

MONJES Y PROFECÍAS CRISTIANAS  
PRÓXIMO-ORIENTALES  
EN AL-ANDALUS DEL S. IX<sup>1</sup>

POR

LUIS A. GARCÍA MORENO

*Universidad de Alcalá de Henares*

**RESUMEN**

La llegada de Jorge, un monje palestino, a Córdoba así como la difusión de una profecía de origen oriental y norteafricano sobre la próxima destrucción del poder islámico, explican mejor el surgimiento del violento movimiento martirial de los mozárabes cordobeses del 850-859, así como la vinculación del mismo con un previsto levantamiento general de los mozárabes de al-Andalus.

**ABSTRACT**

C. 850 A.D. George, a palestinian monk, arrived to Córdoba and in al-Andalus was diffused a Christian prophecy of eastern and north african origin, foretelling the immediate destruction of Muslim power in the World. Both things help to understand better the violet Christian martyrial uprising in Córdoba in 850-859 A.D., as well as its linking to a intended insurrection of all the Christian people in Spain.

Posiblemente el episodio más llamativo de la confrontación entre el Islam y el Cristianismo en el Andalus marwaní sea el del movimiento de los mártires voluntarios de Córdoba de mediados del siglo IX. El acontecimiento, no obstante su profusa documentación contemporánea desde el punto de vista mozá-

---

<sup>1</sup> Una primera versión de este escrito fue leída como comunicación en el «IV Simposio sobre Culturas Orientales» de la Asociación española de orientistas celebrado en Cuenca en mayo de 1998.

rabe, gracias a la obra de San Eulogio y Alvaro de Córdoba<sup>2</sup>, tal vez no ha solido encontrar en la bibliografía española la atención que se merece, fuera de escritos de marcado espíritu romántico y nacionalista, y claramente confesionales<sup>3</sup>. Posiblemente su misma virulencia y aparente carácter extraordinario, por no decir inusitado, no encajen muy bien en la muy difundida visión prejuiciosa del Islam andalusí, que, con anterioridad a la llegada de los Almorávides, se ha solido visionar como extremadamente tolerante. Además ha sido frecuente considerar al movimiento como algo nacido de una minoría nostálgica y que se veía amenazada en su misma existencia por su aislamiento y mayoritaria arabización y hasta islamización de las nuevas generaciones de la comunidad mozárabe cordobesa. Para lo cual posiblemente se ha solido dar excesiva importancia a un conocido pasaje del *Indiculus luminosus* de Alvaro<sup>4</sup>.

Afortunadamente el panorama historiográfico está cambiando últimamente. En España se ha asistido a un nuevo interés por la historia de la Mozarabía, aunque todavía existen expresiones en exceso prejuiciosas y minusvaloradoras de su importancia cuantitativa y significación cultural y étnica<sup>5</sup>. Pero, sin duda, ha sido la investigación extranjera la que haya vuelto a llamar la atención por tan curiosos acontecimientos ; y ello en un marco más neutral, por razones obvias<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Edición última en J. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, I-II, Madrid, 1973 (a partir de ahora citado *CSM*).

<sup>3</sup> F.J. Simonet, *Historia de los Mozárabes de España*, Madrid, 1897-1903 (existe una reciente reimpresión realizada por Ediciones Turner en 1983), I. de las Cagigas, *Los Mozárabes*. Madrid, 1947.

<sup>4</sup> Alv., *Ind.lum.*, 35. El valor de este texto como testimonio de una realidad cultural de la mozarabía cordobesa, que estaría perdiendo el interés por las tradiciones culturales latinas, ha sido criticado con buenos argumentos por T.F. Glick, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)*, trad. del inglés, Madrid, 1991, 231 ss.

<sup>5</sup> Tal fue, por ejemplo, la propuesta hecha para Valencia por M. de Epalza - E. Llobregat, ¿Hubo mozárabes en tierras valencianas ? Proceso de islamización del Levante de la Península (Shark-Al-Andalus), *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos*, 36, 1982, 7-31, bien contestado ya por L. Peñarroja, *Cristianos bajo el Islam. Los mozárabes hasta la reconquista de Valencia*, Madrid, 1993, incluso, aunque no oculta sus simpatías, por el propio P. Guichard, *Les mozarabes de Valence et d'Al-Andalus*, *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 40, 1985, 23 especialmente, que situa muy bien la polémica en una perspectiva de política contemporánea española. En todo caso la arqueología está mostrando que las auténticas discontinuidades en los núcleos urbanos levantinos son posteriores a la llegada del Islam (S. Gutiérrez, *La Cora de Tudmir. De la Antigüedad Tardía al Mundo Islámico*, Madrid - Alicante, 1996, 330 ss.), adquiriendo una especial significación los recientes hallazgos de conjuntos monumentales cristianos de época visigoda y postvisigoda en Valencia capital.

