

Trabajo Fin de Máster

La comunidad mozárabe de Saraqusta
714-1118

Autora

Sandra Pilar Escribano Calvo

Director/

Esteban Sarasa Sánchez

Facultad de Filosofía y Letras
2015

Resumen	3	
1/ Introducción	4	
Agradecimientos	4	
Justificación del tema y cronología	4	
Definición de mozárabes	6	
Estado de la cuestión del tema mozárabe	9	
2/ Los cristianos en Al-Andalus	12	
Islamización y Arabización	12	
Legislación	16	
Situación Fiscal	17	
Culto Cristiano	17	
Demografía	18	
Comunidades importantes	19	
Relación con los musulmanes	19	
El final de las comunidades mozárabes	31	
La convivencia entre culturas	31	
3/ Los mozárabes de Zaragoza	33	
Zaragoza islámica (visión general)	33	
Situación geográfica de los mozárabes	33	
Episcopologio Zaragozano	36	
La Zaragoza Mozárabe	38	
4/ Conclusiones	51	
5/ Bibliografía	53	
ANEXOS	57	

RESUMEN

Este trabajo se basa en la posibilidad de dar luz a la oscuridad en la que estaba la comunidad mozárabe de Zaragoza, puesto que no solía escribirse sobre ellos más de un párrafo.

El desconocimiento sobre el tema por falta de estudios, el hecho de que no se enfrentaran contra el poder islámico, la falta de documentación escrita de ellos y sobre ellos, hizo que entraran en una época de oscuridad de la que este texto intenta sacarlos.

Unas pinceladas, para dar su situación en la ciudad de Zaragoza, sus contactos, su importancia, sus prácticas, mostrar que la ciudad fue un lugar de paso y que la mozarabía siguió en activo, así como un listado, parcial, de sus obispos. Todo ello, una aproximación a esta comunidad, complicada pero existente, que vivió en la Zaragoza musulmana que aceptó el poder musulmán con tal de no renunciar a su fe.

This work will aim to shed light on the Mozarab community of Muslim Zaragoza. This topic has been widely forgotten by traditional historiography. In addition to the absence of monographic studies and the limits imposed by the very few written documentation, it is the fact that Mozarabs didn't fight against Islamic institutional power, therefore we don't always have their point of view. This study intends to solve this problem within the limitations mentioned above.

This study will explore the situation of Mozarabs in the city, their relationships with other communities, their daily habits, their culture, etc. The city was a place where the Mozarabia lived. Therefore, the bishops' list provided by paper offers is essential. Although this study is a mere approximation, I think it can show the complexity of a community that lived in Muslim Zaragoza not only accepting the Islamic power but also keeping their religion.

1/ INTRODUCCIÓN

AGRADECIMIENTOS

No me gustaría continuar sin hacer una obligada y sentida mención de gratitud a diversas personas que han hecho posible que realice este Trabajo Fin de Máster. En primer lugar me gustaría agradecer al profesorado de la Licenciatura de Historia así como del Máster de Investigación y Estudios Avanzados en Historia sus enseñanzas. En especial estoy sumamente agradecida al Dr. Esteban Sarasa, director de este TFM, al que conocí en segundo curso de carrera y que me ofreció este tema de investigación ya al año siguiente y con cuyo apoyo, ánimo, esperanza e ilusión se ha realizado este proyecto que ha llegado a buen puerto.

No puedo olvidar a mis familiares, amigos y compañeros que me han aguantado, ayudado, soportado, y sobrellevado con este tema (que parecía una utopía, un imposible hace no tanto tiempo); en especial a Daniel Aquillué, mi decimonónico favorito que se volvió un poco medieval para sobrellevarme cuando me creía perdida. GRACIAS.

JUSTIFICACIÓN DEL TEMA Y CRONOLOGÍA

Cuando hablamos de Edad Media, generalmente lo hacemos de cristianos europeos o, como mucho, de musulmanes andalusíes. Si se habla de minorías, se estudia la judía o la islámica en territorio conquistado por los cristianos, pero rara vez se hace mención a otras. La consideración del colectivo cristiano como una minoría en el mundo medieval occidental puede resultar extraño, pero sí, fueron los vencidos en Al-Andalus. Y tenían un nombre propio para denominarlos mozárabes¹. Pero hay que tener en cuenta que no se encuentra la misma información del colectivo que existió en Córdoba, que del de Barcelona, que el que habitaba Toledo o que del de Zaragoza, que es el que nos ocupa. La información, o desinformación, es destacable, aunque podríamos ser pesimistas y pensar en la máxima “si no hay testimonio escrito es que no hicieron nada relevante”, lo que me lleva a pensar que no fueron un colectivo provocador, sino que se adaptaron a las normas que el poder estableció. También es cierto que el oficio de historiador nos lleva a investigar temas aparentemente

¹Es la castellanización del término árabe /musta'rib/ (participio del verbo /ista'rib/ 'arabizarse'), un arabismo adoptado por los cristianos del norte español para designar a sus correligionarios de tierra musulmana (tomado del libro Peñarroja Torrejón, Leopoldo, *Cristianos bajo el Islam. Los mozárabes hasta la reconquista de Valencia.*, ed. Gredos, Madrid, 1993).

ocultos y alumbrarlos con la ciencia histórica, todo ello con método y esfuerzo, porque, como se puede decir “no se encuentra lo que no se busca”.

La elección de este casi exótico tema surgió a raíz de una charla con el Dr. Esteban Sarasa Sánchez, el cual me lo comentó como posible tema de estudio tomando como base un trabajo, inédito, que él mismo realizó a finales de los años ochenta del pasado siglo. En dicho trabajo, planteaba una comparación de la mozarabía aragonesa con la de otros lugares peninsulares ajenos a la Marca Superior de Al-Andalus: Valencia y Toledo. Dado que el ámbito espacial de este tema me parecía difícil de abarcar para lo que supone un Trabajo Finde Máster, decidí acotar su extensión geográfica y centrarme en la ciudad andalusí de Saraqusta, tanto intramuros como extramuros (puesto que a menos de un kilómetro de los límites del recinto urbano del momento se hallaba el Monasterio de las Santas Masas²).

Respecto a la cronología decidí establecerla entre los años 714 y 1118 dado que son dos fechas relevantes para la ciudad, de inicio y cierre de un periodo. La primera es el momento en el que ésta capitula y los musulmanes se hacen con el poder, y la segunda es cuando conquista Zaragoza Alfonso I el Batallador, rey de Aragón y Navarra, y la ciudad deja de ser regida por los musulmanes para ser gobernada por los cristianos a partir de aquel momento.

Lo que me ha llevado a realizar este trabajo es el gran vacío historiográfico. Cuando se consulta un libro sobre la historia medieval de Zaragoza, los mozárabes ocupan si acaso dos escasos párrafos³. Más desolador es el panorama cuando se consulta un libro sobre el Aragón islámico y sólo hay algunos párrafos sueltos sobre la citada minoría en toda la obra⁴. Además, comienzo el trabajo explicando una definición del término “mozárabe”, dado que a lo largo de la bibliografía consultada hay diferencias entre las explicaciones de los autores y prefiero ofrecer una que la explicaré al inicio del trabajo y he utilizado durante el mismo.

Por todo lo dicho en esta breve justificación, el hilo conductor del presente Trabajo de Fin de Máster es ofrecer una visión de la comunidad mozárabe de la Zaragoza andalusí, localizándola, mostrando los personajes más importantes que la habitaron y los cristianos más importantes que en este periodo pasaron por la ciudad, los problemas que tuvieron mostrando la documentación que sobre ellos se conserva. Es un trabajo difícil, dado que, como escribe María Jesús Viguera “cuando

² Actual Iglesia de Santa Engracia, calle Tomás Castellano 1, Zaragoza.

³ Corral Lafuente, J.L., *Zaragoza Musulmana*, Ayto. Zaragoza, Zaragoza, 1998.

⁴ Viguera Molins, M^aJ., *El Islam en Aragón*, ed. Caja de Ahorros de la Inmaculada, Zaragoza, 1995.

se repasan los textos cronísticos los *ḍimmīes* no aparecen”⁵. Además pueden asomar en las denominaciones colectivas como “los toledanos”, “los zaragozanos”, etc., o en las referencias a “los súbditos” o *ʿaḡām* (no-árabes) que son términos que también se refieren a los *ḍimmīes*, pero que son difíciles de hallar.

DEFINICIÓN DE MOZÁRABES

Tras consultar la bibliografía disponible he encontrado diferentes y variados significados para el término “mozárabe”. La aparente polisemia del concepto me ha llevado a acudir a diversos diccionarios y buscar una definición, pero puesto que ninguna me ha convencido, he decidido compararlas y construir una propia. Dicha definición será la que utilizaré en todo el trabajo siguiente.

Comenzando por el diccionario de Martín Alonso⁶, la palabra mozárabe no aparece en él, pero si lo hace “mozarabía”, que define como el grupo mozárabe de una ciudad o región.

En segundo lugar, el DRAE⁷ define mozárabe como un individuo de la población hispánica que era consentida por el derecho islámico si era tributaria, y que vivió en la España musulmana hasta fines del siglo XI, conservando su religión cristiana e incluso su organización eclesiástica y judicial; se añade también que mozárabe es el individuo de esas mismas comunidades emigrado a los reinos cristianos del norte llevando consigo elementos culturales musulmanes; a su vez es el individuo de la comunidad toledana de ese tipo, mucho tiempo subsistente, que pudo por especial privilegio conservar la vieja liturgia visigótica frente a la romana; también perteneciente o relativo a las comunidades anteriormente dichas; la lengua romance, hoy extinta, heredada del latín vulgar visigótico que, contaminada del árabe, hablaban cristianos y musulmanes en la Al-Andalus; lo perteneciente o relativo a esta lengua; la misa, rito o liturgia que usaron estas comunidades y que

⁵ Viguera Molins, M^a J., “*Ḍimmīes* en las crónicas de al-Andalus; intereses y estrategias reflejadas en al-Muqtabis II-1 de ibn Hayyān”, en *The legal status of Ḍimmī-s in the Islamic West*, (Relmin 1), Brepols Publishers, 2013, págs. 199-212, pág. 208.

⁶ Alonso, Martín; *Diccionario medieval español*, Tomo II CH-Z, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1986.

⁷ Diccionario de la Real Academia Española, consulta on-line en <<http://drae.rae.es>>

aún hoy día se conservan en una capilla de la catedral de Toledo y otros lugares; y proviene del árabe hispano *musta'rabí*, gentilicio del árabe clásico *musta'rab*, que es arabizado, influenciado por el árabe.

En tercer lugar, la definición de Loyn⁸ me parece más completa y acertada, pues señala que el término deriva del árabe *mustacrib* (“el que quiere hacerse árabe o se arabiza”). De esta forma se designó a los cristianos que habitaban en territorio controlado el Islam. Posteriormente se utilizó para referirse a la liturgia propia de las iglesias cristianas; las comunidades mozárabes conservaron sus basílicas, monasterios y lugares de culto, pero se les prohibió hacer repicar campanas en determinadas ocasiones; solían vivir en barrios separados de los musulmanes y conservaban gran parte de sus propias instituciones si bien los altos cargos debían ser confirmados el poder musulmán establecido. Al frente de cada comunidad mozárabe se encontraba un *comes*, los tributos los recaudaba el *exceptor* y los pleitos entre cristianos los juzgaba un *censor* aplicando la legislación del *Liber Iudiciorum*⁹; los litigios entre cristianos y musulmanes quedaban bajo jurisdicción de los tribunales islámicos. En el siglo IX hubo una etapa de alta conflictividad entre comunidades mozárabes y musulmanas, especialmente en la ciudad Córdoba, tras lo cual se restableció la convivencia “pacífica”, pero la condición legal del colectivo mozárabe se fue deteriorando de forma progresiva durante la época de los reinos de taifas y todavía más durante el mandato de los almorávides¹⁰ y de los almohades¹¹, llegando estos últimos a demoler iglesias cristianas y deportar a las comunidades mozárabes a Marruecos, aunque muchos huyeron al reino de Castilla. A medida que las conquistas cristianas avanzaban hacia el sur de Al-Andalus, la situación de los mozárabes empeoraba, puesto que eran vistos como el enemigo interno. Ante estas presiones muchos solían

⁸ Loyn, H.R. (ed.), *Diccionario Akal de Historia Medieval*, Akal Ediciones, Madrid, 1998.

⁹El *Liber Iudiciorum* o *Lex Visigothorum* o *Liber Iudicum* es un conjunto de leyes visigodo, dividido en doce libros, expuesto hacia el año 654 por el rey Recesvinto. En su momento fue un compendio de leyes de diversas temáticas (desde administración, herencias, robos, ventas, ejército,...) que derogó todas las leyes anteriores. En la España musulmana los cristianos lo utilizaron como ley para su organización jurídica y social.

¹⁰ Individuos de una tribu guerrera del Atlas que fundaron un imperio en el Occidente de África y que dominaron Al-Andalus entre 1093 y 1148.

¹¹ Grupo de musulmanes fanáticos, seguidores de las doctrinas de Aben Tumart (jefe musulmán del siglo XII) que fanatizó a las tribus del África occidente a seguir el Corán. Llegaron a dominar el norte de África y entraron en la Península Ibérica en 1145, donde trataron de unificar las taifas y se situaron en contra de los cristianos, de forma tan extrema que acabaron expulsándolos de Al-Andalus.

buscar protección en ciudades cristianas cercanas antes que sufrir represión por parte de la autoridad andalusí o verse coaccionados para cambiar de religión, abandonando su fe cristiana.

En cuarto lugar, la GEA¹² afirma que los mozárabes fueron los cristianos de la Península Ibérica que conservaron su fe y organización interna tras la conquista musulmana y que continuaron viviendo en Al-Ándalus sometidos al poder de Córdoba, pero que podían emigrar a reinos cristianos en los que tuvieron gran influencia por estar arabizados (*mustarab*). Los sometidos al poder musulmán tenían la condición de *dimmíes* o protegidos por profesar una religión basada en el Libro, pagaban al estado musulmán la *yizya* (impuesto especial de capitación) y conservaban el ejercicio de su culto y sus autoridades (*comes*, *qumis* o responsable de la comunidad, obispo o *usquf*, *exceptor* o encargado de impuestos, censor o juez de los cristianos o *qadi al-nasarà*). Algunas iglesias mozárabes persistieron hasta después de la reconquista cristiana.

En quinto lugar, Kenneth B. Wolf¹³ explica que los mozárabes es el término que se utiliza para los cristianos españoles que vivieron bajo las leyes musulmanas, pero que, como eran “Gentes del Libro” y por tanto los musulmanes les respetaban, tanto en su identidad religiosa como en sus propiedades, a cambio de un tributo especial, y que se convertían de *dhimmis*, tenían, sin embargo, restricciones y solían vivir fuera del recinto amurallado de las ciudades. Wolf indica como la comunidad mozárabe se acababa fundiendo con los cristianos que llegaban al territorio cuando este era conquistado por los reinos del norte.

Mientras que, en sexto lugar, Kasten y Nitti¹⁴ dan la escueta definición de que un mozárabe es el cristiano que vivía entre los moros de España y señalan que una forma atestiguada es *moçaraues*.

En séptimo lugar, Fontaine¹⁵ indica las diferencias que tiene la palabra mozárabe según se utilice para referirse a la liturgia, a la cultura, a la arquitectura, a la miniatura o al colectivo religioso (que es la que más nos interesa para este trabajo).

¹² Página web de la Gran Enciclopedia Aragonesa; el texto referente a mozárabes es de 2000 pero revisado en 2009.

¹³ En Gerli, E. M. (ed.), *Medieval Iberia. An Encyclopedia*, Editorial Staff, New York, 2003.

¹⁴ En (dir.) Kasten, L.A. y Nitti, J.J., *Diccionario de la prosa castellana del Rey Alfonso X*, tomo II, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, New York, 2002.

¹⁵ Fontaine, J., *El mozárabe*, colección La España Románica, vol. 10, Encuentro Ediciones, Madrid, 1978.

Ante todo, por último, quiero alejarme de definiciones como las de Hitchcock¹⁶, en la que se considera a los mozárabes como a las personas que vivían en regiones no musulmanas del norte de la Península, dado que considero que los mozárabes son los que viven en territorio dominado por la ley musulmana.

Las expuestas hasta aquí son diversas formas de definir una palabra que ha sido utilizada, como hemos visto, polisémicamente, para referirse un grupo de personas, un arte, una liturgia,... Pero todas tienen relación con las gentes cristianas que vivían en territorio y bajo dominio musulmán pero que conservaban sus dirigentes– si bien controlados- y su culto siempre que pagaran un tributo especial al poder musulmán al que debían respetar y, que en el caso de problemas con la comunidad islámica, debían aceptar sus decisiones.

Con todo esto me atrevo a sostener (para el presente trabajo) la palabra mozárabe como un término que define a un colectivo humano que bajo dominación musulmana profesaba la religión cristiana; señalando que la palabra tiene su origen en el término árabe *mustacrib* (“el que quiere hacerse árabe o se arabiza”). Como eran seguidores de la Biblia los musulmanes les consideraban “Gentes del Libro”/ *dimmíes* y por el pago de un tributo, *yizya*, les dejaban vivir con relativa tranquilidad–si bien no exenta de tensiones-. Los mozárabes mantenían ciertas figuras políticas y eclesiásticas, como el *comes*, el *exceptor* o el obispo, aunque podrían ser escogidos por los dignatarios musulmanes; y se regían por el *Liber Iudicum* (ley que también se aplicaba en los casos que sólo intervenían cristianos).

