

La Iglesia andaluza bajo el Islam: entre la resistencia y la integración

Pedro Herrera Roldán
Profesor IES

Resumen: El trabajo estudia la situación de la Iglesia en tierras andaluzas tras la conquista musulmana del 711. Para ello empieza por analizar el impacto que supuso la irrupción del Islam en la sociedad hispana y su Iglesia, así como las condiciones concretas que fueron impuestas a esta última. A continuación se pasa revista a los principales conflictos que se tuvieron que afrontar durante este período, tales como el brote de herejías, las conversiones al Islam o la confrontación con el mismo por medio de los famosos “martirios voluntarios”. Por último, se estudian los acontecimientos más señalados que afectaron a la vida de la Iglesia de al-Ándalus hasta su desaparición como tal a mediados del siglo XII.

Abstract: *This paper studies the situation of the Andalusian Church after the Muslim conquer of 711. To this end, we start analysing the impact of the Islamic irruption in the Spanish society and church, as the specific conditions imposed to this latter. Following this, we review the main conflicts faced during this period, as heretic arising, Islamic conversions and the famous voluntary martyrs. Finally, we analysed the most relevant issues affecting the life of the Church at Al-Andalus until its disappearing as such in the middle of the 12th Century.*

Palabras clave: mozárabes, Iglesia, Islam, conflicto, martirios voluntarios, esclavos, resisatencia.

Keywords: *Mozarabs, Church, Islamic irruption, conflicts, voluntary martirs, slaves, resistance*

No resulta exagerado afirmar que, del nuevo orden de cosas que se estableció en la Península con la llegada del Islam, la Iglesia acabó siendo la principal perjudicada. Para probarlo bastará únicamente con recordar la privilegiada situación en que ésta se hallaba antes del 711, cuando, una vez convertida al catolicismo la monarquía visigoda, había sido la portavoz de la religión oficial del estado, gozado de innumerables bienes y prebendas y servido de agente de gobierno a través de sus asambleas conciliares. No obstante, la confusión de los primeros años de la invasión, con sus tintes de guerra civil entre los aspirantes al trono de Toledo, impidió advertir con claridad los profundos cambios que se avecinaban. De hecho, hoy se acepta que buena parte del clero menor, que participaba de la desmoralización general de la sociedad hispano-goda, mostró la misma pasividad que

el resto de la población, y que, si se produjo algún caso de resistencia por parte de alguna alta instancia eclesial, fue sobre todo en defensa de intereses patrimoniales concretos¹. Es más, se ha llegado a sostener que, en una etapa inicial de la conquista, hubo obispos que colaboraron con los invasores en la administración de sus ciudades, especialmente en la recaudación de los tributos necesarios para el sostenimiento de las tropas².

Como es bien sabido, la ocupación de la antigua Bética no entrañó demasiada dificultad: tras la batalla tradicionalmente ubicada junto al río Guadalete y la librada en las inmediaciones de Écija, las tropas de Tarik y más tarde las de Musa fueron ocupando, sin lucha o tras un breve sitio, los principales núcleos urbanos³ y aplicando en ellos una política de pactos, ya fuera por razones estratégicas ya por la falta de beligerancia de la mayoría de la población. Concretamente sabemos de algún tipo de capitulación en Córdoba, Écija, Niebla y Sevilla⁴, y lo mismo cabe suponer de otras poblaciones andaluzas. En cambio, los invasores no parecen haber tratado de forma tan generosa a la Iglesia; aunque en algún lugar sus bienes y propiedades pudieron haberse respetado íntegramente⁵, varias fuentes, tanto musulmanas como cristianas, hablan de saqueos, destrucciones y confiscaciones en aquellos primeros años⁶. Sin embargo, intentar determinar los daños concretos recibidos por las diócesis andaluzas en dicha época es bastante difícil, pues las fuentes con que contamos, algunas de ellas bastantes posteriores a la época de la conquista, son bastante parcas en datos precisos, y éstos a veces son contradictorios. Un buen ejemplo de lo que decimos lo constituye el caso de Córdoba.

¹ Cf. Francisco Javier FERNÁNDEZ CONDE, *Invasión y conquista musulmana de España*, en *Historia de la Iglesia en España* II-1, Madrid, BAC, 1982, 12; lo mismo sugiere respecto a la diócesis cordobesa Manuel NIETO CUMPLIDO, *La diócesis, sometida al Islam*, en *Historia de las diócesis españolas. Córdoba, Jaén*, Madrid-Córdoba, BAC-Cajasar, 2003, 44.

² Cf. Manuel Pedro ACIÉN ALMANSA, *La herencia del protofeudalismo visigodo frente a la imposición del Estado islámico*, en *Visigodos y omeyas: un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, Mérida, CSIC, 2001, 430, que se refiere a los prelados de las provincias Tarraconense y Narbonense, quienes a cambio de su colaboración obtuvieron un tercio de los bienes de sus iglesias.

³ El *Ajbar Machmu'a*, una crónica anónima del siglo XI (ed. Emilio LAFUENTE Y ALCÁNTARA, *Ajbar Machua [Colección de tradiciones]. Crónica anónima del siglo XI dada a luz por primera vez*, Madrid, 1867, 12-16 y 25), nos informa de que Málaga fue encontrada desierta y de que Ilberis, Medina Sidonia y Carmona fueron tomadas por la fuerza de las armas. Sólo hay constancia de la destrucción de Mentesa (actual La Guardia en Jaén), que, según Rodrigo Jiménez de Rada (*De rebus Hispaniae* III 22, ed. Juan FERNÁNDEZ VALVERDE, *Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis* LXXII, Turnhout, 1987, 109-110), fue arrasada por las tropas de Tarik. Con todo, su nombre seguía figurando en varios catálogos de sedes episcopales de finales del siglo VIII en adelante.

⁴ Cf. los textos recogidos por Antonio ARJONA CASTRO, *Córdoba en la Historia de Al-Ándalus*, Real Academia de Córdoba, Córdoba, 2001, 29, y por Pedro CHALMETA GENDRÓN, *Invasión e Islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Jaén, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Jaén, 2003, 175 y 206.

⁵ De esa manera, según el pacto concedido a los habitantes de la zona de Murcia, las iglesias cristianas no habían de ser destruidas ni despojadas de objetos de culto. Por otra parte, aquí y en el resto de la Península, estaban permitidas las donaciones y las adquisiciones de nuevas propiedades.

⁶ De esa manera un texto conservado por el historiador Al-Maqqari, del siglo XVII, afirma que Musa, en su expedición por el noroeste peninsular, incendió cuantas iglesias halló; *la Crónica del moro Rasis*, del siglo X (ed. Diego CATALÁN-Mª Soledad DE ANDRÉS, Madrid, 1974, 78), especifica que este mismo caudillo, tras la toma de Mérida, había obligado a sus habitantes a entregarle los bienes y alhajas de las iglesias. A su vez, su expedición hasta Zaragoza se describe en términos muy parecidos en *Chronica Muzarabica* 45 (ed. Juan GIL FERNÁNDEZ, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, Madrid, CSIC, 1973, 32-33). Para otra interpretación de estos testimonios cf. CHALMETA GENDRÓN, *Invasión e Islamización*, 180 y 188.

Entre los textos que recogen su toma hay uno del cronista Al-Razi, del siglo X, que señala que, cuando los árabes entraron en la ciudad, destruyeron todas las iglesias que allí había y sólo dejaron a los cristianos la mitad de la catedral de San Vicente; el mismo autor añade que, cuando en el 785 el emir Abd al-Rahman I compró la otra mitad de la catedral para ampliar la mezquita mayor, permitió como compensación reconstruir las basílicas del extrarradio de la ciudad⁷. No obstante, hacia el año 852 san Eulogio nos informa de la existencia en Córdoba de varias iglesias, algunas recientemente construidas o renovadas, pero otras con más de trescientos años de antigüedad⁸, de lo que se puede deducir que los daños iniciales no debieron de ser tan grandes. Similar situación parece haberse dado en Sevilla: pese a que la ciudad resistió también unos meses al invasor y, una vez tomada, se volvió a levantar contra él, seguramente se vería beneficiada a la postre por la activa colaboración en la campaña de su prelado, el famoso Oppa, hijo y hermano de monarcas visigodos; y al mismo hecho apunta la circunstancia de que el gobernador musulmán Abd al-Aziz y la viuda del rey Rodrigo, tras unirse en matrimonio, fijaran desde el año 713 su residencia en la ciudad hispalense⁹. Así pues, aparte de que el mencionado caudillo se apropiara de una iglesia para su residencia y de que posiblemente se produjera alguna que otra confiscación de templos con vistas a convertirlos en mezquitas, los cristianos de la ciudad debieron de mantener varias basílicas¹⁰. Respecto a las restantes sedes episcopales andaluzas apenas contamos con datos relativos a estos primeros años, pero, dada su pervivencia como tales en los siglos siguientes, es lícito suponer que la situación no sería muy distinta a la descrita en Sevilla y Córdoba.

Sea como fuere, la vida de la población cristiana de los territorios conquistados en Hispania pasó a regirse por una serie de pactos, como anteriormente había ocurrido en el Yemen o en Siria. El contenido de los mismos ha sido estudiado con detalle y hoy es bastante lo que al respecto conocemos¹¹. Aunque pudieron variar de

⁷ El dato de la destrucción de templos a que se refiere el texto (recogido por Francisco Javier SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, Turner, 1983, 806-807), parece lógico teniendo en cuenta la resistencia que, precisamente en una basílica (la de san Acisclo), había presentado la guarnición goda a las tropas invasoras. En cualquier caso, las basílicas del interior de la ciudad quedaron abandonadas; alguna de ellas fue mucho más tarde convertida en mezquita. Para una perspectiva arqueológica de la cuestión, cf. Pedro MARFIL RUIZ, *Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahmán III*, en "Anejos de AespA" XXIII (2000) 117-141.

⁸ Cf. *Memoriale sanctorum* III 3 (ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 441). Quince son, entre iglesias y monasterios, los lugares sagrados que se citan en los textos de san Eulogio; un siglo más tarde, el *Calendario cordobés* del 961 nos confirma la pervivencia de la mayoría de estos lugares y aun amplía su número con varios más.

⁹ Cf. *Chronica Muzarabica* 45 y 51 (ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 32 y 35 respectivamente).

¹⁰ A este respecto SIMONET, *Historia de los mozárabes*, 150-151, señala la existencia, amén de la catedral de San Vicente, de dos iglesias extramuros. El mismo historiador se apoya en un texto del cronista Ibn Alcutia, del siglo X, para afirmar que el templo elegido por Abd al-Aziz fue el de santa Rufina, también a las afueras de la capital.

¹¹ Cf., entre otros, los estudios de SIMONET, *Historia de los mozárabes*, 69-103; Rafael JIMÉNEZ PEDRAJAS, *Las relaciones entre los cristianos y los musulmanes en Córdoba*, en "Boletín de la Real Academia de Córdoba" 80 (1975) 107-234; Kenneth Baxter WOLF, *Christian martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, 1988, 7-15, o Manuel NIETO CUMPLIDO *Estatuto legal de los mozárabes cordobeses*, en *Actas del I Congreso nacional de cultura mozárabe*, Córdoba, 1996, 27-36. De estos acuerdos ha llegado hasta nosotros el texto del concertado el año 713 con Teodomiro, el gobernador visigodo de la zona de Murcia (cf. al respecto Leopoldo PEÑARROJA TORREJÓN, *Cristianos bajo el Islam. Los mozárabes hasta la reconquista de Valencia*, Madrid, Gredos, 1993, 68-69).

unos lugares a otros según la resistencia ofrecida a la invasión, en lo esencial coincidían en permitir a los cristianos mantener su organización social, religión, leyes, costumbres y hacienda en calidad de *dhimmies* o protegidos del estado, pero a cambio del pago de un tributo personal y mensual¹² y de quedar jurídicamente relegados a ciudadanos de segunda clase dentro del estado musulmán. Concretamente a los cristianos se les prohibía tener esclavos o esposas de credo islámico, pronunciar juramentos propios de la fe coránica, por supuesto proferir blasfemias contra ella, esconder a enemigos del estado y testificar contra musulmanes en un juicio. En cambio, en Hispania se era más flexible con normas vigentes en otras zonas como la prohibición de que los cristianos alcanzasen puestos en la corte o la administración¹³, exhibiesen objetos y animales prestigiosos (armas y caballos) o empleasen nombres y ropas árabes. Por otra parte, preceptos como el uso de determinadas prendas de vestir por parte de los no musulmanes, concretamente el cinturón de cuero llamado *zunmar*, no parecen haberse aplicado por entonces¹⁴; de igual manera, la separación de ambas comunidades por zonas distintas de la ciudad posiblemente sólo se llevó a cabo en los grandes núcleos urbanos¹⁵.

La imposición de la supremacía del Islam en todos los órdenes se hizo especialmente patente en lo relativo a cuestiones religiosas. Es cierto que se permitió a los cristianos conservar y aun levantar basílicas y monasterios, al menos en sus propios barrios, que la Iglesia pudo conservar su jerarquía y organización interna, y que los nuevos gobernantes no mostraron particular empeño en estorbar el normal desarrollo de su culto, incluso en aquellas manifestaciones externas vedadas en otros territorios como entierros, procesiones o el simple tañido de las campanas; ahora bien, es innegable que la aplicación de los citados pactos conducía inexorablemente al islamismo, discriminación y paulatina disminución de la comunidad cristiana. De esa manera, aunque no se fomentaba oficialmente la conversión al Islam, las múltiples ventajas que este paso comportaba debieron de mover a muchos a islamizar. En cambio, el proceso contrario estaba severamente penado:

¹² De esta capitación, llamada *chizya*, estaban exentos mendigos, monjes, inválidos, mujeres y niños. A ella se sumaban un tributo denominado *kharadj*, que gravaba la producción de la tierra, y otros de carácter más extraordinario que acabaron creando una gran presión fiscal sobre la población no musulmana. Las mismas disposiciones se aplicaron a los judíos, la otra comunidad de religión monoteísta existente en Hispania.

