

MOZARABÍA *VERSVS* ISLAM: ¿CONVIVENCIA O INTRANSIGENCIA?*

Julián González
Universidad de Sevilla

RESUMEN

Teniendo en cuenta una serie de inscripciones encontradas en Córdoba, de alrededor del siglo X, el autor considera que la teoría de la convivencia pacífica entre diferentes grupos religiosos (musulmanes, cristianos y judíos) en al-Andalus es muy dudosa. Sería mejor hablar de tolerancia, que es un concepto muy diferente.

PALABRAS CLAVE: inscripciones latinas, mozárabes.

ABSTRACT

Considering a series of inscriptions found in Cordova and dated back to a concrete period, the Xth. Cent., the author thinks that the theory of a peaceful convivence among the different religious groups (Muslims, Christians and Jews) in Al-Andalus is very doubtful. It would be better to talk about of a tolerance that is a very different subject.

KEY WORDS: latin and mozarabic inscriptions.

Aunque se trate de una denominación bastante discutida en estos últimos tiempos, sin embargo, utilizamos en este trabajo el término de *mozárabe* para referirnos a los descendientes de los hispano-visigodos que, luego de la invasión musulmana del 711, continuaron viviendo en los territorios ocupados, con especial énfasis en los habitantes de la actual Andalucía, conservando su religión cristiana, su organización eclesiástica y la lengua latina, aunque ya evolucionada hacia una nueva lengua romance. Sin que se pueda obviar que recibieron múltiples influencias de los conquistadores, incluyendo en las mismas su propio nombre de mozárabes, término que procede del vocablo árabe *mustarib*, que significa «arabizado»¹.

Además, si tenemos en cuenta que los invasores de la Península eran muy escasos en proporción a la población hispano-visigoda, resulta necesario en la formación de la población musulmana de al-Andalus la participación no sólo de los descendientes de éstos, sino también de los elementos hispano-godos que, al convertirse al Islam, constituirían en definitiva la mayoría de la población musulmana: es decir, podríamos hablar de una población hispano-musulmana. Ahora bien, resulta

necesario establecer con claridad en qué momento y con qué secuencia cronológica se ha producido la conversión al Islam de la población peninsular. Creo que hay que rechazar ya de entrada una conversión precipitada y enloquecida al Islam, según los ejemplos que conocemos de otros territorios ocupados por las tropas musulmanas a lo largo de la historia: Siria, Líbano, los Balcanes, etc., donde el proceso es lento y donde incluso la población cristiana no desaparece por completo².

Este aspecto ha sido estudiado por el profesor Bulliet, quien a partir del estudio sistemático de la cadena onomástica de los musulmanes (*nasab*) y del hecho de que la adopción de una religión nueva es un proceso que se produce siempre de forma lenta al principio para ir más rápido según crece el número de adeptos, llegó a la conclusión de que las conversiones de los hispano-godos al Islam fueron muy escasas en el siglo VIII, aumentaron en el siglo IX y se dispararon en el X hasta el punto de que, a mediados de ese siglo, cristianos y musulmanes se repartían aproximadamente el 50% de la población de al-Andalus³.

Esta teoría, muy criticada por quienes pretenden que la conversión al Islam fue muy rápida, encuentra, sin embargo, un fuerte apoyo en las sucesivas ampliaciones de la mezquita llevadas a cabo por al-Hakam II en torno al año 961 y la de Almanzor en 987-988. Hay un texto de Ibn Abd Rabbihi, el poeta aúlico de Abd ar-Rahmán III, el cual, al celebrar los logros de su protector, dice: «Dios ha mostrado un nuevo camino al Islam y los pueblos por tropel vienen a nuestra fe». Naturalmente la aceptación de esta teoría nos llevaría a replantearnos, siquiera sea de forma hipotética, la cuestión de la existencia de una España islámica en al-Andalus, si los cristianos eran allí más numerosos que los musulmanes, y de una España cristiana en los pequeños reinos del Norte, cuando el número de los cristianos que vivían en al-Andalus era mucho más numeroso que los que vivían en aquellos, y además contaban con una organización eclesiástica más compleja y dinámica. Otro punto a tener en cuenta sería el de la contribución de esos cristianos anónimos al servicio de los emires o califas en esos logros de la cultura musulmana⁴.

* Las conclusiones expuestas en este trabajo ya fueron presentadas de forma parcial en el III Congreso Hispánico de Latín Medieval celebrado en León los días 26 al 29 de septiembre de 2001.

¹ El término mozárabe no está atestiguado en las fuentes árabes, en tanto que no aparece en las cristianas hasta el siglo XI (*mosarab*), concretamente en un documento del 1026 publicado por Z. GARCÍA VILLADA (*Catálogo de los códices y documentos de la Catedral de León*, Madrid 1919, 128), en las crónicas latinas de dicho siglo y en el Fuero de Toledo de 1101 (*muztarabes*). En el Fuero de Toledo de 1118 Alfonso VII los llama *muzarabes* y *mozarabis* Alfonso I el Batallador en el fuero general que concedió después de su gloriosa campaña en al-Andalus en 1126: «*Ad vos totos christianos mozarabis quos ego traxi cum Dei auxilio de potestate Sarracenorum*», cf. E. CABRERA, «Los mozárabes un grupo social olvidado», en *Los mozárabes, una minoría olvidada*, Sevilla 1998, p. 16, núm. 6.

² Cf. CABRERA 1998, p. 14 y ss.

