la disposición a implicarse con la documentación sin sucumbir a asunciones *a priori*, sin importar cuán profundas sean sus raíces en la historiografía, puede arrojar luz sobre las relaciones sociales en este periodo.

Y es esta susodicha historiografía la que forma la parte más importante del primer capítulo del libro. En solo cinco páginas (pp. 26-30), Davies ofrece un sumario sucinto del devenir historiográfico español a lo largo del siglo xx, hablando de la resonancia del modelo de Sánchez-Albornoz y el marco alternativo ofrecido por Barbero y Vigil para entender el camino de España hacia el feudalismo. Este recorrido sigue siendo necesario, ya que sin este esbozo inicial mucho de lo que sigue sería difícil de contextualizar; no olvidemos que este es un libro dirigido principalmente a una audiencia anglófona cuya tradición historiográfica se ve definida por un discurso menos combativo.

El primer capítulo propone proporcionar más información general de contexto,

como su propio nombre indica («Setting the Scene»). Especialmente importante aquí es el reconocimiento que hace Davies de las grandes diferencias entre los distintos paisajes de la Península Ibérica, de forma que el lector es de este modo implícitamente llamado a imaginar una variedad de territorios locales en los que podemos fácilmente encontrar diferencias sutiles en cuanto a prácticas sociales. Esta disposición a considerar la diferencia es de gran ayuda, en especial cuando se trata de imaginar la composición social del paisaje rural de la temprana Edad Media. Davies es particularmente juiciosa aquí, ya que renuncia a seguir rígidamente un paradigma u otro, pidiéndonos, sin embargo, que basemos nuestras convicciones en la documentación en sí misma. Por ejemplo, por mucho que el pequeño propietario fuera una figura central en el ahora desacreditado modelo de Sánchez-Albornoz, aquel sigue estando aparentemente visible en parte de la documentación; sería por tanto erróneo rechazar esta parte del modelo simplemente porque ahora no pensamos en términos tan dramáticos como los de despoblación y repoblación. Por supuesto que no todo el que trabajaba la tierra era libre, y muchas veces puede ser difícil conocer cuál es el estatus de los personajes con los que nos cruzamos en la documentación. Por eso, Davies está en lo cierto al recordarnos que el hecho de que estemos refiriéndonos a un área de gran extensión, junto con la ausencia de datos exhaustivos, debería condicionarnos a pensar en un «rural landscape, composed variously, in different regions, of different proportions of slaves, servile dependents, and free peasants, the latter including both tenants and proprietors, and also of different rates of change».

En el segundo capítulo, Davies discute la propiedad de iglesias y monasterios. La autora nos muestra que la posesión de iglesias en manos de familias era normal y frecuente en nuestro periodo en la mayor parte de las áreas del norte de la Península donde

los documentos nos permiten especular. El hecho de que podamos trazar esta posesión familiar es significativo, porque, cuando la vemos extinguirse de la forma en que lo hizo en el caso de los complicados trasposos de las iglesias de San Clemente, Santa Columba y San Esteban en la Meseta en las décadas centrales del siglo x (pp. 40-41), podemos ver cómo grandes y poderosas instituciones monásticas (en este caso el monasterio de Sahagún) podían obtener un nivel de influencia que les permitía romper de forma decisiva con el interés familiar. Esto, por supuesto, es de gran trascendencia, ya que nos permite ver cómo los monasterios adoptaron políticas de propiedad que eran a la vez emprendedoras y persistentes. Es más, un cambio fundamental en la dinámica de donaciones parece haber ocurrido en el segundo tercio del siglo x, debido a que parece haber sido el periodo en el que las transacciones de iglesias estaban en su cúspide, tal y como nos muestra la muy útil información estadística ofrecida por Davies.

La década de los años 50 del siglo x fue también crucial en otro aspecto; no solo muchas iglesias y monasterios pasaron a manos de instituciones monásticas –normalmente mayores– a causa de ventas o donaciones, sino que a partir de este punto dejaron de fundarse iglesias y monasterios familiares. No puede ser coincidencia que la renuncia del interés laico y familiar en las iglesias concurre con el auge del poder monástico a gran escala; de hecho, aquel jugó un papel significativo en este proceso. También puede considerarse que el compromiso religioso venía a expresarse de formas distintas. No obstante, las consecuencias de la pérdida de iglesias y monasterios por parte de manos privadas fueron muy importantes, tal y como enfatiza Davies, y este proceso se contempla en la documentación de la segunda mitad del siglo x. De ninguna forma eran los grandes monasterios totalmente dominantes en torno al año 950, pero la corriente estaba cambiando y abades como Opila en San Martín

de Turieno (Santo Toribio) eran eficaces participantes en este proceso.

Uno de los aspectos más interesantes de este libro se puede atribuir a la atención que Davies le presta al lenguaje de la donación (especialmente en el capítulo 4). Demasiadas veces los documentos se discuten en la literatura académica como si su correspondencia a un formulario típico los convirtiera en documentos unidimensionales, caracterizados por su escasa variedad. Davies no comete este error. En cambio, aconseja al lector estar alerta ante la gama de lenguaje utilizado. Las relaciones entre lenguaje y estatus se debaten para revelar un conjunto más complejo de consideraciones de lo que se ha venido admitiendo. El estilo y el lenguaje del documento pueden ser reveladores por lo que nos cuentan sobre las relaciones sociales involucradas en la donación. Por ejemplo, la fórmula de *corpus et anima* y sus variables (mayoritariamente de Cardaña) casi siempre se asociaba con una forma determinada de donación, es decir, donaciones a monasterios (y no a laicos) por parte de individuos en busca de derecho a entrar en el monasterio en ese momento. Sin embargo, fórmulas de autodonación de este tipo no se deben pensar en términos monolíticos puesto que cubrían una amplia gama de significados. A veces, la persona implicada en la fórmula no quería entrar físicamente en el monasterio pero sí que estaba en relaciones de patrocinio con el abad (pp. 52-61). En Cantabria, vemos cómo una determinada forma de donación al laicado se enmarcaba normalmente bajo la fórmula de «hacer el bien» hacia otro, literalmente *bonum facere*. Davies acierta al dirigir nuestra atención a este punto, ya que le permite discutir cómo estas fórmulas han llegado a representar una relación formal de encomendación en parte de la literatura académica. Rechaza, correctamente desde nuestro punto de vista, por la encomendación detrás de esta fórmula, e incluso detrás de cualquier otra, a no ser que quede claramente expresado. Este es otro

ejemplo de la renuencia de la autora a aceptar tótems historiográficos sin cuestionarlos, puesto que los documentos con la expresión *bonum facere* sugieren una relación de patronato, pero nada más. La fuerza de las elites iba creciendo en nuestro periodo; sobre esto no puede haber duda, pero no parece que haya estado suficientemente extendida como para haber obligado al campesinado a entrar en relaciones de dependencia total como las que implica la encomendación.

Cabe pensar que ciertas prácticas sociales eran más prominentes en algunas zonas que en otras o, al menos, que las prácticas sociales se conceptualizaban y expresaban de forma escrita en determinados modos por los encargados de fabricar estos documentos. Por ejemplo, el acto de compartir la propiedad al tiempo que retener algún control sobre ella, tal y como vemos en documentos como los de *incommuniatio*, es un fenómeno mayoritariamente, aunque no exclusivamente, gallego, como recalca Davies (pp. 80-85). *Profiliatio* o adopción, por lo visto, era simplemente otra estrategia para compartir la propiedad con otros. Parece que las estrategias de donación, con el objetivo de ampliar el grupo de propietarios y facilitar la entrada en redes de patronato al mismo tiempo que mantener parte de la propiedad, no se construían siempre alrededor de la mera donación.

Uno de los propósitos clave de este libro es, por tanto, el de explicar por qué y cómo la gente donaba tierras, bienes o incluso a sí mismos a otros grupos de interés, laicos o eclesiásticos, de su localidad. Este tipo de investigación se ha hecho anteriormente y en otros contextos, pero a menudo con el objetivo de demostrar la consolidación de una elite de poder entre comunidades locales. Davies nos invita a investigar otro aspecto de esta relación, el vinculado al protagonismo campesino, y, al hacerlo, convierte al campesinado en el principal elemento de su investigación. Los campesinos también hacían donaciones, generalmente

asociadas a transacciones a pequeña escala, de unas pocas posesiones o parcelas de tierra muy pequeñas (pp. 189-193). Hay algunas evidencias, aunque todavía mucho permanece en la sombra, de un «growing sense of self-awareness by peasant communities» en ciertas partes del norte de España en el siglo x. Referencias a asambleas y el nombramiento de lugares en relación con características geofísicas o delimitaciones pueden ser pistas valiosas al respecto. Davies acierta en mostrarnos también que los campesinos no eran simplemente los peones de las elites en nuestro periodo, sino que podían y de hecho solían adoptar una actitud activa en las negociaciones por su tierra (pp. 85-87). La costumbre de dividir la tierra en fracciones, compartir derechos de propiedad o entrar en arreglos más formales para compartir la propiedad eran estrategias diseñadas no tanto para proteger la tierra de la elite laica y eclesiástica (hacia la mitad del siglo x parece que esto era bastante difícil de lograr) como para tratar de preservar interés al nivel de la familia. También es interesante ver cómo las mujeres, tanto como los hombres, eran capaces de tomar papeles primordiales en las transacciones de propiedad.

Muchas donaciones no se hacían simplemente por razones piadosas. Desde luego se pretendía alcanzar recompensas en esta vida o la próxima (y de hecho se hacen evidentes tanto en lo que Davies categoriza como «formulaic examples» de piedad como en ejemplos que corresponden menos a un formulario típico), pero el beneficio práctico también intervenía. No descartemos tampoco el pago de multa. Los campesinos pueden haber querido la protección de poderosos personajes eclesiásticos (y así haber hecho donaciones para alcanzar este propósito) o haber sido forzados a donar como una forma de pagar compensaciones a los agraviados. Donaciones clasificadas como ventas sugieren que el significado socio-cultural de estas transacciones era apreciado por los partícipes.

Las donaciones al laicado también se evidencian en los cartularios monásticos de nuestra época. De hecho, muchas de ellas entran en la categoría de pago de multas y compensaciones. Podemos preguntarnos si por debajo yace el cada vez más influyente control que los condes desarrollaron en sus localidades desde la segunda mitad del siglo x. En ocasiones, los aristócratas donaron para asegurar la conmemoración de miembros de su familia, aunque nunca en gran número y, según parece, no en todas las regiones. Sin duda, la característica más destacada del siglo x es la incidencia de donación campesina, particularmente, a instituciones eclesiásticas, y sobre todo desde la tercera década de la centuria (aunque con una variación regional muy marcada, sea cual sea la razón).

En algunas ocasiones, uno puede acusar a Davies de ser demasiado cautelosa en sus juicios, pero esta es una pequeña objeción, pues refleja una precaución sensata y necesaria ante las deficiencias en la evidencia empírica. En este libro, Davies nos ha convencido de que es necesaria una mentalidad más abierta y flexible al enfrentarse a los documentos; aunque se puede tejer un tapiz más amplio, los hilos constituyentes del mismo muestran una gran diversidad. Claramente, el *act of giving* que le da el título a esta gran obra era un fenómeno sociocultural que todavía merece mayor atención. Este libro sigue siendo un fascinante e importante paso adelante en nuestros esfuerzos para entender las relaciones sociales en todas sus variedades por todo el norte de España en la temprana Edad Media, al explorar el fenómeno que sentó las bases para un cambio posterior que sería asociado de modo más clásico con el feudalismo. En pocas palabras, Davies demuestra cómo el protagonismo campesino mediante las ventas o donaciones a casas religiosas en el siglo x fue crucial en la transformación del balance de poder que llevaría a su progresiva sumisión.

Robert Portass

GIBELLO BRAVO, Víctor M.

El poblamiento islámico en Extremadura. Territorio, asentamientos e itinerarios.

Agencia Extremeña de la Vivienda, Urbanismo y Territorio (Junta de Extremadura).

Mérida, 2008, 409 pp.

A menudo se tilda a Extremadura, dentro del conjunto de las regiones españolas, como «la gran desconocida». Esa adjetivación, además de geográfica, puede juzgarse también como histórica, ya que hay diversas etapas sobre las cuales se cierne el desconocimiento, siendo este especialmente patente cuando se emprende el estudio del periodo islámico. Y si esto es así para muchos profesionales de la Historia, cómo no será para un público general, por mucho que suela aludirse a antiguos restos materiales como «de tiempo de moros».