¹³ Aparte de las dignidades propias de su comunidad (las de conde, juez y recaudador), los cristianos podían, según veremos, ejercer como traductores, embajadores, oficiales de la guardia del emir o del ejército. Sobre este último punto, cf. Eulogio *Memoriale sanctorum* III 1 (ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 439-440).

¹⁴ Al menos no de forma rigurosa, según Antonio LINAGE CONDE, *El monacato mozárabe hacia la benedictinización, en Cristianità d'Occidente e Cristianità D'Oriente (secoli VI-XI), Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo* LI, Spoleto, 2004, 381. Lo contrario sostienen JIMÉNEZ PEDRAJAS, *Las relaciones*, 118-119, y Manuel NIETO CUMPLIDO, *Historia de Córdoba: Islam y Cristianismo*, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 26, pero basándose en textos en que quizá sólo se esté hablando de los distintivos propios de clérigos y monjes.

¹⁵ Y aun esto con bastantes excepciones, según señalan Leopoldo TORRES BALBÁS *Ciudades hispano-musulmanas*, Madrid, 1971, 198, y PEÑARROJA TORREJÓN, *Cristianos bajo el Islam*, 55. En general se puede afirmar que los barrios cristianos se hallaban en el exterior de la ciudad, pues los musulmanes se habían apropiado de su centro, la medina, que en el caso concreto de Córdoba algunos mozárabes evitaban cruzar y otros simplemente no conocían (cf. Eulogio *Memoriale sanctorum* I 21 y III 10, 10, ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 385-386 y 451). En el caso particular de Sevilla la población cristiana pudo haberse concentrado en la zona de Triana según Leopoldo TORRES BALBÁS, *Mozarabías y juderías de las ciudades hispanomusulmanas*, en "Al-Andalus" XIX (1954) 188.

cualquier intento de apostatar de la fe coránica, incluso cuando la adopción de la misma hubiera sido fruto de algún engaño o violencia, se castigaba con la muerte. Por otra parte, si el matrimonio entre cristiano y musulmana estaba expresamente prohibido¹⁶, el caso contrario, que obligaba a educar a los hijos habidos en el credo del padre, no sólo era lícito, sino bastante habitual. Asimismo hay que añadir que no se consentía ningún tipo de proselitismo: predicar públicamente el Evangelio o simplemente proponer a un musulmán su instrucción en la fe cristiana eran osadías que no se tomaban a la ligera¹⁷. Por último se debe tener en cuenta que el mayor o menor rigor en la aplicación de estos acuerdos dependió en buena medida de las circunstancias de cada momento y lugar, o de la política concreta del gobernante de turno: de hecho, en épocas de conflicto veremos cómo se suprime sin más cualquier concesión hecha a los cristianos sobre el pacto inicial¹⁸.

Una vez comentados el marco jurídico y las condiciones en que, en la práctica, se desarrollaba la existencia de la comunidad cristiana dentro del estado islámico, podemos pasar a analizar con algún detalle mayor lo concerniente a la organización de la Iglesia. En primer lugar conviene recordar que se le permitió mantener sus tradicionales fuentes de ingresos: las rentas de los dominios que había podido conservar y, en el caso de los obispos, las tercias teóricamente destinadas a fines píos¹⁹. Por otra parte, se ha de señalar que, con algunas excepciones que afectaron sobre todo a los territorios del Norte, a lo largo de los primeros siglos de dominación musulmana se mantuvieron las provincias eclesiásticas de tiempos visigodos²⁰, que en el Sur se articulaban en torno a las sedes arzobispales de Sevilla, Mérida y, por encima de ellas, la primada de Toledo²¹. En este sentido sólo hay que puntualizar que

¹⁶ A este respecto es significativo que la única pareja de este tipo que menciona Eulogio (*Memoriale sanctorum* II 8, 9, ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 412) se vea obligada a cambiar de residencia para evitar su persecución.

¹⁷ La primera infracción provoca la ejecución de tres religiosos; la segunda le vale al propio Eulogio la condena al infamante castigo de azotes (cf. respectivamente Eulogio *Memoriale sanctorum* III 13 y Álvaro *Vita Eulogi* 15, ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 455 y 339).

¹⁸ Un ejemplo, tal vez anecdótico pero representativo de lo que decimos, se encuentra en el tañido de las campanas: aunque conforme al espíritu general de los pactos debió de estar prohibido por ser una manifestación externa y provocativa del culto cristiano, en Córdoba parece haber sido normal hasta mediados del siglo IX, época en que el clima de intolerancia religiosa lo convirtió en fuente de conflictos, como atestiguan Eulogio (*Memoriale sanctorum* I 21, ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 386) y su amigo Álvaro (*Indiculus luminosus* 6, ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 278-279); según cuenta el polígrafo cordobés Ibn Hazm, hacia finales de esa centuria quedó formalmente prohibido, si bien a principios de la siguiente volvía a autorizarse por ley. En Sevilla, a su vez, sabemos por el tratado de Ibn Abdun (ed. Emilio GARCÍA GÓMEZ-ÉVARISTE LÉVY-PROVENÇAL, *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn Abdun*, Sevilla, 1992, 168) que las campanas de las iglesias seguían tocándose a principios del siglo XII. Las mismas conclusiones podrían aplicarse tal vez a cuestiones tales como las comitivas de los entierros y el paso de clérigos cristianos por barrios musulmanes.

¹⁹ Cf., por ejemplo, al respecto Sansón, *Apologeticus* II prefacio 2, ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 549.

²⁰ SIMONET, *Historia de los mozárabes*, 122, cifra en treinta las diócesis que se perdieron aquellos días, si bien incluye entre ellas algunas que sólo fueron abandonadas temporalmente por parte de sus obispos y otras de los que no se tiene ninguna noticia posterior.

²¹ Subsisten, pues, en territorio andaluz las sedes de Baeza, Baza, Cabra, Córdoba, Écija, Ilíberis, Guadix, Itálica, Málaga, Martos, Medina Sidonia, Mentesa, Niebla, Pechina y Sevilla, como confirman varias relaciones de diócesis hispanas insertadas en códices de los siglos VIII al XI (cf. SIMONET, *Historia de los mozárabes*, 808-812). A ellas se añadió Bobastro en el siglo X y, según un ambiguo testimonio de Rodrigo Jiménez de Rada (*De rebus Hispaniae* IV 3, ed. FERNÁNDEZ VALVERDE, 118-119), Marchena en un momento indeterminado (cf. en contra Fidel FITA COLOMÉ, *Obispos mozárabes refugiados en Toledo a mediados del siglo XII*, en "Boletín de la Real Academia de la Historia" 30 [1987] 530-531).

algunas diócesis fueron objeto de ocasionales reorganizaciones, como ocurrió con la cordobesa y la egabrense, reunidas en época del obispo Recafredo para volver a separarse pocos años después²²; asimismo se debe destacar que la sede de Córdoba, la capital del emirato, fue adquiriendo una relevancia cada vez mayor, sobre todo como lugar de celebración de concilios, tanto provinciales como “nacionales”²³. Por desgracia esa proximidad del poder musulmán no tardó en hacerse sentir negativamente: varios escritores cristianos de mediados del siglo IX dejaron ver su indignación por el hecho de que los emires se permitieran convocar este tipo de asambleas y de que hicieran participar en ellas a sus agentes, algunos incluso de religión judía o islámica²⁴. Y, por descontado, en estos concilios únicamente se trataron cuestiones religiosas o relativas a la comunidad cristiana; en ningún caso, como había ocurrido en el período visigodo, asuntos de gobierno o de carácter civil.

Al frente de estas diócesis siguen encontrándose los correspondientes prelados, a los que los textos se refieren con total normalidad. De hecho, se conservan catálogos de obispos de varias sedes, que en algún caso, como el de Ilíberis, ofrecen una nómina ininterrumpida de los mismos hasta finales del siglo X. Así pues, si es cierta la noticia de una desbandada general en los primeros tiempos de la invasión²⁵, es justo reconocer que la Iglesia hispana no tuvo demasiadas dificultades en reorganizarse en este sentido. La elección de los obispos siguió recayendo en principio en el clero local, los prelados de las diócesis sufragáneas y el pueblo; no obstante, los nombramientos pasaron a menudo por las manos del monarca, quien aplicaba su propio interés o los concedía al mejor postor. De esa manera, sabemos que a mediados del siglo IX el obispo Saulo de Córdoba obtuvo su sede después de pagar por ella una crecida suma a los eunucos del Abd al-Rahman II, lo mismo que el malagueño Hostegesis, consagrado a la edad de veinte años en contra de lo establecido por los cánones; y también conocemos que hacia el 860 el metropolitano Esteban fue ordenado sin convocatoria de asamblea alguna, sólo por una orden del emir, al igual que lo fue en el siglo siguiente el laico Recemundo²⁶. Y de la misma forma que el soberano y su entorno designaban prelados, podían deponerlos u

²² Ambos hechos, acaecidos en las décadas centrales del siglo IX, se documentan en las actas del Concilio cordobés del 839 (ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 141) y en la obra del abad Sansón (*Apologeticus* II prefacio 8, ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 553).

²³ Allí tuvieron lugar, en efecto, asambleas episcopales en los años 839, 852, 862 ó 962, entre otras cuya fecha exacta se ignora.

²⁴ Cf. al respecto Eulogio *Memoriale sanctorum* II 15, 3, y Sansón *Apologeticus* II prefacio 8 (ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 435 y 554 respectivamente).

²⁵ Cf. SIMONET, *Historia de los mozárabes*, 121-122. La huida más sonada fue la del metropolitano toledano Sinderedo (transmitida en *Chronica Muzarabica* 44, ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 32), pero quizá sólo se debió al deseo de escapar a la revancha de la facción goda que había apoyado a los musulmanes en contra del rey Rodrigo. Otros prelados, en un número que posteriormente determinadas fuentes cristianas exageraron, acabaron refugiándose en tierras de Oviedo.

²⁶ Del primer caso nos informa Álvaro (*epistula* XIII 3, ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 225), quien además denuncia que el dinero pagado, estipulado por un contrato escrito en árabe, salió de los bienes de la Iglesia cordobesa; de los dos siguientes episodios es el abad Sansón quien nos habla (*Apologeticus* II prefacio 2 y 8, ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 548 y 553). Por último, al caso de Recemundo, ordenado obispo (de Ilíberis) a cambio de determinados servicios a Abd al-Rahman III, se refiere el autor de la *Vita Iohannis Gorziensis* (129, ed. Georg Heinrich PERTZ, *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores* IV, Hannover, 1891, 374-375), de finales del siglo X.

oponerse a su consagración. Un ejemplo de lo primero lo tenemos el año 864, de nuevo en Córdoba, cuando el citado Hostegesis se sirve de sus buenas relaciones con la corte para arrojar al obispo Valencio de su cátedra; como testimonio del segundo caso puede valer la prohibición de que san Eulogio, pese a haber sido elegido metropolitano de Toledo por una asamblea de obispos sufragáneos, se incorporara a su sede²⁷. Es cierto que todas estas eran prácticas ya existentes en tiempos del reino visigodo, pero a muchos cristianos les parecían especialmente abominables ahora que se realizaban bajo dominio musulmán. En cuanto al resto del clero, también nos ofrecen numerosas noticias nuestras fuentes, que hablan continuamente de arciprestes, arcedianos, presbíteros, diáconos y demás clérigos menores, así como de sus diferentes funciones y distintivos²⁸. Ahora bien, en la designación de los mismos se denuncian parecidas tropelías: hacia el 860 Álvaro reprochaba a su obispo Saulo una serie de anomalías en la ordenación de sacerdotes y provisión de parroquias; poco más tarde, tal vez durante el mismo episcopado, el abad Sansón se quejaba de la venta de sacerdocios llevada a cabo por el conde Servando en Córdoba²⁹. Y desgraciadamente no era éste el único mal: en una epístola a los obispos hispanos de finales del siglo VIII, el papa Hadriano I denunciaba que se estuviese ordenando a presbíteros sin un examen previo y que algunos de éstos contrajesen matrimonio incluso con mujeres casadas³⁰, extremos éstos confirmados por las actas del Concilio cordobés del 839, que señalan además la existencia de otras irregularidades³¹. De todas formas, no hay por qué pensar que la corrupción fuera la norma durante el período que nos ocupa: en todo caso la jerarquía eclesiástica podía acabar imponiendo su autoridad y castigando a los transgresores, como ocurrió con el obispo Samuel de Ilíberis, depuesto por su vida disoluta³².

Mención aparte merecen los miembros del clero regular, que, pese a los ataques y persecuciones que en ocasiones habían sufrido, aún subsistían en tierras del emirato, en buen número y con relativa pujanza si atendemos al caso concreto de Córdoba, de nuevo el mejor conocido. En efecto, en la primera mitad del siglo IX se detecta en dicha ciudad y sus alrededores un florecimiento de la vida monacal, que incluso ejerce cierto atractivo sobre religiosos de otras zonas, y que pudo deberse tanto al agitado clima espiritual de la época, atormentada por quimeras escatológicas, como

²⁷ Cf. respectivamente Sansón *Apologeticus* II prefacio 8, y Álvaro *Vita Eulogi* 10 (ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 553-554 y 336).

²⁸ Cf., por ejemplo, Eulogio *Documentum martyriale* 11 (ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 467), un hermoso texto referido, sin embargo, a un momento de persecución del clero. También las fuentes árabes hablan con normalidad de las distintas dignidades eclesiásticas.

²⁹ Cf. respectivamente Álvaro *epistula* XIII 3, y Sansón *Apologeticus* II prefacio 5 (ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 225 y 551).

³⁰ Cf. *epistula* 96, fechada entre los años 785 y 791 (ed. Wilhelm GUNDLACH, *Monumenta Germaniae Historica, epistulae* III, Berlín, 1892, 646-647).