<sup>6</sup> J.A. Coope, *The Martyrs of Córdoba. Community and Family. Conflict in an Age of Mass Conversion*, Lincoln - Londres, 1995 ; K.B. Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, 1988 ; R. Barkai, *Cristianos y Musulmanes en la España Medieval (El enemigo en el espejo)*, trad. del hebreo, Madrid, 1984 ; T.F. Glick, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)*, trad. del inglés, Madrid, 1991.

En todo caso la comunidad cristiana andalusí, y más concretamente la cordobesa, de mediados del siglo IX, se encontraba liderada por una nobleza cristiana que se reconocía fundamentalmente en su fe religiosa, que se esforzaba por mantenerse en la ortodoxia cristiana y en comunión con la Iglesia católica universal. Que buscaba su cohesión y perduración en la educación en instituciones pedagógicas eclesiásticas, transmisoras de una enseñanza en la tradición retórica latina tardía y visigoda; tal y como proponía Alvaro en su conocida diatriba contra los cristianos cordobeses arabizantes de la segunda mitad del siglo IX<sup>7</sup>. Ciertamente que al obrar así estos nobles cristianos andalusíes no hacían más que continuar con una tradición que ya había conformado a sus antepasados de los tiempos de la Monarquía goda; pero en absoluto se consideraban atados a tales precedentes de forma servil y nostálgica. Pues los modelos y repertorios literarios latinos a seguir y utilizar se trataban de renovar continuamente, acudiendo a clásicos contemporáneos propios, y utilizando para ello un tráfico de manuscritos que se servía principalmente de los viajes y lazos de amistad de sus clérigos eruditos, de igual manera que había ocurrido en la España visigoda del siglo VII. De tal forma que dicha comunidad mozárabe atesoraba así un profundo y articulado sentimiento de identidad étnica marcado por las señas de su cristiandad, hispanidad y goticismo<sup>8</sup>. No sólo se había mantenido en contacto con el resto de la Cristiandad sino que también desde una fecha muy temprana había celebrado con euforia cualquier episodio victorioso cristiano, incluso en el lejano norte astur, como pudo ser lo que se conoce como rota de Covadonga<sup>9</sup>.

Por otra parte no parece que a mediados del siglo IX los mozárabes fueran ya una irremediable minoría étnico-religiosa en el seno del Estado omeya, sino más bien lo contrario. Pues todo indica que fue sólo en el siglo X cuando las conversiones al Islam y el proceso de arabización cultural experimentaron un

<sup>7</sup> Alv., *Indiculus luminosus*, 35. El valor de este texto como testimonio de una realidad cultural de la mozarabía cordobesa, que estaría perdiendo el interés por las tradiciones culturales latinas, ha sido criticado con buenos argumentos por T.F. Glick, *Cristianos y musulmanes*, 231 ss..

<sup>8</sup> Cf. L.A. García Moreno, En las raíces de Andalucía (SS. V-X): los destinos de una aristocracia urbana, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 65, 1995, 852 ss.

<sup>9</sup> Y concretamente el anónimo clérigo autor de la Crónica Mozárabe del 754 la habría festejado y saludado como una victoria de cristianos, sin más calificativo étnico ni regional, y conseguida gracias a la *Dei potentia*, al que habrían invocado aquellos. La diferencia entre el ejército que salió de Córdoba y el que volvió del norte sin duda debió impactar a los cristianos de la ciudad de igual manera que, sabemos, lo hizo a este anónimo clérigo: *Cont.Hisp.*, 66 (= ed. J.E. López Pereira, 81); sin duda el autor de la crónica debió presenciar en Córdoba la salida y vuelta del ejército, pues de otra forma no se explica la precisión (cf. L.A. García Moreno, Covadonga. Realidad y leyenda, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 194, 1996, 374 ss.).

