

Míkel
de Epalza
y
Enrique Llobregat

**¿HUBO MOZÁRABES EN TIERRAS
VALENCIANAS?
PROCESO DE ISLAMIZACION
DEL LEVANTE DE LA PENINSULA
(SHARQ AL-ANDALUS)**

La voz «mozárabe», de variados significados como veremos, la queremos aplicar aquí en su sentido más estricto en el campo étnico-religioso: se refiere a los cristianos en territorios de dominio político directo musulmán, descendientes de los cristianos pre-islámicos de la Península (1). Vamos a presentar

(1) Una presentación breve y equilibrada de los conocimientos actuales sobre los mozárabes puede hallarse en J. BOSCH VILA, en la voz *mozárabe*, *Diccionario de Historia Eclesiástica*, Madrid, C.S.I.C., pp. 371-373, y para los aspectos religiosos que miran al Islam M. de EPALZA, «Los cristianos mozárabes de Al-Andalus», en *2.000 años de cristianismo*, edición española, Madrid, Sedmay (en prensa), corrigiendo su «Trois siècles d'histoire mozarabe», *Travaux et Jours*, Beirut, 1965, 25-40. Una buena bibliografía, que no pretende ser exhaustiva, en R. JIMENEZ PEDRAJAS, «Bibliografía en torno a la Córdoba mozárabe», *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Bellas Letras y Nobles Artes*, XXXI, 80, 1960, 237-329. Las monografías antiguas y aún citadas suelen recoger bajo el nombre de mozárabe todos los datos referentes a los cristianos bajo el dominio musulmán, sin las precisiones que creemos necesarias: F.J. SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, 1897-1903, reimpresión Amsterdam, 1967; I. de las CAGIGAS, *Los mozárabes*, Madrid, 1947-1948, que traen muy escasos datos sobre mozárabes valencianos. Estos han sido recogidos en las monografías de R. CHABAS LLORENS, «Los mozárabes de Valencia», *El Archivo*, Denia, 4, 1890, 24; «Los mozárabes valencianos» *El Archivo*, Valencia, 5, 1891, 6-28; «Los mozárabes valencianos», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, XVIII, 1891, 19-51, aunque se centra sobre todo en la localización de la iglesia de San Vicente de la Roqueta, en los alrededores de Valencia. Hay síntesis sobre el elemento mozárabe en la sociedad de Al-

aquí las razones que permiten afirmar que ya no hubo prácticamente mozárabes autóctonos a fines del siglo VIII, en el Levante de la Península, el «Sharq Al-Andalus» de los árabes, que comprendía aproximadamente los futuros reinos cristianos de Valencia y Murcia, con sus vecinas «Islas Orientales de Al-Andalus», las Baleares.

Al definir a los mozárabes como «descendientes de los cristianos pre-islámicos», los diferenciamos de otros cristianos que pudieron vivir bajo el dominio musulmán, oriundos de otras regiones de la Península y hasta de fuera de los territorios peninsulares. En realidad se ha hecho una amalgama con todos los cristianos bajo el dominio musulmán. En cuanto aparece en un texto un cristiano en estos territorios, durante los más de cinco siglos de soberanía musulmana, se le califica fácilmente de cristiano autóctono, cuando muchas veces puede ser foráneo. Aquí juega también el reflejo ideológico de la noción de Reconquista, que crea una frontera impermeable entre los territorios de soberanos cristianos y los territorios de soberanía directa musulmana. En cambio la realidad de las fronteras territoriales medievales carecía absolutamente de impermeabilidad para las personas, especialmente en los territorios musulmanes, que atraían por razones económicas a cristianos del norte y donde el cristiano extranjero tiene generalmente reconocido un estatuto de residente, mediante prestaciones de ciertos servicios útiles a las autoridades musulmanas.

A esta amalgama entre cristianos de origen pre-islámicos y cristianos oriundos de otras zonas contribuye el significado mismo de la voz «mozárabe», que proviene del árabe con el significado de «arabizado», «que se hace pasar por árabe». En realidad, la palabra —documentada en Toledo en 1115, con antecedentes de 1024 (2)— no se refiere originariamente al carácter religioso del cristiano «arabizado» sino a su situación cultural. Menos aún menciona —etimológicamente— su origen preislámico. Tan arabizado o casi puede estar un cristiano valenciano de

Andalus o en su zona levantina en todas las historias generales del período musulmán, con pocos datos y muchas suposiciones generalizadoras. Una buena monografía, con puntos de vista y datos nuevos, en R.H. IDRIS, «Les tributaires en Occident musulman médiéval», *Mélanges Armand Abel*, Leiden, 1974, pp. 182 ss.

(2) Ver J. COROMINAS, J.A. PASCUAL, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispano*, t. I, Madrid, 1980, p. 307.

origen foráneo que vive aquí durante cierto tiempo en ambiente cultural árabe, como el que hubiera nacido en esta tierra de antecesores pre-islámicos. El hecho de encontrar a cristianos que hablen el árabe, como se advierte en Valencia en la época de ocupación cidiana, no significa, como veremos, que sean mozárabes, en el sentido estricto en que lo utilizamos aquí.

Por otra parte, también se aplica el adjetivo mozárabe a otras realidades con una gama semántica bastante amplia. Mozárabes son, en el reino asturleonés, los cristianos originarios del sur de la Península y emigrados hacia los territorios de soberanos cristianos: suelen ser generalmente monjes y hasta quizás monasterios enteros, al menos para los mozárabes que aparecen en los documentos (3). Mozárabe es también un arte alto-medieval, que une elementos de origen árabe con otros pre-islámicos o europeos, sean sus artífices mozárabes o no. El mozárabe es también una noción lingüística: una forma del romance o lengua neolatina de Al-Andalus, más o menos supuestamente contaminada con el árabe. No tiene relación directa tampoco con la religión, y pudo muy bien haber sido hablado por poblaciones oficialmente musulmanas, pero que guardaban esta herencia lingüística pre-islámica. En cambio tiene relación directa con la religión cristiana el llamado rito mozárabe, que en realidad carece del más mínimo elemento árabe y debería llamarse y se llama rito visigótico o hispánico antiguo. Idéntica observación debería hacerse sobre las «biblias mozárabes» o los «escritos mozárabes», que son en realidad textos latinos, escritos o copiados por cristianos mozárabes (4).

Estas precisiones son muy importantes para saber de qué

(3) Ver como ejemplo el viejo estudio de J.E. DIAZ JIMENEZ, «Inmigración mozárabe en el reino de León. El monasterio de Abellas o de los Santos Mártires Cosme y Damián», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 20, 1892, 123-151. Ideas y enfoques renovadores en R. HITCHCOCK, «El supuesto mozarabismo andalus», *Actas I Congreso de Historia de Andalucía. Diciembre 1976, Epoca Medieval*, t. I, Córdoba, 1978, 149-151, que, entre otras cosas, aboga —siguiendo algunas ideas de F. Chueca— que son mozárabes los «cristianos arabizados, pero rebeldes e insumisos, enclavados en tierras musulmanas o emigrados al Norte cristiano» y que hay que llamar a los sometidos directamente al poder musulmán simplemente «cristianos que vivían en Al-Andalus».

(4) Ver en particular E.P. COLBERT, *The Martyrs of Córdoba (850-859). A Study of the Sources*, Washington, 1962; I. GIL, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, 2 vols., Madrid, 1973.

hablamos cuando se trata de «mozárabes valencianos». Si no se distinguen bien los descendientes de los cristianos pre-islámicos de los que vienen de fuera, se crean unas continuidades de la población cristiana pre-islámica a lo largo de toda la edad media islámica, absolutamente hipotéticas y muy difíciles de probar.

También hay que distinguir a los cristianos valencianos o del Levante de la Península de los de otras regiones: no puede generalizarse a estas tierras las situaciones que conocemos documentalmente para Toledo, Mérida, Aragón y, sobre todo, la Bética o Andalucía.