³¹ Como la dedicación de clérigos a menesteres impropios del sacerdocio. Cf. al respecto las actas del Concilio cordobés (ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 136-137 y 139-140); algunas de estas conductas se han explicado por influjo de las costumbres musulmanas. Por lo demás, críticas a la moral sexual del clero se encuentran también, como se verá, en la obra de Ibn Abdun, del siglo XII, de marcado carácter anticristiano (ed. GARCÍA GÓMEZ-LÉVY-PROVENÇAL, *Sevilla a comienzos*, 150).

³² Cf. Sansón *Apologeticus* II prefacio 4 (ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 550).

al deseo de los cristianos más celosos de su ortodoxia de escapar de una sociedad cada vez más Islamizada³³. Hasta donde sabemos, también aquí se mantenía la tradición de época visigótica, y no sólo en los tipos de congregaciones, que incluían monasterios “dúplices” y familiares así como ciertas formas de eremitismo, sino también en las reglas observadas, principalmente las de san Isidoro y san Fructuoso pero con conocimiento también de la de san Benito³⁴. En este sentido quizá el hecho más llamativo se halle en la relativa “fluidez” existente entre el estado clerical y el monástico, que vemos en casos como los de Sansón, en un principio abad del monasterio de Peñamelaria y más tarde puesto al frente de la iglesia de san Zoilo³⁵. Por último hemos de destacar la presencia en suelo hispano, merced al espacio común que en el Mediterráneo había vuelto a crear el Islam, de monjes procedentes de Oriente. Estos religiosos, que acudían a Europa en busca de ayuda para sus congregaciones, acabarían siendo esenciales en la transmisión de noticias, tanto de hechos reales como de rumores de carácter profético y, sobre todo, de la polémica que contra la religión coránica estaba desarrollándose en sus lejanas tierras de origen.

Si, como se acaba de ver, la Iglesia había podido conservar más o menos intactas su jerarquía y organización, parece lógico que también se mantuviese la red de escuelas que había desarrollado en tiempos del reino de Toledo. De nuevo es san Eulogio quien se encarga de informarnos de que a mediados del siglo IX seguían funcionando en su ciudad varias escuelas de carácter parroquial, a cuyo frente se encontraban los clérigos que él llama pedagogos; el propio santo parece haber sido uno de ellos³⁶. Por otra parte, la existencia de numerosas lápidas en latín procedentes de distintos puntos de la antigua Bética, con fechas que se extienden desde los primeros tiempos de la dominación

³³ Por aquel entonces está documentada en Córdoba la existencia de al menos ocho monasterios; dos de ellos (el Tabanense y el de San Salvador de Peñamelaria, que llegarán a cobrar gran protagonismo en la crisis de los martirios voluntarios), habían sido fundados aquellos mismos días por la iniciativa privada de dos familias cordobesas.

³⁴ Cf. JUSTO PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media*, Madrid, 1933, 265-267, Agustín RUIZ, *Obras completas de S. Eulogio*, Córdoba, Imprenta provincial, 1959, XVIII-XXIV, Antonio LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*, León, Caja de Ahorros de León, 1973, 21, o Jacques FONTAINE, *Mozarabie hispanique et monde carolingien. Les échanges culturels entre la France et l'Espagne du VIII^e au X^e siècle*, en “Anuario de Estudios Medievales” 13 (1983) 38-39. Junto a ellas habría que mencionar las que, según Álvaro (*Vita Eulogi* 3, ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 332), Eulogio había escrito para las congregaciones más recientes, y que probablemente estarían formadas de fragmentos de unas y otras.

³⁵ Cf. Sansón *Apologeticus* II prefacio 8 (ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 553). El mismo caso puede haberse dado en el abad Esperaindeo, si bien desconocemos la basílica en que se hallaba. No obstante, el mejor ejemplo de esta “duplicidad” lo constituye Eulogio, quien en palabras de su amigo y biógrafo “*se unía a los monjes de manera que le consideraban un clérigo y vivía entre el clero de forma que parecía un monje*” (Álvaro, *Vita Eulogii* 3, ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 332). Esta peculiaridad fue ya puesta de relieve por Antonio LINAGE CONDE, *El monacato mozárabe*, 401-402 y 450-451. En efecto, el docto investigador, atendiendo al número relativamente alto de obispos procedentes de centros monásticos o relacionados con ellos, veía en el éxodo monacal que se produjo desde finales del siglo IX una de las causas de la desarticulación y extinción final de la Iglesia mozárabe.

³⁶ Efectivamente, al referirse a dos de los llamados “mártires voluntarios” de aquella época los denomina discípulos suyos (cf. *Memoriale sanctorum* II 3 y 11, 1, ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 402 y 430). Aparte de esta escuela, perteneciente a la iglesia de san Zoilo, existían otras en las basílicas de san Acisclo, san Cipriano y *Trium Sanctorum*, la catedral de la ciudad.

musulmana hasta casi el mismo final de las comunidades mozárabes, apunta a la pervivencia de aulas en las restantes diócesis. En ese sentido un supuesto edicto del emir Hisham I (788-796) por el que se prohibía a los cristianos enseñar y aprender latín, si es que alguna vez existió³⁷, no parece haber acabado irremediablemente con estas escuelas, a las que incluso acudían jóvenes laicos. Por lo demás, la formación que en ellas se ofrecía, de un lógico carácter clerical, se limitaba en una primera fase a la memorización de salmos e himnos y a una iniciación en la lectura basada probablemente en textos bíblicos, para más tarde seguir con el aprendizaje de la lengua latina a través de escritos mayoritariamente religiosos y ejercicios de composición. En esta segunda fase se añadiría el estudio de lo que nuestras fuentes llaman “disciplinas liberales” o “disciplinas y letras”, esto es, las tradicionales materias del *trivium* y *quadrivium*, que seguramente se hallarían reducidas a un conjunto de conceptos de índole práctica para uso de futuros clérigos³⁸; en cambio, mucho más peso debió de tener la formación escriturística y doctrinal, denominada “disciplinas espirituales”, como demuestran palmariamente las obras de los escritores cordobeses. Junto a estas aulas parroquiales hay constancia también de la pervivencia de las monásticas, si bien en ellas la instrucción posiblemente se centró en la exégesis de textos bíblicos y en el estudio de la propia regla. No hay, en cambio, noticias que confirmen la existencia en Córdoba de una escuela episcopal, que sí parece haber subsistido en Sevilla³⁹. En cualquier caso se debe reconocer que, si bien las mencionadas escuelas mantuvieron vivo el proceso de transmisión de la cultura latina, estaban ya muy lejos de las posibilidades, eficacia y brillo que habían alcanzado en los días del reino de Toledo, como pudieron comprobar personalmente san Eulogio y su amigo Álvaro⁴⁰.

También se ha señalado que en principio los cristianos habían podido mantener sus formas de culto, con la salvedad de temporales limitaciones en sus manifestaciones externas. En este sentido vale la pena recordar la amplia serie de fiestas que, según el calendario compuesto por el obispo iliberritano Recemundo, celebraban en la segunda mitad del siglo X las comunidades mozárabes de varias ciudades; en algunos casos se trataba incluso de celebraciones públicas, y en ellas no era rara la asistencia y participación de musulmanes⁴¹. Más revelador aún resulta a este respecto el hecho de que se conservara hasta el final el riquísimo y peculiar legado de formas y textos litúrgicos que se habían

³⁷ Cf. sobre este punto SIMONET, Historia de los mozárabes, 277-279

³⁸ Así pues, de las artes del *trivium*, Gramática, Retórica y Dialéctica, todo parece haberse reducido a la lectura de los correspondientes capítulos de las *Etimologías* de Isidoro y, como mucho, de alguna obra gramática, la disciplina que más les interesó. Más reducida aún tuvo que ser la formación en las disciplinas del *quadrivium*, pues la Astronomía debió de limitarse básicamente a los conocimientos precisos para regular los oficios diurnos y nocturnos, la Aritmética a las nociones imprescindibles para la comprensión del calendario, la Música al canto del Antifonario, y la Geometría al estudio de la geografía hispana y de Tierra Santa.

³⁹ En el siglo X fueron educados en ella por el obispo Esteban los amigos Juan y Servando, futuros prelados de Córdoba y Baza (cf. Juan GIL FERNÁNDEZ, *Los comienzos del cristianismo en Sevilla*, en *Historia de las diócesis españolas. Sevilla, Huelva, Jerez, Cádiz y Ceuta*, Madrid-Córdoba, BAC-Cajasur, 2002, 42-43).

⁴⁰ Conocido es el episodio, relatado por Álvaro (*Vita Eulogi* 2, ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 331), de un Eulogio buscando por Córdoba unos maestros más capacitados que los suyos.

⁴¹ Algunos de éstos habían adoptado incluso costumbres cristianas como la de intercambiarse regalos en Navidad (cf. PEÑARROJA TORREJÓN, *Cristianos bajo el Islam*, 57).

desarrollado en tiempos del reino visigodo de Toledo; es más, como prueba de la vitalidad de que gozaba esta parcela de su tradición se puede aducir que incluso se vio acrecentada durante estos siglos con numerosos oficios, himnos y misas⁴². De hecho, los cristianos que vivían bajo dominio musulmán mostraron tal celo en la conservación de su liturgia, que sólo el afán unificador de Roma pudo empezar a sustituirla a finales del siglo XI en los territorios reconquistados, y eso con algunas excepciones. Tal ha sido la identificación de la misma con las comunidades que la practicaron, que hasta el día de hoy se le sigue dando, entre otras denominaciones posiblemente más correctas, el nombre de “mozárabe”.

Un último aspecto donde se puede analizar el impacto de la llegada de los musulmanes a Hispania lo tenemos en las relaciones de la Iglesia mozárabe con el resto de la cristiandad occidental, y en particular con Roma. Generalmente se ha supuesto que el establecimiento de la frontera religiosa dificultó enormemente dichos contactos y que, por consiguiente, la vida de Iglesia hispana se desarrolló a partir del 711 en medio de un gran aislamiento. Sin negar de forma tajante esta idea, contamos con algunos datos que, cuando menos, la matizan. De esa manera, las epístolas que Hadriano I envió a finales del siglo VIII a los prelados de la Península muestran que el pontífice se hallaba al corriente de la situación de su Iglesia⁴³. Al mismo hecho apuntan las repercusiones internacionales que, como veremos a continuación, tuvo el adopcionismo promovido desde la misma sede toledana. Por otra parte, el uso que los emires cordobeses hicieron de clérigos, especialmente obispos, en sus relaciones diplomáticas con los reinos cristianos⁴⁴, por no hablar de los viajes emprendidos a título individual por religiosos⁴⁵, pudieron mantener informados a unos y a otros de lo que ocurría a cada lado de la frontera. Y como prueba de que la autoridad de Roma seguía vigente entre los mozárabes, tanto en cuestiones doctrinales como en disciplinarias, pueden valer casos como el del “arzobispo” cordobés Juan, quien en la segunda mitad del siglo X envió emisarios con una carta a la Santa Sede para pedir consejo acerca de determinadas cuestiones, o el del obispo Julián de Málaga, que en una fecha tan tardía como el siglo XII se había presentado en Roma para solicitar de la autoridad pontificia que se le restituyese en su cátedra, en la que había sido sustituido por su comunidad tras su encarcelamiento por los almorávides⁴⁶. Finalmente,

⁴² Entre ellos destacan los dedicados a antiguos mártires cordobeses y orientales, así como a santos cuya obra sirvió a los mozárabes de inspiración y guía en sus controversias religiosas, como san Jerónimo. Sobre estos aspectos, cf., por ejemplo, Manuel DÍAZ Y DÍAZ, *Textos litúrgicos mozárabes*, en *Actas del I Congreso nacional de cultura mozárabe*, Córdoba, Cajasur, 1996, 105-115.

⁴³ A la ya citada epístola 96 se añaden las 95 y 97 de la misma colección, compuestas por las mismas fechas.

⁴⁴ De esa manera, el abad Sansón nos informa (*Apologeticus* II prefacio 9, ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 554) de que él mismo era el encargado de traducir al latín las cartas que el emir enviaba al emperador franco. Más importante aún es la función de embajadores que, como veremos, desempeñaron determinados prelados durante el reinado de Abd al-Rahman III.

⁴⁵ Podemos mencionar el que hacia el 848 llevó a san Eulogio (*epistula* III 1-2, ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 497-498) por tierras y monasterios pirenaicos, o el que una década más tarde trajo a Córdoba en busca de reliquias a dos monjes del parisino monasterio de san Germán de los Prados (relatado por Aimoino en su *De translatione sanctorum martyrum Georgii monachi, Aurelii et Nathaliae*, ed. Enrique FLÓREZ, *España Sagrada, Theatro geographico-histórico de la Iglesia de Hispania*, X, Madrid, 1753, 513-543).

⁴⁶ Cf. respectivamente los textos recogidos por Johann Fiedrich BÖHMER, *Regesta Imperii II, Papstregesten 911-1024*, Viena, Böhlau, 1969, 273, y FLÓREZ, *España sagrada*, XI, 332-334.

también contradice la idea de un absoluto alslamiento de la cristiandad mozárabe, si bien en este caso respecto a sus hermanos del norte peninsular, la pronta difusión del culto a Santiago por tierras del emirato⁴⁷.

A la vista de todo lo expuesto se puede concluir que, si bien la invasión árabe había supuesto un rudo golpe para la Iglesia, tanto en su poder temporal como en su patrimonio, las sólidas raíces con que contaba en suelo hispano habían permitido a ésta mantener su estructura interna y reanudar rápidamente sus actividades, ahora reducidas, eso sí, a las meramente espirituales. Sin embargo, muy pronto se hizo patente que, amén de las referidas dificultades, se iba a tener que afrontar una serie de problemas inéditos o hacía tiempo olvidados. Nos estamos refiriendo al continuo brote de movimientos heréticos, al creciente número de conversiones al Islam, la progresiva arabización de la sociedad y, en el caso concreto de Córdoba, la célebre crisis de los llamados “martirios voluntarios” que convulsionaron la capital del emirato en la década central del siglo IX. Todos estos hechos no acabaron, ni mucho menos, con la existencia de la Iglesia en tierras de al-Ándalus, pero contribuyeron poderosamente a que, con el paso del tiempo, ésta perdiese fuerza y la comunidad cristiana se hallase desorientada y debilitada frente a la islámica.

