

LOS MOZÁRABES DE TOLEDO BAJO EL ISLAM. ESTUDIO DE UN CASO DE TRANSCULTURACIÓN

Ma. de la Paz Estevez
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Se denominan mozárabes a los individuos cristianos nativos de la Península Ibérica y del sur de Italia, que bajo la dominación del islam experimentaron un proceso de arabización cultural, manteniendo al mismo tiempo su filiación religiosa tradicional y sosteniendo un rito particular.

Dada la complejidad cultural del colectivo, su estudio y el de sus relaciones con el islam, surcó un camino sinuoso atravesado por intereses nacionales. Relacionado con este último punto, las investigaciones sobre esta comunidad en la Península Ibérica estuvieron estrechamente ligadas a la cuestión del grado y alcance de su arabización, un eje que, a su vez, se refería a discusiones sobre la esencia de la identidad española, de interés para los historiadores del siglo XIX e inicios del XX.¹

¹ Algunos describieron a los mozárabes como baluartes del cristianismo en tierra de infieles, caso de Francisco J. Simonet; otros los apelaron traidores a su pueblo, según la lectura de Claudio Sánchez Albornoz; o Américo Castro le llama un grupo híbrido y fronterizo entre dos grandes culturas. Vid. Francisco J. Simonet: *Historia de los Mozárabes de España*, Madrid, Tello e Hijos, 1897-1903, Prólogo. La misma visión aparece en autores como Marcelino Menéndez y Pelayo: *Historia de los heterodoxos españoles*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1951, t. 3, pp. 389-390; Ramón Menéndez Pidal: *Orígenes del español*, Madrid, Espasa Calpe, 1926, pp. 414-430; Isidro De las Cagigas: *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española. Los mozárabes*, Madrid, CSIC, 1947-1949, t.1, p. 281. Para otras interpretaciones: Claudio Sánchez Albornoz: *España: un enigma histórico*, Buenos Aires, Sudamericana, 1956, t.1, p. 178; Américo Castro: "Los mozárabes", en *Teresa la santa y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 106, 113.

Un primer cambio sobrevino a partir de los años sesenta y setenta, cuando los estudios mozárabes ganaron un aspecto que hasta entonces no aparecía en el análisis: su situación socio-económica. A partir del estudio del trabajo y de su vida cotidiana se confirmaba la arabización del grupo a nivel estructural, y se los señalaba como un colectivo responsable de transmitir parte de la cultura material islámica a las comunidades ibéricas cristianas del norte.²

En los últimos años los escritos acerca de la arabización, y posterior *occidentalización* de los mozárabes, han vuelto a retomar obras clásicas como la de Evariste Lévi-Provençal, de donde recuperan la idea de la existencia de una cultura particular: la andalusí, de la que aquel colectivo habría sido el resultado.³ Pero no sólo el grado de arabización experimentado fue, y es, motivo de polémica, sino que hasta su misma existencia se convirtió en materia de debate. Parte de los últimos abordajes se concentran en el significado del mismo término “mozárabe” para intentar dilucidar su evolución, los alcances y límites en su uso, y la manera en que aparece en la documentación latina y/o árabe.⁴ La mayor parte de los eruditos coinciden en que el origen del término sería *musta'rib*,

² Reyna Pastor: *Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales*, Barcelona, Península, 1975, pp. 9-10; Pierre Guichard: *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, Barral Editores, 1976; Thomas F. Glick: “The Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History”, en *Comparative Studies in Society and History*, núm. 11, Cambridge University Press, Cambridge, 1969, pp. 136-154.

³ Évariste Lévi-Provençal: “Alphonse VI et la prise de Tolède”, en *Islam d'Occident*, París, Maisonneuve, 1948, T.2, p. 115; Diego Olstein: “El péndulo mozárabe”, en *Anales Toledanos*, núm. 39, Diputación Provincial de Toledo, Toledo, 2003, p. 40.

⁴ Richard Hitchcock: *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain*, Aldershot, Ashgate, 2008, p. xvii; Mikel de Epalza: “Falta de obispos y conversión al Islam de los cristianos de al-Andalus”, en *al-Qantara*, núm. 15, CSIC, Madrid, 1984, pp. 384-400; María Jesús Rubiera Mata: “Los primeros moros conversos o el origen de la tolerancia”, en *Toledo. Siglos XII- XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*, Madrid, Alianza, 1992, p. 347.

participio activo, o *musta'rab*, participio pasivo, de la raíz del término árabe *'araba* que significa “haberse hecho similar a los árabes” o “haber asimilado costumbres árabes”.⁵ En síntesis, la cuestión del grado y profundidad de la arabización experimentada por este grupo ha acompañado de manera constante a los estudios mozárabes.

Precisamente es este proceso de arabización, de “volverse similar a los árabes”, el que fue interpretado en la mayoría de los casos en los términos clásicos de aculturación, entendiendo por ella la adopción de pautas culturales de una civilización dominante por parte de colectivos sometidos y en situación de inferioridad, ya sea numérica y/o social. Esta definición tradicional, desarrollada por antropólogos norteamericanos en los años treinta del siglo pasado, sostiene la presencia de una jerarquía establecida y firme entre el grupo que provee de cultura (*donor group*) y quienes la reciben (*receiving group*).⁶

Un inconveniente es que esta conceptualización reduce al segundo colectivo a una posición excesivamente pasiva, perdiéndose la posibilidad de observar sus posibles actos de resistencia y/o selección de aquellos elementos que serán adoptados.