ESTADO DE LA CUESTIÓN DEL TEMA MOZÁRABE

Además de un Trabajo Fin de Máster esto es un reto intelectual, puesto que he decidido enfrentarme a un tema que está apenas sin estudiar. La publicación más importante de temática

¹⁶ Hitchcock R., “El supuesto mozarabismo andaluz”, en *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía, t. 1, Andalucía Medieval*, ed. Junta de Andalucía, Córdoba, 1978, págs. 149-151.

mozárabe se escribió entre 1897 y 1903 por Simonet¹⁷. Tuvieron que pasar más de cuarenta años para que alguien volviera a interesarse por este tema y realizase una publicación destacada sobre el mismo, siendo Cagigas¹⁸ quien se enfrentó al tema. Más cercano al momento actual, encontramos la revista *Studia Historica Historia Medieval*¹⁹ que dedicó un monográfico a los mozárabes en el año 2009, pero éste es una colección de artículos diversos. Uno de los estudios más recientes es la obra de Cyrille Aillet, la cual fue su Tesis Doctoral²⁰.

Al buscar en el portal Dialnet la palabra mozárabe descubrimos que ha habido una serie de estudios del tema desde muy distintos puntos de vista (liturgia, dialecto, arquitectura de edificios religiosos y toponimia son los temas generales más estudiados) y la existencia de un Congreso Nacional de Cultura Mozárabe realizado en Córdoba en 1995; pero si hubiera que obtener alguna conclusión en este primer momento, esa sería que las mozarabías de las ciudades de Toledo y Valencia si han sido estudiadas (con mayor o menor profundidad). Frente a ellas, encontramos que el resto del territorio no ha sido estudiado, y si lo ha sido, la forma de hacerlo fue superficial o tangencialmente. Como en toda lectura historiográfica hay que tener cuidado con las visiones de los autores, pues no son inocentes. Cada historiador está marcado por su contexto y la sociedad en que vive. De esta forma hay que tener en cuenta que Francisco Javier Simonet exaltaba el continuismo cristiano con un destacado apasionamiento decimonónico y romántico, que en el siglo XX siguieron autores como Sánchez Albornoz²¹.

¹⁷ Simonet, F. J., *Historia de los mozárabes de España*, ed. Turner, Madrid, 1983 (es una reimpresión). Francisco Javier Simonet y Baca (1829-1897) fue un historiador español, arabista y orientalista, discípulo de Juan Valera y Antonio Cánovas del Castillo; catedrático de lengua árabe en la Universidad de Granada, que centró su obra en Al—Andalus, de sus obras destacan *Historia de los mozárabes de España* (la cual no ha sido superada), *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes: predicho de un estudio sobre el dialecto hispano-mozárabe*, *Almanzor: una leyenda árabe* y *Santoral hispano-mozárabe escrito en 961 por Rabi Ben Zaid, obispo de Iliberis*. Se convirtió en historiador en un momento en el que la historia se comenzaba a profesionalizar y se mezclaba con el romanticismo del siglo XIX. En: <https://sites.google.com/site/earabistasyafricanistas/indice-de-autores/simonet> y <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/s/simonet.htm>.

¹⁸ Cagigas, I. de las, *Los Mozárabes*, CSIC, Instituto de Estudios Africanos, Madrid, 1947-1948.

¹⁹ VV.AA., *Studia Historica Historia Medieval*, Volumen 27, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009.

²⁰ Aillet, C., *Les mozarabes: christianisme et arabisation en el andalus*, Francia, 2010.

²¹ Viguera Molins, M^a J., “Cristianos, judíos y musulmanes en al-Andalus”, en *Espiritualidad y convivencia en al-Andalus*, ed. Universidad de Huelva, Huelva, 2005, págs. 151-168.

La intención que este Trabajo Fin de Máster es un intento de arrojar un poco de luz entre tanta penumbra, basándome en algunas obras, aunque clásicas, y que llevan al estudio de otras que en un futuro espero poder acceder a ellas junto a revisar la información de archivos. Se supone que la última obra publicada ha revisado todo, o gran parte, de lo escrito con anterioridad, pero al redactar se realiza una selección de la información, por lo cual, creo que es necesario volver a los documentos más antiguos que se tengan para confirmar que en ellos aparece lo que con posterioridad se ha publicado y ver la serie de posibles datos que el autor considerara dejar fuera de su escrito porque, con ellos, se puede abrir (aunque sea un poco) la ventana del conocimiento de los mozárabes de Zaragoza.

2/ LOS CRISTIANOS EN AL-ANDALUS

ISLAMIZACIÓN Y ARABIZACIÓN

La islamización (conversión y extensión a la religión islámica y adaptación de sus costumbres religiosas) y la arabización (adopción de costumbres árabes, tras la conquista y la transformación del territorio conquistado en una superestructura islámica medieval basada en la organización político-social y en el bagaje lingüístico-cultural) por parte de las gentes autóctonas de base hispano-visigoda que había en la Península fueron de forma gradual y progresiva, así la religión islámica y la cultura árabe se generalizaron. Desde el Poder “estatal” la reconversión llegó hasta la población autóctona, pero con diferente ritmo y alcance. La conversión al Islam de los hispanovisigodos fue progresiva, pero llegó a ser la religión mayoritaria en el siglo XI²² ²³. Los cristianos fueron prefiriendo las modas que llegaban de Oriente a las antiguas romanovisigodas, además así se ganaban la aceptación por parte de las nuevas autoridades, cambiaban sus nombres por uno arabizado, o tenían dos (el cristiano y el árabe) y los utilizaban según la gente con la que estaban. Incluso, algunos cristianos llegaron a estar en puestos de importancia de la administración y cerca del Califa, para lo cual su grado de arabización debía ser muy alto.

Junto a todo esto, algunos mozárabes conocían a la perfección la lengua árabe y el latín, por lo que sirvieron como traductores tanto de libros como de escritos oficiales. La arabización se incrementó durante el reinado del emir Abd al-Rahman II, el cual importó la cultura oriental. Los cristianos empezaron a copiar de sus vecinos árabes el uso del *hammam*, el diseño (tanto interior como exterior) de las viviendas, la construcción de calles estrechas en busca de sombra y la comida especiada. Aunque como todo proceso de aculturación, éste fue bidireccional, pues también los mozárabes influyeron en los árabes y estos comenzaron a celebrar fiestas cristianas como Navidad, San Juan y el uno de enero²⁴.

En un primer lugar, se debió producir la aculturación de los grupos dominantes de la sociedad por contactos horizontales de colaboración entre las élites previas y de recién llegados. Posteriormente fue creciendo la comunidad islámica gracias a las conversiones (de ahí que a los

²² Viguera Molins, M^a J., “Cristianos, judíos y musulmanes...”, págs. 156 - 157.

²³ Vicente, A., *El proceso de arabización de Alandalús: un caso medieval de interacción de lenguas*, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, Zaragoza, 2006.

²⁴ Pérez Marinas, Iván, “Los mozárabes de Córdoba del siglo IX: sociedad, cultura y pensamiento”, en *Estudios Medievales Hispánicos*, Madrid, 2012, págs. 177-220, pag. 197.

cristianos convertidos al islam se les llamara muladíes). Lo que está claro es que el proceso de islamización iba por delante del de arabización, que la arabización cultural era realizada por las clases intelectuales y que se comenzaron a imitar los métodos orientales en los campos del saber y de las costumbres.

El primer dato destacable es que la arabización de los no arabófonos se hizo posible gracias al gran encuentro cultural que hubo entre ambas partes (también entre las gentes de religión y cultura judía). Hay que tener en cuenta que la arabización lingüística iba unida a la islamización, porque la gente se convertía al islam o se integraba, tanto abandonando la religión que tenían con anterioridad o aceptando los impuestos que los musulmanes ponían a los *dimimies*²⁵.

La idea que sobre los musulmanes había en la Península no era del todo positiva entre las gentes que conservaron su religión, ya que fueron conocidas tradiciones antimusulmanas que había en Oriente, pero se supone que estas llegaron de forma oral porque las referencias que de ellas se tienen son muy escasas y fragmentadas. De una calidad desigual es la información que ayudaba a los cristianos a componer sus discursos contra el islam, y entre sus formas de ataque a los musulmanes estaba la crítica a los episodios de la vida de Muhammad²⁶.

Se observa que hubo un claro contacto entre el islamismo, el cristianismo y el judaísmo hacia el siglo IX, y al observar la escasa información que ha perdurado de las culturas cristiana y judía se observa como fueron influenciadas por el Islam.

Pero esa al-Ándalus heterogénea que duró ocho siglos y que mezcló tres religiones (islámica, cristiana y judía) tenía dos culturas (la árabe-occidental y la occidental romano-visigótica) en las que, según el momento, se van a poder observar enfrentamientos de las minorías religiosas y discriminación y segregación de las mismas por parte del poder dominante. Pero era un lugar en el que, a partir del siglo XI, la cultura árabe llegó a ser tan importante que fue exportada desde la corte califal cordobesa al exterior.

Las colecciones canónicas, por ejemplo, han de ser explotadas para la historia local de cómo estuvieron sometidos los cristianos bajo dominio islámico, ya que pueden mostrar las transformaciones sociales y religiosas de esta minoría. La *Colección canónica hispana* muestra cómo se compilaban leyes visigodas (en torno al año 600, con Isidoro o Leandro de Sevilla, hasta el año 700), pero a partir del siglo VIII se fueron modificando las mismas según las necesidades del

²⁵ Vicente, A., *El proceso de arabización de Alandalús: un caso medieval de interacción de lenguas*, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, Zaragoza, 2006.

²⁶ Vicente, A., *Ibidem*.

momento. Es probable que todas las diócesis contaran con uno o varios ejemplares de la *Colección canónica hispana*.

Los cristianos en territorio árabe utilizaban el latín para esta fuente legal (por lo que sorprende que uno de los manuscritos conservados esté en árabe)²⁷. El estudio parte de la versión árabe de la *Colección canónica*, contenida en el manuscrito Oriental 1623 de la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial; en el cual se observan conceptos y vocabulario jurídicos árabes. Al comparar esta *Colección canónica árabe* con los diferentes ejemplares de *Colección canónica hispana* conservados en latín se observa que la localización de las leyes es fundamental, hay 195 cánones diferentes y 185 supresiones (de aquí se puede extraer la conclusión de que el compilador utilizara varias colecciones latinas para realizar la árabe). Tal y como Echevarría escribe:

“se han señalado cinco categorías de artículos diferentes entre la *Colección árabe* y las latinas. Los tres primeros grupos podrían considerarse como versiones de otras ramas de la *Colección canónica hispana*, pero los dos últimos grupos resultan más originales:

- Cuatro capítulos que se encontraban ya en los *Excerpta*, pero no en la *Sistemática* latina.
- Capítulos (71) tomados de la *Hispana*, en su recensión *Isidoriana*, y de los concilios toledanos hasta el X, lo mismo que el autor de los *Excerpta*.
- Capítulos (59) tomados de la segunda recensión de la *Hispana* (*Juliana*) o de la tercera (*Vulgata*).
- Dieciocho capítulos tomados de concilios, leyes civiles o literatura eclesiástica, conocidos en la España visigoda y transmitidos al periodo mozárabe. Son: *Liber iudicum*; concilios Arelatense II (procedente del *Epítome hispánico*), Barcelona I del año 540, Aurelianense V de 549 (llamado también en la colección Arvennense II), concilio de Narbona de 589, concilio de Roma de 595 (citado en el *Epítome hispánico* y en el Código emilianense); sínodo Cartaginense de la colección Dionisiana; epístola de Jerónimo al presbítero Evangelum; epístola de San Isidoro a Leudefredo, obispo de Córdoba; «Judicium in tyrannorum perfidia promulgatum», del año 673.
- Capítulos tomados de fuentes desconocidas, algunos de ellos con atribuciones falsas o equivocadas. No es necesario pensar que estos capítulos hayan sido inventados por el autor de la compilación –aunque, eso sí, está dispuesto a creer en la fiabilidad del decreto de Wamba contra Sisaldo, que según él, sin aportar otra justificación, «enriquece con una pieza más las disposiciones regias visigodas conocidas», y no son comparables, desde nuestro punto de vista, a los preámbulos de los libros IV y VII, que sí son evidentemente escritos exclusivamente para esta colección por su compilador. Estos capítulos no son homogéneos, según Martínez Díez, pues algunos proceden de fuentes jurídico-eclesiásticas que no nos han llegado hasta hoy. En otros casos la fuente, conocida, ha sido muy adaptada, agrupándose citas alrededor de un tema determinado.

²⁷ Echevarría Arsuaga, A., “Los marcos legales de la islamización: el procedimiento judicial entre cristianos arabizados y mozárabes”, en *Studia Historica, Historia Medieval*, 27, ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 37-52.

Es el caso, entre otros, que nos va a ocupar, concretamente los cuatro capítulos procedentes del Libro II, tít. 4 del *Liber iudiciorum*, dedicado al testimonio y los testigos, que se encuentran en el Libro III, tít. 8 de la *Canónica árabe*"

Los cristianos pronto comprendieron que eran *dimmiés* y la *Colección canónica hispana* fue el código legal básico junto al *Liber iudiciorum*.

La justicia criminal estaba en manos de la autoridad musulmana; mientras que los asuntos civiles y religiosos serían tratados por los obispos, en quienes recaía también el gobierno de sus sedes. Sin embargo, el juez de la comunidad islámica podía intervenir frecuentemente en la impartición de justicia a cristianos, no solo en aquellos litigios que implicaban a un musulmán, sino también en casos que opusieran a cristianos con judíos, en los que el emir se reservaba el derecho de supervisión, y a petición expresa de los cristianos. Se intentaba evitar conflictos entre las distintas comunidades religiosas, pero no siempre era fácil distinguir a un musulmán de un no musulmán por medio de señales externas —el vestuario no difería demasiado—, y más durante el periodo de progresiva islamización (siglos IX-XI), por lo que eran los juristas los que debían determinar qué suponía exactamente ser cristiano o ser musulmán, así como los casos de apostasía.

En la *Colección canónica árabe* se observa una preocupación por las garantías que deben requerirse en cualquier acusación referentes a la integridad, la legitimidad y el número de testigos aducidos, así como la necesidad de que hayan presenciado los hechos, y el procedimiento que debe seguirse para comprobar la adecuación de un testigo o incluso su rechazo a la hora del juicio. La prueba testifical era la forma más importante de decidir los juicios, y se atribuyó especial importancia a la figura del testigo y se legisló ampliamente sobre la idoneidad de este, para evitar que el juez pudiera ser inducido a error por causa de falsos testimonios. Había diversos requisitos que cumplir y, por norma, cristianos y judíos no podían ser testigos en los juicios, pero este grave inconveniente debía solucionarse. Y es que antes de ser testigo había que determinar si se podía o no serlo, según su sexo, requisitos morales e intelectuales, etc. En el caso de los cristianos se suponía que decidir si el hombre era o no un testigo cualificado lo decidiría el obispo o sus delegados (en el *Liber iudiciorum* aparecen los requisitos para la selección del testigo: deben ser honrados, libres, de buen linaje y ricos, pues se piensa que el pobre puede ser sobornado para dar un testimonio falso)²⁸.

²⁸ Echevarría Arsuaga, A., "Los marcos legales de la islamización: el procedimiento judicial entre cristianos arabizados y mozárabes", en *Studia Historica, Historia Medieval*, 27, ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 37-52.

Aunque la conversión al Islam ofrecía ventajas atractivas, como dejar de pagar la *yizya* y poder ascender en la carrera política, lo que pudo dar conversiones al islam por interés más que por fe (al menos al principio) lo que indirectamente fomentó fue que hubiera cristianos ocultos que seguían practicando sus ritos en la intimidad. Además estaban los matrimonios mixtos, en los que si él era musulmán, ella debía convertirse al Islam y los descendientes debían ser educados en la religión de Mahoma.

LEGISLACIÓN

En el caso de la mozarabía cordubense estaba integrada dentro de la sociedad andalusí mediante el pacto de protección (*dimma*) los cristianos, como *dimmies*; estos quedaban al amparo de las autoridades islámicas, y obtenían la garantía de mantener su posición social, su religión, sus costumbres, sus leyes,...Pero los mozárabes debían colaborar con las autoridades musulmanas, pagar impuestos y respetar la religión islámica. Aún así esta laxitud fue desapareciendo, los brotes de intolerancia no suponían la tónica general, pero se desarrolló ampliamente la legislación de normas denigrantes contra los cristianos (ropajes distintivos, prohibición de tener nombres árabes, prohibición de montar caballos, prohibición de detentar cargos públicos, obligación de tratar a los musulmanes como superiores, prohibición de tomar a un musulmán a su servicio, etc.), ya que los mozárabes se habían convertido en una minoría cuantitativa y el poder andalusí estaba en manos de grupos rigoristas islámicos procedentes del norte de África, primero los almorávides y después los almohades.

La ley islámica se basa en el Corán, por lo que ley y religión iban unidas. El estado islámico permitía que los autóctonos mantuvieran su religión, que estaba basada en el Libro Sagrado, la Biblia (tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, es decir, judíos y cristianos). Eran denominados *dimmies* y podían conservar su religión y su organización jurídico-administrativa interna, pero esta estaba supeditada al Estado islámico en determinadas condiciones. Al darse la conquista los cristianos eran opositores o colaboradores, los colaboradores se convirtieron al Islam y los opositores no lo hicieron, por lo que pasaron a considerarse *dimmies* «protegidos» o «tributarios» que, por ley, podrían conservar sus propiedades y su organización social y se regían por sus propias jerarquías (pero estas se supeditaban a la autoridad musulmana) y al pago de la *yizya* (capitación). Tenían sus propias autoridades, como el defensor o *comes* (*qūmis*) que los representaba, al que secundaba un *exceptor*; tenían clero y obispos (*usqūf*). Eso sí, estaban prohibidas las manifestaciones públicas de culto no musulmán que fueran ostentosas, por lo que no

podrían realizar procesiones, el tañir de campanas debía ser bajo, los entierros se debían celebrar con discreción y los restos de los mártires se intentaban hacer desaparecer para que no pudieran quedar reliquias; por tanto estaba prohibido todo lo que pudiera manifestar externamente el culto. No se podía construir iglesias nuevas ni rehabilitar las que ya existían, aunque esta norma no siempre se cumplió dado que se conocen ampliaciones y rehabilitaciones. Las infracciones se castigaban con azotes, confiscaciones, prisión o muerte, según la gravedad.

