

Cristianos y musulmanes en *al- Andalus*: el caso de los mozárabes de Toledo y los límites de la integración ¹

Christians and Muslims in *al- Andalus*: Scope and Limits of Freedom and Tolerance in Interfaith Relations

María de la Paz Estevez
UBA- CONICET

Resumen: La coexistencia entre musulmanes, cristianos y judíos en la España medieval fue objeto de encendidos debates historiográficos que aún hoy pueden rastrearse en obras y escritos de historiadores. En este trabajo nos proponemos observar los alcances y límites de la coexistencia y los intercambios culturales en *al- Andalus*, entre cristianos mozárabes y musulmanes. Nuestro objetivo es estudiar, a partir de las normas jurídicas que ordenaban la vida de los habitantes, de información obtenida en crónicas de la época, y documentos de archivo de qué forma y bajo qué patrones los colectivos religiosos se interrelacionaban, cómo el poder político aseguraba o limitaba la libertad de acción de una población heterogénea, y la forma en que los mozárabes adoptaron pautas culturales de los vencedores al tiempo que lograron sostener rasgos identitarios propios.

Abstract: The coexistence between Muslims, Christians and Jews in medieval Spain was the subject of important historiographical debates until today.

Is the aim of this work to observe the extent and limits of that coexistence in *al-Andalus*, especially between Mozarabs and Muslims. Taking into account the legal rules that ordered the lives of the inhabitants and the information obtained from chronics and documents, our goal is to study how and under what patterns the religious groups actually built social relations, to what extent took part a process of acculturation, and how political power ensure or limited the freedom of such an heterogeneous population.

Palabras clave: *convivencia*- minorías- identidad- *al- Andalus*
Key- words: *convivencia*- minorities- identity- *al- Andalus*.

¹ Un preliminar de este trabajo fue presentado en las *IV Jornadas Internacionales de Reflexión Histórica: El clamor de la Libertad. Voces y silencios de la Antigüedad a nuestros días*, realizadas en la Universidad de Buenos Aires, agosto de 2010

Introducción

El presente artículo se inscribe en un trabajo de investigación más amplio cuyo objetivo principal es observar de qué forma y qué consecuencias conllevó para los habitantes de Toledo el cambio experimentado en sus estructuras sociales a partir de su conquista por parte de Alfonso VI en 1085, inscribiendo la cuestión en la lógica de estructuración del modo de producción feudal. Este problema de investigación nos condujo necesariamente al estudio de la situación previa a la conquista de 1085, paso necesario si pretendemos evaluar el alcance y la naturaleza de los cambios que supuso el avance cristiano. Pero, precisamente la realidad social previa a la entrada de los contingentes de Alfonso VI es arena de debate entre los historiadores. Entre los numerosos ejes en discusión sobresale el que atañe a las relaciones que se establecieron entre cristianos y musulmanes, los procesos de aculturación, la formas que adoptó la coexistencia, y el grado de tolerancia experimentado.

Teniendo presente todo ello, nuestro objetivo será analizar determinados aspectos de la vida cotidiana de un colectivo en particular, los mozárabes de Toledo antes de la conquista cristiana, observar las estrategias que pusieron en juego en sus relaciones cotidianas con los musulmanes, y estimar las formas y el grado en que las autoridades musulmanas los integraban o segregaban.

Nuestra premisa y punto de partida será considerar la adscripción religiosa como el elemento fundamental en la construcción de identidad en unos y *otros*, y como el elemento primario de ordenamiento y clasificación por parte de los poderes de turno que lograban establecer un determinado ordenamiento a partir del cual controlar el interactuar de los individuos².

No desconocemos que la construcción de la identidad (o identidades) es un proceso complejo que involucra múltiples esferas de la vida y que la pertenencia religiosa no es el único factor de identificación y clasificación; pero sí suponemos que se configuró en el elemento que permitía la segregación entre un *nosotros* y un *otros* más categórica. El ordenamiento y separación de los individuos según su fe no solo era garante de identidad sino que afectaba al orden social en su conjunto, pudiendo llegar a invalidar ritos y a afectar la relación del colectivo con la divinidad si ocurría algún tipo de contacto fuera de las normas deseadas. Si sumamos que ambas religiones se embarcaron prontamente en una competencia, en el contexto atravesado por las Cruzadas y por el surgimiento de reinos que se promovían como ortodoxos al interior del Islam, entendemos que la necesidad de reconocer a una persona como cristiana, musulmana o judía, habría sido un elemento saliente en las relaciones sociales, afectando identidades individuales y grupales, y determinando las formas de interacción y conflicto.

En el caso de la población cristiana mozárabe la cuestión adquiere una complejidad mayor dado que a la identidad religiosa debe sumarse la adopción de una serie de patrones culturales propios de sus nuevos dominadores musulmanes que dieron lugar a una identidad particular, híbrida, que se

² Seguimos las propuestas de: DURKHEIM E. y MAUSS M., "De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives", *L'Année Sociologique*, nº 6, Les Presses Universitaires de France, 1901- 1902, pp. 1-72; DOUGLAS M., *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.

mostraba problemática para las mismas autoridades musulmanas (y posteriormente también para las cristianas). La arabización de los mozárabes dio pie, además, a propuestas que hacían foco en la supuesta convivencia armoniosa entre musulmanes y cristianos, situación sostenida gracias a una legislación islámica tolerante respecto a las minorías monoteístas³. Contrariamente, la idea que guía nuestro trabajo es que la realidad cotidiana mostraba múltiples tipos de relaciones y encuentros entre unos y *otros*, y que partir de la base de la existencia de una convivencia o situación tolerante sería reducir la complejidad de las relaciones entre individuos de distinta fe.