Los cristianos valencianos, como vamos a probar, eran generalmente pocos antes del establecimiento del Islam. Desaparecieron como cristianos, igual que en el Norte de África, a la segunda generación, principalmente por falta de episcopado, condición indispensable para que haya cristianos, tanto desde el punto de vista de la fe cristiana (clero, sacramentos, especialmente el óleo santo para los bautizos), como para la jurisdicción política musulmana, que no los reconoce como cristianos si no tienen sus jefes religiosos. No hay pues mozárabes en sentido estricto en esta región. Los pocos testimonios de presencia cristiana que han llegado hasta nosotros han de interpretarse no como continuidad de las comunidades cristianas pre-islámicas, que hay que probar y no presuponer, sino como presencia de cristianos alógenos... o como simples patrañas históricas. A estas conclusiones vamos a llegar por partes.

Débil cristianización efectiva, a la llegada de los musulmanes

Varios estudios recientes han mostrado la debilidad de las implantaciones cristianas en tierras valencianas (5). Múltiples son las razones que llevan a concluir que la cristianización de la última época visigótica era absolutamente oficial y que sólo había comunidades cristianas en algunos centros urbanos, muy disminuidos y decadentes, rodeados de una población rural ab-

(5) E. A. LLOBREGAT CONESA, *Teodomiro de Oriola. Su vida y obra*, Alicante, 1973; ID., *La primitiva cristiandat valenciana. Segles IV al VIII*, Valencia, 1977; ID., «Valencia visigoda (siglo VII)» y «El paso a un nuevo tiempo», en E. LLOBREGAT y otros, *Nuestra Historia*, vol. II, Valencia, 1980, pp. 165-188 y 189-200.

solutamente desvinculada, desde el punto de vista religioso, del cristianismo de los visigodos, como lo había estado un siglo antes del de los bizantinos. «*Revisats així els materials textuais i arqueològics que coneixem, col·locacionats amb les fonts històriques externes, les conclusions a què hom pot arribar es decanten cap a una cristianització tardana en quant a la data d'origen, una cristiandat reduïda i de poc pes demogràfic, localitzada fonamentalment als nuclis urbans, i, el que és més interessant, d'un status social elevat. L'anàlisi que vam fer per a l'últim moment, el de Teodomir, permet de ratificar en la mesura del possible aquestes hipòtesis*» (6).

El conjunto de la población, fiel a los ritos vitales milenarios pre-romanos, estaba por otra parte muy disminuida y dispersa, desde el bajo Imperio romano y durante los primeros siglos del período musulmán (7).

Guichard ha apreciado el valor y las consecuencias de este hecho para comprender el proceso de islamización o conversión al Islam de los habitantes de Sharq Al-Andalus: «Enrique Llobregat ha defendido recientemente unas tesis interesantes en cuanto al carácter predominantemente urbano y minoritario de las comunidades cristianas levantinas hasta la época de la conquista musulmana. Habrían correspondido a unos grupos poco numerosos, agrupados alrededor de sus obispos en el marco fósil de unos centros urbanos muy decaídos. Los habría rodeado una masa de campesinos de condición casi servil, dominados por una aristocracia poco numerosa de grandes terratenientes y todavía poco cristianizados. Estas perspectivas permitirían interpretar determinados aspectos del pacto de Teodomiro, y sobre todo contribuirían a explicar la islamización, al parecer rápida y profunda, de la sociedad andalusí, que se hubiera producido en un medio débilmente cristianizado, presentando posiblemente un carácter de reacción social de una clase explo-

(6) E.A. LLOBREGAT, «El cristianisme primitiu al País Valencià: una anàlisi d'història local», en *Homenaje al Dr. D. Juan Reglà Campistol*, Vol. I, Valencia, 1975, pp. 25-26.

(7) Ver P. GUICHARD, «Le peuplement de la région de Valence aux deux premiers siècles de la domination musulmane», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, París, V, 1969, 103-158 y *Anales del Centro de Cultura Valenciana*, Valencia, 1971; y sobre todo ID., «Animation maritime et développement urbain des côtes de l'Espagne orientale et du Languedoc au X^{ème} siècle», *Occident et Orient au X^{ème} siècle*, París, 1979, 187-207.

tada contra la élite dominante. Todo ello no pasa de ser una hipótesis, pero parece cierto que en el siglo XI las comunidades mozárabes levantinas se encontraban ya en un estado bastante deteriorado /.../. A pesar de ello, consta la existencia de mozárabes en Todmir a finales del siglo XI, pues parte de ellos se refugiaron en el castillo de Aledo ocupado por los castellanos» (8).

Nuestra argumentación se basará –en nuestra región– principalmente en esta debilidad del cristianismo anterior y en su incapacidad estructural de pervivencia bajo el dominio musulmán, para explicar su rápida desaparición, mucho antes de lo que suponen Guichard y los demás autores que han tratado de este tema. Y explicaremos de otra forma la aparición esporádica de cristianos bajo el dominio musulmán, en épocas posteriores al siglo VIII.

Para explicar la islamización de los habitantes de la Península se han utilizado diversos métodos de investigación, dado el silencio general de las fuentes contemporáneas sobre el conjunto del proceso. Los estudios recientes más completos son los de Dufourcq y los de Bulliet. Dufourcq, basándose sobre todo en testimonios documentales, atribuye sobre todo la conversión a una presión continua de los musulmanes sobre unos cristianos debilitados, sin esperanzas y sin más horizonte que la emigración a tierras cristianas (9). Bulliet se basa en curvas sociológicas de influencia de los musulmanes en los cristianos y en un material de nombres islamizados (10). Creemos que Du-

(8) P. GUICHARD, «Murcia musulmana (siglos IX-XIII)», en J. GARCIA ANTON y otros, *Historia de la Región Murciana*, t. III, *De la Murcia Musulmana a la Murcia Cristiana (VIII-XIII)*, Murcia, 1981, pp. 143-144. También admite probabilidad de conversión en masa, sin explicar el proceso jurídico-religioso, en *Nuestra Historia*, Valencia, 1980, t. 2, p. 221: «Una conversión masiva de las masas rurales indígenas es tanto más probable cuanto que se admite una cristianización más bien superficial».

(9) Ya plantea estos problemas en su tesis doctoral Ch. E. DUFOURCQ, *L'Espagne catalane et le Maghreb au XIII^e et XIV^e siècle*, París, 1966, pp. 144-145 («La disparition du christianisme berbère»); ID., «Le Christianisme dans les pays de l'Occident musulman, des alentours de l'an mille jusqu'aux temps almohades», *Mélanges E. R. Labande*, Poitiers, 1974; ID., *La vie quotidienne dans l'Europe médiévale sous domination arabe*, París, 1978, especialmente pp. 193-211; ID., «La coexistence des chrétiens et des musulmans dans l'Andalus et dans le Maghreb au X^e siècle», en *Occident et Orient au X^e siècle*, París, 1979, 209-234.

(10) R. W. BULLIET, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, Cambridge, 1979.

fourcq no da suficiente importancia al elemento fundamental del cristianismo, su estructura episcopal, y que supone un cristianismo residual en poblaciones que sí que conservan ciertos rasgos de los cristianos precedentes pero que carecen de los signos de identificación fundamentales del cristiano, como son el bautismo –para el cristianismo– y la organización en comunidad cristiana –para el Islam–. Reprocharíamos al original método de Bulliet, sobre todo para Al-Andalus, el dar poca importancia a los mecanismos jurídicos específicos en los que se basa la «conversión» o cambio de religión en el Islam. Intenta aplicar a las circunstancias características de Al-Andalus («frontera» extrema del Islam, paganismo encubierto de la situación cristiana oficial pre-islámica, carácter tardío de las fuentes onomásticas, etc.) unas pautas sociológicas propias de una sociedad de libre y personal conversión, como pueden ser las euro-americanas modernas o hasta las del bajo Imperio romano.

Nosotros creemos que las «conversiones» al Islam no deben estudiarse como un fenómeno individual o personal, sino con el planteamiento jurídico que traían los musulmanes al llegar a la Península. Para ellos la adhesión a una u otra fe era ante todo un problema cívico, de base legal y de consecuencias jurídicas múltiples.