crecimiento espectacular y decisivo<sup>10</sup>. Y en ello no sólo jugó un papel definitivo el fortalecimiento de la autoridad omeya, y el brillo de la Corte califal, sino precisamente también los trágicos sucesos de la cristiandad cordobesa y andalusí, centrados en el movimiento martirial, y la frustración de las excesivas expectativas creadas al amparo de las revueltas muladíes y los éxitos asturianos. Especialmente grave sería que una gran parte de sus líderes sociales y culturales fueran aniquilados o desertaran, unos al norte cristiano otros al Islam o, cuando menos, al arabismo cultural<sup>11</sup>.

Por otro lado resulta evidente que en la primera mitad del siglo IX se produjo un creciente movimiento de oposición en varias de las comunidades cristianas contra el régimen islámico en Oriente, como fueron una serie de revueltas entre los coptos de Egipto a partir del 798. El fracaso en el 829 de la más importante de ellas tuvo como efecto inmediato una grave represión por parte del gobierno abbasí sobre las iglesias copta y palestina<sup>12</sup>; no obstante,

<sup>10</sup> Vid. T.F. Glick, *Cristianos y musulmanes*, 43 ss. a partir de las famosas curvas de Bulliot. Sin embargo el método de Bulliot no ha dejado de levantar críticas. D. Wasserstein (*The Rise and Fall of the Party-Kings*, Princeton, 1985, 225-227) duda que islamización onomástica en al-Andalus suponga necesariamente conversión religiosa. Mientras que M. Barceló (Un estudio sobre la estructura fiscal y procedimientos contables del Emirato omeya de Córdoba y del Califato, *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 5-6, 1984-1985, 46-52) supone un proceso de islamización más rápido, afirmando que en la primera mitad del siglo IX el 72,44% de las alquerías de la *kura* de Córdoba estaba habitado totalmente por musulmanes. Sin embargo una tal afirmación exige varias consideraciones, aunque sea sólo a guisa de rápida reflexión: 1) la calificación de una alquería en musulmana o no musulmana Barceló la basa exclusivamente en su inclusión o no, en la lista fiscal transmitida por al-Udri; 2) nada nos dice que esta lista contuviera sólo alquerías musulmanas, para ello Barceló tiene que identificar la entrada fiscal *tahl* como una parte del *zakat*, distinta del *'usr*, cosa que en absoluto prueba y está en contra de opiniones anteriores, entre otras de Levi-Provençal; 3) Barceló margina indicaciones claramente contrarias a sus impostaciones, como es el caso de que algunas de las supuestas alquerías musulmanas tuvieran su razón de ser en la existencia de importantes santuarios cristianos con plena vigencia en el siglo IX; 4) parece difícil pensar en una separación estricta entre algunas alquerías exclusivamente cristianas y otras musulmanas; 4) el propio Barceló (pg. 58) se sorprende de lo elevado de los impuestos pagados por los cristianos de Córdoba a mediados del siglo IX según el conocido dato de Samsón (*Apolog.*, Prefacio), que le lleva a hablar de una intolerable presión fiscal sobre los *dimmiés*, lo que se contradice con la afirmación de Ibn Hawqal (citado por Barceló, pg. 62) de que la fiscalidad un siglo después era muy baja, pues el gobierno califal lógicamente habría incrementado —siempre ha sucedido esto— la presión fiscal sobre los cristianos que quedaran a medida que su número hubiera ido disminuyendo, con el fin de perder lo menos de los ingresos fiscales.

<sup>11</sup> D. Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party-Kings*, 246 señala esta pérdida de grupos dirigentes como el hecho más grave para la pervivencia de una comunidad cristiana en la época de las Taifas.