Con relación al primer punto, se ha de reconocer que la aparición de desviaciones rituales y corrientes heréticas fue particularmente intensa durante los dos primeros siglos de ocupación musulmana, los mejor documentados a este respecto. En algunos casos se trataba del rebrote de antiguas tradiciones, erradas o no, pero en otras la Iglesia debía hacer frente, ahora sin el respaldo del poder civil, a doctrinas surgidas del contacto cotidiano con la religión islámica, percibida también por algunos como una herejía. Incluso en alguna ocasión se ha aceptado un posible influjo de los judíos, ahora en pie de igualdad con los cristianos y muy activos. De esa manera, y ciñéndonos a las agitaciones que afectaron a las diócesis andaluzas, a mediados del siglo VIII el diácono toledano Pedro criticaba al obispo Félix de Córdoba por haberse dejado influir por los judíos, y a los cristianos de Sevilla por celebrar la Pascua en una fecha equivocada, bien que injustamente en ambos casos⁴⁸. Asimismo, por medio de la citada epístola de Hadriano I a los obispos hispanos, sabemos de la existencia de una controversia acerca del libre albedrío, que unos, posiblemente influidos ya por la teología islámica, rechazaban completamente y otros subrayaban más allá de lo que era ortodoxo. Más gravedad revistió el movimiento de Migecio, seguramente radicado en la Bética, puesto que, pese a la futilidad de sus argumentos, llegó incluso a contar entre sus adeptos a los dos religiosos enviados por Hadriano I para poner orden en la Iglesia hispana⁴⁹. La herejía de Migecio, que entre otros extravíos defendía la existencia corpórea de las personas de la Trinidad en

⁴⁷ Como prueban algunos himnos en honor al apóstol compuestos seguramente por mozárabes (cf. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 688-689, y DÍAZ Y DÍAZ, *De Isidoro al s. XI*, Barcelona, El albir universal, 1976, 235-288).

⁴⁸ Cf. respectivamente la epístola compuesta por el diácono y *Chronica Muzarabica* 75 (ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 55-58 y 51). Al parecer los hispalenses no atendieron a las palabras del clérigo toledano, pues un cuarto de siglo después el Papa Hadriano I se volvía a referir a la irregular celebración de la Pascua en Hispania.

⁴⁹ Los dos religiosos fueron Égila, que desde el 777 actuaba ya como obispo de Ilíberis, y un presbítero llamado Juan. En esta misión, que contaba con el visto bueno de Carlomagno, se ha querido ver cierta intencionalidad política (cf. M^a Dolores VERDEJO SÁNCHEZ, *Elipando de Toledo y Migecio*, en “Cuadernos de Filología Clásica” 14 (1978) 390-391).

las figuras de David, Jesús y san Pablo, debió de encontrar rápida aceptación, sobre todo entre las clases más humildes de la población, pues obligó al mismo metropolitano de Toledo, Elipando, a escribir una larga carta en su refutación y a convocar un concilio en la ciudad de Sevilla, donde el hereje fue finalmente condenado⁵⁰. Aunque el movimiento no parece haber tenido mayor trascendencia, todavía a mediados del siglo siguiente se podía encontrar la acusación de “migeciano”⁵¹.

Con todo, la herejía que más repercusión alcanzó en el siglo VIII fue la promovida por el propio Elipando. Pese a que la polémica tuvo como sus principales ejes Toledo, el norte de Hispania y el Imperio carolingio, merece la pena detenerse brevemente en ella ya que llegó a alcanzar una gran aceptación en tierras andaluzas. De hecho, el cordobés Álvaro reconocía más de medio siglo después que la herejía “había devastado” su provincia⁵², un apoyo a la misma al que el propio metropolitano se refiere al hablar de sus “hermanos” de Córdoba y su correspondencia con ellos⁵³. Acerca del origen de esta heterodoxia, cuyo principal postulado consistía en la afirmación de que Cristo, en cuanto hombre, era hijo adoptivo de Dios, se han ofrecido diversas explicaciones, que van desde la pervivencia de determinadas formas de arrianismo hasta el influjo de corrientes orientales como el nestorianismo, pasando por una mera maniobra política dirigida desde Toledo contra el expansionismo carolingio. No obstante, la teoría más común, y quizá más convincente, es la que considera el adopcionismo un intento por acercar el cristianismo al Islam en el punto más conflictivo: la persona de Cristo⁵⁴. Sea como fuere, sus adeptos encontraron una fuerte oposición: en primer lugar, en los reinos cristianos del norte de Hispania, en las personas del monje Beato de Liébana y el obispo Eterio de Osma; poco después, en el Papado y en la persona del emperador Carlomagno, quienes, ante la persistencia de los adopcionistas, optaron por convocar un concilio en Frankfurt (794) y posteriormente otros en Roma y en Aquisgrán (799) donde la herejía fue anatematizada. Finalmente, tras la retractación del obispo Félix de Urgel, uno de sus principales sostenes, y de muchos de sus partidarios así como la muerte de Elipando hacia el 808, el movimiento perdió toda su fuerza⁵⁵. Por lo demás, se ha de destacar que la polémica no sólo se produjo fuera de las fronteras de al-Ándalus, sino en el mismo

⁵⁰ Cf. Elipando *epistula* I; la celebración de un concilio en Sevilla se deduce de otra carta del toledano (*epistula* III, ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 81) fechada en el 785; la asamblea pudo tener lugar ese mismo año o muy poco antes.

⁵¹ Cf. Álvaro *epistula* XII 2 (ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 223).

⁵² Cf. Álvaro *epistula* IV 27 (ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 181).

⁵³ Cf. Elipando *epistula* VII 3 (ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 110). Este comentario del toledano llevó a Alcuino de York (*epistula* 201, ed. ERNST DÜMMLER, *Monumenta Germaniae Historica, epistulae* IV, Berlín, 1895, 333), uno de los principales implicados en la polémica, a creer que la herejía había surgido en dicha ciudad. Por lo demás, la aparición de las obras de Elipando en un inventario de libros fechado el año 882 y perteneciente a una iglesia o monasterio cordobés (cf. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 708) confirma el interés existente en la capital por el adopcionismo.

⁵⁴ Cf. en este sentido SIMONET, *Historia de los mozárabes*, 266-267; Justo PÉREZ DE URBEL, *San Eulogio de Córdoba, o la vida andaluza en el siglo IX*, Madrid, Fax, 1942, 83; Miguel José HAGERTY, *Los cuervos de san Vicente. Escatología mozárabe*, Madrid, Editora Nacional, 1978, 94-100, o Juan Francisco RIVERA RECIO, *La Iglesia mozárabe*, en *Historia de la Iglesia en España* II-1, Madrid, BAC, 1982, 45-46.

⁵⁵ Con todo, pudo encontrar a mediados del siglo IX, y aún en el XI, quien simpatizara con ella (cf. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, LI).

seno de la Iglesia andaluza, ya que sabemos, de nuevo a través de Álvaro de Córdoba, que el arzobispo sevillano Teudula empuñó también su pluma en defensa de la ortodoxia⁵⁶.

Pocas décadas después la Iglesia se vio nuevamente alterada por la aparición de un nuevo brote herético con centro en la actual Aguilar de la Frontera. Sus seguidores, llamados casianistas (o acéfalos, pues se negaban a aceptar la jerarquía eclesiástica), habían llegado a la Península procedentes del norte de África y conseguido cierta aceptación en las diócesis de Cabra, Guadix y Córdoba. Sus errores, más de tipo ritual que doctrinal, tenían algunos puntos en común con los migecianos del siglo anterior y consistían principalmente en su pretensión de santidad, su rechazo a comunicar con los demás cristianos, el desprecio de las reliquias de los santos y la celebración de unos ayunos tachados de judaizantes por las autoridades eclesiásticas, que les achacaban también una serie de costumbres de inspiración musulmana⁵⁷. La reacción no tardó en llegar y el 839 se convocó en Córdoba un concilio de carácter nacional donde la herejía fue condenada; su represión, encomendada al por entonces obispo de las diócesis cordobesa y egabrense, Recafredo, debió de ser bastante eficaz, pues no se vuelve a tener noticias de dicho movimiento. Es cierto que por las mismas fechas Álvaro de Córdoba, en una epístola a su maestro Speraindeo, se refería de forma algo ambigua a unos herejes que llevaban ya algún tiempo negando la Trinidad y el carácter divino de Cristo, y que algunos estudiosos han identificado con los mencionados casianistas⁵⁸. No obstante, teniendo en cuenta que las actas del mencionado concilio no mencionaban en ningún momento el antitrinitarismo de éstos, hoy se prefiere considerar dicho movimiento un intento más por conciliar cristianismo e Islam, si es que el escritor cordobés no estaba hablando simplemente de los musulmanes⁵⁹.

No muchos años después la unidad de la Iglesia andaluza se vio de nuevo amenazada, esta vez por el antropomorfismo promovido por el obispo malagueño Hostegesis, quien, al abrigo de sus buenas relaciones con las autoridades musulmanas, intentó imponer la idea de que Dios tenía figura humana, y por tanto sólo podía estar presente en sus criaturas por sutilidad, o la de que Cristo había sido concebido en el corazón de la

⁵⁶ Cf. Álvaro *epistula* IV 27 (ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 181), donde se habla de un escrito del mismo no conservado que condenaba la herejía; en la misma carta Álvaro cita los textos de un tal Basilisco, también opuesto a Elipando, si bien no se conoce con certeza su procedencia (cf. DÍAZ Y DÍAZ, *De Isidoro*, 72 n. 41, que defiende un origen mozárabe).

⁵⁷ Como la bigamia o la dedicación de los sacerdotes a menesteres profanos. Los datos que sobre esta herejía tenemos proceden en su totalidad de las actas del concilio en que fue condenada. Acerca de este movimiento cf. SIMONET, *Historia de los mozárabes*, 371-373, o HAGERTY, *Los cuervos*, 107-112.

⁵⁸ Cf., por ejemplo, PÉREZ DE URBEL, *San Eulogio de Córdoba*, 84-86. La carta de Álvaro, fechada en torno al 840, es la séptima de su epistolario.

⁵⁹ Tal fue la hipótesis planteada por Franz Richard FRANKE, *Die freiwilligen Märtyrer von Cordova und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam nach den Schriften Speraindeo, Eulogius und Alvar*, en "Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens" XIII (1958) 49-50, si bien sin mucho eco. Defendieron la teoría de un acercamiento al Islam autores como SIMONET, *Historia de los mozárabes*, 341-342; Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles* II, Madrid, 1917, 313; José MADDOZ, *Epistolario de Álvaro de Córdoba*, Madrid, CSIC, 1947, 47, o HAGERTY, *Los cuervos*, 114-115). A su vez GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, LI, quería ver en la herejía un resurgimiento de las ideas de Elipando.

Virgen y no en su vientre. Semejantes doctrinas, en las que de nuevo se ha querido ver un intento por reducir distancias con el Islam⁶⁰, encontraron una fuerte oposición en el abad Sansón, por lo que el 862 se convocó un concilio donde el malagueño consiguió que una temerosa asamblea aceptara su profesión de fe y condenase a su adversario, quien poco después optaba por exiliarse en Martos. No contento con esta victoria, hacia el 864 Hostégesis forzó la convocatoria de un nuevo concilio para deponer al obispo Valencio de Córdoba, que posteriormente se había atrevido a absolver al abad. Éste, al conocer que el malagueño había escrito una profesión de fe en la que no abjuraba de sus principales errores, decidió finalmente componer un *Apologético* en el que refutó punto por punto la herejía. El desenlace de la misma nos es desconocido por carecer de posteriores escritos⁶¹, pero el hecho de que muchos prelados, una vez en sus respectivas sedes, se hubieran retractado de lo firmado en el concilio, y la evidencia de que Sansón pudo a la postre regresar rehabilitado a Córdoba⁶², permiten suponer que la tentativa del malagueño no tuvo demasiado éxito. De cualquier forma, en todo este episodio llama la atención la debilidad de la jerarquía eclesiástica, incapaz de oponerse públicamente a las desviaciones de uno de sus miembros por miedo a una posible reacción de las autoridades.

Como se ha apuntado, esta intensa actividad herética del primer siglo y medio tras la invasión estuvo en gran medida motivada por un intento de conciliar, o al menos acercar, cristianismo e Islam, y posiblemente por el deseo de atajar el creciente número de conversiones a este último. En efecto, este problema tenía particularmente preocupada a la Iglesia, que veía disminuir día a día sus fieles. Hoy día, sin embargo, es muy difícil determinar el ritmo de estas conversiones a partir de los datos de que disponemos: la teoría de Bulliet, quien, basándose en un análisis estadístico de las cadenas onomásticas musulmanas, defendía un proceso lento y sólo generalizado desde el siglo X, cuando la población musulmana ascendería ya al 50%⁶³, ha sido posteriormente cuestionada por sus deficiencias metodológicas o corregida al alza por estudios basados en factores de tipo demográfico, histórico o económico⁶⁴. En realidad sólo se puede afirmar con relativa seguridad que las apostasías fueron en aumento, y no de manera uniforme, a partir de la segunda mitad de la novena centuria, especialmente en las zonas más próximas a la capital o a núcleos de mayor densidad de población musulmana, consideración ésta que hechos como la construcción de las mezquitas mayores de Sevilla e Ilíberis o la ampliación de la cordobesa por aquellas mismas fechas se encargan de corroborar. No obstante, ello no

⁶⁰ Cf., por ejemplo, HAGERTY, *Los cuervos*, 220-223.

⁶¹ De hecho, el mencionado *Apologético* constituye nuestra única fuente de información acerca de esta heterodoxia, por lo que algunos de los datos que ofrece deben ser considerados con cierta precaución.

⁶² El arcipreste Cipriano de Córdoba (*carmen* V, ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 687) nos habla en términos muy elogiosos del abad, fallecido el año 890 y enterrado en una iglesia cordobesa.