Es por ello que nos resulta más provechoso aplicar una serie de conceptos propios del campo de investigaciones poscoloniales y que, en los últimos años, han ganado terreno en los trabajos sobre minorías en la Edad Media. Ejemplo de ello es la noción de transculturación que sostiene que en estos contactos se experimentan cambios mutuos y se eliminan, hasta cierto punto, las jerarquías entre las culturas involucradas. También tiene la ventaja de alertar contra los estudios de síntesis o los que se vuelcan por observar procesos de integra-

⁵ Joan Corominas: *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Berna, 1954, T.1, p. 244b. *Vid.* Dominique Urvoy: “Les aspects symboliques du vocable `mozarabe””, en *Studia Islamica*, núm. 78, Maisonneuve Larose, París, 1993, pp. 117-153.

⁶ Robert Redfield y Melville Herskovits: “Memorando for the Study of Acculturation”, en *American Anthropologist*, núm. 38 (1), American Anthropological Association, Arlington, 1936, pp. 149-152.

ción sin advertir la conflictividad inherente a estas cuestiones.⁷ El segundo concepto nuevo que nos proponemos aplicar es el de mimetismo (*mimicry*), por el cual se entiende no sólo una apropiación de elementos de parte de un grupo, sino también la forma en que imitan de manera deformada ciertos rasgos culturales y/o religiosos, evaluando la imitación y la resistencia simultánea que puede darse, y enfatizando el actuar de aquellos agentes que estuvieron a la cabeza este proceso de imitación.⁸

En suma, el caso de los mozárabes nos resulta modélico para reevaluar el alcance tanto del término tradicional de aculturación, como de los nuevos conceptos. Para ello contrastaremos la validez de este utillaje conceptual con el estudio empírico de las fuentes. Para el caso que nos ocupa consultaremos el conjunto documental mozárabe reunido en el archivo catedralicio de Toledo, originario de los siglos XI- XIII, a lo que sumaremos otras fuentes referidas al grupo cuando el trabajo lo requiera como pactos de capitulación y tratados *fiqh*.

La conquista árabe y la conformación del colectivo mozárabe

El origen del colectivo mozárabe se inicia con la conquista de la península en 711 por parte de los ejércitos árabes y berebe-

⁷ Esta noción fue rescatada por los medievalistas adscritos a los estudios poscoloniales del trabajo del antropólogo cubano Fernando Ortiz: *Contrapunteo cubano del azúcar y el tabaco*, La Habana, Montero, 1940, p. 96. *Vid.* Jeffrey J. Cohen: *The Postcolonial Middle Ages*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2001; Ato Quayson: "Translation and Transnational: Pre and Postcolonial", en *Postcolonial Approaches to the European Middle Ages: Translating cultures*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005; Josep Torró: "Colonizaciones y colonialismo medievales. La experiencia catalana-aragonesa y su contexto", en *De Tartessos a Manila. Siete estudios coloniales y poscoloniales*, Valencia, PUV, 2008.

⁸ Nadia Altschul: "The future of postcolonial approaches to medieval Iberian studies", *Journal of Medieval Iberian Studies*, núm. 1, Routledge, Londres, 2009, pp. 5- 17; Hommi Bhabha: *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002, p. 112.

res. Siguiendo las tradiciones orientales, estos últimos, al hacerse de un territorio, establecían una serie de acuerdos en los que se explicitaban los deberes y derechos que correspondían a conquistadores y vencidos. En la Península Ibérica, si bien han sido identificados alrededor de once pactos entre musulmanes y nativos, sólo se conoce el contenido del “pacto de Teodomiro”, o Tudmir, de 713 (94 d. H.).⁹ Las cláusulas acordadas entre Abu Abd ar-Rahman Musa ibn Nusayr ibn Abd ar-Rahman Zayd al-Lajmi (conocido como Musa o Muza ibn Nusayr), jefe de los musulmanes, y Teodomiro,¹⁰ lo convertían en un *ahd* o *sulh*, el tipo de convenios que se firmaban con poblaciones que capitulaban y que por ello preservaban una serie de derechos.¹¹

⁹ Algunos lo aceptan como auténtico, caso de Evariste Lévi-Provençal, Enrique Llobregat y Pedro Chalmeta. Otros advierten que debe estudiarse con ciertas reservas, como Miquel Barceló y Eduardo Manzano Moreno. Para un estudio integral de la región *Vid.* Sonia Gutierrez Lloret: *La Cora de Tudmir de la antigüedad tardía al mundo islámico. Poblamiento y cultura material*, Madrid, Casa de Velázquez, 1996.

¹⁰ Según las actas del XVI Concilio de Toledo, Teodomiro habría sido parte de la guardia personal del rey Egica. Al menos eso se desprende del comentario acerca del intento de asesinato del rey y algunos de sus hombres por parte del obispo Sisberto: “Unde quia Sisibertus Toletanae sedis episcopus talibus machinationibus denotatus repperit est pro eo quod serenissimum dominum nostrum Egicanem regem non tantum regno privare sed et morte cum Frogello, Theodomiro, Liivilane, Lewigotone quoque Tecla et ceteris interimere definivit atque genti eius vel patriae inferre conturbium et excidium cogitavit...”, en *Concilios visigóticos e hispano romanos*, CSIC, Madrid, 1963, p. 508.

¹¹ Pacto entre Musa ibn Nusayr y Teodomiro, según al-Udri:

حلصلالعللزن ذإ، سیردن غ نب ریم دتل ی سوم نب زیزعل ا دب ع باتک اذه
 “Este es el escrito de Abd al-Aziz ibn Musa para Tudmir ibn Gandaris ya que se ha sometido a la paz” en Al-Udri: *Al masalik ila yamia al mamalik*, en *Historia Musulmana de Valencia y su región*, T.I, Valencia, Anubar, 1970, p. 85 y ss. Dado que los documentos que guardan constancia de este pacto no son contemporáneos a su firma, puede que reflejen una realidad algo atemperada de lo que fueron las reales condiciones impuestas a los sometidos. De todas formas, constituyen indicadores valiosos de los tipos de alianzas que se llevaban a cabo por ese entonces.