A pesar de semejante asociación de ideas, todavía no se conoce lo suficiente (ni se valora, por supuesto) la herencia musulmana sobre buena parte del territorio. Quien se lance a investigar la Extremadura islámica, de hecho, se hallará ante un área y una época poco trabajadas. Encontrará pocas monografías al respecto, sino que predomina un variado racimo de pequeñas obras localistas y otros artículos que, de paso, tienden a centrarse en las localidades más relevantes de aquellos siglos: Badajoz, Mérida, Cáceres y Trujillo, principalmente. Por otro lado, la ciencia arqueológica no ha solventado esa tendencia, puesto que a menudo sus miras se han encauzado casi en exclusiva hacia los lugares citados con anterioridad.

Ante este difícil panorama, no cabe sino saludar todo esfuerzo encaminado a fomentar el estudio de la Extremadura musulmana. Es en este marco donde hemos de encuadrar el libro del arqueólogo Víctor Gibello, edición no venal publicada en 2007 pero presentada el pasado verano.

A decir verdad, no se trata (o no se advina como su objetivo fundamental) de una exhaustiva obra estrictamente pensada para

especialistas ni tampoco depositaria de novedosos enfoques analíticos. Más bien debe contemplarse como un necesario estado de la cuestión sobre un asunto que ha sido poco abordado y una muy valiosa compilación que pone de relieve el impacto del Islam en Extremadura, así como una primera toma de contacto –orientada también hacia un público más amplio– con la Extremadura musulmana.

Es en las primeras páginas del libro donde el propio autor denuncia las lagunas de conocimiento relativas a este tema, unas lagunas achacables tanto al desinterés de la comunidad historiográfica como al de las instituciones. Cierto es que las fuentes escritas no son precisamente abundantes, lo cual dificulta la labor del historiador; es más que sorprendente el contraste existente entre la estimable cantidad de yacimientos y la escasez de excavaciones de los mismos. Pese a los avances de los últimos años referidos a zonas concretas, todavía hoy restan incógnitas que afectan a la totalidad de la región extremeña: ¿se podrían identificar y cuantificar los distintos pobladores, fuesen muladíes, mozárabes, judíos, bereberes o árabes?, ¿es factible indagar en las relaciones entabladas entre todos ellos?, ¿qué pautas de asentamiento se siguieron a lo largo de cinco largos siglos?, ¿cuál fue el impacto socioeconómico de los diferentes grupos humanos y sus estructuras políticas sobre el territorio?

Sean cuales fueren las respuestas a las anteriores preguntas, ya hemos puesto de manifiesto que las pretensiones de este ensayo tienden a la difusión más que hacia un inquisitivo escudriñamiento. Así se entiende, por ejemplo, que en la introducción se expongan los principios básicos del Islam (una decisión dirigida a derribar barreras mentales y culturales) o se narre la expansión de fe y poder musulmanes, desde sus orígenes en Arabia hasta la conquista de Hispania, si bien para el caso extremeño el relato se limita únicamente a *Laqant* y Mérida y obvia la posterior anexión de otras localidades

regionales en el camino de los invasores hacia Toledo.

Sin embargo, en la primera mitad del libro sí se afronta con solvencia buena parte de las cuestiones arriba citadas. En el primer capítulo, «El territorio y su ocupación histórica», se establece una descripción y periodización de al-Andalus, así como un breve bosquejo de organización territorial, aunque todo ello deba ceñirse al carácter sintético de la obra.

De entrada, subraya la esencia heterogénea de al-Andalus, un ente tan complejo como cambiante al cual compartimenta en varias etapas a tenor del grado de implantación del Islam, aculturación y dominio político sobre tierras y gentes. Remarca, para la primera fase, la continuidad social y económica respecto al mundo visigodo, haciendo especial hincapié en las oligarquías terratenientes y sus cambiantes actitudes con las nuevas estructuras de poder islámicas. Los intereses del autor parecen centrarse en los hechos capitalizados por los rebeldes de Mérida y Badajoz –Asbag b. Wansus e Ibn Marwan–, por lo que otros acontecimientos de relevancia similar (las revueltas de Saqya al-Miknasí o Ibn al-Qitt, la *fitna* de finales del emirato) y evidentes repercusiones son desafortunadamente obviados.

No obstante, el autor sí insiste en la reordenación territorial y política que supuso el establecimiento del califato en la Extremadura musulmana, aunque posponga para páginas posteriores el examen de la configuración del espacio. Antes de ello efectúa un rápido repaso a los imperios norteafricanos, sin apenas detenerse en la influencia de los mismos (sobre todo el almohade) en la región, para luego pasar a los tiempos de reconquista y repoblación. Uno de los grandes aciertos del ensayo radica justamente en este punto, pues queda claro –aunque muchas veces se ignore– que la reconquista arrebató tierras a al-Andalus, pero no forzosamente creyentes al Islam: los mudéjares seguirán viviendo en las diferentes poblaciones (aunque el autor

no se detenga a hablar sobre las morerías), donde legarán un arte cuyo estudio en Extremadura todavía permanece ensombrecido por otras corrientes.

Como hemos avanzado, aspectos como la ocupación y administración del territorio se ven constreñidos por la falta de espacio en este apartado del libro; con todo, los diversos conceptos —*kūra*, *iqḷīm*, *hiṣn*, *qarya*, etcétera— son expuestos con claridad, al igual que la dinámica de poblamiento en el hábitat rural mediante el esquema de *hiṣn-qurā* o la tipificación de Extremadura como una tierra de frontera. Aun así, creemos que quizás no sea del todo correcto definir una *kūra* como una demarcación estática (así se desprende, por ejemplo, de las páginas dedicadas a Trujillo), dada la volubilidad de las circunscripciones andalusíes; tampoco coincidimos con el planteamiento de un *limes* establecido conscientemente por los poderes de al-Andalus —una teoría que está siendo últimamente revisada— para defender unas áreas cuyo poblamiento (a diferencia de lo que indica Gibello) sería débil y mal estructurado. Asimismo, tampoco consideramos que Ambroz, presunto germen musulmán de la actual Plasencia, fuese un asentamiento de entidad urbana y, ni mucho menos, que estuviese al mismo nivel de Coria.

Cabe señalar como positiva, en cambio, la importancia concedida al hábitat rural y su influencia en el territorio, así como a la construcción de fortificaciones y la función de estas: protección de caminos, defensa del espacio circundante, control de tierras y población, etcétera, según dicten las diversas etapas a lo largo de cinco siglos.

Por otro lado, no se puede discutir la huella histórica de los caminos andalusíes —en parte herederos de los romanos— y su importancia a la hora de fomentar el nacimiento y desarrollo de poblaciones. Es por ello por lo que el segundo capítulo se reserva a los itinerarios islámicos en Extremadura, iniciado con unos párrafos sobre los rasgos generales de la red viaria y la articulación

de la misma respecto a ciudades, fortalezas y otras rutas. La parvedad de las fuentes escritas y la ausencia de trabajos sobre el tema (junto a una lógica deformación profesional) motivan que el autor reclame el uso de la Arqueología para facilitar la comprensión del papel jugado por los itinerarios en la cohesión del territorio y sus habitantes, además de su comunicación con el resto de la Península Ibérica.

Pese a que se eche en falta alguna cita de las fuentes escritas para ilustrar mejor las propuestas vertidas, es más que loable la tarea recopilatoria que acomete el autor al enumerar los variados caminos islámicos y rescatar los estudios que desde hace décadas intentan clarificar sus recorridos. Repetimos, todo sea dicho, que el libro se trata de la puesta al día de unos datos dispersos y desiguales; por lo demás, un análisis pormenorizado de las rutas hubiera restado espacio al grueso de la obra.

En efecto, el capítulo más destacado del ensayo es el tercero, «Poblaciones extremeñas con ocupación islámica», en el cual se realiza una exposición sintética de cada lugar y sus principales restos materiales, evitando por lo general la reiterativa descripción de monumentos; así, las concisas notas al pie —reflejo del notable uso de bibliografía y documentación— se disponen como punto de arranque para futuras indagaciones del lector. La ambigüedad del título del apartado se presta a englobar tanto localidades con pasado islámico como otras de fundación posterior y presencia mudéjar (fuese esta por refundación o por repoblación); en este sentido, es de agradecer que incluya a este colectivo en el estudio, ya que el Islam se mantendría en Extremadura hasta siglos después de la Reconquista: se supera así una clasificación histórica en compartimentos estancos y se advierte mejor el proceso de repoblación del territorio.

Obviamente, la atención dispensada a cada enclave será variable. Hay algunos en los cuales el autor sí se detiene, bien por el

conocimiento que tiene sobre ellos –Burguillos, Montemolín, Reina–, bien por la entidad de los mismos (Badajoz, Mérida, Cáceres o Trujillo). Podría dar la sensación, empero, de que la descompensación es evidente, ya que de otras localidades apenas se encuentra una corta reseña, pero ello no es atribuible en modo alguno al autor, sino a la escasez de información disponible.

Junto a otros lugares citados en las fuentes pero apenas estudiados (*al-Balāṭ*, Mojáfar, Santa Cruz), el capítulo rescata del olvido un gran número de yacimientos, muchos de ellos desconocidos para el gran público y aún pendientes de excavación: los casos son abundantes, entre los cuales descuellan plazas como Alija, Castros, Cuncos, El Marco, El Torrico o Espejel. Sin duda, hay que reconocer el mérito de Gibello y aplaudir la reivindicación que hace de la investigación de estos sitios, aunque opte por no valorar la desaparición o el abandono de los mismos; por ejemplo, para ubicar a la perdida *Miknāsa* no se inclina por ningún yacimiento de los tres que recoge (Lacimurga, Villeta de Azuquén o El Castilijillo).

Esta peculiar recuperación de la memoria histórica –o arqueológica, más bien– del hábitat rural se ve empañada por el excesivo espacio otorgado a los núcleos urbanos. Si bien el análisis de la cacereña Ribera del Marco (la mejor muestra vigente en Extremadura de los sistemas de irrigación andalusíes) es apreciable, el énfasis en las páginas de Badajoz, Mérida o Trujillo tal vez contribuya a desviar el interés de la Arqueología de la Extremadura islámica hacia esos puntos y marginar, como hasta ahora, al resto de la región.

Sin embargo, esta última impresión no desmerece el conjunto de la obra, la cual se erige en una muy respetable aportación al estudio del periodo islámico en Extremadura. Es esta una etapa histórica que usualmente no ha gozado ni de atención social ni institucional, ni tampoco de demasiado predicamento entre los historiadores. Por consiguiente, este

trabajo se constituye en una óptima plataforma para reclamar una mayor preocupación de las diferentes administraciones y fijar un punto de partida desde el cual iniciar una serie de excavaciones por toda la geografía regional. Cómo no estar de acuerdo con el autor: solo la colaboración entre Historia y Arqueología permitirá corregir el lamentable vacío de conocimientos en torno a la Extremadura musulmana.

Fernando Díaz Gil

MARTÍ, Ramón (ed.)

Fars de l'islam. Antigues alimares d'al-Andalus.
EDAR.
Barcelona, 2008, 350 pp.

El libro que es objeto de esta reseña representa una triple novedad. Por un lado, se trata del primer volumen dedicado a la arqueología del periodo medieval por parte de una joven editorial, con unos criterios científicos serios y una gestión innovadora, abierta además a nuevas colaboraciones. Al mismo tiempo, es la primera aportación realizada como tal por un equipo de investigación (Ocorde), respaldado por un proyecto de investigación y dirigido por el profesor Ramón Martí. Y a todo ello se añade el hecho de que es la primera publicación referida a un tema hasta ahora marginal, como son las torres-faros de época andalusí, una evidencia material que normalmente se ha datado en periodos previos, como el romano. Tales aspectos son más que suficientes para convertir al libro en un punto de referencia.

El origen de este volumen es un congreso celebrado por el grupo Ocorde en Barcelona en noviembre de 2006, que reunió a varios especialistas que expusieron sus trabajos y debatieron sobre este tema. Sin embargo, la génesis debe situarse en una serie de trabajos publicados por Ramón Martí en los años

2004 y 2005 que centraron el estudio de estos «faros». Este investigador planteaba la existencia de un conjunto de torres de señales, asociadas a topónimos cuya etimología respondía a puntos de luz, y que esta realidad estaba relacionada con la implantación del poder estatal andalusí en sus primeras fases de conquista y ocupación del territorio. Para ello, se tomaba como laboratorio el caso de la Cataluña septentrional. Ahora se trata de profundizar sobre esa hipótesis, a través de estudios más detallados y también llevando esta propuesta más allá del espacio catalán.