³ R. BULLIET, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, Cambridge, Mass.-Londres 1979.

⁴ Cf. CABRERA 1998, p. 16 y ss.



Sea como fuere, modernos estudiosos han estimado, siempre de forma conjetural, que en el siglo XI las comunidades mozárabes andaluzas eran todavía muy numerosas y pujantes⁵.

Aunque los estudios sobre la situación real de esta minoría religiosa (concepto éste que, como hemos visto, deberíamos manejar con cierto cuidado) han sido y continúan siendo muy variados en cuanto a su temática y enfoque, sin embargo, podemos afirmar que tradicionalmente se piensa que cuando los musulmanes entraron en posesión de Hispania establecieron una política de pactos con los vencidos pertenecientes a las religiones «del Libro»: cristianos y judíos, basados fundamentalmente en los pactos que Mahoma y posteriormente el califa Umar ben al-Yattab habían otorgado a los cristianos y judíos del Yemen y, sobre todo, de Siria. En un libro publicado hace unos años, el gran bizantinista Alain Ducellier recuerda el papel trascendental que jugaron los cristianos de Siria en la constitución del califato de Damasco, poniendo de relieve cómo durante casi un siglo la lengua de la administración omeya no fue el árabe, sino el griego. Es suficientemente conocido el protagonismo que ejercieron en la administración financiera del califato tres miembros de una misma familia cristiana: Mansur Ibn Dardiún, Sardiún Ibn Mansur y, finalmente, el nieto del primero e hijo del segundo, san Juan Damasceno⁶.

Sin duda en al-Andalus existiría una situación semejante, aunque siempre referida a las clases privilegiadas y dominantes de esa comunidad; así, por ejemplo, sabemos que formaban parte de la guardia personal del emir o del califa, servían en el ejército, como es el caso de Rabi ibn Teodulf; los encontramos al servicio de la chancillería en el alcázar de Córdoba, como sucedía con un hermano de S. Eulogio, llamado José o Isaac, uno de los mártires cordobeses del siglo IX, o en la diplomacia, como ocurre con el obispo de Elvira, Recemundo, en pleno siglo X. Muchos de estos mozárabes usaban indistintamente un nombre latino, para utilizarlo en el seno de su propia comunidad, y otro árabe, de uso más general, lo que origina que a veces pasen desapercibidos en las fuentes literarias. Nadie, que no lo sepa con anterioridad, puede adivinar que bajo el nombre de Ubaid Allah ben Qásim se esconde un arzobispo que actuó de intérprete del califa Hisham II durante la recepción que le fue dada en Medina Azahara al destronado rey leonés Ordoño IV⁷.

Estos tratados, que variaban según la oposición que habían ofrecido, fueron por lo general benévolo, y en algunos casos se limitaban al pago de un tributo por parte de los cristianos. De este gravamen, que se pagaba mensualmente, quedaban exentos los mendigos, los monjes, las mujeres y los niños, así como todo el que se convirtiese al Islam. Los cristianos, pues, no sufrieron graves quebrantos en su

⁵ Cf. L. GARCÍA MORENO, «La monarquía visigoda y la Iglesia en Levante. Las raíces de un país», *Hispania Sacra* 49 (1997), p. 253 y ss.

⁶ A. DUCCELLIER, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Âge, VII^e-XV^e siècles*, París, 1996.

⁷ Cf. E. CABRERA, *Textos histórico-geográficos sobre Córdoba y su provincia*, Córdoba, 1988, p. 212 y ss.; CABRERA, 1998, p. 20 y ss.



condición personal: la mayoría pudo conservar su religión, sus costumbres, sus leyes y sus propios magistrados: *comes*, *ensor* y *exceptores* e, incluso, sus tierras, por las que evidentemente debían pagar un tributo sobre su producción, el «kharadj». Este último punto afectaba fundamentalmente a un número considerable de cristianos ricos, muchos de ellos miembros de familias nobles visigodas, cuyos ingresos procedían de las rentas de sus propiedades, del comercio, o también, como hemos ya señalado, de sus cargos militares o administrativos en el palacio del emir o del califa, hecho no excepcional en la época.

La tolerancia del Islam con respecto al culto cristiano es bien conocida por los textos mozárabes que hablan con frecuencia de las diversas clases de clérigos y sus distintas funciones, la celebración cotidiana del culto a las horas habituales y de las fiestas de la Iglesia; tampoco estaban expresamente prohibidas las manifestaciones externas de culto: Álvaro y Eulogio mencionan las procesiones y entierros a la luz pública en Córdoba y sus alrededores, celebraciones que el Islam impedía en otras tierras. Por otra parte, los cordobeses habían podido conservar algunas iglesias y monasterios fuera de la medina y levantar incluso dos cenobios más en la sierra: las célebres fundaciones de Tábanos y de S. Salvador de Peñamelaria. Además, las basílicas habían podido mantener sus torres o partes más altas, recibir ampliaciones o reparaciones e incluso hacer sonar, con harto disgusto de los musulmanes, sus campanas. Así, pues, se puede concluir que en tiempos normales el culto cristiano era respetado por las autoridades musulmanas. Esta tolerancia ha sido considerada como un claro exponente de una idílica coexistencia de las tres culturas: judía, cristiana y musulmana. Sin embargo, como veremos, se trata de una valoración sobredimensionada, pues no se tienen en cuenta factores como los económicos o político-sociales.