Proceso jurídico de las conversiones al Islam

Ya hemos explicado en otra ocasión el proceso jurídico que regula la islamización de la Península (11). Es muy semejante al que llevó en el Magreb a la desaparición del otrora floreciente cristianismo africano (12). Este proceso jurídico fundamental

(11) M. de EPALZA, «El proceso jurídico de islamización y cristianización de los vascos, desde el punto de vista musulmán», comunicación al Congreso de Historia de Vitoria, septiembre 1982 (inérita); «Attitudes politiques de Tunis dans le conflit entre Aragonais et Français en Sicile, autour de 1282», XI Congreso de Historia de la Corona de Aragón, abril, 1982. Dado que ambos textos no han sido aún publicados, resumiremos aquí los elementos fundamentales de nuestra argumentación. Sobre lo que cuentan los contemporáneos y sobre las explicaciones clásicas modernas, ver A.G. CHEJNE, «Islamisation and Arabisation in Al-Andalus: A General View», en *Islam and Cultural Change in the Middle Ages*, Wiesbaden, 1975, pp. 59-86.

(12) Ver M. DALL'ARCHE, *Scomparsa del Cristianesimo ed espansione dell'Islam nell'Africa settentrionale*, Roma, 1967, especialmente el capítulo VI: «Conseguenze giuridiche della conquista araba», pp. 49-59. No podemos expo-

nos es conocido por los tratados entre musulmanes y cristianos en la época de la llegada del Islam, textos que han sido más o menos retocados en épocas ulteriores y cuyo ejemplo más importante, tanto en esta región como en toda la Península, es el llamado «Pacto de Teodomiro», muy estudiado recientemente (13). Pero creemos que la situación jurídica de los habitantes de la Península no puede estudiarse directa y exclusivamente a partir de los textos jurídicos conservados.

En efecto, esos textos jurídicos han sido luego manipulados posteriormente por las escuelas de derecho islámico que formaron a finales del siglo III de la Hégira (IX cristiano). Dos siglos antes, el derecho musulmán era un hecho, pero no estaba tan elaborado como lo sería después. En particular, las relaciones entre conquistadores musulmanes y poblaciones no-islámicas venían sobre todo reguladas por unos versículos del Corán, por la política del propio Profeta en Medina y en las expediciones de sus seguidores en Arabia, y finalmente por la práctica de los califas del primer siglo del Islam y de sus generales, tanto en Oriente (Persia) como en Occidente (Mágreb). Los musulmanes que realizaron la ocupación de la Península Ibérica tenían en cuenta estos precedentes, sin excluir situaciones de hecho poco conformes con la doctrina y práctica comunes islámicas de la época. Es en este contexto jurídico general, aún alejado de las prescripciones legalistas de los alfaquíes posteriores, donde hay que situar el proceso de islamización y descristianización de la Península (14).

ner aquí un proceso semejante que se ha dado en el siglo XX, de islamización de población pagana de Indonesia, también por «conversión jurídica».

- (13) Ver en particular E. LLOBREGAT (obras citadas en nota 5); P. GUICHARD, «La Valencia musulmana» y «Los siglos oscuros», en *Nuestra Historia*, t. 2, pp. 201-206 y 207-236 (especialmente pp. 208-210); ID., «De la Murcia Musulmana a la Murcia Cristiana (VIII-XIII)», *Historia de la Región Murciana*, t. III, Murcia, 1981, pp. VII-IX; J. GARCIA ANTON, «La región de Murcia en tiempos del Islam. Basado especialmente en los escritores árabes de los siglos XI al XV», *Historia de la Región Murciana*, pp. 1-61, y sobre todo ID., «Los árabes en Murcia. Siglo VIII», *ibid.*, pp. 109-131.
- (14) Uno de los tratados clásicos más importantes sobre los derechos de los «protegidos» (*Ahkâm ahl adh-dhimma*), el de Ibn Qayyim Al-Chawsiyya (m. 1379), ha sido muy bien reeditado en Beirut por el profesor Subhi Sáleh (1.ª ed., 1961; 2.ª ed. corregida, 1981). Hay que señalar, dentro de la inmensa bibliografía sobre el tema, la tesis en árabe del iraquí Abdelkarim Zaidán (Bagdad, 1963). Sobre relaciones y pactos entre cristianos y musulmanes, ver en M.P. RONCAGLIA, *Essai bibliographique de diplomatique, islamique (Arabe-Persane-Ottomane)*, Beirut, 1979.

Hay que tener en cuenta sobre todo que este estatuto legal goza en Al-Andalus de toda legitimidad, ya que los musulmanes ostentan el poder legal supremo en la Península, con capacidad de legislar. Disponen efectivamente del poder político supremo –aunque dejen a cristianos y a otros poderes políticos locales gobernarse a su manera–, por su conquista militar y, sobre todo, por cesión de derechos de los monarcas o clases dirigentes visigóticos (15).

La forma básica de establecer los musulmanes cuáles son las categorías de sujetos de derechos en la sociedad islámica supone siempre tres categorías cívico-religiosas, porque se trata de una sociedad religiosa que basa en la adhesión a un sistema de creencias organizado el estatuto jurídico de las personas. Hay pues, desde el punto de vista islámico, tres categorías de sujetos de derechos: 1.º los musulmanes; 2.º los *dhimmiés* o «protegidos», cristianos y judíos; 3.º los idólatras, los renegados del Islam y los que se han alzado en armas contra los ejércitos o la autoridad musulmana.

1.º Los musulmanes son los ciudadanos o sujetos de derecho por excelencia en la sociedad islámica. Pueden ser considerados como de la tercera categoría, si se rebelan contra la autoridad legítima o defiende doctrinas anti-islámicas, lo cual da margen para suprimirles todos sus derechos. Es situación frecuente en la historia de los musulmanes, pero no afecta al estudio que estamos realizando aquí.

2.º La «Gente del Libro», cristianos y judíos, que aceptan por las buenas el dominio político del Islam, ven protegidos sus bienes, personas y derechos, mediante el reconocimiento de esta soberanía islámica gracias al pago de unos tributos especiales. No vamos a entrar aquí en qué consisten estos tributos ni en el detalle –a veces muy variable– de los derechos que les

- (15) «Un fet important i que generalment és poc esmentat a les històries usuals, és el lliurament de la corona de Toledo al califa al-Walid pels seus hereus legítims, els fills de Wítiza. La notícia és reportada al *Kitab iftitah al-Andalus* de IBN AL-QUTIYA (vegeu traducció a C. SANCHEZ ALBORNOZ; *La España musulmana*, esmentada, I, 82 ss., amb un comentari parcial i indigne d'un historiador tan conspicu). Des del moment en què la corona visigoda fou tramesa al califa, aquest esdevingué l'hereu legal del govern i per tant no es pot parlar de dominació ni d'invasió, almenys en el sentit pejoratiu que hom empra tals mots habitualment, per a aquest procés cabdal de la història peninsular» (E. LLOBREGAT, *La primitiva...*, p. 158).

son reconocidos (16). Pero hay que señalar para nuestro propósito que entre los derechos de los cristianos viene el de tener sus propias autoridades. Más aún, al ser estas autoridades las responsables de la sumisión de los cristianos y del pago de las contribuciones, ante la autoridad superior musulmana, es condición indispensable que existan, para que quede constituida la comunidad cristiana y sean reconocidos en ella como cristianos sus individuos. En la sociedad musulmana no puede haber cristianos individuales. Tienen que depender de sus autoridades cristianas –generalmente los obispos– o ser extranjeros visitantes, dependientes también de sus autoridades foráneas. Para nuestro estudio, prescindimos del estatuto similar de los judíos, para concentrarnos en el de los cristianos, los mozárabes en particular.

