



CRISTIANOS Y JUDÍOS EN AL-ANDALUS

MARÍA JESÚS VIGUERA MOLINS

Universidad Complutense de Madrid

Las gentes de al-Andalus se caracterizaron, desde su siglo inicial, por tener distintas procedencias, cada una con sus rasgos; fundamentalmente se distinguían así, inicialmente, autóctonos y foráneos. Entre unos y otros contrastaban, de partida, diversos rasgos esenciales: étnicos, religiosos¹, culturales y estructurales. Los autóctonos eran hispanorromanos-visigodos, cristianos y, en menor número, judíos, de cultura latina y con una estructura social feudalizante. Los foráneos eran árabes y beréberes, musulmanes, de cultura árabe y con una estructura tribal, pero, sobre ellos, la estructura estatal islámica.

La distinción entre autóctonos y foráneos fue disminuyendo, con el paso del tiempo, y la estructura estatal islámica acabó generalizándose en al-Andalus, a través de dos grandes procesos, el de la islamización y el de la arabización, impulsados por el Poder político. De la pervivencia de rasgos feudalizantes trataremos a propósito de los cristianos de al-Andalus, mientras que en la compleja cuestión del tribalismo no podremos ahora entrar.

Esa aludida generalización de la estructura estatal islámica, bien notable desde el X, redujo diferencias entre los elementos de la población, hasta resultar mayoritariamente cohesionados en una entidad 'andalusí', de marcante rasgos araboislámicos, fuera de la cual, de tal entidad 'andalusí' araboislámica, la divergencia quedó, en progresiva —y ya veremos con qué ritmo— disminución, representada por algún vestigio clánico, y, como ahora tratamos, por los cristianos y judíos de al-Andalus, cada vez existentes en al-Andalus en menor proporción, como aún no convertidos al Islam.

1. Como planteamiento sintético al respecto, véanse los diversos artículos reunidos en el monográfico "Minorités religieuses dans l'Espagne médiévale", dir. por M. MARIN y J. PÉREZ, publicado por la *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, núms. 63-64 (1992), pp. 23-200.

Esta integración social andalusí en torno a la estructura estatal araboislámica y la islamización y arabización fueron hechos progresivos. Es significativo que uno de los elementos que interfieren el proceso, por su recolocación incompleta (pues son conversos musulmanes pero a la vez mantienen rasgos 'occidentales'), los *muladíes*, desaparecieron, como tales, de la escena política y social durante el XI, para funcionar, sin diferenciarse ya en ese siglo, como *andalusíes*, procurando —en casos señalables y en otros adivinables— forjarse linajes árabes.

Al-Andalus fue un Estado de religión islámica y de cultura árabe, desde su introducción en 711 hasta su final, en 1492. Esta religión y cultura estuvieron representados al principio por la minoría de árabes llegados con la conquista, y en aquel primer siglo, y en grado menor por los beréberes recién islamizados y en proceso de arabización, pero ambas, religión islámica y cultura árabe se generalizaron, desde el Poder estatal, entre la mayoría numérica de la población autóctona. Ambos procesos tuvieron diferente ritmo y desigual alcance. La conversión al Islam de los autóctonos no se produjo de una vez, en tiempos de la conquista, sino progresivamente, conviviendo la religión oficial con un apreciable número de cristianos y judíos, hasta su significativa disminución desde finales del XI, el siglo “del gran viraje” en la relación de fuerzas peninsulares entre el Islam y la Cristiandad, cuyos triunfos afectaron al interior andalusí, que procuró intensificar su homogeneidad religiosa y cultural.

Los antecedentes de la convivencia y/o coexistencia de judíos, cristianos y musulmanes que se produjo en al-Andalus se encuentran en lo ocurrido en las tierras que pasaron a estar regidas por el Poder islámico en expansión desde el primer siglo de la Hégira / VII de nuestra Era, desde Persia al Norte de África. En estas tierras, el Estado islámico permitía que los autóctonos mantuvieran su fe, si pertenecían a una de las religiones con Libro Sagrado, como la Biblia, y así cristianos y judíos pudieron seguir como tales, conservando junto con su religión su organización jurídico-administrativa interna, aunque supeditados al Estado islámico por unas determinadas condiciones. El estudio global de esta situación, conectando más o menos, lo andalusí con lo araboislámico general es muy importante, y por tanto para su esclarecimiento mayor habrá que tener más en cuenta la bibliografía general, entre la que yo destacaría aportaciones de: M. G. Morony, “The effects of the Muslim conquest on the Persian population”²; de Jean Maurice Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbasides, surtout à Bagdad (741-*

2. *Iran*, XIV (1976), pp. 41-59.

1258)³; R. B. Rose, "Islam and the development of personal status law among christian dhimmis: motives, sources, consequences"⁴; Bernard Lewis, *The Jews of Islam*⁵; F.E. Peters: *Judaism, Christianity and Islam. The Classical Texts and their Interpretation: I: From covenant to community; II: the world and the Law of the People of God; III: the works of the spirit*⁶; Mark R. Cohen: *Jews Under Cross and Crescent: The Jews in the Middle Ages*⁷; Daniel Frank (Ed.): *The Jews of Medieval Islam. Community, Society and Identity*⁸; M. Lecker, *Muslims, Jews and Pagans. Studies on Early Islamic Medina*⁹; Camila Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible*¹⁰; o la revista *Medieval Encounters. A Journal of Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue* (desde 1995), donde destaco ahora el estudio S. Khalil Samir: "The role of Christians in the Fāṭimid government services of Egypt to the reign of al-Ḥāfiẓ"¹¹.