Donde sí se realizó una separación entre ambas comunidades fue en la ocupación de la ciudad. La mayoría de las iglesias y los barrios cristianos de Córdoba se extendían por el extrarradio de la ciudad, fuera de la medina, al haberse destruido al principio de la dominación musulmana las basílicas del interior de la ciudad, excepto la catedral. Así, pues, no es extraño, según el relato de Eulogio, que la joven Columba, de noble familia cordobesa, no conociese las calles de su ciudad. Por otra parte, no resultaba bien acogida la presencia por su centro de algunos cristianos, sobre todo sacerdotes, que procuraban visitarla sólo lo imprescindible.

La que, no obstante, sufrió gravemente fue la Iglesia, que vio considerablemente mermados su poder político e influencia social. No olvidemos que los obispos habían sustituido en cierta medida a los antiguos magistrados y funcionarios imperiales.

El hundimiento del estado visigodo tras el desastre del 711 no significó la ruina de su importante patrimonio cultural. Al respetar la Iglesia católica, depositaria en gran medida de la cultura latina y garante de su transmisión por medio de las escuelas eclesiásticas, la tradición literaria hispano-goda, mucho antes que desaparecer, se mantuvo en principio con tenacidad. De esta manera, tras los primeros momentos de confusión y caos, pese a la destrucción de algunos centros eclesiásticos y el exilio de algunas figuras ilustres, ya hacia mediados del siglo VIII las formas culturales del siglo anterior van a reaparecer con vigor. Toledo, Sevilla, Córdoba, Mérida,



Zaragoza, los grandes focos culturales del reino visigodo permanecen en pie y en ellos seguían formándose los futuros clérigos y monjes junto a algunos laicos. Sin embargo, aunque Córdoba recoge en el siglo IX el legado cultural de Isidoro de mano de los abades Speraindeo y Sansón, de Cipriano, arcipreste de la catedral, del presbítero Eulogio y del seglar Álvaro, la cultura y la religión musulmana se habían ido afianzando y dominando la sociedad, relegando a los mozárabes a unas condiciones de clara inferioridad. La conversión a la religión musulmana suponía, entre otras cosas, verse libre de impuestos sobre las personas, los bienes, el mantenimiento del ejército y, además, la posibilidad de acceder a los cargos públicos, y contar con los mismos derechos de los vencedores. Ésa fue la causa de que muchos mozárabes abandonasen su religión buscando mejoras sociales y económicas.

Éste es, pues, el panorama que en líneas generales, aunque con ligeros matices, se ha venido aceptando hasta el presente. Sin embargo, no todo ha sido unanimidad y, así, algunos estudiosos han puesto el énfasis en algunos datos que demuestran que no todo era armonía entre musulmanes y cristianos, no todo era tolerancia y los escritos apologeticos de Eulogio y Álvaro, aun teniendo en cuenta su carácter de propaganda, debían de contener alguna dosis de verdad. Aunque no sea posible en esta breve exposición profundizar en este arduo problema, existen algunos datos que, en mi opinión, no han sido examinados con el rigor que merecen.

En primer lugar, como ha señalado el profesor Gil, el sino de los mozárabes parece haber sido el de animar y revitalizar otras culturas, no la suya propia⁸. Así, ya en el siglo VIII tiene lugar una intensa emigración de hispanos hacia Europa; aparecen en el reino franco, donde instauran la unción regia, en Roma, en Montecassino, en Jerusalén. En el siglo IX otra nueva oleada migratoria hacia el reino astur-leonés hizo que éste tomase conciencia de sí mismo, las fundaciones de monasterios contribuyeron notablemente al enriquecimiento cultural del reino leonés y a una sustancial mejora en los niveles de la lengua latina, como ha señalado el profesor Pérez González⁹.

Una de las causas de esta emigración masiva ocurrida en el siglo IX tiene sus raíces en el grave conflicto religioso y cultural que tuvo lugar en tiempos del abad Speraindeo (856) y de sus discípulos Álvaro y Eulogio. Este conflicto estalló en tiempos del Abderramán II (822-852) y su sucesor Muhammad I (852-886), que llegó incluso a pensar en exterminar por completo a las comunidades cristianas y judía, pensamiento que, afortunadamente, no llegó a realizar. La respuesta de los mozárabes a tal conflicto fue variada: unos ofrecieron su vida como testimonio de su fe; otros, huyeron, como ya hemos dicho, a las tierras que repoblaban los reyes cristianos del Norte, sobre todo a León y a la cuenca del Duero, donde se levanta-

⁸ J. GIL, «Las tensiones de una minoría religiosa: la sociedad mozárabe», en *Los mozárabes, una minoría olvidada*, Sevilla, 1998, p. 106.

⁹ M. PÉREZ GONZÁLEZ, «El latín del siglo X leonés a la luz de las inscripciones», en *Actas del II Congreso Hispánico de Latín Medieval* (León, 11-14 de noviembre de 1997), León, 1998, I, p. 158 y ss.

ron nuevos poblados con gentes llegadas de diversos lugares, según lo indican claramente las inscripciones fundacionales ya mencionadas y varias cartas llegadas hasta nosotros; estas masivas emigraciones tuvieron lugar a lo largo del siglo IX, especialmente entre el 910 y el 940, no sólo de individuos, sino incluso de comunidades, a veces con su párroco u obispo, de monjes mozárabes. Un tercer contingente decidió permanecer en la tierra de sus padres. Pero será una comunidad diezmada y muy reducida.