3.º Los paganos, idólatras o politeístas (*mushriqûn*), los que alzan sus armas contra la autoridad legítima musulmana, sean cristianos, paganos y hasta musulmanes (*muhâribûn*), y los que apostatan o reniegan de la religión musulmana (*murtaddûn*), todos ellos carecen de todo derecho en la sociedad islámica. Pueden ser aniquilados o ser reducidos a la esclavitud (17). En las conquistas, raro fue el caso de los paganos que fueron aniquilados, salvo en las batallas o como consecuencia de ellas, o en la India en el siglo XI. En cambio el reducir a las poblaciones paganas no combatientes a la esclavitud se dio en el Mágreb en la época de la conquista de Al-Andalus, lo que provocó sangrientísimas revueltas contra los musulmanes. Las poblaciones conquistadas que no podían alegar su cristianismo o judaísmo solían convertirse en masa al Islam, para evitar estas peligrosísimas situaciones. Eso pasó en el Mágreb extremo (18) y creemos que pasó en parte en la Península, en mucho menor grado.

(16) Nuestro propósito no está en estudiar qué derechos tenían los cristianos bajo el poder musulmán, sino en *quiénes* eran los sujetos considerados como cristianos, problema previo, que no suele tratarse en la bibliografía sobre el tema, porque se hace a partir de documentación o situaciones en las que esta situación ya está clara.

(17) Nos referimos a unas situaciones globales, de colectividades, y no a casos individuales, como por ejemplo los mártires mozárabes cordobeses. Muy interesantes precisiones jurídicas, sobre todo para una época de mayor elaboración del derecho musulmán, en A. TURKI, «Situation du "tributaire" qui insulte l'Islam, au regard de la doctrine et de la jurisprudence musulmane», *Studia Islamica*, París, XXX, 1969, 39-72.

(18) Ver M. DALL'ARCHE, *o.c.*, en nota 12, pp. 150-159.

Veamos pues la aplicación de este sistema jurídico básico en la Península en general y en su parte oriental en particular, y cómo regula el proceso de conversión al Islam de sus habitantes.

Al llegar los musulmanes, la población hispánica fue declarada oficialmente cristiana, por tener unos soberanos cristianos. Era la fórmula más sencilla de establecer la ciudadanía cívico-religiosa en el nuevo estado musulmán. No se examinó si esos habitantes de la Península podían ser de creencias paganas –ni en Levante ni, sobre todo, en las montañas norteñas–, porque *no interesaba* a los musulmanes, tan minoritarios, matar o reducir a esclavitud a esa población, política que había sido desastrosa con las poblaciones norteafricanas. Los musulmanes encontraron en gobernantes visigodos como Teodomiro y los hijos de Witiza los interlocutores necesarios para hacer los tradicionales «pactos» entre musulmanes y cristianos (19), cuyos modelos orientales más conocidos son el de Nachrán en tiempos de Mahoma y los del califa Umar con los cristianos de Siria y Egipto, aunque los textos que han llegado hasta nosotros son seguramente de época posterior y retocados.

La conquista musulmana de la Península, seguramente no debió de ser por las armas y con resistencia de sus habitantes (*ánwatan*), sino «por pacto» o entrega del poder a los ejércitos musulmanes (*sulhan*), como recuerdan algunos juristas de época posterior. Sólo intereses justificativos tardíos, tanto en musulmanes como en cristianos, insistirán en la existencia al menos de una batalla, para justificar el no cumplimiento de ninguna clase de pacto, realidad evidente tres siglos después, como lo constatará el jurista cordobés Ibn Hazm, que juzgaba que la conquista y reparto de la Península se había hecho contra derecho (ciertamente, contra el derecho y la realidad vigentes a principios del siglo XI).

En una primera etapa, pues, las relaciones islamo-cristianas vinieron reguladas por la situación de la «Gente del Libro» o *dhimmies* (los que pagan la *dhimma* o impuesto personal de

(19) Ver oportunas notas comparativas entre estos tratados –aunque no da al de Teodomiro la importancia que creemos se merece sobre los demás– en A.M. HOWELL, «Some notes on early treaties between Muslims and the Visigothic rulers of Al-Andalus», *Actas I Congreso de Historia de Andalucía. Época Medieval*, t. I, Córdoba, 1978, pp. 3-14.

«protegido»), para todos los habitantes de Al-Andalus, supuestamente cristianos o judíos. Esta situación, con variantes, puede decirse que rigió las relaciones entre el poder musulmán y las comunidades cristianas organizadas en la Península, fuera de la región levantina, en Toledo, Mérida, Aragón y Andalucía (valles del Ebro y Bética). Son los llamados «mozárabes» (20). Los poderes musulmanes pretendieron aplicar un régimen semejante a los núcleos de población norteña, los llamados «reinos cristianos».

Pero en nuestra zona, como en otros territorios bajo soberanía directa musulmana, el cristianismo no pudo organizarse en comunidad, condición indispensable –como hemos dicho– para que los cristianos sean reconocidos como tales. Por eso, la población, oficialmente cristiana en el momento de la conquista, pasó de forma igualmente oficial a ser musulmana, al carecer de lo mínimo indispensable para ser cristiano. Porque este mínimo dependía de la función episcopal y no había obispos suficientes para toda la población oficialmente cristiana de la Península. El proceso de islamización debió de culminar legalmente a fines del siglo VIII, cuando no había ya cristianos más que de tradición, por falta de bautismos y de autoridad eclesiástica.

Sin obispos no puede darse un mínimo de cristianismo, por razones internas a la propia fe y vida cristianas. Sin obispo, no hay clero, porque sólo él puede ordenar a los sacerdotes que ofician la mayor parte de los sacramentos y animan la instrucción y vida religiosas de la comunidad local. Más aún, sin el óleo santo, consagrado en Semana Santa de cada año por el obispo, no puede celebrarse el bautismo, sacramento fundamental para que un individuo pueda ser cristiano. Los obispos son también indispensables para la consagración de nuevos obispos (21). Ya

(20) Las fuentes para conocer la aplicación práctica de estas relaciones entre musulmanes y cristianos son relativamente escasas y han sido recogidas casi por completo por los historiadores modernos de Al-Andalus. Recientemente ha sido publicado un importante texto: M.A. KHALLAL, M.A. MAKKI, *Documentos sobre procesos referentes a las comunidades no-musulmanas en la España musulmana. Extraídos del manuscrito de «Al-Ahkam al-kubra» del Cadí Abu-l-Asbag Isa Ibn Sahl. Edición crítica y estudio*, El Cairo, 1980, 112 pp. (en árabe). Se trata de un texto de jurisprudencia o colección de 16 sentencias recogidas por un juez del siglo XI, nacido en Jaén, pero que ejerció en Tánger, Meknes y Granada, donde murió en 1093. Había sido utilizada por E. Lévi-Provençal en sus obras sobre Al-Andalus.

(21) Ver interesante estudio sobre la cuestión de A. de MAÑARICUA, «El nom-

en el siglo XI, el Papa de Roma se queja de que en el Norte de Africa (Cartago) no puedan reunirse los tres obispos necesarios para la consagración de un nuevo cuarto obispo. De hecho, la pervivencia de una comunidad cristiana depende de la existencia de un monasterio de monjes –los obispos se forman y se reclutan entre los monjes, como se hace aún hoy en las Iglesias cristianas de Oriente, y no entre los sacerdotes locales– y de la existencia relativamente contigua de varios obispos que se puedan desplazar. Hace falta una relativa «densidad episcopal», como no había en la Africa cristiana bajo el Islam (los pocos obispos cristianos que hubo en el Mágreb tenían que ser consagrados en Alejandría o en Europa) y ni siquiera en la región toledana, cuyos metropolitanos tenían que hacerse consagrar en Córdoba o en los territorios astur-leoneses, entre los siglos VIII y XI (22). En la Península, sólo la Bética y los territorios cristianos del norte poseían unos monasterios y una densidad episcopal suficiente para asegurar una continuidad episcopal en sus zonas y en las vecinas, siempre y cuando esto interesara a las autoridades musulmanas o no fuera impedido por disturbios políticos.

También desde el punto de vista musulmán, sin obispos no podía haber comunidad cristiana. Aunque a veces vemos a un funcionario laico como lazo de unión entre las autoridades musulmanas y las comunidades cristianas, sobre todo a efectos fiscales, es el obispo el que constituye la comunidad. Cuando hay una grave situación de conflicto, los emires cordobeses convocan a un concilio de obispos para que respondan del comportamiento de los cristianos.