El libro se articula en torno a tres grandes unidades. La primera de ellas tiene un carácter más general, que sirve para encuadrar el problema fundamental, y se refiere a las fortificaciones antiguas y altomedievales. Así, Joaquim Pera realiza un repaso de la bibliografía y de los estudios realizados sobre las torres catalanas, poniendo énfasis en la inercia de los investigadores a la hora de catalogarlas como romanas, sin tener en cuenta los datos empíricos que empujan a ser más prudentes a la hora de ofrecer dataciones. De hecho, algunas de ellas bien podrían tratarse de los faros que se menciona en el título del libro. Por su parte, André Constant nos ofrece los primeros resultados de los trabajos efectuados sobre el *castrum Vulturaria*, citado entre las *clausurae* pirenaicas y situado en el actual Rosellón. Aunque los datos no son definitivos, se aprecia la creación de una nebulosa de asentamientos en altura vinculados a un recinto fortificado, al estilo de los *castra* de otras zonas peninsulares, ya en los siglos V-VII, cuya función militar no está clara –lo cual sucede también en otros ejemplos coetáneos ibéricos– y sí, en cambio, su relación con usos pastoriles; posteriormente, en los siglos IX-X, fue objeto de una reocupación de tipo señorial. Por su parte, Manuel Acién nos presenta la hipótesis de que buena parte de la aristocracia rural post-romana habitase en torres, de las que han quedado algunos indicios gracias a la combinación de toponimia significativa y restos materiales

posiblemente tardoantiguos, emplazadas en muchos casos sobre antiguas *villae*, sin que ello suponga una continuidad social ni espacial. Se trata de una sugerente aportación que podría ayudarnos a resolver el enigma de dónde vivían los aristócratas de este periodo, al menos de manera parcial. De todos modos, el planteamiento es más una hipótesis de trabajo, sobre la que profundizar, que un resultado firme, sobre todo por la necesidad de aquilatar los datos existentes (quizá estemos ante una realidad muy heterogénea) con estudios intensivos que incluyan intervenciones arqueológicas. Por último, Juan Zozaya nos ofrece una visión del valle del Duero muy distinta de la habitual, en la línea de lo que en su momento señaló Oliver Asín. Tras analizar la terminología defensiva de origen árabe, destaca la presencia de una población musulmana asentada en el valle del Duero en la Alta Edad Media a partir del estudio de la toponimia actual, de los recientes hallazgos cerámicos y de una relectura de las fuentes escritas, en especial literarias, para llegar a la conclusión de la existencia de una densa red de asentamientos defensivos de origen musulmán, pero en manos de grupos que no reconocen el dominio andalusí. No es este el lugar apropiado para realizar una argumentación crítica, pero, quisiera dejar constancia de que, a pesar de lo interesante de la idea, no me parece en absoluto demostrada ni sostenible con los datos que se posee y funciona más bien como una explicación altamente especulativa. De hecho, no es preciso argumentar una estructura tan densa para explicar los fenómenos que se describen ni siquiera para sostener la autonomía de los poderes locales del valle del Duero.

Una segunda sección está destinada a presentar los datos de carácter arqueológico, referidos a las torres-faros. Esta base empírica se refiere sobre todo a la zona catalana, ya que es en esa región donde se ha ensayado esta interpretación. Se da así cuenta de los resultados obtenidos en lugares como Torrasa del Moro –de origen romano, pero

con una ocupación clara en época altomedieval-, Torre de la Mora o del Far –situada sobre un *oppidum* ibérico y con una datación que oscila entre los siglos IX y X-, la Torre del Far de Santa Coloma de Farners –que parece haber tenido un uso temporal muy reducido, quizá en el siglo VIII- y la Torre de Mal Paso, la única situada fuera del actual territorio catalán, en Castellón, construida en un momento inicial de la formación de al-Andalus.

La última parte del libro se estructura como una serie de análisis sobre las redes de torres-faros. Ramón Martí hace un recorrido sobre el polémico origen de estas construcciones, para subrayar la génesis o, cuando menos, la renovación de este tipo de estructuras en la primera época andalusí, utilizando para ello la toponimia que, plasmada en un mapa general, parece indicar un gran sistema genérico de tipo estatal diseñado de forma no centrípeta. Se trataría de lugares elegidos para emitir señales y no para mantener una guarnición permanente, y se emplazarían en lugares prominentes, sobre todo en Galicia y en Cataluña. Por su parte, Sergi Selma, Ramón Járrega y Joseph Menargues estudian el caso de la región valenciana, con un especial hincapié en el valle del alto Palancia, descubriendo a partir de algunos indicios la presencia de redes de faros que, por ejemplo, cubrían el paso de la llanura levantina a las tierras aragonesas. José Ángel Lescanda, Jesús Lorenzo y Ernesto Pastor llevan a cabo una encuesta sobre los territorios del alto Ebro, basándose sobre todo en referencias toponímicas. Los resultados, expuestos de manera sabiamente cautelosa, no son tan contundentes como en el Nordeste peninsular; únicamente hay serios indicios de torres faros en Grañón, mencionado en las fuentes árabes como al-Manār, y donde existió un importante castillo, y quizá en Tedeja, cuya torre, datada en época tardorromana inicialmente, ahora se nos presenta, a partir de una relectura de los niveles estratigráficos, como de época altomedieval. Xavier Ballestín y

Mercè Viladrich recorren las fuentes escritas antiguas y medievales sobre sistemas de torres almenaras, desde los textos cuneiformes de Mari, pasando por las reflexiones críticas de Donaldson y Southern sobre la presencia de tales estructuras en época romana, así como las experiencias bizantinas y omeyas en el Próximo Oriente, hasta llegar al mundo andalusí, donde se carece de textos que hablen específicamente sobre este tema. Sin embargo, una relectura de un pasaje de Ibn Hayyan les sirve como posible mención a la existencia de estos faros en el valle del Ebro. Por último, Manuel Checa, Cristian Folch y Jordi Gubert establecen las pautas de visibilidad que estarían en la base del sistema de faros en la Cataluña Vieja.

El breve resumen de los contenidos del libro sirve para, al menos, señalar que estamos ante un libro interesante y muy sugerente, no exento por supuesto de críticas. Sin embargo, la impresión –forzosamente personal– es que la hipótesis de trabajo no está completamente demostrada, lo que no significa que no pueda ser cierta. En ese sentido, hay una cierta debilidad empírica para sostener el argumento principal de las redes de torres-faros, sobre todo por la ausencia de una evidencia arqueológica nítida, con la excepción del área catalana. Tal situación obstaculiza la pretensión de dar a la hipótesis inicial un carácter generalizado, sin entrar a discutir su operatividad o no. Como correlato, hay una excesiva dependencia de la toponimia, posiblemente una de las herramientas más difíciles de utilizar por el historiador. Los nombres de los lugares no son estáticos, por lo que el uso de los elencos actuales, sobre todo referidos a la microtoponimia, puede arrastrarnos a conclusiones erróneas. Deben usarse exclusivamente los nombres que aparecen en textos más o menos coetáneos, pues de lo contrario no se atenderá a las modificaciones operadas a lo largo de más de mil años. En tal sentido, no debe desdesharse la aplicación metafórica de términos como faro a accidentes geográficos, topónimos que

no están suficientemente documentados en época altomedieval. De este problema son claramente conscientes José Ángel Lecanda, Jesús Lorenzo y Ernesto Pastor, que advierten de la escasez de topónimos de este tipo documentados antes del siglo XII (p. 270) y que nos plantean el caso de Torre Eskutxi, en Sierra Salvada, que resultó ser un punto geodésico de 1861. Su aportación señala con honestidad los límites metodológicos e informativos existentes. Incluso algunas interpretaciones toponímicas, como la de Fariza que hace R. Martí (p. 202), parecen algo forzadas. Pero además, se nos plantea el problema de una temprana afirmación del poder estatal andalusí en zonas relativamente periféricas, que contrasta con las serias dificultades que tuvieron los primeros emires omeyas para hacer efectivo su poder en áreas mucho más cercanas a Córdoba, una paradoja que mercería algún tipo de explicación.

Por supuesto, estas reflexiones no suponen rechazar la hipótesis, que convendría ensayar en otras áreas para comprobar su operatividad, al igual que lo que sucede con el caso de las torres expuesto por Manuel Acién. Por tanto, el libro debe leerse como una primera aproximación sistemática que debe dar pie a nuevos trabajos más profundos que vendrán a consolidar o no la hipótesis de trabajo existente. Y como tal primera aproximación sistemática tiene como valor principal plantear al investigador preguntas y futuras líneas de trabajo.

Iñaki Martín Viso

ÁLVAREZ BORGE, Ignacio

Cambios y alianzas. La política regia en la frontera del Ebro en el reinado de Alfonso VIII de Castilla (1158-1214).

CSIC.

Madrid, 2008, 520 pp.

Las palabras que cierran las reflexiones que Álvarez Borge hace en este trabajo me parecen las mejores para comenzar la valoración de esta monografía. Dice el autor que «cuando hablamos de la frontera del Ebro conviene tener en cuenta que no se debe evocar la imagen de una sociedad de gentes libres y emprendedoras sino, al menos en la segunda mitad del siglo XII y comienzos del siglo XIII, una sociedad de opresión señorial, dominada por unos pocos hombres poderosos y arbitrarios, cuya posición política en busca del beneficio personal condicionó la evolución histórica de la zona».

Estas palabras definen de una manera clara y sencilla la *sociedad de frontera* que se encuentra en el Ebro en el periodo estudiado y, por tanto, alejada de la tradicional forma de ver las *sociedades de frontera* asociadas a la idea de *reconquista* y que tienen que ver más con la frontera con los territorios andalusíes y que estaban marcados por una serie de factores políticos, sociales y económicos un tanto distintos. Por tanto, el estudio de la frontera del Ebro, así entendida, y la política regia castellana sobre ese espacio son el objetivo fundamental y las columnas sobre las que se apoya este estudio que nació al amparo de los esfuerzos de Ángel Barrios por reunir una serie de trabajos de diferentes especialistas de historia medieval que posteriormente dieron lugar a dos volúmenes de *Studia Historica. Historia Medieval* (vols. 23 y 24). Para lograr su objetivo, Álvarez Borge desmenuza una documentación que se centra fundamentalmente en los diplomas regios de Alfonso VIII, pero que va más allá para conseguir un dibujo más amplio y, por tanto, mucho más completo de la realidad política y social de esa frontera oriental del reino

castellano, puesto que también se retrotrae al reinado de Alfonso VII y se extiende al de Fernando III para conseguir un análisis de los resultados de la documentación que nos den más pistas sobre la continuidad o no de los procesos políticos que se analizan.

El trabajo tiene una estructura en tres partes en las que se analiza, en primer lugar, el contexto político en el que se mueve el estudio y la documentación con la que se ha trabajado, así como las pautas de su uso y las dificultades halladas para trabajar con algunos de los datos que en esos diplomas se han encontrado. La segunda parte se centra en el estudio de las relaciones entre la monarquía y los diferentes agentes políticos, divididos a su vez en tres grandes grupos: la iglesia, los concejos y la nobleza. Por último, la tercera parte del libro se dedica a la administración territorial y en este epígrafe los protagonistas son los tenentes y el sistema de tenencias, así como las merindades. Concluye la monografía con un apartado final muy interesante y útil de anexos en el que se incluyen varios listados de tenentes y tenencias, así como varios cuadros de comparación.

