

EL MOVIMIENTO MARTIRIAL DE CÓRDOBA (850-859): CAUSAS Y CONTEXTO HISTÓRICO

POR

RAFAEL SÁNCHEZ SAUS¹
Universidad de Cádiz

RESUMEN

Desde hace años, el tratamiento historiográfico del polémico tema de los mártires cordobeses del siglo IX ha sufrido un deslizamiento hacia la patología social que lo ha vuelto incomprensible al hacer de sus protagonistas individuos meramente desequilibrados, suicidas o incluso criminales. Es necesario recuperar la dimensión histórica del fenómeno, ahondando en sus causas religiosas y sociales, especialmente en la situación de la población cristiana bajo dominio musulmán, así como en el contexto político y cultural en que se produjo, que no es otro que el de la construcción de un Estado árabe e islámico por la dinastía Omeya y el de las resistencias muy extendidas y diversas que ello ocasionó

PALABRAS CLAVE: mozárabes; mártires; Eulogio de Córdoba; Álvaro de Córdoba; islamización; Apocalipsis.

THE MARTYRDOM MOVEMENT OF CÓRDOBA (850-859): CAUSES AND HISTORICAL CONTEXT

ABSTRACT

For years, the historiographic treatment of the controversial subject of the Cordoba martyrs of the ninth century has suffered a slide towards social pathology that has made it incomprehensible by making its participants merely unstable, suicidal or even criminal individuals. It is necessary to recover the history dimension of the phenomenon by deepening its religious and social causes, especially in the situation of the Christian population under Muslim rule, as well as in the political and cultural context in which it occurred, which is the construction of an Arab and Islamic state by the Umayyad dynasty and the very widespread and diverse resistance that this caused.

KEY WORDS: Mozarabs; martyrs; Eulogio of Cordoba; Alvaro de Córdoba; Islamization, Apocalypse.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Sánchez Saus, Rafael. 2022. «El movimiento martirial de Córdoba (850-859): causas y contexto histórico». *Hispania Sacra* LXXIV, 149: 21-34. <https://doi.org/10.3989/hs.2022.02>

Recibido/Received 09-09-2020

Aceptado/Accepted 30-11-2020

1. INTRODUCCIÓN

El fenómeno martirial cordobés del siglo IX ejerce un fuerte magnetismo sobre investigadores o simples curiosos de la Historia al mismo tiempo que ha sufrido y sufre una gran incomprensión. No es algo sorprendente, puesto que los mártires llamados «voluntarios» fueron signo de contradicción ya desde el mismo momento de su irrupción en la compleja sociedad cordobesa a la que pertenecían y lo han sido siempre desde entonces, excepto en momen-

tos de catolicismo triunfante en los que, sin embargo, también se produjo una casi completa ignorancia o distorsión de sus razones. Es posible incluso que la hostilidad con que se ha contemplado a los mártires en la historiografía de las últimas décadas, en especial en la de origen anglosajón, patologizando el fenómeno y, de hecho, extrayéndolo de la explicación propiamente histórica, ha podido ser más una respuesta a esa actitud de cierta apologética que la consecuencia de un análisis basado en los hechos².

¹ rafaelsaus@uca.es / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3236-7563>

² Razones elementales de espacio nos impiden ahora la presentación y crítica de esa relativamente copiosa bibliografía, pero el interés puede acercarse a lo fundamental de ella a través del capítulo

La intención de este trabajo no es volver a relatar los bien conocidos episodios de esta historia cuanto subrayar algunos aspectos fundamentales para su correcta comprensión que, a menudo, son ignorados o carecen del relieve suficiente en las explicaciones más recientes. Esos aspectos giran sobre dos cuestiones: primero, las condiciones de la existencia de la comunidad mozárabe —emplearemos este término sin restricciones— en la Córdoba de mediados del siglo IX y en el contexto de la creación acelerada en esas décadas de un nuevo orden político, social y religioso por parte de la dinastía omeya; en segundo lugar, el sentido del martirio en el cristianismo desde los primeros siglos y hasta la época que nos interesa, en especial en su relación con la mentalidad apocalíptica, algo desfigurado a veces hasta límites de caricatura. Al poner en relación esas dos cuestiones se produce una iluminación del fenómeno de los mártires cordobeses que quizá ayude a su mejor comprensión.

El reinado de Abd al-Rahman II (822-852) supuso un gran avance en el asentamiento del poder de los Omeyas sobre al-Andalus, al tiempo que en él empezaron a percibirse de forma nítida los contornos del estado islámico que, a pesar de los vaivenes de la siempre conflictiva vida política andalusí, parece la verdadera razón de ser, el proyecto indeclinable de la dinastía.³

Abd al-Rahman entendió que para distanciarse de la huella de su terrible progenitor, Al-Hakam I, y conseguir el afecto popular y la paz social, le era necesario captar la adhesión de los ulemas y faquíes de la ya entonces pujante en al-Andalus escuela malikí, para lo que, desde el primer momento, realizó gestos elocuentes. Así debe entenderse la humillante ejecución, todavía en vida de su padre pero cuando ya ejercía el poder de hecho, del cristiano Rabí b. Teodulfo, hombre de confianza del emir y objeto del odio concentrado de sus opositores, o el desmantelamiento del mercado de vinos de Secunda.

Las favorables circunstancias de su reinado propiciaron el primer esplendor cultural islámico de al-Andalus desde la conquista, sobre todo en Córdoba. Abd al-Rahman dedicó mucho esfuerzo personal y dinero a hacer de la ciudad un fanal de la cultura islámica, siguiendo el ejemplo, en las décadas inmediatamente anteriores, del califa al-Mamún en Bagdad, aunque, naturalmente, a una escala más modesta. Esa menor escala, sin embargo, significaba un gran salto adelante en la creación de un ambiente sabio y refinado que proyectara la imagen deseada del régimen omeya y del emir, pero también del propio islam y de la civilización oriental en un país que en buena medida no era musulmán ni mucho menos árabe. La promoción de la lengua arábi-

que dedica Javier Albarrán al fenómeno de los mártires cordobeses en una obra que pretende abordar los aspectos principales de la existencia de la cristiandad mozárabe (2013, 38-41). La presentación de Albarrán, no obstante, está fuertemente determinada por su visión de los hechos, consistente «en que un grupo de cristianos decidió proferir insultos públicos al islam y a su profeta Muhammad, buscando así la pena capital» (38).

³ Una buena y reciente semblanza del personaje, atendiendo a sus diversas facetas humana y como gobernante, y de su reinado, es la biografía que realiza Molina Martínez en el *Diccionario Biográfico Español* de la Real Academia de la Historia <<http://dbe.rah.es/biografias/4456/abd-al-rahman-ii>>. Algunas obras de referencia sobre su persona y su época, Vallvé 1991, Manzano Moreno 1991 y 2014, Ibn Hayyān 2001, Sénac 2002.

ga era un elemento fundamental en ese despliegue, como veremos más adelante, algo que se estimuló no solo con la creación de bibliotecas formadas con libros comprados en Oriente, también con la protección de escritores y poetas que supieron trasladar el efecto de ese mecenazgo a los diversos grupos dirigentes de la compleja sociedad andalusí, entre ellos a los cristianos.

Cuesta creer que todo ese conjunto de medidas y preocupaciones llevadas adelante con notable éxito, no respondiera a un más o menos explícito proyecto político, social y cultural de largo alcance que tuviera como claves la progresiva arabización e islamización del país. Como ha escrito Pedro Herrera Roldán:

Durante los años centrales del siglo IX empieza a hacerse patente la pujanza en todos los terrenos de lo islámico, especialmente en Córdoba, la sede del poder real. En esta ciudad se asiste con asombro y legítimo orgullo al creciente esplendor de la civilización árabe, y no solo por parte de los musulmanes: muchos cristianos pasarán bien pronto del asombro a la admiración y, de ahí, al deseo de imitar el nuevo estilo de vida, de formar parte de ese brillante mundo y de integrarse en él.⁴

2. LOS CRISTIANOS CORDOBESES ANTE EL PRIMER AUGE CULTURAL Y RELIGIOSO ANDALUSÍ

Como señalara Emilio Cabrera,

la muerte del conde de los cristianos Rabí ibn Theodulfo, que coincide en el tiempo con la de al-Hakam I, parece como si inaugurara, al menos de forma simbólica, un cambio de rumbo en las relaciones entre musulmanes y cristianos, al menos en la Córdoba emiral, coincidiendo exactamente con la subida al trono de un nuevo monarca, Abd al-Rahmán II.⁵

La crucifixión del odiado jefe de la guardia emiral, formada por soldados de procedencia extranjera, que se había encargado de la terrible represión en Secunda, significó la desaparición de los cristianos de los primeros rangos de los mandatarios andalusíes. La caída de Rabí, que ya sabemos fue utilizada por Abd al-Rahman II como señal del inicio de unos tiempos nuevos en su relación con los jurisperitos musulmanes, tiene que interpretarse también como un triunfo de estos y de sus propósitos de avanzar hacia una sociedad más manifiestamente islámica. Nadie ignora el destacado papel que los ulemas tuvieron en el éxito de la islamización de los países de anterior confesión cristiana, hasta el punto de que su aparición en las distintas ciudades ha sido utilizada como un indicio explícito del enraizamiento local del islam.⁶ Según Eduardo Manzano,

en un momento que puede fecharse de forma muy aproximada coincidiendo con el emirato de Abd al-Rahman II, se está produciendo en Córdoba un esfuerzo sin precedentes por importar desde Oriente los principios de la práctica y de la normativa musulmanas [...] Transcurridos, por lo tanto, cien años después de la conquista, en al-Andalus se está comenzando a despertar

⁴ Herrera Roldán 2005, 7.

⁵ Cabrera Muñoz 2011, 125.

⁶ Aillet 2011, 31. El caso andalusí en Fierro y Marín 1998.

un enorme interés por conocer⁷ los fundamentos teóricos, prácticos y jurídicos del islam. A medida que pasen los años ese interés inicial pasará a convertirse en un auténtico aluvión de gentes empeñadas en profundizar en los saberes religiosos.⁸

Este programa, que implicaba necesariamente la reducción de los cristianos al papel que su condición de *dimmíes* les reservaba, comenzó a ejecutarse desde los mismos comienzos del reinado de Abd al-Rahman, como parece evidente tanto por la satisfacción de las autoridades religiosas musulmanas con el emir cuanto por un hecho que no puede pasar desapercibido aunque nunca se mencione en este contexto: ya en 825 se produjo el martirio en Córdoba de los cristianos Adulfo y Juan en circunstancias que los convierten en un clarísimo precedente del movimiento que estallará en 850. Los mártires, hermanos, eran hijos de una cristiana pero, por su ascendencia paterna, de «estirpe árabe» de «enorme esplendor», procedente de Sevilla, como sabemos por haberlo indicado Eulogio a propósito de Áurea, la hermana de ambos.⁹ La nobleza árabe de Adulfo y Juan hacía más escandalosa su «apostasía», y es fácil comprender que en el nuevo estado de cosas esa situación, que en su caso se había prolongado hasta la edad adulta sin que, al parecer, generara mayores problemas, excepto, tal vez, la emigración prudencial de la familia desde Sevilla hasta Córdoba, no podía ya obtener la misma comprensión del poder emiral. Que su martirio mereciera la redacción de un perdido memorial, al que también se refiere Eulogio,¹⁰ por parte del abad Espereaindeo, primer inspirador del movimiento de resistencia de la comunidad cristiana, nos indica la importancia que se dio en ella a esas muertes.