En todos los territorios regidos por un Estado islámico, excepto en los Lugares Santos del Islam, la existencia y/o mantenimiento de comunidades, más o menos minoritarias, cristianas y judías es un hecho no sólo política, jurídica y administrativamente posible, es decir: teóricamente establecido, sino ocurrido realmente en muchas ocasiones, dependiendo —tales ocasiones— de algunos factores que pueden hacerlo efectivo o no. Al-Andalus, con las circunstancias que luego examinaremos, fue uno de los territorios de convivencia y/o coexistencia de las gentes de las tres religiones.

Claro está que al respecto sería importante conocer sus porcentajes relativos y su evolución, tema esencial pero difícil, prácticamente imposible, como todos los de demografía medieval. A grandes rasgos sabemos, por diversas pistas textuales y algunas arqueológicas que tanto el cristianismo como el judaísmo andalusí experimentaron, con el curso de los siglos, una disminución cuantitativa. Los cálculos —pues son precisamente cálculos orientativos, ni más ni menos— sobre el número de judíos y cristianos en al-Andalus está en relación con el proceso de la islamización andalusí, pues bien obvio es que la proporción en aumento de musulmanes supone el descenso numérico de los no-musulmanes.

3. Lovaina, 1980.

4. *The Muslim World*, LXXII (1982), pp. 159-179.

5. Princeton University Press, 1984.

6. Princeton University Press, 1990.

7. Princeton University Press, 1994.

8. Leiden, E. J. Brill, 1995.

9. Leiden, E.J. Brill, 1995.

10. Leiden, E.J. Brill, 1995.

11. *Medieval Encounters*, 2-3 (1996), pp. 177-192.

Estos famosos cálculos fueron propuestos por Richard W. Bulliet en su libro *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*¹² (dedicadas al caso andalusí las páginas 114 a 127), donde establece los siguientes porcentajes:

— mediado el siglo VIII, los musulmanes serían el 10 por 100 de la población andalusí.

— un siglo después rebasarían el 20 % de dicha población.

— a mitad del siglo X, los musulmanes andalusíes serían el 50 %.

— a principios del XI, los musulmanes serían el 80 %.

— desde finales del siglo XII, al-Andalus contaría con más del 90 % de musulmanes.

Según estos cálculos de Bulliet, relativa o teóricamente discutibles, pero muy orientativos y que, sobre todo, tienen la incuestionable ventaja de que sus resultados armonizan bien con el conjunto de la situación social y religiosa que refleja el conjunto de las fuentes textuales, el 80 % de la población andalusí seguía siendo cristiana o judía en el siglo VIII, pero cuatro centurias después sólo lo eran —y además seguía más o menos su disminución— el 10 % de sus habitantes. Estos cálculos han sido criticados desde varios flancos, y entre otros por quienes prefieren opinar que en al-Andalus hubo una islamización masiva desde el primer momento, pero sus porcentajes encajan bien, y se interexplican, como digo, con el desarrollo, en su conjunto, de la historia andalusí, y explican y enmarcan varios hechos, manifestaciones y procesos.

Reconocemos que los procedimientos de Bulliet son audaces, pues audaz fue calcular, sobre todo, por las cadenas onomásticas, especialmente y casi sólo de la única categoría de los ulemas y letrados, de quienes los típicos diccionarios biobibliográficos guardan muchos centenares de biografías, el momento de conversión al Islam de algún miembro de las respectivas familias, y así organizar sus porcentajes, sometidos además al contraste con las épocas de más intenso islamismo, detectado a través del alza de los más representativos nombres islámicos. El método de Bulliet, además, se constata en su eficacia y acierto para medir los procesos de islamización de otras áreas aparte de al-Andalus, en que existen, además, otras evidencias para confrontar los resultados logrados por el dicho cálculo y sus procedimientos. Confieso que desde que leí las propuestas de Bulliet, hace casi veinte años, estuve a favor de ellas y me parecieron certeras en sus propósitos descriptivos sobre el ritmo del proceso de islamización andalusí, aun dentro de

12. Harvard University Press, 1979.

sus inevitables limitaciones. Las he aceptado explícitamente en algunas de mis publicaciones, como en mi ponencia sobre “Andalucía islámica (siglos VIII-XV). Territorio, población y comunicaciones”¹³, y por eso creo sólo un despiste que Thomas F. Glick, en su reciente *From Muslim fortress to Christian castle*¹⁴, luciendo como un progreso su aprecio por los cálculos de Bulliet, en sus pp. XV y XVI, lamentara así: “The virtual silence of Spanish Arabists with regard to Richard Bulliet’s hypothesis on the nature and rate of conversion to Islam in Al-Andalus is a case in point”, añadiendo en la nota 11: “A thoughtful, but neutral response, by a Spanish Arabists to Bulliet is María J. Viguera Molíns, “Sobre Mozárabes”, in *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, vol. III: *Árabe, hebreo e historia de la medicina*, Valladolid, Junta de León y Castilla, 1993, pp. 205-216, on p. 215”.

No, allí —pues antes ya, como acabo de indicar— mi cita de las propuestas de Bulliet sobre la islamización andalusí contenían, por mi parte, su aceptación global. Quiero, sobre todo, declarar con esto —ahora— que varios años después todavía he reforzado más su reconocimiento como aceptables, por haber aumentado mi conocimiento sobre el conjunto de los testimonios indirectos, ambientales, que se perciben en las fuentes sobre el ritmo de la conversión al Islam.