En la primera parte del trabajo, el autor hace una contextualización de los hechos políticos del reinado de Alfonso VIII en relación con la frontera de Navarra. Lo interesante de este apartado es que hace una profunda revisión de los conocidos acontecimientos en la frontera, yendo más allá del acostumbrado relato que toma referencias historiográficas de las crónicas de la época y de los diferentes estudios dedicados a los años de los reinados de los reyes castellanos de la segunda mitad del siglo XII y primer tercio del XIII. Álvarez Borge, abarcando los reinados desde Alfonso VII hasta Fernando III, plantea a través de la elaboración de cuatro cuadros, con la documentación regia disponible, el estudio de la actividad de los monarcas castellanos sobre la frontera navarra. No se puede entender en toda su extensión la acción política de Alfonso VIII sobre la frontera oriental de Castilla si no se

conocen los antecedentes de ese control por parte de los reyes castellanos anteriores, de la misma forma que no se entiende la proyección de la política navarra de Alfonso VIII si no se comprueba si tuvo continuidad en los tiempos de sus sucesores en el trono, Enrique I y Fernando III. De ahí lo acertado del planteamiento de Álvarez Borge al rastrear en la documentación los diplomas regios de estos monarcas castellanos para mostrar su línea de acción política y ver cómo se gestó y desarrolló el interés por la expansión sobre el territorio navarro. El estudio nos muestra que la documentación de la época de Alfonso VIII va a ser la más valiosa por su volumen en número para observar los cambios que se produjeron en la frontera a través del aumento o la disminución de diplomas de la cancillería castellana y, al mismo tiempo, nos habla de la coyuntura política que estaba conectada a esas fluctuaciones en el número de los documentos: como cuando el monarca castellano alcanza la mayoría de edad y retoma con fuerza su interés por el control de la frontera al final de la década de los años sesenta del siglo XII o, más tarde, cuando se plantea la campaña sobre la zona alavesa al final de ese mismo siglo hasta llegar al documento de su testamento de 1204. Esos momentos concretos, donde el autor registra un mayor volumen documental, son los que dan idea del interés de Alfonso VIII sobre ese territorio y donde se observa con mayor nitidez el grado de compromiso político al que tuvo que llegar con los agentes políticos situados en esos territorios.

Álvarez Borge plantea que el final del reinado de Alfonso VIII muestra que no hubo ya cambios sustanciales en el territorio fronterizo navarro más allá de los pocos cambios producidos tras la batalla de las Navas cuando el monarca castellano recompensó a Sancho VII con la recuperación de unos pocos territorios. La documentación emitida en este sentido por los sucesores de Alfonso VIII, que el autor nos muestra en sendos cuadros, viene a reafirmar esta tendencia a la

inmovilidad en la frontera del Ebro y la pérdida de interés de los reyes castellanos sobre esos territorios.

Tras este inicial acercamiento al contexto político general a través de los documentos regios conservados, el autor se propone el estudio de la política regia castellana a través de los diplomas de donación desde Alfonso VII hasta Fernando III a los principales agentes políticos de la zona de la frontera del Ebro. Mediante 6 cuadros diferentes se nos ofrece, en primer lugar, una visión general en porcentajes de las donaciones que los distintos monarcas hacen a las instituciones eclesiásticas, a los nobles y particulares, y, por último, a los concejos, con un total de 181 documentos expedidos entre 1145 y 1220. Los resultados, según Álvarez Borge, arrojan pocas sorpresas y, de esta forma, serán las instituciones eclesiásticas las que acaparan algo más de la mitad de los documentos conservados, y la cifra más elevada de documentos se corresponde lógicamente con el reinado de Alfonso VIII. La nómina de centros eclesiásticos analizados no es una simple muestra de cara a obtener unas líneas generales de la actuación de los monarcas castellanos en la zona del Ebro, sino que Álvarez Borge estudia el volumen de donaciones y su contenido para una larga lista que incluye el monasterio de Nájera, la catedral de Calahorra, el monasterio de San Millán, el de Fitero, el de Monte Laturce, el de Oña, el de Bujedo de Campajares, el de Herrera, el de Obarenes, el de Albelda, la abadía de Santo Domingo de la Calzada, así como otras catorce donaciones más realizadas por Alfonso VII, Sancho III, Alfonso VIII y Enrique I a distintas instituciones eclesiásticas de diversa naturaleza y menor rango que le llevan a tratarlas en un epígrafe diferenciado.

El autor va analizando cada uno de estos centros y la política desarrollada por los diferentes monarcas castellanos de cara a ganar su apoyo para poder consolidar su posición en la frontera del Ebro. Asimismo, constata el control territorial y humano tan

amplio de estas instituciones eclesiásticas en la frontera, de manera que es lógico que los monarcas castellanos se volcaran en beneficiarles para obtener su apoyo más que con el resto de los agentes políticos de la zona. De esta manera, no resulta extraño que el monasterio de Nájera, el de San Millán o la catedral de Calahorra fueran las instituciones más beneficiadas en función de los numerosos y amplios territorios que controlaban en la frontera; y en el caso particular de Nájera la acción política, mediante las donaciones de los castellanos Sancho III y Alfonso VIII, fue más intensa de cara a tratar de heredar la memoria del poder vinculada al monasterio y el lugar que había sido ejercida por los reyes de Navarra desde tiempo atrás.

Por otro lado, la investigación del autor apunta a que los monarcas castellanos también favorecieron la instalación de nuevos monasterios en la zona tratando de desequilibrar la relación de fuerzas en la zona a su favor ganando un mayor peso específico. En este sentido, se recalca que estas dos líneas de la política regia castellana no solo se van a encontrar en su relación con las instituciones eclesiásticas, sino también con los otros agentes políticos en la zona de estudio, aunque en una proporción distinta.

El capítulo dedicado a los concejos y la política regia relacionada con estos es muy interesante, porque se mueve en varios frentes que resumen bien la complejidad del problema al que se enfrentó la monarquía castellana en la frontera. Álvarez Borge divide la documentación referente a concejos en dos, planteando, por un lado, la política regia en torno a los concejos rurales y los señores y, por otro, la acción del rey en la creación y desarrollo de villas reales. En el primero de los casos, se detecta un intervencionismo regio en los concejos rurales para favorecer a los señores o para resolver litigios entre diferentes concejos o señores. En este caso, el autor plantea que no ve una conexión directa entre intervención en los concejos rurales y política en la frontera, pero sí desde el punto

de vista de que tal intervención afectaba al desarrollo de los intereses señoriales, y eso sí que tiene que ver con la política regia en la frontera conectada con los intereses de la nobleza. El número de documentos de esta naturaleza no es demasiado importante –en el estudio se analizan 5 en total– si lo comparamos con los que tienen que ver con el desarrollo y nacimiento de las villas reales, que son algo más de una treintena; cantidad considerable que nos habla de la importancia que los concejos de realengo tuvieron en la política regia de cara a organizar el territorio en los espacios en los que las posibilidades de conflicto eran muy probables. De ahí que la frontera navarra, pero también otras fronteras interiores como la existente con el reino de León, sean lugares de especial interés para llevar a cabo este tipo de estudios. Sobre todo por lo interesante que es analizar el papel de estos concejos como arma de contención del desarrollo señorial sobre el espacio y, cómo no, la utilización de esta herramienta tan útil para la monarquía de cara a fortalecer su posición frente a la nobleza a la que trata de desplazar en el control del territorio a través del impulso de estos concejos. Ese impulso se consiguió fundamentalmente a través de la aplicación del fuero de Logroño, y es en este sentido en el que Álvarez Borge plantea la situación fronteriza en este caso con una reorganización intensa basándose en el desarrollo de las villas reales allí donde los poderes señoriales eran más patentes. Esta intensidad en el proceso llevó a conflictos con algunos de estos poderes, pues los señores veían despoblarse sus villas en beneficio de las de realengo, como queda constancia en el testamento de Alfonso VIII de 1204, donde trató de atenuar parte de las consecuencias de esa intensa actividad de repoblación interior reequilibrando la relación de fuerzas con algunos nobles, como Diego López de Haro. Álvarez Borge ha visto en la intensidad de esta política de Alfonso VIII un interés por el control y reorganización del espacio fronterizo en el que lo militar no

era el objetivo primordial, a pesar de que se tratara de consolidar la frontera, sino que lo que se buscaba era favorecer la vida urbana e incrementar el comercio en estos lugares y así aumentar los ingresos regios, ganando mayor peso específico en estos territorios y fortaleciendo la monarquía por este camino. La interpretación del autor es que las diferentes coyunturas políticas de la zona y los cambios de mano no estuvieron determinados por una actividad militar demasiado intensa, excepto la campaña de Alfonso VIII de 1199-1200, sino que en ello tuvieron más que ver los apoyos y alianzas con los poderes locales y regionales, los monasterios y las instituciones eclesiásticas y sobre todo los nobles. En ese tejido el rey trata de incardinar las villas reales para tratar de disminuir el grado de dominio de estos otros poderes sobre el territorio y los habitantes que lo ocupan; y eso, evidentemente, generó resistencias y algunos conflictos al verse alterado el equilibrio existente hasta entonces. Argumento que viene a reforzar la idea general de que «en la zona no había un problema militar, sino un problema de apoyos y alianzas, aunque pudiera plasmarse en ocasiones como un conflicto armado».

En cuanto al capítulo que dedica a la nobleza, se plantea el mismo esquema de análisis a través de las donaciones y obtiene el porcentaje de documentos más bajo, si lo comparamos con los otros agentes estudiados, pero ello no indica que sean menos importantes, sino que posiblemente hay un vacío documental por la pérdida de muchos de los diplomas referentes a los nobles. Pero, como de lo que se trata es de marcar una línea de actuación regia, los documentos de donación con los que trabaja le llevan a establecer que en ellos también concurren las mismas circunstancias que para las instituciones eclesiásticas y los concejos. Es decir, que se trata de la búsqueda de apoyos por parte de la monarquía para encarar conflictos, o de la recompensa por los servicios prestados tras alguno de esos momentos. Así

que, según el autor, se siguen «los ritmos de la evolución política y, de manera muy significativa, los ritmos de las campañas militares». Para este análisis, Álvarez Borge hace un recorrido por las donaciones a los miembros de la alta nobleza situada en la zona, pasando revista a los Azagra, los Haro, los Cameros y los Lara, dejando para un segundo paso el análisis de la media y baja nobleza que realiza avanzando de un reinado a otro. Un último epígrafe lo dedica en este apartado a los oficiales regios, los ciudadanos y otros. El estudio de la nobleza en sus diferentes niveles siempre es dificultoso a la hora de identificar correctamente a todos los miembros de una familia, y por ello es muy de agradecer el esfuerzo llevado a cabo por Álvarez Borge en este capítulo para entender la política regia y la coyuntura política en la que se movieron las alianzas de los distintos reyes con estos nobles para garantizar su predominio en la frontera navarra. De ahí que los momentos en los que mayor número de donaciones percibe el autor sean los años 1176-1177 y en la campaña de 1199-1200. El objetivo de los distintos monarcas, y más concretamente de Alfonso VIII, fue favorecer a estos nobles con una posición social y patrimonial en los espacios que eran estratégicamente importantes para garantizar el predominio castellano; y cuando el apoyo de la alta nobleza no era suficiente en alguna de esas zonas, se recurrió al apoyo de personajes que integraban la media o baja nobleza o incluso a individuos que no eran nobles –burgueses y ciudadanos que integraban las oligarquías municipales–, pero que ostentaban una posición privilegiada en alguno de esos lugares situados en zona de disputa.

La tercera parte del libro la dedica a la administración territorial, prestando una atención especial a la figura de los tenentes y sus tenencias, así como al nacimiento de las merindades, lo que convierte a este apartado en uno de los más sugerentes del libro, bajo nuestro punto de vista. Las tenencias, como el propio autor apunta, se convierten

en «uno de los ejes, y uno de los más importantes, que articulan la relación entre el rey y los nobles». Álvarez Borge retoma este tema de la organización territorial del realengo que él mismo y otros autores –C. Estepa, J. M.^a Mínguez, P. Martínez Sopena, C. Jular o E. Peña, entre otros– han estudiado para diferentes ámbitos territoriales y sobre el que hay varios equipos de investigación trabajando en los últimos años tratando de reflexionar sobre la labor llevada a cabo por las diferentes monarquías de los reinos cristianos del norte peninsular sobre el territorio en el que dominaban y cómo consiguieron organizar esos espacios mediante las tenencias, que con el tiempo van a ir dejando paso a nuevas formas de organización que se articularán a través de los merinos y las merindades.

Antes de centrarse en la evolución cronológica de los tenentes, el autor realiza un acercamiento a la documentación para comprobar el número de referencias a tenentes en la documentación de la frontera navarra, constatando un número elevado de tenencias en ese territorio durante la monarquía de Alfonso VIII. Esto le lleva a plantear que el sistema de tenencias está plenamente desarrollado en esta época en este espacio fronterizo, y esa misma documentación le permite observar que la condición social de los tenentes es mayoritariamente noble, de lo que se extrae que este sistema favoreció fundamentalmente la posición preponderante de algunas familias nobles en la frontera. Álvarez Borge constata una jerarquización en lo personal –tenentes, subtenentes y alcaides– y en lo territorial –tenencias territoriales mayores y menores– de los tenentes y las tenencias que responde directamente a la posición jerárquica que ocupaban los titulares de esas tenencias en los propios círculos nobiliarios, de manera que, según el autor, la «visión plana» que tenía la historiografía del sistema de tenencias sobre el territorio se aleja de la realidad que es posible visualizar a través de la documentación.