El giro de la política religiosa del nuevo emir fue, muy probablemente, interpretado por los cristianos en términos de amenaza y agravio. Ciertamente, los mozárabes estaban acostumbrados al maltrato económico y a fuertes exacciones, pero es posible que hasta entonces no hubieran tenido que enfrentarse a una presión que buscaba su desaparición progresiva del espacio público y su reducción a las condiciones de «minoría» religiosa que la implantación de la ley islámica les aseguraba.

Para entender este proceso son de gran utilidad las ideas de Stéphane Boissellier a propósito del «comunitarismo» en las ciudades medievales. Ese comunitarismo implica la transformación de una cultura en un grupo estructurado y estatutario, y ha sido un fenómeno en general bastante tardío, excepto, dice Boissellier, en los estados árabe-musulmanes, «où le communautarisme est précocement déterminé par des normes rigoureuses».¹¹ Esa comunidad tiene como uno de sus basamentos principales la confesión religiosa, ya que la religión, más allá de la convicción personal, es una cuestión de identidad social. Es fácil deducir, pues, la importancia grande que en la construcción de ese sentimiento comunitario posee en el islam la afirmación identi-

taria. Esta se encomienda al moldeamiento de la realidad social a través de la aplicación de normas rigurosas que tienen precisamente ese cometido. Una consecuencia directa de ello es la creación de «mayorías» y «minorías» que no se corresponden con la entidad numérica de sus componentes sino de su situación jurídica, de su posición ante la norma a la que se confía la creación, perduración y protección de la comunidad en construcción o ya constituida:

Inutile de rappeler que ces vocables ne sont pas employés ici dans un sens numérique mais dans leur acception sociologique: la «majorité» caractérise ceux qui font la norme et que exercent la domination; ils peuvent constituer des élites très minoritaires (d'un point de vue numérique).

Entre los varios ejemplos con los que ilustra el concepto, menciona precisamente, «pendant plusieurs siècles, les clans arabes installés dans les nombreuses régions chrétiennes conquise à partir des années 630».¹² De la lógica así establecida surge el concepto de «société persecutrice», una sociedad cuya estructuración implica la persecución por un «efecto de sistema» sin que ello tenga que constituir un objetivo ideológico explícito. En ese contexto, la violencia, que puede llevar a la eliminación física, no suele ejercerse sobre grupos claramente identificados, sino solo sobre aquellos individuos que rompen la norma moral, es decir, —podría añadirse— que ponen en discusión el modelo que permite la construcción de la comunidad. Una última consideración es el papel de la coyuntura, la aparición de tiempos de mayor intolerancia que responden a situaciones muy diversas, pero debe tenerse en cuenta que, con carácter más permanente, el rechazo progresivo de los infieles se explica también por la cristalización de una «civilización de las costumbres» que va orillando a los miembros de otros credos. Esa es la respuesta desde el poder religioso y político a la religiosidad de situación y al sincretismo, fenómenos que, precisamente, definieron durante bastante tiempo la actitud de ciertos estratos de la sociedad cordobesa, tanto entre cristianos como entre mahometanos. En el siglo IX, Córdoba, aunque todavía lejos de sus tiempos de máximo esplendor, era ya una ciudad populosa, por lo que puede serle plenamente aplicable lo que sigue:

Le milieu urbain se caractérise par une forte inertie matérielle, liée à la densité, et par une hétérogénéité sociale notable; ces deux facteurs s'opposent au volontarisme normatif des autorités et aux auto-régulations sociales spontanées. Les hommes de religion (qui sont les moteurs de la norme la plus valorisée et la plus intransigeante) rencontrent ici des contre-pouvoirs à leur influence: entre la promulgation de la norme sacrée et son application concrète, le milieu urbain oppose des nombreux obstacles.¹³

Esos obstáculos son, precisamente, los que el cambio de clima religioso y cultural auspiciado por Abd al-Rahman II intentó apartar del camino hacia una sociedad plenamente islamizada en la Córdoba capital de al-Andalus y centro del poder de la dinastía Omeya.

⁷ Y aplicar, podríamos añadir.

⁸ Manzano Moreno 2014, 371.

⁹ Herrera Roldán 2005, 163. Aunque, dado el carácter de este trabajo, citaremos siempre las ediciones traducidas de los autores mozárabes, es necesario señalar que la edición más importante de sus textos en latín es la debida a Juan Gil 1973 y 2020.

¹⁰ *Ibidem*, 118.

¹¹ Boissellier 2014, 9.

¹² *Ibidem*, 13.

¹³ *Ibidem*, 16.

3. ASIMILACIÓN, ARABIZACIÓN, ISLAMIZACIÓN

Cyrille Aillet describió muy bien, en un trabajo preliminar a su fundamental tesis sobre los mozárabes, el panorama de la cristiandad cordobesa en el siglo IX y las realidades sociales, religiosas y culturales que la componían, así como las tensiones que la desgarraron.¹⁴ El objetivo fundamental en ese trabajo, según declaraba, era estudiar la arabización de la comunidad cristiana en al-Andalus y la formación de una cultura cristiana en árabe, aspectos de un proceso de aculturación no pasivo sino estimulado por el deseo de adaptación y de inserción en la sociedad triunfante y en el *dar al-Islam*. Según Aillet, los cristianos eligieron el árabe para preservar su existencia y expresar mejor su identidad cultural y religiosa en el seno de la sociedad dominante. Aunque la ausencia de fuentes le impide dibujar la evolución de la situación durante las primeras décadas del reinado de Abd al-Rahman II, sí puede constatar que el crecimiento de Córdoba y su papel como *urbs regia* durante ese tiempo sirvió para prestigiar a la comunidad cristiana cordobesa ante el resto de las situadas bajo dominio musulmán. Si a principios de siglo Toledo seguía ostentando la primacía entre las sedes hispanas, el auge de Córdoba y el hecho de que en ella residiera la cabeza del poder político al que la Iglesia rendía acatamiento y reconocía como legítimo, así como la conflictiva vida de la vieja capital goda durante el siglo IX, tuvieron consecuencias que se reflejaron por vez primera en el éxito de convocatoria del concilio de Córdoba de 839, al que asistieron los metropolitanos de Sevilla, Mérida y Toledo, así como varios obispos más de importantes sedes sureñas. Que los cristianos cordobeses sentían un legítimo orgullo de su ciudad queda claro en la famosa exaltación de Eulogio al comienzo del libro segundo de su *Memorial de los Santos*:

A la que otrora se decía Patricia y ahora se llama ciudad real por residir el monarca, [Abd al-Rahman] la había encumbrado en lo más alto, enaltecido con honores, dilatado en gloria, colmado de riquezas y aumentado enormemente con abundancia de todas las exquisiteces del mundo, más allá de lo que se puede crear o decir.¹⁵

Es evidente que esos sentimientos, siendo un crítico tan duro como Eulogio quien los expresa, debían ser ampliamente compartidos.

Esa apuesta por la asimilación tenía, sin embargo, un precio que no todos juzgaban del mismo modo. El más evidente era el desplazamiento hacia los márgenes de la cultura latina sobre la que se sustentaba todo el andamiaje cultural, eclesiástico e identitario mozárabe desde la conquista árabe hasta entonces. Sería este el momento de evocar una vez más la retórica y manida frase de Álvaro de Córdoba sobre la pericia de los jóvenes con el árabe y su falta de atracción por el latín de sus padres, pero quizá convenga más hacer ver cómo ese relativo y frívolo desistimiento de los petimetres del momento, corría parejo con otros fenómenos de mucha más envergadura y calado para el futuro de la comunidad. En primer lugar, la constatación de que en esas décadas del reinado de Abd al-Rahman II se había consumado la expulsión de los cristianos hacia la periferia de la

ciudad —algo que ya tuvo inmediato efecto tras la conquista y se vio refrendado por la construcción de la mezquita aljama sobre el solar de la catedral de San Vicente—.¹⁶ Lo que se produce ahora no es ya la expulsión hacia los arrabales, consumada hacía tiempo, sino la necesidad de una huida más y más lejos de individuos o de enteras comunidades monásticas que buscaban un ambiente propicio para vivir su cristianismo sin la interferencia del nuevo clima cultural y religioso triunfante en una Córdoba cada más inhóspita para ellos. La fundación de los monasterios de Peñamelaria y Tábanos, Sierra Morena adentro, tiene sin duda este origen, y no puede sorprender que, llegado el momento, la resistencia cultural y martirial encontrara en ellos aliados de primer nivel y seguidores fervientes. Es tan patente esta exclusión que Aillet detecta en el movimiento martirial «une stratégie de reconquête de l'espace symbolique du pouvoir païen», instalado en el núcleo de la vieja ciudad cristiana. Hacia allí, hacia el antiguo foro, se dirigirán los mártires «dans un mouvement inverse de celui que leur avait fait quitter la ville pour le désert» para denunciar «la impostura del pseudo-profeta Mahoma» y predicar el evangelio.

Esta reducción a los márgenes, antesala de la dilución de la comunidad, fue el peligro que en otros muchos ámbitos, en todos los importantes para ellos, percibieron los abanderados de la reacción mozárabe. La arabización, imprescindible para el éxito siempre relativo de un cristiano en la Córdoba omeya, aunque compatible durante un tiempo con el bilingüismo y el manejo del latín, abocaba a este a un empobrecimiento y anquilosamiento que solo podía tener efectos deletéreos en el largo plazo sobre la identidad de una comunidad estrechamente vinculada a su conocimiento. Pero más aún, hombres como Esperaindeo, Álvaro o Eulogio, como algo más tarde el abad Sansón, que hablaban el árabe,¹⁷ en algún caso con perfección, sabían muy bien hasta qué punto el predominio de esa lengua no solo debilitaba culturalmente a la cristiandad hispana, sino que facilitaba de muchas maneras, y especialmente por la inextricable vinculación de la lengua árabe con la fe islámica, la corriente de apostasía que las circunstancias alentaban entre los cristianos. En efecto, aunque es de creer que una buena parte de la población cordobesa seguía siendo cristiana, sin duda la capital hubo de ser la primera ciudad en la que el auge islámico se hizo notar, como permiten asegurar los indicios de crecimiento de los fieles musulmanes: Abd al-Rahman II llevó a cabo una ampliación de la mezquita aljama y otras mezquitas fueron fundadas por personas del entorno del emir en distintas zonas de la ciudad, lo que demuestra una extensión de la población musulmana hacia barrios de casi exclusiva población cristiana hasta esos momentos.