Aun así, no podemos buscar como único motivo de la emigración de los mozárabes en busca de nuevas tierras el factor religioso. No debemos olvidar el factor económico. Si bien es cierto que la nobleza mozárabe, rica propietaria, sirve al emir o al califa como funcionarios o diplomáticos —lo que le permite acumular grandes riquezas—, los campesinos, los artesanos, viven aplastados por los impuestos y esquilados por sus propios correligionarios y son elementos dispuestos a las revueltas, como la bien conocida de Umar Ibn Hafsun, y, por supuesto, a emprender el camino hacia otras tierras en busca de mejores oportunidades de vida.

Al mismo tiempo, quedaba en pie el problema de los conversos, los muladíes, de cuyo fervor religioso se podía dudar legítimamente: *muladíes*, no hay que olvidarlo, serán los caudillos que se rebelen contra el califato en la segunda mitad del siglo IX, e incluso Umar Ibn Hafsun terminará abrazando la religión católica.

La cadena de incomodidades, revueltas y ataques sucesivos, incluidos los de los almorávides (1086) y almohades (1145), musulmanes estrictos, continuó produciendo durante los siglos XI y XII emigraciones de mozárabes, que se dirigieron a tierras de Toledo. Se dieron casos de comunidades enteras del Sur y Levante que huyeron dirigidas por sus obispos. Sevilla nos ofrece otro caso significativo de des poblamiento de mozárabes; después del arzobispo Recafredo, que de Córdoba pasó a Sevilla (antes del 851), existió todavía otro prelado de nombre desconocido, citado por el abad Sansón en su *Apologeticus* (864). Pero después de este anónimo no tenemos noticias de ningún otro arzobispo hasta Clemente, el arzobispo que huyó de la Bética a Talavera de la Reina ante la presión de los almohades (1146). Desde esa fecha, Sevilla se vio privada de su arzobispo hasta la reconquista de la ciudad por Fernando III el Santo, en cuya sede coloca a don Remondo (1259-1286), obispo de Segovia y restaurador de la iglesia hispalense. Es posible que no desapareciera por completo la huella cristiana en Sevilla bajo la dominación almohade, pero cuando Fernando III entró en la ciudad (23-XI-1248) no había cristianos en ella, ni vestigios de su existencia¹⁰.

Al intentar comprender la situación de esa minoría tropezamos siempre con la escasez de datos en las fuentes árabes, sólo preocupadas por la historia de la *umma* de los creyentes en el Islam. Tampoco las cristianas nos ofrecen datos suficientemente fiables y abundantes. La epigrafía mozárabe debería haber llenado este

¹⁰ Cf. H. GONZÁLEZ BARRIONUEVO, «La música litúrgica de los mozárabes», en *Los mozárabes, una minoría olvidada*, Sevilla, 1998, p. 159.

vacío, pero no deja de ser sorprendente que, a diferencia de lo que ocurre con los períodos inmediatamente anteriores, romano y visigodo —donde los datos aportados por la epigrafía constituyen una fuente documental de uso obligado e imprescindible—, los estudiosos del período mozárabe hayan obviado casi por completo la consulta de las fuentes epigráficas.

El estudio de la epigrafía mozárabe de Andalucía presenta ya de entrada el grave problema de la falta de un *corpus* actualizado, a diferencia de lo que ocurre con la epigrafía del período visigodo inmediatamente anterior, donde contamos con la magnífica recopilación realizada por Vives en 1969, en la que reúne casi 600 epígrafes¹¹. Así, por ejemplo, Hübner, en su *corpus* de inscripciones cristianas, reúne tan sólo 27 epígrafes mozárabes (núms. 214-228; 453-464)¹². A lo largo del siglo pasado se han ido publicando en diversas revistas especializadas nuevos epígrafes, hasta llegar a una cantidad total cercana al medio centenar, entre fragmentos y epígrafes completos. Es decir, menos del 10 por ciento de los epígrafes visigodos. Sin embargo, su escaso número no justifica, en mi opinión, la falta de atención que le han prestado los estudiosos de este período, ya comentada.

La razón de este aparente desdén tal vez haya que buscarla, por una parte, en la dificultad que representa la dispersión de las publicaciones, y por otra, en el hecho de que la práctica totalidad de las inscripciones mozárabes son funerarias, con algunas excepciones, como la conocida campana ofrecida en 955 por un abad llamado Sansón al templo de San Sebastián¹³. Es bien sabido que no son precisamente las inscripciones funerarias las que aportan un mayor caudal de información sobre los acontecimientos históricos contemporáneos, sino las votivas, honorarias y monumentales. Resulta sorprendente que no se hayan encontrado inscripciones fundacionales, como las de San Miguel de Escalada (913), San Pedro de Montes (906), San Martín de Castañeda (921), San Cosme y San Damián de Abellar (921, donde se menciona a un abad cordobés de nombre Martín), San Cebrián de Mazote (antes del 916), etc., cuando sabemos que se siguieron construyendo nuevas iglesias y reparando las antiguas, pues Muhammad I (852-886), según cuentan Álvaro y Eulogio, ordenó la destrucción de todas las iglesias construidas después del 711 y todas las reformas posteriores a dicha fecha, así como las partes visibles en ellas, como campanarios y torres. Aunque esta afirmación de Álvaro y Eulogio haya sido puesta en cuarentena —y así, por ejemplo, el profesor Gil duda que la destrucción de las nuevas iglesias haya sido sistemática, pues, en realidad, sólo hay indicios de que afectara al monasterio de Tábanos, el principal semillero de mártires y, por tanto, el principal foco de rebeldía¹⁴—, lo que no ofrece la menor duda es la cons-

¹¹ J. VIVES, *Inscripciones Cristianas de la España Romana y visigoda*, Barcelona, 1969.