Pues bien, en los más de cinco siglos de dominio musulmán en lo que luego serán los reinos cristianos de Mallorca, Valencia y Murcia, no hay continuidad episcopal probada. Las pocas menciones de obispos son muy poco fiables y no permiten ni siquiera suponer esa continuidad. Por tanto, hay que concluir que tampoco hubo continuidad en la población de origen cristiano en esta región y que pasarían todos de ser cristianos a musulmanes, por las razones antes expuestas del estatuto so-

bramiento de obispos en la España visigótica y musulmana», *Scriptorium Vitoriense*, Vitoria, XIII, 1966, 87-114.

(22) Ver *Los arzobispos de Toledo. Desde sus orígenes hasta fines del siglo XI*, Toledo, 1973.

cio-religioso de los cristianos, tanto por exigencias de su vida como tales como por exigencias del derecho musulmán, que rige al cristiano como sujeto de derechos específicos en una sociedad musulmana.

Por eso, de la ausencia de obispos en esta región –como se mostrará a continuación– hay que deducir la ausencia de comunidades cristianas descendientes de los cristianos pre-islámicos o mozárabes. Habrá que postular un origen foráneo de los pocos cristianos cuya existencia en la región está atestiguada fidedignamente para todo este período. Es una situación muy semejante a la del floreciente cristianismo norteafricano, cuyo origen indígena pre-islámico sólo puede aceptarse y con cautelas en el caso de Trípoli, Mahdia y Cartago, gracias sobre todo a probables envíos de obispos o sacerdotes foráneos, consagrados en Alejandría de Egipto o en Europa. Y no estamos de acuerdo con los que piensan que las cadenas o listas de obispos no son importantes para conocer la historia del cristianismo norteafricano bajo dominio musulmán: es esencial saber si había obispos ejerciendo su función y su jurisdicción, para saber si había cristianos en esos territorios (23). La misma Sicilia, ocupada por los musulmanes sólo durante dos siglos, sólo conservó uno de sus 16 obispados. Ni siquiera esto puede atestiguar para la región valenciano-murciana, partiendo de la base de que hay que probar la existencia de los obispos y no suponerla (dado precisamente el cuidado que siempre han tenido las Iglesias cristianas en conservar las listas de los episcopologios).

Se ha invocado muchas veces el argumento general de que las autoridades musulmanas no tenían interés en que los cristianos se convirtieran al Islam, porque con ello perdían la fuente saneada de ingresos que suponía el impuesto especial a los «protegidos». Este argumento es válido sobre todo para los habitantes cristianos de las ciudades o los propietarios de fincas rurales próximas a las ciudades, que tenían capacidad de disponer de una economía monetaria. Tal sería el caso en Oriente y lo fue en Córdoba o Toledo, donde se conservaron –proba-

(23) Ver C. COURTOIS, «Grégoire VII et l'Afrique du Nord. Remarques sur les communautés chrétiennes d'Afrique au XI^e siècle», *Revue Historique*, París, CXCV, 1945, 116-120. En cambio M. DALL'ARCHE, *o.c.*, pp. 213-215, pone acertadamente la causa de la desaparición del cristianismo norteafricano en la «Decadanza dell'episcopato». Ver también *ibid.*, p. 189. Sobre obispos magrebíes consagrados fuera, *ibid.*, pp. 72-77, 151, 189-193.

blemente por ésta y otras razones– mozárabes de origen pre-islámico. Este argumento poco pesaría en las zonas rurales levantinas, muy despobladas y económicamente débiles, donde la fiscalidad no era tan directa y apremiantemente exigida por el poder político como en las capitales y donde el propietario musulmán sacaba el mismo provecho económico de sus tierras, fueran sus braceros cristianos o musulmanes. De todas maneras, este tema fiscal, tan importante en el gobierno musulmán, es complejo y su estudio tropieza tanto con la escasez e imprecisión de las fuentes como con las dificultades de su interpretación.

Para el tema que nos ocupa, baste constatar que este argumento tributario podría no haber tenido fuerza para frenar las conversiones al Islam. El argumento de evitar los impuestos para convertirse al Islam ha sido negado por muchos autores, sobre todo en el caso de Al-Andalus (24). De hecho, en el Norte de Africa se hicieron conversiones en masa que produjeron un descalabro económico en los ingresos del califa de Damasco, sin que se pudiera hacer nada por evitarlo (25).

Inexistencia de obispos en la región durante cinco siglos

Los obispados de la región valenciana, con titulares o no, en el momento de la llegada de los musulmanes, eran los siguientes: Valencia, Denia, Ilice (Elche), Elo (Elda) y Saitabi (Játiva) (26).

Después de la conquista musulmana sólo pueden citarse los siguientes obispos:

- un obispo de Elche, Teudegutus, presente en Córdoba hacia 862, que participa en una condena del obispo de Málaga. De él se puede afirmar: «No crec que es puga determinar si es tracta d'un bisbe "residencial", el que significaria que en aquest

(24) Entre otros por H. MUNIS, *Essai sur la chute du califat umayyade de Cordoue en 1009*, El Cairo, 1948, pp. 32-33.

(25) Testimonio de An-Nuwairi, según M. DALL'ARCHE, *o.c.*, p. 53.

(26) E.A. LLOBREGAT, «El cristianisme primitiu al País Valencià...», pp. 25-26.

momento encara funcionava una cristiandat a Elx, o si aquest bisbe vivia a la cort islàmica» (27).

- un obispo valenciano, posiblemente llamado Teudovildvs, que en 1101 habría llevado un brazo de San Vicente Mártir a Bari, en Italia. Con mucha razón sospecha Sanchis Guarner de ésta y otras informaciones relativas a las reliquias de San Vicente (28).

- unos obispados sin titular, mencionados en el texto latino del acuerdo entre el rey de Denia y el obispo de Barcelona, en 1058. Este texto (29), que es para muchos prueba irrefutable de una fuerte comunidad mozárabe (30), sólo indica que hay un grupo de cristianos en los territorios pertenecientes al soberano de Denia y que éste pide al obispo de Barcelona lo que estos cristianos –¿de qué origen?–. Probablemente extranjeros nortefios o italianos, como el propio monarca y la parte de su familia conocida– necesitan y no les puede dar ningún obispo más cer-

(27) *Ibid.*, p. 26. En un análisis más pormenorizado, tampoco se puede llegar a otras conclusiones sobre la presencia en Elche de un obispo residencial, siglo y medio después de la última mención de obispo ilicitano y cuando no hay más obispos mozárabes al este de la Bética (E. LLOBREGAT CONESA, «Los orígenes y el final del Obispado de Elche», *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos*, Alicante, 14, 1975, 54-59).

(28) Este obispo, innominado, se menciona en los *Acta Sanctorum mense Ianuario*, II, 413-14, de donde lo toma R. CHABAS, *Episcopologio Valentino*, Valencia, 1909, 241 ss. y J. SANCHIS SIVERA, *La Diócesis Valentina*, I, Valencia, 1920, 303 ss. fechándolo en 1087. Recientemente V. Castell ha modificado la fecha, estableciéndola en 1104, of. J.M. GARCIA LA HIGUERA, «Una reliquia insigne del glorioso San Vicente Mártir a Valencia», *Boletín Oficial del Arzobispado de Valencia*, julio, 1970, pp. 21-23 de la separata. En el mismo lugar se presentan fotografías de una inscripción sepulcral fragmentaria en que se menciona a un TEVDOVIL EPO que Castell conjetura que pudiera tratarse del obispo valenciano ya que fue hallada en excavaciones de la basílica de San Nicolás, en Bari, donde fue enterrado según los *Acta Sanctorum*. «Cal recordar, tanmateix, que hi ha hagut moltes falsificacions de documents i interpolacions*de textos per tal de fingir l'autenticitat de moltes de les relíquies exhibides als temples» (*Història del País Valencià*, de M. TARRADELL, M. SANCHIS GUARNER, *Epoca musulmana*, Barcelona, 1965, 2.ª ed. 1975, p. 226. Este juicio general lo confirmaría en la prensa (*Las Provincias*, Valencia, 03-04-1975): «Cal dir que l'autenticitat del document no es incontestable».