<sup>12</sup> Cf. C. Cannuyer, *Les Coptes*, Turnhout, 1990, 39; I. Lapidus, *The Conversion of Egypt to Islam*, *Israel Oriental Studies*, 2, 1972, 257. La creciente conflictividad acabaría llevando a la dura legislación de al-Mutawakkil a mediados de la centuria (D. Sourdel, en *The Cambridge History of Islam*, I, Cambridge, 1970, 127). Resulta también significativo que poco antes del 840 tanto en Siria como en Egipto se iniciara un rapidísimo crecimiento de la onomástica islámica —indicio bastante probable de conversiones—, que alcanzará al poco uno de sus picos (R. W. Bulliet, *Conversion to*

nuevas revueltas volverían a estallar dos años después. También existen testimonios de una creciente animosidad hacia la simbólica comunidad cristiana de Jerusalén y los importantes monasterios del desierto de Judea a principios del siglo IX<sup>13</sup>. Y tampoco conviene minusvalorar en exceso los motivos y consecuencias de los varios decretos edictados entre el 850 y el 853 por el califa al-Mutawakkil, encaminados a imponer contra cristianos y judíos una serie de normas restrictivas y vejatorias<sup>14</sup>. En todo caso la confrontación contra el Islam en el caso de la Cristiandad oriental contaba con el importante instrumento doctrinal de los escritos de Juan Damasceno y el propio testimonio de su vida<sup>15</sup>, muy conocida gracias a una biografía en árabe escrita hacia el 850<sup>16</sup>.

En este contexto no parece absurdo ver un catalizador decisivo para la explosión martirial cordobesa del 850-859 en la llegada al Andalus de monjes y profecías orientales contrarias a la dominación islámica<sup>17</sup>. De ellas al menos tenemos conocimiento de dos de indudable importancia. Como mínimo ambas permiten entrever unos intercambios culturales entre ambas mitades del Mediterráneo, y también de la cristiandad mozárabe con otras bajo dominio musulmán, en Oriente y en el norte de Africa, más intensos de lo que se pudiera pensar<sup>18</sup>. Unas relaciones entre esas supuestas Iglesias «del silencio» que explican mejor esas violentas actitudes de la mozarabía hispana frente al poder islámico a mediados del siglo IX. Una vivencia histórica y pautado cronológico que venía a vincular más la Cristiandad mozárabe con la bizantina y oriental que con la carolingia, respecto de la cual la crisis adopcionista no había podido menos que aumentar un recelo mutuo, no obstante esfuerzos como los del propio Eulogio.

El primero de dichos testimonios se refiere a un monje palestino llamado Jorge. Concretamente San Eulogio cuenta su historia con motivo de recordar su martirio en Córdoba el 27 de julio del 852. Era nuestro monje natural de Belén, y había profesado como monje en el monasterio de San Sabas, situado a

---

*Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Cambridge, Mass. - Londres, 1979, gráficos 16 y 18); el aumento de las conversiones incitaba al mismo tiempo a una mayor agresividad del Cristianismo amenazado.

<sup>13</sup> J. Patric, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, Washington, D.C., 1994, 330.

<sup>14</sup> Vid. al respecto, y para el norte de Africa lo que se dice *infra* en la nota 21.

<sup>15</sup> Cf. P.J. Nasrallah, *Saint Jean de Damas, son époque, sa vie, son oeuvre*, Harissa, 1950.

<sup>16</sup> Cf. D. Sahas, *John of Damascus on Islam*, Leiden, 1972, 32-33.

<sup>17</sup> Así ya parcialmente Coope, *The Martyrs of Córdoba*, 39 con referencia al monje Jorge. También ha llamado la atención sobre la contemporaneidad entre los acontecimientos orientales y los cordobeses, aunque negando cualquier relación entre ambos, E. Lapidra Gutiérrez, *Los mártires de Córdoba y la política anticristiana contemporánea en Oriente, Al-Qantara*, 15, 1994, 453-463.

<sup>18</sup> Lo cual ya fue visto por D. Dubler, *Sobre la Crónica Árabe-bizantina de 741 y la influencia bizantina en la Península Ibérica, Al-Andalus*, 11, 1946, 331 ss.

8 millas al sur de Jerusalén. Cuando contaba con no menos de 35 años de edad Jorge marchó de su monasterio por orden del prior para pedir ayuda económica a otros monasterios del norte de Africa. Y no habiendo encontrado ésta en cantidad suficiente se decidió a hacer lo mismo en al-Andalus. Llegado a Córdoba dirigió sus pasos al monasterio de Tabanos, donde residiría algún tiempo hasta el momento de su martirio<sup>19</sup>. Hasta aquí nuestra fuente hagiográfica. Pero ¿qué pueden indicarnos estos hechos en el contexto de la Cristiandad bajo el Islam de mediados del siglo IX?