⁶³ Richard W. BULLIET, *Conversion to Islam in the medieval period: an essay in quantitative history*, Massachussets, Harvard University Press, 1979.

⁶⁴ Cf., por ejemplo, a este último respecto Miquel BARCELÓ, *Un estudio sobre la estructura fiscal y procedimientos contables del emirato omeya de Córdoba (138-300/755-912) y del califato (300-366/912-976)*, en "Acta historica et archaeologica mediaevalia" 5-6 (1984-1985) 45-72. Para un análisis de conjunto sobre los problemas que plantea esta cuestión, cf. Juan Pedro MONFERRER SALA, *La sociedad andalusí, en L'Islam et l'Occident. Dialoguer pour la paix*, Casablanca, Wallada, 2005, 23-33.

significa que incluso durante ese siglo los cristianos dejaran de ser mayoría. Con bastante más certidumbre se puede hablar de las causas del fenómeno, que fueron de muy diversa índole. En primer lugar, es lícito referirse a la escasa profundización de la fe católica en amplias capas de la población y a la confusión ocasionada por los continuos brotes heréticos como factores que facilitaron enormemente las apostasías, que además se llevaban a cabo mediante un procedimiento bastante simple⁶⁵. Con todo, éstas estuvieron motivadas principalmente por razones de tipo económico y social: en efecto, la conversión al Islam suponía la exención del pago de la infamante capitación mensual y una considerable reducción del resto de tributos, y conllevaba además en el caso de los esclavos de cristianos la liberación de la servidumbre, y en el de dignatarios y aristócratas la conservación de privilegios y cargos, amén de la aceptación en los círculos de poder y la propia corte omeya⁶⁶. Por otra parte, disposiciones legales como la ya mencionada de educar en la fe islámica a los hijos de los matrimonios mixtos, contribuyeron notablemente a mermar la comunidad cristiana. Por último, aunque el estado islámico no intervino oficial y directamente en la cuestión, al menos hasta finales del siglo XI, no se puede negar que el severo trato que en ocasiones dispensó a los no musulmanes contribuyó a agravar aún más la situación. De esa manera, las fuentes literarias cristianas señalan alarmadas que la rigurosa aplicación de los pactos establecidos llevada a cabo por Abd al-Rahman II en sus últimos años y, sobre todo, por Muhammad I había provocado numerosas apostasías⁶⁷.

Por otra parte, si respecto al ritmo de las conversiones es posible albergar alguna duda, de lo que sí podemos estar seguros es de la rapidez con que la sociedad hispana, sobre todo en medios urbanos, se estaba arabizando, esto es, estaba adoptando la lengua, las costumbres y, en general, la cultura de los invasores, un fenómeno que los más reaccionarios veían con igual inquietud, puesto que veían en él la antesala de la apostasía. De esa manera, en su ya citada epístola a los obispos hispanos Hadriano I no disimulaba su disgusto por la estrecha convivencia de cristianos con musulmanes y la existencia de matrimonios mixtos, práctica ésta que confirman las actas del Concilio cordobés del 839 y que los textos de san Eulogio revelan corriente⁶⁸. En el siglo IX la arabización estaba ya tan extendida que afectaba incluso al clero: numerosos cristianos, tanto laicos como religiosos, seguían las normas dietéticas islámicas, se circuncidaban⁶⁹, empleaban el sistema onomástico de los árabes y habían adoptado su indumentaria; en el caso de los clérigos,

⁶⁵ Cf. Pedro CHALMETA GENDRÓN, *Le passage à l'Islam dans al-Andalus au X^e s.*, en *Actas de la Unión Europea de Arabistas e Islamistas*, Málaga, Unión Européenne D'Arabisants et D'Islamisants, 1986, 161-183.

⁶⁶ Resulta ilustrativo a este respecto el caso del recaudador de quien san Eulogio (*Memoriale sanctorum* III 2, ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 440-441) nos cuenta que, tras ser despojado de su cargo, pudo recuperarlo nada más Islamizar.

⁶⁷ Cf. Eulogio *Memoriale sanctorum* II 15, 1 y III 1; Álvaro *Vita Eulogi* 12 y Sansón *Apologeticus* II prefacio 5 (ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 434, 439-440, 337 y 551 respectivamente).

⁶⁸ Cf. las actas del Concilio cordobés, así como Eulogio *Memoriale sanctorum* II 7, 2; 10, 1 y *Documentum martyriale* 20 (ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 139-140, 406-407, 416 y 471 respectivamente).

⁶⁹ Álvaro (*Indiculus luminosus* 35, ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 313-314) se queja de la extensión entre sus correligionarios de esta costumbre, que, según el abad Sansón (*Apologeticus* II prefacio 4, ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 550), había llegado hasta el obispo Samuel de Ilíberis. Lo mismo denuncia en el siglo X la *Vita Iohannis Gorziensis* 123 (ed. PERTZ, 372), que también se refiere al rechazo por parte de los cristianos de los alimentos prohibidos a los musulmanes.

incluso en detrimento de los propios hábitos⁷⁰. Y ya se vio cómo había presbíteros que practicaban oficios indignos de su ministerio y no guardaban el celibato. Este descuido de la propia tradición se manifestaba también en terrenos como el lingüístico y el literario: si el latín, aunque muy cercano ya al romance, seguía siendo la lengua hablada de la población cristiana, y aun de amplias capas de la musulmana, el árabe había ido ganando difusión y prestigio, de manera que las elites mozárabes, que lo debían conocer perfectamente si querían medrar en la sociedad omeya, empezaban ahora a servirse de él en sus manifestaciones escritas; y no nos estamos refiriendo a la multitud de anotaciones en esta lengua que jalonan los códices latinos de aquellos días⁷¹, sino a la aparición de una auténtica literatura cristiana en árabe cuya finalidad no era exclusivamente apologética o polémica⁷². Las ya famosas quejas de Álvaro de Córdoba acerca de los gustos y estudios de la juventud mozárabe de sus días y de la pérdida de la cultura latina, por exageradas que puedan llegar a ser, constituyen un testimonio muy valioso del estado de este proceso a mediados del siglo IX, precisamente cuando tenía lugar el primer florecimiento de la literatura andalusí⁷³. Por otra parte, la relativa abundancia de traducciones al árabe de textos bíblicos, en especial de salmos, evangelios y epístolas paulinas, nos descubre la necesidad, esta vez reconocida por la propia Iglesia, de recurrir a dicha lengua a fin de que aquello que se consideraba más importante se continuara conociendo y leyendo⁷⁴, y no sólo de forma privada, sino a la postre tal vez incluso pública⁷⁵.

⁷⁰ Tal se desprende del prólogo de Leovigildo a su obra *De habitu clericorum*, (ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 668), en la que se esfuerza por resaltar la importancia de dichos hábitos a través de su significado místico.

⁷¹ Cf. a este respecto el reciente estudio de Cyrille AILLET, *Recherches sur le christianisme arabisé (IX-XII^e siècles). Les manuscrits hispaniques annotés en arabe*, en *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, 91-134), que abarca una amplia serie de *marginalia* que van del siglo IX al XIII.

⁷² No obstante, éste fue el principal objetivo de estos textos, inferiores por lo demás cuantitativamente a los de los cristianos orientales. A este respecto cf., por ejemplo, Juan Pedro MONFERRER SALA, *Unas notas sobre los 'Textos árabes cristianos andalusíes'*, en "Asociación Española de Orientalistas" XXXVIII (2002) 155-157; íd. *Los cristianos arabizados de al-Andalus*, en *Historia de Andalucía III. Andalucía en al-Andalus*, Sevilla, 2006, 226-234, o Marie-Thérèse URVOY, *Que nous apprend la poésie arabe des chrétiens d'al-Andalus?*, en *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, 159-165.

⁷³ Cf. Álvaro *Indiculus luminosus* 35 (ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 314-315).

⁷⁴ La primera de estas versiones que conservamos es la que en el 889 Hafis ibn Albar al-Quti (en quien se ha querido ver al hijo del propio Álvaro de Córdoba) realizó del Salterio con el apoyo del obispo Valencio. Le siguió el año 946 una traducción de los Evangelios realizada por el cristiano cordobés Ishak ibn Balask, quizá autor también de una traducción de las epístolas de san Pablo. Asimismo, por una referencia de Ibn Hazm en su *Kitab al-fisal* sabemos que existían versiones de otros textos neotestamentarios. Por lo demás, la prueba que a favor de una rápida arabización cultural de los mozárabes hispanos aportan estas traducciones se ve reforzada por la existencia de textos como los comentarios a los Evangelios que Rodrigo Jiménez de Rada (*De rebus Hispaniae* IV 3, ed. FERNÁNDEZ VALVERDE, 118) atribuye al obispo sevillano Juan, conocido por los árabes como Zayd al-Matran. Si se trata del mismo prelado que firmó las actas del concilio cordobés del 839 estaríamos además ante la primera obra de este tipo de que tenemos noticia.

⁷⁵ Cf. al respecto el trabajo de Philippe ROISSE, *Célébrait-on les offices liturgiques en arabe dans l'Occident musulman? Étude, édition et traduction d'un Capitulaire Euangeliorum arabe* (Munich, Bayerische Staatsbibliothek Cod. Aumer 238), en *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, 215-216, quien, a partir de la existencia de un *Capitulaire Euangeliorum* escrito en árabe, propone que parte de la liturgia pudo desarrollarse en dicha lengua.

Relacionado con los anteriores procesos, y en buena medida como reacción ante ellos, se debe explicar el conflicto que, en la década central del siglo IX, sacudió la Iglesia andaluza, en especial la cordobesa: la célebre crisis de los llamados martirios voluntarios que desde hace mucho tiempo viene generando multitud de estudios. Justo es, pues, que nos extendamos también en su análisis. Los hechos, cuyo desarrollo nos es bien conocido gracias a los textos de Álvaro y, sobre todo, Eulogio, tuvieron su inicio entre los años 850 y 851, cuando, ante el descontento general de la mozarabía cordobesa por el empeoramiento de sus condiciones de vida, se sucedieron dos rigurosas condenas a cristianos por injurias contra Mahoma. El sector más radicalizado de la comunidad reaccionó entonces manifestando en público su fe e insultando la islámica y a su profeta, transgresiones éstas que conllevaban irremediablemente la condena a muerte, un martirio a los ojos del cristiano. Los numerosos casos de este tipo que se produjeron entre los años 851 y 852, a veces sobrevenidos en oleadas, crearon una tensión que no pudo resolver ni la expeditiva intervención del metropolitano hispalense Recafredo pese a encarcelar a buena parte del clero cordobés, obispo incluido. Abd al-Rahman II, en un intento de atajar el conflicto de forma pacífica, forzó la convocatoria de un concilio (852) en el que los prelados reunidos, aun sin condenar expresamente los hechos, prohibieron nuevos casos de este tipo. Esta solución de compromiso no acabó con los martirios, pues éstos continuaron en la misma proporción, aunque ahora con menor respaldo; tan sólo se interrumpieron el primer año del reinado del poco tolerante Muhammad I, pero para reanudarse al siguiente. No obstante, el movimiento fue perdiendo progresivamente ímpetu y apoyos, y tras la ejecución de san Eulogio (859) quedó prácticamente desbaratado; los pocos martirios que con posterioridad se produjeron pueden considerarse ya episodios aislados y ajenos a la mayoría de la comunidad⁷⁶. Por lo demás, los hechos, que ninguna fuente musulmana menciona⁷⁷, alcanzaron gran eco fuera de Córdoba, como confirma la llegada a la ciudad en el 858 de monjes parisinos en busca de reliquias de estos mártires, así como la rápida difusión por los reinos cristianos de la noticia de la muerte de san Eulogio, cuyos restos llegaron incluso a ser reclamados el 883 por el rey Alfonso III *el Magno*⁷⁸.

La cincuentena de mozárabes, hombres y mujeres, principalmente religiosos pero también laicos⁷⁹, que protagonizaron estos hechos pertenecía, como se ha apuntado, al sector más celoso de su fe y tradición y contrario a cualquier contacto con el Islam; en muchos casos es evidente una estrecha conexión con algunos monasterios de los alrededores de la ciudad.

⁷⁶ Muy significativo es a este respecto el distanciamiento con que el abad Sansón se refiere a un caso semejante acaecido entre los años 862 y 864 (*Apologeticus* II prefacio 9, ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 554).

⁷⁷ Resulta bastante ilustrativo que un escritor como Al-Jushani no recoja nada parecido en su exposición de los hechos más importantes de los jueces que tuvieron que escuchar aquellos insultos.

⁷⁸ De estos hechos nos informan respectivamente Aimoino en su *De translatione sanctorum martyrum Georgii monachi, Aurelii et Nathaliae*, y una de las adiciones al anónimo *Chronicon Albeldense*.

⁷⁹ En numerosos casos procedentes de Córdoba y su provincia, pero en otros de distintos puntos de Andalucía. Entre ellos no eran raros los cristianos ocultos, esto es, aquellos que por ley debían profesar la fe islámica pero privadamente practicaban la cristiana, circunstancia ésta que san Eulogio esgrimía como prueba de la falta de libertad religiosa en el estado musulmán.

A su frente se ha colocado tradicionalmente a Álvaro y, sobre todo, a Eulogio⁸⁰, pues en sus escritos alentaron abiertamente a los mártires y los defendieron de sus detractores, los cristianos a quienes ellos tachaban de tibios o descreídos⁸¹. Más difícil resulta concretar las causas de esta singular reacción, que ha merecido distintas interpretaciones. Una vez superadas las teorías tradicionales, que ora hacían de sus protagonistas unos héroes nacionales ora unos fanáticos exaltados⁸², la crítica actual ha preferido centrarse en aspectos de índole más espiritual. De esa manera, hay quien ha hecho hincapié en el ambiente escatológico que dominaba la época y que explica que hubiera cristianos que, convencidos de la cercanía del fin del mundo, vieran en el martirio una forma de adelantarse a la catástrofe y marchar directamente junto a Dios⁸³. Otra explicación, complementaria de la anterior, es la de quienes han visto un desencadenante de los hechos en la enrarecida atmósfera que un riguroso ascetismo y cierto tipo de lecturas habían creado en los cenobios cordobeses⁸⁴. Finalmente, a reforzar la determinación de estos cristianos pudo contribuir de forma secundaria la difusión de casos similares acaecidos en Oriente. Lo que no parece dudoso en la motivación de estos cristianos es una angustiada preocupación por la preservación de su cultura y credo, en definitiva por la supervivencia de su comunidad.