Además, observamos la presencia de una normativa que limitaba la posibilidad y la libertad de relacionarse mutuamente como una constante que atraviesa todo el período. Aún si estas normas no siempre eran respetadas al pie de la letra, constituían un basamento que permitía la puesta en práctica de dispositivos discriminatorios que, llegado el caso, gozarían de un marco legal. Nos parece importante, entonces, tener presente la existencia de estas reglas que establecían un determinado ordenamiento y del que se servía el poder a la hora de entablar relaciones con los sometidos, un conjunto de normas que, si bien podía imponerse más o menos rigurosamente, mantuvo a lo largo del tiempo un principio de segregación entre quienes formaban parte de lo que se consideraba la verdadera fe y quienes no.

La *dimma* y la religión como elemento de identificación

Desde los primeros momentos de la conquista musulmana de la península (711) se aplicó sobre las poblaciones sometidas una particular legislación que indicaba el trato que debía dispensarse a los vencidos, siempre que fueran creyentes monoteístas. Este conjunto de elaboraciones, la *dimma*, de raíces coránicas, se mantuvo como una constante a lo largo de la historia de *al-Andalus*, desde los tiempos de los gobernadores que respondían al poder central de Damasco, atravesando los años del califato y la posterior *fitna* (1009), hasta la época de los reinos de *taifas*⁴.

La *dimma* era el conjunto de normas que regía las relaciones entre musulmanes e infieles, tanto al momento de la conquista de un territorio como una vez instalados los musulmanes. Es decir, era parte del cuerpo de leyes

³ La tesis de la convivencia se originó en los escritos de Américo Castro y tuvo especial influencia en la historiografía anglosajona. Véase: CASTRO A., *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Losada, Buenos Aires, 1948.

⁴ Es dudoso que su aplicación se haya realizado de manera absolutamente fiel a las normas durante todo este período, ya que es de imaginar que las vicisitudes y necesidades políticas seguramente imponían sus propias pautas. Pero, sin embargo, es destacable que a pesar de los quiebres políticos y la aparición de nuevos centros de poder no se haya abandonado la *dimma*. Tanto el califato como los reinos de *taifas* la siguieron respetando, reproduciendo en lo general las mismas formas que en Oriente. También gozó de predicamento a lo largo del tiempo el tipo de legislatura de la escuela malikí, que proponía algunas interpretaciones rígidas del texto coránico. Todo esto representa una ventaja metodológica para el estudio ya que, al igual que en otras áreas, la continuidad de ciertas prácticas durante todo el período de dominación musulmana en la península, nos permitirá hacer uso de fuentes de distinto origen y períodos, pero que igualmente se hacen eco del respeto por la *dimma* que se mantuvo durante esos siglos, proporcionándonos un campo de información algo parca pero necesaria para reconstruir parte de la cotidianidad de los grupos humanos que habitaban la región por ese entonces.

relativo a las conquistas que partía de la concepción de la guerra en términos de *yihad*. Uno de los aspectos de las normas que sostenían el *yihad* se refería al trato dispensado a la *ahl al kitab*, o “gente del libro”, cuya base coránica se encuentra en la *Aleya IX*, 29⁵. Seguramente, los primeros pactos de capitulación también fueron la plataforma sobre la que se elaboró el estatuto jurídico de la *dimma* que, si bien podía presentar algunas variantes, se aplicó de forma bastante homogénea en todo el mundo musulmán⁶. Las poblaciones de cristianos y judíos conquistados eran, entonces, catalogadas como *dimmies* (protegidos), lo que implicaba determinadas imposiciones a nivel social y económico.

Este último aspecto es importante ya que no afectaba solo al *dimmí* sino al propio estado islámico que se nutría de dos grandes fuentes de ingresos: aquello que pagaban los creyentes musulmanes, y lo que debían tributar los *dimmies*. Es decir que la organización de la tributación era de tipo confesional, lo cual nos afirma la importancia de la pertenencia religiosa como factor de ordenamiento y constructora de identidad, tanto para los individuos como para el Estado. La tributación de origen musulmán era el *zakaat* o “diezmo”, que constituía el *mal al-sadaqa*, una riqueza de la que el Estado era administrador pero no propietario. El *harag* gravaba, en cambio, la tierra en manos de un *dimmí*, no existiendo mínimo ni contemplando necesidades vitales. Se suponía que el agricultor no debía consumir nada hasta que no se hubiera efectuado la percepción del tributo. Era un impuesto que no caducaba y cuyos atrasos en el pago eran acumulables y heredables. Dado que la mayor cantidad de territorio conquistado por las tropas musulmanas se ganó por capitulación, y se permitió a los nativos permanecer en sus tierras, el *harag* se convirtió en la principal entrada recaudatoria en la península⁷.

Las menciones a los impuestos que los cristianos y judíos debían pagar como población sometida son numerosas, tanto en las fuentes árabes como en las latinas, y coinciden en que la práctica de una imposición tributaria de acuerdo a la pertenencia o no a la comunidad de musulmanes se practicó desde el primer momento de su entrada en la península. Así lo afirma, por

⁵ Aleya IX, 29: “¡Combatid a quienes no creen en Dios ni en el último Día ni prohíben lo que Dios y su enviado prohíben, a quienes no practican la religión de la verdad entre aquellos a quienes fue dado el Libro! Combatidlos hasta que paguen la capitación personalmente y ellos estén humillados.” Véase: VERNET J. (trad.), *El Corán*, Plaza y Janés, Barcelona, 1980.

