

FALTA DE OBISPOS Y CONVERSI3N AL ISLAM DE LOS CRISTIANOS DE AL-3NDALUS

M3KEL DE EPALZA
Universidad de Alicante

El t3tulo de este peque1o art3culo quiere se1alar un tema importante de la problem3tica moz3rabe (*la permanencia y desaparici3n de los cristianos en la sociedad andalus3*) y poner 3nfasis en un factor fundamental de esa problem3tica (*la permanencia y desaparici3n del elemento episcopal*)¹.

¹ Ver m3s detalles en mis trabajos precedentes sobre el tema, aqu3 resumidos con una argumentaci3n reestructurada en funci3n de reflexiones m3s maduras y de observaciones recibidas: De Epalza, M., «¿Hubo moz3rabes en tierras valencianas? Proceso de islamizaci3n del Levante de la Pen3nsula (Sharq al-3ndalus)» (con Llobregat, E.A.), *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos*, 36 (1982), 7-31; «La islamizaci3n de al-Andalus: moz3rabes y neomoz3rabes», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Isl3micos*, XXIII (1985-1986), 171-179; «Els moss3rabs valencians i els top3nims derivats de "kanissa" 3rab», *Miscel.l3nia d'homenatge a Enric Moreu-Rey* (Montserrat, 1988), II, 149-153; «Mozarabs: an Emblematic Christian Minority in Islamic al-Andalus», in Jayyusi, S. (ed.), *The Legacy of Muslim Spain* (Leiden, 1992), 149-170; «Les Mozarabes. 3tat de la question», *Revue du Monde Musulman et de la M3diterran3e*, Aix-en-Provence, 63-64 (1992), 39-50; «Note de sociologie religieuse m3di3vale: la disparition du Christianisme au Magreb et 3 al-Andalus», *M3langes... Mohamed Talbi...* (T3nez, 1993), 69-79. Cr3ticas y comentarios de mis tesis en Guichard, P., «Les Mozarabes de Valence et d'al-Andalus entre l'histoire et le mythe», *Revue de l'Occident Musulman et de la M3diterran3e*, 40 (1985), 17-27; Pe1arroja Torrej3n, L., «El 3rabe /Kanisa/ «iglesia» en la toponimia espa1ola», *Revista de Filolog3a Espa1ola*, 71 (1991), 363-370, y *Cristianos bajo el Islam. Los moz3rabes hasta la reconquista de Valencia* (Madrid, 1993); Viguera Molins, M.J., «Sobre moz3rabes», *Proyecci3n hist3rica de Espa1a en sus tres culturas: Castilla y Le3n, Am3rica y el Mediterr3neo* (Valladolid, 1993), 205-216. Otros trabajos m3os de investigaci3n sobre moz3rabes: «Los cristianos toledanos bajo dominaci3n musulmana» (con Rubiera, M.J.), *Simposio Toledo Hispano3rabe* (Toledo, 1986), 129-133; «Mallorca bajo la autoridad compartida de bizantinos y 3rabes (siglos VIII-IX)», *Homenaje a Juan Nadal* (Atenas, 1991), 143-150; «Influences islamiques dans la th3ologie chr3tienne m3di3vale: l'Adoptionisme espagnol (VIII si3cle)», *Islamochristiana*, 18 (1992), 55-72; «Influencias religiosas isl3micas y su detecci3n en el cristianismo latino medieval», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Isl3micos*, XXVI (1993-1994), 117-135.

0. VALORES EMBLEMÁTICOS DE LA PERMANENCIA Y DESAPARICIÓN
DE LOS MOZÁRABES

El tema de la permanencia de cristianos en la sociedad de al-Ándalus tiene una importancia histórica emblemática de legitimación, a varios niveles.

A nivel cristiano, religioso, legitima los orígenes apostólicos y la transmisión de la fe cristiana; sobre todo, contribuye a legitimar los orígenes preislámicos de la estructuración diocesana de la Iglesia Hispana, de sus sedes episcopales. Esta conciencia histórica de «restauración» episcopal cristiana fue uno de los factores ideológicos más importantes de la larga empresa militar hispana de conquista de los territorios musulmanes peninsulares y magrebíes ².

A nivel político cristiano, la permanencia de los cristianos mozárabes en la Hispania islamizada legitima su «re-conquista», al asumir los reinos cristianos —especialmente el astur-leonés y el de la España-Hispania por unificar o unificada— la herencia visigótica, por los mozárabes ³; éstos, además y en un contexto de polémicas nacionalistas posteriores, legitiman poderes políticos meridionales, frente a «re-conquistadores» norteños (especialmente en Portugal, frente a León-Castilla, y en Valencia, frente a Cataluña).

Finalmente, es emblemático de un factor ideológico muy importante, para musulmanes, judíos y cristianos modernos, especialmente en España ⁴. La presencia de cristianos en la sociedad musulmana de al-

² Ver, para el caso catalán, De Epalza, M., «Descabdellament polític i militar dels musulmans a terres catalanes (segles VIII-XI)», *Symposium Internacional sobre els orígens de Catalunya (segles VIII-XI)* (Barcelona, 1991), 49-79 (especialmente pp. 65-66, sobre el origen fundamentalmente episcopal de la justificación de la «re-conquista», frente al carácter principalmente de «conquista» de otros poderes políticos laicos), y Riu, M., «L'Església catalana al segle X», *id.*, 161-189 (especialmente pp. 169-172, con los intentos de restaurar la sede metropolitana de Tarragona, en poder de los musulmanes hasta el s. XI).