Claro que es muy importante establecer y decidir si la coexistencia plurirreligiosa andalusí partió desde una mayoría de musulmanes en al-Andalus del siglo VIII, o si ya sólo esa mayoría de los musulmanes se registra desde el siglo XII. Esto último —repito— es lo que creo, dadas las referencias de las fuentes textuales sobre la significativa presencia de cristianos y judíos hasta entonces.

Fuera cual fuera el porcentaje sucesivo de la conversión al Islam de las gentes de al-Andalus, lo que sí resulta comprobable textualmente, en toda su plenitud, es que la religión islámica llegó a estar arraigada en la mayoría de la población andalusí, como se capta, por ejemplo, a través de la realidad documental mudéjar, que, precisamente consta desde el siglo XI en adelante. Insisto en esta fecha: desde el siglo XI en adelante.

El proceso de la islamización de al-Andalus fue complejo, y de forma compleja quedó reflejado en sus fuentes, que nosotros captamos sin poder salvar la complejidad: el Estado andalusí actúa entre el precepto de que la religión no debe imponerse más la realidad jurídica de que “las gentes del Li-

13. *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía*, celebrado en Córdoba en 1991, y publicado en Córdoba, Junta de Andalucía y Publicaciones Cajasur, 1994, pp. 11-29.

14. Manchester University Press, 1995.

bro” (Antiguo y Nuevo Testamento, en este caso) pueden ser súbditos “protegidos” - “tributarios” de un Estado musulmán, y, por otro lado, la inevitable y generalizada demanda política de homogeneidad poblacional, intensificada desde el XI por el viraje peninsular de las relaciones entre la Cristianidad/Islam. Y los judíos y cristianos de al-Andalus se hallan entre la secular y legal tradición de la pervivencia cristiana y judía en al-Andalus y la intensificación islamista, desde el XI, cuando el Islam pasa a ser la religión mayoritaria de al-Andalus, redondeándose desde entonces el proceso por conversiones, reales o figuradas, o por emigraciones, voluntarias o forzadas, de judíos y cristianos hacia el Norte cristiano o hacia el Magreb.

Algunos escritos de Maimónides, por ejemplo, reflejan tal situación y reacciones; claramente propone que la forzada conversión al Islam, intensificada en tiempos almohades, sea sólo de palabra, compaginada con la práctica privada del judaísmo; dice: “nuestros opresores son conscientes de que nosotros no creemos en esas palabras [de la fórmula de la conversión], que no las pronunciamos más que para salvarnos del rey y calmarlo con simples expresiones”¹⁵.

Al-Andalus de las tres religiones, lo fue realmente durante sus cuatro primeros siglos; después, apenas quedó una minoría de no-musulmanes. Todavía en el XI puede apreciarse una convivencia próxima, y positiva, reflejada en los dictámenes jurídicos o fetuas¹⁶: en una de ellas, se menciona a un mercader judío que entra, amistosamente, en las casas de los musulmanes; en otra, un judío instituye un legado piadoso, que podrá aplicarse a los musulmanes pobres, y el dictamen lo considera aceptable. Otra fetua del XII, aún aprueba que los musulmanes consuman alimentos de cristianos y judíos. Pero esto cambia: hacia finales de aquel siglo o principios del XIII, otra rechaza el legado que un judío establece a beneficio de una mezquita de Córdoba; y una del XV plantea cómo los judíos, en su Pascua, regalan dulces a sus vecinos musulmanes, advierte a éstos que no los acepten.

De todos modos, y sobre la progresiva islamización andalusí, todavía podría ser estudiada con alguna mayor precisión, es decir: deberíamos ahora

15. *Carta a los judíos del Yemen y Carta a los judíos de Montpellier*, trad. Judit Targarona Borrás, Barcelona, 1987, véase espec. la introducción de la traductora.

16. H.R. IDRIS, “Les tributaires en occident musulman médiéval d’après le ‘Mi’yār’ d’al-Wanšarīsī”, *Mélanges d’Islamologie. Volume dédié à la mémoire de Armand Abel*, ed. P. Salmon, Leiden, 1974, 172-196; al-Wanšarīsī, *al-Mi’yār al-mu’rib*, ed. M. Ḥayy y otros, Rabat, 1981 y 1983. 13 vols.; trad. parcial E. Amar, *La pierre de touche des fétwas*, *Archives Marocaines*, XII (1908) y XIII (1909); V. Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au moyen age. Analyse du Mi’yār d’al-Wanšarīsī*, Madrid, 1995 (reseña F. Vidal, Q, 1996).

recomprobar los cálculos de Bulliet, con las fuentes añadidas en estos últimos veinte años, o con las recientes reediciones, y con las observaciones puntuales y aceptables que se le han hecho, y con otros avances de la investigación, por ejemplo en relación con el uso y aparición de un nombre no árabe en una cadena onomástica andalusí. Recientemente, en un artículo “Sobre el nombre de Ibn Mardaniš”¹⁷, y acerca del denominado “rey Lobo” o “Lope” en fuentes cristianas, de pleno siglo XII d. J.C., llamado, en árabe, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Sa‘d b. Muḥammad b. Aḥmad b. Mardaniš al-Ŷud-āmī o —según otra versión— al-Tuŷībī, señalé cómo aparece este personaje llevando, como su abuelo, el nombre más frecuente en la onomástica musulmana, el de Muḥammad; el de su bisabuelo, Aḥmad, cuenta también entre los más usados, por su intensa referencia religiosa, mientras que el nombre de su tatarabuelo, Mardaniš (nombre romance, relacionable con el hidrónimo riojano de Merdanix, en Nájera), podría indicar que los antepasados de nuestro emir, autóctonos, se convertirían al Islam hacia comienzos del siglo X, aunque siempre es posible que una cadena onomástica no se recoja completa, y que falten nombres de antepasados en ella; pero, según los datos disponibles, “Mardaniš” se llamaría el cuarto ascendiente, por lo menos, de nuestro personaje.