Lejos de ser un acuerdo entre dos partes en igualdad de condiciones, significaba la sumisión de los cristianos a la incontestable autoridad de los musulmanes, a cambio de lo cual obtenían un número de concesiones. En este caso, a Teodomiro se le aseguró que no se le impondría a nadie sobre él, no se rebajaría a sus compañeros, no serían cautivos ellos ni sus mujeres e hijos, no se quemarían iglesias ni se forzaría su religión, y se establecía la paz sobre siete ciudades (Auriola, Mula, Lorca, Balantala, Locant, Iyih y Elche). A cambio debían cumplir con una serie de impuestos especiales.¹² Mientras la autoridad nativa sometida y la comunidad a su cargo no interrumpieran el pago de tributos, ni insultaran al islam y a su profeta, los pactos se consideraban vigentes.

Esta situación fue interpretada de distinta manera por los investigadores. Los representantes de la historiografía tradicional aseveraron que esto habría permitido la continuidad en los patrones de organización, formas de trabajo y situación

¹² Pacto entre Musa ibn Nusayr y Teodomiro, según la versión de al-Udri

لجوزع مللا قمذ مل ناو، مل سرو هئاي بنأ هب ثعب ابو هقاثي جو مللا دهع مل نا
 ءوسب مباحصأ نم دحل رخؤي ال او مل مدقي ال أ. مل سو هيلع مللا يلص دمحم قمذو
 قرحت الو، نولتقي الو، ممدالو او مهئاسن نيبو مهن يبقرفي الو نوبسي الو أو
 قلو يروأ: نئادم عبس يلع مهحلص ناو، مهن يدي لوع نومركي الو، مهنسي انك
 لحي الو، دهعلا ظفح عدي ال هن أو. شل او ءي او تنقلو قلتنل بو قورولو قلو ومو
 هملع اربخ انم تكلي الو، هرمأ هانمزل او هيلع هانضرف يذلا ححصيو، دق عن ام
 ءادمأ ءعبر او رانيدي: رخ لك يلع كلذ نم، ءي زجل مرغ مباحصأ يلعو هيلع ناو
 ، تي ز طس قو، لسع اطس قو، ل خ طاس قو ءعبر او، ري عشنم ءادمأ ءعبر او حمق نم
 اذه فصن دب ع لك يلعو

“Tiene (Tudmir) la protección de Alá y de sus profetas, de que no se le impondrá a nadie sobre él, ni se rebajará a nadie de sus compañeros, que no serán cautivados y no se separará entre ellos a sus mujeres y sus hijos, que no se quemarán sus iglesias y que no se les forzará en su religión, que su paz es sobre siete ciudades Auriola, Mula, Lorca, Balantala, Locant, Iyih, y Elche; que no se deje de cumplir lo pactado y que cumpla lo que le hemos impuesto y le hemos obligado a cumplir, que no nos oculte noticia que sepa y que él y sus compañeros tienen el impuesto que son: para el hombre libre, un dinar, cuatro almudes de trigo, cuatro de cebada, cuatro medidas de vinagre, una medida de miel, y una de aceite, y para todos los esclavos la mitad de esto”.

jurídica de los nativos peninsulares que, por ello, no habrían sufrido cambios relevantes en su vida hasta la conformación del califato en el año 929 (316 d. H.). Tesis que se sostenía sumando las cláusulas presentes en los pactos que aseguraban el respeto por la religión y costumbres de los vencidos.¹³

Otros autores, por el contrario, afirman que la población nativa sí experimentó un proceso de arabización que, en la mayoría de los casos, conceptualizan como una aculturación. Compartimos con esta última propuesta la idea de que la entrada de los ejércitos orientales produjo efectivamente transformaciones profundas en los patrones organizativos de la región y que, asimismo, repercutió en la esfera cultural de unos y otros. Pero, desde el momento en que se observa la pervivencia de elementos identitarios de peso (por ejemplo la filiación religiosa) consideramos conveniente reevaluar críticamente el uso del término aculturación para describir la compleja experiencia de los nativos cristianos arabizados.

Lengua, ley y rito: alcances y límites de la integración mozárabe

La nueva situación en la que se encontró la población nativa bajo el islam a partir del siglo VIII supuso una serie de cambios y transformaciones. El aislamiento con respecto al resto de Europa y su inclusión en el ámbito cultural oriental implicaron su inserción en un ambiente con nuevas pautas culturales. Precisamente, una novedad ineludible fue la interrupción de sus relaciones con Roma. Esto fue causa de que en los aspectos rituales su cristianismo siguiera apegado a las tradiciones visigóticas, desconociendo las innovaciones que desde

¹³ Ejemplos de estas tesis son los trabajos fundacionales de Sánchez Albornoz. Esta propuesta, si bien con otros argumentos, volvió a surgir en los últimos años. *Vid.* Claudio Sánchez Albornoz: *op. cit.*; Chris Wickham: *Framing the Early Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 231; y Richard Hitchcock: *op. cit.*, pp. 11, 19.

el papado se imponían en el resto de las Iglesias europeas.¹⁴ Las diferencias no fueron sólo de forma, aparentemente la adscripción a las parroquias era personal, no territorial como sucedía en el resto del continente, aunque aquí, al igual que en otras áreas, la escasez de informaciones concretas no permite avanzar en el estudio.