³ Sobre el goticismo, especialmente en el siglo XVI, y sobre su rechazo por parte de los musulmanes moriscos, ver Márquez Villanueva, F., *El problema morisco (desde otras laderas)* (Madrid, 1991).

⁴ La producción actual de monografías o volúmenes misceláneos sobre el tema de «la España de las tres religiones» —o de «las tres culturas»— es abundantísima. Ver matizaciones, para que no se pongan indebidamente las tres religiones al mismo nivel, a lo largo de la historia peninsular, en De Epalza, M., «Historia medieval de la Península: tres culturas o tres religiones», *I Congreso Internacional «Encuentro de las tres culturas»* (Toledo, 1983), 99-104 [reed. *Encuentro Islamo-Cristiano* (Madrid, 164, 1985), 6 pp.]; «Pluralismo y tolerancia: ¿un modelo toledano?», *Toledo, siglos XII-XIII. Musulmanes,*

Ándalus es antecedente histórico que legitima el pluralismo ideológico en sociedades modernas, tanto en el mundo europeo —frente a intolerancias religiosas antimusulmanas, antijudías o contra no-cristianos en general, así como entre los propios cristianos (católicos y protestantes, serbios y croatas, etc.)— como en el mundo islámico con sus tendencias islamistas al uniformismo religioso. Este pluralismo, que se dio, bajo formas diversas, tanto en la Hispania islamizada de al-Ándalus como en los reinos cristianos peninsulares, adquiere valor emblemático de modelo histórico, a nivel mundial, especialmente por tratarse de tolerancia y pluralismo religioso, el más difícil, ya que se relaciona con la Verdad única de cada religión, basada en la Revelación privilegiada a una Comunidad de creyentes escogidos, por parte de un Dios único. El pluralismo, tanto en la sociedad musulmana como en la cristiana, se presenta además como un factor de enriquecimiento cultural, científico y técnico, especialmente por las labores de traducción, al árabe o del árabe a lenguas europeas.

Hay inmensas zonas de sombra en nuestro conocimiento documental sobre la permanencia y desaparición de la comunidad cristiana preislámica, en la sociedad de al-Ándalus ⁵. Estas sombras se han iluminado tradicionalmente, extendiendo o extrapolarando implícitamente a toda esa sociedad las pequeñas luces documentadas puntualmente sobre presencia cristiana ⁶. Más recientemente, la antroponomástica de origen preislámico, estudiada por Bulliet, ha permitido iluminar un proceso de arabización e islamización de nombres de familia, que podrían ser extrapolados a un proceso de islamización de los cristianos ⁷.

cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia (Madrid, 1992), 251-261; *Jésus otage. Juifs, chrétiens et musulmans en Espagne (vie-xviiie s.)* (París, 1987).

⁵ Significativa constatación por García Gómez, E., en su introducción a la traducción de Lévy-Provençal, E., *España musulmana* (Madrid, 1958), p. XIII: «...una inmensa masa histórica se ha volatilizado sin ruido, se ha ahogado en el silencio más espeso, bajo una mar tumultuosa en la que apenas afloran luego los pequeños islotes de las colonias y de los cenobios mozárabes».

⁶ Es la metodología del libro clásico de Francisco Simonet, que sigue actualmente L. Peñarroja, en su obra sobre los mozárabes valencianos, acumulando todos los datos posibles sobre presencia de cristianos, extendiendo la información que traen esos datos en el espacio y en el tiempo, sin examinar siquiera los argumentos que obligarían a ser suspicaces y críticos ante esas extrapolaciones espacio-temporales.

⁷ Ver Bulliet, R. W., *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in quantitative History* (Cambridge Mass, 1979), y «Process and Status in Conversion and Continuity», en *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands. Eighth to Eighteenth Centuries* (M. Gevers y R. J. Bikhazi, eds.) (Toronto, 1990), 1-12.

Mi deseo de conocer mejor esa zona de sombras historiográficas, que rodean a los cristianos de al-Ándalus o mozárabes, parte de otro punto científico inicial: cuál es la estructura institucional del ser cristiano, especialmente en una sociedad musulmana, cuál es la estructura básica del estatuto de cristiano.

Esta exposición, sintética, se hará en tres partes:

1. Estructura episcopal y la permanencia del ser cristiano.
2. Datos documentados de esa estructura episcopal.
3. Estructura del proceso de conversión al Islam.

Se trata de recoger y ordenar datos dispersos, dándoles sentido socio-religioso coherente global. Pero, al mismo tiempo, hay que «desglobalizar» este proceso socio-religioso, situándolo en coordenadas espacio-temporales concretas, según épocas y regiones, en largos siglos de historia cristiana de al-Ándalus (al menos del VIII al XII). Este estudio, metodológicamente nuevo, puede permitir conocer algo mejor la situación social de los mozárabes, a la espera de nuevos datos, que serán forzosamente fragmentarios, como todos los que tenemos. También este método o esquema metodológico puede matizarse y criticarse, con nuevos matices, a pesar de la validez fundamental que se le puede atribuir.

