

Introducción. Nuevas fuentes para el estudio de las comunidades cristianas andalusíes y mozárabes: la conexión con el Mediterráneo

Introduction. New sources for the study of the Andalusian and Mozarabic Christian communities: the connection with the Mediterranean

Ana Echevarría

Universidad Nacional de Educación a Distancia
aechevarria@geo.uned.es / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-6249-4021>

Matthias Maser

Universidad de Erlangen-Nuremberg
Matthias.maser@fau.de / ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0009-0203-8612>

El estudio de las minorías religiosas en el Mediterráneo ha experimentado en los últimos años un fuerte crecimiento, y podemos actualmente contar con un buen número de estudios individuales y comparativos entre las cristiandades que se desarrollaron en los territorios del islam. Este enfoque, junto con el descubrimiento, estudio en profundidad y edición de nuevas fuentes producidas por los cristianos andalusíes, y transmitidas en muchos casos por los mozárabes en los reinos cristianos del Norte, basta para cambiar sustancialmente el panorama de los estudios mozárabes tradicionales. Este monográfico se plantea como complemento a los trabajos realizados por el equipo de investigación del proyecto “La sociedad cristiana bajo dominio islámico: colecciones canónicas ibéricas de la Edad Media”, financiado por la Fundación Gerda Henkel (Alemania) entre los años 2019 y 2024, varios de cuyos resultados se presentan en estas páginas en diálogo con los de otros investigadores.

Para comenzar, habría que redefinir nuestro propio objeto de estudio, la cristiandad ibérica bajo dominio islámico. El término mozárabe se utiliza normalmente para designar a la comunidad de cristianos que gozaron de la protección del estatuto jurídico de la *ḡimma*, otorgado por los poderes islámicos, y que a lo largo de su existencia sufrieron un proceso de arabización, que les valdría este nombre. Como origen etimológico se suele dar la palabra *mustaʿrib* —aquel que no es árabe de origen pero intenta pasar por tal hablando el árabe e imitando su apariencia—, a pesar de que esta no aparece en las fuentes árabes hasta época tardía. En 1024 aparece por primera vez el término *mozárabe* en un documento catedralicio de León:

«muzaraves de rex tiraceros», y se usa en este reino para designar a los cristianos que emigran procedentes de al-Ándalus, pero también más tarde para denominar a los cristianos de Toledo que vivían bajo poder islámico cuando el reino es conquistado por Alfonso VI entre 1085 y 1086, para diferenciarlos de los pobladores cristianos recién llegados, pero sin alcanzar necesariamente todavía un matiz peyorativo. El autor almohade al-Muwaʿinī (h. 1164) aún se refiere a los cristianos en la zona de frontera del Duero como *Rūm*, definiéndolos así: «se trataba de cristianos vinculados por el pacto (*ʿahd*) establecido por Mūsa ibn Nuṣayr con sus antepasados. Muchos de entre ellos hablaban árabe y pretendían ser descendientes de ʿYabala ibn al-ʿAyham al-Ġassānī, ese árabe que se convirtió al cristianismo» [en Arabia, haciendo referencia a los Ġassānīes preislámicos]. Actualmente, se introduce una matización entre los cristianos emigrantes a los reinos del norte y los cristianos de al-Ándalus, que nunca utilizaron este término para denominarse a sí mismos. Podemos referirnos a ellos con más propiedad como “cristianos andalusíes” o “arabizados”, y a los que se encuentran ya en los reinos cristianos del norte, como “mozárabes”, denominación que se consagrará en las fuentes latinas documentales y cronísticas de todos los reinos ibéricos para ambos grupos a partir de la segunda mitad del siglo XII. Es importante diferenciar estas dos realidades del cristianismo desde un punto de vista historiográfico, pues los matices entre ambas son importantes.