Por otra parte, la inmersión en un nuevo medio regido por autoridades de distinto signo que las cristianas, los empujaba a construir nuevas relaciones con los recién llegados. Todo ello sumado a la atracción que la civilización islámica irradiaba desde el momento en que se presentaba como triunfante, promovió un proceso de arabización que dio como resultado la adopción del idioma árabe y de otras costumbres, también orientales, en lo que respecta a vestimenta, mobiliario, alimentación, etc.

Una primera observación imposible de soslayar, raíz de muchas discusiones entre los especialistas, es la cuestión de la arabización lingüística de los mozárabes. Del estudio de la documentación toledana se desprende que, para la gran mayoría de los nativos, una de las formas de adaptarse a la realidad que imponía el islam fue la adopción del idioma árabe.¹⁵ Se entiende por éste la variante dialectal peninsular de dicha lengua, situación que se repetía en el resto de las regiones ganadas por

¹⁴ El aislamiento que impuso la conquista de 711, generó que los cristianos ibéricos (incluso los que habitaban el norte peninsular, no sometido al islam) mantuvieran un ritual de origen godo, al que se conoce como rito visigodo o mozárabe. Éste se caracterizaba por mantener el acto de la ofrenda entre el evangelio y el prefacio, las fórmulas de oblación, la lectura de dípticos, el intercambio del beso de la paz, y un canon que variaba de forma cotidiana y era más breve que el romano. La Iglesia mozárabe siguió, además, descansando sobre una base de escritos tardo-antiguos entre las que sobresalían las figuras de san Agustín, san Jerónimo, Isidoro de Sevilla y Gregorio el Grande.

¹⁵ Jean Pierre Molénat: "La frontière linguistique principalement à partir du cas de Tolède", en *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2001, pp. 113-122; Dominique Urvoy: "La pensée religieuse des mozarabes face à l'Islam", en *Traditio*, núm. 39, Fordham University Press, Nueva York, 1983, pp. 419-431 y 425.

esta civilización. Más allá de una minoría educada que pudo haber manejado el árabe con soltura, debemos especular que la mayor parte de la población campesina mozárabe habría operado con un acervo limitado de este idioma, pero suficiente para entenderse con sus nuevos vecinos y con sus autoridades, y manteniendo también su propia lengua, desarrollo que no se explica por el supuesto apego de los mozárabes a su idioma “nacional”, como lo afirmaba la historiografía más tradicional,¹⁶ sino que fue más bien el resultado de un ambiente bilingüe, típico de las regiones conquistadas por el islam.¹⁷

Las últimas investigaciones sobre esta cuestión abogan por una amplia arabización. Algunos consideran que ésta pudo haber sido más intensa en las ciudades que en el campo, región donde vivía la mayor parte de los cristianos nativos.¹⁸ El caso de Toledo, sin embargo, muestra un nivel de arabización alto también en el espacio rural. La mayor parte de las 1,175 cartas y actas preservadas en la catedral fueron compuestas en aquella lengua.¹⁹ La redacción de las mismas también incluye una serie de frases de cabecera que muestran la adopción de

¹⁶ Francisco J. Simonet: *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes: precedido de un estudio sobre el dialecto hispano-mozárabe*, Beirut, Librairie du Liban, 1975, pp. xxvi-xxvii; Manuel Asín Palacios: *Glosario de voces romances registradas por un botánico anónimo hispano-musulmán*, Madrid, CSIC, 1943, p. xxxix.

¹⁷ Una evolución similar se observa para el caso de Sicilia, donde los cristianos nativos se arabizaron pero mantuvieron el griego tradicional para las cuestiones litúrgicas. *Vid.*: Annliese Nef, “L’histoire des `mozarabes´ de Sicile. Bilan provisoire et nouveaux materiaux”, en ¿Existe una identidad mozárabe? *Historia, lengua y cultura de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. 255-286.

¹⁸ Philippe Roisse: “Célébrait on les officies liturgiques en árabe dans l’Occident musulman? Étude, édition et traduction d’un *Capitulare Evangeliorum* arabe (Munich, Bayerische Staatsbibliothek Cod. Aumer 328)”, en ¿Existe una identidad mozárabe? *Historia, lengua y cultura de al-Andalus (siglos IX- XII)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, p. 212.

¹⁹ Este conjunto documental fue editado por Ángel González Palencia en su obra *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII-XIII*, Madrid, Instituto de Valencia de Don Juan, 1926-1930. En adelante nos referiremos a estos como GP n°.

expresiones árabes comunes. Estas expresiones conforman las formulas típicas de invocación a dios al comienzo y final de los documentos, así como adjetivos de encomio a personas de rango importante.²⁰

También para el caso de los nombres propios se observa un sostenimiento, hasta el siglo XII, de nombres árabes y de la estructura de *nasab*, como lo atestiguan, por ejemplo, los casos de Juan ibn Abilhasán,²¹ Ayub ibn Ataf²² o Esteban ibn Abdelaziz ibn Abimálic.²³ Los nombres mozárabes conservaban esta manera de declarar la genealogía o linaje de cada individuo, expresada en el *ibn*. Así, se obtiene que Esteban era hijo de Abdelaziz, quien a su vez era hijo de Abimálic, aunque la secuencia genealógica no siempre indicaba una sucesión inmediata.