1. LA ESTRUCTURA EPISCOPAL Y LA PERMANENCIA DEL SER CRISTIANO

Para ser cristiano y tener estatuto de cristiano en la sociedad musulmana, ante todo hay que adquirir el estatuto de cristiano. Parece obvio, pero hay que recordar que no se nace cristiano, mientras que sí se nace musulmán, si se es de padre musulmán. El ser cristiano requiere una ceremonia eclesial: el sacramento del bautismo.

Los musulmanes podrán considerar cristiano al que es de padres cristianos y no ha adherido explícitamente al Islam, ya que habría una analogía legal con el estatuto del ser automáticamente musulmán por filiación. Pero son los propios cristianos los que no se considerarían como tales si no hay la mediación del bautismo. Ahora bien, el rito cristiano del bautismo, iniciático para ingresar en la comunidad o Iglesia, tiene sus exigencias, más o menos imprescindibles. Son absolutamente imprescindibles: 1) la ceremonia con agua, 2) la fórmula bautismal

(«*Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritui Sancti*») y 3) la intención de efectuar el rito para «cristianar» al neófito, tanto por parte de éste como por parte del bautizante. Pero también eran considerados elementos necesarios —aunque actualmente no se consideren teológicamente imprescindibles—: 1) que el bautizante sea un eclesiástico, presbítero u obispo, y 2) que además del bautismo con agua haya una unción con óleo santo, que sólo puede consagrar el obispo, en una ceremonia anual, en la Semana Santa de Pasión y Pascua de Resurrección.

Esta ceremonia del bautismo, fundamental para que los individuos adquieran el estatuto religioso de cristiano y por tanto para la situación social de permanencia de los cristianos como grupo religioso en la sociedad musulmana, nos reenvía a la necesidad de obispos en esa sociedad. Éstos no son sólo un elemento estructurante y de representatividad de las comunidades cristianas. No son sólo necesarios para que haya clero, presbíteros bautizadores. Son sobre todo necesarios para tener el óleo santo anual de la ceremonia iniciática del bautismo, base imprescindible del ingreso de los individuos en el estatuto social de cristiano.

Ahora bien, no es fácil ser obispo, especialmente en la sociedad musulmana.

Por exigencias legales, canónicas, de la Iglesia cristiana visigótica como de otras iglesias cristianas actuales, el obispo, para ser consagrado como tal, tiene: 1) que ser monje y célibe, y 2) ser consagrado por tres obispos. La condición de ser monje impide que cualquier sacerdote o presbítero pueda acceder a la función episcopal y exige que haya monasterios con monjes. La condición de ser consagrado por tres obispos requiere, por otra parte, cierta «densidad episcopal» en la región. A no ser que el obispo «venga de fuera», consagrado en Roma o en sociedades cristianas con monasterios y con relativa densidad episcopal⁸.

En la sociedad musulmana, hay otro requisito importante: que el nombramiento de un nuevo obispo sea reconocido y aprobado por la autoridad musulmana. Aunque las estructuras civiles y las eclesiásticas,

⁸ Ver el primer caso documentado, en al-Ándalus, del obispo franco Egila enviado por Roma, a finales del siglo viii (Rivera Recio, J. F., «La Iglesia mozárabe», en *Historia de la Iglesia en España* (dir. R. García Villoslada) (Madrid, 1982), II-1.º, 35-36). Dos casos de obispos africanos, enviados también por Roma, uno a Cartago a finales del siglo x y otro pedido por el soberano de la Qal'a de los Banū Hammād en el siglo xii, en De Epalza, M., «Note de sociologie...», e *infra*.

las del poder político y las de la organización eclesiástica, sean independientes, desde los orígenes del cristianismo, ese reconocimiento o aceptación (*placet*) era absolutamente necesario, por los efectos civiles o sociales de la función episcopal, tanto para la autoridad política de la sociedad visigótica como para sus sucesores políticos los poderes musulmanes de al-Ándalus. Éstos son, pues, los condicionantes episcopales de la permanencia de los cristianos de la sociedad andalusí.

Hay que reconocer, por otra parte, que la existencia de obispos en al-Ándalus no es absolutamente necesaria para la presencia de algunas clases de cristianos en esa sociedad: una vez bautizados, pueden permanecer sin obispo; clero y óleos santos para el bautismo pueden venir de lejos, hasta de fuera de al-Ándalus; puede haber cristianos originarios también de fuera (los que he llamado «neo-mozárabes»⁹); pueden ser considerados cristianos por los musulmanes quienes son descendientes de cristianos, aunque no hayan recibido el bautismo, por la noción musulmana de herencia natural de ese estatus por filiación (los que llamo «cristianos de tradición»). Pero, a la larga, la ausencia de obispos provoca una pérdida del estatuto religioso de cristiano y, consecuentemente, la pérdida de ese estatuto político en la sociedad islámica. Se produce entonces una *conversión sociológica y jurídica masiva* al Islam, de las comunidades cristianas privadas de bautismo. Este proceso de conversión al Islam de las masas de origen hispano es el que, con toda probabilidad, se dio generalmente en al-Ándalus, además de las conversiones puntuales y conscientes, de individuos y familias. Por ello es importante ver la documentación concreta de la evolución de la institución episcopal en la sociedad andalusí¹⁰.

2. DATOS DOCUMENTADOS SOBRE EL EPISCOPADO EN AL-ÁNDALUS

En el momento de instalación del Islam en al-Ándalus, el episcopado debió quedar provisionalmente reducido, por la huida de algunos

⁹ Ver *supra*, nota 1, especialmente «La islamización...»; «Mozarabs: an Emblematic...»; y «Les Mozarabes. État...»