Sin duda el monasterio de San Sabas del monje Jorge debe identificarse con la llamada Gran Lavra o Mar Saba. Era éste el más importante centro monástico de tradición bizantina en Palestina, y todavía subsiste. Fue fundado por el propio San Sabas en el 478 en el valle del Cedrón, en el desierto de Judea a medio camino entre Jerusalén y el Mar Muerto<sup>20</sup>. La tradición peregrina de los monjes de Mar Saba, incluso hacia el lejano Occidente, está bien testimoniada para esa época. La Gran Lavra fue en el siglo IX un centro importante en la defensa de la iconodulia y contrario a la introducción por Carlomagno del *filioque* en el Credo, apoyada en Jerusalén por los monjes benedictinos del Monte de los Olivos. Por lo que a principios del siglo (c. 811-813) dos monjes del mismo, los hermanos Teodoro y Teófanos, fueron enviados a Constantinopla y Roma en misión especial por orden del Patriarca de Jerusalén<sup>21</sup>. El viaje de Jorge al norte de Africa *ob stipendium monachorum* se explicaría sin especial dificultad. En primer lugar debe recordarse que la Gran Lavra carecía de rentas fijas, y vivía fundamentalmente de los donativos de los fieles y peregrinos, así como de la recogida de plantas silvestres en los alrededores. Además en el antiguo Exarcado de Cartago monjes huidos de la invasión sasánida de principios del siglo VII habían fundado un monasterio de tradición sabaítica, que pudo constituir el objetivo primario de la peregrinación de Jorge<sup>22</sup>. Que éste no viera colmada en Africa sus expectativas económicas tampoco debe extrañar. Aunque todavía en el siglo IX la Iglesia norteafricana era una realidad bien viva y estructurada, justamente a mediados de ese siglo pudo haber

<sup>19</sup> Eulog., *Memoriale Sanctorum*, II, 10, 23.

<sup>20</sup> Vid. J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 57 ss. La cifra dada por San Eulogio —al parecer, siguiendo lo contado por Jorge— de 500 monjes es una exageración; pues para el periodo islámico la Gran Lavra sabemos que no reunía más de 150 en el 808, y no parece que en sus mejores tiempos superase la cifra de 250/300 monjes, a juzgar por el número de celdas testimoniadas (cf. J. Patrich, *op.cit.*, 67 y 330). De aceptarse la cifra de 500 monjes habría que pensar que fuera la de todo el conjunto de monasterios de tradición sabaítica en esa zona de Palestina.

<sup>21</sup> J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 349-352.

<sup>22</sup> Cf. J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 328; distinto de este monasterio sería el famoso monasterio fortificado de Mandracion, construido en Cartago cerca del mar por el patricio Salomón hacia el 539, y que debía estar bajo la advocación de San Sabas (C. Diehl, *L'Afrique Byzantine. Histoire de la domination byzantine en Afrique*, II, Paris, 1896, 429).

sufrido los comienzos de un mayor rigorismo por parte de las autoridades islámicas, como consecuencia del famoso edicto del Califa al-Mutawakkil<sup>23</sup>, pudiendo dejarse ya sentir la emigración de cristianos africanos, sobre todo de Cartago, a la vecina Italia.

Que el monasterio de Tabanos fuera el destino peninsular de Jorge también se podría explicar por una mayor afinidad de dicho cenobio con la vida monástica de Mar Saba en relación con la de otros monasterios de la región cordobesa. Concretamente la extraña denominación del monasterio mozárabe bien pudiera hacer referencia al famoso centro monástico fundado por San Pacomio en la localidad egipcia de Tabennesi, que pasó a ser una denominación común para referirse a todo monasterio inspirado en el cenobitismo pacomiano<sup>24</sup>. La llegada del Jorge de Mar Saba a Córdoba, y más concretamente al *Tabanense coenobium*, coincide con un giro decisivo en el movimiento martirial mozárabe, iniciado hacía poco. Hasta el punto que no parece incongruente que Jorge fortaleciera y radicalizara el incipiente movimiento martirial cordobés iniciado por el clérigo Perfecto en abril del 850. Sin duda Jorge pudo aportar esa tradición monástica oriental de frontal confrontación con el Islam, a la que nos referimos anteriormente. Es más, sabemos que la Gran Lavra de San Sabas tuvo importantes experiencias martiriales tras la conquista musulmana de Palestina, la más reciente de las cuales habría sido protagonizada por San Baco, llegado al monasterio del Cedrón a principios del siglo IX y martirizado en el 806 por haber rebautizado a cinco hermanos suyos conversos al Islam junto a su padre<sup>25</sup>. Una tradición de confrontación con el Islam que sin duda se había visto fortalecida por la grave represión llevada a cabo por el gobierno abbasí sobre las iglesias copta y palestina tras el fracaso en el 829 de la gran revuelta copta<sup>26</sup>.