Esta arabización no estaba desligada de otro dato con el que nos encontramos en la documentación: la coexistencia de población musulmana y cristiana, tanto en el área rural como en la ciudad. Las cartas de compraventa y/o donaciones de inmuebles mencionan casos de propiedades de cristianos mo-

²⁰ En el conjunto de frases típicas de herencia oriental figuran algunas de encomio a la ciudad de Toledo como *للا اهالك* (“guárdela Dios”), *للا اهرمك* (“vele Dios por ella”), *للا اهرمك* (“enriquezcala Dios”). Para el caso de individuos sobresalientes y/o difuntos era común el uso de: *مكره للا مادا* (“perpetúe Dios su bendición”), *مركه للا مادا* (“hónrelo Dios”), *مركه للا مادا* (“perpetúe Dios su victoria”), *مركه للا مادا* (“ensálcelo Dios”), *مركه للا مادا* (“Dios lo haya perdonado”), *مركه للا مادا و مهييد مركا و مهييد مركا* (“y hónrelos y perdone Dios a sus muertos”), *مركه للا مادا و مهييد مركا* (“y honre a los vivos”). Además, la mayor parte de los documentos contienen las siguientes fórmulas: *بسم الله الرحمن الرحيم* (“en el nombre de Dios clemente y misericordioso”), *للا حملا اريتك* (“a Él sólo la gloria”), *للا حملا اريتك* (“gloria a Dios mucha”), *للا حملا اريتك* (“a Él gloria eternamente”), *هو نيعتسا* (“en Él pongo mi confianza”), *هو نيعتسا* (“en Dios sólo confío”).

²¹ GP n° 31 (1144): “*Venta de un octavo de la alquería de Villa Algariba (...) otorgada por Pedro ibn Isa a favor de Juan ibn Abilhasán...*”

²² GP n° 32 (1146): “*Venta de una yugada de tierra (...) otorgada por Ayub ibn Ataf a favor de Pedro ibn Jálaf...*”

²³ GP n° 43 (1153): “*Venta de una yugada de tierra (...) otorgada por Esteban ibn Abdelaziz ibn Abimálic (...) a favor de Pedro ibn Jálaf...*”

zárabes lindantes con otras de musulmanes.²⁴ Es evidente que esta vecindad seguramente habilitó espacios de encuentro que se transformaron en una arena de intercambios culturales en ambos sentidos. Esferas como el mercado o *sugh*, los baños o *hammam*, y el festejo de celebraciones más o menos públicas, pudieron haber puesto en contacto a uno y otros.

Como si esto no fuera suficiente prueba, también contamos con las quejas de Álvaro de Córdoba, representante de un sector que buscó el martirio y la muerte a manos del islam, en sus escritos acusó la creciente arabización de los cristianos que olvidaban su lengua natal.²⁵

Estudios de sociolingüística dedicados a analizar procesos de cambio idiomático y asimilación diferencian entre las experiencias de grupos con “lazos fuertes” y “lazos débiles”. Sostienen que los primeros son colectivos con intereses comunes y altamente institucionalizados, que tienden a resistir las influencias externas y a presentar barreras a la asimilación. Por el contrario, los grupos con “lazos débiles”, si bien pueden mostrar un grado suficiente de cohesión interna, lo combinan con una apertura hacia agentes externos, lo cual facilita los contactos y préstamos culturales, la innovación y la asimilación.²⁶ Puede que los mozárabes, siendo una población numerosa, heterogénea en lo social y en lo económico, y es-

²⁴ GP n° 417 (1214): “*Venta de una casa en el barrio de Santa María la Catedral, dentro del adarve del caid don Sabib, en Toledo, lindante con la casa de Almonac el musulmán...*”, id. GP n° 160 (1182), 348 (1206).

²⁵ En sus denuncias Álvaro de Córdoba lamentaba que: “... *legem suam nesciunt Xpiani et linguam propriam non aduertunt Latini, ita ut omni Xpi collegio uix inueniatur unus in milleno hominum numero qui salutorias fratri possit ratjonauiliter dirigere litteras, et repperitur absque numero multiplices turbas qui erudite Caldaicas uerborum explicet pompas...*”, en *Corpus scriptorum muzarabicorum*, Instituto Antonio de Nebrija, Madrid, 1973, t.1, pp. 314- 315.

²⁶ Mark Granovetter: “The Strenght of Weak Ties”, en *American Journal of Sociology*, núm. 78, The University of Chicago Press, Chicago, 1973, pp. 1360-1380; “The Strenght of Weak Ties Revisited”, en *Sociological Theory*, The American Sociological Association, Washington, 1983, pp. 201-233; Lesley Milroy: *Language and Social Networks*, Oxford, Basil-Blackwell, 1987.

parcida sobre un amplio territorio (a diferencia, por ejemplo, de las comunidades judías que tendían a una mayor concentración) hayan sostenido “lazos débiles”, lo que los predispuso a una actitud más abierta frente a las novedades en materia cultural que traían los musulmanes. Pero su arabización no sucedió como si los mozárabes fueran una *tabula rasa* donde cabía cualquier innovación, al contrario, también pudo haber respondido a una estrategia de adecuación consciente ante la nueva realidad. Es importante por ello matizar la imagen de un colectivo desagregado y frágil, y recordar que, así como asimilaban nuevos hábitos culturales, defendieron otros.

De hecho, en paralelo y acorde con la realidad bilingüe del grupo, también hay testimonios de la continuidad del latín, especialmente en el ambiente litúrgico. Este hecho no es menor, ya que en su rol de idioma religioso se transformó en una herramienta esencial para la reafirmación y expresión de la identidad confesional del colectivo. El latín era indispensable no sólo para mantener el vínculo con las Escrituras, sino también con todo un pasado pre-islámico que el grupo debía recordar como parte de su constitución identitaria. Si bien ante la avanzada de la arabización y la necesidad de celebrar misa en un idioma que fuera entendido por los fieles también aquí, en algunos casos se recurrió al idioma árabe;²⁷ el latín no desapareció y fue especialmente utilizado en el registro epigráfico. La mayor cantidad de lápidas recuperadas aparecen talladas en este idioma. Sólo se conocen tres lápidas bilingües: una de la ciudad de Córdoba y dos procedentes de Toledo. Este desfase entre la cantidad de documentación no religiosa escrita en árabe y los escasísimos registros epigráficos en esta lengua, es un buen indicador de hasta qué punto el latín siguió imperando en todo lo relativo al universo religioso, un espa-