Las comunidades cristianas arabófonas de al-Ándalus experimentaron entre los siglos IX y XI un gran florecimiento intelectual, a pesar de vivir bajo dominio islámico. Los

cristianos andalusíes, como los de todo el mundo islámico, mostraron una enorme capacidad de adaptación, lo que dio lugar al nacimiento de una cultura híbrida de base cristiana, con el elemento cultural dominante árabe cada vez más presente. El mantenimiento del bilingüismo latín/árabe como lenguas de expresión se trata en los artículos de Cintrón Matei, Burman e Ihnat y Hoijinick, con especial atención a la dialéctica entre la individualidad del cristianismo sometido peninsular, y su inserción en las redes de contacto y los debates de la cristiandad sometida al islam en todo el Mediterráneo. Francisco J. Cintrón Mattei se centra en la única traducción al árabe de la *Collectio Hispana*, conservada en un manuscrito de mediados del siglo XI. En este texto, busca términos conceptuales, elegidos deliberadamente por los traductores árabes, que expresan ideas y concepciones específicas de la naturaleza del código de leyes. Cintrón observa términos con un trasfondo decididamente islámico, como *farḍ* o *ṣarīʿah*, que presentan los cánones como «obligaciones sagradas decretadas sobre los fieles», utilizados junto a una fraseología más secular que los caracteriza como disposiciones hechas por los hombres, como *nāmūs* o *ḥukm*. Un término clave especialmente importante es *sunna*, profundamente arraigado en el discurso islámico, que transmite el concepto de tradición como base de la autoridad sagrada del canon, así como su naturaleza de cuerpo de costumbres. Al mismo tiempo, sin embargo, el término —utilizado a menudo en plural— manifiesta una interpretación decididamente cristiana, presentando los cánones como sagrados, pero no como ley divinamente revelada. Cintrón corrobora sus conclusiones con un estudio comparativo de las fuentes jurídicas cristiano-orientales.

Kati Ihnat y Cathrien Hoijinick analizan las escasas pruebas que sobreviven de las prácticas litúrgicas de los cristianos andalusíes medievales. El “rito hispánico antiguo” (practicado en las iglesias latino-cristianas del norte ibérico hasta el Concilio de Burgos en 1080 d. C.) resulta ser en gran medida una continuación de un modelo visigodo tardío. Sin embargo, la escasez de manuscritos litúrgicos claramente originarios de la parte de la Península gobernada por los musulmanes no permite una evaluación tan clara con respecto a la tradición litúrgica “meridional”. Ihnat y Hoijinick utilizan una amplia gama de pruebas adicionales (codicológicas, musicológicas, hagiográficas, polémicas y calendáricas) procedentes de fuentes latinas y árabes para reconstruir en la medida de lo posible la vida litúrgica andalusí. Aunque en principio no es posible distinguir claramente una variante “meridional” de otra “septentrional” del rito autóctono “hispano”, algunos hallazgos sugieren influencias cristiano-orientales en los ritos religiosos practicados en al-Ándalus. Además, parece posible que el clero andalusí realizara la liturgia de la misa, al menos en parte, en árabe.

Por su parte, Thomas Burman reflexiona sobre las posibles vías por las que los textos de polémica religiosa árabes de la comunidad copta de Egipto pudieron llegar a la península ibérica durante la Edad Media. Solo recientemente se han identificado dos textos árabes coptos (de principios del siglo XI y mediados del XIII) como fuentes del tratado de mediados del siglo XIII de Ramón Martí «Sobre la secta de Mahoma». Burman plantea posibles escenarios de transmisión, cada uno de los cuales tiene

consecuencias específicas para nuestra comprensión de la historia intelectual de la confrontación cristiano-islámica y de las redes de intercambio entre diferentes comunidades textuales. Cada uno de los escenarios apunta al alto grado de interconexión de los discursos apologético-polémicos sobre el islam en las distintas comunidades cristianas en torno al Mediterráneo. Los canales de comunicación y transmisión textual entre Oriente y al-Ándalus muestran que los conocimientos eran compartidos a través de las barreras lingüísticas, y que la tradición latina pre-conquista islámica no era lo único que alimentaba la cultura de estos cristianos, sin por ello restar ortodoxia a su fe.