Una de las cosas que más ha solido sorprender a los investigadores del movimiento martirial cordobés es su aparente ineficacia, que no resultara en un

<sup>23</sup> Aunque un testimonio de la aplicación de dicho edicto en Berbería no lo tengamos hasta unos veinte años después, en el segundo mandato del cadí Ibn Talib: vid. M. Talbi, *Le Christianisme maghrébin de la conquête musulmane à sa disparition. Une tentative d'explication*, en M. Gervers - R.J. Bikhazi (edd.), *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries*, Toronto, 1990, 319 ss.

<sup>24</sup> A este respecto debe tenerse en cuenta que el término *Tabanos* se daba al lugar donde se encontraban ubicadas varias residencias monásticas, masculinas y femeninas (*Eulog., Memor., II,2*), llamándose al conjunto monástico *Tabanense coenobium* (*ibid., II,10,15*). Ignoramos el tipo de regla seguido en estos establecimientos monásticos, aunque el riguroso ascetismo y la existencia de celdas aisladas y *reclusi* obligan a pensar en un fuerte influjo oriental, egipcio, en el mismo (J.A. Coope, *The Martyrs of Córdoba*, 1995, 21 ss.); desde luego no se puede olvidar que el tradicional *codex regulatum*, de uso en todos los monasterios de tradición visigoda, tenía una profunda huella pacomiana.

<sup>25</sup> Cf. J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, 329.

<sup>26</sup> Vid. *supra* nota 12.

levantamiento mozárabe de importancia contra el poder islámico<sup>27</sup>. La aparente falta de éste es lo que precisamente ha hecho pensar en su carácter muy minoritario y centrado en un pequeño núcleo de la comunidad cristiana cordobesa muy cerrado en sí mismo. Pues no cabe duda que la sangre de los mártires cobraría especial significación si se pudiera conectar con la difusión de profecías sobre el pronto fin de la dominación agarena y la restauración de un poder político cristiano vía una rebelión.

Pues bien, no se puede negar que, algo más de un siglo después de que los cristianos cordobeses se felicitaran del descalabro de un ejército musulmán en la lejana Asturias, circulaban entre los mismos profecías diversas sobre el próximo fin de la dominación islámica. Ciertamente Alvaro no deseaba prestar en el 854 mucho crédito a más de una profecía que circulaba en medios judíos andalusíes, según la cual la Era mesiánica para Israel habría de comenzar en la fatídica fecha del 868<sup>28</sup>. Sin embargo su amigo Eulogio no desmintió en absoluto la verosimilitud de la profecía apocalíptica difundida entre los cristianos y musulmanes de Granada por dos monjes eunucos, Rogelio y Serviodeo, que afirmaban la proximidad del Reino celestial para los fieles y el fuego eterno para los infieles, al parecer con gran éxito de audiencia; lo que les costó a ambos ser martirizados el 16 de setiembre del 852<sup>29</sup>. Pudiera no ser un mero accidente que el segundo de estos monjes, Serviodeo, que posiblemente llevara la voz cantante<sup>30</sup>, hubiera llegado hacia poco procedente de Oriente<sup>31</sup>. Pues da la casualidad que hacia el 880 se conocía en Asturias un texto profético adscrito a Ezequiel que afirmaba la destrucción del poder islámico en la península y la restauración del Reino de los godos en el curso del año 883-884. El texto, que se conoce con el nombre de Crónica Profética, se habría acomodado a los intereses de la Monarquía asturiana del momento pero a partir de un prototipo de indudable procedencia andalusí, pudiendo haber sido transmitido a los am-

<sup>27</sup> La verdad es que hasta ahora no se ha encontrado una explicación satisfactoria para una tal explosión de radicalismo cristiano, que tan repentinamente como surgió desapareció, cf. K.B. Wolf, *Christian Martyrs*, 107 ss. que resulta en demasía inconcreto en las motivaciones de los mártires. Por su parte J. Waltz, *The significance of the voluntary martyrs of ninth-century Córdoba*, *The Muslim World*, 2-3, 1970, 231 ha llamado la atención sobre el componente escatológico —que, en su opinión, Alvaro situaría en el 870— para entender el movimiento martirial cordobés.