(29) Ver F.J. SIMONET, *o.c.*, pp. 651-652 y editado y estudiado repetidas veces por R. Chabás, es objeto del estudio de M. Barceló, en este mismo volumen de los ANALES DE HISTORIA MEDIEVAL, pp...

(30) Ver P. GUICHARD, *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, 1976, p. 34.

cano que el de Barcelona: los santos óleos y el clero para el culto. Es una prueba de que no había obispos mozárabes en la región: ese mismo año 1058 el metropolitano Pascual de Toledo tiene que ir a hacerse consagrar a León (31). Y la mención de las diócesis –que no figura en el texto árabe del convenio, que sólo habla de «tierras de su soberanía»– es una glosa de los eclesiásticos barceloneses, que se guían por las antiguas y archicaducas jurisdicciones eclesiásticas pre-islámicas, como hasta ahora lo sigue haciendo la Santa Sede de Roma con los «obispos titulares» o *in partibus infidelium*. Hay que considerar también como antiguas sedes y no precisamente activas, las que figuran en códices mozárabes, como el latino de 780 (menciona a Elche, Játiva, Denia, Valencia), el árabe del siglo IX (Játiva, Elche, Valencia) y el árabe de fecha imprecisa (Cartagena, Játiva, Denia, Valencia) que se limita a transliterar catálogos visigodos, reproduciendo los topónimos bajo su forma latina y no con la forma árabe. El tratamiento de Calagurris en ese texto es paradigmático (32).

- un obispo francés en Valencia, que viene con el Cid y confirmaría la inexistencia de obispo local (33).

- un obispo titular de Denia en Toledo en el siglo XII, que parece era una baza del metropolitano de Toledo frente a las reivindicaciones del metropolitano de Tarragona (34).

En realidad, para cinco siglos y toda la región, sólo hay

(31) Ver F.J. SIMONET, *o.c.*, p. 669.

(32) *Ibid.*, pp. 808-812. Ni siquiera Simonet, tan confiado en estos textos (pp. 319, 372, 606, 627, etc.), se atreve a veces a creer que existieran en la realidad todas esas sedes (p. 122).

(33) R. CHABAS, *o.c.*, nota 28, 242-43, identifica a un Alat al marian (que considera mala lectura de al-matrán) mentado en la Crónica General como valenciano y al obispo don Cahot (que corrige en Cahón) que aparece en la Crónica del Cid, con el obispo don Jerónimo que trajo Rodrigo Díaz a Valencia. SANCHIS SIVERA, *o.c.*, nota 28, 33 ss. lo discute. Don Jerónimo recibió dos donaciones, una del Cid, en 1098, dotando a su catedral con varias fincas diseminadas, y en 1101 el diezmo de los bienes, de Doña Jimena. Procedía de Périgueux y era monje cluniacense.

(34) Ver R. CHABAS, «Obispo de Denia en el siglo XII», *El Archivo*, Valencia, VII, 1893, p. 140. Ver también F. FITA, «Obispos mozárabes, refugiados en Toledo a mediados del siglo XII», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XXX, 1897, 529-532, aunque se trata sólo de 4 obispos al parecer auténticamente mozárabes, de Andalucía, y significativamente no se menciona con ellos al de Denia.

mención de dos obispos, ambos fuera de sus tierras. El valentino de Bari es mencionado en una sola fuente de muy dudosa autenticidad. Y la existencia de un obispo «titular» de Elche en Córdoba puede aplicarse, a los 100 años de la conquista, por emigración de la nobleza visigótica a la Bética.

Presencia de cristianos en la región valenciana

Partiendo del presupuesto de que no parece pudo darse una continuidad en las cristiandades locales preislámicas, por falta de continuidad episcopal, vamos a mencionar los hechos que se aducen para suponer una continuidad de cristianos (35). Creemos que estas pocas menciones de presencia cristiana pueden interpretarse de otra forma que postulando una presencia de mozárabes y que se trata de cristianos de origen foráneo, cuando no de hechos extraños difíciles de probar. Evidentemente, cada caso requeriría un artículo propio y un estudio minucioso particular. En el marco de nuestro trabajo sólo mencionaremos brevemente la interpretación que habría que dar a estos hechos, a la luz de nuestra argumentación general, que nos parece la más coherente.

En primer lugar, hay que reconocer la posibilidad del mantenimiento de pequeñas comunidades cristianas durante determinados períodos, gracias al servicio de culto de sacerdotes de

(35) Esas objeciones fueron también expuestas al profesor Dufourcq en *Occident et Orient au X^e siècle* (ver nota 9): «Monsieur RICHARD: ... Il me semble qu'il y a là quelque chose qui semble devoir attirer l'attention: c'est qu'une communauté chrétienne ne parvient à mener une vie pleinement chrétienne qu'à partir du moment où elle peut avoir une desserte liturgique complète. Cette desserte liturgique est liée à l'existence d'un épiscopat... Il me semblait qu'il se posait deux termes d'une alternative: ou bien l'institution épiscopale, particulièrement vulnérable, n'a pas toujours été tolérée par les maîtres musulmans –nous avons des témoignages de ce genre pour l'Irak du XIII^e siècle– ou bien l'épiscopat disparaît parce que, dans la structure sociale de la société musulmane, c'est une institution dépassée. Et c'est là que se pose une grosse question. Il est toujours permis à un évêque de passer à un Islam tout à fait fictif, mais il est difficile à ce moment-là d'être remplacé, il est difficile d'ordonner des prêtres, il est difficile de faire vivre normalement une communauté» (pp. 230-231). «Monsieur LEGUAY: ... les communautés chrétiennes se sont maintenues, avez-vous dit, dans l'Orient musulman et ont disparu dans l'Andalousie. Est-ce que cela ne tient pas aussi au fait qu'en Andalousie, il n'y avait pas d'abbaye, de monastère, dynamiques, foyers de vie spirituelle intense et de lieux de sanctuaires fréquentés, ce qui se passe au contraire en Orient?» (p. 231).

procedencia foránea. Esta probabilidad se hace mayor sobre todo a partir del siglo XI, cuando hay en Europa una mayor movilidad del clero y una mayor impulsión a vivir en zonas fronterizas de los musulmanes. La fundación de órdenes religiosas no monacales, como las mendicantes de vocación misionera y las de redención de cautivos, hacen muy probable la instalación de un culto cristiano más o menos regular en ciudades como Valencia y Murcia, para atender a grupos de cristianos también foráneos y residentes en esas ciudades: comerciantes y navegantes de paso, trabajadores diversos instalados, prisioneros. Esto es seguramente el alcance que hay que dar al acuerdo del rey de Denia y el obispo de Barcelona. El Cid y sus cristianos, enfrentados con la misma necesidad de una vida cristiana autónoma, traen ellos mismos su obispo, para poder mantenerse cristianos y por otra parte no tener que depender de un clero y de unos óleos santos foráneos.

Otra presencia de clero foráneo –no de episcopado, pero sí de monjes o anacoretas– puede suponerse, aunque no probarse, para ciertos períodos, en lugares famosos de la cristiandad por las reliquias de algún mártir (36). Así habría que interpretar las breves y discutibles alusiones al clero junto a reliquias de San Vicente de la Roqueta en Valencia, a San Ginés de la Jara en Murcia o a Miravete, en la región de Lorca (37). La imprecisión tradicional de los textos árabes sobre los santuarios «maravillosos» cristianos (38) y la floración de leyendas cristianas alrededor de esos «depósitos» de reliquias, hacen que haya que tomar con muchísimas precauciones estas poquísimas informaciones. En todo caso, estos posibles cenobios junto a famosos lugares de martirio no permiten suponer comunidades mozárabes en la región. El clero que allí vive puede ser foráneo –de cristianos norteos o de mozárabes andaluces o toledanos– y vivir aislados en una población musulmana respetuosa de los personajes

(36) Ver el estudio, no suficientemente crítico, de A. LINAJE CONDE, «El monacato en el país valenciano hasta la Reconquista», *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos*, Alicante, 10, 1973, 8-21.