⁶ GARCÍA SANJUAN A., “Formas de sumisión del territorio y tratamiento de los vencidos en el derecho islámico clásico”, en M. Fierro y F. García Fitz (eds.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos*, CSIC, Madrid, 2008., p. 77.

⁷ Si bien no forma parte de nuestra investigación la cuestión de la forma en que se realizó la conquista de la península por parte de los musulmanes (por la fuerza o por capitulación) no es una problemática menor ya que, a partir de las historias narradas alrededor de estos sucesos, la dinastía omeya y los descendientes de los primeros ejércitos llegados a la península legitimaban su derecho a las tierras. Para estas cuestiones véase los trabajos de: CHALMETA P., “Concesiones territoriales en al-Andalus (Hasta la llegada de los almorávides)”, en *Hispania*, vol. 35- nº 6, Madrid, 1975, pp. 1- 90. MANZANO MORENO E., “Árabes, beréberes y indígenas (sic): al-Andalus en su primer período de formación”, en Toubert, P. y Barceló, M. (dirs.), *L’incastellamento. Actas de las reuniones de Girona (26- 27 de noviembre de 1992) y de Roma (5-7 de mayo de 1994)*, Ecole Française de Rome, Roma, 1998; y los escritos de NOTH A., *Quellenkritische Studien zu Tamen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*, Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, Bonn, 1973, y “Zum Verhältnis von kalifaler Zentralgewalt und Provinzien in Umayyadischer Zeit: die Sulh- Anwa Traditionen für Ägypten und den Iraq”, en *Die Welt des Islams*, XIV, 1-4, Bochum, pp. 150- 162.

ejemplo, el documento que describe el pacto establecido entre Abd al Aziz b. Musa y Teodomiro, autoridad de la región de Orihuela al inicio de la conquista⁸.

El pacto declaraba también que a los nativos se le concedía el “pacto de Alá” y la “protección de Alá y su profeta”⁹, lo que convertía al acuerdo en *ahd* o *sulh*, el tipo de convenios que se firmaban con poblaciones que capitulaban y que entonces preservaban una serie de derechos. Así, a Teodomiro se le aseguró que no se le impondría a nadie sobre él, no se rebajaría a sus compañeros, no serían tomados como cautivos ellos ni sus mujeres e hijos, no se quemarían iglesias ni se forzaría su religión, se establecía la paz sobre siete ciudades (Auriola, Mula, Lorca, Balantala, Locant, Iyih y Elche) y, a cambio, debían cumplir con los impuestos diferenciados según el individuo fuera libre o no.

Este tipo de pactos (se calcula que se habrían firmado alrededor de once en la península) se solían destacar como un ejemplo de ordenamiento y tolerancia por parte de los recién llegados. Se enfatizaba el respeto concedido a las poblaciones monoteístas, tanto a sus personas como a sus propiedades, lo que habría dado pie a una convivencia pacífica. También se traía a colación estos acuerdos para afirmar que hasta la conformación del califato (929), la vida diaria de la población nativa ibérica habría cambiado poco, dado que los musulmanes preferían instalarse organizados en grupos militares no muy numerosos en *alquerías* separadas y mantener en sus puestos a los líderes regionales nativos, y porque, además, el mero trastocamiento de los poderes políticos no habría llegado a dar pie a un cambio cualitativo en las condiciones de vida¹⁰.

Sin embargo, es necesario observar que la misma naturaleza de estos pactos es compleja, y que una lectura excesivamente literal del mismo puede conducir a interpretaciones demasiado generales. Los acuerdos de conquista muestran un formalismo que, seguramente, no se correspondía con las prácticas sociales reales. Precisamente, la confrontación con información que se desprende de crónicas y documentos de archivo indican una realidad mucho más compleja.

En primer lugar, las relaciones entre musulmanes y cristianos sometidos parecen haber sido más estrechas de lo que suponía parte de la historiografía tradicional, dando lugar a procesos de intercambios y préstamos culturales de los que la población mozárabe será uno de los ejemplos más acabados. En segundo lugar, al tiempo que se comprueban aquellos intercambios, también

⁸ Utilizaremos la versión del pacto de al Udri. AHMAD IBN UMAR AL UDRI, *Fragmentos geográfico- históricos de al Masalik ila gami al Mamalik*, Instituto de Estudios Islámicos, Madrid, 1965. La mención a los impuestos que los dimmíes deben pagar también aparecen en IBN ABD AL HAKAM, *Conquista de África del norte y de España*, Anubar, Valencia, 1966, p. 53; GAMAL ABD AL KARIM, *La España musulmana en la obra de Yaqt (S. XII-XIII)*, Universidad de Granada, Granada, 1974, pp. 40- 41; LÓPEZ PEREIRA J. (trad.), *Crónica mozárabe de 754*, Textos Medievales, Zaragoza, 1980, pp. 76- 77, 80

⁹ Al UDRI., *Al masalik ila yamia al mamalik*.