Tampoco habría que descartar que un nombre romance se aplique, como mote, a un musulmán, lo cual merecería un análisis conjunto que no es para este momento¹⁸. Puede al respecto probarse que el romancismo al-Rušāṭī, que aparece en la cadena onomástica de un escritor del siglo VI H. / XII d. J.C., no implica que el antepasado suyo así designado fuera el ascendiente convertido al Islam, pues cuenta ese mismo escritor en su tratado genealógico, editado por Emilio Molina y Jacinto Bosch: *Al-Andalus en el “Kitāb iqtibās al-anwār”* y en el *“Ijtišār iqtibās al-anwār”*¹⁹: que “uno de mis antepasados tenía un lunar (*šāma*) grande que se conoce con el nombre de “rosa” (*al-warda*) y que los no árabes llaman “rūša”. En su niñez este antepasado tenía una sirvienta cristiana que fue su nodriza y que le tenía a su cuidado. Cuando ella jugaba con él le llamaba cariñosamente “Rušaṭello”; y siempre le llamaba así hasta que, finalmente, se quedó con al-Rušāṭī”.

17. *Al-Qanṭara*, XVII (1996, pp. 231-238).

18. Un buen ejemplo de las posibilidades del análisis onomástico: Pierre GUICHARD, “L’anthroponymie des zones de contact entre monde chrétien et monde musulman: de Palerme à Tolède”, *Actes du colloque international organisé par l’École française de Rome avec le concours du GDR 955 du C.N.R.S.: “Genèse médiévale de l’anthroponymie moderne”* (Rome, 6-8 octobre 1994), Lyon-Roma, 1997.

19. Madrid, 1990, p. 18.

Este tipo de precisiones y comprobaciones, caso por caso, cabe seguir estableciendo para mejorar la considerable y globalmente aceptable aproximación cuantitativa de Bulliet sobre la islamización andalusí. Podrá estudiarse también más, porque las fuentes dan más de sí, las migraciones y traslados que la islamización provocó, y, desde luego, sus relaciones con la arabización, proceso de generalización mucho más rápida. Creo además que debemos ampliar nuestras comparaciones entre los procesos de islamización y arabización andalusí con los de otras áreas. Es muy revelador constatar que en el Norte de África el cristianismo disminuyó más rápidamente que en al-Andalus. En el Magreb, las comunidades cristianas se muestran fundidas en el interior de las islámicas entre los siglos X y XI, como precisó C.J. Speel, en su estudio “The Disappearance of Christianity from North África in the wake of the Islam”²⁰, aunque su presencia —desde antes, incluso— parece casi irreal, como ha sido planteado sucesivamente por M. Speight, “Témoignage des sources musulmanes sur la présence chrétienne au Maghreb de 26-747 à 184-800”²¹; M. dall’Arche, *Scomparsa del Cristianismo ed espansione dell’Islam nell’Africa settentrionale*²²; Joseph M. Cuoq, *L’Église d’Afrique du Nord du I^e au XII^e siècle*²³; Muḥammad Talbi, “Le christianisme maghrébin de la conquête musulmane à sa disparition. Une tentative d’explication”²⁴.

Yo afirmarí que, evidentemente, el cristianismo y el judaísmo de al-Andalus estuvieron afectados por una progresiva disminución de su número, pero que sus condiciones propias de situación relativa y/o de organización les otorgaron una capacidad de mantenimiento o de resistencia superior, durante los siglos VIII a XI precisamente, que la de sus correspondientes comunidades del Magreb, aunque —también es evidente— fuera menor tal mantenimiento o resistencia que las de otros enclaves orientales del Islam. ¿Por qué?: sin duda hay razones externas e internas. Entre las internas, podría figurar el papel colaborador de judíos y cristianos con los musulmanes conquistadores de la Península Ibérica, porcentajes y relación de fuerzas entre autóctonos y foráneos, más ritmos de la evolución cultural.

Se sabe bastante sobre la colaboración judía con el Poder político islámico, en al-Andalus, entre los siglos VIII y XI, precisamente. Esta cuestión,

20. *Church History*, XXIX (1960), pp. 379-397.

21. *IBLA*, 1972, pp. 72-96.

22. Roma, 1967.

23. París, 1984.

24. En M. Gevers y R.J. Bikhazi (Eds.): *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands. Eighth to Eighteenth Centuries*, Toronto, 1990, pp. 313-351.

planteada básicamente por Amador de los Ríos, Simonet, Singerman, Neuman, Juster, Baer y por Ashtor, ha sido puesta al día por A.M. Rabello²⁵, Juan Gil²⁶, B.S. Bachrach²⁷, Norman Roth²⁸, y L.J. Simon²⁹.