En cualquier caso el movimiento no supuso el revulsivo que se deseaba para la mozarabía: pese a contar con su inicial simpatía⁸⁵, la mayor parte de los cristianos prefirió una tranquila convivencia con los musulmanes, aun en condiciones de inferioridad, y pasó pronto a dar de lado o incluso a enfrentarse a los partidarios de los mártires. La decidida reacción del metropolitano Recafredo y la diplomática postura de los prelados reunidos el 852, por mediatizadas que pudieran estar por la proximidad del poder musulmán, revelan que la jerarquía eclesiástica tampoco veía en semejante actitud un medio eficaz

⁸⁰ Este protagonismo de Eulogio ha sido, no obstante, cuestionado por WOLF, *Christian martyrs*, 62-74. En realidad el propio santo, pese a rechazar la acusación que en este sentido le lanzaban sus enemigos, reconocía haber influido en cierta forma en algunos mártires (cf., entre otros ejemplos, *Memoriale sanctorum* I 37, ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 395).

⁸¹ Así creemos que se ha de interpretar el despectivo término *parvipendulus* o *parvipendens* que les dedican nuestros autores. Sobre la opinión que éstos merecían a Eulogio, cf. *Memoriale sanctorum* I 27 (ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 390-391).

⁸² De la primera corriente son representativas las obras de Flórez, Amador de los Ríos, Simonet, Pérez de Urbel y De las Cagigas; de la segunda, los trabajos de Dozy, Lévi-Provençal y, más recientemente, Imamuddin o Chejne.

⁸³ De hecho, nuestros autores estaban convencidos de estar viviendo los tiempos de la persecución del Anticristo (cf., por ejemplo, Álvaro *Indiculus luminosus* 6, o Eulogio *Memoriale sanctorum* II 1, 4 y *Apologeticus martyrurum* 12, ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 278, 400 y 481-482 respectivamente). Esta idea ha encontrado a su principal defensor en GIL FERNÁNDEZ (cf., por ejemplo, *Corpus*, XXXII-XXXIII, o *Aproximación a la literatura latina de los mozárabes*, en *Actas del I Congreso nacional de cultura mozárabe*, Córdoba, Cajasur, 1996, 98-99).

⁸⁴ De esa manera Jacques FONTAINE, *La literatura mozárabe 'Extremadura' de la latinidad cristiana antigua*, en *Arte y cultura mozárabe*, Toledo, Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes, 1979, 122-137, sostiene que los mártires pudieron en buena medida verse instigados por su obsesiva lectura de obras de temática martirial, que les convencieron de que este tipo de muerte era la única salida a su situación. Esta hipótesis, que ya apuntaron Reinhart DOZY, *Historia de los musulmanes de España hasta la conquista de Andalucía por los almorávides (711-1110)* II, Madrid, Turner, 1984, 98-99, y FRANKE, *Die freiwilligen Märtyrer*, 19-25, ha sido aceptada también por WOLF, *Christian Martyrs*, 107-119.

⁸⁵ Así se desprende de la epístola a Álvaro que Eulogio antepone a su *Memoriale sanctorum* (ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 363-364).

para hacer frente a los problemas de la mozarabía, y sí un peligro para su existencia. De hecho los martirios provocaron, al menos en Córdoba, un endurecimiento aún mayor de las condiciones de vida de la comunidad, muchos de cuyos miembros, de creer al propio Eulogio, acabaron convirtiéndose al Islam. Y al mismo tiempo que las conversiones, la arabización seguía avanzando de forma imparable: pocos años más tarde, una vez el movimiento fracasó y se extinguió definitivamente, los cristianos más reacios a integrarse en el estado musulmán empezaron a buscar otras soluciones a su difícil situación. Por lo demás, el conflicto no puede considerarse como especialmente representativo de la actitud de la mozarabía ni de las relaciones que mantuvo a lo largo de varios siglos con los musulmanes, tal como se ha hecho frecuentemente sobredimensionando unos hechos cuyo momento de mayor intensidad ocupó, que se sepa, menos de una década, y que se conocen básicamente a través de los escritos de uno de sus protagonistas, quien además reconocía que no fueron apoyados ni por sus correligionarios ni por su jerarquía religiosa⁸⁶.

El último tercio del siglo IX es bastante más parco en noticias relativas a la Iglesia en tierras musulmanas, por lo que trazar su evolución se hace muy difícil. En todo caso, para el estado omeya se abría ahora un período protagonizado por una serie de levantamientos y luchas civiles que no sólo se desarrollaron en las lejanas marcas del Norte, sino incluso en tierras de la antigua Bética. En estos enfrentamientos se vieron también implicados muchos cristianos, si bien a la postre salieron perjudicados, como ocurrió en los casos de Sevilla e Ilíberis. El más famoso de estos conflictos, el protagonizado en la zona sudeste de Andalucía por Umar ibn Hafsun, es también un ejemplo de como a unas motivaciones en principio étnico-sociales se acabó añadiendo un componente religioso. Si conocido es el episodio de Poley (actual Aguilar de la Frontera), donde tras la derrota del caudillo rebelde las tropas del emir ejecutaron a todos los prisioneros cristianos por no haber querido Islamizar, más célebre aún es la conversión al cristianismo del propio Umar, que llegó a construir iglesias en su reducto de Bobastro y a instalar allí un obispo, decisión que al parecer terminó costándole la deserción de muchos de sus aliados musulmanes⁸⁷. Sea como fuere, se trató de años difíciles en los que la situación de la mozarabía no debió de mejorar mucho. De esa manera, aunque existan testimonios como los poemas del arcipreste cordobés Cipriano, activo en los últimos años del siglo, que nos presentan unos círculos aristocráticos que dedican su ocio a copiar y embellecer biblias⁸⁸, no se debe olvidar que por estas fechas menudearon las emigraciones de religiosos, en especial monjes, a los reinos del norte peninsular, ahora más estables y poderosos⁸⁹.

⁸⁶ En este sentido concordamos con la conclusión que de los hechos extrajo Ann CHRISTYS, *Christians in Al-Andalus 711-1000*, Padstow, Routledge, 2002, 79.

⁸⁷ Sobre todos estos levantamientos, acaecidos entre los siglos IX y X, sigue siendo útil el relato de SIMONET, *Historia de los mozárabes*, 527-596. Según el relato de Ibn Hayyan (ed. M^a Jesus VIGUERA-Federico CORRIENTE, *Crónica del Califa Abd al-Rahman III an-Nasir entre los años 912 y 943*, Zaragoza, 1981, 114), el citado obispo, llamado Ibn Maqsim, fue finalmente depuesto el 918 por un hijo de Umar. Hay constancia de que un sucesor suyo llamado Julián era desde el 931 obispo de Palencia; cf. al respecto Manuel CARRIEDO TEJEDO, *Cronología de los obispos de Castilla en los siglos VIII-X (Osma-Muñoz, Veleja-Valpuesta y Oca-Burgos)*, en "Edad Media" 5 (2002) 81.

⁸⁸ Cf., por ejemplo, Cipriano *carmina* I y II (ed. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus*, 685-686).

⁸⁹ Aunque los primeros casos documentados se remontan a tiempos anteriores (como los encabezados por el abad toledano Argerico el 757, el monje cordobés Audofredo el 852 o el obispo andaluz Fatal al año siguiente, todos

Ya en el siglo X, una vez concluidas las luchas intestinas en al-Ándalus tras la entronización de Abd al-Rahman III, volvemos a disponer de información que permite reconstruir la evolución de la comunidad cristiana y su Iglesia en tierras islámicas. Esta vez no se trata sólo de noticias facilitadas por los propios mozárabes, comparativamente más escasas que en épocas anteriores, sino también de datos que ofrecen musulmanes andalusíes y extranjeros que visitan la capital del califato, hecho éste que sin duda nos proporciona una perspectiva más completa. La mayoría de estas fuentes coinciden en presentar una situación más o menos normalizada de la mozarabía, que, aunque disminuida en número, ha recuperado aparentemente la tranquilidad de que gozaba con anterioridad a la crisis de la segunda mitad de la centuria precedente. Es verdad que siguen las emigraciones de religiosos a los reinos del Norte⁹⁰, pero ello no parece, de momento, haber provocado daños irreparables a la estructura interna de la Iglesia, como prueban las abundantes lápidas de presbíteros y monjes fechadas en este siglo⁹¹, las referencias a prelados de distintas sedes visibles tanto en catálogos episcopales como en fuentes literarias, o la pervivencia de numerosas basílicas y monasterios que se deduce del citado *Calendario* del obispo Recemundo. Tampoco se puede negar que continúan produciéndose muertes que podrían calificarse de martirios⁹², pero ahora se trata de hechos sin conexión alguna entre sí y que, desde luego, no enturbian el clima de pacífica coexistencia que, dentro del contexto jurídico antes descrito, impera en época del mencionado califa y, sobre todo, en la de sus sucesores Al-Hakam II e Hisham II. Una de las mejores pruebas de lo que decimos constituye la creciente importancia que, como embajadores e intérpretes, adquieren en la corte omeya determinados prelados. De esa manera tenemos noticias de que el metropolitano hispalense Abbas ibn al-Mundir, junto a los obispos Yaqub ibn Mahran de Pechina y Abd al-Malik ibn Hassan de Elvira, sirvió de embajador ante Ramiro II de León el año 941. Poco después, en el 955, se enviaba al obispo iliberritano Recemundo como embajador a la corte de Otón I en sustitución de otro prelado, cuyo nombre desconocemos y que había muerto mientras desempeñaba su cometido; carácter diplomático pudo tener también el viaje que el mismo obispo realizó años más tarde a Bizancio⁹³. Por último, el probable sucesor del mencionado Abbas en la

ellos relacionados con el monasterio lucense de Samos), es ahora cuando se vuelven frecuentes: mozárabes andaluces son los que, durante los reinados de Ordoño I y Alfonso III, restauran o fundan los monasterios de Samos (862), Sahagún (874) y San Miguel de Escalada (912).

⁹⁰ Uno de los casos más conocidos de este siglo es el del abad cordobés Juan, que junto a sus compañeros restaura el monasterio de San Martín de Castañeda en el 952, en tiempos de Ordoño III.

⁹¹ La mayoría de Córdoba y su provincia, pero también de otros puntos de Andalucía, como Málaga o Granada. Cf. a este respecto las recogidas por SIMONET, *Historia de los mozárabes*, 621-627, a las que habría que añadir varias más halladas con posterioridad y referidas a religiosos.

⁹² En época de Abd al-Rahman III son ejecutados la virgen Eugenia (923), el niño Pelagio (925), así como el religioso galo Vulfura y Áurea, tal vez hija de Umar ibn Hafsun (931). La existencia de otros casos de martirios ha sido cuestionada por ANN CHRISTYS, *Christians in Al-Andalus*, 81.

⁹³ Al parecer se trata del mismo personaje al que los musulmanes llamaban Rabí ibn Zaid y al que tanto las fuentes latinas como árabes celebraban por sus conocimientos lingüísticos y astronómicos. Sobre su misión en el Sacro Imperio nos habla la *Vita Iohannis Gorziensis* 130 (ed. PERTZ, 375); en tierras germánicas conoció al obispo Liutprando de Cremona, quien poco más tarde le dedicó su *Antapodosis* (cf. I 1, ed. Georg Heinrich PERTZ, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores. Annales, chronica et historiae aevi Saxonici* III, Hannover, 1839, 273. Allí se especifica que la sede

sede sevillana, Ubayd Allah ibn Qasim, desarrolló también una intensa labor diplomática durante el reinado de Al-Hakam, esta vez como intérprete en misiones relacionadas con el reino leonés⁹⁴. Así pues, se podría decir que la política de colaboración con el estado islámico iniciada a título individual por algunos prelados en el siglo VIII, e impuesta y aceptada con resignación por la mayoría de los mismos en la siguiente centuria, estaba siendo ahora abiertamente respaldada por las jerarquías eclesíásticas andaluzas.

Ahora bien, esta pacífica coexistencia de musulmanes y cristianos no se produjo sin que estos últimos y su Iglesia hubieran renunciado, sin al parecer demasiado problema, a parte de su tradición. De hecho, se acaba de ver como no pocos prelados andaluces habían adoptado nombres árabes; mucho más ilustrativo es en este sentido el testimonio que proporciona el monje de San Arnulfo de Metz autor de la *Vita Iohannis Gorziensis*: en efecto, al referirse a la estancia en Córdoba de su biografiado, el abad de un monasterio de Lorena llegado el año 953 a la ciudad como embajador de Otón I, reproduce la discusión mantenida, se supone que en latín, entre el monje, firme y beligerante, y el obispo Juan de Córdoba, bastante más condescendiente. Las palabras de este último, por representativas del pragmatismo de la Iglesia mozárabe de aquella época, bien merecen ser reproducidas aquí:

*“Considerad la situación en que vivimos. Por nuestros pecados hemos pasado a estar sometidos al poder de paganos. Las palabras del Apóstol nos prohíben oponernos a la autoridad. Tan sólo nos queda este único consuelo: en medio de tamaño infortunio no nos prohíben servirnos de nuestras propias leyes; a quienes ven celosos fieles cristianos los respetan, los acogen y se complacen además en su trato, mientras que a los judíos los aborrecen del todo. Así pues, en atención a las circunstancias hemos decidido, ya que no se hace daño alguno a nuestra religión, obedecerles en lo demás y acatar sus órdenes en la medida en que no se opongan a nuestra fe...Nos obliga la necesidad, pues de otra manera no podríamos convivir con ellos; es más, así mantenemos lo que nuestros antepasados nos transmitieron y observaron desde tiempos muy antiguos”*⁹⁵

Otro buen ejemplo de esta integración o, si se quiere, aculturación de la comunidad cristiana lo tenemos en el ya mencionado *Calendario de Córdoba* o *Libro de la división de los tiempos*, un opúsculo bilingüe cuya parte latina fue redactada, a instancias del futuro Al-Hakam II, hacia el año 860 por el obispo Recemundo, y que combinaba observaciones de naturaleza astronómica, meteorológica y agronómica con indicaciones relativas al calendario litúrgico cristiano. Según se ha señalado, gracias a estas noticias conocemos

de Recemundo era la iliberritana). Acerca de sus posteriores viajes son ya fuentes árabes las que nos informan (cf. SIMONET, *Historia de los mozárabes*, 611).