SITUACIÓN FISCAL

Los mozárabes estaban sometidos a un impuesto extra que debían pagar para poder conservar su religión y que era el impuesto por capitación y el diezmo. Esos eran los tributos oficiales, aunque se sabe de la existencia de otros tributos, como el de la capitulación en Córdoba, que dicen que era insoportable, un tributo personal y expoliaciones de bienes a los cristianos. Pero el trabajo de recaudador de impuestos a los cristianos lo realizaban los propios cristianos, era un cargo conocido como *exceptor*, con nombramiento oficial. Pero los impuestos eran abundantes para todos, tanto musulmanes como protegidos, por el aumento de las necesidades del Estado y la disminución de los *dimmiés*²⁹.

La *yizya* es un impuesto por capitación que debían pagar los *dimmiés*, se cobraba una vez cada mes lunar y según la clase social del mozárabe se pagaba una distinta cantidad: 4 dirhems los ricos, 2 dirhems la clase media y 1 dirhem los que trabajaban manualmente; aunque también se podía cobrar de forma conjunta a un colectivo mediante una cantidad fija, pero esta cantidad no variaba aunque si lo hacía el número de mozárabes. Del impuesto de capitación estaban exentos los monjes, las mujeres, los niños, los enfermos, los mendigos, los ancianos, los dementes y los esclavos. Otro impuesto que se pagaba era el territorial, *kharadj* (que lo pagaba cualquier andalusí), su cumplimiento era anual y se abonaba un porcentaje de los productos obtenidos (por lo que variaba según lo cosechado en las tierras de cultivo), que era el 20% del total.

CULTO CRISTIANO

Algunas ciudades, como Córdoba, tenían permitido el uso de las campanas para llamar al culto diario. Las procesiones se suponía prohibidas por ser un acto público de culto de una religión

²⁹ Jiménez Pedrajas, R., Historia de los mozárabes en al-Ándalus, ed. Almuzara, Córdoba, 2013, págs. 95-108.

no musulmana. El culto dentro de las iglesias estaba permitido, pero con decoro. A pesar de ello tuvo momentos de represión. Se conoce la renovación y la mejora de algunas iglesias y la creación de nuevas (como el monasterio de Tábanos, en Córdoba, a mediados del siglo IX), aunque esto estaría, a priori, prohibido por la ley musulmana.

La misa se hacía en latín, una lengua que, con la entrada del romance, cada vez menos mozárabes comprendían, lo que hacía que se sintieran alejados los feligreses de lo que estaban aprendiendo y rezando. Aunque la enseñanza de la cultura latina a los mozárabes cordubenses se impartía en las escuelas basilicales y monacales.

DEMOGRAFÍA

No quedan registros de la población que había en esta época en las ciudades, así que aún sería más difícil conocer la sometida, pero Richard W. Bulliet ha ofrecido cálculos orientativos (aunque también criticados, pero que coinciden con el desarrollo de la historia andalusí). Como fue aumentando la población musulmana en la Península, quienes no eran musulmanes eran *dimmies*, y como los cristianos eran la población mayoritaria antes de la conquista (por encima de los judíos), podemos suponer que un tanto por ciento bastante superior de la población no musulmana sería de mozárabes. Los cálculos de Bulliet fueron³⁰:

Época	Población Musulmana
Mediados del siglo VIII	10%
Mediados del siglo IX	+ 20%
Mediados del siglo X	50%
Mediados del siglo XI	80%
Mediados del siglo XII	+ 90%

Tal y como era de suponer, poco a poco, la población mozárabe iba disminuyendo a lo largo del tiempo, lo que demuestra que la religión musulmana fue arraigando³¹. Los conversos se

³⁰ Viguera Molins, M^a J., “Cristianos, judíos y musulmanes ...” pág. 158.

³¹ Viguera Molins, M^a J., “Cristianos, judíos y musulmanes ...” págs. 157 a 159.

conocían como *muwalladun* o muladíes, los cuales tardaron en desprenderse de sus prácticas y costumbres cristianas, pese a la desaprobación de los juristas.

COMUNIDADES IMPORTANTES

La mozarabía de Toledo ha sido una de las más estudiadas, puesto que Toledo era la sede del poder eclesiástico y la capital del antiguo reino visigodo. El hecho de que fuera tomada por los musulmanes supuso un revés para la Cristiandad, y su comunidad mozárabe sirvió de ejemplo y de espejo para el resto de grupos cristianos de las distintas ciudades de la Península Ibérica que se encontraban bajo el poder musulmán.

El otro foco de importancia y ejemplo de la mozarabía era Córdoba, puesto que era el centro del poder musulmán en Al-Andalus. La comunidad cristiana cordobesa es la que estaba más cerca del emir, por lo tanto era la que antes se enteraba de los cambios que podrían darse en el poder respecto a ellos (ya fueran en temas de tolerancia o en temas de represión o en materia de impuestos, que solían ser los que más afectaban a los mozárabes). También ha sido la mozarabía más estudiada de la Península porque tuvo a grandes ilustrados como Álvaro de Córdoba³² o Eulogio de Córdoba³³ y, sobre todo, por el movimiento martirial del siglo IX –que tanto daño hizo a la comunidad mozárabe–.

RELACIÓN CON LOS MUSULMANES

La relación con los musulmanes no iba a ser fácil, puesto que los cristianos se veían como los vencidos y tenían que tratar con sus vencedores. Quienes hicieron de intermediarios entre el pueblo y los musulmanes, los que más contacto tuvieron con el poder islámico fueron los obispos, además de que se mantuvieron sus sedes episcopales, pero también serán impulso para el mantenimiento de las ciudades, frente a la desaparición o ruralización de otras, que pasarán a denominarse como *qarya* o *hisn*. En el valle del Ebro y el suroeste surgen los grandes linajes

³² Álvaro Paulo de Córdoba, nacido entre el 800 y el 815, probablemente en Córdoba y su muerte fue alrededor del año 863.. Con una vida marcada por el movimiento martirial cordobés de mitad del siglo IX, escribió obras como *Indiculus luminosus*, *Vita Eulogii*, *Confessio*, catorce cartas (*espistulae*) y varios poemas.

³³ Eulogio (800-859), gracias a su muerte martirial su amigo Álvaro escribió *Vita Eulogii* y se puede estudiar su vida. Perteneciente a una familia cristiana acomodada, amigo de Álvaro, sacerdote, recorrió la Península, llegó a Zaragoza en busca de sus hermanos, pasó por Bilibis Arcóbriga Sigüenza, Complutum y Toledo. Escribió *Memoriale sanctorum*, *Apologeticus martyrum* y *Documentum martyriale* como textos destacados. Murió en Córdoba de forma martirial.

muladíes, en lo que he entendido como una adecuación a la realidad de la ruralización³⁴ de la sociedad y la desarticulación de las redes diocesanas. Es posible que esta nueva situación sea la responsable de la desaparición de algunas sedes episcopales, aunque indudablemente otras van a continuar.

El nuevo cambio en la situación de la Iglesia y los mozárabes, que afectará también a todo el conjunto de la población, vendrá con la sustitución de los pactos, que han subsistido pero bajo otras manos, por las nuevas normas emanadas por el *fiqh*. A mediados del siglo IX tiene lugar la revuelta de los arrabales cordobeses contra el emir al-Hakam por la imposición de diezmos sobre los cereales y, como nos recuerda el cronista, al-Hakam, «impuso la tributación de diezmos a toda la gente de su capital y coras del reino según él quería, contra el gusto de ellos, y lo acataron, sin que nadie se atreviese en adelante a decir una palabra, costumbre que han seguido hasta hoy»³⁵.

Es decir, se trata de la regulación del *zakat* para los musulmanes, pero también se debieron de regular los impuestos de los *dimmiés*, la *yizya* y el *jaray*, pues a los pocos años tenemos el testimonio de las tribulaciones de los emeritenses que llegaron a oídos de Ludovico Pío y la respuesta de este, que, aunque se dirige a «omnis primatibus et cuncto populo emeritano», debía referirse a los cristianos, puesto que les ofrece la acogida en su territorio, al igual que habían hecho antes con los *hispani* del nordeste peninsular. En la carta del emperador se dice claramente que al-Hakam I les había impuesto un tributo (*censum*) que no le debían, lo que entiendo no como una arbitrariedad, sino como la imposición de la nueva figura fiscal, al igual que los diezmos a los musulmanes, que sustituía a los pactos del momento de la conquista, y la oferta a semejanza de la efectuada a los *hispani* indica que, a los ojos de Ludovico Pío, mantenían las mismas estructuras sociales que estos, es decir, feudales; hacia mediados del siglo, tenemos el conocido caso de los «mártires voluntarios» en Córdoba, que se suele explicar como respuesta a la pérdida de identidad.

La jerarquía eclesiástica, aunque disminuida en sus ingresos por la pérdida de los beneficios y exenciones fiscales, así como por el ritmo de las conversiones, en su mayor parte sigue siendo connivente con el poder, asistiendo a los concilios convocados por este y colaborando con la

³⁴ La ruralización se dio durante la Alta Edad Media, pues al darse las invasiones de los pueblos germánicos y después las musulmanas se vivió una etapa de inseguridad que aumentó las relaciones entre señores y vasallos que se dieron en el mundo rural y fueron la base del feudalismo, porque así se sentían más protegidos. Además, con la crisis agraria de los siglos V a IX disminuyó la población y se abandonaron tierras de cultivo, por lo que la población tendió a ruralizarse en pequeños grupos.

³⁵ Ibn Hayyan. Crónica de los emires Alhakam I y ‘Abdarrahman II entre los años 796 y 847 (Almuqtabis II-1). Ed. y trad. de M. A. Makki y F. Corriente. Zaragoza, 2001, p. 75.

administración, como el malacitano Hostégesis llevando el censo de los rústicos a Córdoba, o la relación entre el gobernador y el obispo de Zaragoza a petición del emir, con motivo del viaje del conde Salomón de Cerdaña hacia 863. Se puede entender esa connivencia (acuerdo o complicidad entre dos o más personas, tolerancia de un superior en relación con las faltas que cometen sus subordinados) como un primer paso hacia la aculturación, y esta afectaba hasta los más intransigentes, pues, si el propio abad Sansón prestó sus servicios, deliberadamente, como traductor en la corte, quizás fuera más inconsciente su aceptación del matrimonio entre primos hermanos, a imitación del matrimonio preferencial árabe, por lo que fue acusado en el concilio de 862.

Durante la *fitna*³⁶ no se puede afirmar la oposición entre cristianos irreductibles y muladíes transigentes, como tampoco que los mozárabes lucharían todos unidos formando una «comunidad», podrían estar divididos entre refractarios y acomodaticios, pues los «viejos vínculos que ellos y sus antepasados tenían con el sultán», al ser nombrado gobernador del emirato o el defenderse de las depredaciones de los rebeldes eran cuestiones que les influían. También de ese momento es el famoso relato transmitido por Ibn Hawqal sobre la existencia en al-Andalus de explotaciones agrícolas trabajadas por millares de campesinos que ignoran todo de la vida urbana y que son *rumíes* de religión cristiana, que a veces se rebelan y se refugian en un *hisn* donde es difícil reducirlos.

Durante el Califato se va a dar una colaboración aún más estrecha entre la elite cristiana y los soberanos Omeyas. Se pueden añadir la serie de obispos que actúan como embajadores, o los médicos que nos refiere Ibn Yulyul³⁷, si bien las relaciones no se limitaron a la capital del Califato, pues sabemos que el obispo Redento de Huesca era sobrino del *wali* Muhammad al-Tawil. Y de la misma manera las instituciones continúan en vigor, teniendo constancia en especial de varios jueces de los cristianos a lo largo del siglo y aún con los ‘amiríes. La información sobre los médicos nos ilustra de las riquezas conseguidas por el ejercicio profesional, pero también tenemos constancia de la pervivencia de la aristocracia, como el conde Ablavel Gudesteiz, un mozárabe que había gozado

³⁶ La *fitna* fue una división y, tras ella, un periodo de inestabilidad y de guerra civil que se dio en Al-Andalus entre 1009 y 1031 que dio lugar a los reinos de taifas. Tras la muerte de Al-Hakam II, Almanzor se hizo con el poder y se dedicó a guerrear por la península para conseguir el poder y a favorecer a los grupos beréberes. De ahí se acabó en una guerra civil y en la independencia de taifas, como Almería, Murcia, Badajoz, Carmona, Tortosa, Valencia, Zaragoza,... hasta que en 1031 el último califa fue depuesto y Córdoba se declaró independiente, y todo Al-Andalus estaba dividido y dirigido por familias de origen árabe, beréber o eslavo.

³⁷ Médico de los califas Al-Hakam II e Hixem II, que escribió la obra *Comentario a la obra De Materia Medica*.

del favor de Vermudo II y le había abandonado por el conde de Castilla Garci Fernández, que era «comes in Spania».

Cyrille Aillet ha insistido en el alto grado de arabización de la elite mozárabe, que necesita traducir al árabe textos esenciales³⁸. En los medios rurales sabemos por el *Calendario de Córdoba* de la pervivencia de iglesias y monasterios, hasta tal punto que el relator de las tribulaciones mozárabes, F. J. Simonet, se ve obligado a admitir que «muestra el estado favorable aún en que se encontraba el culto católico en la España mozárabe». Para el siglo XI, la colaboración de los cristianos con los reyes de taifas tiene un sentido preferentemente militar, aunque no falte la de orden diplomático, como la del obispo de Tortosa con al-Muqtadir de Zaragoza, o la del mismo Sisnando Davídiz entre al-Mu'tadid y Fernando I de Castilla. Esa habilidad militar de un sector de la población mozárabe contrasta con las impresiones sobre el común de la población andalusí, pues no parece que sean simplemente retóricas las acusaciones de Ibn Hawqal sobre sus escasas cualidades bélicas, o las del emir 'Abd Allah sobre los pobladores de su capital: «eran gentes que no podían hacer la guerra y que no tenían nada de soldados», lo que indica la contraposición de dos sociedades diferentes³⁹.

La animosidad hacia el culto cristiano era habitual y se demostraba con blasfemias e improperios, y esto hacía que los seguidores de Cristo se aislaran en todos los aspectos de su vida. Además, en el traje solían tener que mostrar que eran mozárabes y se raparían la parte anterior de la cabeza⁴⁰. El lugar de residencia de este grupo solía ser en barrios a extramuros de la ciudad o cerca de los muros de la ciudad. La clase social de los mozárabes fue variando, dado que al principio (siglo VIII) eran la mayoría de la población y estaban repartidos por todos los estratos sociales, hacia el final (siglo XII) ya sólo quedaban las clases más humildes y algunos de buenas familias, que eran los que ocupaban la alta jerarquía eclesiástica; se dividían en *ingenui* privilegiados / aristócratas (que mantuvieron sus privilegios y propiedades y ocupaban los puestos altos de las magistraturas), *ingenui* sin privilegios / profesionales liberales, comerciantes, artesanos, militares, funcionarios, pequeños terratenientes (que siguieron manteniendo una situación aceptable) y *servi* (los que más mejoraron respecto a la época visigoda porque fue frecuente que los señores

³⁸ Aillet, C., “Recherches sur le christianisme arabisé (IXe-XIIe siècles). Les manuscrits hispaniques annotés en arabe”, en Aillet, C., Penelas, M. y Roisse, P. (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe?*, Collection de la Casa de Velázquez (101), Madrid, 2008, pp. 91-134.

³⁹ Simonet, F. J., *Historia de los mozárabes de España*, ed. Turner, Madrid, 1983.

⁴⁰ Jiménez Pedrajas, R., *Historia de los mozárabes en al-Ándalus*, ed. Almuzara, Córdoba, 2013, pág. 68.

musulmanes emanciparan a los esclavos, sobre todo si estos abrazaban la religión islámica). Tenían prohibido utilizar expresiones musulmanas según el pacto que acataron al entrar los musulmanes en la ciudad. La llegada de los almorávides fue un momento en el que estalló una crisis del cristianismo⁴¹.

Se parte de la adscripción religiosa en la construcción de la identidad de unos y *otros*, como forma de ordenamiento y clasificación del poder que controlaba a los individuos (los musulmanes); pero la construcción de identidad o identidades fue un proceso lento en el que la vida religiosa fue uno de los elementos clave de segregación, pero también afectaba al orden social en su conjunto, se llegaron a invalidar ritos y si había contactos fuera de lo establecido podía influir a todo el grupo. Ambas religiones compitieron en un momento de Cruzadas y surgimiento de reinos e identidades que determinaban las formas de relacionarse y de contender.

Pero los mozárabes eran más complejos, en ellos se sumaban su religiosidad y patrones culturales propios de los dominadores musulmanes, lo que dio una identidad particular, heterogénea, que fue un problema para las autoridades, tanto musulmanas como cristianas. La arabización de los mozárabes desembocó en propuestas centradas en la supuesta convivencia armoniosa entre musulmanes y cristianos, algo logrado por la legislación coránica tolerante con las minorías monoteístas.

Pero la realidad cotidiana mostraba múltiples tipos de relaciones complejas entre gentes de distinta fe (musulmanes y cristianos). Además, había una normativa que limitaba la relación entre ambos grupos -pero no siempre eran respetadas- que eran la base para poner en práctica dispositivos discriminatorios que aparecerían en el marco legal. Estas reglas / dispositivos tendrían un ordenamiento y el poder se serviría de él, con mayor o menor rigurosidad, al tratar con los grupos sometidos; pero estas normas no se respetan, aunque sí eran una base para consentir discriminaciones que gozarían del marco legal necesario. Estas reglas daban un orden y forma de relacionarse entre el poder y los sometidos, segregaban a quienes formaban parte de la verdadera fe y quiénes no.