Acabo de señalar que me parece esencial conocer el alcance de las relaciones iniciales entre autóctonos y foráneos para plantear la pervivencia, entre los siglos VIII y XI, no sólo de la religión sino de las estructuras de los autóctonos en al-Andalus, con sus peculiaridades respecto al ritmo y contenido de otras áreas islámicas. Lamentablemente —como tuve ocasión de señalar en mi reseña publicada en *Hispania*, 1996— ha salido con imperfecciones la más reciente contribución específica al tema, que es el libro de Norman Roth, *Jews, visigoths and muslims in Medieval Spain: cooperation and conflict*³⁰. Este libro reúne siete ensayos, relativamente independientes, acerca de: “The Jews in Visigothic Spain” (pp. 7-40); “Muslim Spain” (pp. 41-72); “Jews under Umayyads and Taifas” (pp. 73-112); “Jews and Muslims under Almoravids, Almohads and Christians” (pp. 113-136); “Cities, Economy and Slavery” (pp. 137-162); “Jews and Muslims: Cooperation and Conflict” (pp. 163-203); “Jewish Polemic against Islam” (pp. 205-233). El objetivo de su investigación es bien considerable, y Roth se sitúa en una interesantísima, y lamentablemente no muy cultivada, línea de investigación, de amplias y entrecruzadas perspectivas, que abarcan desde la consideración de los judíos en el período visigodo, algo en el cristiano, y especialmente en el extenso y diverso período andalusí. Sabe mucho de todo ello, es evidente, pero al conjugar tantas especialidades también se le escapan facetas, incluso elementos sustanciales, especialmente en relación con al-Andalus, porque quizás para atenderlos de forma más completa tendría que investigar más en conexión con sus especialistas, cuyas ausencias del entramado bibliográfico de este libro resultan no sólo incomprensibles sino claramente perjudiciales. En este libro se expresan, sí, entrañables ramalazos de fundamental

25. “The Legal Condition of the Jews under the Visigothic Kings”, *Israel Law Review*, XI, 1976, pp. 259-287, pp. 391-414 y pp. 563-590, y XI, 1976, pp. 216-258; y libro de igual título, Jerusalén, 1976.

26. “Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII”, *Hispania Sacra*, XXX (1978), pp. 9-110, y “Judíos y cristianos en Hispania (siglos VIII-IX)”, *id.*, XXXI (1979), pp. 9-88.

27. “A reassessment of Visigothic Jewish Policy, 589-711”, *American Historical Review*, 78 (1973), pp. 11-34.

28. “The Jews and the Muslim Conquest of Spain”, *Jewish Social Studies*, 38 (1976), pp. 145-158.

29. “Jews, Visigoths and the Muslim Conquest of Spain”, *UCLA Historical Journal*, 4 (1983), pp. 5-33.

30. E. J. Brill, Leiden-New York-Koln, 1994.

simpatía, que podemos hallar gratos en la dedicatoria (“To the Scholars and People of Spain”), e incluso en la Introducción (“It is easy to fall in love with Spain. It is a land blessed with great and diverse beauty... an abundance of superb produce and food practically without equal in the world”), efusiones que resultan cuando menos sorprendentes al traspasar, de forma explícita y a veces implícita, hasta las páginas de estudio, envueltas en excesivas generalizaciones, algunas relacionadas con la simpática disposición recién comentada (“the people of Spain, whose interest and enthusiasm for their Jewish culture is also without parallel”), otras más difusas (“some of the most important sources for Muslim history of al-Andalus have largely been ignored by authorities on general Muslim historiography”), e incluso de mayor envidia temática, afectando alguna vez al planteamiento, y no sólo a la disposición estudiosa o a la situación historiográfica, como al apuntar: “under Muslim dominion the Jews flourished. It was then, as we shall see, that they developed the skills which enabled them... to the rise to the highest ranks of political power. A common language, similar religious beliefs and practices, a common culture, all contributed to this successful integration of Jews into Muslim society”, sin considerar la evolución tajante de esta “integración”.

Los judíos de al-Andalus, hay datos de todos sabidos, fueron en general bienquistos de los emires dependientes, de los Omeyas, e incluso de varios reyes de taifas, y junto a todos esos poderes se beneficiaron de su situación, entre el siglo VIII y el XI, cuando estallaron los conflictos, hasta entonces gozando de una larga paz, extraordinaria en los anales de la Diáspora, y reorganizando su vida religiosa, jurídica y cultural, aunque los judíos, en la *Spania* preislámica, no controlaban la organización político-administrativa, sometidos —pero no gestores— de las estructuras feudalizantes, características de esa mayoría de partida que, entre los autóctonos, representaban los cristianos, en la Península Ibérica del siglo VIII, al menos, y hasta cuándo, precisamente, en el territorio andalusí.