⁹⁴ Algunas fuentes árabes hacen de Ubayd Allah metropolitano de Toledo, no de Sevilla; según las mismas, en alguna de sus intervenciones lo auxilió un obispo cordobés al que unos textos llaman Isa ibn Mansur y otros Asbag ibn Abdallah ibn Nabil. Sobre los obispos de este siglo, cf. SIMONET, *Historia de los mozárabes*, 604-607; GIL FERNÁNDEZ, *Los comienzos del cristianismo en Sevilla*, 41-42, que corrige algunos datos del anterior, así como NIETO CUMPLIDO, *La diócesis, sometida al Islam*, 50-51.

⁹⁵ Cf. *Vita Iohannis Gorziensis* 122-123 (ed. PERTZ, 372). Las últimas palabras del cordobés responden a las quejas del monje relativas a la práctica de la circuncisión y al rechazo de determinados alimentos, que se habían generalizado entre los mozárabes.

la pervivencia en el siglo X de numerosos templos y monasterios, principalmente cordobeses⁹⁶, pero también el extenso santoral mozárabe, en el que habían encontrado su lugar algunos de los mártires voluntarios de la anterior centuria, y finalmente los lugares donde se guardaban y veneraban reliquias, así como las fechas de las festividades religiosas.

Por último, aunque para este siglo no disponemos de referencias a escuelas eclesiásticas tan explícitas como las hechas por san Eulogio, su funcionamiento parece confirmado por la continuidad de la actividad literaria en lengua latina, y no sólo la que demuestra Recemundo, sino también el presbítero cordobés Raguel, autor de la *Pasión de san Pelagio*, así como el anónimo escritor de la *Pasión de santa Argénteo* o las muchas inscripciones de la época. Particularmente competente parece haber sido la escuela arzobispal de Sevilla donde bajo la égida del obispo Esteban se educaron Juan, que sería sucesivamente obispo de Cartagena y Córdoba⁹⁷, y Servando, posteriormente pontífice de Baza (o tal vez de Écija). De la estrecha relación entre ambos y su vinculación con la sede metropolitana nos habla el códice denominado *Biblia Hispalense*, que Servando encargó componer y luego regaló a Juan, y éste a su vez donó a la catedral de Sevilla, ahora llamada de Santa María, el año 988, en tiempos del arzobispo Salvado⁹⁸.

En el siglo XI, con la caída del califato y el inicio del período de los taifas, los datos sobre la Iglesia andaluza vuelven a ser muy escasos. Con todo, las fuentes de que disponemos permiten confirmar la pervivencia de comunidades cristianas incluso en núcleos rurales que, en teoría, habían sido desalojados tras la revuelta de Umar ibn Hafsun. Por otra parte, parece claro que en medios urbanos los mozárabes seguían gozando de cierta libertad: sabemos que en Guadix los cristianos practicaban su religión abiertamente, lo mismo que en Córdoba, donde el clero todavía se hallaba en condiciones de celebrar ceremonias públicas con repique de campanas incluido⁹⁹; a su vez, en Sevilla los cristianos tenían la suficiente fuerza como para desoír un decreto por el que el rey Al-Mutadid obligaba a los clérigos a circuncidarse, y también para oponerse al envío a León de las reliquias de las santas Justa y Rufina, exigido al mismo monarca por Fernando I en virtud de un tratado¹⁰⁰. Otras traslaciones de reliquias al Norte sí tuvieron más éxito, como ocurrió con las de san Indalecio, que pasaron de Pechina a San Juan de la Peña (1084), o las de san Zoilo, que fueron de Córdoba a Carrión de los Condes (1060), donde, una vez más, monjes andaluces levantaron un monasterio.

⁹⁶ No obstante, en la obra se citan también Huesca, Zaragoza, Valencia, Sevilla y Écija; de esta última se nos dice que contaba en su parte norte con un monasterio, y quizá también sede episcopal, donde se guardaban las reliquias de san Crispín, su primer obispo.

⁹⁷ Se trataría del segundo obispo cordobés de ese nombre, no el Juan que conoció al monje Juan de Gorze.

⁹⁸ Todos estos datos los proporcionan dos anotaciones, una de ellas en árabe, que figuran en el mismo códice. Cf. SIMONET, *Historia de los mozárabes*, 628 y 640-641, y Joaquín YARZA LUACES, *¿Existió una miniatura mozárabe?*, en *Actas del I Congreso nacional de cultura mozárabe*, Córdoba, Cajasur, 1996, 59-60.

⁹⁹ Lo confirma un poeta musulmán que presenció una de estas celebraciones. Para el texto, cf. de nuevo SIMONET, *Historia de los mozárabes*, 648-649.

¹⁰⁰ En su lugar se entregaron los supuestos restos de san Isidoro, llegados a León el año 1063. Respecto al precepto de Al-Mutadid sólo se tiene noticia por la obra de Ibn Abdun (ed. GARCÍA GÓMEZ-LÉVY-PROVENÇAL, *Sevilla a comienzos*, 150-151). Sobre estos aspectos, cf. GIL FERNÁNDEZ, *Los comienzos del cristianismo en Sevilla*, 43-45.

Sea como fuere, ante el progresivo avance de la reconquista es bastante probable que los cristianos comenzaran a ser vistos con gran recelo, suposición que apoyan las alusiones al uso del vejatorio *zunnar* y los comentarios despectivos, sobre todo con relación al clero, presentes en las obras de determinados escritores musulmanes¹⁰¹.

A fines de ese mismo siglo la situación de la cristiandad mozárabe va a verse radicalmente alterada con la llegada de los almorávides, que en 1090 reducen al-Ándalus a una provincia de su imperio. En efecto, la intransigencia religiosa de los recién llegados, que se inscribe en el contexto de una creciente hostilidad entre ambos credos en el Mediterráneo, impuso la aplicación rigurosa de los pactos existentes, como revelan determinadas disposiciones legales de estas fechas relativas a la separación de las dos comunidades. De este nuevo clima de desprecio hacia los cristianos, y en especial hacia sus clérigos, es un buen exponente el escritor Ibn Abdun, que propugnaba abiertamente la marginación social de los no musulmanes en Sevilla¹⁰². Respecto al trato dispensado a la Iglesia sólo se conocen unos pocos hechos concretos, como la destrucción de algún templo en Ilíberis el 1099¹⁰³ o el ya mencionado encarcelamiento del obispo Julián de Málaga hacia el 1110, pero seguramente no debieron de ser casos aislados. A la postre la situación se tornó tan difícil que los cristianos granadinos decidieron llamar en su ayuda a Alfonso I el Batallador. No obstante, la expedición que el monarca aragonés emprendió por tierras andaluzas el 1125 no supuso sino un paso más en la liquidación de las mozarabías¹⁰⁴. Y es que, tras el fracaso de la aventura y ante el amplio apoyo que le prestaron los cristianos andaluces, los almorávides recrudecieron aún más sus medidas represivas sin omitir encarcelamientos, torturas, ejecuciones y confiscaciones de bienes. De tales estragos tampoco se libró la Iglesia: son los años en que la catedral cordobesa de *Trium sanctorum* se clausura y se convierte en mezquita y en que apostata un atemorizado metropolitano hispalense Juan¹⁰⁵; desde luego, no debió de ser la única conversión de aquellos días. Pero la medida que más daño hizo a la comunidad cristiana fue sin duda la deportación en masa de cristianos andaluces, obispos y clérigos incluidos, al norte de África en los años 1126 y 1138¹⁰⁶. Aunque hoy se acepta que esta medida sólo afectó a los principales implicados en la expedición del rey aragonés, que a los expulsados se les permitió mantener su fe y aun levantar iglesias en los lugares donde se establecieron

¹⁰¹ Cf. al respecto José Enrique LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, *Cristianos en el Al-Ándalus. Siglos VIII-XII, en Cristiandad e Islam en la Edad Media hispana. XIII Semana de Estudios Medievales*, Nájera, 2008, 284. Sobre el empeoramiento de las condiciones de vida de la mozarabía en época de los taifas, en especial en Sevilla, cf. Alejandro GARCÍA SANJUÁN, *Declive y extinción de la minoría cristiana en la Sevilla andalusí*, en "Historia, instituciones, documentos" 31 (2004) 269–286.

¹⁰² Cf., por ejemplo, los capítulos 153, 154, 164, 169 ó 206 de su tratado (ed. GARCÍA GÓMEZ-LÉVY-PROVENÇAL, *Sevilla a comienzos*, 149-150, 150-151, 154-155, 157, 172-173).

¹⁰³ Cf. SIMONET, *Historia de los mozárabes*, 734.

¹⁰⁴ Sobre el desarrollo de esta campaña y sus consecuencias, cf. PEÑARROJA TORREJÓN, *Cristianos bajo el Islam*, 128-142.

¹⁰⁵ El primer hecho ha sido recientemente puesto de manifiesto por hallazgos arqueológicos (cf. Pedro MARFIL RUIZ, *Córdoba de Teodosio*, 135); el segundo se conoce por un epístola de Hugo de San Víctor escrita hacia el 1140 (ed. FLÓREZ, *España Sagrada*, IX, 454-458).

¹⁰⁶ Cf. La fetua relativa a los cristianos hispalenses recogida por Alejandro GARCÍA SANJUÁN, *Declive y extinción*, 282.

(Mequíniz y Fez), y que al cabo de veinticinco años pudieron regresar a la Península, se ha de reconocer que el golpe asestado a la comunidad cristiana, en particular a la sevillana y granadina, tuvo ya un carácter irreparable, sobre todo si, además, se tiene en cuenta que Alfonso I se llevó consigo en su retirada a un gran número de mozárabes, y que muchos de los exiliados que volvieron de África terminaron instalándose en tierras de la reconquistada Toledo. A desangrar todavía más las mozarabías andaluzas se sumó la campaña que en 1134 el rey Alfonso I de Portugal emprendió contra territorios de Sevilla y de la que regresó con más de mil cautivos cristianos que acabaron asentándose en Coímbra¹⁰⁷.

La irrupción de una segunda oleada bereber, la de los almohades, que desde el 1147 habían empezado a sustituir a los almorávides en su dominio en al-Ándalus, acabará por dar el golpe de gracia a la cristiandad mozárabe. Cuando los nuevos invasores, de una intransigencia religiosa similar a la de sus antecesores, decretaron que todos los cristianos y judíos de Marrakech debían Islamizar o exiliarse si no querían morir, la ya muy disminuida mozarabía andaluza no debió de hacerse muchas ilusiones, sobre todo al ver la dureza con que se habían despachado los almohades tras la toma de Sevilla, Niebla o Granada¹⁰⁸. Aunque es presumible que algunos prefirieron morir como mártires, la mayoría optó por convertirse al Islam, con más o menos sinceridad, o huir al Norte. Entre los que tomaron el segundo camino destacan los casos del metropolitano hispalense Clemente, que se estableció en Talavera, y de los obispos de Medina-Sidonia, Niebla y, tal vez, Marchena, que junto a otros clérigos se refugiaron en Toledo¹⁰⁹. Con ello es de suponer que sus diócesis quedaron desarticuladas, y clausurados o convertidos en mezquitas los templos que aún no habían sido destruidos. Y lo mismo cabe pensar de las restantes provincias eclesiásticas: si todavía en 1147 se sabe de la existencia en Córdoba de cristianos y de una basílica de Santa María¹¹⁰, a partir de esa fecha no hay datos que permitan suponer la pervivencia de la Iglesia en tierras andaluzas, donde las noticias relativas a mozárabes son además muy escasas y de dudosa interpretación. De hecho, cuando en el siglo siguiente las tropas de Fernando III entren en Córdoba y Sevilla no encontrarán ya cristianos. Se concluye, pues, que para entonces la Iglesia había dejado de existir como tal en al-Ándalus.

Llegados a este punto se imponen algunas consideraciones. A lo largo de las presentes páginas se ha analizado cómo se desarrolló la vida de la Iglesia en el marco de un estado para el que ya no era representante del credo oficial, sino sólo de una religión

¹⁰⁷ Los datos de esta expedición se conocen a través de la *Vida de san Theotónio*, de finales del siglo XII; cf. al respecto SIMONET, *Historia de los mozárabes*, 767-768 y, más recientemente, las precisiones de Eva LAPIEDRA GUTIÉRREZ, *Ulug, rum, muzarabes y mozárabes: imágenes encontradas de los cristianos de al-Andalus*, en "Collectanea Christiana Orientalia" 3 (2006) 113-116.

¹⁰⁸ La *Chronica Adefonsi imperatoris* II 161 (ed. Antonio MAYA SÁNCHEZ, *Chronica Hispana saeculi XII*, en *Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis* LXXI, Turnhout, 1990, 241) habla de matanzas indiscriminadas de mozárabes y judíos en Sevilla.

¹⁰⁹ El dato, como se señaló, lo ofrece Rodrigo Jiménez de Rada (*De rebus Hispaniae* IV 3, ed. FERNÁNDEZ VALVERDE, 118-119). Estos sucesos pudieron tener lugar hacia el 1150.