Parece fundamental llegar a saber, o al menos conjeturar plausiblemente, cuáles eran los medios a través de los cuales se iba produciendo esa paulatina islamización, más allá de la mera irradiación cultural, para contextualizar adecuadamente el cariz de la reacción cristiana. Es de suponer

¹⁶ Sobre esta cuestión y la interesada polémica generada en los últimos años, Sánchez Saus 2019.

¹⁷ Pedro Herrera Roldán cree que Eulogio no debía tener mucho conocimiento del árabe, más allá de algunas locuciones del habla común, aunque no dice en qué basa ese supuesto (2005, 103). Sin embargo, en su obra Eulogio aparece en situaciones que debían requerir bastante más que ese nivel, comenzando por su propio juicio.

¹⁴ Aillet 2006, 65-77.

¹⁵ Herrera Roldán 2005, 101-102.

que esos medios serían muy parecidos, más allá de determinadas circunstancias locales, a los que estaban propiciando en esas mismas fechas la inclinación hacia el islam de masas de población procedentes de otras confesiones en Oriente o el norte de África. Hunayn b. Ishaq, un tratadista nestoriano de tiempos abbasíes que pudo observar personalmente el fenómeno, enumeró hasta seis causas principales para la conversión de sus correligionarios al islam: la presión fiscal, la coacción, la esperanza de ascenso social, el proselitismo musulmán, la fuerza de los lazos familiares y la atracción intelectual del islam.¹⁸ Lo que sabemos de la Córdoba del siglo IX avala el efecto combinado de todos y cada uno de esos factores en el deslizamiento de una parte de la población hacia la religión «mayoritaria», es decir, de los dominadores. No puede sorprendernos que los grupos más conscientes de lo que estaba en juego para la «minoría» cristiana intentaran contrarrestarlos. No estaban en condiciones de intervenir sobre los tres primeros, que dependían por entero del poder musulmán y, de hecho, formaban parte o derivaban de la aplicación más o menos estricta de la *dimma*, pero sí les era posible actuar sobre los restantes a través de medios legales, aunque siempre moviéndose sobre el filo de la navaja de la *dimma* que, recordémoslo, prohibía con fuertes castigos, que llegaban al de muerte, cualquier forma de evangelización e incluso de obstaculización del camino, mediante la simple palabra, de quienes abandonaban el cristianismo.

Hoy suele darse por supuesto que el islam pudo expandirse sobre las religiones de las poblaciones autóctonas a las que dominó gracias a su atractivo doctrinal y sin esfuerzo proselitista. Sin embargo, que ese esfuerzo difiriera en algunos aspectos de la evangelización cristiana, que es el arquetipo occidental de expansión religiosa, no quiere decir que no existiera. Negarlo implica, en primer lugar, convertir en vacua la importante literatura polémica desarrollada, especialmente en Oriente, por las confesiones que se sentían agredidas por el activismo proselitista musulmán, sobre todo aquella que toma la forma de diálogos o disputas entre practicantes de las distintas fes.¹⁹ ¿Qué sentido tendrían en un contexto de ausencia de confrontación religiosa esos debates reales o figurados? Pero es que en al-Andalus, y en el entorno más próximo a nuestros protagonistas tenemos una confirmación concluyente de que ese proselitismo estaba en pleno auge en los años cercanos a mediados del siglo IX, no solo por el testimonio, que podría resultar interesado, del mismo Eulogio cuando escribía en su *Apologético de los mártires* que «predican las doctrinas de su profeta de forma no solo privada, sino pública», de manera que cualquier lector contemporáneo de su obra, dice, podía hacerse cargo de la «locura de su error, los delirios de su predicación y los preceptos de la impía nueva religión» ya que forzosamente debía estar familiarizado con ellos.²⁰ Aillet ha destacado, entre las distintas motivaciones que podían empujar al cambio de fe, la que denomina «conversión por ignorancia», la que, para ser combatida, inspiró ciertos párrafos de la carta que Álvaro escribió al abad Esperaindeo, verdadero maestro y precursor del movimiento martirial, incitándole a dar respuesta teológica a ciertas afirmaciones difundidas

por el proselitismo musulmán. En la epístola se hace hincapié en los peligros que representaba la difusión del dogma musulmán entre una población mal preparada para responder con argumentos complejos. Esos nuevos dogmas eran propagados por misioneros que se apoyaban en el sustrato evangélico de los oyentes para subrayar la aparente continuidad entre islam y cristianismo, por lo que Álvaro reclama a Esperaindeo que aborde con toda la firmeza de su saber las cuestiones que planteaban «esos gentiles» y que provocaban la pérdida de los que los escuchaban. No se trata, pues, de meros debates teológicos o filosóficos entre expertos de las dos religiones, sino de socorrer la asediada fe de los humildes.²¹

Un problema añadido era la incompreensión del latín por parte de muchos de esos «ignorantes», y ello va a llevar a otro interesante conjunto de epístolas, las cruzadas entre el mismo Álvaro y su amigo el metropolitano hispalense Juan, en un momento en que el movimiento martirial estaba a punto de iniciarse, entre 848 y 851. Juan de Sevilla es presentado habitualmente como el primer abanderado de la arabización de la comunidad mozárabe, bien entendido que se trataba de un prelado de gran cultura y de extraordinario dominio de la tradición latina, como se pone de manifiesto en sus cartas. Álvaro, sin embargo, le reprocha su apertura a lo que denomina «preceptos de los filósofos», muy probablemente la ciencia y filosofía árabe, y su voluntad de promover el aprendizaje del árabe entre los fieles y clérigos de su diócesis. Pero los motivos que Juan expone para la adopción de esa política no son otros, más allá de su sincero aprecio de los nuevos saberes, que disponer de instrumentos capaces de hacer más convincente la doctrina cristiana en tiempos en que el éxito del islam debilitaba a la Iglesia. Juan confiaba en la Retórica para ese fin, luego es coherente concluir que pensaba en la preparación de catequistas capaces de combatir la propaganda islámica con sus propias armas y en su propia lengua. Muy al contrario, Álvaro rechazaba esa estrategia y sostenía que el mensaje cristiano no podía sustentarse sobre técnicas de persuasión sino sobre la verdad que contiene, sobre el hecho de haber sido revelado por Dios.²² Igor Pochoshajew no ve en Juan de Sevilla a un representante del sector más condescendiente con el islam y seducido por la brillantez cultural de Oriente, el que llegaría a ser con el tiempo el mayoritario entre los mozárabes, tampoco por supuesto del que lo rechazaba íntegramente, representado en este cruce epistolar por Álvaro, sino de un tercero, tan presente en Córdoba como en otras ciudades, que aspiraba a fundamentar mejor la fe cristiana, frente al avance del islam, recuperando el tesoro filosófico de los antiguos, y a contrarrestar con sus mismas armas la seducción de la cultura árabe haciendo más atractiva la tradición cristiano-latina.

Así pues, el proselitismo musulmán sobre la población era un hecho que preocupaba vivamente a la elite cristiana en los años en que se incubaba el movimiento martirial. Como sabemos, más allá del aprovechamiento de la ignorancia de las gentes superficialmente instruidas en su fe, se servía de las nuevas condiciones sociales y culturales que en esos mismos años se estaban produciendo en al-Andalus,

¹⁸ Aillet 2011, 23. Cita a Fiey 1992.

¹⁹ Sobre este tema, Millet-Gérard 1984, 170-180.

²⁰ Herrera Roldán 2005, 206.

²¹ Aillet 2010, 104.

²² Pochoshajew 2005, 670-671.

especialmente en su capital. No vamos a desarrollar aquí cuál fue la respuesta de aquella elite cultural y religiosa cristiana a ese desafío, sus logros y límites, porque es algo suficientemente conocido y valorado desde los tiempos de Simonet,²³ aunque no esté de más recordar que sus raíces, muy hondas en la tradición cultural hispana, estaban en la Biblia, los padres de la Iglesia y los clásicos latinos.²⁴ Pero lo que ahora puede interesarnos más es el espíritu con que se abordó esa tarea de reconstrucción de modelos culturales y rearme intelectual. Y ese espíritu, como resultado del fuerte estrés al que estaba siendo sometida la cristiandad hispana, fue netamente combativo, con una gran carga apocalíptica y profética que aparece continuamente en las obras de Eulogio y de Álvaro, aunque haya que decir que ello no es exclusivo de los escritores cordobeses del siglo IX.

4. UNA LITERATURA DE RESISTENCIA Y COMBATE

Desde el primer momento, el contacto con el islam fue juzgado desastroso por la mayor parte de la literatura cristiana sin importar región o tiempo. Así sucede en la *Crónica Mozárabe de 754*, en la que se hace hincapié en «los fenómenos que provocan el terror, las lecturas apocalípticas y la devastación causada por la espada, el hambre y el cautiverio», un clima que, sin salir de España, más tarde sostendrían las crónicas asturianas, y que también desde el principio dominó la primera percepción cristiana de los conquistadores musulmanes en Oriente, como muestran los escritos del patriarca Sofronio de Jerusalén ya en 634.²⁵

Hay dos precedentes claros del espíritu con que los autores mozárabes del siglo IX se enfrentan a su tarea: uno, más lejano, es la literatura oriental de confrontación con el islam; el otro, bien próximo para ellos, los escritos de combate por motivos doctrinales en el seno de la cristiandad hispana, entre los que destacaban los de Elipando contra Migecio y en su disputa con Beato, y los de este último contra el mismo Elipando.