Entre los cristianos de la Península Ibérica, al ocurrir la conquista musulmana, a comienzos del siglo VIII, se significaron unos opositores y otros colaboradores a tal conquista. Entre los colaboradores, de unos consta su conversión al Islam y de otros no, al principio de la conquista o en momentos posteriores. La conversión entrañaba la entrada en la categoría de “protegido” (*dimmi*) o “tributario”, conservando sus propiedades y organización social, quedando regidos directamente por sus propias jerarquías, aunque supeditados a la autoridad política musulmana, y obligados a pagar una capitación (*yizya*, citada explícitamente en las fuentes), según fija la jurisprudencia islámica. Sus propias autoridades directas eran un “defensor” o co-

mes (en árabe: *qūmis*), que los representaba y es posible que controlara la leva de impuestos, secundado o no por un *exceptor*. Podían tener clero y obispos (*usqūf*), aunque no poseemos datos sobre una completa continuidad episcopal. En el siglo XI existen, más o menos discutibles referencias sobre obispos en algunas capitales de taifas. Esta cuestión, del mantenimiento de las sedes episcopales resulta especialmente significativa, estudiada específicamente por A. de Mañaricua³¹, mas otras contribuciones de Charles E. Dufourcq, Miquel Barceló, David Wasserstein, y Mikel de Epalza, sólo o en colaboración con Enrique Llobregat, habiendo saltado al escenario nuevos datos al respecto, como los ofrecidos por el *Muqtabis-V*, que menciona a los obispos de Sevilla, Pechina y Elvira enviados, por ʿAbd al-Raḥmān III, en 941, para obtener de Ramiro II de León la liberación de Muḥammad al-Tuḡībī, tras la batalla de Simancas.

Sobre el mantenimiento de los cristianos en al-Andalus, en notable disminución, entre los siglos XI y XV, tenemos algunos testimonios interesantes y aislados: en el XI, el emir ʿAbd Allāh, en sus “Memorias”³², documenta aún la importancia del poblamiento cristiano, al señalar cómo “Riana y Jotrón, cuyos habitantes eran cristianos, por estar situados entre ambos territorios [la taifa de Granada y la de Málaga] no podían rebelarse contra ninguno de los dos”. El párrafo alude también a la condición “levantisca” atribuida por las fuentes, con frecuencia, a las poblaciones, sobre todo rurales, de cristianos andalusíes, sobre los que se cierne, pues, la reacción musulmana, desencadenada por los rigoristas Almorávides y Almohades. Y así, sobre la disminución de los cristianos andalusíes, desde el XII, Ibn al-Jaṭīb precisa cómo no quedó sino un reducido número.

La crisis del cristianismo andalusí comenzó desde los Almorávides. La hostilidad imperante se refleja en una fetua del cadí cordobés Ibn al-Ḥāyḡ (m. 1135), señalando cómo a los cristianos “no se les debe prestar ninguna caballería, ni ayudarles a nada en sus fiestas, porque eso es honrar su politeísmo y cooperar en su incredulidad. El poder público debe prohibírsele a los musulmanes” (Trad. F. de la Granja³³). Entonces se incrementó su emi-

31. “El nombramiento de obispos en la España visigótica y musulmana”, *Scriptorium Victoriense*, XIII (1966), pp. 87-114.

32. ʿABD ALLĀH, *El siglo XI en primera persona*. Ed. E. Lévi-Provençal: *Mudakkirāt al-amīr ʿAbd Allāh... al-musammā bi-Kitāb “al-Tibyān”*, El Cairo, 1955; trad. E. Lévi-Provençal (ob. 1956) y E. García Gómez, Madrid, 1980; ed. y trad. A. T. Tibi, Leiden, 1986 y Rabat, 1995.

33. Fernando DE LA GRANJA, “Fiestas cristianas en al-Andalus (Materiales para su estudio). I: *al-Durr al-munazzam* de al-ʿAzafi”, *Al-Andalus*, XXXIV (1969), 1-53; “Fiestas cristianas en al-Andalus (Materiales para su estudio). II: Textos de al-Ṭurṭūṣī, el cadí ʿIyāḡ y Wanšarīsī”, *Al-Andalus*, XXXV (1970), 119-142.

gración al Norte cristiano y se iniciaron sus deportaciones al Magreb, donde fueron empleados como milicias palatinas. En 1099 refiere Ibn al-Jaʿīb que el sultán almorávide Yūsuf b. Tāšufīn ordenó destruir una iglesia cerca de Granada, tras el dictamen de los alfaquíes. En 1106, cristianos malagueños fueron deportados al Magreb, y en 1117, los Almorávides encarcelaron al obispo de Málaga, siendo consagrado en su lugar un archidiácono, lo cual motivó una bula del papa Pascual II³⁴.

Pero, entre otras varias cuestiones que están en el candelero actual de la investigación acerca de los cristianos de al-Andalus quiero destacar, para terminar, la cuestión no sólo del mantenimiento de su fe y organización religiosa, cuanto el mantenimiento, hasta el siglo X notablemente, de su cultura³⁵ y de la estructura feudalizante en al-Andalus. El incremento de la arabización cultural de los cristianos de al-Andalus fue un hecho intensificado en la segunda mitad del siglo IX, y ésa es la interpretación que se obtiene a través del incidente de los mártires voluntarios cordobeses, sobre los cuales, y sus principales figuras, no cesan las publicaciones, como el libro de Jessica A. Coope: *The Martyrs of Cordoba: Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*³⁶, y como el de Feliciano Delgado León: *Alvaro de Cordova y la polémica contra el Islam. El Indiculus Luminosus*³⁷.

O a través del análisis del término “mozárabe” (*Mustaʿrib*, ‘arabizado’) que, entre otras contribuciones recientes, ha culminado en la excelente Tesis Doctoral de Eva Lapiedra Gutiérrez: *Los cristianos peninsulares vistos por los árabo-musulmanes a través de la terminología de sus Crónicas*³⁸, donde cuidadosamente se examina el conjunto de la designación de estos cristianos³⁹.