¹⁰ Para útiles comparaciones con otras regiones del mundo islámico medieval, ver De Epalza, M., «Note de sociologie...» (para el Magreb) y Lapidra, E., «Los mártires de Córdoba y la política anticristiana contemporánea en Oriente», en este mismo volumen de *Al-Qanṭara* (para el Mašriq).

obispos partidarios del rey Rodrigo ¹¹. Otros obispos, especialmente los familiares del rey Witiza, permanecen y hasta colaboran activamente con las nuevas autoridades musulmanas: el metropolitano de Sevilla Oppas hasta acompaña a expediciones islámicas con funciones político-militares-diplomáticas en la región astur ¹². No debió de haber problemas, en esas primeras décadas y probablemente hasta finales del siglo VIII, para renovar las bajas naturales del episcopado hispano, en la sociedad de al-Ándalus.

Para documentar esa continuidad episcopal, hay que contar con dos clases de documentos tradicionales, particularmente escasos en época musulmana: las nóminas de obispos asistentes a los concilios generales y regionales, y las listas de sucesivos titulares de las sedes episcopales, por otra parte muchas veces falseadas por cronistas posteriores que necesitan legitimar la continuidad episcopal de las sedes en época musulmana. Otras menciones documentales de obispos, con o sin sus nombres personales, son mucho más esporádicas. Ahora bien, sólo constan concilios cristianos andalusíes en Sevilla a fines del siglo VIII (con ocasión de herejías en la Bética) y en Córdoba a mediados del IX (852, con ocasión de la crisis de los martirios voluntarios): pocos titulares de sedes son mencionados. Las ausencias —si se tienen en cuenta las sedes episcopales hispanas de época visigótica, bien documentadas— pueden deberse a que están vacantes, o simplemente a su lejanía del poder político central de la Península, en la Córdoba bética de los Omeyas ¹³.

El elemento político omeya es un factor que no se ha tenido generalmente en cuenta para explicar la permanencia de las estructuras eclesiásticas cristianas en la sociedad andalusí. Los Omeyas del emirato y califato andalusí (siglos VIII-XI) tenían —como se ha afirmado tradicio-

¹¹ Ver García Moreno, L.A., *El fin del reino visigodo de Toledo. Decadencia y catástrofe. Una contribución a su crítica* (Madrid, 1975). Es el caso, en particular, del arzobispo de Toledo Sinderedo, documentado en Italia.

¹² Ver recientes estudios de Montenegro, J. y Del Castillo, A., «En torno a la conflictiva fecha de la batalla de Covadonga», *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 8 (1990-91), 7-18, y «Don Pelayo y los orígenes de la Reconquista», *Hispania*, LII/180 (1992), 5-32. La *Crónica mozárabe de 754* (edición y traducción por E. López Pereyra, Zaragoza, 1980, 70-71) hace del obispo Oppas el principal colaborador del conquistador Mūsā Ibn Nuṣayr. Discutido papel del personaje, en García Moreno, L. A., «Los últimos tiempos del reino visigodo», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CLXXXIX/III (1992), 425-460.

¹³ Datos muy conocidos, por la obra clásica de Simonet, F. J., *Historia de los mozárabes de España* (Madrid, 1903, 1983 y Amsterdam, 1967).

nalmente— intereses económicos en mantener a la población cristiana, por los impuestos específicos que les imponían, pero —en cambio— tenían también intereses religiosos en que se convirtiera al Islam, por natural proselitismo y uniformización de la fe islámica en sus estados. Pero además, políticamente, el tener cristianos y judíos bajo sus órdenes era una característica emblemática del poder político-religioso islámico, porque así lo habían tenido los califas Omeyas de Damasco y el propio profeta en Medina. Política y diplomáticamente, los obispos y otros representantes de la comunidad cristiana de al-Ándalus eran una imagen de marca del soberano musulmán de Córdoba y aparecen documentados hasta el califato cordobés del siglo x, al recibir a embajadores cristianos del norte o de Bizancio, o en embajadas a soberanos cristianos de esos países. Indicaban el poder supremo religioso y político del Islam sobre las otras religiones y sus gobernantes, y hasta estaban encargados de explicarlo a los huéspedes de Córdoba o a otros interlocutores cristianos extranjeros ¹⁴.

Ahora bien, ese mismo valor emblemático del poder que significaba el tener a cristianos y judíos junto al soberano cordobés, con sus representantes o autoridades —los obispos, para los cristianos—, haría que los Omeyas tuvieran interés político en que hubiera obispos y en proveer a su sucesión, en Córdoba y regiones vecinas de la Bética y Penibética (Sevilla, Cabra, Guadix, Baza, Elvira, Écija, Málaga...) y quizá también permitirían su mantenimiento en la vía Córdoba-Zaragoza, camino de embajadas cristianas y muy controlada por Córdoba (a mediados del siglo ix, Eulogio menciona obispos a los que visita —señalando expresamente que a veces encuentra allí a embajadas y comerciantes germánicos—, en Zaragoza, Sigüenza, Compluto y todavía en Toledo ¹⁵). En cambio ese valor emblemático del poder califal sería un factor negativo para cuidar de la provisión de sedes en otras zonas y capitales