El vínculo de la literatura mozárabe del siglo IX con los modelos orientales de polémica cristiana contra el islam parece bastante claro a tenor de las demostradas relaciones de la cristiandad hispana con Oriente:²⁶

Un rasgo esencial de los textos orientales es no haber presentado la naturaleza esencialmente religiosa de la expansión árabe y no contener argumentos teológicos contra el islam, sino simplemente un punto de vista sobre el sentido de la conquista musulmana, el cual vuelve a aparecer en los escritos mozárabes.²⁷

En esos textos orientales, de finales del siglo VII y de origen armenio, copto y nestoriano, pueden hallarse dos motivos centrales: la asimilación de la invasión musulmana a la cuarta bestia simbólica de las profecías de Daniel, presente en la crónica armenia del obispo Sebeos, y el tópico del castigo divino, que comparten los tres ejemplos conocidos y

manejados por Millet-Gérard. Ambos elementos aparecen con fuerza en el *Indículo luminoso* de Álvaro de Córdoba, y aunque es descartable una influencia directa, sí es preciso plantear la necesidad de una tradición común de lectura apocalíptica de los textos proféticos, heredada sobre todo de san Jerónimo y, a través de él, de Orígenes. Pese a la distancia cronológica y geográfica de estos autores, sus reacciones «son prácticamente las mismas frente al mismo peligro».²⁸ Aún más patente es la influencia oriental en las disputas teológicas mozárabes de polémica antimusulmana, de las que se conoce al menos una debida al abad Esperaindeo, que es recogida expresamente por san Eulogio y que sería la primera de las escritas en Occidente. En ese opúsculo se oponían las razones de un musulmán y las respuestas que ofrecía el influyente abad, tan caro al movimiento martirial. El fragmento rescatado por Eulogio nos permite saber que el tratado de Esperaindeo giraba en torno a cuestiones de orden moral, concretamente la idea de paraíso y la visión materialista que de él ofrecía el islam, sin que haya señales del debate teológico trinitario que domina los ejemplos orientales conocidos. No se puede descartar que en lo no conservado se abordaran esas cuestiones más altas, pero es sintomático que Esperaindeo incluyera problemas directamente relacionados con ese nivel teológicamente inferior del comportamiento moral y de las expectativas tras la muerte, aquél en el que se dirimía precisamente la disputa cotidiana entre los proselitistas musulmanes y el clero cristiano, el cual es ciertamente el mismo en el que insiste una y otra vez Eulogio en sus obras. Pero, como señalara Millet-Gérard, en las disputas escritas por san Juan Damasceno o Teodoro Abú-Qurra, las que ese autor cree de más posible influencia en España, más importante que el contenido es su tono: se trata de textos destinados a cristianos, no a un público mixto, en los que el objetivo es asegurar la confianza del lector en los argumentos de su fe. Para ello se presenta una imagen grotesca e ignorante del adversario, algo que se acentúa en el tratado de Abú-Qurra, posterior al del Damasceno. Esto es algo que nuevamente se repite en los ejemplos mozárabes, concreta y nuevamente en el *Indículo luminoso* de Álvaro.²⁹

Aún más evidente es la relación formal de los escritos de los inspiradores del movimiento martirial con la literatura de lucha contra las herejías, tan cercanas en el tiempo. Millet-Gérard demostró la deuda de Álvaro y Eulogio con los recursos retóricos de Elipando frente a Migecio y Beato, así como de este y otros polemistas antiadopcionistas contra Elipando, de todos los cuales toman numerosas expresiones concretas, aunque trasladando el objeto de las invectivas y descalificaciones de la pugna interna entre cristianos a los agarenos, hasta tal punto que «tout se passe comme si les mozárabes avaaient pensé que, de l'adoptionisme a Mahomet, on avait simplement changé d'hérésiarque et d'hérésie».³⁰ Álvaro conocía sin duda el *Tratado de Beato y Eterio contra Elipando* o el *Comentario del Apocalipsis* del mismo Beato, cuyos materiales utiliza ampliamente en el *Indículo*, lo mismo que Eulogio hace lo propio con el Elipando de las cartas a Migecio, a los obispos de España y a Carlomag-

²³ Véanse no obstante, para un acercamiento suficiente al fenómeno, las páginas que le dedican Aillet (2010, 139-142) y Herrera Roldán (2005, 18-24).

²⁴ Pochoshajew 2005, 670.

²⁵ Estos ejemplos en Isla Frez 2009, 32-33.

²⁶ Millet-Gérard 1984, 153-166.

²⁷ *Ibidem*, 168.

²⁸ *Ibidem*, 169.

²⁹ *Ibidem*, 172-175.

³⁰ *Ibidem*, 198.

no en su *Memorial de los santos*.³¹ Estos precedentes y modelos eran los que estaban a disposición de los cordobeses del siglo IX y nos permiten comprender una cuestión nada menor por cuanto se ha utilizado a menudo contra ellos, y es que el tono agresivo, incluso insultante de las expresiones, la dureza retórica de los debates, se debe en buena medida al hecho de que era el obligado y canónico en este tipo de cuestiones desde siglos atrás en la tradición patristica y polémica, algo que por cierto no era ni mucho menos exclusivo de los cristianos, pues pueden encontrarse igual entre judíos o musulmanes, como tiempo atrás en los paganos. El debate no es concebido como una exposición ordenada de razones que se confrontan en el terreno de las ideas, para encontrar algo así habrá que esperar muchos siglos en la historia cultural europea, sino una palestra en la que combaten la espiritualidad y la animalidad, la verdad contra el error y la mentira, el espíritu contra la carne, en definitiva la vida contra la muerte del cuerpo y del alma. Pretender otra cosa no es más que un anacronismo. Como señalara Millet-Gérard, en esos escritos el islam recibe el trato reservado a una herejía más, y eso explica que el mismo Mahoma sea calificado de hereje o de heresiarca, así como sus seguidores, bien es verdad que elevado a un grado supremo, mucho más peligroso que los anteriores: «l'islam est ainsi considéré comme la dernière des hérésies, si éloignée de la vérité du christianisme que le mot d'hérésie peut à peine s'appliquer à ses conceptions anti-trinitaires et à sa révélation d'un texte supposé sacré par un supposé prophète».³²

5. APOCALIPTICISMO Y MARTIRIO EN LA TRADICIÓN CRISTIANA ANTIGUA Y ALTOMEDIEVAL

Los principales promotores de la reacción cultural mozárabe no ponían, pues, sus escritos al servicio de una pugna en la que meramente se dirimiera la eventual hegemonía cultural del modelo latino sobre el árabe o viceversa. El convencimiento que les movía era el de participar en un combate entre Cristo y el Anticristo, ya que había tantos indicios de que había llegado el momento de esa lucha decisiva. El islam representaba, a los ojos de un cristiano del siglo IX, la marca de la acción del Maligno manifestándose por última vez para someter al mundo a una última tentación antes del Juicio.³³ La reacción intelectual mozárabe y el movimiento martirial al que apoyó son incomprensibles sin tener en cuenta ese ambiente apocalíptico propio de su tiempo y del que participaban por igual, aunque cada grupo religioso desde su perspectiva, cristianos, musulmanes y judíos.³⁴ De hecho, para Millet-Gérard la influencia islámica ha transformado ciertos aspectos de la literatura polémica mozárabe para hacerla más combativa de lo que ya era:

C'est sans doute par opposition au *Jihad* musulman qu'ils reprennent avec tant de violence la métaphore de la *Militia Christi*, et un écho aux prédictions coraniques sur le Jugement Dernier qu'ils sont amenés à assimiler

³¹ Ibídem, 198-199.

³² Ibídem, 201-202.

³³ Ibídem, 202.

³⁴ Ese apocalipticismo se concretaba en la creencia, esperada o temida por muchos, del próximo final del imperio árabe. Herrera Rolán señala su extensión entre los judíos de al-Andalus o incluso en Persia (2005, 137, nota 283, 148).

Mahomet à l'Antéchrist; certains hadits, qui étaient peut-être répandus en Espagne à l'époque, sans que nous en ayons la preuve, faisaient même allusion à une prophétie de Mahomet, dans laquelle la fin du monde était prédite comme devant se produire avant un siècle; il se peut que la connaissance par ouï-dire de telles prédictions, ainsi que du caractère eschatologique du *Coran*, ait amené les mozarabes à relire les textes prophétiques et apocalyptiques de la *Bible* et à méditer sur leur sens.³⁵

Es posible que el carácter escatológico de ciertas partes del Corán haya podido influir en la respuesta cristiana, pero sin duda lo fundamental tiene más que ver con la tradición propia. El carácter apocalíptico de las convicciones que inspiraron al movimiento martirial es algo fuera de toda duda, pero no está demás intentar saber qué quería eso decir en la tradición cristiana, ya que hoy, para algunos, no es más que la antesala de estados poco menos que psiquiátricos.

A lo largo de los tiempos, e incluso en la actualidad, han convivido en esa tradición muchas comprensiones y lecturas del libro del Apocalipsis, desde las que ven en él un anuncio de los acontecimientos finales a partir del punto de vista de las relaciones de la Iglesia con las potencias del mundo, hasta los que lo interpretan como una mera descripción en imágenes y visiones de las vicisitudes de la comunidad del autor, considerada como un tiempo final escatológico. Por medio están las que analizan el Apocalipsis desde la perspectiva propia de las filosofías de la historia, es decir, como una forma de entender la historia en general: «no es que consideren que los hechos a los que se refiere el libro permitan una comprensión de la Historia, sino argumentan que, mediante la fe, se puede descubrir el sentido de la Historia humana que subyace a ellos».³⁶ El tema es, pues, lo suficientemente complejo como para no darlo por entendido con solo enunciarlo. Chapa Prado concluye:

Dentro de la complejidad del tema, quizá sean suficientes para ilustrar la relación entre el Apocalipsis y la historia estas palabras de Bauckham: «Juan (y por tanto sus lectores con él) es llevado al cielo para ver el mundo desde la perspectiva celestial. Al vidente se le concede echar una mirada detrás de las escenas de la historia, de modo que pueda ver lo que está realmente sucediendo en los acontecimientos de su tiempo y lugar. Es también transportado en una visión al futuro final del mundo, para que pueda ver el presente desde la perspectiva de lo que debe ser su resultado final en el propósito último para la Historia humana. El efecto de las visiones de Juan, podría decirse, es expandir el mundo de sus lectores tanto espacialmente (en el cielo) como temporalmente (en el futuro escatológico), o, por decirlo de otro modo, expandir su mundo a la trascendencia divina».³⁷ En otras palabras, el libro no se centra solo en el presente sino que revela dimensiones del pasado, del presente y del futuro, dentro de los cuales debe verse el presente.³⁸

Otra importante cuestión es tener en cuenta que en el momento de la redacción del Apocalipsis, en tiempos de Domiciano (81-96), las comunidades a las que se dirige el texto

³⁵ Millet-Gérard 1984, 208.

³⁶ Chapa Prado 2017, 249.

³⁷ Bauckham 1993, 7.