34. Vincent LAGARDÈRE, “Communautés mozarabes et pouvoir almoravide en 519h/1125 en al-Andalus”, *Studia Islamica*, 67 (1988), 99-119; Delfina Serrano, “Dos fetuas sobre la expulsión de mozárabes al Magreb en 1126”, *Anaquel de Estudios Arabes* 2 (1991), pp. 162-182.

35. Como reciente publicación, véanse las *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe (Córdoba, 1995)*, organizado por la Schola Gregoriana Cordubensis, Córdoba, 1996.

36. Lincoln & Londres, University of Nebraska Press, 1995.

37. Córdoba, 1996.

38. Presentada en la Universidad de Alicante, en 1996.

39. *Cristianos de al-Andalus y mozárabes*: en *Al-Qanṭara*, 15 (1994), 351-517, con 10 artículos; véanse además las interesantes referencias de Jean-Pierre Molénat, “Le problème du rôle des notaires mozarabes dans l’oeuvre des traducteurs de Tolède (XII^e-XIII^e siècle)”, *En la España Medieval*, 18 (1995), 39-60, espec. 40-41, con certeras precisiones críticas sobre la interpretación del término y referencia de ‘mozárabe’.

La arabización de los cristianos de al-Andalus llegó a dar origen a una más que incipiente literatura cristiana andalusí vertida al árabe, todavía la peor conocida —con excepción de la eventualmente elaborada en el Norte de África— entre el gran conjunto de las literaturas cristianas árabes, sobre lo que puede consultarse el reciente estudio de Samuel Rubenson: “Translating the tradition: some remarks on the arabization of the Patristic heritage in Egypt”⁴⁰. Ahora, la reciente edición del texto árabe del *Psalterio*, puesto en versos árabes por el andalusí Ḥaḥḥ “el Godo” (al-Qūṭī) entre los siglos IX y X⁴¹ nos está atestiguando hasta dónde llegó, en necesidad y en estilo, la generalización de la arabización lingüística de los cristianos andalusíes, en los finales del emirato omeya y en los comienzos de su califato, y al menos en medios urbanos.

Pero ¿qué ocurrió con el mantenimiento en al-Andalus de rasgos estructurales feudalizantes, apegados a los autóctonos? El libro de Manuel Acíen Almansa: *Entre el Feudalismo y el Islam. ‘Umar ibn Ḥaḥḥ en los historiadores, en las fuentes y en la historia*⁴², acaba de poner en valor dicho mantenimiento, adjudicando a ‘Umar b. Ḥaḥḥ el carácter de “señor de renta”, “último” —además, como característica que explica su pleito—, analizando así la integración de la población autóctona en las estructuras del Estado araboislámico andalusí, es decir, desde el proceso de la islamización de al-Andalus. Con ello, ambos aspectos: la acción de ‘Umar y las reacciones oficiales (entre ellas y sobre todo las historiográficas), por una parte, y por otra el mismo proceso en sí, al iluminarse conjuntamente, se analizan con apoyos mutuos y ganan inteligibilidad. Pese a algún error en la interpretación de algún texto árabe, lo cual es subsanable, se trata de una contribución muy considerable, por sus renovaciones de planteamientos, especialmente en torno a la desarticulación de la sociedad visigoda y al ímpetu estatal uniformador del emir ‘Abd al-Raḥmān II, culminado por ‘Abd al-Raḥmān III.

Creo posible que en determinadas regiones de al-Andalus, hasta la época de ‘Umar b. Ḥaḥḥ, compitiera con la estructura estatal araboislámica, y su sistema tributario, el sistema de renta propio de la estructura feudalizante, como uno de los rasgos en residuo y en proceso de desaparición de persistencias (sociales, culturales, económicas) en al-Andalus, persistencias

40. *Medieval Encounters*, 2 (1996), pp. 4-14.

41. *Le Psautier mozarabe de Haḥḥ le Goth*, ed. y trad. francesa por Marie-Thérèse Urvoy, Presses Universitaires du Mirail, 1994.

42. Universidad de Jaén, 1994, 149 pp.; 2.ª ed., 1997, con su correspondiente nuevo y extenso prólogo, de 57 pp.

que tanto preocuparon, y con razón, a Claudio Sánchez Albornoz, “Espagne préislamique et Espagne musulmane”⁴³.

Podría objetarse que las fuentes textuales árabes no informan explícitamente sobre esa persistencia de la estructura feudalizante, y puede responderse que en su terminología no habría posibilidad para expresarlo ni, por otra parte, les convendría a esas fuentes dar otra explicación que la consabida de “rebeldía”. Las fuentes arqueológicas, en su “espontaneidad”, sí podrán ofrecer algunas pistas, como la jerarquización de *ḥuṣūn*, según indaga ahora Virgilio Martínez Enamorado en varias publicaciones⁴⁴, y en su Tesis Doctoral, que está ultimándose. Las fuentes textuales árabes “traducen” la realidad de esas diferentes estructuras a su lenguaje.