El lugar que ocupa el monarca, en este caso Alfonso VIII, en este sistema de relaciones con la nobleza será el de administrador de este sistema de tenencias, puesto que, aunque en teoría estaba facultado para designar y revocar a los tenentes cuando le pareciera oportuno y aun cuando sabemos que hay bastante movilidad en los cargos, los movimientos del monarca, en este sentido, estaban supeditados a la búsqueda de apoyos sólidos para mantener una posición de predominio en lugares estratégicos de la frontera. De ahí que se viera obligado a una política que buscara el equilibrio en la relación con los nobles a través del desempeño del cargo en las tenencias. Este juego de equilibrios favoreció el fortalecimiento de algunas de las familias nobles más influyentes fruto de las coyunturas políticas en las que se vieron inmersos durante el reinado de Alfonso VIII. Así, el monarca consolidó su posición en el territorio contando con el apoyo de magnates como Diego López de Haro o Diego Jiménez de Cameros, y estos a su vez se veían fortalecidos frente a otros nobles en la zona. Álvarez Borge plantea que este juego de alianzas con la nobleza más importante, que pudo desarrollar Alfonso VIII a través del desarrollo del sistema de tenencias, le permitió controlar y administrar el territorio fronterizo sin tener que realizar grandes movimientos de tropas para culminar ese control. De manera que el sistema se revela muy eficaz, toda vez que al mismo tiempo potenció y desarrolló otros sistemas paralelos, como las merindades y los merinos del rey, así como el desarrollo de los concejos, de los que ya se ha hablado, que contribuyeron a fortalecer el papel de la monarquía al no hacer depender ese control del territorio en el único apoyo de la nobleza.

Termina este trabajo con una recapitulación en la que se pasa revista a los puntos más importantes que se han ido resaltando en el desarrollo de los diferentes capítulos, así como un apartado de anexos con cuadros y listas de tenentes que se revelan ciertamente

útiles para comprender el estudio en su integridad.

En suma, este análisis sobre la política regia de Alfonso VIII en la frontera del Ebro, que Ignacio Álvarez Borge nos regala, se enmarca en el contexto historiográfico de revalorización de los estudios de frontera y sobre la naturaleza del ejercicio del poder que en los últimos años están arrojando trabajos de indudable valor, no solo por los datos que aportan, fruto de un estudio minucioso de la documentación, sino también, y sobre todo, por el elevado nivel teórico y de reflexión que se aprecia en ellos. Desde este punto de vista, podemos alegrarnos de que este estudio que comenzó teniendo vocación de artículo haya visto la luz en forma de completa monografía.

Fernando Luis Corral

RODRÍGUEZ-PICAVEA, Enrique

Los monjes guerreros en los reinos hispánicos. Las órdenes militares en la Península Ibérica durante la Edad Media.

La Esfera de los Libros.

Madrid, 2008, 591 pp.

Las órdenes militares representan una de las instituciones más llamativas del Medioevo. La conjunción de la actividad monástica, cuyos rasgos de identidad son la huida del mundo y la mansedumbre, con la guerrera —a todas luces mundana y en absoluto pacífica— no deja de ser una combinación paradójica. Estas instituciones tan peculiares solo cobraron sentido en un contexto medieval específico en el que intervinieron el auge del papado como poder religioso y político, el prestigio del modelo monástico como vía más perfecta de vivencia religiosa, la creación de un *ethos* social guerrero entre una elite de caballeros y la progresiva configuración de una idea de guerra santa que fue encauzada por

los pontífices romanos hacia el Próximo Oriente. Fueron, por tanto, el resultado de un conjunto de elementos interrelacionados, cuya máxima vigencia puede situarse entre los siglos XII y XIII. Su pervivencia en el periodo bajomedieval, fruto de un cierto conservadurismo institucional, típico de la Edad Media, vino acompañada de fuertes transformaciones, una vez desaparecidos sus objetivos iniciales. Las órdenes militares fueron una particularidad medieval, pero no de toda la Edad Media (son desconocidas antes del siglo XII) y no son iguales a sí mismas durante todo el tiempo.

En los últimos años, se vive una suerte de efervescencia historiográfica en relación con las órdenes militares. Esto es debido, sobre todo, al interés que rodea a los templarios, la primera y más significativa de las órdenes, cuya trágica desaparición, promovida por el rey francés y acompañada de acusaciones de herejía, ha dado pábulo al misterio. Esta situación novelesca ha sido aprovechada por escritores, algunos con pretensiones «científicas», otros simples pergeñadores de *best-sellers* al estilo del archiconocido *Código da Vinci*. Pero también hay una abundante investigación historiográfica seria y concienzuda que se aleja de esas perspectivas. Uno de los escenarios en el que se ha observado un constante y creciente interés por parte de los historiadores ha sido la Península Ibérica, donde las órdenes militares tuvieron una fuerte implantación, favorecida por la creación de instituciones específicamente hispánicas. El desarrollo en los últimos años de una sólida línea de investigación por parte del profesor Carlos de Ayala—autor, por otra parte, de un libro de síntesis sobre las órdenes militares en la Península Ibérica, publicado en 2003— en la Universidad Autónoma de Madrid, con numerosos resultados, es la mejor manifestación de ese empuje. Cada vez conocemos mejor los elementos sociales, políticos, religiosos y culturales que compusieron la actuación de estas instituciones, así como su papel en la organización del territorio

conquistado a los andalusíes en los siglos XII y XIII. No obstante, quizá sea el momento de tratar de insertar con mayor claridad el fenómeno de las órdenes en el ámbito hispánico en el conjunto internacional, para no caer en el juego de los particularismos.

En estas coordenadas se inscribe el libro que aquí comentamos. Debe tenerse en cuenta que Enrique Rodríguez-Picavea es autor, entre otras muchas obras, de una excelente tesis doctoral sobre la orden de Calatrava en la submeseta sur, dirigida precisamente por Carlos de Ayala. Se trata de un reconocido especialista en esta materia, que nos ha proporcionado solventes investigaciones relacionadas sobre todo con el ámbito geográfico del reino de Toledo. Solo a partir de esa sólida base es posible plantearse un libro como este, que pretende ser al mismo tiempo una síntesis de lo que conocemos sobre las órdenes militares en el espacio ibérico y una obra de alta divulgación, destinada a un público culto, que no necesariamente está familiarizado con la investigación historiográfica más actual. Resulta conveniente subrayar este último aspecto, ya que en demasiadas ocasiones los trabajos de los historiadores no superan el estrecho marco de los especialistas, precisamente en un momento de aumento de la demanda sobre temas históricos, un hueco que desgraciadamente está siendo cubierto por algunos aficionados, dotados de habilidad narrativa, o por historiadores que repiten sin rubor clichés pasados para usarlos como arma arrojada en el farrago de la discusión política. Somos nosotros, historiadores, los que debemos llevar a cabo la tarea, no siempre grata y poco reconocida en el escalafón académico, de acercar nuestra investigación a un público culto y deseoso de conocer más sobre el pasado, sin por ello caer en la tentación de plegar toda nuestra tarea a los deseos de la demanda.

El volumen se divide en cuatro partes, que tratan de recoger los múltiples aspectos sobre el fenómeno de las órdenes militares, y un epílogo en el que se señala la evolución

de las órdenes militares después de la Edad Media. La primera parte se refiere a los orígenes, definición y tipología, analizando el origen de las órdenes militares en la empresa de la cruzada, su definición y tipos existentes, para después acercarse al caso ibérico estudiando la implantación de las órdenes de Tierra Santa y la aparición de los institutos propiamente peninsulares. En un segundo gran apartado se engloban las actividades y funciones, con especial hincapié en las de tipo militar, a través de la participación de los freires en las guerras contra cristianos y musulmanes —que debe valorarse sobre todo desde un punto de vista cualitativo más que cuantitativo— y el control de fortalezas, pero también se señala el elemento hospitalario, que fue muy importante en la justificación de estas órdenes —recuérdese el origen de la orden de San Juan— y en sus economías. Posteriormente se abre un denso capítulo dedicado a la compleja organización interna y al poder señorial de estas instituciones en el caso peninsular, recorriendo aspectos como la espiritualidad y la cultura, la estructuración y jerarquización de dichos institutos y la importantísima proyección señorial que tuvieron en amplias zonas. Por último, se lleva a cabo un estudio sobre las relaciones de las órdenes con otros poderes, en especial con la monarquía y un muy interesante capítulo sobre la propaganda e imagen que dieron de sí mismas las órdenes militares.

Como puede comprobarse estamos ante una obra con pretensiones de totalidad, que sintetiza las aportaciones de una cada vez más abundante bibliografía, no siempre accesible al gran público ni a los estudiantes. Resumir aquí y ahora todos y cada uno de los contenidos que se desarrollan resultaría excesivamente prolijo. Hay, sin embargo, algunos aspectos que conviene resaltar por su especial interés. Uno de ellos se refiere al análisis de la creación y organización de estas milicias, que se situaría en dos planos diferenciados. El primero es el contexto internacional, marcado por la experiencia de

las cruzadas a Tierra Santa, un movimiento que formó parte del amplio conjunto de reformas que colocaron al papado en una posición central dentro del entramado político de la Edad Media. Esa coyuntura, unida al auge social y cultural de los caballeros, explicaría la formación de las denominadas órdenes internacionales, que se habrían extendido hacia zonas alejadas del Próximo Oriente, donde deberían obtener recursos para su principal cometido. El segundo se debería al particularismo hispánico, al ser una zona de frontera con el islam, por lo que los poderes políticos ibéricos no dudaron en utilizar el expediente de las órdenes militares para crear instituciones afines con una sólida capacidad militar. Es el caso de las órdenes peninsulares, como Calatrava, Santiago o Alcántara, cuyos inicios fueron de todos modos dubitativos, pero siempre marcados por la decisiva influencia de los reyes. La diferenciación entre ambos tipos de órdenes militares persistió e incluso se observa un juego de suma cero, pues allí donde las órdenes «peninsulares» no se desarrollaron, como sucedió en la corona de Aragón, hubo una fuerte implantación de las órdenes «internacionales» (al menos hasta la disolución del Temple y la creación de Montesa) y viceversa.

Otro aspecto destacable es el papel guerrero y señorial de estas instituciones, un elemento que se ha subrayado en los últimos años. Rodríguez-Picavea nos describe acertadamente los aspectos puramente militares de estas milicias, con especial énfasis en su carácter de ejército altamente cualificado en sus inicios, debido a su dedicación permanente y a su carácter de caballeros. El alto valor asignado por los reyes a estas instituciones no provenía del alto número de fuerzas sino de su elevada calidad. Aunque estos aspectos ahora estén prácticamente ocultos por otros de mayor profundidad social, no debe olvidarse que la función militar estaba en el origen de las órdenes y era la que les daba sentido, aunque, con el transcurrir del tiempo, se fuese diluyendo esa actividad

hasta convertirse en un mero simbolismo. En cualquier caso, es esa fuerza militar lo que explica el interés de los monarcas y, por consiguiente, el apoyo que estos prestaron. De esta manera, las órdenes se consolidaron en muchos casos –no siempre, desde luego– como importantes señores feudales que controlaban amplios sectores geográficos, junto con sus pobladores. Para articular esa capacidad señorial, se implementó el sistema de encomiendas, la mayoría de ellas enclavadas en fortalezas, espacios de poder vinculados también con el dominio político y militar del territorio, así como una rígida jerarquización interna de las órdenes. Al mismo tiempo, las órdenes militares desempeñaron una función ideológica esencial, pues se revelaron como las piezas más evidentes de la nueva mentalidad feudal y caballeresca. Posiblemente esta fue la característica más perdurable, la que permitió su supervivencia una vez que las condiciones sociales se hubiesen modificado: el caballero de las órdenes militares simbolizaba al cristiano viejo, valedor de la fe mediante las armas.

Un tercer aspecto de interés dentro del libro es el referido a las relaciones con otros poderes, en especial con la monarquía. Dado que en el proceso de fundación y primera génesis de las órdenes estrictamente hispánicas los reyes ejercieron un papel determinante, no es extraño que la influencia de los monarcas fuese un factor principal en la actividad de las órdenes militares. Dicha situación es válida incluso en el caso de las órdenes «internacionales», cuya implantación estuvo estrechamente ligada a iniciativas regias. Pero a partir de 1250 se observa una tendencia al control directo de estas instituciones por parte de los reyes, quienes, en un proceso más o menos largo, consiguieron elegir a los maestros, una figura que se fue engrandeciendo con el paso del tiempo. En el siglo xv, este fenómeno de dominio progresivo desembocó en la definitiva condición subalterna de las órdenes con respecto

a los monarcas, por lo que se configuraron como agentes vinculados absolutamente a la realeza. Por otra parte, las órdenes militares se fueron poco a poco constituyendo como instituciones de tipo nobiliar, algo que no eran en un principio.