³⁸ Chapa Prado 2017, 251.

probablemente no estaban perseguidas por su fe, pero sí hostigadas por no conformarse a los poderes establecidos. Juan habría advertido del peligro que eso suponía e invitado a rechazar cualquier tipo de acomodación a las autoridades del imperio y a los modos de vida que fomentaban los paganos. Algún autor señala que, ante la hostilidad combinada de autoridades, paganos y judíos, algunos cristianos podían ver turbada su fe en el reinado de Cristo sobre el mundo, y que el Apocalipsis habría sido escrito para dar una respuesta a esa contradicción entre Cristo y los poderes mundanos que se expresaba, sobre todo, en la obligación de dar culto al emperador. El mensaje de Juan sería el de resistencia a la idolatría mediante una interpretación profética de los acontecimientos «para ayudar a los cristianos a discernir las fuerzas escatológicas que estaban detrás de la opresión política en que se veían envueltos y poder resistir». Resistencia y esperanza sería, pues, el mensaje del Apocalipsis:

La condición de ser discípulo de Jesús no es compatible con situaciones de compromiso que entran en conflicto con la lealtad al Maestro. El autor asegura a sus lectores que, si bien la tribulación iba a acompañar al discípulo de Cristo, Dios les daría la protección última, teniendo presente además que Él había prometido la bienaventuranza escatológica a todos los que se mantuviesen fieles.³⁹

Esa resistencia se salda a menudo con la muerte, tanto en los tiempos de Juan como en los siglos siguientes o en cualquier otro. En la lectura cristiana del Apocalipsis, resistencia, muerte y esperanza están unidas sin necesidad de prácticas ascéticas extremas ni de estados febriles. En las cartas a las distintas iglesias contenidas en el libro se recomienda la paciencia y la constancia, pues la hora de la prueba y la tribulación ha llegado. Es el tiempo de la fidelidad heroica, el tiempo del martirio. Ahora bien, «el tiempo de sufrimiento precede al juicio y castigo de los impíos y será la base de la recompensa de los justos».⁴⁰

Cierto es que no todas las épocas han tenido la misma tensión apocalíptica ni el Apocalipsis la misma importancia en la meditación y en la conformación de las actitudes de los cristianos y de la Iglesia. De lo anterior se extrae que la existencia de persecuciones es, de por sí, un fuerte estímulo para el crecimiento de esa tensión. Todo lo que sabemos de los tiempos altomedievales, al menos desde el siglo VII en la cuenca mediterránea, es que fue una época profundamente apocalíptica en la que el último libro de la Biblia influyó extraordinariamente en la interpretación de los acontecimientos y en las actitudes ante ellos:

La situación existencial de los cristianos es, pues, la de haber sido liberados del pecado por el misterio del sacrificio de Cristo. Como consecuencia, son representantes y agentes del poder y del imperio de Dios sobre la tierra y están comprometidos en la lucha contra Babilonia/Roma, cuyos poderes proceden de Satanás. Los cristianos, herederos del Reino de Dios en la tierra, se enfrentan a un imperio totalitario que destruye el mundo.⁴¹

La muerte implícita en la lectura cristiana del Apocalipsis no se inflige al prójimo, es la que se padece en virtud de la resistencia expresada arriba. Sin abordar ahora de lleno la aproximación histórica y teológica al martirio cristiano que el tema sin duda merece,⁴² es muy significativo a nuestros efectos que el término griego «mártir» (μάρτυς) signifique originalmente el que testifica ante un tribunal, el que es garante de la verdad sobre algo, y que solo en un segundo momento acabe significando el que sufre la muerte como castigo por haber dado testimonio de su fe ante un tribunal: «el que es fiel es el que da testimonio hasta sus últimas consecuencias».⁴³ Más adelante esos requisitos legales quedarán desbordados por la realidad mucho más amplia del martirio en otras circunstancias, pero no cabe duda de que el sentido original quedó grabado en la memoria de la Iglesia y de los cristianos, y quizá ello ilumine el empeño de los mártires cordobeses en comparecer ante el cadí y no provocar tumultos ni acciones incontroladas. En cualquier lugar, también en la Córdoba emiral, la presencia de los mártires y la continuidad del testimonio cristiano que representaban era también la señal de la llegada de los tiempos escatológicos, del final de la historia. El tiempo de la fidelidad heroica y del martirio se prolongará hasta que el número de los mártires alcance su plenitud, lo que coincidirá, según la unánime concordancia de los Padres, con el fin de la historia. La continuidad y vigencia de estas ideas a lo largo de los siglos es asombrosa: según un filósofo de la historia tan influyente en el catolicismo de la segunda mitad del siglo XX como Henri-Iréné Marrou, «la duración de nuestra historia es la del tiempo necesario para el reclutamiento del pueblo de los santos, para la edificación de la Ciudad de Dios».⁴⁴

Mientras eso llega, el Apocalipsis no llama precisamente a la huida del mundo: el testimonio del mártir salva la historia en el momento presente mediante la íntima unión con el destino de Cristo que supone. Hay un plan de salvación en la historia en el que el fiel puede intervenir. De esa forma, el Reino venidero está ya presente en el conflictivo hoy: «Es así, porque la palabra que lo anuncia ha hallado un “testimonio”: unos testigos que sellan con su sangre este testimonio, que pasan directamente de su inmolación a la gloria».⁴⁵

El pensamiento apocalíptico presenta, pues, un gran desarrollo y una extraordinaria coherencia a lo largo de los siglos, emergiendo regularmente al primer plano en virtud de los acontecimientos que dominan en cada momento la vida de los pueblos y comunidades cristianas. Otras religiones, como ya ha sido mencionado, han forjado también sus propias versiones de esa mentalidad, pero la perspectiva escatológica a la que está unida en el cristianismo y su referencia necesaria al sacrificio del propio Cristo, nutren los rasgos del martirio al que aboca en último extremo, dándole una especificidad inconfundible pero pocas veces comprendida. Es inútil intentar comprender el fenómeno martirial cordobés sin tener en cuenta estas ideas que, en el poco amable lenguaje de la época, aparecen continuamente en los textos de Eulogio.

⁴² Puede consultarse, a modo de aproximación fundamental, López Peñalba 2017.

⁴³ Chapa Prado 2017, 259.

⁴⁴ Marrou 1978, 68-69. Citado en Chapa Prado 2017, 265.

⁴⁵ Bouyer 1995, 284-285. Citado en Chapa Prado 2017, 268-269.

³⁹ *Ibidem*, 255-256.

⁴⁰ *Ibidem*, 264-265.

⁴¹ *Ibidem*.

6. EL MOVIMIENTO MARTIRIAL ANTE LA PERSECUCIÓN DE LA IGLESIA EN CÓRDOBA

La extendida mentalidad apocalíptica en la que concuerdan tantos testimonios y a cuya luz se iluminan tantos comportamientos, llevaba también a la radicalidad frente a los cristianos tibios, aquellos que contemporizaban con el poder musulmán y sus exigencias, colaboraban activamente con él o aceptaban las modas, las costumbres y la lengua del opresor. Esta radicalidad no concitaba el apoyo de todos los católicos y chocaba, como era de esperar, con los intereses de muchos mozárabes que, especialmente en Córdoba por su condición de capital de al-Andalus, dependían de una u otra forma de la tolerancia del poder para con ellos y de los favores que les proporcionaba. Eulogio denunciaba con su dureza acostumbrada a quienes atacaban a los mártires «por miedo a perder nuestra terrenal dignidad», «a quienes predicán la verdad ocultamente» —a los que aseguraba el infierno— y a los que «confiesan la verdad a escondidas». ⁴⁶ Todos estos, de una u otra forma eludían el combate necesario y abandonaron a los mártires a su suerte cuando no los criticaban o difamaban, pero las denuncias del presbítero nos hacen recalcar en un nuevo punto polémico, el de la actitud de los adalides del movimiento hacia sus propios correligionarios, un asunto fundamental pues, junto con la represión y muy unido a ella, acabó sellando la suerte del mismo.

Los ideólogos del movimiento martirial tenían una idea muy precisa de la sociedad que les rodeaba y no se hacían grandes ilusiones acerca del estado de la Iglesia, a la que defendían con ardor al mismo tiempo que la fustigaban por su complacencia con el poder y su temor a perder posiciones de relativo privilegio. Así, aunque en un primer momento y durante años el objeto de su denuncia fue la persecución que de muchas maneras se desarrollaba contra los cristianos, una vez que la acción de los primeros mártires dio lugar a la respuesta del sector eclesiástico y civil más ligado al poder omeya, los principales esfuerzos se dirigieron a combatir los argumentos que estos empleaban para denostarlos. Tanto el *Memorial de los santos* de Eulogio como el *Indículo luminoso* de Álvaro tienen ese objetivo declarado, y en ellos, con la característica vehemencia cuyas raíces conocemos, no se ahorran ataques contra los tibios y colaboracionistas:

Estos son, en efecto, los que no se ven punzados por el ardor de la piadosa religión, y por eso no solo no pueden favorecer la verdad, sino que tampoco quieren defender nuestra santa fe, que llevan en sus corazones superficialmente y no con una creencia profundamente cimentada, con más censuras si alguien muere voluntariamente por ella, que dolor si muchos se apartan de ella y caen en la trampa de la apostasía. [...] Ellos, como la sal sin sabor, deben ser arrojados fuera de la comunidad de los católicos y pisoteados por todos, cortados con el hacha evangélica como árboles sin fruto y condenados al fuego eterno. ⁴⁷

Como sabemos, lo que afirmaban estos oponentes era la impropiiedad de considerar mártires a quienes no se habían visto empujados personalmente al sacrificio por ninguna violencia específica de las autoridades. De ser así, decían,

los pretendidos mártires se convertirían más bien en soberbios «parricidas de sus almas», negadores del precepto que manda amar al enemigo y orar por quienes nos persiguen o calumnian. ⁴⁸ Lo que se debatía con acritud era si la situación de la comunidad cristiana en Córdoba y en el conjunto del país, bajo el dominio islámico, podía justificar una resistencia al poder del tipo de la ensayada por los que se habían ofrecido en holocausto, provocando, de hecho, la ruptura de la *dimma*. Y esta sigue siendo la principal piedra de toque en el análisis crítico sobre el movimiento martirial. Así parece haberlo entendido la actual historiografía cuando, una y otra vez, insiste en la ausencia de causa suficiente para plantear una respuesta en los términos que son conocidos, adoptando de hecho el punto de vista de los mozárabes cordobeses opuestos a Eulogio y los suyos. Naturalmente, medir el grado de opresión que sufre una minoría no es fácil por lo que esto tiene de subjetivo y por lo dependiente que puede ser cada situación concreta de coyunturas que apenas conocemos. La elección de un testimonio u otro, la consideración de un momento preciso u otro pueden hacer cambiar por completo el juicio. Si no había opresión ni persecución, entonces la acción de los mártires queda sin justificación alguna, disponible para las operaciones más disparatadas de atribución de causas. Habremos pasado, y así se ha hecho desde hace algunas décadas, de la historia social y religiosa a la de las patologías mentales.