²⁷ Aillet rastreó en su investigación las producciones escritas en latín de los mozárabes bajo el islam, y las injerencias del árabe en estas obras. *Vid.* Cyrille Aillet, *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (IXe- XIIe siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010.

cio que el grupo salvaguardó de forma persistente, y que los individualizaba como colectivo en el interior del islam a pesar de su arabización.²⁸

La protección de la propia religión y rito que practicó la mozarabía no era un simple intento de preservar una práctica tradicional, sino más bien un esfuerzo por sostener un espacio de reafirmación de la identidad colectiva. Si pensamos que es en las celebraciones rituales donde encuentran su lugar las concepciones que hombres y mujeres sostienen sobre su existencia, y que su identidad confesional toma cuerpo en estos actos concretos de observancia, podemos llegar a medir la importancia que esta esfera tuvo en la realidad mozarabe.²⁹

De todas formas, aun cuando el factor religioso fue uno de los pilares fundamentales de su identidad, no fue el único. Los mozarabes gozaron también de la posibilidad de mantener otros patrones de ordenamiento tradicionales que contribuyeron a sostener mínimamente cohesionada a la comunidad, y que se solían asegurar en los pactos de capitulación. Este fue el caso del permiso para retener a sus líderes comunitarios en funciones, controlar sus políticas matrimoniales y regirse por el *Liber Indiciorum* o *Fuero Juzgo*.

Identificar la figura de sus líderes no es tarea sencilla dado lo escaso de las informaciones con las que se cuenta. Pudieron haber sido al mismo tiempo los referentes religiosos, los obispos, que asumieron el rol de voceros ante las autoridades musulmanas, pero cualquier afirmación sobre este particular no deja de ser provisoria.³⁰ En escasas cartas se menciona a la

²⁸ Es justo agregar que la continuidad del latín y del cristianismo, también se explica por la ausencia de una política religiosa anti-cristiana por parte de las autoridades musulmanas. Si bien se segregaba, no se practicaron campañas de erradicación total de la fe de los sometidos.

²⁹ Clifford Geertz: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 107.

³⁰ Edward P. Colbert: *The Martyrs of Cordoba (850- 859): A Study of the Sources*, Washington, The Catholic University of America Press, 1962, pp. 28-29.

figura de condes, que son designados como *كموق - كمق*, pero es difícil saber si se trataba de autoridades mozárabes de arraigo en Toledo, o si eran individuos recién arribados luego de ocurrida la conquista cristiana de la ciudad en 1085.³¹

Lo que sí puede analizarse con mayores precisiones es la continuidad del *Liber Iudiciorum* que dotó a la mozarabía de una herramienta indispensable para establecerse en tanto grupo diferenciado. Sus matrimonios, pongamos por caso, se rigieron por estas leyes, lo cual les permitió conservar la estructura familiar exogámica acorde con las prescripciones cristianas, y aplicar las leyes relativas a la sucesión también de signo cristiano.³² Contar con un cuerpo legal propio no significaba, no obstante, que estuvieran fuera del alcance de la ley islámica. Al contrario, y en forma similar a lo ocurrido en el campo lingüístico, los mozárabes asumieron también aquí algunas de las pautas legales de los vencedores, especialmente aquellas que ordenaban sus actividades cotidianas y facilitaban su trato con los musulmanes.³³

³¹ Las menciones figuran en: GP n° 274 (1197) 738 (1187), 1006 (1176).

³² El *Liber Iudiciorum* establecía que: “*Ut sorores cum fratribus aequaliter haereditate succedant. Si pater vel mater intestati discesserint, sorores cum fratribus in omni parentum haereditate absque obiectu aequali divisione succedant?*”, en *Fuero juzgo latín y castellano. cotejado con los más antiguos y preciosos códices*, Real Academia Española, Madrid, 1975, Libro IV, Título 2, Ley 1, pp. 5. La aplicación de las leyes cristianas en lo relativo a los derechos de las mujeres sobre las propiedades pueden verse en GP n°748 (1213), 1 (1083), 4 (1095), 58 (1158), 147 (1180), 152 (1181), 249 (1193), 711 (1292), 981 (1206), 996 (1241), 998 (1284) 1038 (1172), 727 (1137), 728 (1152), 729 (1157), 731 (1159), 732 (1160), 733 (1168), 734 (1170), 735 (1179), 738 (1187), 739 (1189), 741 (1196), 742 (1204), 743 (1206), 744 (1207), 750A (1213), 750B (1213), 752 (1213), 755 (1216), 759 (1224), 760 (1225), 1037 (1185), 1032 (1275), 947 (1206).

³³ En las actas de compraventa de inmuebles es factible observar el uso de formulismos árabes tomados en préstamo del manual de Ahmad ibn Muḡīṭ al-Tūlaytulī: *al-Muḡni fi `Ilm al-Surut (Formulario Notarial)*, Madrid, CSIC, 1994; Pedro Chalmeta y Federico Corriente: *Formulario notarial hispano-árabe por el al-faḡuí y notario cordobés Ibn al-‘Aṭṭār (siglo X)*, Madrid, Academia Matritense del Notariado-Instituto hispano-árabe de cultura, Madrid, 1983.