Continuando con el estudio de las manifestaciones latinas de esta cultura, Irene Pereira García busca rasgos característicos de las escrituras epigráficas latinas de al-Ándalus que permitan una diferenciación regional más precisa de los testimonios existentes. Debido a las dificultades metodológicas para datar y localizar con precisión los hallazgos individuales, Pereira se centra en las inscripciones cordobesas, que forman un corpus bien definido, caracterizado por un estilo elaborado común y permiten una mayor comparación de sus rasgos entre sí. Un análisis diacrónico de las diferentes formas de letras de este corpus epigráfico permite identificar una serie de letras clave con patrones característicos que se encuentran exclusivamente en la capital del califato y sus alrededores inmediatos. De este modo, prepara metodológicamente el camino para futuros estudios de epigrafía y paleografía de los cristianos andalusíes basados en la comparación entre estelas funerarias y manuscritos, una metodología que está desarrollando en este momento.

Varios artículos exploran la inserción del cristianismo mozárabe en la nueva sociedad cristiana de los siglos XII y XIII, vertebrada por el ritual romano, pero que se niega a despojarse de su tradición autóctona. Rocío Daga-Portillo estudia el vasto corpus de cartas notariales cristiano-árabes conservadas en el Toledo posterior a la conquista cristiana y que abarcan un periodo de casi tres siglos, desde 1083 hasta 1291 de nuestra era. Daga-Portillo analiza los documentos como prueba de la fusión transcultural de prácticas y fórmulas de diferentes sistemas jurídicos. Tanto los contratos matrimoniales como los testamentos muestran cómo instrumentos bien establecidos del derecho privado islámico se complementaron después de 1086 d. C. con disposiciones del antiguo derecho visigodo del Fuero Juzgo, así como del derecho canónico cristiano. En muchos aspectos, este “mestizaje” reforzó la posición jurídica de las mujeres que, bajo el derecho visigodo, podían actuar de forma independiente en sus asuntos legales o servir como testigos ante los tribunales. Daga-Portillo lee los documentos toledanos como testimonio de una progresiva integración del derecho consuetudinario a lo largo de la Alta Edad Media, en la que las prácticas jurídicas islámicas respondieron especialmente al creciente interés por la sistematización.

Basándose en tres códigos escritos hacia 1200 o en la primera mitad del siglo XIII, que atestiguan la adopción del orden romano de la misa en las iglesias hispanas tras la abolición del “rito mozárabe”, Juan Pablo Rubio Sadía demuestra que la liturgia romana no se impuso a las iglesias ibéricas en una única forma estandarizada, y que los santos y fiestas locales en las diócesis de Toledo, Osma y Segovia presentan un comportamiento sumamente diferente en la

absorción de cultos mozárabes. Incluso dentro de la misma provincia eclesiástica, las distintas iglesias desarrollaron variantes que diferían, en la selección de los santos y sus respectivas fiestas, según si existía un predominio del clero “francés” (sacramentarios oficiales de Toledo y Osma). Aun así, las pruebas complementarias sugieren una viva veneración de los santos “hispanos”, al menos en esta última iglesia. El Sacramentario de Segovia, por el contrario, está prácticamente repleto de santos cuya memoria y culto fueron probablemente conservados por los numerosos monasterios mozárabes de los alrededores de la ciudad.

Los artículos de Cintrón Mattei y Daga-Portillo tienen también en común la aportación de fuentes de derecho que permiten avanzar en la historia jurídica e institucional de los cristianos andalusíes desde la perspectiva del mestizaje o la hibridación: el derecho canónico islamizado; el derecho privado aplicado en Toledo, que bebe de diferentes tradiciones jurídicas (islámica, visigoda, castellana —fuero juzgo y fueros—, derecho canónico) y los formularios utilizados para las inscripciones. La islamización formal de la práctica jurídica cristiana, las fórmulas y prácticas establecidas del derecho islámico sirven a la creciente necesidad de formalización del derecho consuetudinario cristiano, que se ve modificado para su uso práctico.