Hoy ya nadie puede afirmar que la Córdoba emiral o califal era ese paraíso de convivencia de grupos y religiones que la visión edulcorada y acrítica de al-Andalus ha extendido por todo el planeta. Hoy nadie puede honestamente presentar el régimen de *dimma* como un ejemplo de tolerancia bajo el que floreciera una vida aceptable para las minorías que se veían constreñidas a aceptarlo. ⁴⁹ Las condiciones de grave discriminación y segregación abarcaban todos los aspectos de la existencia, muy notablemente aquellos que más podían importar a los hombres de aquellos tiempos: además de una aplastante carga fiscal no compartida por los súbditos musulmanes ni de lejos, además de una ominosa desigualdad jurídica y judicial, había que contar con la postergación y humillación reguladas en todos los aspectos de la vida social y personal, y con la imposibilidad de vivir la religión propia en plena libertad. Naturalmente, estas contricciones no eran producto del capricho ni de la mera malevolencia, y respondían a necesidades internas del grupo dominante que tenían que ver tanto con la búsqueda de unas condiciones generales que hicieran posible el control de la situación, como con la exigencia de establecimiento de una frontera intercomunitaria que marcara claramente la raya entre las distintas posiciones sociales en función de la fe practicada. La obsesión islámica por la pureza en su dimensión más corporal, la que lleva al rechazo de cualquier forma de contaminación por contacto con lo que pueda manchar o mancillar, tenía una importancia decisiva en el carácter de esta frontera, pues afectaba a la relación de sus adeptos con los *dimmiés* en todos los ámbitos de la vida común. ⁵⁰

A todo lo anterior debe sumarse el fuerte control que el poder emiral y sus agentes ejercían sobre el conjunto de la

⁴⁸ Ídem.

⁴⁹ He expuesto ampliamente mi punto de vista sobre la cuestión en otro lugar (Sánchez Saus 2021, 151-172).

⁵⁰ Aillet 2010, 113-115.

⁴⁶ Herrera Roldán 2005, 94-95.

⁴⁷ Ibídem, 93-94.

población cordobesa, con independencia de su religión, algo que a menudo se olvida. Eduardo Manzano, por el contrario, cita al cronista de la época taifa al-Hasan b. Muhammad b. Mufarriy al-Qubbasi quien, al hablar de la situación en los tiempos siguientes a la rebelión del arrabal de 805 dice que a los cordobeses «los educaron como a esclavos que alcanzaban en su mundo una supervivencia dentro de unos límites». Y concluye: «La Córdoba sobre la que dominaban los Omeyas no es, por lo tanto, una populosa urbe poblada de industriosos artesanos y comerciantes. Era una ciudad sometida a un férreo dominio [...] en la que el ejercicio de la violencia era una actividad cotidiana».⁵¹

Esto en modo alguno podía significar un consuelo para la «minoría» cristiana, ya que, como el relato de las vidas de algunos de los mártires deja claro, la vigilancia política y social sobre los posibles desafectos por causas religiosas era muy intensa y se sumaba a la que se practicaba también sobre el resto. El caso de los criptocristianos obligados a huir y buscar refugio fuera de Córdoba, de los que Eulogio da cumplida noticia, es muy elocuente al respecto.⁵²

Con independencia de lo que hoy opinemos a casi mil doscientos años de distancia sobre aquel sistema social, nos sentimos más o menos cercanos a la civilización en cuyo nombre se impuso, lo que no podemos desconocer, a la hora de explicar el fenómeno del movimiento martirial cordobés, es la percepción que de él tenían sus protagonistas o despreciarla como producto de mentes fanáticas y desequilibradas cuando se da el caso que sus principales defensores contaban entre las personalidades más prestigiosas y sobresalientes en todos los órdenes de la comunidad mozárabe. ¿Existía en los años previos al estallido de la crisis martirial una situación que sus protagonistas consideraron suficiente para plantear una respuesta objetivamente tan costosa para ellos? Es evidente que las razones ideológicas, de las que hemos ido dando cuenta en las páginas anteriores tienen un papel nada menor en estas decisiones de desafío al poder constituido, pero incluso entonces hace falta una base objetiva proporcionada por los acontecimientos que sirva de desencadenante y que procure los apoyos imprescindibles. ¿Existía esa base en la Córdoba de hacia 850? Si cedemos la voz a los únicos testimonios que nos han llegado, especialmente a Eulogio y su amigo Álvaro, es evidente que sí, pero lo cierto es que ellos mismos se hacen eco, para rechazarlos, de otros pareceres menos condenatorios. Veamos la cuestión con algún detalle.

Los planteamientos de Eulogio han sido citados muchas veces. En el libro primero del *Memorial de los santos*, denuncia a los que niegan la condición de mártires a los caídos, por falta de causa en su sacrificio,

considerando que ningún perjuicio son las destrucciones de iglesias,⁵³ los insultos a los sacerdotes y el tributo que con grave pesar pagamos cada mes lunar, hasta el punto de que es preferible para nosotros el atajo de la

muerte al penoso peligro de una vida hartamente menesterosa [...] Nadie de entre nosotros anda seguro entre ellos, nadie marcha tranquilo, nadie pasa por un recinto suyo sino deshonrado [...] Tan pronto como advierten en nosotros los distintivos de nuestro sagrado orden, nos atacan con voces de burla como a locos y necios; aparte están las cotidianas mofas de los niños que, sin tener bastante con insultarnos de palabra y colmarnos de infames payasadas, tampoco dejan de hostigarnos con piedras por la espalda. ¿A qué mencionar lo que profieren para afrenta del venerable toque de campana? [...] Tan pronto como la chusma seducida por la falsa superstición ha escuchado el repique y tañido del metal, no tarde en mover su lengua en toda maldición y obscenidad. [...] Repetida y constantemente nos calumnian y por causa de nuestra religión padecemos por doquier su crueldad, hasta el punto de que muchos de ellos nos juzgan indignos de tocar sus ropas y maldicen que nos acerquemos a ellos, considerando, desde luego, una gran mancha que nos mezclemos en algún asunto suyo.⁵⁴

Por su parte, Álvaro no se muestra menos descriptivo:

Todo el que niega hoy la persecución en esta parte de la tierra, o soporta el yugo de la servidumbre dormido en un sueño de estupidez, o engreído con los invasores pisotea con soberbia a los novicios sometidos a Cristo. ¿Acaso no estamos sometidos al yugo de la esclavitud, gravados con un impuesto impagable, desposeídos de lo nuestro, oprimidos por multitud de afrentas, hechos sujetos de proverbios y canciones, y convertidos en teatro para todo gentil? Aquellos dicen: no es tiempo de persecución, Yo les respondo a los que aseguran lo contrario, que hemos encontrado unos tiempos mortíferos.⁵⁵

Lo que ambos autores denuncian tiene que ver tanto con la sangrante opresión fiscal, como, quizá sobre todo, con la de orden moral, y en este apartado tiene más peso la hostilidad callejera que las prohibiciones o limitaciones al culto. Lo que al parecer se sobrellevaba peor, quizá por ser algo creciente en el momento en que escribían, eran las burlas e insultos del populacho, consentidos por las autoridades cuando no alentados, que se abatían sobre clérigos y fieles cristianos, de modo que el temor y la vergüenza obligaban a limitar los movimientos y a restringir las libertades más elementales. Estos hechos reiterados debían ser tan evidentes, y tener tan soliviantados a los cristianos cordobeses, que los contrarios a los mártires no los negaban —al menos en la versión de sus razones que nos ha llegado—, aunque sí que se padeciera una persecución propiamente dicha, es decir, sangrienta. Preferían, por otra parte, basar su negación en el incumplimiento de las condiciones que en aquel momento parecían exigidas para otorgar la corona del martirio a los ejecutados, en especial la ausencia de milagros, la corruptibilidad de los cuerpos o la rapidez de la muerte padecida, condiciones que, por cierto, no procedían de los tiempos de las grandes persecuciones, sino del relato hagiográfico que de ellas se extendió en los siglos posteriores.⁵⁶ De todos estos argumentos, el más importante, desde el punto de vista histórico, es la negación de un estado de persecución que

⁵¹ Manzano Moreno 2014, 336.

⁵² Es el caso de Flora, refugiada con su hermana en una aldea de Martos, o de Rodrigo, que huyó desde Cabra a la sierra de Córdoba (Herrera Roldán 2005, 117 y 208).

⁵³ Estas destrucciones, que no conocemos, están mencionadas en el libro primero del *Memorial de los santos* y serían previas a la reacción de Muhammad I, acaecidas, pues, durante el reinado de Abd al-Rahman II y antes del estallido de la crisis martirial.

⁵⁴ Herrera Roldán 2005, 88-89.

⁵⁵ Delgado León 1996, 89.

⁵⁶ Sobre las condiciones exigibles al auténtico mártir, cumplidas por los cordobeses en su conjunto, García-Plazas Vega 2017, 346-365.

justificara o hiciera posible siquiera la existencia de auténticos mártires.

Como hemos apuntado arriba, el concepto de persecución es ciertamente resbaladizo y posee una fuerte carga subjetiva. Sin embargo, hechos objetivos que vamos a encontrar muy bien representados entre los mártires, tales la conversión forzada, la imposibilidad de regreso a la religión abandonada previamente, la obligación de confesar el islam por ser la del padre y otras del mismo jaez, que daban ocasión a un extendido criptocristianismo, se daban innegablemente en la Córdoba de entonces y, por lo que se puede concluir, eran frecuentes. Todas ellas, con independencia de que respondan a condiciones propias de cualquier sociedad islámica y no solo a la andalusí, son suficientes para considerar que se daba una situación de persecución religiosa sobre quienes se veían afectados, cualesquiera que sean los criterios que adoptemos. Si se tiene en cuenta, además, la dureza de los castigos que les eran aplicados a quienes no se sometían, aún será más difícil argüir que no existía persecución religiosa alguna a no ser que reservemos esa palabra solo para los casos de persecución general o confundamos libertad religiosa con mera libertad de culto. Incluso esta última sería harto discutible en razón de las duras limitaciones que la *dimma* establecía. Los cristianos eran muy conscientes del peligro de que esa persecución selectiva se extendiera repentinamente a toda la comunidad y, precisamente, el riesgo de que la acción de los mártires generara una respuesta islámica que diera paso a una persecución no solo limitada a determinados grupos de cristianos, es lo que motivó el temor y el consiguiente rechazo de sus oponentes, sin duda menos afectados o solidarios con la suerte de los perseguidos, como se pudo ver muy claramente en el concilio organizado en Córdoba por la autoridad islámica, y controlado por ella, en 852.