Esta compleja trama de elementos culturales conservados y los adoptados de sus dominadores musulmanes que conforma la cultura mozárabe bajo el islam, al menos de aquéllos sobre los que tenemos suficiente información, nos conduce a discutir sobre el alcance de los conceptos de aculturación y transculturación. En el caso de los mozárabes vimos que, a pesar de estar sometidos al islam, pudieron conservar una serie de rasgos culturales propios, lo que es muestra de su capacidad electiva y de su interés por preservar aquellas características que consideraban esenciales para su identidad, como es la adscripción religiosa y la obediencia a un cuerpo legal tradicional. Su arabización no se explica entonces como parte de un bagaje cultural que, en tanto *receiving group*, adoptaron sin más, sino como una estrategia de adecuación a la nueva realidad que les permitió adoptar e imitar determinadas pautas para construir un lugar propio en el interior del islam sin perder aquellos elementos que se consideraban pilares identitarios, como lo eran la religión, la ley y el idioma utilizado en las ceremonias sagradas.

El resultado es un cuadro de arabización importante pero a la vez parcial, que sólo penetró en ciertas esferas de la vida mozárabe y no en otras. Por todo ello, nos resulta más provechoso conceptualizar la experiencia mozárabe como una transculturación; noción que también habilita el estudio para indagar los cruces culturales que hayan podido darse en dirección opuesta, es decir, desde la comunidad mozárabe hacia la comunidad musulmana.

Esferas de contacto y transculturación

En determinados campos es posible observar esta última problemática, especialmente en lo que concierne al matrimonio, las festividades, y la vecindad, instancias clave donde se jugaban los límites de la identidad. En esta arena se depende a nivel empírico de los tratados *fiqh* y sus *mu-amalat*, las reglas concernientes a las relaciones sociales, escritos que suelen

ser más bien normativos, pero que permiten rescatar algunas prácticas sociales.

Comencemos por el matrimonio. Es evidente que la organización parental agnática, endogámica y patriarcal propia de los musulmanes no penetró en el grupo mozárabe. Las fuentes toledanas testimonian una enorme cantidad de matrimonios que conforman familias nucleares y donde se aclara el origen de ambos esposos que pertenecían a diferentes familias.³⁴ Pero ello no fue solamente consecuencia de las pautas religiosas y legales del grupo, sino también de la expresa prohibición a los cristianos sometidos de tomar como esposas a mujeres musulmanas. De hecho, parece que el mero acercamiento físico hacia ellas podía ser objeto de castigos rigurosos. Al-Wansarisi comentó en *Mi`yar* dos casos resueltos por los juristas de Córdoba en el siglo X que condenaron a hombres cristianos a prisión y a rudos castigos corporales por mantener relaciones con mujeres musulmanas.³⁵

La situación inversa era relativamente tolerada ya que, de acuerdo a las pautas islámicas, el matrimonio entre un musulmán y una cristiana o judía no afectaba la fe de los futuros hijos, a los que se consideraba musulmanes y miembros plenos de la familia paterna. De todas formas, lo recomendable parecía ser evitar este tipo de uniones que podían ser causa de la infiltración de ideas extrañas a la fe por parte de la esposa infiel.

El peligro de contaminaciones también ocurría dada la adopción de toda una serie de hábitos por parte de los cristianos que, a la larga, podían llevar a una cierta indiferenciación. Esta preocupación llevó a algunos juristas a recomendar el uso de cinturones, gorros negros o ropa de colores para

³⁴ En general, los matrimonios suelen ser mencionados en las fuentes como en el siguiente ejemplo, extraído de un acta de donación: GP n° 750B (1213): "... el jeque ilustre don Álvaro Juanes, hijo de don Pedro Játim, y doña Urraca Gonzálbez, hija del alguacil y alcalde don Gonzalbo el Alguacil..."

³⁵ Hady R. Idris: "Les tributaires en occident musulman médiéval d'après le "Mi`yar" d'Al-Wansarisi", en *Mélanges d'Islamologie*, Leiden, Brill, 1974, p. 176.

identificar a cristianos y judíos, el uso de sellos en el cuello si concurrían a los baños, la prohibición de que vistieran a la usanza oriental, del velo para sus mujeres y la espada para sus hombres, así como la prohibición de usar las mismas monturas que usaban los musulmanes, entre otras cosas.³⁶

Otro aspecto que generaba inquietud eran los espacios comunes que promovían el encuentro entre individuos de distinta fe. Sorprende que entre aquéllos se mencione a las iglesias. Si bien los templos cristianos eran tolerados, generaban preocupación las celebraciones más o menos públicas que en estos edificios se llevaban a cabo ya que, durante estos festejos, los infieles hacían uso de una serie de elementos que podían llegar a contaminar a un musulmán en caso de contacto. Para evitarlo, la legislación de corte málíkí, hegemónica en la península, intentó prohibir que los cristianos realizaran sus ritos, procesiones y entierros en público, que mostraran la cruz y que consumieran, también en público, vino y cerdo.³⁷

Sin duda, y al igual que en el caso de las prescripciones matrimoniales, desde el momento en que contamos con escritos que pretendían delimitar los espacios de encuentro entre unos y otros, es porque algunas de aquellas celebraciones cristianas también habrían sido instancias en las que los musulmanes participaron, aunque no fuera más que en calidad de espectadores. Al menos así parece indicarlo el testimonio de Abu Amir ben Xohaid, recopilado en el *Almathmah* de Ibn Jacan, que comenta que estuvo una noche en una de las iglesias de Córdoba mientras los participantes tomaban vino y comían carne de cerdo en su presencia.³⁸

³⁶ Así lo señalaba, por ejemplo, Ibn Abdūn: “No deberá consentirse que ningún alcabalero, policía, judío ni cristiano, lleve atuendo de persona honorable (...) Deberán llevar un signo por el que sean conocidos, por vía de humillarlos”, en Ibn Abdūn, *Sevilla a comienzos del siglo XII, El tratado de Ibn `Abdun*, Sevilla, Biblioteca de Temas Sevillanos, 1981. p. 157.