(37) Ver J. GARCIA ANTON, *o.c.*, pp. 48-49, según texto de Al-Udhri traducido por E. Molina y estudios de Torres Fontes sobre San Ginés de la Jara.

(38) Ver para el Norte de África textos musulmanes que denotan la veneración de tumbas cristianas y monjes, junto con prodigios que se les atribuyen, en R. MARSTON SPEIGHT, «Témoignages des sources musulmanes sur la présence chrétienne au Maghreb, de 126-747 à 184-800», *Ibla*, Túnez, n.º 129, 73-96.

y lugares santos cristianos y alimentándose de su trabajo, de ayuda de vecinos o de peregrinaciones cristianas. Entra todo ello, en cierta manera, en el campo de lo posible o verosímil.

Los restos toponímicos referentes a iglesias, en árabe *kanīsa*, han sido estudiados por Sanchis Guarner (39). No se puede deducir de ello solamente que había iglesias de mozárabes en las afueras de las ciudades (Alcira, Alicante) o en zonas rurales de improbable implantación cristiana antes del Islam (despoblados de Perputxent, Murla, Alcalá de la Jovada, Novelda). Creemos que los ejemplos de este topónimo coinciden muchas veces con ruinas preislámicas y que los indígenas, ya islamizados, las llamaron iglesias cristianas por ignorar qué clase de monumentos eran y encontrar que este epíteto era el más honorable para los edificios de sus antepasados, y posiblemente el menos comprometido para sus descendientes musulmanes (hay que recordar la aversión musulmana a todo lo pagano). No se han encontrado restos arqueológicos de iglesias mozárabes en todo el territorio valenciano hasta el presente (40).

Lo que sí aparece en textos con relativa frecuencia son cristianos foráneos, que vienen a tierras musulmanas a ejercer diversos oficios, especialmente el de las armas (41). Son los *afranch*, ya citados en la rebelión levantina contra Córdoba de Daisam Ibn Ishaq, en el siglo X (42) y en muchos textos del conjunto de Al-Andalus y del Occidente musulmán (43). El Cid es un ejemplo particularmente conocido de militar cristiano insta-

(39) M. SANCHIS GUARNER, «Las minorías religiosas en la toponimia de Cataluña, Valencia y Mallorca», *Acta Salmanticensia*, Salamanca, XI-1, 1958, 469-470; ID, *Història del País Valencià...* p. 225. Ver para toda la Península, del punto de vista filológico, J. SAMSO, «Sobre la voz «kanīsa» en el haz dialectal hispanoárabe (con una digresión en torno a “mezquita”)», *Al-Andalus*, Madrid, XLIII-1, 1978, 209-220.

(40) Veánse algunas perspectivas muy pobres sobre este tema, en M. RIU RIU, «Aportación de la arqueología al estudio de los mozárabes de Al-Andalus», en *Tres estudios de Historia Medieval Andaluza*, Córdoba, 1977, 85-112.

(41) Un ejemplo entre muchos, el estudiado por M.A. MAKKI, «Pasajes del Muqtabis de Ibn Hayyân de interés para la historia del siglo IX. Un magnate franco al servicio de Abd al-Rahmân II», *Cuadernos de Historia de España*, Buenos Aires, XLI-XLII, 1965, 337-338.

(42) Ver P. GUICHARD, «Murcia musulmana...», p. 149.

(43) También en ejércitos musulmanes del Mágreb del siglo IX, seguramente de origen foráneo y no de cristianos indígenas. Ver M. DALL'ARCHE, *o.c.*, p. 169.

lado en estas tierras, al servicio de soberanos o ciudades musulmanas y al de sus propios intereses (44). El que encuentre en Valencia a cristianos que sabían el árabe y vivían como los árabes no quiere decir que fueran mozárabes originarios: muchos habían venido a lo largo del siglo XI a Valencia y Denia, atraídos por la prosperidad de los reinos de Taifas (45), otros por sus parientes hechos musulmanes (probablemente los esclavones amiríes, como el rey Mucháhid) (46) y otros por las continuas necesidades de milicias de las taifas (como los que vinieron con el rey Al-Qádir de Toledo, en 1086, cristianos arabizados, mozárabes toledanos o norteños). Se suelen citar también a emigraciones de mozárabes cordobeses hacia 1016, al instalarse la anarquía en Córdoba (47), aunque no parece que haya pruebas documentales. Entre los oficios que pueden practicar estos emigrantes «laborales» puede estar el de músicos o cantores, los que propagan entre los valencianos canciones donde a veces aparecen palabras o frases en romance (48). Estos emigrantes se harían musulmanes con rapidez, para una más fácil integración social en su nueva patria (49), y precisamente porque en

(44) Ver la interpretación de M. SANCHIS GUARNER, «Els moros valencians i el Cid. Historisme, historicisme i literatura», *Anales del Centro de Cultura Valenciana*, Valencia, XXIII, 1962, 1-34.

(45) Ver texto traducido por A. L. de PREMARE, P. GUICHARD, «Croissance urbaine et société rurale à Valence au début de l'époque des rayaumes de taifas (XI^e siècle de J.C.). Traduction et commentaire d'un texte d'Ibn Hayyân», *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, Aix-en-Provence, 31, 1981, 15-30.

(46) Ver texto de Al-Yaqûbî, en R. CHABAS LLORENS, «Los mozárabes valencianos», *Boletín...* p. 8. Los reyes de taifas orientales y muchos de sus funcionarios, llamados esclavos o esclavones (en árabe *saqâliba*, lo que designa en Oriente a grupos étnicos concretos esclavos), podían ser muy bien cristianos del norte de la Península, ya islamizados en la sociedad musulmana, si nos basamos en el juicio del viajero oriental del siglo X Ibn Hawqal (Ver A.M. A. AL-ABBADI, *Los esclavos en España*, Madrid, 1953, pp. 9 y 14).

(47) Ver M. SANCHIS GUARNER, en *Enciclopedia de la Región Valenciana*, art. *mozárabe*, *lengua*, p. 239.

(48) Ver bibliografía en R. HITCHCOCK, «Las jarchas, treinta años después», *Awraq*, Madrid, 3, 1980, 19-25.

(49) Serían los antecesores de los musulmanes con apellidos cristianos que se encuentran en Valencia en el momento de la conquista y a los que R. Chabás considera descendientes de mozárabes, aunque muchos de ellos llevan nombres claramente tardomedievales y no de época visigótica (*o.c.*, pp. 11-12). Ya en el siglo XI había en Denia un conocido escritor de origen vasco llamado Abu Amir Ibn García (ver J.T. MONROE, *The shu'ûbiyya in Al-Andalus. The Risâla of Ibn García and Five Refutations*, Los Angeles, 1970).

casi todo este período carecen de clero que les mantenga en su fe religiosa y en una cohesión de conciencia de origen, como lo harían, al final del período que estudiamos, algunas órdenes religiosas, o con los mozárabes andaluces y toledanos su episcopado heredero del visigótico.

Cristianos de origen foráneo o musulmanes tornadizos debían ser los «cristianos» (luego llamados mozárabes por los historiadores) que las expediciones militares cristianas encontraban por estas tierras.