Más allá de eso, hay también algunos indicios de que la violencia contra la minoría cristiana —seguimos usando este término de «minoría» en el sentido previamente establecido, tomado de Boissellier—, bien al modo descrito por Eulogio, bien de forma más amplia, era un hecho en la Córdoba del momento. De Álvaro se han conservado unos *Versos en loor de la Cruz* que escribió con motivo de haberse observado un fenómeno celeste coincidente con una Pascua de los judíos, cuando el reflejo de la luna llena sobre las nubes pareció trazar la imagen de una cruz. Álvaro no dejó pasar este impactante suceso sin escribir un poema contra la incredulidad judía en el que se hace patente la animosidad entre los distintos ritos en la Córdoba emiral. Ciertamente, el objetivo principal son los hebreos, ya que el fenómeno parecía una advertencia específica hacia ellos, pero desde el principio el autor se refiere también a los musulmanes con la terminología que se les reservaba: «Fuera de aquí la pérfida secta de errores paganos./ fuera de aquí la pérfida secta que monstruos engendra:/ las alturas, he aquí con el signo de Cristo refulgen». Y más adelante: «Con la luz de la fe resplandece esta nuestra corona./ pues, desde el cielo, los siervos de Cristo siempre triunfan./ Pero en el cielo destaca la que persigues con armas./ Cruel, impío, confía en tus ojos o bien en el astro:/ he aquí que Dios nuestro Cristo florece desde la altura».⁵⁷

La clara alusión a una persecución armada contra los cristianos no puede ir dirigida a la minoría judía, pues solo los musulmanes estaban en condiciones de ejercerla, y la obviedad del hecho para el lector contemporáneo podía hacer innecesarias mayores precisiones. Más aún, esa violencia a la que aludía Álvaro no respondía exclusivamente al paroxismo de un momento de especial conflictividad, podía dar paso a proyectos de aniquilación que en más de un momento fueron de temer por la comunidad mozárabe. Aillet recoge la posibilidad, expresada en cierto momento por Eulogio en el *Memorial de los santos*, de que Muhammad I acariciara la idea de eliminar a los cristianos y vender como esclavas a sus mujeres, y admite que el temor que ello suscitó pudo ser una de las explicaciones a las apostasías que por entonces menudearon,⁵⁸ pero se sabe que semejante proyecto no fue una ocurrencia del emir decidido a acabar con la resistencia del movimiento martirial y sus sostenedores, sino que el ideólogo era Abd al-Malik b. Habib, uno de los más importantes juristas malikíes del reinado de Abd al-Rahman II, quien murió en 852-853 dejando notables discípulos y una honda huella.⁵⁹ Si el ulema murió en ese año, difícilmente pudo ejercer influencia directa alguna en un reinado que comenzó el 22 de septiembre de 852, por lo que hemos de suponer que su participación en la expansión de las supuestas profecías que debían dar sustento a tales medidas hubo de tener lugar, con toda probabilidad, con anterioridad a la eclosión del movimiento martirial. Tampoco puede ignorarse que, en cualquier momento histórico, para que puedan cobrar cuerpo semejantes soluciones y se enuncien, incluso en un plano meramente teórico o desiderativo, es preciso que desde mucho antes se instale en el grupo dominante una opinión favorable empujada por una progresiva violencia contra la minoría señalada. Esa debía ser la situación en Córdoba, tal como describen Álvaro y Eulogio, en los años previos a los hechos que narran.

En este contexto adquiere importancia, dada la influencia que venían teniendo en Al-Andalus las corrientes procedentes de Oriente, el hecho de que el califa abbasí al-Mutawakkil (847-861), que se caracterizó por las imposición de una estricta ortodoxia, impulsara desde la primavera de 850 unas duras medidas discriminatorias contra los *dimmiés* que presentan indudable semejanza con las que muy poco después dictó Muhammad I en Córdoba: además de las conocidas y características relativas a vestuario, señales corporales y cabalgaduras, amén de otras medidas infamantes, así como la prohibición de acudir a las escuelas o enseñar en ellas, debe subrayarse la demolición de templos de nueva construcción, la imposición de nuevos tributos y la expulsión de los cargos públicos, que fueron exactamente las implantadas en Córdoba por Muhammad en 853, tres años después. Según el patriarca de Alejandría Eutiquio, «los cristianos obtuvieron de aquello gran perjuicio, tristeza y aflicción». Los efectos de esas medidas en Bagdad fueron una oleada de conversiones al islam que afectó tanto a los mandatarios y auxiliares más cercanos al poder abbasí como a la masa de la población, así como un mayor intervencionismo sobre las distintas iglesias cristianas en el Imperio, que fueron unificadas entonces bajo la autoridad del patriarca

⁵⁷ Rodríguez-Pantoja 2018, 196-197.

⁵⁸ Aillet 2010, 104.

⁵⁹ Así lo afirma Herrera Roldán (2005, 151, nota 316).

nestoriano nombrado por el califa, la comunidad más proclive a la obediencia y la colaboración.⁶⁰ Es esclarecedor que fueran esas exactamente las consecuencias de la represión ordenada por Muhammad en Córdoba y de sus amenazas: el incremento de las conversiones más o menos sinceras al islam y un intervencionismo sin precedentes sobre la Iglesia cordobesa de la que tenemos un eco en las actividades del conde Servando y su pariente, el obispo de Málaga Hostegesis, contra el obispo Valencio y el abad Sansón.⁶¹

Otro importante precedente o paralelo que no debemos olvidar fue la gran represión y persecución que se desencadenó en Egipto contra los coptos tras el fracaso de las grandes revueltas de las primeras décadas del siglo IX. También aquí se concretó en la destrucción de numerosas iglesias y monasterios, así como en la desarticulación de la red institucional, lo que afectó grandemente al clero. Según Ira M. Lapidus, «it seems likely that this continued persecution and dispersed of clergy, after the defeat of the great rebellions, undermined the morale of the Coptic communities in Upper Egypt and led to massive conversions».⁶² Así pues, esos años previos a la eclosión del movimiento martirial cordobés coinciden con un incremento general de la violencia, de las persecuciones contra las comunidades cristianas en tierras islámicas y de la presión para conseguir su apostasía.⁶³ De Oriente no solo venían las modas y el saber, y si admitimos su influencia civilizatoria sobre la hirsuta sociedad andalusí, también podemos suponer que el caldo de cultivo de estas actitudes, viajaba igualmente hacia Occidente, incluso con más rapidez y facilidad. Esas noticias y sus presupuestos, junto con el creciente poder de ulemas y alfaquíes, pudieron ayudar no poco a tensionar la coexistencia entre las distintas comunidades cordobesas, de por sí empujadas a una deriva de enfrentamiento por razones de fondo. Por otra parte, ya sabemos que los mozárabes también tenían su propia red de contactos con los cristianos orientales, y sin duda hubieron de recibir noticia de la situación. La aparición justamente en ese momento del monje Jorge en Córdoba, martirizado él mismo en julio de 852, procedente de la laura palestina de San Sabas y que había recorrido en su viaje todo el norte de África, es suficiente para darlo por probado.

No puede extrañar, por tanto, que en medio del ambiente apocalíptico al que ya nos hemos referido, en el *Documento martirial*, escrito en la cárcel en 851, Eulogio describiera la situación de la Iglesia de la siguiente forma:

Ellos, oprimiendo con pesadísimo yugo los cuellos de los fieles, maquinan, como veis, expulsar de los confines de su reino a todo el pueblo de los cristianos y, bien dejándonos practicar el cristianismo tan solo a su antojo, bien haciendo que nuestro sudor apeste con una cruel servidumbre a la manera del Faraón, bien arrancándonos de forma insufrible cédulas tributarias,

⁶⁰ Lapidus Gutiérrez 1994, 455-458 y 461. La autora, sorprendentemente y en contradicción con el contenido de su propio trabajo, resuelve que no hubo influencia alguna entre ambos fenómenos.

⁶¹ Aillet 2010, 116-119; Pérez Marinas 2012. Un resumen del conflicto en Sánchez Saus 2021, 345-346.

⁶² Lapidus 1972, 259.

⁶³ Un episodio muy cercano en el tiempo, de 845, y que tuvo una amplia repercusión fue el de los 42 mártires de Amorío, cuya pasión fue relatada por Evodio. Pero no fueron los únicos (Herrera Roldán 2005, 17).

bien imponiendo tributos públicos sobre nuestras desdichadas cabezas, bien privándonos de nuestros bienes, nos destrozan cruelmente con mermas de los mismos. Así, con varios géneros de opresión extenuan a la comunidad de los ortodoxos y con distintos ataques y persecuciones afligen al rebaño del Señor en la idea de que con nuestro daño prestan un servicio grato a su Dios.⁶⁴

La situación debía ser lo suficientemente grave como para que una importante fracción de los cristianos cordobeses, empezando por su obispo Saulo, en principio nada sospechoso de hostilidad al poder emiral con el que, al parecer, mantuvo inicialmente buenas relaciones, viera con simpatía al movimiento martirial. Además, es patente la organización de redes de apoyo que se hacen visibles en el socorro a los presos en la cárcel —donde se producen escenas de despedida y fuerte solidaridad con los mártires por parte de sus compañeros de prisión—, en las operaciones de rescate de los cuerpos de las víctimas, a veces terminadas con grandes procesiones de duelo en las que Eulogio se detiene con evidente satisfacción, y en el hecho de que esas reliquias fueran acogidas en las principales iglesias y monasterios de Córdoba, donde recibieron, por cierto, un culto muy popular.⁶⁵ En el 852, antes de la reacción de Muhammad I y del pánico desatado por ella, el prestigio de los mártires debía ser tan alto entre los católicos cordobeses que Álvaro se permitió advertir a Aurelio que no debía buscar el martirio por la vanagloria de ser llamado mártir.⁶⁶

Es preciso tener en cuenta además que, según el mismo Eulogio, los cristianos no se privaban de execrar a Mahoma de forma general, aunque encubierta, de modo que los mártires no habrían hecho más que reproducir, de forma pública, lo que otros muchos expresaban clandestinamente: «han saltado contra el ángel de Satán y precursor del Anticristo manifestando abiertamente lo que es santo, lo que toda la Iglesia de Hispania proclama ahora también, aunque de forma clandestina, como oprimida que está».⁶⁷ No puede caber duda, pues, de que en Córdoba existía un ambiente de tensión religiosa que puede explicar el episodio claramente fortuito, pero muy deudor de él, con que dio comienzo el movimiento martirial. Se trata de la denuncia que, bajo la acusación de blasfemia, recibió el presbítero Perfecto a fines del 849 o en los primeros meses de 850 y que le llevó ante el cadí, arrastrado físicamente por sus acusadores.⁶⁸

⁶⁴ *Ibidem*, 184-185.