³⁷ Antoine Fattal: *Le statu légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1958, p. 82.

³⁸ Ibn Jacan, *Almathmah*, según la versión de Ahmad ibn Muhammad al- Ma-

De allí las reconvenções de al-Wansarisi, que recuerda a sus correligionarios la prohibición de aceptar regalos de parte de cristianos en ocasión de Año Nuevo y Navidad, porque esas prácticas eran contrarias a la religión, al igual que las celebraciones de los solsticios de verano e invierno.³⁹ Los preceptos consignados en el tratado de Ibn Abdūn prohibían a las mujeres musulmanas entrar en las iglesias a causa de la conducta libertina de sus clérigos.⁴⁰

En algunos de estos ítems la aplicación de la ley encontró un límite. Hay consenso a la hora de establecer que, hasta la llegada de los almorávides (siglo XI) y almohades (siglo XII), la población cristiana de *al-Andalus* no debió portar signos distintivos en sus vestimentas.⁴¹ Tampoco parece que las prohibiciones que regían para los cristianos de hacer uso de expresiones de saludo y de fórmulas de invocación características del idioma árabe hayan sido respetadas, como pudimos constatar al analizar la documentación del archivo catedralicio de Toledo.⁴² En estos casos fue la aplicación o no de la ley, más que su elaboración jurídica, lo que definió su alcance social. La interpretación que en cada momento se hizo de la misma, tenía mucho que ver con la coyuntura en la que se encontraba cada gobernante y los intereses de los distintos sectores a los que debía responder.⁴³

qqari, *Nafh at-tib min gusn al-Andalus ar-ratib wa dikri waziriha Lisan Addin b. Al-Hatib*, en *Analectes sur la histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, Leiden, s/e, 1855-1866. T. 2, p. 345.

³⁹ Hady R. Idris: "Les tributaires en occident musulman médiéval d'après le "Mi`yar" d'Al-Wansarisi", *op. cit.*, p. 173- 174.

⁴⁰ "Debe prohibirse a las mujeres musulmanas que entren en las abominables iglesias, porque los clérigos son libertinos, fornicadores y sodomitas...", en Ibn Abdūn: *op. cit.*, p. 150.

⁴¹ Évariste Lévi-Provencal: *Histoire de l'Espagne musulmane*, Leiden, Brill, 1953, T. I, p. 97.

⁴² "... tampoco se les saludará con la fórmula "la paz sea sobre ti" (al-salāmu `alaykum)...", en Ibn Abdūn: *op. cit.*, p. 157.

⁴³ Janina M. Saffran: "Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus", en *Speculum*, The Medieval Academy of America, Cambridge, 2001, pp. 573-598.

Conclusiones

Si los intercambios culturales sucedían en ambos sentidos, lejos de tratarse de una aculturación unidireccional, lo sucedido responde con mayor precisión a la categoría de transculturación; un proceso que no estuvo tampoco exento de conflictos. Si bien la adopción de pautas culturales foráneas, practicada por unos y otros, seguramente facilitó la vida en común y fue hasta cierto punto necesaria, no por ello dio lugar a una convivencia ideal. Lo confesional siempre sobrevoló como un signo distintivo de peso y al que podía recurrirse en momentos en que se consideraba imperioso diferenciar entre quienes formaban parte del colectivo dominante y quienes no.

Vivencias como las experimentadas por la comunidad mozárabe ibérica, permiten medir la validez de una serie de herramientas teóricas a partir de las cuales se realizan los estudios sobre minorías o mayorías sometidas. En este sentido, no sólo son un excelente campo para realizar reevaluaciones críticas de estos utillajes, sino que, además, son testimonio de la complejidad de las sociedades mediterráneas ibéricas, lo que también las convierte en una arena de estudios insustituibles para exámenes comparativos entre distintas civilizaciones.

Fuentes

- ACIÉN ALMANSA, Manuel: “Consideraciones sobre los mozárabes de al-Andalus”, en *Studia Historica. Historia Medieval*, núm. 27, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 23-36.
- ALONSO, María Luz: “La perduración del Fuero Juzgo y el derecho de los castellanos de Toledo”, en *Anuario de Historia del Derecho Español*, núm. XLVIII, Ministerio de Justicia, Madrid, 1978, pp. 335-377.
- BURMAN, Thomas: *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200*, Leiden, Brill, 1994.
- CASTRO, Américo: *España en su historia (cristianos, moros y judíos)*, Buenos Aires, Losada, 1948.
- CATLOS, Brian: *Vencedores y vencidos. Cristianos y musulmanes de Cataluña y Aragón, 1050- 1300*, Valencia, PUV, 2010.
- DE PLANHOL, Xavier: *Minorités en Islam. Géographie politique et sociale*, París, Flammarion, 1997.
- DOUGLAS, Mary: *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.
- DUFOURCQ, Charles: “Berberie et Ibérie médiévales: un problème de rupture”, en *Revue Historique*, PUF, París, 1968, pp. 293- 324.
- GARCÍA SANJUAN, Alejandro: “Formas de sumisión del territorio y tratamiento de los vencidos en el derecho islámico clásico”, en *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos*, Madrid, CSIC, 2008.
- GEARY, Patrick: “Ethnic Identity as a Situational Construct in the Early Middle Ages,” en *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien*, núm. 113, Berger & Söhne, Wissen, 1983, pp. 15-26.
- GLICK, Thomas: *From Muslim Fortress to Christian Castle*, Manchester, Manchester University Press, 1995.
- _____ : “Convivencia: An Introductory Note”, en *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, Nueva York, George Braziller, 1992.
- MEYERSON, Mark y Edward English: *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain. Interaction and Cultural Change*, University of Notre Dame, Indiana, 2000.