¹² Ae. HÜBNER, *Inscriptiones Hispaniae Christianae*, Berlín, 1871; *Supplementum*, Berlín, 1900 (IHC).

¹³ HÜBNER (IHC 221) la fecha equivocadamente en el año 925.

¹⁴ Cf. J. GIL, «Las tensiones de una minoría religiosa: la sociedad mozárabe», en *Los mozárabes, una minoría olvidada*, Sevilla, 1998, p. 93.

trucción de nuevas iglesias después de la conquista musulmana, que muy probablemente debieron llevar inscripciones fundacionales. Fuesen o no fuesen destruidas en su totalidad por el emir Muhammad I, no debieron de quedar muchas iglesias en pie, después de la llegada de los fanáticos almorávides (1086) y almohades (1145). Como ya he señalado, cuando Fernando III entró en Sevilla (1248) no había cristianos en ella, ni vestigios de su existencia: todos habían emigrado o se habían islamizado, hasta el punto de que hubo de poner en la sede metropolitana de Sevilla al obispo de Segovia, don Remondo.

Este menguado *corpus* epigráfico se ha visto enriquecido en estos últimos años con el hallazgo de dos nuevas inscripciones cordobesas, que tengo el honor el presentar en este Seminario¹⁵.

I

Inscripción funeraria grabada sobre una placa de mármol blanco, que mide 35,5 cm de altura, 25,5 cm de anchura y 8 cm de grosor. La altura de las letras oscila entre los 4 cm de las líneas 1-4 y los 3 de las líneas 5-6. Su estado de conservación es muy bueno, pues sólo ha perdido pequeñas lascas en sus esquinas. Fue encontrada hace ya algunos años, sin que se pueda concretar la fecha exacta, en Córdoba, y adquirida por un coleccionista privado de Sevilla, donde se encuentra en la actualidad (ver foto 1).

- 1 † *Q(u)ISQ(u)IS ADVENERIT N(o)M(e)NQ(ue) LEGE(n)DO*
- 2 *BASSISS(a)E HVIVS CONMENDET D(omi)NO PRECIBVS*
- 3 *SP(iritu)MVE, VALDE PIIS MENTE CONDOLENS,*
- 4 *IAMQ(ue) BENIGNA PROPOSITVM XR(ist)O SERVABIT*
- 5 *VIRGO MODESTA OBIIT NAMQ(ue) SVB DIE*
- 6 *VI ID(u)S F(e)BR(uaria)S ERA DCCCCQ(ue)XLIIIa.*

Quienquiera que haya llegado a este lugar, y leído el nombre de esta Basilisa, que encomiende al Señor su alma en sus oraciones muy piadosas, sufriendo en su corazón, ya que benigna ha entregado su vida a Cristo. Doncella virtuosa ha muerto pues el día 6 de los Idus de Febrero de la era 944 (el 8 de Febrero del año 906).

Se trata de una pieza realmente soberbia, en la que destaca tanto la pureza de su latín, como su presentación artística y la caligrafía de la escritura.

El texto está enmarcado por una orla formada por dos cordeles entrelazados, decoración característica de los epitafios mozárabes. Se trata de un tema artís-

¹⁵ Cf. J. GONZÁLEZ, «La epigrafía mozárabe: testimonio de una minoría religiosa», en *Actas III Congreso Hispánico de Latín Medieval*, León 26-29 septiembre 2001 (en prensa).



tico muy normal en España y atestiguado en todas las épocas, desde decoraciones en relieves ibéricos, mosaicos romanos y paleocristianos, relieves visigodos¹⁶ y, sobre todo, en los relieves hispano-musulmanes, donde aparece tanto en piedra tallada, como marfiles, bronce, cerámica y tejidos. Este tema de la trenza de dos ramales aparece también en el arte asturiano, por ejemplo, en la iglesia de S. Salvador de Valdedios, consagrada en 893 y obra atribuida a Alfonso III, en sus capiteles, que son, según el profesor Bonet Correa, de «abolengo asturiano», hay tallado a bisel en sus cimacios este mismo motivo. También lo encontramos en la iglesia mozárabe de S. Miguel de Escalada, tallado a bisel, en el ara, y en los capiteles y modillones de S. Millán de la Cogolla de Suso. En la Biblia Hispalense volvemos a encontrarlo en la representación de Naún, rodeando el nombre del profeta¹⁷.

El motivo de la elección de este tema decorativo hay que buscarlo, sin duda, en los mosaicos sepulcrales paleocristianos, tanto los de tendencia culta, cuyo ejemplar más representativo es el de Optimus, como en los de tendencia popular, con influencias africanas, representados por el del Buen Pastor. El arte mozárabe sufre indudablemente la influencia del arte califal, que, a pesar suyo, les deslumbra con su esplendor, pero, al sentirse herederos no sólo del arte hispano-visigodo, sino incluso del mundo clásico, se inspiran conscientemente en la tradición de sus antepasados. Así, en el arte prefieren las formas estructurales y decorativas que, aunque empleadas también por los árabes conquistadores, como ocurre con el arco de herradura, proceden del arte clásico o cristiano anterior a la conquista, y rechazan cualquier imitación de la cultura pagana, que consideran una amenaza para sus creencias y sus tradiciones¹⁸.