<sup>28</sup> Alv., *Indiculus*, 21; *Epist.*, XVI. Cf. J. Gil, Judíos y cristianos en Hispania (s. VIII y IX), *Hispania Sacra*, 31, 1978-1979, 32-50.

<sup>29</sup> Eulog., *Mem.Sanc.*, II,13,1.

<sup>30</sup> Serviodeo era joven, mientras que Rogelio en aquel momento ya era muy viejo, y no se explica bien que hubiera esperado tanto a su epifanía profética salvo que ésta proviniera de su joven compañero.

<sup>31</sup> Eulogio dice concretamente *ante paucos annos ab orientis partibus ultra maria...peregrinus accessit*. Su nombre, que parece una corrupción por *Servus Dei* obliga a pensarle originario de una comunidad cristiana latinoparlante, que para que se pudiera considerar oriental en el Andalus de la época no podría ser ubicada más que en el norte de África

bientes clericales nortefios por monjes mozárabes junto con otros textos relativos a la historia de al-Andalus<sup>32</sup>. Sin embargo no parece probable que hubieran sido los cristianos andalusíes los inventores de la profecía básica; pues, como muy acertadamente ha señalado Juan Gil, tanto la referencia a la lucha escatológica de Gog como el cómputo de 170 años de dominio islámico apuntan a un origen en la cristiandad del Mediterráneo oriental<sup>33</sup>. Dado que no es posible pensar en la puesta en circulación de una profecía con mucha anterioridad al supuesto cumplimiento de la misma cabe pensar que la llegada de la versión primitiva a la Península Ibérica no sería anterior a mediados del siglo IX<sup>34</sup>, por lo que podría suponerse que alguien como este Serviodeo hubiera sido su transmisor<sup>35</sup>.

Pero no sólo Eulogio habría creído en esta profecía oriental de Serviodeo. Posiblemente otros muchos debieron creer en ella, considerando así que la ocasión había llegado para acabar con las armas con el odiado invasor extranjero. Y ello porque nos parece demasiada coincidencia que fuera precisamente en el 852 cuando se produjo una muy importante rebelión mozárabe de Toledo. Es más en el 848 Eulogio había estado en Toledo ¿predicando la nueva buena?<sup>36</sup>. Tampoco cabe duda que esta vez la sublevación toledana no se trataba de una mera algarabía y protesta por algún gobernador omeya demasiado exigente en los impuestos, como en otras ocasiones, por el contrario tenía una finalidad de restauración cristiana, muy posiblemente del añorado *Regnum*

<sup>32</sup> Edición última por J. Gil, *Crónicas Asturianas*, Oviedo, 1985, 185-188 (§ XVIII,8-XIX). Cf. M.C. Díaz y Díaz, *De Isidoro al siglo XI*, Barcelona, 1976, 226 ss.

<sup>33</sup> J. Gil, *Judíos y cristianos en Hispania* (s. VIII y IX), 57 ss.

<sup>34</sup> Indudablemente la profecía en su redacción actual tiene una exclusiva referencia hispánica — el cálculo de los 170 años de dominación de Ismael a partir de la invasión agarena de España— y una localización africana (*finis Libie*), que malamente se trataría luego de acomodar a la topografía más o menos legendaria de la batalla de Covadonga (*in Libana*, vid. L.A. García Moreno, *Covadonga. Realidad y leyenda*, 369). Si se tomara como principio del cálculo una fecha que fuera significativa para la dominación musulmana del Magreb ciertamente las más apropiadas serían las del 670, data de la gran expedición de Uqba que llevó a la fundación de la plaza fuerte y ciudad santa islámica de Qairuan, o la de la caída de Cartago en poder islámico en el 695; lo cual situaría la creación de la profecía en tierras africanas entre el 835-860 aproximadamente, fechas muy apropiadas para que la recogiera una persona como Serviodeo poco antes de su llegada a tierras granadinas.