¹⁴ Ver diálogo revelador, de un embajador cristiano con un obispo cordobés, en texto muchas veces editado y estudiado, en edición y traducción de Paz y Melia, M., *Embajada del emperador de Alemania Otón I al califa de Córdoba Abderahmán III* (Madrid, 1872, 30-35). Ver estudio de García Arias, L., «Una embajada cristiana a un soberano musulmán hace mil años (Las relaciones diplomáticas entre Otón I y Abd el Rahmán III)», *Cuadernos de Historia Diplomática*, I (1954), 199-216. Bibliografía abundantísima sobre este fenómeno diplomático, interpretado en este sentido de «poder eminencial» de Córdoba en la Península, durante los siglos viii-xi, en De Epalza, M., «Descabellament...», y «Attitudes politiques de Tunis dans le conflit entre Aragonais et Français en Sicile autour de 1282», *XI Congresso di Storia della Corona d'Aragona...* (Palermo, 1983), 579-601.

¹⁵ Ver Gil, J. (ed.), *Corpus Scriptorum Muzarabicorum* (Madrid, 1973), II, 500, 406.

más lejanas del poder, donde podrían alentar independencias políticas de gobernadores locales, amparadas por el valor emblemático de tener autoridades cristianas o judías regionales a sus órdenes (tanto en las regiones «fronterizas» del Valle del Ebro o del Garb al-Ándalus lusitano, de la costa de Šarq al-Ándalus, o en la Marca Media peninsular). De hecho, ya a mediados del siglo ix, la sede de Toledo, tan emblemática para el cristianismo hispano pero asentada en ciudad musulmana frecuentemente rebelde al poder cordobés, aparece vacante; las peticiones toledanas para que sea consagrado obispo metropolitano Eulogio no son atendidas ¹⁶, ni parece fue provista la sede durante dos siglos, hasta la época taifal, cuando el obispo Pascual aparece consagrado en León, en un contexto político totalmente diferente ¹⁷. Todo parece indicar, a la vista de la geografía de las sedes documentadas, que hay también un centralismo episcopal, alrededor de Córdoba y sus regiones circunvecinas del sur de la península, y en el eje Córdoba-Zaragoza a mediados del ix, con un desierto episcopal en las regiones periféricas de al-Ándalus. En cambio, los cristianos de esas zonas —mozárabes o neomozárabes— podrían obtener los servicios religiosos de los vecinos territorios cristianos, como podría documentarse para Huesca, Lérida, Zaragoza, Calatayud y Toledo, y hasta para Tortosa del xii. Esa densidad geográfica «concéntrica» de obispos documentados no se debería sólo, seguramente, a una mayor documentación de los asuntos cordobeses, sino a una realidad socio-política del episcopado andalusí, por su valor emblemático para el poder musulmán.

Un fenómeno paralelo puede advertirse en el Norte de África, a pesar también de la parquedad documental sobre el episcopado magrebí ¹⁸. Cuando la crisis de falta de obispos se declara, a partir de la tradicional sede metropolitana de Cartago (fines del x y mediados del xi), se tiene que enviar a un presbítero a ser consagrado a Roma, por no ha-

¹⁶ Es muy posible que el viaje de Eulogio a Pamplona, tan inexplicable por tantos conceptos (ver Viguera Molíns, M. J., *o.c.*, pp. 209-210), estuviera relacionado con su deseo de ser consagrado obispo, en territorios cristianos septentrionales, por no poder encontrar suficientes obispos consagrantes valedores en al-Ándalus. Fracasaría en su intento, por no querer inmiscuirse los obispos pirenaicos en problemas eclesiásticos muy complejos —hasta doctrinal y políticamente— de los obispos hispanos de al-Ándalus, en relación con la sede toledana y con las doctrinas que representaba Eulogio.

¹⁷ Ver nota 1, «Los cristianos toledanos...».

¹⁸ Ver reciente síntesis de Teissier, H., «La desaparición de la antigua Iglesia de África», en Lourido, R. y otros, *El Cristianismo en el Norte de África* (Madrid, 1993), 37-71 [versión francesa Teissier, H. y otros, *Histoire des Chrétiens d'Afrique du Nord* (París, 1991)].

ber tres obispos consagrantes capaces de reunirse en África. Pero se ve, además, que Cartago está en pugna con dos sedes no tradicionales, creadas seguramente por los poderes políticos musulmanes para tener obispos cristianos en la corte: el obispo de al-Mahdiyya (Gummi, en el texto romano), capital de los soberanos Fatimíes desde principios del x, y el obispo de Túnez, nueva capital de los soberanos Jurasaníes, a mediados del xi ¹⁹. Esta relación entre las capitales de los soberanos magrebíes y las últimas sedes cristianas documentadas en esa región no había sido advertida por los historiadores. Me parece signo del carácter emblemático del episcopado cristiano para el poder musulmán. A finales del siglo xi, es también en una pequeña corte magrebí, la de la Qal'a de los Banū Ḥammād y Bujía (actualmente Bidjaia), donde se documenta la última sede episcopal cristiana autóctona del Norte de África, precisamente porque el soberano pide al Papa de Roma un obispo (Servandus, consagrado en Roma), para los cristianos residentes en sus territorios ²⁰.