Sólo me concentraré en dar un ejemplo de las posibilidades de reflejo de tales fuentes, sobre un aspecto, posible, de esos rasgos feudalizantes. Como todos ustedes saben, las fuentes jurídicas andalusíes trataron “Sobre la compraventa de hombres libres en los dominios de Ibn Ḥafṣūn”, que estudió Francisco Vidal⁴⁵, según textos del *Mi‘yār* de al-Wanṣarīsī, pero —y la insistencia es significativa— la cuestión también aparece, con variante temática, en una fetua del cadí granadino del siglo XI Ibn Sahl⁴⁶, que cuenta cómo Ibn Antelo reclamó al emir por una cristiana, que decía haberle pertenecido en el *ḥiṣn* de Bobastro, y que luego la había cogido Ibn Ḥafṣūn, casándose con ella; se dictaminó al respecto, según el Islam, que a quien posee un “esclavo” (*mamlūk*) o “esclava” (*mamlūka*) en territorio opuesto al Islam (*dār al-ḥarb*) no se le reconoce tal propiedad como, en cambio, sí se le reconoce a quien está en territorio que obedece al Islam (*mawḍ‘ al-tā‘a*), y que Ibn

43. *Revue Historique*, 482, 1967, 295-300; más algunos de sus *Estudios Visigodos*, reunidos en libro publicado en Roma, 1971; véanse además las Actas: *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, Rencontres de la Casa de Velázquez, Madrid, 1992.

44. Como: “Algunas consideraciones espaciales y toponímicas sobre Bobastro”, *Al-Qanṭara*, XVII (1996), 59-77; ténganse presentes, por comparación, un artículo de Miquel Barceló, “Rigor y ‘milongueras pretensiones’. ¿Es posible historiar el feudalismo sin la Arqueología?. El caso catalán”, *Arqueología y Territorio Medieval*, 1 (1994), 129-139, y más directamente algunas contribuciones al volumen, ed. A. MALPICA y T. QUESADA, *Los Orígenes del Feudalismo en el Mundo Mediterráneo*, Universidad de Granada, 1994.

45. *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá*, Universidad de Granada, 1991, I, 417-429.

46. IBN SAHL, *al-Aḥkām al-kubrā de Ibn Sahl. Edición crítica y estudio*, Tesis Doctoral de N. Najjar, dir. por F. de la Granja, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1973; *al-Aḥkām al-kubrā*, ed. parcial Muḥammad ‘A - W. Jallāf. 6 vols.: vol. 1: *Watā‘iq fi- aḥkām qaḍā’ ahl al-dīmma fī l-Andalus*, El Cairo, 1980 (cuestión núm. 15, pp. 32-33 y 83-86); trad. por R. Daga, *La organización jurídica y social en la España Musulmana*, Tesis Doctoral dir. por E. Molina, Universidad de Granada, 1990.

Antelo mismo además advierte que Ibn Ḥafṣūn cogió a la cristiana y la desposó, con lo cual establece que dejó de poseerla él mismo; tiene además Ibn Antelo —señala la fetua— que aportar prueba verídica de que sea esclava suya, y si no pudiera aportarla, la mujer sería libre, porque la propiedad de Ibn Ḥafṣūn no se reconoce como tal “pues ella es esclava en territorio opuesto al Islam (*dār al-ḥarb*) y donde rigen las normas de Satanás” (*wa-ḥaytu tayrī aḥkām al-Šayṭān*).

Yo creo que en estos textos jurídicos araboislámicos existe la posibilidad de que la mera dicotomía de su terminología “libre” (*ḥurr*) / “esclavo” (*mamlūk*) esté reduciendo a su lenguaje y concepción una situación real distinta: la de la existencia, como un rasgo feudalizante, de ‘servidumbre’. La terminología de fuentes andalusíes, como las de al-Rāzī y al-ʿUḍrī, para referirse a vínculos de dependencia personal, han sido advertidas por Pierre Guichard, y lo ha subrayado Eduardo Manzano Moreno, a lo que me sumo en mi libro *El Islam en Aragón*⁴⁷, tendríamos “paje” (*waṣīf*) y “esclavo” o “siervo joven” (*gulām*)... pero, además, la comprobación de estas reducciones de vocabulario existen en otros ámbitos, dándonos comprobación contrastada: un ejemplo: en su importante libro *Islamisation de la Nubie Chrétienne. VIIe-XVIe siècles*⁴⁸, nos da una pista valiosa: “L’immigration [de los Arabes] resta cependant cantonnée, tout un temps, au territoire égyptien, car les conditions édictées dans le *baḡt* interdisaient aux Arabes de ‘établir en Nubie; de plus, le droit coutumier des Nūba s’y opposait, car la terre appartenait en propre au souverain. Contrairement au droit musulman qui reconnaît le droit de propriété (*milk*), le Nubien ignorait la propriété individuelle, ce qui faisait dire aux Arabes que les Nūba n’étaient pas des hommes libres mais les esclaves du roi”.

Es decir, esos textos jurídicos andalusíes que consideran “libre” al “esclavo” de territorios de Ibn Ḥafṣūn, aparte de las consideración general islámica pueden tener la consideración de que el tal “esclavo” (que sería realmente un “siervo”) no puede equipararse al *mamlūk* islámico. Por tanto, estaríamos ante la posibilidad de hallar así, entre los cristianos de al-Andalus del siglo IX-X, un rasgo del régimen feudalizante.

He procurado resumir la problemática planteada alrededor de los cristianos y judíos de al-Andalus, que de partida fueron mayorías, hasta el crítico eje del siglo X. Y con esto, por hoy, termino. Muchas gracias. Y mi emocionado recuerdo a la figura ejemplar e inolvidable de Tomás Quesada Quesada.

47. Zaragoza, 1995, cap. “La sociedad”.

48. París, Paul Geuthner S.A., 1986, p. 27.