¹⁰ Estos argumentos fueron rebatidos de manera concisa por Pierre Guichard. Véase especialmente GUICHARD P., *Al- Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barral editores, Barcelona, 1976. De todas formas son varios los autores que continúan sosteniendo la continuidad en lo que se refiere a principios de organización económica y social, uno de los últimos ejemplos es el trabajo de Chris Wickham. Véase: WICKHAM C., *Framing the Early Middle Ages*, Oxford University Press, Oxford, 2005, pp. 101-102.

se hizo presente la necesidad de imponer una cierta segregación entre unos (musulmanes) y *otros* (cristianos y judíos) a través de una serie de medidas que intentaron encuadrar los contactos cotidianos para evitar cualquier tipo de contaminación indeseada.

Los colectivos involucrados en este proceso pusieron en juego sus capacidades para adoptar pautas culturales y organizativas ajenas y/o resistir otras, en el marco de una política que a su vez planteaba límites a la integración y que podía hacer uso más o menos rigurosos de una serie de dispositivos discriminatorios. Observaremos, entonces, el alcance que tuvo en la población mozárabe la adopción de pautas culturales, así como los límites que se impusieron a su asimilación completa.

Los mozárabes de Toledo entre la aculturación y el mimetismo

La “cuestión mozárabe” es un capítulo de la historiografía medieval peninsular plagado de polémicas. Entre los debates que generó, sobresalen las discusiones acerca de las características religiosas del grupo, su actuación política, el grado de aculturación que experimentaron y, en los últimos años, su incluso su misma existencia fue puesta en duda¹¹. Si bien no es el objetivo de este escrito abordar la problemática historiográfica, que por otra parte merece un trabajo en sí mismo, nos parece importante establecer a partir de qué premisas trabajaremos.

En primer lugar, nos alineamos del lado de aquellos historiadores que aceptan la existencia de una comunidad mozárabe relevante en Toledo previa a la conquista de 1085¹². La presencia de esta población antes de la entrada de los contingentes cristianos puede deducirse a partir de la Carta otorgada en 1101 por Alfonso VI que los menciona y asegura que se respetará la aplicación del *Liber Iudiciorum* como se venía practicando desde tiempo antes (es decir, previamente a su entrada en Toledo), además de hacer una mención por separado de aquellos que se establecieron en el territorio toledano posteriormente¹³.

¹¹ Entre los trabajos más destacados que abordan la “cuestión mozárabe” desde distintas perspectivas véase: SIMONET F., *Historia de los Mozárabes de España*, Tello e hijos, Madrid, 1897- 1903; SÁNCHEZ ALBORNOZ C., *España un enigma histórico*, Sudamericana, Buenos Aires, 1956; PASTOR R., *Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico- sociales*, Península, Barcelona, 1975; GUICHARD P., *Al- Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en occidente*, Barral Editores, Barcelona, 1976; MOIÉNAT J.P., *Campagnes et monts de Tolède du XIIe au XVe siècle*, Casa de Velásquez, Madrid, 1997; OLSTEIN D., *La era mozárabe. Los mozárabes de Toledo (siglos XII- XIII) en la historiografía, las fuentes y la historia*, Univ. de Salamanca, Salamanca, 2006; HITCHCOCK R., *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain*, Ashgate, Aldersnot, 2008; y los trabajos reunidos en el número monográfico dedicado a mozárabes en *Studia Historica. Historia Medieval*, vol. 27, 2009.

¹² Véase: PASTOR R., *Del Islam al cristianismo* y OLSTEIN D., *La era mozárabe*. Para una propuesta distinta véase: EPALZA M., “Falta de obispos y conversión al Islam de los cristianos de al- Andalus”, en *Al- Qantara*, vol. 15, CSIC, 1984; EPALZA M. y RUBIERA MATA J., “Los cristianos toledanos bajo dominación musulmana”, en *Toledo Hispanoárabe*, Universidad de Castilla- La Mancha, Toledo, 1986, y los trabajos ya citados de Molénat y Hitchcock.

¹³ Carta a los mozárabes de Toledo otorgada por Alfonso VI (1101): “*Et si inter eos fuerit ortum aliquod negotio de aliquo indicio, secundum sententiam in Libro iudicium antiquitus constitutam discutiatur (...) Hoc autem facio pro remedio anime mee et parentum meorum, et ut vos, omnes quos in hac urbe semper amavi et dilexi seu de alienis terris ad populandum adduxi, semper*

En segundo lugar, coincidimos con la propuesta de Cyrill Aillet para quien, antes que nada, el término “mozárabe” designa una situación de interacción cultural que una población determinada, los cristianos de *al-Andalus*, mantuvieron con el Islam (y posteriormente con los poderes cristianos del norte)¹⁴. Esta definición nos parece lo suficientemente flexible para observar procesos y prácticas sociales que están lejos de ser elementos inmóviles y que, por el contrario, se caracterizan por su dinamismo. Además, es justamente el análisis de aquella interacción cultural lo que concentró, y concentra aún hoy, la atención de muchos historiadores y se encuentra lejos de ser un debate cerrado.

Una vez realizadas estas aclaraciones preliminares abordaremos el estudio de la situación del colectivo mozárabe a través de la información obtenida de las fuentes toledanas.