<sup>35</sup> Desde luego este Serviodeo no sería el único religioso oriental en arribar entonces a España; y además del antes mencionado Jorge pudo haber otros. De todas formas el muy probable origen africano de Serviodeo (vid. *supra*, nota 29) le convierte en mejor candidato.

<sup>36</sup> Cf. R.P. Dozy, *Historia de los musulmanes de España*, II, trad. del francés, Madrid, 1984, 135; I. de las Cagigas, *Los Mozárabes*, I, 154. Por su parte J. Fontaine (*Mozarabie hispanique et monde carolingien: <les échanges culturels entre la France et l'Espagne du VII au X siècle>*, *Anuario de Estudios Medievales*, 13, 1983, 28 ss.) piensa que el anterior viaje de Eulogio y sus hermanos a las Cortes carolingias pudiera tener por objetivo la búsqueda de la ayuda militar franca.

*gothorum*<sup>37</sup>. Así se concibe mejor que, no obstante los múltiples recelos y prejuicios que los toledanos pudieran tener hacia los cristianos del norte<sup>38</sup> esta vez los llamaran en su ayuda, tanto a los asturianos como a los Arista de Pamplona. El clímax de la rebelión mozárabe de Toledo se alcanzaría en el 854. Y no obstante la sangrienta derrota sufrida por los rebeldes ese año en la batalla del Guadacelete los sublevados habrían intentado elevar sus ánimos nombrando metropolitano al radical Eulogio en el 858. Coincidiendo con la sublevación toledana Eulogio y sus partidarios llevaron a su paroxismo durante esos años el movimiento de radical oposición al Islam que se saldó con el mayor número de mártires voluntarios; una inopinada explosión que se explicaría así mejor, suponiendo unas fuertes expectativas escatológicas en la comunidad mozárabe. Pero el Emir impedía a éste ir a su nueva sede, para ordenar finalmente su ejecución el 11 de marzo del 859.

La muerte de Eulogio pudo considerarse por muchos el símbolo del fallo de la profecía, y lo cierto es que unos pocos meses después los rebeldes mozárabes de Toledo optaban por pedir la paz al Emir<sup>39</sup>. Los hombres murieron ; pero la profecía oriental de Serviodeo todavía volvería a renacer años después en el 880 en un ambiente y escenario político, aunque peninsular, muy distinto. En todo caso en la Asturias de Alfonso III habían encontrado refugio bastantes líderes de las mozarabías andalusíes. Con ellos llevaron ciertamente la frustración de las esperanzas del 852. Habían errado en los cálculos, pero seguían creyendo en la «palabra de Dios». Poco más de seis siglos después acabaría su cumplimiento.

<sup>37</sup> Dicho carácter se reforzaría también si se acepta la interpretación de un pasaje de Ibn Idarí según la edición e interpretación de Fagnan y Dozy, según el cual el jefe de los rebeldes toledanos pudiera llamarse Suintila (vid. I. de las Cagigas, *Los Mozárabes*, I, 154 y nota 31; pero *contra*: Simonet y Leví Provençal, cf. C. Sánchez Albornoz, *Orígenes de la Nación española. El Reino de Asturias*, III, Oviedo, 1975, 202 nota 25), pues coincidiría con el famoso rey visigodo saludado por Isidoro en su *Historia Gothorum* (§ 62) como el unificador de España bajo el Reino de los godos al conseguir la expulsión de los bizantinos ¿Habría de conseguir este nuevo Suintila la expulsión de otro invasor extranjero e infiel? (sobre la función simbólica de la homonimia regia en la España medieval vid. A. Milhou, *De Rodrigue le pêcheur à Ferdinand le restaurateur*, en J. Fontaine - Ch. Pellistrandi, edd., *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, Madrid, 1992, 371 ss.).

<sup>38</sup> Además de la antigua querrela entre el toledano Elipando y el lebaniego Beato vid. las reticencias del propio Eulogio hacia el Reino astur (L.A. García Moreno, *En las raíces de Andalucía*, 854).

<sup>39</sup> Sobre esta gran rebelión mozárabe de Toledo vid. C. Sánchez Albornoz, *Orígenes de la Nación española*, III, 195-218.