A pesar de seguir una tradición en el tema, la orla de la inscripción de *Basilisa* gana en detalles decorativos. Por un lado, la separación de los ramales se marca generalmente con una incisión en la piedra; en cambio, la nuestra señala este cruce mediante un botón marcado con una línea incisa, en cierto sentido semejante a la que hemos visto en la mencionada inscripción de *Ucubi*. Pero, además, enriquece los cuatro ángulos de la placa mediante la grabación de sendas flores de lis de cinco pétalos en cada una de ellas. Detalle éste desconocido en la epigrafía funeraria mozárabe.

Antes de pasar a comentar el contenido del epígrafe, tal vez convenga hacer algunas consideraciones sobre el proceso de elaboración de una inscripción, proceso que nos aclarará algunas de sus peculiaridades. En la elaboración de un epígrafe se distinguen tres etapas, la primera la constituye la minuta, que está escrita generalmente en «escritura corriente», es decir, en una minúscula comparable a la de los

¹⁶ Un ejemplo del empleo de la orla en el período visigodo lo encontramos en una lápida de *Ucubi* (Espejo, Córdoba) del año 662 (IHC 99).

¹⁷ Cf. R. CASTEJÓN CALDERÓN, «Los mozárabes del siglo VIII al X», *BRAC* 51 (1981), p. 234, nn. 76-84.

¹⁸ Cf. CASTEJÓN, 1981, p. 235.



Álvaro y Sansón, y unas obras tan correctas desde un punto de vista gramatical tienen un mérito indudable. Se trata de una lengua arcaizante, como ya señalara Menéndez Pidal. Los autores predilectos de los visigodos, S. Jerónimo y S. Gregorio, son también los preferidos de los mozárabes. El estilo sentencioso, barroco y atormentado de la lengua de los mozárabes es el mismo que cultivaban siglos antes sus antepasados visigodos¹⁹, por lo que en sentido estricto no podemos hablar del latín de la mozarabía, sino de un latín visigodo-mozárabe.

Este mismo latín irrefutable desde un punto de vista lingüístico está patente en las inscripciones fundacionales de San Miguel de Escalada (913), San Pedro de Montes y San Martín de Castañeda (921), algunas de ellas construidas en el siglo X por mozárabes emigrados del Sur. En efecto, la inscripción de San Miguel nos cuenta cómo aquella iglesia había permanecido en ruinas «hasta que el abad Alfonso, viniendo con sus compañeros de Córdoba, su patria, levantó la arruinada casa en tiempo del [...] príncipe Alfonso [...]. Fueron concluidas estas obras, [...] en la era 951». En el caso de San Martín de Castañeda su inscripción fundacional afirma que el monasterio fue fundado por el abad Juan, llegado también de Córdoba en 921. También San Cebrián de Mazote fue fundada por un abad cordobés en 916 de nombre *Martinus*. Lleva en sus sillares las marcas de los frailes canteros que trabajaron allí.

Las variantes, escasas, corresponden a fenómenos atestiguados igualmente en los períodos anteriores. En el nivel fonético se puede constatar la existencia de la monoptongación de AE en E en *BASILISSE* y el cambio de V por B en *SERVABIT*; ambos fenómenos son bien conocidos y no merecen un comentario más amplio. En el plano morfológico encontramos el ablativo del gerundivo *LEGENDO* con un valor claramente temporal «cuando, después»: «después de leer (o cuando lea) el nombre de Basilisa». También hay que destacar la construcción de superlativo absoluto mediante el adverbio *VALDE*, forma característica del latín vulgar y familiar en el que la forma *-issimus* es sustituida por adverbios tales como *sane*, *ualde*, *uehementer fortiter*, *bene*, *multum*, de los que sólo algunos han sobrevivido en las lenguas romances. El uso de *ualde* no está atestiguado en la lengua visigótica.

A pesar de la perfección de su latín, el epígrafe presenta no obstante dos vocablos de difícil interpretación: uno, la enclítica *-VE* en *SP(iritu)MVE*, y otro, el término *IAMQ(ue)*. En efecto, en el primer caso no existe disyunción alguna, *spiritum* no se encuentra en relación con ningún otro elemento. Se podría pensar que se ha añadido por una necesidad rítmica²⁰. En este caso habría que eliminarla en la traducción.

¹⁹ Cf. GIL 1998, p. 103 y ss.; *Idem*, «Notas sobre fonética del latín visigodo», *Habis* 1 (1970), pp. 45-86; P. HERRERA ROLDÁN, *Cultura y Lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX*, Córdoba, 1995.

²⁰ Quisiera agradecer al profesor Juan Gil las sugerencias que me ha proporcionado a lo largo de la elaboración de este trabajo y que, sin duda, han contribuido a enriquecerlo.

El segundo término conflictivo es IAMQ(ue). La enclítica QVE carece de valor coordinante, por lo que tal vez tenga un valor similar y su presencia se deba a la misma causa que la enclítica -VE, antes mencionada. Sin embargo, no resisto la idea de considerar que este vocablo, siquiera sea como hipótesis de trabajo, tenga el valor de una conjunción causal «ya que», mediante la que el lapicida intenta justificar la *commendatio animae* de la difunta, «te ruego que encomiendes su alma al señor, ya que ha consagrado a Cristo su vida y ha muerto virgen». No podemos olvidar que en toda inscripción se pretende conseguir «no sólo duración» —a cuya finalidad obedece el empleo en muchos de materiales resistentes: mármol, bronce, etc.— sino principalmente «publicidad». A esta finalidad se dirigen el empleo de adjetivos llenos de ecos religiosos: *benigna*, *uirgo modesta*, desconocidos de la epigrafía visigoda. También son novedosos dentro siempre del vocabulario epigráfico visigótico los vocablos *condolens* y, sobre todo, *propositum* para referirse a la decisión de Basilisa de consagrar su vida a Cristo.