Es curioso señalar que parece que ese valor emblemático de los obispos cristianos junto al poder musulmán desaparece con la caída del poder omeya cordobés en al-Ándalus. La mayoría de las Taifas parecen desentenderse de tener obispos para los cristianos residentes en sus territorios, aunque algunos soberanos —como los de Denia— sí se interesan por las necesidades de clero de sus cristianos ²¹. Pero en cambio resulta curioso que estén documentados obispos de época taifal sólo en capitales con dinastías de origen beréber —origen reciente en los casos de Málaga y Granada, o antiguo en los casos de Toledo y Albarracín—, contemporáneos de los también soberanos beréberes de la Qal'a de los Banū Ḥammād y Bujía, ya mencionados.

También razones políticas emblemáticas —éestas, cristianas— permiten cuestionar, al menos hipotéticamente, la continuidad episcopal mo-

¹⁹ Ver presentación documentada de esta cuestión episcopal, «Notes de sociologie religieuse...», 75-78 (resumen en Teissier, H., «La desaparición...», 41-42, que presenta a continuación, con suma claridad el proceso de desaparición de los cristianos del África romano-bizantina, de forma muy paralela a la de Hispania, hasta en su marco cronológico).

²⁰ Presentación de este episodio del Cristianismo africano, en Cuocq, J., *L'Église d'Afrique du Nord du ième au xiième siècle* (Paris, 1984), 130-134, y traducción castellana del texto papal de 1076 sobre la consagración episcopal, en Teissier, H., *o.c.*, 44-45.

²¹ Ver episodios documentados y bibliografía, en Rubiera, M.J., *La Taifa de Denia* (Alicante, 1985, 1988), 101-104.

zárabe de sedes cuyos obispos son consagrados en territorios cristianos, desde finales del xi a mediados del xiii: no se trataría tanto de proveer de obispos a tradicionales comunidades cristianas mozárabes como de justificar el futuro dominio político cristiano de los soberanos de Castilla o de Aragón, amparando tradicionales derechos metropolitanos de Toledo o de Tarragona sobre las sedes hispanas, especialmente en relación con Cartagena. Esta pugna es evidente en el caso de Valencia, donde aparecen a fines del xi hasta cinco menciones de obispos valencianos en menos de veinte años —uno de ellos, llamado significativamente el *muṭrān* Alfunš, «el metropolitano de Alfonso VI», y otro, el obispo del Cid—, cuando no hay la menor mención de obispo de Valencia ni de su región durante casi cuatro siglos, desde la instalación del poder islámico en esa región periférica de al-Ándalus omeya ²². Pero el mismo origen político cristiano, sin demasiada base de cristianos tradicionales locales, puede suponerse hasta del obispo Pascual de Toledo o del de Albarracín, en el xi, como de los de Denia, Tortosa, etc., a lo largo de los siglos xii y xiii, en territorios aún musulmanes ²³.

Por esas razones políticas cristianas de consagraciones de obispos *in partibus infidelium*, para justificar futuras conquistas frente a otros soberanos, puede ponerse en duda la relación antes establecida entre estos obispos documentados y la permanencia de comunidades cristianas en esas sedes de territorio musulmán, cuando se trata de obispos consagrados en territorios cristianos septentrionales, al menos a partir del siglo xi ²⁴. Porque, además, hay en la sociedad musulmana taifal del siglo xi, cristianos que no son de origen hispano-visigodo o mozárabe: son cristianos de origen norteño (los «neo-mozárabes» inmigrantes en la sociedad andalusí ²⁵), o musulmanes convertidos en masa al cristianismo en el momento de la conquista cristiana (los mozárabes «cristianos nuevos de musulmanes», en la región toledana ²⁶), o también «cristi-

²² Ver bibliografía, nota 1.

²³ Ver bibliografía *supra*, nota 1.

²⁴ Ver el caso de los ya mencionados obispos valencianos en mi recensión del libro de L. Peñarroja, en este volumen de *Al-Qanṭara*, y los presentados por Fita, F., «Obispos mozárabes refugiados en Toledo a mediados del siglo xii», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 30 (1987), 529-532.

²⁵ Ver De Epalza, M., «La islamización...».

²⁶ Ver Rubiera Mata, M. J., «Los primeros moros conversos o el origen de la tolerancia», en *Toledo, siglos xii-xiii. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia* (L. Cardaillac ed.) (Madrid, 1992), 109-117 [versión francesa (París, 1991), 102-111].

tianos tradicionales», probablemente no bautizados (como creo eran muchos de los que trajo de las regiones andaluzas y valencianas Alfonso I, en su documentada expedición de 1126) ²⁷. Su inserción en la problemática de la «permanencia y desaparición de los cristianos mozárabes en al-Ándalus» es discutible. A mi parecer, esos cristianos son testigos de la permanencia del cristianismo pre-islámico en al-Ándalus, pero de forma muy limitada a ellos mismos y en ninguna manera en forma extrapolable a las sombras documentales de esa sociedad.

Por otra parte, el problema de encontrar tres obispos consagrantes, para poder consagrar un nuevo obispo, está documentado en al-Ándalus, como lo está en África ²⁸. Se da para proveer a la propia sede cordobesa, a mediados del siglo ix ²⁹. Esa escasez de obispos se acentuaría, especialmente en la segunda mitad del siglo ix, por las emigraciones de obispos y monasterios enteros a territorios de soberanía cristiana, al norte de la Península. Precisamente la personificación en los obispos de la representatividad fundamental —aunque no exclusiva— de las comunidades cristianas, les hace particularmente vulnerables a malos tratos por parte de las autoridades musulmanas, en toda clase de asuntos (fiscales, de colaboración a rebeliones muladíes como las de la Axarquía de Málaga, etc.), lo que les impulsaría a emigrar a tierras cristianas, donde serían más respetados ³⁰.