El programa de las órdenes militares tuvo desde sus inicios fuertes críticas, contrarrestadas por la adhesión de algunos importantes pensadores, como san Bernardo, por la eficacia militar –si bien estuvo sometida a fuertes vaivenes– y sobre todo a una política de propaganda auspiciada por las órdenes. Este último elemento no ha sido tratado con profundidad en las numerosas obras que recientemente se han escrito sobre el tema, por lo que el capítulo que el autor dedica a tales aspectos es muy novedoso. La construcción de la figura del maestro, las ceremonias asociadas a los más altos cargos de las órdenes y, sobre todo, la inversión en arquitectura y en elementos artísticos, fueron parte esencial de este programa, apoyado por la realeza que, en definitiva, estaba invirtiendo en su propia imagen.

Por último, el libro nos ofrece a lo largo de sus páginas una visión diacrónica de estas instituciones, ya que tuvieron una larga vida, no exenta de profundas transformaciones que modificaron el impulso inicial. Pueden aislarse una serie de pautas evolutivas de las órdenes militares que alcanzan hasta la Edad Moderna. Una de ellas es la progresiva secularización de estas instituciones, que se fueron desprendiendo de los elementos eclesiásticos cuya presencia inicial había sido uno de los rasgos más destacados, por la mezcla –para algunos inconcebible– de la vida monástica y de la actividad bélica. Sin embargo, a finales de la Edad Media, los caballeros de las órdenes monásticas habían perdido su carácter monacal o eclesiástico, si bien en algunos casos, como sucedió con la orden de Santiago, tales elementos no debieron haber sido importantes ni siquiera en el siglo xii. Otra línea evolutiva, muy unida a la anterior,

es la creciente aristocratización de las órdenes; aunque los aristócratas habían sido un componente central, las milicias no estaban compuestas de manera exclusiva por miembros de ese grupo social. A medida que se avanzó en el tiempo, y al mismo paso que se llevaba un vaciamiento de los contenidos eclesiásticos, la nobleza se convirtió en un requisito esencial para pertenecer a estas instituciones. El *ethos* nobiliar se adueñó de las órdenes, las cuales intervinieron claramente en las confrontaciones políticas, gracias a la intervención regia y a la participación señorial. Una última evolución ya ha sido señalada anteriormente: el control monárquico creciente que culminó con la formación del Consejo de las Órdenes como uno de los instrumentos básicos de la organización del Estado moderno.

Como se ha advertido, el elenco de temas y de acercamientos es muy variado y el libro da una idea de muchos de ellos. Plantear cada uno de ellos excede los objetivos de esta reseña. Pero resulta necesario destacar la calidad de un libro de alta divulgación, elaborado por un profesional de reconocida solvencia, con un gran conocimiento de la materia. Precisamente esa circunstancia permite al autor integrar coherentemente aspectos muy dispares sobre las órdenes militares. En definitiva, un libro útil para que un lector no especialista pueda llevar a cabo un acercamiento serio y profundo sobre la materia.

Iñaki Martín Viso

GOICOLEA JULIÁN, Francisco Javier

La oligarquía de Salvatierra en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna. Una contribución al estudio de las elites dirigentes del mundo urbano alavés, 1400-1550.

Instituto de Estudios Riojanos-Universidad de La Rioja.

Logroño, 2007, 232 pp.

Desde hace ya unos cuantos años Goicolea Julián, profesor de Historia Medieval de la Universidad de La Rioja, nos viene ofreciendo diversos estudios sobre villas medievales de esta región. Se trata de estudios rigurosos y sistemáticos que, generalmente, se han centrado en el periodo de transición entre la Edad Media y la Moderna, aunque ha escrito también algunos trabajos sobre la plenitud del Medievo. El ámbito cronológico en que ha solido desenvolverse el autor en sus investigaciones no ha sido un capricho, sino resultado de un severo condicionamiento de la documentación. La ventaja es que la información de que se dispone en ese periodo tardío de la Edad Media o principios del siglo XVI suele ser bastante buena y permite llevar a cabo análisis detallados. Hasta ahora podíamos disponer de sus monografías, en forma de libros o artículos, sobre Haro y sus señores, sobre Navarrete, Nájera, Santo Domingo, Alfaro o Calahorra, amén de otros estudios de índole general sobre los concejos de La Rioja.

En el caso del libro que nos ocupa estamos ante Salvatierra, una villa de la Llanada alavesa, aunque presenta muchas afinidades con las del territorio riojano por antonomasia. Fondos municipales, archivos de la provincia de Álava, así como de los archivos generales de Chancillería y Simancas, han permitido a Javier Goicolea escribir este libro. No es una historia de la villa, propiamente dicha, sino, como indica el título, de las elites dirigentes de la misma. Por razones imponderables el estudio sobre todo incluye información sobre las primeras décadas del siglo XVI, pero es correcta la cronología que

se indica en el título, ya que los datos del siglo xv, todo él incluido, son fundamentales para entender la trayectoria de estos sectores dirigentes. Incluso podríamos remontarnos a un pasado aún anterior que explica los condicionamientos históricos de la sociedad urbana de Salvatierra. En ese sentido, la fundación de la villa por Alfonso X en 1256, como capital de su comarca, o el paso a los dominios de Pedro López de Ayala, seguramente en 1384, permiten entender las raíces, la proyección, el potencial de desarrollo material y despliegue económico o los conflictos genuinos de la aristocracia social de la villa, que es el objeto directo de esta obra.

Como tal estudio de la aristocracia, u oligarquía de la villa, el análisis se centra en las familias destacadas de la época. El autor reconstruye varias de ellas y atiende a los diversos orígenes históricos y de génesis de los linajes. Se demuestra que familias como los Luzuriaga, Zuazo, Paternina o Arrarain procedían de hidalgos rurales que, en el siglo xiv en muchos casos, habían arraigado en la villa y desde allí aumentaban sus fortunas con el arrendamiento de bienes rústicos, casas y heredades. Otras familias, por el contrario, debían su prosperidad al comercio, ligado desde el comienzo a las funciones urbanas de la villa. Pero el trabajo de Goicolea refuerza esa idea, que ya conocemos, de un patriciado en constante evolución y capaz de adaptarse a cualquier situación ventajosa, y corrobora al mismo tiempo ese viejo patrón historiográfico de la «traición de la burguesía». Al final de la Edad Media, las elites de la villa, con independencia de sus orígenes, no desatendieron el préstamo o los negocios mercantiles, pero aparecen muy a menudo reorientando sus fuentes de ingresos hacia la compra de nuevas heredades en el campo, molinos y otros bienes rústicos. Reflejan, unida a una idea de prestigio social, una confianza en la riqueza inmobiliaria, consistente en la compra de tierras en las aldeas, ganado y pequeños lugares. Por otra parte, estas haciendas en el campo

resultaban económicamente rentables, como se demuestra en el libro.

Esta orientación patrimonial es solo uno de los aspectos de la mentalidad de las capas dirigentes de la villa. El libro lleva a cabo un análisis de los testamentos y cartas de dote. Es un típico acercamiento, muy frecuente entre los modernistas, hacia un tipo de fuentes de procedencia notarial y privada que permite conocer detalles muy valiosos de estas familias: desde luego, ayuda a inventariar los bienes familiares y conocer su evolución intergeneracional, pero también muestra la mentalidad de estos sectores sociales y sus preferencias de sociabilidad. Las mandas contenidas en los testamentos o las dotes permiten acercarnos a su estilo de vida y escala de valores: dotación de capillas y obras pías, mecenazgo, alianzas matrimoniales, preocupación por la formación y los estudios de los hijos, gastos suntuarios, ejercicio de la caridad, hábitos devocionales y espirituales, entre otros. Desde este punto de vista, todo indica que los ideales de vida de la oligarquía social de la villa de Salvatierra, si bien no encajan en términos cuantitativos en los cuadros de vida más altos del patriciado plutócrata o cortesano de las más grandes ciudades, sí se corresponden bien con lo que era habitual en la mayor parte de las elites urbanas de las ciudades y villas medias castellanas en la transición entre los siglos xv y xvi: muchas relaciones de sociedad, religiosidad convencional, ostentación, honor del linaje, preocupación por la cultura, mentalidad caballeresca y aprecio por la vida acomodada.

El estudio de Goicolea permite conocer estos ideales aristocráticos y las bases de riqueza de esta oligarquía urbana, en este caso con la concreción que nos ofrece el autor a través de la localización geográfica precisa de sus bienes. Pero además, a través del análisis de los documentos y de numerosos cuadros y gráficos, podemos apreciar otros importantes rasgos de la elite social de Salvatierra: cuadros de oficios y cargos

municipales, genealogías, tablas de cargos de representación, como diputados o miembros de la hermandad en las juntas de Álava.

Esta última dimensión nos sitúa en uno de los registros mejor tratados en el libro, el de las relaciones con los poderes externos a la villa. Ciertamente esa inserción en las Juntas de la Hermandad, como procuradores y alcaldes de hermandad, revela cómo estos sectores elitistas urbanos constituyeron un poder colectivo en el ámbito alavés, desde los Reyes Católicos hasta la época de las Comunidades, al menos. Otra línea de relaciones, no siempre tranquilas, se daba entre la villa, esto es, sus elites, y los hidalgos rurales y otras jurisdicciones menores con las que chocaron los intereses de los patricios. Además de ello, están magníficamente abordadas en el libro las relaciones con el poder señorial.

En relación con esto último, es interesante comprobar cómo estos miembros de la oligarquía ajustaban sus valores colectivos a los de la nobleza o de la caballería imaginaria, que era un espejo donde veían su prestigio como aristocracias de la villa. Pero ello no les impidió ser conscientes al mismo tiempo de su verdadera dimensión o situación frente a los señores de la villa, alta nobleza en sentido riguroso. La elite urbana tuvo fuertes enfrentamientos con los Ayala, señores de la villa. Sobre todo destacan las tensiones con el conde Pedro de Ayala en las décadas precomunes. Es interesante comprobar cómo el hecho de que, en un alineamiento bastante anómalo dentro de la alta nobleza señorial, este personaje apoyase la causa comunera y fuera castigado tras su derrota, repercutió favorablemente en la emancipación de Salvatierra en 1521. El paso de Salvatierra a realengo ese año puede considerarse el último gran éxito de sus dirigentes municipales. Ellos se habían identificado desde antiguo con los destinos de Salvatierra. Desde ese momento podían enorgullecerse además de esta victoria de toda la villa sobre el señorío.

El libro termina con un pequeño apéndice documental, que sobre todo es ilustrativo

del tipo de fuentes y materiales que han resultado más útiles para la realización del libro, tales como compraventas, testamentos y otros documentos de esa índole. Este material, así como los abundantes gráficos y cuadros distribuidos a lo largo del texto, constituyen una excelente opción para hacer más cómodo el acceso de los lectores a este estudio.

José María Monsalvo Antón

RÍOS DE LA LLAVE, Rita

Mujeres de clausura en la Castilla medieval: el monasterio de Santo Domingo de Caleruega.

Universidad de Alcalá.

Alcalá de Henares, 2007, 461 pp.

Los estudios sobre las órdenes mendicantes en nuestro país han sido más bien escasos hasta el momento; no obstante, desde los años ochenta la situación ha ido mejorando poco a poco gracias al creciente interés que este campo de estudio ha despertado en una serie de historiadores, tales como J. M.^a Miura Andrades, M.^a M. Graña Cid, P. Martín Prieto, F. García Serrano, J. L. Barrios Sotos..., por citar a algunos. Por otro lado, la década de los setenta marcó el inicio de una tendencia historiográfica basada en el estudio de la historia de la mujer que progresivamente ha ido dando sus frutos; sin embargo, parece que el ámbito del monaquismo femenino medieval continúa ofreciendo amplias posibilidades para la investigación.