Dentro de lo que pudiéramos llamar novedades del estilo, llama la atención el empleo del *quisquis aduenerit nomenque legendo Basilissae huius*, pues en expresiones de este tipo se suele emplear la segunda persona y además la referencia a la lectura se hace habitualmente sobre el epígrafe: *quisquis legis hunc titulum*. De esta forma, con el cambio de construcción, se resalta la figura de la difunta y no el hecho mismo de la muerte: no se dice «quienquiera que lea este epígrafe (que recuerda la muerte de un cristiano), que llore, o rece, etc.», ahora se ruega que «quienquiera que haya llegado aquí y cuando lea el nombre de esta Basilisa», que encomiende su alma a Dios, sufriendo mucho en su corazón, etc. Todo parece apuntar, en mi opinión, a que la difunta, Basilisa, sería un personaje muy apreciado en su comunidad, *beniga et uirgo modesta*, y cuya muerte debió de conmover profundamente a sus amigos.

II

Inscripción funeraria bilingüe, grabada sobre una placa de mármol blanco, que mide 40 cm de altura, 20 cm de anchura y 4 de grosor. La cartela está enmarcada por una moldura formada por una estrecha gola y el clásico cordón de las estelas mozárabes. Su estado de conservación es bueno, aunque ha perdido un pequeño fragmento en su ángulo superior derecho, al final del texto hay una elegante *hedera*. Fue encontrada aproximadamente en 1987 en el cortijo el Carrascal, situado a unos 6 km de Palma del Río, en la carretera que une esta localidad con Hornachuelos, provincia de Córdoba, donde la vimos y fotografiamos:

A) LATÍN

- 1 *IN HOC LOCO REQVIESCIT*
- 2 *CORPVS IOHANNIS*
- 3 *BEATE MEMORIE*

- 4 QVI OBIIT IN ERA
- 5 MILLESIMA XXXVIa (tricensima sexta)
- 6 DIE NONAS IVLII (hedera)

En este lugar descansó el cuerpo de Juan, de feliz memoria, que murió en la era 1036, el día de las nonas de Julio (7 de Julio del año 998).

B) ÁRABE

*Tuwaffi Basim b. 'Abbas b. Àmr
Fi sahr yuliyah Sana alf wa sitt wa talatin*

Básim b. Abbas b. Umar murió el mes de Julio del año 1036²¹.

El texto latino es el característico de las inscripciones mozárabes, con una tipología que recuerda las miniaturas de los códices: la H parece una h minúscula, la R una combinación de P y H, el trazo derecho de la N no se apoya en la línea de la caja, etc. La I final de REQUIESCIT es más pequeña; hay un nexa NN en IOHANNIS y monoptongación de AE en E en BEATE MEMORIE.

El texto árabe está escrito en el tipo cúfico califal cordobés del siglo X, que se corresponde perfectamente con la fecha de la inscripción.

No debe extrañarnos esta duplicidad en la onomástica, pues es bien sabido que era frecuente entre los mozárabes andaluces la utilización indistinta de un nombre latino, para usarlo en el seno de su propia comunidad, y de otro árabe, de uso más general, lo que origina que con frecuencia los mozárabes pasen desapercibidos en las fuentes, a no ser que se indique su condición de cristiano. Así, por ejemplo, un arzobispo de nombre Ubaid Allah ben Qásim actuó de intérprete del califa Hisham II durante la recepción que le fue dada en Medina Azahara al destronado rey leonés Ordoño IV, e igualmente, después de la batalla de Simancas del 939, el rey de León Ramiro II envía a Córdoba a unos embajadores de origen mozárabe para gestionar la paz con Abderramán III, y éste, a su vez, encomienda las negociaciones a varios obispos mozárabes, cuyos nombres conocemos: Abbas b. Al-Múndhir, metropolitano de Sevilla; Yaqub b. Mahrán, obispo de Pechina, y Abdalmalik b. Asan, obispo de Elvira²². Todas estas circunstancias nos inclinan a pensar que, aunque no sepa-
mos la personalidad del difunto, su doble onomástica parece indicar que se trata de

²¹ Agradezco al profesor Rafael Valencia tanto la transcripción como la traducción del texto árabe.

²² Cf. E. CABRERA MUÑOZ, *Textos histórico-geográficos sobre Córdoba y su provincia*, Córdoba, 1988, p. 212 y ss.; ídem, «Los mozárabes: un grupo social olvidado», en *Los mozárabes, una minoría olvidada*, Sevilla, 1998, pp. 21 y 39.

un personaje influyente en su comunidad, que tal vez desempeñase algún cargo público, que haría necesario el uso de un nombre árabe de cara a la administración califal.