El caso documentado del obispo Ostegesis de Málaga, particularmente denostado por el rigorista abad Sansón, a mediados del siglo ix, puede ser estudiado como ejemplo de los problemas de permanencia y desaparición de los obispos y de los cristianos de al-Ándalus ³¹. Este

²⁷ Ver recientes y, a mi parecer, excelentes estudios de Lagardère, sobre esta expedición y su contexto. He analizado el texto fundamental de Ibn al-Jaʿīb en «Islamic Fidelity (*aman*) to pacts (*ʿahd*) between Mudejars/Moriscos Muslims and Spanish Christian Authorities», para obra colectiva con los profs. R. I. Burns y P. Chevedden, Los Ángeles, en prensa.

²⁸ Ver *supra*, nota 16 y textos correspondientes.

²⁹ El testimonio de Samsón de la dificultad en encontrar tres obispos para consagrar al obispo Valentio de Córdoba, luego para deponerle y finalmente para consagrar sucesor suyo, en Gil, J., *o.c.*, pp. 547-55.

³⁰ Ver el caso significativo del obispo Julián de Sevilla, para el que se crea o restaura una sede en Vivester y Palencia, entre 931 y 950, y que figura significativamente entre otros personajes cristianos con nombres árabes, en una paz entre ʿAbd al-Rahmān III y Ramiro II, en Ibn Ḥayyān. Ver Martínez Díez, G., «El obispado de Palencia en el siglo x», *Liber amicorum prof. Ignacio de la Concha* (Oviedo, 1986), 339-348. No hay ya mención fehaciente de obispo de la sede metropolitana de Sevilla, a partir de esa fecha, en época musulmana.

³¹ Fuente única sobre este obispo son los textos latinos de sus enemigos, recogidos

obispo denunciaba al fisco musulmán a los cristianos; éste era el sistema de que figuraran con el estatuto de cristianos en la sociedad musulmana y que no lo perdieran, volviéndose de *iure* musulmanes. Ostegesis obraría quizá también con codicia, pero gracias a su acción y quizá a la de obispos de Guadix y Elvira-Granada, son estas regiones de al-Ándalus las únicas que tienen cristianos autóctonos, fehacientemente, en el xi y xii. Ostegesis y sus colegas obispos de al-Ándalus de mediados del siglo ix muestran bien la naturaleza y originalidad de la acción pastoral cristiana en la sociedad islámica andalusí: colaboracionismo con autoridades musulmanas, especialmente en la adscripción fiscal de los cristianos, y subsistencia y hasta codicia económica propia (ambas denostadas por Samsón) se articulan con el tema fundamental de la permanencia del episcopado como condición indispensable para la permanencia de las comunidades cristianas.

Finalmente, hay que relacionar también la desaparición de la institución episcopal con la desaparición de los monasterios, que en al-Ándalus emigran masivamente al norte peninsular cristiano, como lo habían hecho en África ³². Este condicionante monacal para la formación de posibles obispos está aún presente en la Córdoba del siglo ix y sus alrededores, probablemente también a principios del x en la Axarquía de Málaga cuando la rebelión de Umar Ibn Ḥafṣūn ³³ y ciertamente en Granada-Elvira de principios del xi, donde se encuentra el epitafio de un abad ³⁴. Estos pocos datos documentados confirman la relación que se da en la sociedad cristiana medieval entre monasterios, episcopado y permanencia de comunidades cristianas.

3. PROCESOS DE DESAPARICIÓN O DE CONVERSIÓN DE LOS CRISTIANOS

Por la desaparición relativamente rápida de los obispos —salvo en la zona de Córdoba hasta principios del xi y en Guadix, Granada y Má-

en Gil, J., *o.c.*, (ver índice onomástico, vol. II, 717), cuya interpretación malévola es reproducida por los estudios modernos de Simonet, Guillén Robles y otros. Presentación de esta interpretación religiosa de su acción fiscal, en «Mozarabs: an emblematic...», pp. 155-156.

³² Ver Teissier, H., *o.c.*, p. 53.

³³ Ver mi hipótesis de que los edificios excavados en Marmuyas y presentados por M. Riu y S. Fernández López, entre otros, fueran monasterios cristianos, en «La rábita islámica: historia institucional. Introducción al tema», De Epalza, M. (ed.), *La Ràpita islàmica...* (Sant Carles de la Ràpita, 1993, 1994), p. 93.

³⁴ Ver Mariner Bigorra, S., «Epitafio versificado y acróstico del abad mozárabe Re-

laga probablemente hasta principios del xii—, se puede proponer un proceso verosímil y hasta coherente de desaparición de los cristianos en la sociedad andalusí, precisando algo más lo conocido hasta ahora ³⁵.