¹¹⁰ Cf. el testimonio recogido por SIMONET, *Historia de los mozárabes*, 773.

consentida y, peor aún, jurídicamente discriminada. Se trató de una difícil situación que la comunidad cristiana y su Iglesia no encararon de manera uniforme, sino con posturas encontradas. Generalmente se ha preferido poner el acento en la reacción de quienes, llevados de un rechazo total al Islam y a sus fieles, empuñaron la pluma para impugnarlo o se enfrentaron abiertamente a él, como hicieron Álvaro, Eulogio y sus compañeros del movimiento martirial, o bien optaron más tarde por emigrar a tierras cristianas. Creemos, no obstante, que merece también subrayarse la actitud de aquellos que, unas veces con más resignación y otras de mejor voluntad, buscaron su lugar en el estado musulmán sin rechazar la colaboración con sus autoridades. En ese sentido, son tan representativas o más de lo que fue la Iglesia mozárabe y sus jerarquías figuras como la del abad Sansón o los obispos Recemundo de Elvira y Juan I de Córdoba, quienes, sin descuidar su legado cultural ni faltar a la ortodoxia de su fe, no encontraron contradicción alguna en servir al estado bajo el que les tocó vivir. Y aunque esta segunda postura se desarrolló a la larga con cesiones respecto a la propia tradición, con todo, se ha reconocido que los mozárabes supieron mantener, en medio de las más diversas dificultades y durante más de cuatrocientos años, su principal seña de identidad: la religión cristiana. De hecho, si la Iglesia desapareció finalmente de al-Ándalus no se debió a su agotamiento, sino a la intransigencia religiosa en que a las alturas del siglo XII se hallaban sumidos Oriente y Occidente y que hizo ya imposible por más tiempo la convivencia de ambos credos.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Fuentes

Aimoino, *De translatione sanctorum martyrum Georgii monachi, Aurelii et Nathaliae*, en Enrique FLÓREZ, *España Sagrada, Theatro geográfico-histórico de la Iglesia de Hispania*, vol. X, Madrid, 1753, 513-543

Ajbar Machmu'a, en Emilio LAFUENTE Y ALCÁNTARA, *Ajbar Machua (Colección de tradiciones). Crónica anónima del siglo XI dada a luz por primera vez*, Madrid, 1867

Alcuino de York, *epistulae*, en Ernst DÜMLER, en *Monumenta Germaniae Historica, epistulae IV*, Berlín, 1895, 1-481

Al-Jushani, en *Aljoxami. Historia de los jueces de Córdoba*, Motril, 1985

Álvaro

-*Epistulae*, en Juan GIL FERNÁNDEZ, *Corpus scriptorum Muzarabiorum*, Madrid, 1973, 144-270

-*Indiculus luminosus, ibid.*, 270-315

-*Vita Eulogii, ibid.*, 330-343

Calendario de Córdoba, en Charles PELLAT, *Le calendrier de Cordoue*, Leiden, 1961

Chronica Adefonsi imperatoris, en Antonio MAYA SÁNCHEZ, *Corpus Christianorum (Continuatio mediaevalis) LXXI*, Turnhout, 1990, 109-248

Chronica Muzarabica, en Juan GIL FERNÁNDEZ, *Corpus scriptorum Muzarabiorum*, Madrid, 1973, 16-54

Cipriano, *carmina*, en Juan GIL FERNÁNDEZ, *Corpus scriptorum Muzarabiorum*, Madrid, 1973, 685-687

Concilio cordobés, en Juan GIL FERNÁNDEZ, *Corpus scriptorum Muzarabiorum*, Madrid, 1973, 135-141

Crónica del moro Rasis, en Diego CATALÁN-M^a Soledad DE ANDRÉS, *Crónica del moro Rasis*, Madrid, 1974

Elipando, *epistulae*, en Juan GIL FERNÁNDEZ, *Corpus scriptorum Muzarabiorum*, Madrid, 1973, 68-111

Eulogio

-*Documentum martyriale*, en Juan GIL FERNÁNDEZ, *Corpus scriptorum Muzarabiorum*, Madrid, 1973, 459-475

-*Epistulae, ibid.*, 495-503

-*Memoriale sanctorum, ibid.*, 363-459

Hadriano I, *epistulae*, en Wilhelm GUNDLACH, *Monumenta Germaniae Historica, epistulae III*, Berlín, 1892, 636-648

Hugo de San Víctor, *epistula*, en Enrique FLÓREZ, *España Sagrada, Theatro geographico-histórico de la Iglesia de Hispania*, vol. IX, Madrid, 1753, 454-458

Ibn Abdun, en Emilio GARCÍA GÓMEZ-Évariste LÉVY-PROVENÇAL, *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn Abdun*, Sevilla, 1992

Ibn Hayyan, en M^a Jesús VIGUERA-Federico CORRIENTE, *Crónica del Califa Abd al-Rahman III an-Nasir entre los años 912 y 943 (al-Muqtabis V)*, Zaragoza, 1981

Juan, abad de San Arnulfo de Metz, *Vita Iohannis abbatis Gorciensis*, en Georg Heinrich PERTZ, *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum* IV, Hannover, 1891, 335-377

Leovigildo, *De habitu clericorum*, en Juan GIL FERNÁNDEZ, *Corpus scriptorum Muzarabiorum*, Madrid, 1973, 667-684

Liutprando de Cremona, *Antapodosis*, en Georg Heinrich PERTZ, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum. Annales, chronica et historiae aevi Saxonici* III, Hannover, 1839, 273-339

Pedro, *epistula*, en Juan GIL FERNÁNDEZ, *Corpus scriptorum Muzarabiorum*, Madrid, 1973, 55-57

Rodrigo Jiménez de Rada, *De rebus Hispaniae*, en Juan FERNÁNDEZ VALVERDE, *Corpus Christianorum (Continuatio mediaevalis)* LXXII, Turnhout, 1987

Sansón, *Apologeticus*, en Juan GIL FERNÁNDEZ, *Corpus scriptorum Muzarabiorum*, Madrid, 1973, 506-658

Estudios

ACIÉN ALMANSA Manuel Pedro, *La herencia del protofeudalismo visigodo frente a la imposición del Estado islámico*, en *Visigodos y omeyas: un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, Mérida, CSIC, 2001, 429-442

AILLET Cyrille, *Recherches sur le christianisme arabisé (IX^e-XII^e siècles). Les manuscrits hispaniques annotés en arabe*, en *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, 91-134

ARJONA CASTRO Antonio, *Córdoba en la Historia de Al-Ándalus*, Real Academia de Córdoba, Córdoba, 2001

BARCELÓ Miquel, *Un estudio sobre la estructura fiscal y procedimientos contables del emirato omeya de Córdoba (138-300/755-912) y del califato (300-366/912-976)*, en "Acta historica et archaeologica mediaevalia" 5-6 (1984-1985) 45-72

BÖHMER Johann Fiedrich, *Regesta Imperii II, Papstregesten 911-1024*, Viena, Böhlau, 1969

BULLIET Richard W., *Conversion to Islam in the medieval period: an essay in quantitative history*, Massachussets, Harvard University Press, 1979

CARRIEDO TEJEDO Manuel, *Cronología de los obispos de Castilla en los siglos VIII-X (Osma-Muñoz, Veleja-Valpuesta y Oca-Burgos)*, en "Edad Media" 5 (2002) 69-116

CHALMETA GENDRÓN Pedro, *Le passage à l'Islam dans al-Andalus au X^e s.*, en *Actas de la Unión Europea de Arabistas e Islamistas*, Málaga, Union Européenne D'Arabisants et D'Islamisants, 1986, 161-183

----, *Invasión e Islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Jaén, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Jaén, 2003

CHRISTYS Ann, *Christians in Al-Andalus 711-1000*, Padstow, Routledge, 2002

DÍAZ Y DÍAZ Manuel, *De Isidoro al s. XI*, Barcelona, El albir universal, 1976

----, *Textos litúrgicos mozárabes*, en *Actas del I Congreso nacional de cultura mozárabe*, Córdoba, Cajasur, 1996, 105-115

DOZY Reinhart, *Historia de los musulmanes de España hasta la conquista de Andalucía por los almorávides (711-1110) II*, Madrid, Turner, 1984

FERNÁNDEZ CONDE Francisco Javier, RIVERA RECIO Juan Francisco, *Invasión y conquista musulmana de España*, en *Historia de la Iglesia en España II-1*, Madrid, BAC, 1982, 4-19

FITA COLOMÉ Fidel, *Obispos mozárabes refugiados en Toledo a mediados del siglo XII*, en "Boletín de la Real Academia de la Historia" 30 (1987) 529-532

FLÓREZ Enrique, *España Sagrada, Theatro geográfico-histórico de la Iglesia de Hispania*, vol. IX, X y XI, Madrid, 1753

FONTAINE Jacques, *La literatura mozárabe 'Extremadura' de la latinidad cristiana antigua*, en *Arte y cultura mozárabe*, Toledo, Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes, 1979, 101-137

----, *Mozarabie hispanique et monde carolingien. Les échanges culturels entre la France et l'Espagne du VIII^e au X^e siècle*, en "Anuario de Estudios Medievales" 13 (1983) 17-46

FRANKE Franz Richard, *Die freiwilligen Märtyrer von Cordova und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam nach den Schriften Speraindeo, Eulogius und Alvar*, en "Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens" XIII (1958) 1-170

GARCÍA SANJUÁN Alejandro, *Declive y extinción de la minoría cristiana en la Sevilla andalusí*, en "Historia, instituciones, documentos" 31 (2004) 269-286

GIL FERNÁNDEZ Juan, *Corpus scriptorum Muzarabiorum*, Madrid, CSIC, 1973

----, *Aproximación a la literatura latina de los mozárabes*, en *Actas del I Congreso nacional de cultura mozárabe*, Córdoba, Cajasur, 1996, 89-104

----, *Los comienzos del cristianismo en Sevilla*, en *Historia de las diócesis españolas. Sevilla, Huelva, Jerez, Cádiz y Ceuta*, Madrid-Córdoba, BAC-Cajasur, 2002, 35-58

HAGERTY Miguel José, *Los cuervos de san Vicente. Escatología mozárabe*, Madrid, Editora Nacional, 1978

JIMÉNEZ PEDRAJAS Rafael, *Las relaciones entre los cristianos y los musulmanes en Córdoba*, en "Boletín de la Real Academia de Córdoba" 80 (1975) 107-234

LAPIEDRA GUTIÉRREZ Eva, *Ulug, rum, muzarabes y mozárabes: imágenes encontradas de los cristianos de al-Andalus*, en "Collectanea Christiana Orientalia" 3 (2006) 105-142

LINAGE CONDE ANTONIO, *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*, León, Caja de Ahorros de León, 1973

----, *El monacato mozárabe hacia la benedictinización*, en *Cristianità d'Occidente e Cristianità D'Oriente (secoli VI-XI)*, *Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo* LI, Spoleto, 2004, 337-462

LÓPEZ DE COCA CASTAÑER José Enrique, *Cristianos en el Al-Ándalus. Siglos VIII-XII*, en *Cristiandad e Islam en la Edad Media hispana. XIII Semana de Estudios Medievales*, Nájera, 2008, 271-298

MADOZ José, *Epistolario de Álvaro de Córdoba*, Madrid, CSIC, 1947

MARFIL RUIZ Pedro, *Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahmán III*, en "Anejos de Aespa" XXIII (2000) 117-141

MENÉNDEZ PELAYO Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles* II, Madrid, 1917

MONFERRER SALA Juan Pedro, *Unas notas sobre los 'Textos árabes cristianos andalusíes'*, en "Asociación Española de Orientalistas" XXXVIII (2002) 155-168

----, *La sociedad andalusí*, en *L'Islam et l'Occident. Dialoguer pour la paix*, Casablanca, Wallada, 2005, 23-33

----, *Los cristianos arabizados de al-Andalus*, en *Historia de Andalucía III. Andalucía en al-Andalus*, Sevilla, 2006, 226-234

NIETO CUMPLIDO Manuel, *Historia de Córdoba: Islam y Cristianismo*, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1984

----, *Estatuto legal de los mozárabes cordobeses*, en *Actas del I Congreso nacional de cultura mozárabe*, Córdoba, Cajasur, 1996, 27-36

----, *La diócesis, sometida al Islam*, en *Historia de las diócesis españolas. Córdoba, Jaén*, Madrid-Córdoba, BAC-Cajasur, 2003, 43-63

PEÑARROJA TORREJÓN Leopoldo, *Cristianos bajo el Islam. Los mozárabes hasta la reconquista de Valencia*, Madrid, Gredos, 1993

PÉREZ DE URBEL Justo, *Los monjes españoles en la Edad Media*, Madrid, 1933

----, *San Eulogio de Córdoba, o la vida andaluza en el siglo IX*, Madrid, Fax, 1942

RIVERA RECIO Juan Francisco, *La Iglesia mozárabe*, en *Historia de la Iglesia en España* II-1, Madrid, BAC, 1982, 21-60

ROISSSE Philippe, *Célébrat-on les offices liturgiques en arabe dans l'Occident musulman? Étude, édition et traduction d'un Capitulare Euangeliorum arabe (Munich, Bayerische Staatsbibliothek Cod. Aumer 238)*, en *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, 211-253

RUIZ Agustín S., *Obras completas de S. Eulogio*, Córdoba, Imprenta provincial, 1959

SIMONET Francisco Javier, *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, Turner, 1983

TORRES BALBÁS Leopoldo, *Mozarabías y juderías de las ciudades hispanomusulmanas*, en "Al-Andalus" XIX (1954), 172-196

----, *Ciudades hispano-musulmanas*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1971

URVOY Marie-Thérèse, *Que nous apprend la poésie arabe des chrétiens d'al-Andalus?*, en *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, 159-165

VERDEJO SÁNCHEZ M^a Dolores, *Elipando de Toledo y Migecio*, en "Cuadernos de Filología Clásica" 14 (1978) 389-402

YARZA LUACES Joaquín, *¿Existió una miniatura mozárabe?*, en *Actas del I Congreso nacional de cultura mozárabe*, Córdoba, Cajasur, 1996, 53-71

WOLF Kenneth Baxter, *Christian martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, 1988