Desde el inicio de la conquista peninsular se aplicó una legislación particular a los vencidos, si estos eran *dimmiés*, basada en el Corán que duró durante todo el periodo andalusí; era la *dimma* (normas que regían las relaciones entre cristianos e infieles), que partía de la concepción de la guerra en términos de *yihad* y que señalaba el trato a dar a las “gentes del libro” o *ahl al kitbar* (basado en el Corán, Aleya IX, 295).

⁴¹ Viguera Molins, M^a J., “Cristianos, judíos y musulmanes ... “ pág. 163.

La *dimma* debió presentar variantes a lo largo del tiempo y de las conquistas, pero, en general, debió ser bastante homogénea en todo el mundo musulmán. Los *dimmies* (protegidos) tenían determinadas imposiciones a nivel social y económico, lo que afectaba a ellos y al estado islámico por su tributación confesional (puesto que lo que estos tributaban y lo que pagaban los creyentes musulmanes eran sus principales fuentes de ingreso). Las tributaciones eran: el *zakat* (“diezmo”), que era la de origen musulmán y que administraba el Estado pero no le pertenecía, y el *harag*, que gravaba la tierra del *dimmi* (sin un mínimo, ni máximo), determinando lo percibido antes de que el no musulmán hubiera recolectado, el impuesto no caducaba y sus atrasos eran acumulables y heredables. Como los musulmanes lograron gran parte de la Península mediante pactos (y con ellos buena parte de los nativos no perdieron sus tierras) el *harag* fue la principal fuente económica. En las fuentes árabes y en las latinas se mencionan los numerosos impuestos que los cristianos y los judíos debían pagar a los musulmanes, algo que se veía como una práctica de compensación; esto ocurrió desde el inicio en el que los musulmanes entraron en la península. Encontramos ejemplos entre Abd al Aziz b. Musa y Teodomiro⁴², con el pacto que estos hicieron para la región de Orihuela; el acuerdo se convertía en *ahd* o *sulh* porque el pacto declaraba que a los nativos se les concedía el “pacto de Alá”, la “protección de Alá y su profeta”. Este era el tipo de convenio que se firmaba con las poblaciones que capitulaban, las cuales lograban preservar una serie de derechos y, por ello nadie se impuso a Teodomiro; ni los de su lugar (el especificado en el pacto: Auriola, Mula, Lorca, Balantala, Locant, Iyih y Elche), ni sus hijos, ni sus mujeres serían tomados como cautivos, no se quemarían sus iglesias ni se forzaría su religión y se establecía la paz sobre el territorio si cumplían con los impuestos diferenciados según el individuo fuera libre o no. Hasta la formación del Califato (929) no hubo grandes cambios en la vida diaria de la población ibérica nativa, porque los musulmanes tendieron a instalarse organizados en grupos militares no muy numerosos (*alquerías* separadas) y mantuvieron en sus puestos a los líderes regionales nativos y porque el trastrocamiento de los poderes políticos no habría supuesto un cambio en las condiciones de vida⁴³.

⁴² También conocido como Pacto de Tudmir o de Orihuela. Fue un tratado firmado entre Teodomiro y Musa, por el que el primero seguía gobernando un territorio (Uryula [Orihuela], Baltana, Laqant [Alicante], Mula, Villena, Lurqa [Lorca] y Ello) y a cambio pagaban dos impuestos, el personal (la *yizia*) y el territorial (el *jaray*) y no colaborarían con los musulmanes.

⁴³ Estévez, María de la Paz, “Cristianos y musulmanes en al-Andalus: el caso de los mozárabes de Toledo y los límites de la libertad”, en *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, volumen 44, ed. Instituto de Historia Antigua y Medieval, Buenos Aires, 2012, págs.: 305 - 325.

Estos pactos son de naturaleza compleja, muestran un formalismo que no debía corresponder a las prácticas sociales reales y la confrontación del mismo con la información de las crónicas y los documentos de archivo muestran una realidad más compleja. Las relaciones entre musulmanes y cristianos sometidos parecen más estrechas de lo que historiografía tradicional suponía, por lo que habría intercambios y préstamos culturales y gracias a esos intercambios se observó la necesidad de segregarlos entre unos, los musulmanes, y los *otros*, los cristianos y los judíos, mediante medidas que encuadraban los contactos cotidianos para evitar una contaminación indeseada. Estos colectivos (cristianos y judíos) adoptaron pautas culturales y organizativas ajenas, pero conservaron otras mientras se encontraban con problemas como el límite de la integración (más o menos rigurosa por / mediante / gracias a dispositivos discriminatorios). Así se explica el alcance que tuvo la adopción de las pautas culturales en la población mozárabe y los límites que se impusieron a su asimilación completa.

Se generaron discusiones en la “cuestión mozárabe” sobre las características religiosas del grupo, su actuación política y su aculturación, incluso se llegó a poner en duda su existencia (la problemática historiográfica merece un trabajo en sí mismo); las premisas de las que partimos son: por un lado se acepta la existencia de una comunidad mozárabe relevante en Toledo (antes de la conquista en 1085), algo deducido por la Carta Otorgada de 1101 por Alfonso VI en que los menciona y asegura que se respetará la aplicación del *Liber Iudiciorum* como se hacía antes de la entrada de este en Toledo, y por esto se hace una mención para los que se instalaron en territorio toledano tras la conquista; y por otro lado afirman, tal y como dice Cyril Aillet, que el término “mozárabe” define una situación de interacción cultural que los cristianos de al-Andalus mantuvieron con el Islam y con los poderes cristianos del norte, una definición flexible con la que observar prácticas y procesos sociales dinámicos; además, el análisis de esa interacción cultural concentró y concentra la atención de muchos historiadores y es un debate abierto⁴⁴.

La “cuestión mozárabe” según las fuentes toledanas muestra que la mayoría cristiana habitante en Toledo se encontró en una situación particular: porque las relaciones que tenían con los reinos cristianos del norte y con el resto de Europa fueron suprimidas, así no recibieron los cambios y transformaciones (tanto culturales como religiosas); y porque su nueva situación (de sometidos) les hizo vincularse con las autoridades musulmanas (que llegaron para estar durante un largo

⁴⁴ Estévez, María de la Paz, “Cristianos y musulmanes en al-Andalus: el caso de los mozárabes de Toledo y los límites de la libertad”, en *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, volumen 44, ed. Instituto de Historia Antigua y Medieval, Buenos Aires, 2012, págs.: 305 - 325.

periodo de tiempo). Este nuevo contexto generó la necesidad de hacerse con prácticas específicas para la nueva realidad social, por lo que tuvieron que adoptar pautas culturales de los vencedores.

La documentación del Archivo Catedralicio de Toledo muestra esas apropiaciones culturales (con documentos desde 1083) en el conjunto documental reunido por Ángel González Palencia⁴⁵. Es una documentación que presenta restos de los patrones de ordenamiento propios de época musulmana (aunque la gran parte de la documentación sea cristiana) y el grado de arabización del grupo. Entre los elementos culturales adoptados por los mozárabes sobresale la cuestión idiomática (en los documentos escritos en árabe se suele encontrar la fórmula / frase “*hecha después de explicarles a todos su sentido en lengua que entendieron*”, refiriéndose al Romance), que entienden el árabe (tanto escrito como hablado). Las firmas que aparecen en los documentos muestran la adopción de nombres a la usanza árabe mezclados con latinos (por ejemplo, en un documento de 1185 aparece “*Abuchiel el Albañil, Domingo Sidis, Andrés, hijo de Yusef*”), lo que implica, dicha mención del nombre, que también adoptaban la estructura generacional o *nasab* (un ejemplo “*Esteban ben Gaisún*”). También se pueden observar determinados formulismos en el encabezamiento de la documentación invocando a personas, lugares o situaciones, encontrando frases en árabe como: “*En nombre de Dios clemente y misericordioso*”, “*A Él solo la gloria*”, “*Guárdela Dios*”(a la ciudad de Toledo), “*Perpetúe Dios su bendición*”(a individuos), “*Perdone Dios a los muertos y honre a los vivos*”. Pero la arabización no data del siglo XI, ya en el siglo IX Álvaro de Córdoba lamentaba la adopción del idioma árabe por parte de los cristianos, Álvaro, representante de las posiciones anti-musulmanas más extremas, aunque algunas de sus afirmaciones pueden ser exageradas, muestra la arabización temprana de los cristianos e informa de la apropiación de pautas propias de los musulmanes en cuanto a vestimenta y mobiliario (ya que en los testamentos se suelen mencionar almohadas, colchones y cojines y no mesas y sillas, y en la documentación toledana se enumeran velos, *alhajas*, *almalafa* (túnica), *alifafe* (cobertor), *marfega* (tela),...). Un modelo oriental que, según Diego Olstein, también se copió en temas económicos y políticos, entre los que destacan las pautas inmobiliarias y los convenios para el trabajo rural (propios del Islam), algo que se identifica por fórmulas notariales propias del derecho maliki. Reyna Pastor había señalado que había diferencias entre los convenios de aparcería que había en Al-Andalus y los que se daban en el campesinado de la Europa feudal; en Al-Andalus se asociaba al campesino con un propietario de tierras por un contrato (pasaban a ser *sharik*, socios / *exaricus* en la documentación latina) con derechos garantizados y alejados de la servidumbre feudal; allí, la

⁴⁵ Según Estévez, María de la Paz, obra citada págs.: 305 - 325.

libertad jurídica de los individuos era esencial, pues el Islam repudiaba cualquier tipo de contrato que se hiciera con personas no-libres.

Se siguió respetando el *Liber Iudiciorum* (leyes y normas para el orden de cuestiones internas mozárabes), aunque se introdujeron pautas económicas orientales y la documentación muestra que los acuerdos de compraventa se realizaban “según la ley de los cristianos” en las ventas que estos hacían entre ellos. Parece que se asimilaron voces árabes para nombrar a cargos de autoridad, como *alguacil*, *alhaquim*, *almojarife*, *almotacén*, *nádir*, *cadí* o *adalid*, pero el significado de ellos varió tras la conquista cristiana (1085).

Así, con todo esto, la arabización era adoptar el idioma y el universo simbólico asociado a este, así como patrones de ordenamiento económicos y políticos para desenvolverse en esa nueva realidad. Los mozárabes se “aculturaron”, imitaron unos elementos, aunque de forma deformada, y se resistieron a otros.

Adoptaron pautas culturales externas, incluyendo elementos culturales propios y, por esto, pervivió el núcleo identitario vinculado a lo religioso; lo que supuso una barrera de aculturación completa. Adoptaron nuevos patrones culturales y otros fueron resguardados, que pudieron ser preservados por la voluntad del colectivo mozárabe o por la imposición de medidas de segregación por las autoridades musulmanas. Para responder a esto hay que estudiar las fuentes islámicas y cristianas, tanto de Toledo como de Córdoba o Sevilla (entre otros lugares), porque la relativa unidad de prácticas y reproducción de pautas organizativas en Al-Andalus permite considerar qué medidas similares se practicaron en todo el territorio.

El uso de la lengua árabe es un elemento saliente en la adopción de pautas culturales nuevas en los mozárabes, pero, por encima de la lengua, la religión define la pertenencia a determinados colectivos (más allá de la lengua, el estilo de vida, los patrones de organización económica, etc.). Los mozárabes preservaron su fe cristiana (pero esta no recibió las novedades que se daban en Roma) y luego se conoció como rito mozárabe. La pervivencia de esta religión estaba asegurada en la *dimma* (que respetaba las creencias monoteístas, sus ritos y sus templos, pero les recortaban sus libertades). Pero otras áreas de la vida religiosa, como el matrimonio o la estructura familiar, se vieron afectadas, aunque se regulaban con el *Liber Iudiciorum*, lo que no permitió innovaciones en la estructura familiar, por lo que la organización familiar parental agnática, endogámica y patriarcal musulmanas no influyó en el grupo mozárabe; así como el lugar y la condición jurídica de la esposa, porque la mujer mozárabe era sujeto de derecho para realizar operaciones que involucrasen

propiedades y herencias (esto aparece ejemplificado en un documento de 1083 sobre la venta de una viña que otorga una mujer a un comprador judío)⁴⁶.

Hubo factores externos que impidieron la total asimilación de la aculturación mozárabe. En el matrimonio, la separación entre cristianos y musulmanes se mantuvo porque los cristianos tenían prohibido tomar como esposa a mujeres musulmanas, incluso el acercamiento a estas se resolvía con un castigo riguroso. Pero la situación inversa era relativamente tolerada porque según las pautas islámicas el matrimonio entre un musulmán y una cristiana o una judía no afectaba la fe de los futuros hijos, que se considerarían musulmanes, aunque no parecía ser lo recomendable, y hay testimonios de lo problemáticas que eran estas uniones por la infiltración de ideas extrañas a la fe; hay también testimonios sobre la toma de mujeres cristianas como esposas para generar alianzas políticas, pero estas prácticas tenían una valoración negativa. Y las crónicas insisten en el peligro de los matrimonios mixtos, lo que hace pensar que se darían en un número importante y que se daban situaciones confusas. En las relaciones musulmanes e infieles se define la confesión del individuo para validar o no un matrimonio, esto da a los hijos un estatuto u otro, y la facilidad con la que se experimentaban las conversiones también es importante por la identidad religiosa fluctuante de los que hacían esas conversiones. Eran identidades oscilantes y preocupaban al poder, porque el hecho de que los cristianos adoptaran pautas orientales se llevaba con indiferencia, pero la identidad del *otro* debía reglamentarse.

También, la existencia de iglesias y sinagogas y sus celebraciones, más o menos públicas, eran causa de inquietud, porque los infieles utilizaban en ellas elementos que podían contaminar al musulmán si tenía contacto con ellos. Ante esto, la legislación malikí prohibió a los cristianos realizar sus ritos, procesiones y entierros en público, también se les prohibió mostrar la cruz y consumir en público vino y cerdo. Pero los musulmanes podrían ser testigos y participar, de forma activa, en celebraciones cristianas, aunque los musulmanes tenían prohibido aceptar regalos de los cristianos por Año Nuevo y Navidad; y también aparecen recomendaciones que prohibían a las mujeres musulmanas entrar en las iglesias por la conducta libertina de los clérigos. Para la participación conjunta en celebraciones religiosas, más o menos públicas, ayudaba que entre unos y *otros* no hubiera una demarcación de barrios definitiva.

El planteamiento de las ciudades, al estilo oriental, hacía que musulmanes y cristianos atravesaran espacios en los que entrarían en contacto; pero esa coexistencia facilitaba los intercambios y podría alimentar, entre las autoridades musulmanas, la necesidad de reafirmar

⁴⁶ Estévez, Mari Paz. *Ibidem*.

constantemente la propia identidad; esto ocurría en un contexto en el que no era posible diferenciar a unos de otros de forma instantánea por la arabización lingüística y la adopción de pautas culturales orientales por parte de los *otros*. Hubo tentativas de imponer determinadas vestimentas y la prohibición de ciertas prácticas sobre los *dimmes*, como la recomendación del uso de cinturones o colores que los distinguieran, la prohibición de que vistieran a la usanza oriental, el velo en la mujer cristiana, la espada para el hombre, sellos en el cuello al entrar a los baños, no utilizar las mismas monturas que los musulmanes, entre otras; pero hasta la llegada de los almorávides y almohades la población cristiana andalusí no tuvo que llevar distintivos. Sin embargo normas como la prohibición de utilizar expresiones de saludo e invocaciones características del árabe o el uso del velo en las mujeres no fueron respetadas (esto se observa en la documentación del archivo catedralicio de Toledo).

La interpretación que cada gobernante hizo de la ley tenía que ver como la coyuntura en la que se encontraban; además, los intereses que cada dirigente tenía debían negociarse con sus propios intereses religiosos y jurídicos y con los de otros sectores; esto determinaba llevar o no a cabo acciones más o menos violentas sobre los que formaban parte de la *umma*. La existencia de estas medidas de corte discriminatorio dependieron del momento coyuntural y se dieron a largo plazo; pero la pervivencia de estas normativas hacía que fueran dispositivos de control que daban argumentos y marco legal a las acciones contra las minorías sometidas.

La *dimma* fue estudiada como un ejemplo de tolerancia e integración, pero no hay que devaluar la libertad religiosa y de movimiento que ofrecía, porque esa legislación recortaba los derechos para los no-musulmanes, que existían, pero el poder utilizaba estas leyes si necesitan delimitar a unos y a *otros*. Destacaba la cuestión religiosa, que fue el principio utilizado para ordenar y segregar a los habitantes; lo que hacía de ella una sociedad que no integraba a los diferentes colectivos para realizar una convivencia armoniosa, y los que estaban fuera de la *umma* se encontraban vinculados a ella por dependencia y sumisión. Los cristianos se mimetizaron y esto les permitió adoptar elementos culturales y preservar rasgos clave de su identidad; fue una estrategia que involucró apropiaciones y resistencias a la vez; la religión fue un elemento clave que se preservó y ello impidió una aculturación acabada. El estudio del factor religioso, como constructor de identidad y como forma de clasificación, y el cruce con documentación que acerca a las prácticas sociales del momento puede abrir un camino hacia futuros análisis de sociedades heterogéneas caracterizadas por dinámicas múltiples.

Había cristianos que colaboraban con los mandos omeyas y se arabizaban (en mayor o menor medida) y otros que se negaban a aceptar todos los cambios posibles. Esta división entre correligionarios tuvo su máxima expresión a mediados del siglo IX, con el asunto de los «mártires voluntarios de Córdoba»; pero estos hechos no volvieron a ocurrir en épocas posteriores en las que la fragmentación de Al-Andalus fue mayor.

Galmés de Fuentes, basándose en estudios de R. Menéndez Pidal, divide la historia de los mozárabes en tres etapas⁴⁷:

1/ 711-932, época de exaltación de la fe y cierto relieve cultural, cuando destacaron autores como el abad Samsón, Álvaro de Córdoba o San Eulogio; y cuando pervivió con firmeza la lengua romance de los mozárabes (también usada por algunos musulmanes).