De hecho, precisamente la rama femenina de la orden de Predicadores supone uno de los aspectos más marginados en el estudio de las órdenes mendicantes, no existiendo apenas trabajos de conjunto sobre la misma, si exceptuamos las aportaciones de C. C. Rodríguez Núñez para Galicia —*Los conventos femeninos en Galicia, el papel de la*

mujer en la sociedad medieval— o las pinceladas ofrecidas por los trabajos de J. M.^a Miura Andrades para Andalucía —«Las fundaciones de la orden de Predicadores en el reino de Córdoba I y II», y *Frtales, monjas y conventos: las órdenes mendicantes y la sociedad sevillana bajomedieval*—. En cuanto a estudios sobre conventos concretos debemos destacar la tesis doctoral, publicada, de J. L. Barrios Sotos —*Santo Domingo el Real y Toledo a fines de la Edad Media (1364-1507)*— y las aportaciones de P. Linehan —*Las Dueñas de Zamora: secretos, estupro y poderes en la Iglesia española del siglo XIII*— y de M.^a L. Bueno Domínguez —*Las mujeres de Santa María de las Dueñas de Zamora: la realidad humana y Santa María de las Dueñas de Zamora. ¿Beguinás o monjas? El proceso de 1279*—, centradas sobre un aspecto muy determinado de este convento zamorano, además de algunos otros pequeños trabajos dedicados al convento de Santo Domingo el Real de Madrid.

Por esta razón, la presente monografía se convierte en el vehículo idóneo para adentrarnos en el campo del monaquismo femenino medieval, de la mano de una investigación sobre el monasterio de las dominicas de Santo Domingo de Caleruega. Se trata de la publicación de la tesis doctoral de Rita Ríos de la Llave, defendida en la Universidad de Alcalá en el año 2003.

La obra está concebida en dos partes bien diferenciadas, la primera dedicada a desentrañar el origen y evolución de la comunidad de Santa María de Castro, sita en la villa de San Esteban de Gormaz, y la segunda encaminada a exponer el proceso de constitución y desarrollo del monasterio de Santo Domingo, erigido en la villa de Caleruega como sucesor de la citada comunidad anterior. Son varios los temas de interés abordados en este estudio. En primer lugar, debemos mencionar la cuestión de la *cura monialium*, aspecto que por otro lado ha sido objeto de preocupación para esta autora en dos artículos más, «El problema de la *cura monialium* en una comunidad de monjas

dominicas del reino castellano-leonés: Santo Domingo el Real de Madrid» y «La *cura monialium* en los monasterios de monjas dominicas de la Castilla del siglo XIII: un análisis comparativo entre dos comunidades». Parece que la comunidad de Santa María de Castro estaría constituida por un grupo de beatas deseosas de entrar a formar parte de la orden de Predicadores, adoptando la forma de vida desarrollada por el resto de los monasterios de dominicas: la regla de san Agustín y las constituciones de san Sixto de Roma, las cuales fueron reconocidas como régimen de funcionamiento interno para la comunidad por el papa Gregorio IX. Sin embargo, no sería hasta 1262 cuando la comunidad se incorporaría plenamente a la Orden, tras la superación de las disputas mantenidas por esta y el Papado por su negativa a ejercer la *cura monialium*.

Posteriormente, la autora se refiere al traslado de la comunidad a la villa de Caleruega, motivado por un deseo de la Orden de acercar a las monjas en el espacio al convento de San Pablo de Burgos, que será el encargado de tutelar al monasterio femenino. Además, es resaltada la responsabilidad de Alfonso X en este proceso, ya que su voluntad de fundar un convento femenino de la orden de Predicadores en Caleruega será la baza aprovechada por la Orden para orquestar dicho traslado.

Otros aspectos de interés como el origen social de las monjas, el ámbito de reclutamiento de las mismas o el radio de influencia de las comunidades también son tratados en este estudio. Al parecer, los problemas derivados de la penuria de la documentación existente impiden establecer un origen claro, sobre todo para las integrantes de la comunidad de San Esteban de Gormaz y en menor medida para el convento de Caleruega. Sin embargo, el apelativo de «dueñas» permitirá suponer a esta historiadora un origen elevado para la mayoría de ellas. Cuando la denominación de «monjas» vaya desplazando a la anterior, a finales del siglo XIV, quizás nos

encontremos, según R. Ríos de la Llave, ante una democratización en el acceso al monasterio, motivada por la crisis que tendrá lugar en estos momentos. Además, parece que la procedencia de las monjas no se limitaría únicamente a las dos villas que albergaban ambas comunidades, sino que un amplio radio de la Meseta norte serviría a este propósito. Por otro lado, el ámbito de irradiación social vendría constituido especialmente por el espacio comprendido por ambas villas y su término, generándose una serie de conflictos: en San Esteban de Gormaz debido a las prerrogativas alcanzadas por la comunidad que posiblemente pondrían en peligro el poder económico y religioso del obispado de Osma, siguiendo la línea de las tradicionales disputas ocurridas entre órdenes mendicantes y obispos; y en Caleruega a consecuencia del ejercicio del poder señorial del monasterio, que entraría en contradicción con el propio concejo de Caleruega y otros concejos vecinos.

La forma de vida llevada a cabo por las integrantes del monasterio de Santo Domingo de Caleruega también será objeto de preocupación para esta historiadora. Serán las Constituciones de Humberto de Romans, aprobadas en 1259, las que rijan el funcionamiento interno de la comunidad. Sin embargo, según afirma R. Ríos de la Llave, fray Munio de Zamora la convertiría en la destinataria de una serie de normas atenuadoras de la rigidez impuesta por Humberto de Romans. Además, parece que las peculiaridades en el ejercicio de algunos cargos constituirán un rasgo distintivo de este convento. No solo habrá prioras y subprioras, como dictan las Constituciones, sino que otros oficios se harán presentes, como cantoras, sacristanas o depositarias. De hecho, las competencias fijadas para la priora, que establecían una ocupación de esta en relación al funcionamiento interno de la comunidad, se verán rebasadas por la asunción de una serie de ocupaciones relacionadas con diferentes asuntos externos,

entre otros los derivados de la titularidad de un señorío monástico.

Precisamente este último aspecto nos da pie para hablar de uno de los apartados que más páginas ocupan en esta monografía, el patrimonio del monasterio de Santo Domingo de Caleruega, cuyo estudio, como no podía ser de otra manera, también se halla presente en este trabajo. Se trata de un señorío monástico de tipo territorial y jurisdiccional que detentaría el monasterio durante toda la Edad Media. Será Alfonso X el encargado de ceder al monasterio los derechos necesarios para la constitución de dicho señorío, facilitando a su vez que los otros señores que compartían estas prerrogativas procedan de la misma forma, ya que se trataba de un señorío de behetría. La comunidad disfrutaría de una larga serie de derechos sobre los habitantes del señorío como la impartición de justicia, el nombramiento de los funcionarios del concejo, etc., y además percibiría una nutrida cantidad de rentas de tipo territorial y jurisdiccional. También las monjas se preocuparían por mejorar su patrimonio a través de una política de permutas, compras, donaciones y herencias de las propias monjas. Por supuesto, la ganadería también constituiría una de las fuentes de ingresos más importantes para el convento. Tanto la monarquía como el Papado favorecerán a la comunidad, en la misma línea seguida con otros conventos, concediéndoles diferentes derechos y privilegios que contribuirán a mejorar su situación. Sin embargo, parece que la crisis del siglo XIV también sería acusada por el monasterio, produciéndose una paralización durante estos momentos en el proceso de adquisición del convento.

En definitiva, nos encontramos ante un trabajo sugerente por varias razones. Se trata de un estudio centrado en uno de los tres monasterios de monjas dominicas que durante el siglo XIII existieron en la Península. Los otros dos estarían representados por el de Santo Domingo el Real de Madrid y el de Santa María de las Dueñas de Zamora. Esta

escasez en lo que al número de conventos de la rama femenina de la orden de Predicadores en la Península Ibérica se refiere es una anomalía propia de este territorio. Escrita en una prosa clara y estructurada en múltiples apartados que facilitan su lectura y comprensión, esta obra nos acerca al mundo religioso femenino medieval, mediante el análisis de dos comunidades que interaccionan con su entorno, poniendo de manifiesto las relaciones que se

establecerán entre las monjas y los diferentes grupos sociales de la época, así como con la propia orden de Predicadores. Es interesante que continúen acometiéndose tesis doctorales centradas en este campo de la espiritualidad bajomedieval, que contribuirán sin duda a mejorar el panorama en la investigación sobre las órdenes mendicantes.

Alicia Álvarez Rodríguez

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

ACADEMIC JOURNAL SUBSCRIPTION ORDER

Deseo suscribirme a la Revista STVDIA HISTORICA. HISTORIA MEDIEVAL, de la que recibiré _____ ejemplar(es) anual(es) a partir del número _____ .

NOMBRE _____

UNIVERSIDAD / ORGANISMO _____

DNI/CIF _____ FAX _____ TELÉF. _____

C. E. _____

DIRECCIÓN _____

POBLACIÓN _____ C.P. _____ PAÍS _____

(En el caso de que varíe el cliente a facturar)

NOMBRE _____

UNIVERSIDAD / ORGANISMO _____

DNI/CIF _____ FAX _____ TELÉF. _____

C. E. _____

DIRECCIÓN _____

POBLACIÓN _____ C.P. _____ PAÍS _____

Marque con una X la forma de pago elegida:

- Cuenta de Librería
- Pago contra reembolso (sólo para España)
- Pago al recibo de la factura
- Proforma
- Adjunto cheque a nombre de «Marcial Pons, Librero»
- Giro postal
- Con cargo a mi tarjeta de crédito (clase) _____

Número: _____ Fecha de caducidad: _____

Autorizo a «Marcial Pons, Librero» para que el importe de esta compra vaya con cargo a mi tarjeta de crédito.

Fecha de autorización: _____ Firma: _____

PRECIO DE SUSCRIPCIÓN: 18 € .

GASTOS DE ENVÍO

Al coste total, por cada ejemplar pedido se añadirán como gastos de envío 1,80 € para España y 9,00 € para cualquier otro país.

Estos precios tendrán validez hasta la publicación del próximo número de la Revista.

Este boletín de suscripción puede fotocoparse para pedidos adicionales.

Enviar a: MARCIAL PONS, LIBRERO
Departamento de Revistas
C/ San Sotero, 6
E-28037 Madrid (España)
Teléfono: +34 913043303
Fax: +34 913272367
C. e.: revistas@marcialpons.es



	BOLETÍN DE INTERCAMBIO	
ACADEMIC JOURNAL EXCHANGE ORDER		

Deseamos iniciar y mantener intercambio con la Revista STVDIA HISTORICA. HISTORIA MEDIEVAL, de la que deseamos recibir _____ ejemplar(es) a partir del número, _____ y que, salvo aviso en contrario, renueven automáticamente el intercambio para cada nuevo volumen.

NOMBRE _____

UNIVERSIDAD / ORGANISMO _____

DNI/CIF _____ TELÉFONO _____

DIRECCIÓN _____

POBLACIÓN _____ C.P. _____ PAÍS _____

C. E. _____

A cambio, les remitiremos automáticamente _____ ejemplar(es) de la Revista _____, que se publica trimestral/semestral/anualmente (táchese lo que no proceda), a partir del número _____, para lo que les enviamos junto con este boletín un ejemplar gratuito de muestra. Renovaremos el intercambio para cada nuevo volumen mientras Vds. no den orden en contra.

La propuesta de intercambio que aquí les presentamos estará sometida a la aprobación del Consejo de Redacción de la Revista STVDIA HISTORICA. HISTORIA MEDIEVAL.

Enviar a:

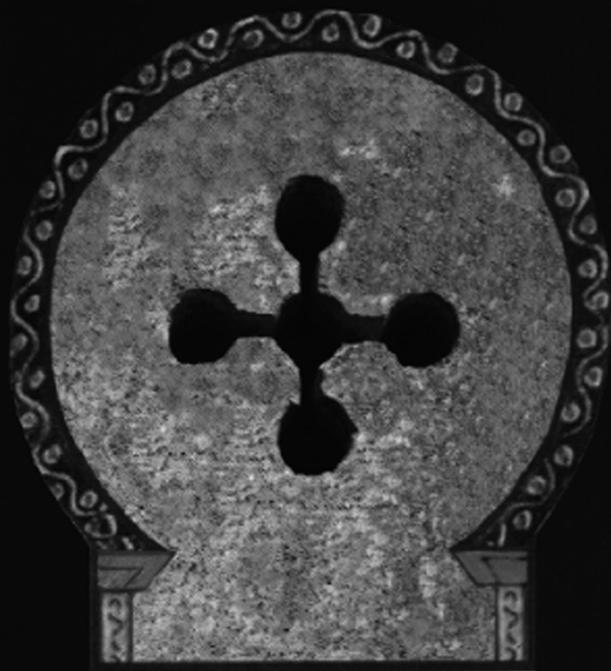
UNIVERSIDAD DE SALAMANCA. SERVICIO DE BIBLIOTECAS – INTERCAMBIO EDITORIAL
Campus Miguel de Unamuno. Apartado 597. 37080 Salamanca. (SPAIN)
Fax: 0034 923 294503. C. e.: bibcanje@usal.es

Este boletín de intercambio puede fotocopiarse para pedidos adicionales.