Chabás y otros suponen con demasiada facilidad que eran cristianos los probables colaboradores que estas expediciones conseguían –seguramente con el argumento de la fuerza– en tierras valencianas (50). Sobre el origen de los «mozárabes» que Alfonso I de Aragón habría traído de su expedición por tierras andaluzas, murcianas y valencianas, pueden alzarse muchos interrogantes: podrían ser muy bien campesinos de dudosa fe, obligados a desplazarse para poblar yermos aragoneses. No se encuentran huellas de su forma de ser cristiana en Aragón ni la menor mención de un clero que les hubiera acompañado en sus nuevas tierras. En Andalucía se sabe que había poblaciones rurales cristianas, que diversos obispos del siglo IX consiguieron arrancar a la islamización automática del derecho musulmán, gracias a inscribirse como cristianos en sus comunidades... y en los registros del impuesto musulmán (51). Esto explica que Ibn Hawqal encontrara en Al-Andalus –probablemente sólo en Andalucía– comunidades rurales cristianas que se sublevaban y tomaban un castillo, aunque la observación de este viajero y espía oriental del siglo X es de difícil interpretación (52). Nada semejante puede probarse de las poblaciones rurales valencianas. Por eso creemos no puede citarse la expedición de Alfonso I como prueba de existencia de mozárabes rurales valencianos, sino como una hipótesis altamente improbable. Habría que analizar mejor las fuentes coetáneas, porque el texto cronístico se prestaba a glorificar con colores religiosos la expedición del soberano, encubriendo la realidad (53). No es fácil saber tampoco

(50) R. CHABAS, *o.c.*, pp. 9-10, al tratar de posibles complicidades locales del Cid en sus expediciones por Benicadell.

(51) Ver F. GUILLEN ROBLES, *Málaga musulmana*, Málaga, 1880; reimpresión, Málaga, 1980, pp. 44-50.

(52) Ver F.J. SIMONET, *o.c.*, p. 604.

(53) Ver J.M. LACARRA, *Alfonso el Batallador*, Zaragoza, 1978.

a quiénes se aplicaban los fueros para mozárabes de Aragón, del siglo XII (54).

El hecho de que los pocos cristianos que quedan en Sharq Al-Andalus en época almorávide y almohade no sean mozárabes sino de origen foráneo explicaría aún mejor la persecución que habrían sufrido por parte de esas dos dinastías. Eran extranjeros y sospechosos de colaborar con los agresivos ejércitos cristianos, como en el caso de la expedición de Alfonso I. Como no eran mozárabes con obispos y organización propia, que tenían su sitio en la sociedad musulmana clásica, serían expelidos como extranjeros indeseables (55). Eso no impide que los almohades en particular reclutaran ejércitos de cristianos, que si no se hacían musulmanes, volvían luego a tierras cristianas y se consideraban «arabizados», no precisamente por su origen –que podía ser norteño–, sino por sus hábitos.

En esta categoría de cristianos foráneos creemos que hay que clasificar a los comerciantes que Jaime I encuentra en Valencia al conquistar la ciudad. Como los prisioneros y otros menestrales, habían emigrado a tierras musulmanas a aprovecharse de las facilidades económicas de esas ciudades abiertas, que reservaban un arrabal especial para los extranjeros cristianos. Pedro Pascual (56) y otros nacidos en la Valencia anterior a la conquista han de ser considerados descendientes de estos inmigrantes foráneos y no de cristianos mozárabes pre-islámicos, cuyas familias hubieran perdurado en Valencia durante más de cinco siglos (57). Y no deja de ser curioso que ni Chabás ni Sanchis Sivera, que tanto hincapié hicieron en la pesquisa de mozárabes, aludan a él en sus obras de conjunto.

(54) Ver F.J. SIMONET, *o.c.*, pp. VIII-XXXVI.

(55) Hipótesis compartida por Ch. E. DUFOURCO, «La coexistence...», p. 215.

(56) Este importantísimo personaje valenciano del XIII espera aún un estudio equilibrado y completo de su compleja personalidad y de su acción en ambiente musulmán. Entre las manipulaciones de su figura, no podemos resistirnos a la tentación de reproducir esta frase sobre su ambiente infantil, escrito después de la guerra civil de 1936-1939: «... naciendo entre los rojos de entonces, que eran los moros... estando entonces los cristianos, llamados mozárabes, en mejores condiciones que nosotros bajo la dominación de los rojos» (V. PASCUAL Y BELTRAN, «Recuerdo de un insigne mozárabe valenciano. Su estatua, su casa, sus libros», *Anales del Centro de Cultura Valenciana*, Valencia, XII, 1944, p. 83).

(57) Ver *supra*, nota 45.

Conclusiones

Es evidente que todos estos datos requerirían uno a uno un análisis más minucioso, que tampoco nos daría grandes seguridades, dada la ambigüedad de las fuentes. Pero creemos que pueden asegurarse las siguientes conclusiones:

1.º Hay que tener en cuenta siempre que los cristianos que aparecen bajo dominio musulmán pueden no ser descendientes de los cristianos preislámicos o mozárabes valencianos, sino ser emigrantes de otras regiones de Al-Andalus (quizás mozárabes andaluces o toledanos) o de los estados cristianos nortños.

2.º La imposibilidad de probar mínimamente una continuidad episcopal en la región hace altamente improbable la pervivencia de grupos cristianos descendientes de los cristianos preislámicos o mozárabes, tanto si nos basamos en las normas de vida cristiana como en la legislación musulmana para establecer quién es cristiano en una sociedad islámica.

3.º En consecuencia, no puede presuponerse sino que hay que probar tanto la presencia de cristianos bajo dominio musulmán como su origen preislámico. La consecuencia historiográfica principal de este aserto es que hay que considerar que no hay la menor continuidad entre el cristianismo valenciano al Islam y el que viene con los conquistadores del XIII (58). Esto era ya un hecho para los historiadores que se atenían a los textos, pero en las síntesis históricas se apuraban unas pocas referencias a cristianos en la región valenciana para crear una supuesta estructura cristiana, improbable pero presumible. Ahora creemos que no se puede presuponer nada de una estructura permanente cristiana en la Valencia musulmana. Hay un gran corte religioso a las pocas décadas de instalarse el poder musulmán: los cristianos que habría en la época precedente —oficialmente quizás muchos, practicantes pocos— dejan de serlo. Otro gran corte viene al país en el siglo XIII, con el «reino de cruzados» de Jaime I de Aragón (59). Entre los dos, sólo episodios de cristia-

(58) Ver E.A. LLOBREGAT, «Las sedes episcopales valencianas preislámicas y su dependencia metropolitana. Subsidios para un análisis de la «Ordinatio Ecclesiae Valentinae», *Escritos del Vedat*, Valencia, X, 1980, 397-413.

(59) Expresión que resume los valiosos estudios de I.R. Burns sobre la Valencia de después de la conquista. Algunos autores hasta le han reprochado de no haber acentuado suficientemente el corte que supuso este hecho para el país valenciano y sus habitantes.

nos en estas tierras con nulas referencias reales a los cristianos pre-islámicos o mozárabes.

Creemos, con el conjunto de datos que poseemos actualmente, que es improbable la persistencia de mozárabes en el Levante de Al-Andalus más allá del siglo VIII. La población de esta zona sería oficialmente musulmana, tanto a los ojos de la ley cristiana —por no haber recibido el bautismo— como de la ley musulmana —por carecer de jefes religiosos que los encuadre en una comunidad cristiana reconocida como tal por las autoridades musulmanas.

El cómo se pasó de la islamización oficial o legal a la islamización efectiva de la población, consciente de su ser musulmán y de sus obligaciones religiosas, debió ser un proceso mucho más largo. Ya se ha insinuado un factor histórico que pudo acelerar el proceso de islamización: el adoctrinamiento popular del Levante frente al peligro de contagio de la doctrina de los Fatimíes del Magreb en el siglo X (60). Es evidente que este proceso de total islamización estaba perfectamente logrado en el momento de la conquista cristiana del XIII y permitió a «mudéjares» y «moriscos» valencianos permanecer en su fe musulmana hasta la expulsión general del siglo XVII (61).

(60) Ver M. de EPALZA, «Notas sobre el lingüista Ibn Sídah y la historia de Denia y su región en el siglo XI», *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos*, Alicante, 33, 1981; pp. 161-172.

(61) La total islamización y arabización de los musulmanes valencianos en el momento de la conquista, como causa de su fidelidad religiosa y cultural hasta el momento de su expulsión, ha quedado muy bien expuesto por D. BRAMON, «La reconquesta valenciana i els orígens del problema morisc», *Arguments*, València, 3, 1977, 49-62.

Instituto de Estudios Alicantinos
REVISTA DE INVESTIGACION Y ENSAYOS