⁶⁵ Esto último se manifiesta en la resistencia de las comunidades afectadas por la entrega de reliquias a los monjes francos de Saint-Germain-des-Prés, Odilardo y Usuardo en 858. Un ejemplo muy claro de apoyo en la cárcel por parte de otros presos, que no parecen delincuentes comunes, fue el que recibieron los mártires Rodrigo y Salomón, y eso ya en marzo de 857, cuando era patente la división de la comunidad cristiana ante el fenómeno (Herrera Roldán 2005, 210). El cadáver del primero, arrojado al Guadalquivir y encontrado días más tarde, fue trasladado por los campos a un monasterio, el de San Ginés, por un gran cortejo al que se sumó el obispo de Córdoba y mucha clerecía (*ibidem*, 212).

⁶⁶ *Ibidem*, 129.

⁶⁷ *Ibidem*, 77 y más adelante, de forma más oscura, en 184: «[la Iglesia] en esta época procede contra el inicuo profeta con ataques encubiertos».

⁶⁸ La historia de Perfecto en *ibidem*, 101-106.

7. EL MARTIRIO DE PERFECTO Y SU IMPACTO EN LOS CRISTIANOS CORDOBESES

Perfecto, al que Eulogio presenta como sacerdote bien formado en letras y disciplinas eclesiásticas en la escuela de la iglesia de San Acisclo, e incluso algo conocedor del árabe, caminaba cierto día por la medina cordobesa cuando fue invitado por un grupo de musulmanes que discutían, entre los que podemos suponer debía encontrarse algún conocido suyo, a dar su opinión sobre Cristo y el profeta Mahoma. Aunque se resistió, sabedor del riesgo en que podía incurrir, finalmente accedió bajo promesa de los presentes de mantener el secreto. Con el asentimiento de todos, Perfecto desgranó los ya conocidas argumentos contra Mahoma de falso profeta, lujurioso e inicuo. Esto, y otras opiniones vertidas sobre el islam, que serían las del clero cordobés del momento, molestaron mucho a algunos de sus oyentes, quienes, no obstante, le dejaron marchar cumpliendo la palabra dada, aunque no lo olvidaron. Pasados unos días, y volviendo a encontrarse Perfecto con ellos, ya sin mediar discusión alguna, lo acusaron de haber injuriado al profeta y lo presentaron a viva fuerza ante el cadí.⁶⁹ Perfecto negó las acusaciones, no obstante lo cual fue encarcelado en dura prisión, «con una insoportable carga de cadenas». Viendo que su suerte estaba echada y que solo se esperaba el momento más oportuno para la ejecución, se reafirmó en sus primeras declaraciones contra Mahoma. El 18 de abril de 850 fue degollado ante una multitud jubilosa que celebraba el final del ramadán. Su cuerpo fue sepultado en San Acisclo y el funeral fue oficiado por el obispo Saulo con el concurso de numerosos sacerdotes y religiosos. Eulogio no fue testigo de estos hechos, según dice, pero recogió los testimonios de «los católicos que desde el principio estuvieron en su compañía en la cárcel», y de musulmanes que los habían presenciado. Termina su relato de este primer episodio del ciclo martirial, tan significativo en sus detalles por cuanto confirma mucho de lo que podemos conocer del ambiente en la Córdoba de hacia 850, diciendo que muchos que vivían alejados de la ciudad y sus conflictos, disfrutando «de una religiosidad segura entre montes desiertos y bosques solitarios», se sintieron hondamente conmovidos y empujados a dar en adelante su testimonio. Ellos, hombres y mujeres, iban a ser los protagonistas del movimiento martirial, que acababa de comenzar. Sin duda, el martirio de Perfecto, y las circunstancias que lo produjeron, el hecho de que fuese un sacerdote, fue la espoleta que hizo estallar el polvorín de las relaciones entre las distintas comunidades religiosas ya sometidas desde hacía años a una enorme tensión.

⁶⁹ Ahmed Ouldali ha recordado la imprecisión original de la doctrina sobre quienes agravian al islam. El malikismo impulsó el incremento de las penas por estos hechos, que considera una violación de la *dimma* (2014, 225). Más recientemente, Christian C. Sahner, ha incidido ampliamente en esta misma cuestión (2018, 120-125). Es necesario, pues, contemplar el caso de Perfecto en el seno de un proceso de endurecimiento de las condiciones establecidas para los *dimmiés*, especialmente en lo que concierne a la libertad religiosa.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Aillet, Cyrille. 2006. «Identité chrétienne, arabisation et conversion à Cordoue au IX^e siècle». En *Les chrétiens dans la ville*, editado por Jacques-Olivier Boudon y Françoise Thélamon, 65-77. Rouan-Le Havre. Mont-Saint-Aignan: Presses universitaires de Rouen et du Havre.
- Aillet, Cyrille. 2010. *Les mozárabes. Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (IX^e-XII^e siècle)*. Madrid: Casa de Velázquez.
- Aillet, Cyrille. 2011. «Islamisation et arabisation dans le monde musulman medieval: une introduction au cas de l'Occident musulman (VII^e-XII^e siècle)». En *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VII^e-XII^e siècle)*, editado por Dominique Valerien, 7-34. París: Éditions de la Sorbonne.
- Albarrán, Javier. 2013. *La cruz en la media luna. Los cristianos en al-Andalus: realidades y percepciones (siglos VIII-XIII)*. Anexos de Medievalismo, 4. Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales.
- Baucham, Richard. 1993. *The Theology of the Book of Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boissellier, Stéphane. 2014. «Introduction». En *La cohabitation religieuse dans les villes européennes, X^e-XVI^e siècles: quelques remarques préalables*, editado por Stéphane Boissellier y John Tolan, 9-18. Turnhout: Brepols.
- Bouyer, Louis. 1995. *La Biblia y el Evangelio*. Madrid: Rialp.
- Cabrera Muñoz, Emilio. 2011. «Musulmanes y cristianos en al-Andalus. Problemas de convivencia». *Antigüedad y Cristianismo* 28: 119-133.
- Chapa Prado, Juan. 2017. «El Apocalipsis: una teología de la historia en clave martirial». En *Víctimas y mártires. Aproximación histórica y teológica al siglo XX*, editado por Juan Antonio Martínez Camino, 247-269. Madrid: Encuentro.
- Delgado León, Feliciano. 1996. *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el Islam: el Indiculus Luminosus*. Córdoba: Cajasar.
- Fierro, Maribel y Manuela Marín. 1998. «La islamización de las ciudades andalusíes a través de sus ulemas (s. II/VII-comienzos s. IV/X)». En *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, editado por Patrice Cressier y Mercedes García-Arenal, 65-98. Madrid: Casa de Velázquez.
- Fiey, Jean Maurice. 1992. «Conversions a l'islam de juifs et de chrétiens sous les Abbasides d'après les sources arabes et syriaques». En *17 Congrès des Sciences historiques, II, Section chronologique. Méthodologie: la biographie historique*, 585-594. Madrid: Comité international des sciences historiques.
- García-Plaza Vegas, Amparo. 2017. «Peterson y Ratzinger». En *Víctimas y mártires. Aproximación histórica y teológica al siglo XX*, editado por Juan Antonio Martínez Camino, 323-369. Madrid: Encuentro.
- Gil, Juan. 1973. *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*. 2 v. Madrid: Instituto «Antonio de Nebrija».
- Gil, Juan. 2020. *Scriptores Muzarabici. Saeculi VIII-XI*, 2 v. Turnhout: Brepols.
- Herrera Roldán, Pedro, ed. 2005. *Obras Completas. San Eulogio de Córdoba*. Madrid: Akal.
- Ibn Ḥayyān. 2001. *Crónica de los emires Alhakam I y 'Abdarrahman II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*, traducción, notas e índices de Mahmud 'Ali Makki y Federico Corriente. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo.
- Isla Frez, Amancio. 2009. «Percepciones de los invasores en la Alta Edad Media hispana». En *Invasidos, exiliados y desplazados en la Historia*, editado por Amancio Isla Frez, Ofelia Rey Castelao, Rafael Sánchez Mantero, Francisco Javier Puerto Sarmiento y Silvia Marcu, 15-46. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Lapidus, Ira M. 1972. «The Conversion of Egypt to Islam». *Israel Oriental Studies* 2: 248-262.
- Lapiedra Gutiérrez, Eva. 1994. «Los mártires de Córdoba y la política anticristiana contemporánea en Oriente». *Al-Qantara* 15: 453-463.
- López Peñalba, Jaime. 2017. «El inocente: la clave del martirio cristiano». En *Víctimas y mártires. Aproximación histórica y teológica al siglo XX*, editado por Juan Antonio Martínez Camino, 191-230. Madrid: Encuentro.
- Manzano Moreno, Eduardo. 1991. *La frontera de al-Andalus en época de los Omeyas*. Madrid: CSIC.

- Manzano Moreno, Eduardo. 2014. *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus*. Barcelona: Crítica.
- Marrou, Henri-Irénée. 1978. *Teología de la Historia*. Madrid: Rialp.
- Millet-Gérard, Dominique. 1984. *Chrétiens mozárabes et culture islamique dans l'Espagne des VIII^e-IX^e siècles*. París: Études Augustiniennes.
- Oulddali, Ahmed. 2014. «Un dimmi accusé d'avoir calomnié les musulmans. Etude d'un fatwa rendue en Tlemcen en sawwal 849/ janvier 1446». En *La cohabitation religieuse dans les villes européennes, X^e-XVI^e siècles: quelques remarques préalables*, editado por Stéphane Boissellier, y John Tolan, 225-241. Turnhout: Brepols.
- Pérez Marinas, Iván. 2012. *Sansón de Córdoba: vida y pensamiento. Comentario de las obras de un intelectual cristiano-andalusí del siglo IX*. Madrid: La Ergástula.
- Pocoshajew, Igor. 2005. «El uso del pensamiento no cristiano según Álvaro de Córdoba». *Scripta Theologica* 37 (2): 661-673.
- Rodríguez-Pantoja, Miguel. 2018. «Los mozárabes y sus poemas en el siglo IX». En *Los Mozárabes. Historia, cultura y religión de los cristianos en Al Ándalus*, 185-206. Córdoba: Almuzara.
- Sahner, Christian C. 2018. *Christian Martyrs under Islam. Religious violence and the making of the Muslim World*. Princeton: Princeton University Press.
- Sánchez Saus, Rafael. 2021. *Al-Andalus y la Cruz*. Madrid: Tecnos.
- Sánchez Saus, Rafael. 2019. «De San Vicente a mezquita aljama: espacios sagrados y cristianismo en Córdoba bajo el dominio islámico». En *El templo de Córdoba*, editado por Gloria Lora Serrano y José Calvo Poyato, 91-108. Córdoba: Almuzara.
- Sénac, Philippe. 2002. *Les Carolingiens et al-Andalus (VIII^e-IX^e siècles)*. París: Maisonneuve et Larose.
- Vallvé, Joaquín. 1991. «Biografía de 'Abd-Ar-Rahmān II, Emir de Al-Andalus». *Boletín de la Real Academia de la Historia* CLXXXVIII, 2: 209-250.