2/ 932-1099, el postramiento, periodo de persecución, 1102 fue la primera emigración en masa de los mozárabes; se usaba el latín como lengua escrita y el romance se utilizaba para hablar; en este momento (mediados del siglo XI) se escribió la *Crónica Pseudo-Isidoriana*.

3/ 1099-en adelante, gran emigración de los mozárabes por la llegada de los almorávides y almohadas (desde 1099 y desde 1146, respectivamente); los mozárabes emigraron la cultura autóctona, así en el reino de Granada, hubo uso de lengua mixta, árabe con abundantes términos mozárabes.

La mozarabía se regía por el Liber Iudicum para mantener el orden civil y judicial. La organización de la comunidad mozárabe se basaba en tres magistrados principales que eran *comes*, *censor* y *exceptor*. El *comes* / *qumis* (preceptor y defensor) era la máxima autoridad civil, tenía por ello gran poder y era aceptado entre los altos dignatarios árabes de la ciudad y era un colaborador en tareas de gobierno y de administración. El *censor* / *iudex* / *qadi an-nasara* era la máxima autoridad judicial y seguía las leyes del Liber Iudicum si ambos involucrados eran mozárabes, si uno de ellos no lo era intervenía la autoridad musulmana (el cadí), aunque el obispo / *usquf* también podría intervenir. El *exceptor rei publicas* / *publicanus* / *musrif* era la máxima autoridad en la recaudación de impuestos, tras recaudar el dinero lo debía entregar a la Hacienda emiral, este era un cargo honorífico y codiciado y dada la presión fiscal quienes lo ostentaban eran odiados por la población mozárabe.

⁴⁷ Galmés de Fuentes, Álvaro, *Dialectología Mozárabe*, ed. Gredos, Madrid, 1983.

EL FINAL DE LAS COMUNIDADES MOZÁRABES

Poco a poco fue disminuyendo el número de mozárabes en al-Andalus. Como hemos visto en el apartado “Demografía”, el cambio de religión, del cristianismo al islamismo, ya fuera por creencia religiosa, ya fuera por beneficio económico, se fue dando de forma paulatina. Pero no sólo disminuyó la población mozárabe por la apostasía a la fe en Cristo. La expulsión del territorio musulmán de los cristianos (como ocurrió tras la llegada de los almohades en algunas ciudades) también fue una causa del fin de las comunidades mozárabes. Los almohades fueron el fin de la cristiandad andalusí, y el califa ‘Abd al-Mumin (almohade) planteó en 1147 a cristianos y judíos convertirse, morir o irse a tierra de cristianos; así sólo los ricos fingieron convertirse, el resto se concentró en el Valle del Tajo. Y, cómo no, si el territorio era conquistado por los cristianos, en ese momento los cristianos dejaban de estar sometidos a los musulmanes, por lo que dejaban de considerarse mozárabes (es lo que pasó con la comunidad mozárabe de Zaragoza).

LA CONVIVENCIA ENTRE CULTURAS

Los propios musulmanes dudaban sobre si su relación diaria con los *ḍimmīs* era correcta o no, de ahí que tengamos constancia de que en el siglo IX un jurista cordobés, al-‘Utbī planteara cuestiones como: ¿las mujeres cristianas estaban obligadas a purificarse, como hacían las musulmanas, durante la menstruación?; o ¿podían los musulmanes y los cristianos ser enterrados juntos? y ¿podía una mujer musulmana amamantar a un niño cristiano? son preguntas que demuestran la existencia de lazos afectivos entre ambas comunidades⁴⁸.

Desde finales del siglo XX se ha creado el mito de la convivencia entre las tres religiones (musulmanes, judíos y cristianos) con armonía religiosa, cultural y social, pero esta fraternidad entre comunidades sólo duro y con muchas reservas hasta la llegada a la Península de los Almorávides y los Almohades, y hasta que la islamización alcanzó cotas mayoritarias, lo que se dio en el siglo XI. De ahí que el al-Andalus de las Tres Culturas se diera durante los cuatro primeros siglos, porque luego quedó una minoría de no musulmanes. Pero esa convivencia estuvo marcada por tensiones, conflictos y violencia⁴⁹.

Los almohades pusieron en práctica de abolición del estatuto de protección (*ḍimma*) que entrañaba la conversión forzosa de los judíos y cristianos que no eligiesen la posibilidad del exilio.

⁴⁸ Viguera Molins, M^a J., “Cristianos, judíos y musulmanes ... págs. 154-155.

⁴⁹ Viguera Molins, M^a J., “Cristianos, judíos y musulmanes ... pág. 152.

Los no musulmanes estaban pagando la *ġizya* (un impuesto especial) y tenían restricciones como no construir nuevos templos, vestirse de una forma especial o no poder acceder a determinados puestos en la administración del estado. Desde el siglo XI se endurecieron las condiciones para reforzar las condiciones de los musulmanes frente a los *ġimmies*. Había mayor grado de intolerancia por las Cruzadas. Este endurecimiento de las condiciones hizo que aumentaras las conversiones entre la población sometida.

La ruptura del pacto de la *ġimma* fue el argumento usado por los “mártires de Córdoba”(siglos III / IX), estos cristianos recurrieron al insulto contra la religión musulmana y su Profeta en su esfuerzo por frenar el proceso de aculturación de su comunidad religiosa. Los almorávides fueron invitados (por los reyes de taifas) a intervenir en la Península Ibérica ante el avance militar de los ejércitos cristianos. Las comunidades cristianas que prestaron apoyo a Alfonso I el Batallador cuando este penetró en tierras andalusíes (1125) abandonaron al-Andalus con las tropas que regresaron. Los cristianos que no emigraron vivieron una difícil situación. Los que apoyaron a Alfonso I habían roto el estatuto de la *ġimma*. Se deportaron a tierras norteafricanas en el año 520 / 1126 apoyándose en dictámenes jurídicos (*fatāwā*); pero hubo otra deportación en el 533 / 1138. El temor llevó a muchos cristianos a convertirse al Islam para no abandonar su lugar de residencia ni sus propiedades.

Las comunidades cristianas andalusíes sufrieron, pues, una notable reducción por la emigración, la deportación y la conversión. La hostilidad hacia los cristianos se detecta en época almorávide, como contra, los judíos vivían en barrios apartados de la población musulmana.

Al-Ṭurṭūšī fue el fundador del movimiento almohade, durante el reinado del primer califa almohade, ‘Abd al-Mu`min (1130-1163), siguió una política de conversión forzosa o expulsión de los *ġimmies*. Los cristianos de la Península Ibérica y los judíos emigraron a otras regiones del mundo islámico y a otros reinos cristianos. Los que se quedaron y se convirtieron estuvieron bajo sospecha en la sinceridad de su fe musulmana. Eran medidas que rompían con la tradición anterior, endureciendo las condiciones del estatuto de la *ġimma*, pero no la abolieron

Las comunidades autóctonas de judíos y cristianos acabaron desapareciendo en al-Andalus. Los cristianos autóctonos también desaparecieron en el Norte de África (aunque se incrementaron como cautivos y como mercenarios).

3/ LOS MOZÁRABES DE ZARAGOZA

ZARAGOZA ISLÁMICA (VISIÓN GENERAL)

Zaragoza fue una ciudad que, mediante pacto, pasó a dominación musulmana en el año 714. Entre 716 a 1044, por su privilegiada situación sirvió para frenar a los cristianos que avanzaban por el norte; pero al ser un periodo de incertidumbre la ciudad se replegó sobre sí misma. Desde 1044 a 1118 fue la cabeza de un reino taifa independiente dirigido por la familia de los Beni-Casi, y fue un momento de esplendor en el que destaca el palacio de la Aljafería (el cual era el centro de poder y la fortaleza del espacio periurbano por su función defensiva). Se calcula que la población era de unos 20.000 habitantes (unos 18.000 en el recinto romano y unos 2.000 fuera de la muralla; y la de tierra se encontraba por los actuales Paseo María Agustín y Paseo de la Mina; por el este el cauce primitivo del río Huerva sería como límite natural y por el oeste un ramblar que era un lecho de una cloaca máxima romana)⁵⁰. Cuando la primitiva ciudad se quedó pequeña, por una explosión urbana, la periferia observó cómo surgían torres de labor, almunias, huertas, jardines, casas de baños, casa de recreo, arrabales artesanales y arrabales comerciales. Debido a todo esto el número de puertas de la ciudad se duplicó⁵¹.

SITUACIÓN GEOGRÁFICA DE LOS MOZÁRABES

-Intramuros (Santa María y hacia las murallas)

Se ha comentado que las murallas de tierra se encontraban por los actuales Paseo María Agustín y Paseo de la Mina; por el este el cauce primitivo del río Huerva sería como límite natural y por el oeste un ramblar que era un lecho de una cloaca máxima romana. La muralla de Zaragoza era doble, un muro de piedra de unas 40 hectáreas levantado en los siglos I - III con 4 puertas y 200 torres y un muro de tierra o cerca de tapial y ladrillos que limitaba la ciudad -por el casco antiguo

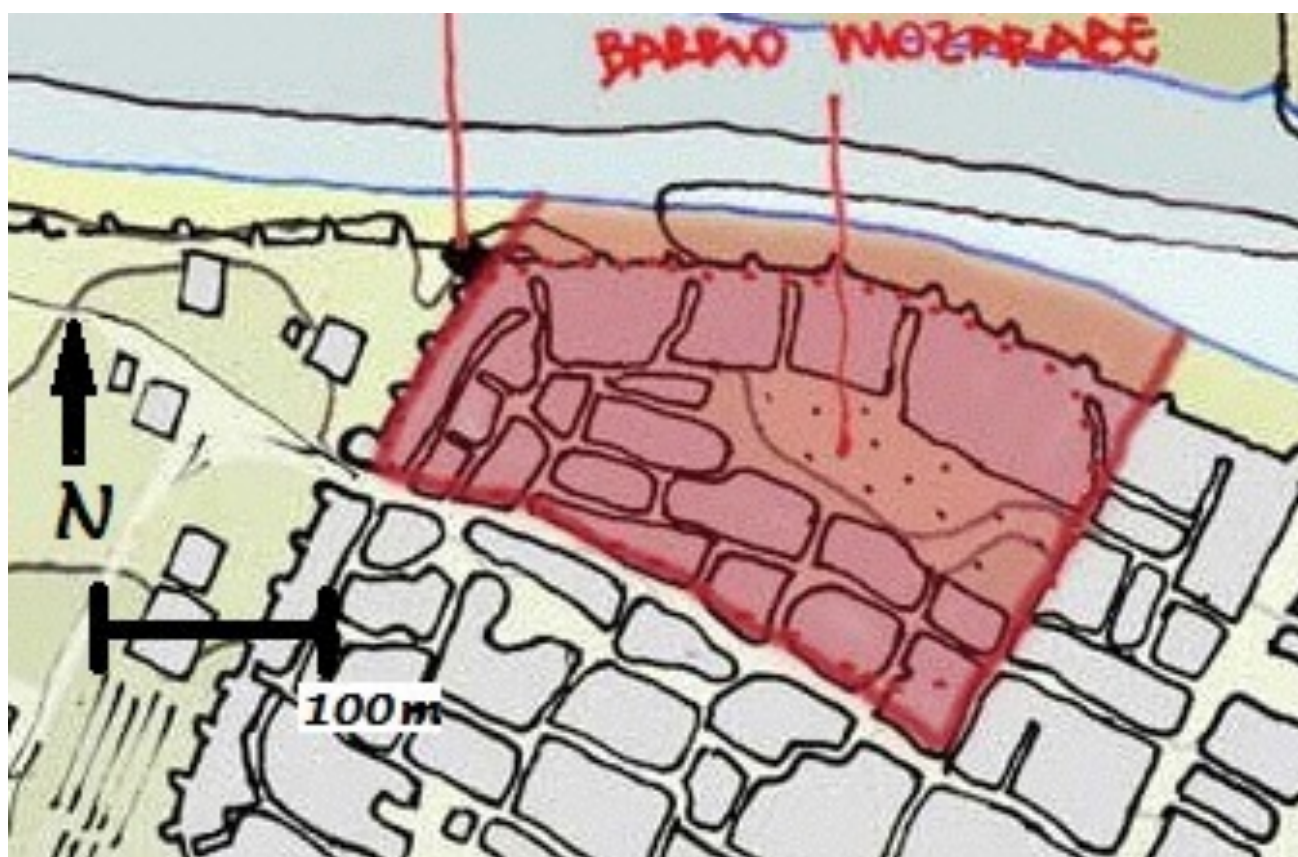
⁵⁰ Sancho Martí, J., "El espacio periurbano de Zaragoza", en Cuadernos de Zaragoza, vol. I, 59, ed. Ayuntamiento de Zaragoza, Zaragoza, 1989, pág. 70.

⁵¹ Sancho Martí, *Ibidem* pág. 71.

actual- levantado en el siglo X y ampliado en los siglos XI - XII introduciendo el barrio/arrabal sinaya y Santa Engracia⁵².

La parroquia posterior de La Seo era mezquita en época musulmana, por lo que no formará parte del presente estudio. Respecto a la parroquia del Pilar, la segunda en antigüedad de la ciudad, continuó en activo a orillas del río Ebro, pero en ese momento su denominación era parroquia de Santa María. En el final de la época mozárabe se habla de una parroquia del Apóstol San Juan, que desde 1115 se conoce como “el Viello”, que fue derribada en 1969.

También había una parroquia de Santiago (pero no es la que se conserva en la actualidad en Zaragoza porque fue demolida a inicios del siglo XX), que estaba situada en la calle Don Jaime I esquina con calle Santiago y se encontraba sobre un convento de la Orden de Predicadores fundado por el mercader Alfonso de Villalpando; el convento poseía una famosa biblioteca; pero la iglesia fue derribada a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX⁵³.



⁵² LAFUENTE GÓMEZ, Mario, “Que parezca que ciudat es. La fortificación de Zaragoza en la Guerra de los Dos Pedros (1356-1366)” en ARÍZAGA BOLUMBURU, Beatriz y SOLÓRZANO TELECHEA, Jesús (eds.), *Construir la ciudad en la Edad Media*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2010. Y sobre puertas y murallas véase: Cuartero Arina, R. y Bolea Robres, C., *Antiguas puertas de Zaragoza*, IFC, Zaragoza, 2015.

⁵³ Blasco Ijazo, J. *Las parroquias de la ciudad, Zaragoza*, 1944, pág. 44.

El barrio del Pilar estaba situado hacia la parte exterior de la ciudad, eran los alrededores de la iglesia de Santa María en dirección hacia la muralla, y ahí se situaban los mozárabes. Se encontraría entre la antigua calle Sombrerería, desde su entrada (donde había un arco llamado de Español) derecho hasta el río, a lo largo de la calle de dicho nombre, por la calle Mayor arriba, hasta frontero el arco de Larraga, y desde allí, como quien va al río hasta donde hallamos el mesón del Pilar. El espacio que, de forma aproximada, en el momento actual ocuparían los mozárabes en Zaragoza, sería el cuadrante conformado por: río Ebro, calle la Virgen (que continuaría hasta el río pero se ha perdido su salida por remodelaciones de la plaza del Pilar), calle Manifestación y Espoz y Mina, calle Francisco Bayeu (también con su salida al Ebro perdida por remodelaciones del terreno).

-Extramuros (Santa Engracia y alrededores)

La parroquia de las Santas Masas (actual Santa Engracia), que junto con La Seo y el Pilar fue erigida en los primeros siglos del cristianismo, fue donada al obispo de Aragón por Paterno, obispo de Zaragoza, en 1063. Se encontraba en las orillas del río Huerva. Como la zona de Santas Masas era una huerta de cultivo, cristianos zaragozanos decidieron morar cerca de esta iglesia, pues no era estaba lejos de la ciudad de Zaragoza y estaba en un monasterio.

Respecto a las necrópolis medievales zaragozanas nos interesa la Sur, que es la de la Huerta de Santa Engracia, que aunque comenzó a utilizarse en el siglo IV⁵⁴, fue un cementerio islámico situado en la actual plaza Santa Engracia y la calle Hernando de Aragón⁵⁵. Al pertenecer al monasterio de Santa Engracia y encontrarse cerca, pero fuera de la ciudad, se podría suponer que este fuera el lugar en el que se enterrarán mozárabes de Zaragoza.

Las Santas Masas era un monasterio, de monjes jerónimos o Betlehemitas, y las características del monacato mozárabe eran: había un ambiente de efervescencia mística que llegó a contagiar la religiosidad islámica del siglo IX, llegando a escribirse que «los monasterios brotaban en Córdoba como por arte de magia», pero sólo se conocen los que fueron reseñados por los escritores de la época; aunque también pudo continuar la tradición monástica anterior. Eulogio se

⁵⁴ Galve Izquierdo, M^a P., “El espacio urbano en la Zaragoza islámica: balance y algunas novedades”, en *I Jornadas de Arqueología Medieval en Aragón*, Teruel, 2010, págs. 157 a 204.