Al igual que lo sucedido en otras regiones sometidas al Islam, la mayoría cristiana habitante en Toledo se encontró en una situación particular. Por una parte, sus lazos con los reinos cristianos del norte ibérico y con el resto de Europa fueron suprimidos, con lo cual no fueron receptores de los cambios y transformaciones que en materia cultural y religiosa se gestaron en esas zonas. Por otro lado, la nueva situación los obligó a vincularse con las autoridades musulmanas que pronto dejaron en claro que su estadía en la península no sería breve. El nuevo contexto generó entonces la necesidad de hacerse de un conjunto de prácticas que les permitieran moverse con relativa soltura en la nueva realidad, lo que se lograba adoptando algunas pautas culturales de los vencedores.

La documentación conservada en el archivo catedralicio de Toledo da muestras de estas apropiaciones culturales. El conjunto de actas de compraventa, testamentos, donaciones, préstamos, arriendos, censos, depósitos, empeños, tutelas, fianzas personales, convenios, obligaciones, plantaciones, pleitos, deslindes, cartas matrimoniales, particiones de bienes, renunciaciones de derechos, revisiones de escritura, testimonios de posesión, mejoras y emancipación de esclavos, reunidos y editados por Ángel González Palencia, es uno de los *corpus* más importantes para observar la situación y dinámica del colectivo mozárabe entre los siglos XII y XIII, período para el que se contabiliza el mayor volumen de documentos, aunque las fechas extremas del conjunto son 1083 para el más temprano y 1315 para el último¹⁵.

Si bien estas fechas indican el período de dominación cristiana, la documentación presenta huellas de los patrones de ordenamiento propios del período anterior, así como del grado de arabización experimentado por el grupo.

Precisamente, entre los elementos culturales adoptados por los mozárabes sobresale la cuestión idiomática. De los 1175 documentos la mayoría están escritos en árabe y, en aquellos fechados en los siglos XII y XIII,

habeas fideles et oratores...”, ALVARADO PLANAS J (coord.), *Espacios y Fueros de Castilla-La Mancha (siglos XI- XV). Una perspectiva metodológica*, Polifemo, Madrid, 1995.

¹⁴ AILLET, C., “Introducción”, en C. Aillet, M. Penelas y P. Roisse (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe?*, *Historia, lengua y cultura de los cristianos de al- Andalus (siglos IX- XII)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2008, pp. XI- XI, y *Les Mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IXe- XIIe siècle)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010, p. 34.

¹⁵ GONZÁLEZ PALENCIA A. (ed.), *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII- XIII*, Instituto de Valencia de Don Juan, Madrid, 1936- 1930. En adelante GP seguido del número de documento según esta edición.

es corriente la fórmula “*hecha después de explicarles a todos su sentido en lengua que entendieron*”¹⁶. El idioma que entienden es el árabe, que presenta en su escritura algunos vulgarismos que indicarían que era también la lengua hablada.

Asimismo las firmas dan cuenta de la adopción de nombres a la usanza árabe mezclados con latinos, por caso en 1185 ocurre una:

“*Ventas de dos viñas...lindando... al norte con tierra inculta del Arabí...con una viña de Abuchiel el Albañil...con viña de los herederos de Domingo Sidis. Vende don Andrés, hijo de Yusef...*”¹⁷. La adopción del nombre también implicaba el uso de la estructura generacional o *nasab* de clara raigambre oriental, como vemos en el ejemplo de un tal Esteban ben Gaisún¹⁸.

Otro signo de adopción de pautas culturales del grupo conquistador son determinados formulismos que aparecen encabezando la documentación y que invocan a una persona, lugar o situación. Así, en la mayoría de las fuentes es común encontrar frases en árabe como: “*En nombre de Dios clemente y misericordioso*”, “*A Él solo la gloria*”, “*Guárdela Dios*” (a la ciudad de Toledo), “*Perpetúe Dios su bendición*” (a individuos), “*Perdone Dios a los muertos y honre a los vivos*”¹⁹

Como es corriente en estos procesos, la arabización ocurrió con seguridad tiempo antes. Ya en el siglo IX Álvaro de Córdoba lamentaba la adopción del idioma árabe por parte de los cristianos²⁰. Si bien Álvaro representa las posiciones anti- musulmanas más extremas, y el carácter propagandístico de sus afirmaciones podría llevarnos a pensar sobre el grado de exageración que pueden contener, sirven como apoyo a la tesis de una arabización temprana²¹.

También nos informa acerca de la apropiación de pautas propias de los musulmanes en cuanto a vestimenta y mobiliario. En los testamentos suelen mencionarse los traspasos de almohadas, colchones y cojines, al tiempo que son escasas las menciones a mesas y sillas. Álvaro también hizo referencia a la imitación que los mozárabes practicaron de las vestimentas de estilo oriental, lo cual se rastrea en la documentación toledana donde se enumeran velos, *alhajas*, *almalafa* (túnica), *alifafe* (cobertor), *marfega* (tela)²²

Diego Olstein advierte que la apropiación de modelos orientales también aparece si observamos determinados patrones económicos y políticos. Sobresale la inmersión en el medio de pautas inmobiliarias y convenios para el

¹⁶ GP 1098, 981, 1104, 1100, 984.

¹⁷ Súmese a este ejemplo los siguientes GP 74, 304, 638, 179, 147, 347, 343, 295. Para casos de duplicidad de nombres árabes y mozárabes GP 109, 134, 163, 183, 233, 241, 359, 381, 548, 789, 966, 969.

¹⁸ Ver GP 88: en 1168 a los hermanos “*Domingo y Lorenzo, hijos de Esteban ben Gaisún*” venden una yugada de tierra blanca.