Al abordar el estudio de las inscripciones funerarias mozárabes nos encontramos con dos hechos notables, mejor diría sorprendentes: uno, la procedencia, y otro, la datación. En efecto, de las 52 inscripciones que constituyen la totalidad del *corpus*, 42 proceden de Córdoba y su provincia, 6 de la provincia de Granada y 4 de la de Málaga. Es decir, no se ha encontrado inscripción alguna en Sevilla, a pesar de ser la sede metropolitana, ni en ninguna de las restantes provincias occidentales. La explicación de esta anomalía continúa siendo un misterio de imposible aclaración, pues su ausencia sólo es explicable o bien porque nunca fueron grabadas, lo que no resulta creíble, o bien porque fueron destruidas en algún momento, muy probablemente por motivos político-sociales, ya que no lo fueron las cristianas visigodas del período anterior. Por otra parte, la concentración de inscripciones en Córdoba y sus alrededores sólo puede deberse a que no se daban las mismas circunstancias políticas y socio-económicas en la capital califal y en el resto de al-Andalus. La distribución cronológica resulta igualmente sorprendente, y así de las 27 inscripciones cuya datación es segura, ninguna corresponde al siglo VIII, 4 al siglo IX, 19 al X, 3 al XI y 2 al XII. Así, pues, las inscripciones procedentes de Córdoba representan casi el 80% del total y las fechables en el siglo X un 70%.

La explicación de la distribución y cronología resulta muy difícil: las malaqueñas son todas de la zona montañosa donde tuvo lugar la revuelta de Hafsun. Las granadinas son de zonas muy dispersas y parecen el resultado de enterramientos familiares, no comunales. Las inscripciones cordobesas obedecen, sin duda, a un momento de mayor permisividad por parte de las autoridades musulmanes, coincidente en el tiempo con el mayor flujo de cristianos hacia la nueva religión del Islam: probablemente como resultado de la política más armónica de Abderramán III.

En efecto, aunque las fuentes son algo contradictorias en lo que respecta al comportamiento de este califa con los mozárabes²³, y a pesar de que nos consta que fue uno de los más crueles de la dinastía, comparable a su antepasado al-Hakam I «el tirano del Arrabal», y que en el desarrollo de sus campañas de pacificación fue en algunos casos extremadamente cruel, como ocurrió con la toma de Belda, donde mandó decapitar a los cristianos residentes en ella por haberse negado a entregarle la plaza, no obstante, según Ibn Hayyán, fue generoso en otras ocasiones. Las fuentes cristianas son igualmente contradictorias y así, mientras Roswitha de Gandersheim le acusa de crueldad con los cristianos, Juan de Metz, por el contrario, menciona el testimonio del obispo mozárabe de Córdoba que, aun reconociendo las tribulacio-

²³ Cf. Ch.E. DUFOURCQ, «La coexistence des chrétiens et des musulmans dans al-Andalus et dans le Maghrib au X^e siècle», *Occident et Orient au X^e siècle*, París, 1979, p. 209 y ss.; E. CABRERA, «La pacificación de al-Andalus», en *Abderramán III y su época*, E. Cabrera (ed.), Córdoba, 1991, p. 11 y ss.

nes que pasaba la comunidad cristiana, admite que el trato dado por las autoridades musulmanas a ésta era más fluido que el mantenido con la otra comunidad de *dhimmiés*, los judíos²⁴.

Un ejemplo revelador de la convivencia de las tres religiones en el reinado de Abderramán III lo constituye el relato de Ibn Hayyán sobre la liberación del gobernador musulmán de Zaragoza, Muhámmad b. Hashim, prisionero de Ramiro II de León después de la famosa batalla de Simancas del 939. Cuando el califa promueve unas conversaciones de paz con el rey leonés, éste envía a Córdoba a unos embajadores de origen mozárabe y el califa a tres obispos mozárabes de al-Andalus: Abbas b. al-Múndhir, metropolitano de Sevilla, Yaqub b. Mahrán, de Pechina, y Abdalmalik b. Asan, de Elvira y a su médico judío Hasday ibn Shaprut, «persona» —según palabras de Ibn Hayyán— «sin par en su tiempo entre los servidores de reyes, por su cultura, su habilidad y su sutileza»²⁵.

En este episodio se refleja uno de los aspectos más relevantes de la convivencia entre los fieles de las tres religiones: cada comunidad sirve, según su leal saber y entender, a su soberano musulmán. También queda patente cómo los mozárabes, descontentos no sólo por las diferencias religiosas, sino también por la implacable presión fiscal y económica, no se sienten a gusto y se trasladan a vivir a la España cristiana del Norte, donde sirven a los reyes leoneses. Así, pues, del testimonio de la epigrafía resulta muy cuestionable sostener sin más la teoría de una pacífica convivencia entre las tres religiones —definición más acertada que la más usual de tres culturas—, tomando sólo como ejemplos las ciudades de Córdoba y Toledo, donde sí es posible hablar de tal convivencia. Tampoco es posible negarla en absoluto, tomando como referencia los textos apologéticos de Eulogio y Álvaro que hablan de la intransigencia de las autoridades musulmanas con los cristianos. Por ello, parece más prudente en el estado actual de nuestro conocimiento de la época mantener una postura intermedia, pero más bien pesimista, porque, en palabras del profesor Cabrera, «en honor a la verdad, convivencia pacífica no la hubo nunca. Como mucho hubo tolerancia, que es una cosa distinta»²⁶.

²⁴ Cf. CABRERA, 1998, p. 37, nn. 56-58.

²⁵ Cf. CABRERA, 1998, p. 38 y ss., n. 63.

²⁶ CABRERA, 1998, p. 40.



Foto 1. Inscripción funeraria grabada sobre una placa de mármol blanco.