⁵⁵ Aguarod, M.C., Escudero, F. Galve, M.P. y Mostalac, A., “Nuevas perspectivas de la arqueología del periodo andalusí: la ciudad de Zaragoza (1984-1991)”, en *Aragón en la Edad Media, IX*, ed. Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1991, págs. 445-491, pág. 459.

dedicó a unir a los monjes visigodos con los monjes mozárabes, reseñando que se encontraban en una época de reforma del monacato mozárabe que se basaría en la *Regula Communis*, basándose en el hecho de los monasterios dúplices. En el monacato mozárabe pervive la tradición monástica afrohispana de las metrópolis del reino visigodo que fue su legado y fondo cultural perenne; lo que creó el fenómeno monástico nuevo (que no llegóa durar un siglo) fue el deseo de éxodo, retiro y soledad y la atmósfera de paz y elevación mística singular, el llamado fenómeno de la fuga, la «fuga mundi», cuya alma de aquel movimiento era el abad Speraindeo. Tras él estaba Eulogio, el doctor de la iglesia mozárabe, que continuó con la tradición de la iglesia isidoriana y puente privilegiado de la cultura europea en el eje Corduba –Toletum –Complutum –Caesaragustua –Pamplona –*Zachariae ascysterium* (Córdoba –Toledo –Alcalá de Henares –Zaragoza –Pamplona –Monasterio de San Zacarías, en Leire), para que la tradición monástica quedara enriquecida con su palabra y sus escritos con espíritu benedictino. Los monjes profesaban la regla benedictina y en sus comunidades aparecían legiones de monjes. La escala monástica tocaba la cima de su compromiso ante la inmolación con la simbiosis ascesis-martirio, lo que hizo que el monacato mozárabe se redujera a lo esencia y fuera carismático con un contenido doctrinal de vitalismo racial. Además estaba el cristocentrismo para rebatir a los musulmanes, que decían que Jesús era un simple profeta y demostrar su divinidad. En el ambiente monástico mozárabe el término escueto «Cristo» hace referencia a la divinidad. Este movimiento parece seguido por las elites de la mozarabía cordobesa⁵⁶.

EPISCOPOLOGIO ZARAGOZANO

La sede episcopal de Zaragoza continuó existiendo, ya fuera dentro o fuera de la ciudad, porque el poder musulmán no siempre permitía la estancia de dicha institución dentro de los muros

⁵⁶ Yelo Templado, Antonio, “El monacato mozárabe. Aproximación al Oriente de Al-Andalus”, en *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía*, nº 10, ed. Universidad de Murcia, Murcia, 1993, págs. 453 – 466. pág. 455-456.

⁵⁷ Serrano Martínez, Armando, “Episcopologio de Zaragoza”, en *Aragonia Sacra XVI-XVII, 2001-2003*, ed. Comisión Regional del Patrimonio Cultural de la Iglesia en Aragón, Zaragoza, 2003, págs. 197-246, págs 203-204.

de Zaragoza y tenía que gobernar desde fuera. Gracias a los estudios de Serrano Martínez⁵⁷ y de Martón⁵⁸ se puede ofrecer un episcopologio, parcial, de los obispos de la Zaragoza mozárabe.

-Bencio (714), obispo que huyó a las montañas con la llegada de los musulmanes a la ciudad.

-Anabaudo (727), obispo que sustituyó a Bencio a su muerte y que murió en 738 a manos de Munnuz, murió martir.

-Inabala / Ibinalarabi(777) que se supone fue a suplicar a Carlo Magno que fuera a Zaragoza con su ejército ofreciéndole la ciudad de Zaragoza y otras que gobernaba.

-Senior (839-863), es citado por san Eulogio de Córdoba en su visita a Zaragoza.

-Eleca / Heleca (864-902), se sabe de él que estuvo en tierras asturianas a finales del siglo IX asistiendo a la consagración de iglesias como San Salvador de Valdediós (893) o la iglesia de Santiago (899); puede que la causa por la que abandonará Zaragoza fuera por un aumento de la presión musulmana sobre los cristianos o porque se involucrara en luchas políticas del Emirato.

-Juan (segunda mitad del siglo X) se sabe que en el año 971 estaba, como obispo de Zaragoza, en la consagración de la iglesia del castillo de san Esteban de Mall (Huesca).

El Testamento de Moción es un ejemplo de la importancia devocional del siglo X de Zaragoza y sus iglesias (Santa María y Santas Masas).

En el siglo XI, el rey al-Muqtadir de Zaragoza tuvo un primer ministro mozárabe.

Hay seis obispos (siglos X y XI) que están entre la literatura y lo legendario, son:

-Oriol (934)

-Sancho I (983)

-Briol (987)

-Sancho II (1012)

-Mancio (1013)

-Sancho III (1020)

⁵⁸ Martón, Fray León Benito, *Origen y antigüedades de el subterráneo y celeberrimo santuario de Santa María de las Santas Masas oy Real Monasterio de Santa Engrancia de Zaragoza*, impresor Juan Malo, Zaragoza, 1737.

-Paterno (1040-1077) reunió el IV Concilio de Zaragoza (este concilio es una muestra de la permisividad que había con la comunidad mozárabe, dado que era una ciudad dominada por los musulmanes) y en 1063 entregó la iglesia de las Santas Masas a la diócesis de Jaca-Huesca; también asistió al cambio de liturgia, de la mozárabe a la romana en 1071.

-Julián (1077-1110) era un monje benedictino que entregó al abad Bernardo (del monasterio de Alaón) la iglesia de Santa María de Vilet, en Gabasa (Huesca), para que allí instalara un priorato benedictino.

-Vicente IV (111) se le nombra en una lápida en el pórtico de la iglesia de Luna (Zaragoza).

-Pedro II (1112).

-Bernardo I (1113-1114) fue abad de Alaón.

LA ZARAGOZA MOZÁRABE

Zaragoza fue un foco cultural en el mundo romano-visigodo que permaneció bajo el dominio de la cultura y la lengua árabes; pero la lengua romance pervivió, aunque relegada y con rasgos arcaizantes; a esta lengua los árabes la designaron *lisān al 'ayām* o *'ayamiya* ('lengua extranjera'), practicada por los *mustā'rib* ('mozárabes'); esta designación árabe ha dado «aljamía» (nombre con el que en la actualidad se designa a los dialectos mozárabes y que no se debe confundir con la lengua aljamiada de los moriscos, con la que se ha tratado de equipararla).

Zaragoza fue una ciudad que se entregó sin gran resistencia, por lo que tuvo condiciones ventajosas en el pacto de rendición y sus mozárabes lograron mantener el libre ejercicio de la religión, sus leyes y sus propiedades gracias al pago de los tributos acostumbrados. Los árabes que llegaron a la ciudad fueron los más puros, los yemenitas y la ciudad se sublevó dos veces. En época mozárabe, en Santa María se erigió la Cofradía de Santa María la Mayor, que era el templo que daba cobijo a los mozárabes dentro de la ciudad y que servía de residencia a algunos sacerdotes e incluso a los mismos obispos de la ciudad.

En el año 714, en primavera, Zaragoza pasó a ser dominada por los musulmanes y fue definida como un terreno fértil y con agua. Los judíos, según dice Vega⁵⁹, se convirtieron en los nuevos interlocutores entre dominantes y dominados. Los obispos pudieron seguir residiendo en la ciudad, en un espacio que se reducía (porque las conversiones al Islam aumentaban dados los

⁵⁹Angel Custodio VEGA: *Una herejía judaica ante el siglo VIII en España* (El Escorial, 1941).

beneficios económicos al tener exención de impuestos religiosos) y podían acercarse a los nuevos dominadores.

La comunidad mozárabe se cerró y limitó en torno a la iglesia de Santa María «madre de las iglesias de la ciudad». Las noticias sobre los obispos son escasas, aunque no se debe dar excesiva creencia al refugio pirenaico de estos obispos. Se conocen mejor a algunos obispos como Senior (839-863), que recibió el presbiterio de Eulogio de Córdoba que llegó a Zaragoza en el 848 con intención de localizar a sus hermanos Alvaro e Isidoro, que marcharon a los dominios del rey de Baviera; a Heleca / Eleca (864-902), que se situó en tierras de Asturias a finales del siglo IX bajo la protección del rey Alfonso III, en 893 asistió a la consagración de la iglesia de San Salvador de Valdediós, y en 899 suscribió el acta de consagración de la iglesia de Santiago; Heleca pudo tener que marchar de la capital aragonesa al extenderse en la administración musulmana cierto malestar contra los cristianos dados los sucesos martiriales de Córdoba y/o por el cambio de gobernadores tuchibíes (fieles al emir).

Los documentos hablan de visitas como la del monje Audaldo de Conques, que pasa con el cuerpo de San Vicente (que acabó dejando en Zaragoza) en el año 855. También en el 986 el barcelonés Moción murió en Zaragoza y dejó mandas testamentarias para las iglesias de Santa María y de las Santas Masas y en 1073 un monje de Cluny intentó la conversión del al-Muqtadir de Zaragoza, el rey musulmán que tenía como ministro a un cristiano mozárabe⁶⁰.

En la época califal, aunque los textos pueden ser más legendarios que fiables, estuvieron por Zaragoza los fundadores de San Juan de la Peña, Voto y Félix. Y en el siglo XI aparecen como obispos Sancho II, Mancio, Sancho III, Paterno y Julián. También en esa época se nombran milagros, como el que cuenta Grimaldo en su Vida de Santo Domingo de Silos, donde dice que «cierto caballero cristiano pasaba por una calle de Zaragoza cuando contempló un extenuado cautivo cristiano encadenado a la puerta de una casa que resultó ser de Palencia y llamarse Vellido. El caballero le habló de cómo él también estuvo en prisión y fue liberado por intercesión de Santo Domingo de Silos... Inflamado por la experiencia, el cautivo oró continuamente y, una noche, sus guardianes se embriagaron y sus cadenas se soltaron milagrosamente. Si el relato ya aporta elementos fantásticos no lo es menos la atribución del preclaro Ramón Menéndez Pidal para quien el caballero cristiano era el Cid Campeador» en el año 1091; y en el *Libro de los milagros de Santiago*, del Códice Calixtino se habla de la milagrosa liberación de unos cristianos prisioneros en Zaragoza hacia 1100.

⁶⁰ Jacinto BOSCH VILA: <A propósito de una misión cristiana a la corte de Al-Muqtadir Ibn Hud en Tainuda, II (Madrid, 1954)

Según Pérez de Urbel y Del Arco y Garay⁶¹ los mozárabes de Zaragoza tuvieron tolerancia y protección en lo relativo a su fe y a su culto, aunque se discute la suerte de los cristianos de la ciudad dado que hay dos versiones. Dice Vicente de la Fuente que los cristianos se opusieron a las tropas de Muza y este impuso una gran suma económica a este grupo, por lo que tuvieron que reunir sus riquezas y las alhajas de los templos; quedaron las parroquias de Santa María la Mayor (con posterioridad llamada el Pilar) y Santa Engracia o de las Santas Masas (a extramuros) donde se cree que tenían la necrópolis⁶² y se pensaba que su situación era precaria. Junto a esto Francisco Codera también cree que Zaragoza debió ofrecer gran resistencia a las tropas mandadas por Muza entre 713 a 714 porque *el Pacense*⁶³ se refiere a la crueldad que los invasores utilizaron, llegando a acuchillar a niños de pecho y crucificar a los principales defensores. En Zaragoza se quedaron los yemenitas⁶⁴, la ciudad se sublevó dos veces por luchas intestinas de rivalidad. A mediados del siglo IX Muza II (de los Beni Casi, familia procedente de renegados godos) gobernaba en Zaragoza y en Huesca; en 884 la ciudad de Zaragoza fue comprada a Mohámmad Ben Lupo (jefe de los Beni Casi y que la tenía en su poder) pro Raimundo I, conde de Pallars, pero la ciudad fue pronto recuperada por las tropas del emir de Córdoba. Frente a estos dos autores, sin embargo Eduardo Saavedra cree que Zaragoza se entregó sin resistencia⁶⁵ y, por ello, los cristianos de la ciudad conservaron todos sus templos, esto lo cree porque Hanax (caudillo de Muza que se quedó gobernando la ciudad) pronto construyó una mezquita mayor de nueva planta que fue quemada en el año 1050; pero no se tienen noticias de que los mozárabes tuvieran ningún templo en el interior de la ciudad, algo que no sería extraño porque se les solía permitir vivir a extramuros; según la tradición la iglesia del Pilar conservaba un pequeño santuario que el apóstol Santiago construyó a la Madre de Dios en su lugar

⁶¹ Pérez de Urbel, F. J. y Del Arco y Garay, R., *Historia de España*, dirigida por R. Menéndez Pidal, Tomo VI *España Cristiana, Comienzo de la Reconquista (711-1038)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1956.

⁶² De Lasala Claver, F., *La Cripta de los Mártires de Zaragoza*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1979; aparece un plano de Caesaragusta en el siglo IV e indica que la necrópolis se encontraba desde la Basílica Mártires (actual Santa Engracia) hasta cerca de una de la Puerta Cinegia, puede que en época de dominio musulmán también se siguiera manteniendo, durante un tiempo, la necrópolis en ese terreno; pero sería el actual Paseo de la Independencia y bajo este se encuentra un arrabal musulmán; quizás, bajo ese barrio aparecería la necrópolis cristiana de los primeros siglos.

⁶³ Basándose en la *Crónica Pacense*.

⁶⁴ Según el texto, eran los árabes más puros.

⁶⁵ Basándose en la *Crónica Pacense*.

de aparición⁶⁶ y la de las Santas Masas contenía los restos de Santa Engracia y sus compañeros y de los innumerables mártires⁶⁷ en las catacumbas. De Santa María la Mayo, luego el Pilar, se dice que fue el lugar de religión, santidad y lugar de acogida y consejo de los mozárabes de Zaragoza y dónde los obispos situaron sus sedes en tiempos de cautividad, también se conoce la existencia de la cofradía de Santa María la Mayor pero no se sabe cuando se creó; la situación del barrio del Pilar era hacia la parte exterior de la ciudad, aunque muchos mozárabes vivían en las cercanías de Santa Engracia (fuera de la ciudad), aunque los restos que allí había fueron ocultados y se descubrieron mucho después de la llegada de los cristianos a la ciudad en 1118.

El testimonio de Aimoino⁶⁸ dice que en el año 855 el templo mozárabe más importante de la ciudad era el del Pilar; en 985 el mozárabe barcelonés Moción regresó a Zaragoza tras estar prisionero en Córdoba y en su testamento donó a las iglesias de Santa María y Santas Masas cien sueldos; San Eulogio escribió al obispo de Pamplona y en esa carta habla del obispo mozárabe de Zaragoza, Senior, que gobernaba de forma virtuosa y ejemplar; también se sabe que en la segunda mitad del siglo IX rigió la diócesis zaragozana el obispo Eleca, el cual fue expulsado de la ciudad por los sarracenos y pasó a la corte de Oviero dejando varias memorias. Se ignora por qué fue perseguida la Iglesia de Zaragoza, y en alguna de estas persecuciones moriría San Lamberto⁶⁹. Macario⁷⁰ escribió las actas de los santos ermitaños Voto y Félix que cuentan que estos dos hermanos continuaron en Zaragoza tras la llegada de los sarracenos, pero tenían tal libertad que continuaban divirtiéndose con la caza, al igual que siguieron manteniendo esclavos, patrimonio, viñas, heredades y alhajas, pero todo lo vendieron antes de ir a San Juan de Atarés y lo utilizaron en el socorro de los pobres y en la redención de cautivos.

La obra de Cagigas da informaciones que coinciden, en parte, con las expuestas anteriormente, pero están dentro de una historia de los mozárabes de España en general, por lo que se puede realizar una enumeración de los datos obtenidos. En el norte el núcleo de cristianos de Zaragoza fue de interés respecto a los otros del norte y de la meseta central; el emperador franco

⁶⁶ No está confirmada la llegada del apóstol Santiago a la ciudad de Zaragoza, por lo que aquí entraría la leyenda en lo referente a lo que había en ese momento en el templo.

⁶⁷ Cuyo número es inferior a 20, pero respecto a la población que habría cuando sucedió el episodio serían gran parte de la población.

⁶⁸ Monje del monasterio de San Germán de París.

⁶⁹ Se cree que su martirio sería en el siglo IX y siguientes y no en el IV como se ha creído.

⁷⁰ Monje de San Juan de la Peña.

pasó los Pirineos confiando en los cristianos protegidos, pero tuvo que levantar el sitio de Zaragoza para sufrir después la derrota en Roncesvalles en el año 778⁷¹; en el año 852 se declaró independiente Muza b. Muza⁷² y su gobierno se extendió por Zaragoza, ciudad en la que ayudó a los mozárabes en su proyecto y en ese momento el obispo de la ciudad era Senior; los mozárabes de la ciudad habían caído en determinadas supersticiones judaicas propias de la estrecha relación de las tres religiones; otras comunidades mozárabes comenzaron a inquietarse, por lo que los Banu Qasi se levantaron con Tudela, Zaragoza y la región fronteriza del norte; la liturgia romana o francesa entró por Aragón; se supone que hubo en 1065 una matanza de mozárabes en Zaragoza inesperada, por aquel tiempo era obispo Paterno⁷³; en 1077 era obispo de la ciudad Julián, además, de esa época no ha quedado memoria de los mandos de las milicias cristianas donde abundaban los mozárabes y que fueron apoyo para los musulmanes; y hacia 1017-1023 era arráez o general de Mundir b. Yahyàat-Tuyibi un liberto mozárabe cuyo nombre se desconoce.

Por último, la obra de Simonet⁷⁴ coincide en algunos datos con lo anterior, pero cuenta que: Eleca era obispo de Zaragoza el 6 de mayo de 899 porque asistió a la consagración del templo de Santiago de Compostela como tal; los obispos mozárabes de la ciudad eran elegidos por los reyes de Aragón, allí los sultanes eran feudatarios de estos reyes restauradores y no podían disputarles tal regalía; los mozárabes de Zaragoza vivían en arrabales, parajes bajos y humildes, dónde pudieran ser fácilmente aplastados si se sublevaban; el arcediano de la catedral de Toledo, Evancio, escribió una epístola contra los malos cristianos que en tierra de Zaragoza habían caído en supersticiones judaicas afirmando extravagancias como que la sangre de los animales era inmunda porque así lo había declarado Moisés; parece que la capitulación de Zaragoza ante los musulmanes fue pronta y favorable, se rindieron a Muza en condiciones ventajosas y conservaron el libre ejercicio y disfrute de su religión, sus leyes y propiedades mediante tributos y sus templos (aunque sólo hay noticia del Pilar o Santa María la Mayor y de las Santas Masas) pero no consta que poseyeran ningún templo en el interior de la ciudad y se cree que se les permitió vivir a extramuros; Santa María la Mayor era el lugar donde se acogían y acudían a por amparo y consejo los

⁷¹ Diversos estudios dicen que los ciudadanos que contactaron con el emperador franco eran de Lérida, pero que los francos llegaron a Zaragoza y, por ello, esta ciudad no les abrió las puertas.