¹⁹ GONZÁLEZ PALENCIA A., *Los mozárabes de Toledo...*, pp. 43- 47, y doc. 1014: “*esto es lo que dispuso como última voluntad... el alguacil y alcalde Domingo Antolín (Dios aumente su gloria) cuando se hallaba enfermo de cuerpo...*”

²⁰ “(...) *Legem summa nesciunt Christiani, et linguam propriam non advertunt latini, ita ut ovni Christi collegio vix inveniatur unus in milleno hominum numero, qui salutaris fratri possit rationabiliter dirigere literas. Et reperitur absque numero multiplex turbas, qui erudite Cladaicas verborum explicet pompas*”, en GIL J., *Corpus scriptorum muzarabicorum*, CSIC, Madrid, 1973, pp. 314- 315

²¹ OLSTEIN D., “El péndulo mozárabe”, en *Anales Toledanos*, vol. XXXIX, Diputación Provincial de Toledo, 2002, p. 41.

²² GP 1035.

trabajo rural propios del Islam. Estas pautas llevan, por ejemplo, a identificar a los actores de una transacción con las mismas categorías que aparecen en las fórmulas notariales propias del derecho malikí extraídas del manual de Ahmad ben Mugit al Tulaytuli, *al- Muqni'fi Ilm al- Surut*²³. Ya Reyna Pastor había señalado la diferencia que existía entre los convenios de aparcería existentes en *al- Andalus* con respecto a la situación del campesinado en la Europa feudal. En el primer caso se asociaba un campesino con un propietario de tierras a través de un contrato que los transforma en *sharik* (socio, *exaricus* en la documentación latina) con una serie de derechos garantizados y que lo alejaban de la situación de servidumbre propia de las sociedades feudales²⁴. Huellas de estas prácticas se observan en los contratos de plantación, como el que se establece entre un presbítero y un campesino llamado Juan en donde se enumeran obligaciones laborales de este último al recibir la tierra de manos del presbítero, así como la división futura de la finca entre ambos²⁵. En este tipo de contratos la libertad jurídica de los individuos era esencial ya que el Islam repudiaba cualquier tipo de contrato que se hiciera con personas no-libres.

De todas formas, la inmersión en el medio de pautas económicas orientales no impidió que siguiera respetándose el *Liber Iudiciorum*, el conjunto de leyes y normas a través de los que la comunidad mozárabe ordenaba sus cuestiones internas. La misma documentación testimonia que los acuerdos de compraventa se realizaban “según la ley de los cristianos en sus ventas”, lo que lleva a pensar en una práctica que conjugaba el *Liber Iudiciorum* con un derecho consuetudinario similar al de los musulmanes²⁶.

En paralelo, también parece haberse dado una asimilación de voces árabes para mencionar determinados cargos que ostentaban algún tipo de autoridad tales como: *alguacil*, *alhaquim*, *almojarife*, *almotacén*, *nádir*, *caid*, y *adald*²⁷. Si bien el significado de estos términos seguramente sufrió variaciones luego de la conquista cristiana de 1085, no deja de ser relevante el uso del repertorio árabe también en este aspecto.

La suma de estos elementos nos muestra que la arabización no significaba la simple adopción del idioma del vencedor como una herramienta para desenvolverse con mayor soltura en una nueva realidad, sino que también implicaba la aceptación de todo un universo simbólico particular asociado con aquella lengua al punto que, en determinados campos, conllevaba la aceptación de nuevos patrones de ordenamiento económicos y políticos.

Pero, ¿experimentaron los mozárabes una verdadera aculturación o estamos ante un caso de mimetismo? Si entendemos por este último concepto la capacidad de un grupo para apropiarse de determinados elementos pero imitándolos de manera deformada, y ofreciendo simultáneamente resistencia a

²³ OLSTEIN D., *La era mozárabe...*, pp. 73- 74. Ahmad ben Mugit al Tulaytuli, *Al- Muqni'fi `Ilm al- Surut (Formulario Notarial)*, Aguirre Sádaba F.J. (ed.), CSIC, Madrid, 1994

²⁴ PASTOR R., *Del Islam al Cristianismo*, p. 80.

²⁵ GP 928.

²⁶ ALONSO M.L., “La compraventa en los documentos toledanos de los siglos XII y XV”, en *Anuario de Historia del derecho Español*, nº 49, 1979, pp. 455- 517.

²⁷ GP 23, 98, 109, 727, 940, 969.

otros, consideramos que puede ser ésta una categoría más fructífera que la de “aculturación” para comprender la situación de los mozárabes bajo el Islam²⁸.

Como observaremos a continuación la adopción de determinadas pautas culturales externas se llevó a cabo incluyéndolas en un conjunto de elementos culturales propios que no sufrieron cambios, y que permitieron la pervivencia de un núcleo identitario, vinculado especialmente a lo religioso que funcionó como una barrera a la aculturación completa. Para ello, una vez estudiados los patrones culturales nuevos adoptados, debemos observar aquellos que fueron resguardados. Y, en segundo lugar, observar si aquellos elementos que pudieron preservarse lo hicieron exclusivamente gracias a la voluntad del colectivo mozárabe o también contribuyó a ello la imposición de medidas de segregación de parte de las autoridades musulmanas.