MANUEL RINCÓN ÁLVAREZ

MOZÁRABES Y MOZARABÍAS



Ediciones Universidad
Salamanca

🦁 DIEGO ADRIÁN OLSTEIN 🦁

LA ERA MOZÁRABE

Los mozárabes de Toledo (siglos XII y XIII)
en la historiografía, las fuentes y la historia



Ediciones Universidad
Salamanca

Felipe Maíllo Salgado

*Los arabismos
del castellano
en la Baja Edad Media*

Ediciones Universidad
Salamanca

NORMES RELATIVES À LA REMISE DES ORIGINAUX À *STVDIA HISTORICA. HISTORIA MEDIEVAL*

1. Les travaux remis pour leur publication seront inédits, rédigés en espagnol ou avec leur traduction correspondante et porteront sur **des sujets d'histoire du Moyen Âge**. Tous les travaux reçus seront soumis à l'avis du Conseil Scientifique et des spécialistes en la matière. L'évaluation se fondera sur des critères de stricte qualité scientifique. Une fois le rapport émis, le Conseil de Rédaction décidera sur sa publication et notifiera la décision prise aux auteurs.
2. **Deux copies** seront remises: l'une en papier –DIN A4– et l'autre en support électronique avec l'un des traitements de texte habituels. Les articles **n'excéderont pas 30 pages** –y compris tableaux, graphiques, cartes, notes et bibliographie– avec des marges et une taille de caractères permettant 60-65 espaces par ligne et un total de 30 lignes par page.
3. Sur la **première page**, de manière indépendante du texte, seront spécifiés: le **titre de l'article en espagnol et en anglais**; le prénom et le nom de l'auteur/s; la catégorie professionnelle; le centre de travail; l'adresse postale complète; l'e-courrier; le téléphone ainsi que la date de conclusion de l'article.
4. Ensuite, à la tête de l'article, apparaîtra un **résumé du contenu de l'article en espagnol et en anglais**, sans interprétations ni critique, d'une extension maximale de 150 mots. Il sera suivi des **mots clés, en espagnol et en anglais**, décrivant son contenu et permettant son indexation dans des bases de données.
5. Le corps du texte sera présenté, si nécessaire, divisé en paragraphes numérotés avec des chiffres arabes, réservant le 0 pour l'Introduction. Les possibles sous-paragraphes seront aussi numérotés en chiffres arabes séparés par un point (par exemple: 0 INTRODUCTION; 1 ...; 1.1 ...; 1.1.2 ...; 2 ...; etc.). Les appels des notes seront indiqués en chiffres en exposant au-dessus du texte sans parenthèse et seront dactylographiés à un espace et situés en bas de page.
6. Sur les originaux on devra indiquer clairement les caractères d'imprimerie ou les types de lettre à employer. Les sigles et les abréviations, si nécessaire, seront spécifiées dans une note initiale marquée avec un *, sauf qu'elles soient universellement reconnues dans la spécialité. Les citations textuelles seront transcrites entre guillemets. Si elles sont très longues, elles seront présentées en alinéa et en un plus petit corps.
7. Les tableaux, les graphiques, les cartes, etc. insérés dans le travail seront numérotés corrélativement en chiffres arabes. Les échelles nécessaires seront graphiques et non numériques. Les sources de provenance seront signalées.
8. Les **références bibliographiques** dans les citations, conformément aux normes ISO 690 y UNE 50-104, contiendront –si possible– les éléments indiqués par la suite, utilisant la typographie et la ponctuation des exemples (excepté les crochets).

Monographies:

[NOM/s], [Prénom]. [Titre]. [Traduit par Prénom Nom/s; édité par Prénom Nom/s (optionnels)]. [édition]. [Lieu: Éditeur (optionnel), année de publication]. [numéro de pages (optionnel)]. [Collection (optionnel)]. Lorsqu'on ne cite qu'une seule partie, on indiquera les pages pertinentes à la fin de la référence.

Ex.: BARBERO, Abilio y VIGIL, Marcelo. *La formación del feudalismo en la Peninsula Ibérica*. Barcelona: Editorial Crítica, 1978. 437 pp. Crítica/Historia, 4.

Articles en publications en séries:

[NOM/s], [Prénom]. [«Titre de l'article»]. [Titre de la revue], [année, volume, fascicule, pages].

Ex.: MORETA VELAYOS, S. «La sociedad imaginada de las Cantigas». *Studia Historica. Historia Medieval*, 1990, vol. VIII, pp. 117-138.

Contributions à des monographies:

[NOM/s], [Prénom]. [«Titre»]. Dans [NOM/s], [Prénom]. [Titre]. [édition]. [Lieu: Éditeur (optionnel), année de publication], [volume, pages].

Ex.: MARTÍN MARTÍN, José Luis. «Historiografía sobre Salamanca en la Edad Media. Balance crítico». Dans *Actas i Congreso Historia de Salamanca*. Salamanca, 1992, vol. 1, pp. 339-357.

VALDEÓN, Julio; SALRACH, José M.^a y ZABALO, Javier. «Feudalismo y consolidación de los pueblos hispánicos (siglos XI-XV)». Dans TUÑÓN DE LARA, Manuel (dir.). *Historia de España*. 3.^a ed. Barcelona: Editorial Labor, 1981, vol. IV, p. 475.

Lorsqu'une oeuvre est citée dans plusieurs notes, la deuxième mention et les mentions ultérieures pourront se réduire au nom/s de l'auteur/s et à un titre abrégé, suivis du numéro des pages citées.

9. Les originaux et la correspondance associée seront remis à l'adresse suivante:

Secretaría de Redacción de *STVDIA HISTORICA. HISTORIA MEDIEVAL*. Depto. de H.^a Medieval, Moderna y Contemporánea. Facultad de Geografía e Historia. C/ Cervantes, 3. E-37002 SALAMANCA. Tel. 923 294 400 ext. 1401. Fax 923 294 512. C. e.: delser@usal.es.

10. Les auteurs ne recevront qu'une seule épreuve déjà paginée pour son corrigé, surtout d'errata ou pour réaliser de petits changements; l'introduction de modifications importantes pouvant altérer la disposition typographique ou pouvant répercuter sur les coûts d'édition (rajout ou suppression de paragraphes par exemple) ne sera pas admise. À fin d'éviter des retards dans la publication, les auteurs s'engagent à corriger les épreuves dans un délai de 15 jours maximum à partir de la date de leur réception.
11. *STVDIA HISTORICA. HISTORIA MEDIEVAL* enverra 25 tirés à part de l'article à son auteur et un exemplaire du volume où il a été publié. Les travaux édités dans la revue ne donnent droit à aucun type de rémunération. Les **droits d'édition** correspondront à la revue et l'autorisation du Conseil de Rédaction sera nécessaire pour leur reproduction partielle ou totale.

RULES FOR SENDING ORIGINALS TO STVDIA HISTORICA. HISTORIA MEDIEVAL

1. Works sent for publication should be unpublished, written in Spanish or with the corresponding translation, and refer to **topics of Medieval History**. All articles received will be submitted to the opinion of the Scientific Council and of specialists in the subject, which will be based on criteria of strict scientific quality. In view of the reports issued by the evaluators, the Editorial Board will decide whether to publish the article or not and notify the authors of the decision. Respect for the approaches put forward by the latter does not imply conformity with those that the Editorial Board may maintain.
2. Two copies must be sent: one on paper, on DIN-A4 paper, the other on computer disc or CD in one of the usual text processing programs. The **maximum length** of the article will be 30 pages –including tables, graphs, maps, notes and bibliography– with margins and font size that allow 60-65 spaces per line and a total of 30 lines per page.
3. On the **first page**, separate from the work, the following data must be included: **title in Spanish and English**; name and sur name of author(s); professional category; place of work; full postal address, telephone and e-mail; date article was concluded.
4. Next, heading the article, a **summary** of the content of the work must be given **in Spanish and English**, without interpretations or critique, with a maximum length of 150 words. This will be followed by the corresponding **keywords, in Spanish and English**, which define the content and facilitate its indexing in databases.
5. The corpus of the text must be presented, where necessary, divided into sections numbered with Arabic numerals, beginning with 0 for the Introduction. Possible sub-sections will also be numbered with Arabic numerals separated by a stop (e.g. 0 INTRODUCTION; 1 ...; 1.1 ...; 1.1.2 ...; 2 ...; etc.). The references of the **notes** must be indicated by superscript numbers without brackets, and be single spaced, numbered and at the foot of the page.
6. In the originals the different print letters or fonts that should be used must be duly indicated. Acronyms and abbreviations, where necessary, shall be specified clearly in a note at the beginning marked with *, except for those universally recognised in the speciality. Quotations of texts must be transcribed between inverted commas; however, if the texts quoted are lengthy, they must be transcribed in a separate paragraph with the lines indented and in smaller type.
7. Tables, charts, graphs, maps, etc. included in the work must be numbered correlatively with Arabic numbers and have their corresponding title. The scales necessary must be graphic and not numerical. Sources must be indicated.
8. **Bibliographic references** cited must comply with the regulations ISO 690 and UNE 50-140. Whenever possible they will include the elements indicated below, using the typography and punctuation of the examples (omitting the square brackets):

Monographic works:

[SURNAME/s], [Name]. [Title]. [Translated by Name Surname/s; edited by Name Surname/s (optional)]. [edition]. [Place: Publisher (optional), year of publication]. [number of pages (optional)]. [Collection (optional)]. When only part is quoted, the pertinent pages must be indicated at the end of the reference.

E.g.: BARBERO, Abilio & VIGIL, Marcelo. *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona: Editorial Crítica, 1978. 437 pp. Crítica/Historia, 4.

Articles in serial publications:

[SURNAME/s], [Name]. [«Title of Article»]. [Name of Journal], [year, volume, fascicle, pages].

E.g.: MORETA VELAYOS, S. «La sociedad imaginada de las Cantigas». *Studia Historica. Historia Medieval*, 1990, vol. VIII, pp. 117-138.

Contributions to Monographic Works:

[SURNAME/s], [Name]. [«Title»]. In [SURNAME/s], [Name]. [Title]. [edition]. [Place: Publisher (optional), year of publication], [volume, pages].

E.g.: MARTÍN MARTÍN, José Luis. «Historiografía sobre Salamanca en la Edad Media. Balance crítico». In *Actas i Congreso Historia de Salamanca*. Salamanca, 1992, vol. 1, pp. 339-357.

VALDEÓN, Julio; SALRACH, José M.ª y ZABALO, Javier. «Feudalismo y consolidación de los pueblos hispánicos (siglos XI-XV)». In TUÑÓN DE LARA, Manuel (dir.). *Historia de España*. 3.ª ed. Barcelona: Editorial Labor, 1981, vol. IV, p. 475.

When a work is quoted in several notes, the second and successive references can be shortened to the surname/s of the author/s and an abbreviated title, followed by the number of the pages quoted.

9. Both the originals and the relating correspondence should be sent to: **Secretaría de Redacción** de STVDIA HISTORICA. HISTORIA MEDIEVAL. Depto. de H.ª Medieval, Moderna y Contemporánea. Facultad de Geografía e Historia. C/ Cervantes, 3. E-37002 SALAMANCA. (Spain) Tel. 923 294 400 ext. 1401. Fax 923 294 512. e-mail: delser@usal.es.
10. In due time the authors will receive a **single proof**, with page numbers, to correct, above all for errata or minor changes; no substantial changes that alter the typographical arrangement and have repercussions on publishing costs (adding or eliminating a paragraph) will be accepted. To avoid delay in publication, the authors undertake to correct the proofs within a period of 15 days of receiving them.
11. STVDIA HISTORICA. HISTORIA MEDIEVAL will send the authors 25 off-prints of their articles and a copy of the volume in which they appear. The works published in the journal do not entail a right to any payment. The **publishing rights** correspond to the Journal and the permission of the Editorial Board is necessary for their partial or total reproduction.