⁷² Gobernador de Tudela y jefe de las tropas fronterizas de Ab dar-Rahman II.

⁷³ Monje cluniacense que había ido abad de San Juan de la Peña.

⁷⁴ Aparece en la nota 1 citada.

mozárabes de Zaragoza en muchas aflicciones que les molestaban, en este templo colocaron los obispos su sede en tiempo de cautividad, también se instituyó en este templo la Cofradía del Pilar;.

Según Jerónimo Blancas⁷⁵ los mozárabes de la ciudad habitaban cerca del templo del Pilar, ocupando el barrio situado hacia la parte exterior de la ciudad, pero algunos vivían a extramuros cerca de las Santas Masas, estos son los santuarios que conservaron los mozárabes durante el tiempo de dominación sarracena; los mozárabes de Valencia sacaron de la ciudad las reliquias de San Vicente y cuando pasaron por Zaragoza los mozárabes del lugar la pidieron y acabaron quedándose con una estola del santo; los mozárabes de Zaragoza pensaban en su propia defensa y en asegurar su independencia individual aunque formaron ligas con este objetivo; se sabe que tras la invasión almorávide de finales del siglo XI los mozárabes disminuyeron por el fanatismo de este grupo musulmán; hacia 1077 regía la diócesis de Zaragoza el obispo Juliano, en 1111 se conoce que el obispo era Vicente (no se sabe si uno sucedió al otro), en 1112 era obispo Pedro y en 1113 lo era Bernardo; la milicia cristiana del gobernante musulmán de Zaragoza era el mejor grupo guerrero que este tenía en su ejército; entre 1110 y 1118 estuvieron los almorávides en Zaragoza y se les acusó de vejaciones contra los mozárabes y estos ayudaron al rey de Aragón en el sitio de la ciudad, en ese sitio murió el obispo Bernardo y se eligió a Pedro de Librana como obispo; tras la conquista de la ciudad el 18 de diciembre de 1118 al Vizconde de Bearne, Gastón de Fox, le tocó el barrio habitado por cristianos mozárabes en las inmediaciones del Pilar, pero los que allí vivían no desaparecieron y como había problemas con los cristianos que habían llegado o recién convertidos Alfonso I dio a los antiguos mozárabes la villa de Mallén, pero no todos se fueron.

Pero Saraqusta era un lugar en el que seguían dándose los contactos con gentes de fuera de la ciudad. Del siglo VIII hay noticias de Evancio de Toledo (archidiácono de aquella ciudad) que escribió una carta *Epistula de scripturis diuinis edita contra eos qui putant immundum esse sanguinem* en la que habla sobre las equivocadas doctrinas de un grupo de cristianos judaizantes de Zaragoza, los cuales no querían comer carne y creían que la sangre de estos animales les volvía impuros; pero Evancio les hacía ver que sus creencias eran erróneas. Relacionado con este tema está la obra atribuida a Félix de Urgel *De uariis quaestionibus aduersus Iudaeos seu cetreros infideles uel plerosque haereticos iudaizantes ex utroque Testamento collectus*, en la que, en tono adopcionista, habla sobre judíos heréticos; esta obra se escribió a principios del siglo VIII en la zona de Zaragoza, porque muestra el ambiente de influencia judaica a la perfección. Así mismo,

⁷⁵ Del Arco, R., *El Templo de Nuestra Señora del Pilar en la Edad Media*, Zaragoza, 1945.

también se sitúa a Pirmenio en Zaragoza o en sus alrededores al escribir parte de su libro *De singulis libris canonicis scarapsus* dado que trata los mismos problemas que Evancio de Toledo pero en una obra que puede ser entendida como un manual sencillo para evangelizar a gentes humildes.

Continuando en el tiempo, en el siglo IX, conocemos la correspondencia, en concreto las cartas XIV (del año 840) a XX que Álvaro de Córdoba mantuvo con el judío converso Eleazar/Bodo, el cual vivió un tiempo en Zaragoza. Quien sí pasó por la ciudad Eulogio de Córdoba, porque iba en busca de sus hermanos y fue en Saraqusta donde supo que se encontraban en Mainz, Y la visita más destacada de esta época fue la de Audalo, un monje francés, que salió de su monasterio en el año 855 para buscar los restos de San Vicente, para ello fue hasta Valencia, ciudad en la que los encontró, sacó al mártir de su sepulcro y lo metió en un saco. Con él viajó y llegó a Zaragoza en el 856 y una mujer le hospedó en su casa, pero cuando esta vio que oraba y rodeaba con cirios el contenido de un saco avisó al obispo de la ciudad, Senior, el cual descubrió que lo que había en el saco era el cuerpo de San Vicente Mártir, se lo quitó a Audalo (al que maltrató y trató como a un ladrón) e hizo que el cuerpo del santo fuera llevado a Santa María⁷⁶.

Pero un hecho destacable, que no deja lugar a dudas de que el culto cristiano siguiera dándose en la ciudad de Zaragoza, es que alguien dejan dinero para las iglesias en su testamento. Esto es lo que hizo Moción en el 987, lo que Jesús Alturo y Pedrucho ha estudiado y revisado en su artículo “El testamento sacramental de Moción del año 987 y su redactor, el juez Ervigio Marco”. Este testamento ha sido estudiado desde el siglo XVIII por Antonio Campillo y luego Jaime Caresmar, para en el siglo siguiente Fidel Fita transcribirlo. Pero parece que hacia 1904 el pergamino se encontraba desaparecido; aún hoy hay gente que duda de su autenticidad, pero Alturo ofrece razones que disipan cualquier titubeo sobre la originalidad de este documento, el cual se encuentra en el Archivo Diocesano de Barcelona⁷⁷.

Lo que realmente interesa es su contenido. Este testamento se dio en Barcelona en el año 987 y como tal texto legal tiene fórmulas que se repiten en otros testamentos. La información que nos ofrece este texto es que Moción era un notable hacendado, hijo de Fruya, que estaba casado (con Ermesenda) y que tenían, como mínimo, un hijo (llamado Guisando), que en el año del testamento estaba cautivo por los sarracenos. Moción repartió sus bienes y dio limosnas a diversas

⁷⁶ Gutiérrez Lasanta, F., *Historia de la Virgen del Pilar*, vol. 1, ed. El Noticiero, Zaragoza, 1971.

⁷⁷ Gutiérrez Lasanta, F., *Historia de la Virgen del Pilar*, vol. 1, ed. El Noticiero, Zaragoza, 1971.

iglesias, pero a las primeras a las que decidió que estas se entregaran fue a Santa María y Santa Engracia de Zaragoza, lugares a los que él tenía gran devoción y a los que les entregarían 100 sueldos a su muerte con las palabras “In primis concessit ut(ac) donare fecissent ad Sancta Maria, qui(ad) est sita in Caragotia, et ad Sanctas Massas, qui sunt foris muros, solidatas C”; también dio limosnas a otras muchas iglesias, pero cantidades inferiores y que no tienen que ver con el culto cristiano zaragozano.

Pero ¿Moción aparece sólo en su testamento o hay algún otro dato sobre él? ¿Se sabe algo más sobre su vida? A ambas preguntas podemos responder de forma afirmativa. Empezaré por el final. Moción fue alguien que volvió de Córdoba a Zaragoza, ciudad de la que puede que fuera, y el testamento se da en Barcelona, por lo que debió de viajar también allí; así que esto demuestra que fue un hombre viajero para su época. Aparece su nombre en un documento de abril del año 988 en el que un amigo hace una donación a voluntad de Moción, y en otro texto de agosto de 989 también se hace alusión a nuestro protagonista.

Esto sirve para rebatir las páginas 63-64 del libro que dio la tesis de Cyrille Aillet, *Les mozarabes*, en el que, aparte de confundirse en el año del testamento de Moción (el dice que se dio en el 985 y Alturo lo sitúa dos años después) también casi niega la existencia de la iglesia de las Santas Masas, lo cual está demostrado que no es así porque, a extramuros de la ciudad, continuó siendo un lugar de peregrinación y referencia para la cristiandad local.

Otro autor que ofrece información sobre la Zaragoza mozárabe es León Benito Martón⁷⁸ sobre la historia del monasterio de Santa Engracia titulado *Historia del svbterraneo satvario oy Real Monasterio de Sta. Engracia de Zaragoza*, en la que cuenta como el obispo Bencio propuso a la comunidad cristiana marchar a las montañas llevando las reliquias de las Santas Masas cuando los musulmanes aparecieron, pero como eran tantos los mártires no pudieron moverlas y las escondieron bajo la iglesia, junto con libros y escrituras importantes.; y en esta obra se cuenta la llegada de los restos de San Vicente desde Valencia. Se comenta que en el año 857 llegó el rey asturiano Ordoño para aliviar a los fieles de las Santas Masas y que tras la muerte del obispo Senior los cristianos fueron perseguidos por los musulmanes, aunque antes las relaciones habían sido correctas, lo que hizo que en 875 casi desapareciera el santuario de las Santas Masas, pero en el 890, con Heleca, entraron canónigos reglares a la iglesia que nos ocupa aunque el obispo no pudo

⁷⁸ Martón, fr. L. B *Historia del svbterraneo satvario oy Real Monasterio de Sta. Engracia de Zaragoza*, Zaragoza, 1737 (reimpresión 1991).

vivir en la ciudad. La llegada de Almanzor por territorios cercanos, en el año 998, hizo que los cristianos le ayudaran en la lucha contra el poder musulmán de la ciudad y estos cristianos zaragozanos llegaron, en el siglo XI, a participar en guerras junto al rey Sancho el Mayor de Pamplona, en el momento en el que peligraba el dominio musulmán de la ciudad. La llegada de Paterno como obispo a esta ciudad benefició a los cristianos, ya que hizo que los cultos a los mártires fueran más fervorosos y participó en el concilio de Jaca de 1062, también donó a la diócesis de dicha ciudad la iglesia de las Santas Masas (algo que el papa Gregorio VII tuvo que confirmar, lo que demuestra que la mozarabía de Zaragoza no vivía aislada del resto del mundo) y en 1116 Pedro de Librana, con su séquito entró como obispo de la ciudad, la cual aún no era cristiana, pero dos años después la conquistaría Alfonso I.

Sobre la Zaragoza mozárabe, lo que no se puede asegurar es la existencia de otras parroquias, como San Pedro y San Juan, Santiago o San Juan (que desde el año 1115 se le dio el apelativo de “El Viello”).

Los mozárabes conservaron su lengua, el romance, proveniente del latín pero con gran número de arcaísmos, aunque fueron intensamente arabizados. Esta lengua ha quedado conservada en jarchas, zéjeles y hebrea, así como en vocabularios hispanoárabes, herbolarios medicinales y toponimias. Ángeles Vicente⁷⁹ enfoca el tema diciendo que los mozárabes fueron adoptando la cultura árabe y la lengua propia de los nuevos mandatarios de la Península; los mozárabes de Toledo se sabe que emplearon el árabe como lengua culta porque el latín tenía cada vez menos importancia y porque la lengua romance aún no estaba bien codificada como para ser utilizada. Romandalusí es la denominación utilizada por Federico Corriente⁸⁰ que determina la variedad de la lengua romance que se hablaba en al-Ándalus, consolidada hacia el siglo X y desaparecida en el siglo XII por el uso del árabe andalusí. Fue la lengua resultante del proto-iberorromance local y el inicial andalusí, pero sus características son poco conocidas porque no quedaron casi documentos escritos al no ser lengua culta. El romance que se hablaba en al-Andalus fue desapareciendo. Pero la relación entre los cristianos y el latín no es muy evidente porque en el mundo cristiano no había una lengua con estatus y esto hizo que hubiera pocos documentos latinos mozárabes.

⁷⁹ Vicente, A., *El proceso de arabización de Alandalús: un caso medieval de interacción de lenguas*, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, Zaragoza, 2006.

⁸⁰ Corriente, F., “Vigencia del romandalusí y su documentación en los botánicos, particularmente en Abulhayr”, en Aitllet, C., Penelas, M. y Roisse, P. (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe?*, Collection de la Casa de Velázquez (101), Madrid, 2008, pp. 83-89.

El árabe clásico fue la lengua culta para los cristianos (también para el colectivo judío), lo que muestra el grado de aculturación de esta comunidad, aunque en principio el latín fue la lengua que usaron los mozárabes hasta que el árabe clásico fue conocido por todos y le sustituyó; en el siglo IX Álvaro de Córdoba en *Indiculus Luminosus* muestra el hecho de que se ha perdido la facilidad de escribir en latín en ese momento, pero los que podían leerlo utilizaban obras latinas como fuente de información aunque muchos escribieran también en árabe; aún así, al latín se le supone un uso residual en algunos casos, destacando en la liturgia. La escritura de obras en latín por los mozárabes era escasa y los tres únicos autores del momento y lengua que se conocen en la actualidad son Eulogio, Samsón y Álvaro. Se sabe que era cada vez más necesario traducir textos del latín al árabe, por lo que se produce así el retroceso de esta lengua en la sociedad y cultura mozárabes.

De esta forma, los arabismos en el iberorromance son préstamos tomados del andalusí. Los mozárabes tenían gran prestigio sociocultural en las sociedades cristianas donde se instalaron tras marcharse de al-Ándalus siendo así los transmisores de estos préstamos; pero hay que tener en cuenta que el impacto de la cultura islámica en la cristiana no fue igual en todos los lugares. El arabismo en iberorromance suele ser propio de los registros altos y técnicos como muestra de la influencia de una cultura superior. Por otra parte la frecuencia de arabismos en las lenguas romances es mayor en el castellano y en el portugués que en el gallego o el catalán, siendo los préstamos semánticos alrededor de unos dos millares sin tener en cuenta los topónimos. A este respecto hay que tener en cuenta que el acceso a la cultura era un campo limitado a las clases dominantes por lo que es posible, aunque resulta peligroso, hacer generalizaciones.

Cultura, situación, lengua, historia,... pinceladas encontradas de este difícil momento para poder estudiar y dar luz sobre una minoría que nos ha dejado escasos datos, pero que poco a poco pueden salir a la luz y demostrarnos que en Zaragoza los mozárabes eran un grupo destacado, puede que no como los de Toledo o los de Valencia, pero si tenían los lugares y el esplendor de época visigoda para poder continuar durante la ocupación musulmana con su religión y su labor evangelizadora y, sobre todo, cultural. El hecho de que entraran en contacto con gentes de otros lugares nos demuestra que no estaban aislados, que sabían lo que ocurría fuera del territorio de la ciudad y que fuera de esos terrenos, en lugares lejanos, se sabía lo que ocurría en Zaragoza y cómo estos mozárabes pensaban. ¿Interesante tema de estudio? ¿Posibilidades de estudio? ¿Alguna vez se encontrarán documentos que den luz a esta oscuridad? ¿Se conseguirá que sea reconocida esta comunidad sea tan reconocida como otras? Creo que sólo el tiempo y los estudios sobre el tema

podrán contestar a estas cuestiones; pero lo que es seguro es que el culto cristiano en la Zaragoza musulmana nunca se detuvo.

Estamos ante un culto cristiano que subsistió en España a través de tres sedes metropolitanas: Toledo, Mérida y Sevilla y como Tarragona quedó destrozada y destruida pasó a depender, ella y todas las ciudades que a ella pertenecían, como Zaragoza, de Narbona⁸¹, pero, más tarde, cuando los franco-carolingios dominaron la narbonense pasaron la dependencia de las sedes hispanas a Toledo⁸².

Pero ni las fuentes árabes, ni los testimonios arqueológicos, ni las interpretaciones estilísticas o constructivas de lo que se han calificado como iglesias de arte mozárabe en Aragón, proporcionan información suficiente como para poder estudiar a fondo la situación de las comunidades mozárabes aragonesas antes de finales del siglo XI y en las poblaciones dominadas hasta esa fecha o poco después por los musulmanes, desde el poder emiral y califal cordobés o desde el poder taifa de la segunda mitad del siglo XI⁸³.

No obstante, una apretada síntesis de dicha situación para los años comprendidos entre 714 y 1118, con la ocupación musulmana de Zaragoza (y por extensión del valle medio del Ebro), se centraría en torno a iglesias existentes en ciudades islamizadas⁸⁴ como Barbastro, Huesca o Zaragoza. El mozárabe de Ibn-Gundisalvo, ministro y poeta de la corte taifa de al-Muqtadir (1046-1081)⁸⁵, muestra lo alto que podían llegar algunos mozárabes, lo valiosos que eran y lo bien que se integraban en el mundo islámico.

Pese a todas las limitaciones, el siglo XII es clave por la documentación de procedencia cristiana, puesto que ofrece datos al respecto de las mozarabías de manera directa o indirecta con

⁸¹ Orlandis, J., *Hispania y Zaragoza en la Antigüedad tardía*, Zaragoza, 1984.

⁸² Lacarra, J. M^a, “Edad Media del siglo V al XII”, en *Historia de Zaragoza*, I, Zaragoza, 176, págs. 93-198.

⁸³ Durán Gudiol, A. *Aragón de condado a reino. Historia de Aragón*, 4, Guara editorial, Zaragoza, 1985.

⁸⁴ Viguera, M^a J., “Mozárabes y judíos”, *Historia de Aragón*, 3, Guara editorial, Zaragoza, 1985, pág. 39.

⁸⁵ Turk, Afif, *El reino de Zaragoza en el siglo XI de Cristo (V de la Hégira)*, Instituto Egipcio de estudios Islámicos en Madrid, Madrid, 1978.

escasa contaminación o disimulación⁸⁶; antes de que aumentasen las dificultades por la total asimilación en el contingente mayoritario o por la marginalidad absoluta del colectivo mozárabe⁸⁷.