Para ensayar una respuesta a esta cuestión es necesario sumar al estudio aquellas fuentes provenientes del ámbito islámico que se interesen por las relaciones entre musulmanes y *dimmiés* (cristianos o judíos). Algunos de los escritos utilizados provienen de escenarios distintos a Toledo, tales como Córdoba y Sevilla, pero la relativa unidad de prácticas y reproducción de pautas organizativas en *al- Andalus*, ya sean durante los años del Califato como bajo los reinos de *taifas*, nos permiten considerar que medidas similares se intentaron llevar a la práctica en todo el territorio.

Los límites a la integración

Así como la adopción de la lengua árabe es el elemento saliente en el proceso de adopción de pautas culturales nuevas experimentado por los mozárabes, el factor de mayor peso que da muestras de la preservación y resistencia de la propia identidad es el religioso.

Una vez más, y en relación a lo planteado en la introducción, es la religión la que define la pertenencia a determinados colectivos, más allá o a pesar de compartir lengua, estilo de vida, patrones de organización económica, etc.

Los mozárabes preservaron su particular fe cristiana, que no recibió las influencias de las novedades que en Roma iban tomando cuerpo, y que dio lugar a lo se conoce como rito mozárabe. La pervivencia de la religión estaba asegurada en la *dimma* que establecía el respeto hacia las creencias de los monoteístas, sus ritos y templos, aunque, como veremos, sus libertades sufrirían un recorte.

Pero, además, el mantenimiento dentro de la fe cristiana también afectaba otras áreas estrechamente relacionadas con el dogma como lo eran el matrimonio y la estructura familiar. Ambos aspectos encontraban también su regulación en el *Liber Iudiciorum*. En conjunto, el mantenimiento de la fe cristiana y de las pautas que se desprenden del *Liber Iudiciorum*, sirvieron como barrera de contención que impidió innovaciones en la estructura familiar. La organización parental agnática, endogámica y patriarcal propia de los musulmanes no penetró en el grupo mozárabe que muestra formas de parentesco similares a las del norte peninsular cristiano. El lugar y condición jurídica de la esposa también es un factor de contraste. Destaca la posibilidad

²⁸ ALTSCHUL N., “The Future of Postcolonial Approaches to Medieval Iberian Studies”, en *Journal of Medieval Iberian Studies*, Routledge, vol. 1, 2009, pp. 5- 17; BAHBHA H., *The Location of Culture*, Routledge, Londres, 1994.

de la mujer mozárabe de ser sujeto de derecho para realizar operaciones que involucren propiedades y herencias. Así lo prueban varios documentos, incluido el más temprano de 1083 (previo a la conquista cristiana) que comenta la venta de mitad de una viña que otorga una mujer a un comprador judío²⁹. Esta capacidad para ser parte activa en las transacciones estaría en consonancia con lo recapitulado en el *Liber Iudiciorum* que aseguraba:

*“Ut sorores cum fratribus aequaliter haereditate succedant. Si pater vel mater intestati discesserint, sorores cum fratribus in ovni parentum haereditate absque objectu aequali divisione succedant”*³⁰.

Pero, así como el grupo mozárabe tenía en sus manos herramientas que le permitían resistir una aculturación completa, también actuaban otros factores externos que impidieron su total asimilación.

En lo que respecta al matrimonio, la separación entre cristianos y musulmanes se mantuvo también por medio de la expresa prohibición a los cristianos de tomar como esposas a mujeres musulmanas. De hecho, la mera posibilidad de acercamiento parecía ser objeto de castigos rigurosos. Al-Wansarisi comenta un caso resuelto por los juristas de Córdoba, en el siglo X, que condenaron a un cristiano a 510 días de prisión por haber sido visto en compañía de una mujer musulmana³¹. Otro caso, resuelto también por los mismos juristas, conllevó una pena mayor: un cristiano que mantuvo relaciones con una musulmana casada fue condenado a rudos castigos corporales y prisión casi perpetua³².

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 que se considerarían musulmanes. De todas formas no parecía ser lo recomendable, y se cuenta con testimonios que ponen el acento en lo problemático de estas uniones que podían ser causa de la infiltración de ideas extrañas a la fe. Incluso en casos que testimonian la importancia de la toma de mujeres cristianas como esposas a la hora de generar alianzas políticas, no deja de sobrevolar la valoración negativa de estas prácticas. Por caso, podemos citar la experiencia de Abd al Aziz, hijo de Abd al Aziz b.Musa, quien tomó por esposa a la mujer de Rodrigo, Umm Asim, lo cual es narrado en *Ajbar Machmua*, crónica anónima del XI, con un tono ciertamente moralista. Según esta crónica habría sido la mujer quien corrompe a su marido, convenciéndolo de convertirse en rey. Ante la renuencia de su esposo por respeto al Islam, Umm Asim contesta: “*Y qué saben (...) tus correligionarios de lo que haces en el interior de tu casa?*”. El llevar corona habría sido la causa de que se creyera que Abd al Aziz se había convertido al cristianismo, lo que provocó su asesinato³³. La inclusión de una esposa infiel

²⁹ GP 1. Y también véase los siguientes documentos donde aparecen menciones a mujeres participando solas o con sus maridos en compraventas, litigios y donaciones: GP 4, 58, 147, 152, 249, 711, 981, 996, 998.

³⁰ *Fuero Juzgo en Latín y Castellano. Cotejado con los más antiguos y preciosos códices*, Real Academia española, Madrid, 1975, Libro IV, Título 2, Ley 1, pp. 50.