Hasta mediados del siglo ix —crisis de los mártires cordobeses, que revela escasez de obispos—, ninguna fuente directa menciona conversiones de cristianos al Islam, salvo las indirectas sobre familias de notables de origen hispano —por su antroponimia— que aparecen como musulmanes. Pero no se excluye que masas de cristianos de origen hispano-visigótico se hayan pasado al Islam por falta de sacramento del bautismo o por otras razones. Por falta de bautismo y al no poder ser paganos en esa sociedad islámica, serían considerados «cristianos de tradición», o simplemente musulmanes, por consideraciones puramente jurídicas de no poder obtener el estatuto social de cristianos, tanto a los ojos de la comunidad cristiana como del poder político musulmán. Era un proceso político-religioso tan lógico, para sus contemporáneos, que eso explicaría por qué ni las fuentes cristianas del ix ni las musulmanas lo mencionan. Esa ausencia de queja es particularmente llamativa en las fuentes mozarábicas de los rigoristas partidarios de los mártires: sólo se quejan de la pérdida del poder político cristiano o de la progresiva desaparición de la cultura latino-cristiana, pero no de conversiones al Islam, forzosas o no (a no ser como solución ofrecida a los cristianos blasfemadores contra el Islam, como alternativa a su muerte martirial ³⁶). Precisamente la ausencia de queja por parte de Álvaro, Samsón, Eulogio, etc., indicaría que el proceso de conversión de los cristianos al Islam no se haría generalmente por adhesiones individuales —contra los que irían sus quejas y sus exhortaciones a mantenerse fieles a la fe cristiana de sus antepasados—, sino por factores sociales de no adhesión al cristianismo y falta de bautismo. La acción mencionada de Oste-

cosindo», *Ampurias*, XXII-XXIII (1986), 129-133. Sobre escasa pero significativa documentación sobre monasterios en al-Ándalus, ver De Epalza, M., «Mozarabs: an emblematic...», p. 154.

³⁵ Ver bibliografía de nota 1. Sobre problemas de situar cronológica y geográficamente al obispo 'Abd al-Malik, mencionado en un texto de mediados del xi, ver Urvoy, M.T., «La culture et la littérature arabe des chrétiens d'al-Ándalus», *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, XCII (1991), 259-275.

³⁶ Los documentos jurídicos notariales para dejar testimonio de la conversión, sólo afectarían a personas individuales, seguramente personajes importantes. Ver Abumalham, M., «La conversión según formularios notariales andalusíes: valoración de la legalidad de la conversión de Maimónides», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* (1985), 711-84.

gesis sería un testimonio —discutible, pero significativo— de la única actividad «pastoral» cristiana para evitar la conversión automática al Islam, por ser consecuencia de no estar los mozárabes inscritos en el censo fiscal como cristianos. Estas conversiones en masa, por falta de bautismo y de obispos, explican la total ausencia de documentación fidedigna de presencia cristiana en amplias zonas de al-Ándalus, ya desde el siglo ix: en Levante, en Toledo, en zonas rurales del Valle del Ebro. No se trataría sólo de falta de documentación sobre esos cristianos, sino porque sólo lo son «de tradición», a los ojos de la legislación cristiana y, por tanto, de la musulmana. La causa fundamental sería la falta de obispos y, por tanto, de bautismo y reconocimiento social del estatuto de cristiano.

4. CONCLUSIONES

Entre los estudiosos de la desaparición del Cristianismo en las sociedades islámicas medievales, es quizá J. Cuocq el que mejor ha señalado la importancia del factor episcopal en este fenómeno socio-religioso: «L'extrême raréfaction des évêques, surtout, laissait les communautés chrétiennes à l'abandon et, à plus ou moins longue échéance, les condamnait à disparaître. L'histoire de l'Église le montre abondamment: là où il n'y a plus d'évêque, l'assemblée chrétienne s'étirole et meurt. On peut comparer, de façon instructive à ce point de vue et pour la même époque, le sort de l'Église en Afrique et celui de l'Église en Sicile....»³⁷. Aquí, sólo se ha pretendido mostrar la importancia del elemento episcopal en la permanencia y en la desaparición de los cristianos en la sociedad andalusí. Las exigencias cristianas para la consagración de obispos y su importancia para el mantenimiento de la vida y, por tanto, del estatuto de cristiano explican el proceso de desaparición del cristianismo de origen visigótico en al-Ándalus. La comparación con la facilidad en sustituir a los jefes de la comunidad judía también iluminaría, en el mismo esfuerzo metodológico de comprensión del problema, este tema de sociología religiosa medieval.

³⁷ O.c., pp. 322-323.

RESUMEN

La permanencia y la desaparición de los cristianos en la sociedad de al-Ándalus depende, en gran parte, de la permanencia y desaparición de sus obispos. Se analiza este factor, en su vertiente teológica cristiana y en la política musulmana, tanto en al-Ándalus como en el Magreb. Este estudio permite completar la escasez de informaciones directas o indirectas sobre el tema, de suma importancia en el estudio de los mozárabes, porque es emblemático para los poderes cristianos de «re-conquista» y para el tema de la convivencia religiosa de cristianos y judíos en la sociedad islámica medieval.

ABSTRACT

The presence or absence of Christians in Andalusí society depended, for the greater part, upon the presence or absence of their bishops. This factor is analyzed in the Christian theological aspect and Muslim policy both in al-Andalus and the Magreb. The research allows the paucity of data on the subject to be filled out, a matter of great importance in the study of the Mozarabs, emblematic for both the Christian powers of the reconquest and the theme of religious coexistence of Christians and Jews in medieval Islamic society.