Pues bien, la primera dificultad a la hora de rastrear en la documentación disponible surge de la dispersión testimonial sobre la presencia, la actividad, la huella o la impronta mozárabe en las poblaciones aragonesas del siglo XII. De todas las colecciones documentales manejables al respecto, son las de El Pilar de Zaragoza⁸⁸ y la compilada por Lacarra en sus documentos para la reconquista y repoblación del valle del Ebro⁸⁹ las que ofrecen mayor cantidad de datos aprovechables, tanto porque hay varias menciones de actuantes con el apelativo “mozárabe” en intercambio de bienes⁹⁰, cuando porque hay alusiones a iglesias de culto mozárabe existentes con anterioridad en Zaragoza, Tarazona o Tudela. Dichos datos sirven para la Marca Superior y el valle del Ebro, así como reflejan cierta consideración social de los mozárabes de esas poblaciones, al menos en la primera mitad del siglo XII. Circunstancias que permiten hablar de una pervivencia viva y constante a lo largo de la segunda mitad de dicha centuria, y en algunos casos en la primera mitad del siglo XIII⁹¹.

El fuero que se dio para que mozárabes de Levante y Andalucía fueran a repoblar la zona de la Marca Superior apenas debió influir en los comportamientos y en la presencia activa de los mozárabes que existían antes de la conquista cristiana de sus ciudades y permanecieron después de varias generaciones⁹². Es un fuero que pudo quedar en el vacío o reforzar la posición de los

⁸⁶ Para este momento se encuentran las colecciones documentales del valle del Ebro, de los monasterios cistercienses, de los fueros y cartas de población, de los cabildos oscenses, turiasonenses y cesaraugustanos, etc. Constituyendo un primer momento de acumulación documental de diversa procedencia que ofrece múltiples posibilidades de utilización en muchos campáis del saber historiográfico, por ejemplo en el de los mozárabes aragoneses.

⁸⁷ Dado que empezaron siendo un grupo mayoritario y acabaron siendo el 10% de la población, como se ha comentado con anterioridad.

⁸⁸ Rubio, L., *Los documentos del Pilar, siglo XII*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1971. Completado con los Cartularios Magno y Menor de La Seo editados por A. Canellas, Ibercaja, Zaragoza, 1991, 4 volúmenes.

⁸⁹ Reeditados en *Textos Medievales* 62 y 63, Zaaragoza, 1982 y 1985.

⁹⁰ Los índices de la obra de Lacarra son muy significativos al respecto porque permiten ir más allá de la expresión en concreto para intuir otros nombres mozárabes no manifestados dentro de la abundante onomástica recogida en ellos.

⁹¹ Pero ya asimilados completamente por la mayoría cristiano-romana.

⁹² Una explicación de la pretensión de Alfonso I en J. M^a Lacarra, *Alfonso I el Batallador*, cap. V: “Expedición a Andalucía”, págs. 83-92.

mozárabes instalados ya de antiguo en la zona y en beneficio de su autonomía y personalidad propias frente a los cristianos venidos, muy lentamente, de fuera.

En conjunto, los mozárabes de Huesca, Barbastro, Tarazona o Zaragoza, por citar núcleos importantes de población, mantuvieron al parecer una presencia activa durante todo el siglo XII, acaso con diversos grados de romanización occidental entre los de Huesca o los de Zaragoza, por ejemplo, pero siempre con el mantenimiento distintivo de sus iglesias, el culto a sus santos, su onomástica y antroponimia, su liturgia y su cultura en general; todos signos diferenciadores y prevalecientes de una cristiandad romano-occidental no bien implantada en la centuria objeto de estudio y al lado de un incipiente “mudejarismo” con escasa presencia judía.

Mozárabes menos islamizados, posiblemente, que sus correligionarios del sur peninsular, agrupados en torno a sus “ecclessiae antiquae” antes de la lenta transformación de las grandes mezquitas en las primeras catedrales cristianas de la restauración eclesiástica. Y mozárabes que perpetuarán sus nombres de pila o sus dedicaciones profesionales tradicionales, aunque no vayan acompañados de su apelativo correspondiente⁹³; lo cual llevaría a la necesidad de establecer una prosopografía mozárabe aragonesa que sería un instrumento muy útil para el estudio del problema que nos ocupa.

Dicha prosopografía se debe rastrear en las listas de testigos o actuantes de los “negocios” del siglo XII en las ciudades aragonesas, en las actas eclesiásticas de monasterios y catedrales, administradores y justicias de villas y comunidades y buscando pervivencias y referencias residuales que tendrían como límite mediados de dicha centuria.

La importancia de algunas familias mozárabes (las cuales serían más destacadas tras la conquista) en las poblaciones del valle del Ebro y el mantenimiento al culto a santos y santas de época mozárabe, aún después de la implantación del rito romano-occidental y de la llegada de un nuevo santoral, sirve para mostrar el predicamento de estos grupos poblacionales de cristianos. Además, tras la conquista, quienes ocuparon puestos importantes en los primeros oficios públicos de la administración y del gobierno fueron los mozárabes; así como quienes tenían el privilegio de infanzonía.

⁹³ Laliena, C., *Documentos municipales de Huesca, 1100-1350*, Huesca, 1988.

4/ CONCLUSIONES

Con todo lo expuesto en los apartados precedentes, no se puede decir que los mozárabes lo tuvieran fácil para poder sobrevivir, pero los de Zaragoza lo lograron. Pasaron de ser los dominadores que tuvieron que aceptar un pacto para no entrar en una guerra contra los musulmanes –los recién llegados a la Península- a, tres siglos después, ser una minoría casi despreciable.

Pese a que Zaragoza fue una de las grandes ciudades cristianas en la época goda, y durante la época musulmana, pocos restos han quedado de su pasado mozárabe, lo que hace difícil reconstruir su historia, para ello acudiríamos a la historia comparada y tomaríamos las generalidades de otras comunidades mozárabes para hacerlas propias de los mozárabes zaragozanos –lo cual no está exento de riesgos-. Como exponía al principio del trabajo, lo habitual es lo que no queda reflejado en las fuentes, por lo tanto, podríamos decir que los mozárabes zaragozanos no supusieron ningún gran problema para las autoridades musulmanas de la ciudad.

El rasgo distintivo de los mozárabes zaragozanos fueron sus prácticas judaizantes, cuyo eco llegó hasta Toledo, lugar desde el que intentaron pararlas. Este hecho no se conoce en ninguna otra comunidad cristiana en la España musulmana. Junto a esto, el tener las reliquias de San Vicente gracias a la búsqueda de ellas de los monjes de Saint Germain de Pres y su paso por Zaragoza.

Aún con todo, se puede decir que la comunidad mozárabe de Zaragoza fue importante, dado que tuvo una iglesia dentro de la ciudad (al fin y al cabo Santa María era una iglesia de gran importancia porque estaba fundada en el lugar en el que se había presentado la Virgen al Apóstol Santiago) que tuvo un barrio de mozárabes que la rodeó durante toda la etapa musulmana y, extramuros, tuvo un monasterio, de gran importancia, que guardaba reliquias de mártires de los primeros siglos del cristianismo.

Los primeros años de los mozárabes zaragozanos no los sufrieron de forma muy tiranizada, ellos pagaban sus tributos mientras veían como su grupo eclesiástico se iba reduciendo y de que forma, los que quedaba, iban adoptando modas y usos árabes. Aún así, se instituyó la Cofradía del Pilar en unos momentos de menor opresión (aunque los mozárabes zaragozanos nunca llegaron al nivel de sufrimiento de los de Córdoba). Entre los tiempos de sosiego y paz que vivieron fueron capaces de hacer surgir una comunidad importante -por tener una iglesia y un monasterio- pero no

lo suficiente como para dejar suficiente material escrito como para que llegara a nuestros días -salvo el expuesto con anterioridad de las prácticas judaizantes y la llegada de los restos de San Vicente a la ciudad-. Aunque algunos cristianos murieron como mártires (por ejemplo el obispo Anabauda), no se dio un movimiento martirial como si lo tuvo la ciudad de Córdoba; tampoco fueron tan importantes sus obispos (ya que, en ocasiones, ni se les permitía vivir en la ciudad, ni se tiene la lista completa de obispos zaragozanos durante la ocupación musulmana); ni hubo intelectuales importantes que nos dejaran sus escritos (como si ocurrió en otras ciudades).

La información es escasa, pero se ha podido realizar un Trabajo Fin de Máster, y si se siguiera investigando el tema, podría dar para un trabajo más amplio, puesto que también se puede ampliar el área geográfica a toda la región de Aragón. Dedicándole más tiempo y medios (búsqueda en archivos, búsqueda en bibliotecas, comparación con otras regiones,...) creo que se podría mejorar el trabajo y llegar a concretar y estudiar más a fondo el tema.

Es un trabajo costoso, pero agradecido y entiendo, a la perfección, porque nadie se ha atrevido antes a estudiarlo. He disfrutado estudiándolo.

5/ BIBLIOGRAFÍA

Acién, M., “Consideraciones sobre los mozárabes de Al-Ándalus”, en *Studia Historica, Historia Medieval*, vol. 27, ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2007, pp.23-36.

Aguarod, M.C., Escudero, F. Galve, M.P. y Mostalac, A., “Nuevas perspectivas de la arqueología del periodo andalusí: la ciudad de Zaragoza (1984-1991)”, en *Aragón en la Edad Media, IX*, ed. Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1991, págs. 445-491.

Aillet, C., *Les mozarabes: christianisme et arabisation en el andalus*, Francia, 2010.

Aillet, C., “Recherches sur le christianisme arabisé (IXe-XIIe siècles). Les manuscrits hispaniques annotés en arabe”, en Aillet, C., Penelas, M. y Roisse, P. (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe?*, Collection de la Casa de Velázquez (101), Madrid, 2008, pp. 91-134.

Alonso, Martín; *Diccionario medieval español*, Tomo II CH-Z, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1986.

Altur i Perucho, J., “El testamento sacramental de Moción del año 987 y su redactor, el juez Ervigio Marco”, en *Homenaje al Prof. Dr. Ignacio Fernández de Viana i Veites*, pp. 29-46.

Blasco Ijazo, J. *Las parroquias de la ciudad, Zaragoza*, 1944.

Buesa Conde, Domingo J., “La diócesis de Zaragoza, aproximación a su Historia”, en *El espejo de nuestra Historia. La diócesis de Zaragoza a través de los siglos*, ed. Ayuntamiento de Zaragoza, Zaragoza, 1991, págs. 29-68.

Cagigas, I. de las, *Los Mozárabes*, CSIC, Instituto de Estudios Africanos, Madrid, 1947-1948.

Codoñer, C. (coord.), *La Hispania visigótica y mozárabe: dos épocas en su literatura*, ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010.

Corriente, F., “Vigencia del romandalusí y su documentación en los botánicos, particularmente en Abulhayr”, en Aillet, C., Penelas, M. y Roisse, P. (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe?*, Collection de la Casa de Velázquez (101), Madrid, 2008, pp. 83-89.

Cuella Esteban, O., “Santoral Hispano-Mozárabe en la diócesis de Zaragoza”, en *Memoria Ecclesiae*, nº 12, Madrid, 1998, 537-543.

Del Arco, R., *El Templo de Nuestra Señora del Pilar en la Edad Media*, Zaragoza, 1945.

Durán Gudiol, A. *Aragón de condado a reino. Historia de Aragón*, 4, Guara editorial, Zaragoza, 1985.

Echevarría Arsuaga, A., “Los marcos legales de la islamización: el procedimiento judicial entre cristianos arabizados y mozárabes”, en *Studia Historica, Historia Medieval*, 27, ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 37-52.

Estévez, María de la Paz, “Cristianos y musulmanes en al-Andalus: el caso de los mozárabes de Toledo y los límites de la libertad”, en *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, volumen 44, ed. Instituto de Historia Antigua y Medieval, Buenos Aires, 2012, págs.: 305 - 325.

Fierro, M., *Al-Ándalus: saberes e intercambios culturales*, ed. Icaria, Barcelona, 2001.

Fierro, Maribel “Cosmovisión (religión y cultura) en el Islam andalusí(siglos VIII-XIII)”, en *Cristiandad e Islam en la Edad Media Hispana. XVIII Semana de Estudios Medievales. Nájera, 30 de julio al 3 de agosto de 2007*, ed. Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2008, pp. 31 a 79.

Fontaine, J., *El mozárabe*, colección La España Románica, vol. 10, Encuentro Ediciones, Madrid, 1978.

Galmés de Fuentes, Álvaro, *Dialectología Mozárabe*, ed. Gredos, Madrid, 1983.

Galve Izquierdo, M^a P., “El espacio urbano en la Zaragoza islámica: balance y algunas novedades”, en *I Jornadas de Arqueología Medieval en Aragón*, Teruel, 2010, págs. 157 a 204.

Gerli, E. M. (ed.), *Medieval Iberia. An Encyclopedia*, Editorial Staff, New York, 2003.

Gutiérrez Lasanta, F., *Historia de la Virgen del Pilar*, vol. 1, ed. El Noticiero, Zaragoza, 1971.

Hitchcock, R., “El supuesto mozarabismo andaluz”, en *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía, t. 1, Andalucía Medieval*, ed. Junta de Andalucía, Córdoba, 1978, págs. 149-151.

Jiménez Pedrajas, R., *Historia de los mozárabes en al-Ándalus*, ed. Almuzara, Córdoba, 2013.

Kasten, L.A. y Nitti, J.J., *Diccionario de la prosa castellana del Rey Alfonso X*, tomo II, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, New York, 2002.

Laliena, C., *Documentos municipales de Huesca, 1100-1350*, Huesca, 1988.

Lacarra, J. M^a, “Edad Media del siglo V al XII”, en *Historia de Zaragoza*, I, Zaragoza, 176, págs. 93-198.

Lasala Claver, F., *La Cripta de los Mártires de Zaragoza*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1979.

López de Coca Castañer, José Enrique, “Cristianos en Al-Andalus (siglos VIII-XII)”, en *Cristiandad e Islam en la Edad Media Hispana. XVIII Semana de Estudios Medievales. Nájera, 30 de julio al 3 de agosto de 2007*, ed. Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2008, pp. 271-297.

Loyn, H.R. (ed.), *Diccionario Akal de Historia Medieval*, Akal Ediciones, Madrid, 1998.

Martón, fr. L. B *Historia del subterráneo suntuoso y Real Monasterio de Sta. Engracia de Zaragoza*, Zaragoza, 1737 (reimpresión 1991).

Molénat, Jean Pierre, “Los mozárabes, entre Al-Andalus y el norte peninsular”, en *Minorías y migraciones en la Historia. XV Jornadas de Estudios Históricos organizadas por el Departamento de Medieval, Moderna y Contemporánea*, ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2004, págs. 11 – 24.

Ocaña Eiroa, Francisco Javier, “Planimetría de la Iglesia mozárabe del monasterio de San Salvador de Leire”, en *Príncipe de Viana*, nº 239, ed. Gobierno de Navarra, Pamplona, 2006, págs. 743-774.

Orlandis, J., *Hispania y Zaragoza en la Antigüedad tardía*, Zaragoza, 1984.

Peñarroja Torrejón, Leopoldo, *Cristianos bajo el Islam. Los mozárabes hasta la reconquista de Valencia.*, ed. Gredos, Madrid, 1993.

Pérez de Urbel, F. J. y Del Arco y Garay, R., *Historia de España*, dirigida por R. Menéndez Pidal, Tomo VI *España Cristiana, Comienzo de la Reconquista (711-1038)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1956.

Pérez Marinas, Iván, “Los mozárabes de Córdoba del siglo IX: sociedad, cultura y pensamiento”, en *Estudios Medievales Hispánicos*, Madrid, 2012, págs. 177-220.

Risco, Manuel, *España Sagrada*, tomo XXX, 1775.

Risco, Manuel, *España Sagrada*, tomo XXXI, 1776.

Sancho Martí, J., “El espacio periurbano de Zaragoza”, en *Cuadernos de Zaragoza*, vol. I, 59, ed. Ayuntamiento de Zaragoza, Zaragoza, 1989.

Serrano Martínez, Armando, “Episcopologio de Zaragoza”, en *Aragonia Sacra XVI-XVII, 2001-2003*, ed. Comisión Regional del Patrimonio Cultural de la Iglesia en Aragón, Zaragoza, 2003, págs. 197-246.

Simonet, F. J., *Historia de los mozárabes de España*, ed. Turner, Madrid, 1983.

Turk, Afif, *El reino de Zaragoza en el siglo XI de Cristo (V de la Hégira)*, Instituto Egipcio de estudios Islámicos en Madrid, Madrid, 1978.

Viguera Molins, M^a J., “Cristianos, judíos y musulmanes en al-Andalus”, en *Espiritualidad y convivencia en al-Andalus*, ed. Universidad de Huelva, Huelva, 2005.

Viguera Molins, M^a J., “Ḍimmīs en las crónicas de al-Andalus; intereses y estrategias reflejadas en al-Muqtabis II-1 de ibn Ḥayyān”, en *The legal status of Ḍimmī-s in the Islamic West*, (Relmin 1), Brepols Publishers, 2013, págs. 199-212

Vicente, A., *El proceso de arabización de Alandalús: un caso medieval de interacción de lenguas*, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, Zaragoza, 2006.

Viguera, M. J., “¿Existe una identidad mozárabe? A modo de conclusión”, en Aitllet, C., Penelas, M. y Roisse, P. (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe?*, Collection de la Casa de Velázquez (101), Madrid, 2008, pp. 299-314.

Viguera, M^a J., “Mozárabes y judíos”, *Historia de Aragón*, 3, Guara editorial, Zaragoza, 1985

VV.AA., *Studia Historica HistoriaMedieval*, Volumen 27, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009.

Yelo Templado, Antonio, “El monacato mozárabe. Aproximación al Oriente de Al-Andalus”, en *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía*, nº 10, ed. Universidad de Murcia, Murcia, 1993, págs. 453 – 466.