El otro estudio comparativo que aporta nuevos resultados es el ofrecido por Ihnat y Hoiijnick, de un lado, y Rubio Sadía, por otro, sobre las fuentes litúrgicas y la importancia en ellas de prácticas y cultos vinculados al mundo cristiano oriental y al cristianismo andalusí como variantes aceptadas en las iglesias cristianas occidentales.

Pero hemos querido también abordar el tema más allá de las fuentes escritas, incluyendo las arqueológicas y la cultura material. Alberto León-Muñoz se dedica a la “arqueología de las minorías religiosas” y busca pruebas materiales de la persistencia de la vida cristiana y su topografía en la Córdoba omeya. A falta de una imagen clara del marco legal de la presencia cristiana continuada en el espacio público de la ciudad después del 711 d. C. en las crónicas árabes, las pruebas textuales sugieren un traslado gradual de los centros religiosos cristianos (iglesias, oratorios, cementerios), así como de los barrios residenciales, a los suburbios, aunque en la mayoría de los casos hay pocos datos arqueológicos que lo corroboren. Cabe suponer una mayor continuidad de los monasterios situados en el perímetro más amplio de la ciudad, ya que a menudo habían surgido de fundaciones aristocráticas en fincas familiares que permanecieron en propiedad privada también tras la conquista islámica. En el siglo IX, algunos

de estos monasterios se habían convertido en importantes centros religiosos para la comunidad cristiana de Córdoba; sin embargo, hasta ahora no ha sido posible identificar arqueológicamente los que mencionan las fuentes escritas con exactitud. A este respecto, el estudio de las lápidas resumido por Pereira aportará más detalles. Aunque los testimonios materiales son en conjunto escasos, atestiguan la presencia continuada de una población cristiana en la ciudad hasta el siglo XII.

En un marco fronterizo, el de la Marca Superior, se plantea la vida de las comunidades monásticas también a partir de la fecha de la conquista islámica. Xavier Costa-Badía, Gisela Sales-Carbonell y Marta Sancho i Planas realizan una nueva propuesta de estudio de la transición del monacato visigodo al carolingio en la Marca catalana teniendo en cuenta este periodo de dominio musulmán, que deja escasas trazas tanto arqueológicas como en las fuentes escritas, extremadamente parcas en el siglo VIII. Para salvar este vacío, los autores emprenden una comparación estructural de la vida monástica del noreste ibérico antes y después del “oscuro” siglo VIII. Como resultado, revelan una discontinuidad evidente entre el monacato visigodo y el carolingio, pues ni un solo monasterio del siglo IX entronca con las raíces visigodas. A diferencia de las hipótesis anteriores, los autores explican esta ruptura no por la violencia militar, sino por un contexto social en el que, bajo dominación musulmana, las antiguas élites cristianas probablemente no pudieron mantener las prácticas de evergetismo que constituían la base socioeconómica que sustentaba el monacato visigodo. Hasta la restauración del dominio cristiano bajo los carolingios no reaparecería la vida monástica en el noreste de España, inicialmente sobre una base visigoda revitalizada, pero pronto superpuesta por nuevos modelos francos, que crearon una historiografía a su medida.

Como se ha podido apreciar, las fuentes bilingües de los cristianos andalusíes y mozárabes, tanto las inexploradas como aquellas que se han releído en una nueva clave, arrojan nueva luz sobre las condiciones de vida de las comunidades cristianas en al-Ándalus entre los siglos VIII y XI, que pueden ser estudiadas actualmente desde perspectivas diferentes, estableciendo una cronología que ayude a profundizar en sus matices. Esperamos que los objetivos de este monográfico se hayan cumplido y agradecemos a todos los autores que han colaborado en el presente volumen su valiosa aportación, así como a la revista *Hispania Sacra* el que haya aceptado publicar este importante avance en nuestras investigaciones.