³¹ AL- WANSARISI, *Mi`yar*, tomado de IDRIS H.R., “Les tributaires en occident musulman médiéval d’après le “Mi`yar” d’Al- Wansarisi”, en Salmon P. (ed.), *Mélanges d’Islamologie*, Brill, Leiden, 1974, p. 176.

³² AL- WANSARISI, *Mi`yar*, p. 176.

³³ LAFUENTE y ALCÁNTARA E. (trad.), *Ajbar Machmua (Colección de tradiciones)*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1867, p. 32.

era entonces considerado un peligro potencial para la identidad religiosa del grupo.

De todas maneras, la insistencia con la que las crónicas mencionan el peligro que conllevaban los matrimonios mixtos seguramente esté indicando que estos existían en una cantidad considerable, y que generaban situaciones confusas. Nuevamente, al- Wansarisi comenta el caso de una mujer en el siglo IX que se auto- identifica como cristiana, pero cuyo padre, también de origen cristiano, se había convertido al Islam. La mujer fue considerada musulmana por los juristas a pesar de haber sido criada como cristiana y de llevar varios años de matrimonio con un hombre también cristiano³⁴. Este caso expone dos cuestiones fundamentales en las relaciones entre musulmanes e infieles: por un lado, la importancia de definir la confesión de los individuos para establecer la validez o no de un matrimonio (y, por consiguiente, el estatuto de los hijos) y, por otro lado, la relativa facilidad con que se experimentaban las conversiones que daban pie a identidades fluctuantes.

Esas identidades oscilantes eran objeto de preocupación para el poder ya que la adopción de pautas culturales orientales por parte de los cristianos llevaba a una cierta indiferenciación entre unos y *otros*. Pero también lo eran los aspectos más notorios de la identidad de esos *otros*, que necesariamente debían reglamentarse.

En este sentido, y a pesar de la protección que sobre los templos establecía la *dimma*, la existencia de iglesias y sinagogas, y las celebraciones más o menos públicas que en ellas se llevaban a cabo, eran causa de inquietud ya que en ellas los infieles hacían uso de una serie de elementos que podían llegar a contaminar a un musulmán en caso de que tuviera contacto con ellos. Para evitar esto la legislación malikí prohibió a los cristianos realizar sus ritos, procesiones y entierros en público, consumir también en público vino y cerdo, y mostrar la cruz³⁵.

Sin embargo, la participación de musulmanes en celebraciones cristianas podría llegar a darse, tal como parece indicar el caso de Abu Amir ben Xohaid quien “*estuvo cierta noche en una de las iglesias de Córdoba*”, experiencia que parece haberle sido placentera ya que: “*el toque de las campanas alegraba sus oídos*”, mientras observaba como los participantes tomaban vino y comían carne de cerdo en su presencia³⁶. También hay documentados versos escritos especialmente para las celebraciones de Año Nuevo y las de San Juan, en las cuales los musulmanes no parecían ser solo testigos, sino más bien haber tomado parte activa en las mismas³⁷.

De ahí las reconvenciones de al- Wansarisi que recuerda que regía para los musulmanes la prohibición de aceptar regalos de parte de cristianos en ocasión de Año Nuevo y Navidad ya que esas prácticas eran contrarias a la religión, al igual que las celebraciones de los solsticios de verano e invierno³⁸. O las recomendaciones consignadas en el tratado de Ibn`Abdun que prohibía a

³⁴ AL- WANSARISI, *Mi`yar*, p. 173.

³⁵ FATTAL A., *Le statu légal des non- musulmans en pays d`Islam*, Imprimerie Catholique, Beirut, 1958, p. 82.

³⁶ IBN JACAN, *Almathmah*, en SIMONET F., *Historia de los mozárabes de España*, pp. 820- 821.

³⁷ AL- MAQQARI II, en SIMONET F., *Historia de los mozárabes de España*, p. 820.

³⁸ AL- WANSARISI, *Mi`yar*, p. 173- 174.

las mujeres musulmanas entrar en las iglesias a causa de la conducta libertina de los clérigos³⁹.

Para la participación conjunta en celebraciones religiosas más o menos públicas seguramente colaboraba el hecho de que entre unos y otros no hubiera una demarcación de barrios definitiva. El planeamiento de las ciudades al estilo oriental obligaba a musulmanes y cristianos a atravesar una serie de espacios en donde, inevitablemente, entraban en contacto⁴⁰. Pero esa misma coexistencia que facilitaba los intercambios también podía alimentar entre las autoridades musulmanas la necesidad de reafirmar constantemente la propia identidad. Y, en un contexto que hacía imposible la indiferenciación instantánea de los individuos a causa de su arabización lingüística y la adopción de pautas culturales orientales en la práctica cotidiana, lo confesional era el único elemento que distinguía a quienes conformaban la *umma* de quienes no.

De hecho, las tentativas de imponer determinadas vestimentas y la prohibición de ciertas prácticas se aplicaba sobre los *dimmies* en cuanto no-musulmanes. De ahí las propuestas de los juristas recomendando el uso de cinturones o colores que los designaran, así como también la prohibición de que vistieran a la usanza oriental, del velo para la mujer cristiana, la espada para el hombre, gorros negros de identificación, sellos en el cuello al entrar a los baños, la prohibición de usar las mismas monturas que los musulmanes, y evitar situaciones que los pusieran al nivel de un musulmán o en las que un musulmán se viera obligado a ponerse a su servicio⁴¹.

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 y almohades, la población cristiana de *al- Andalus* no debió llevar signos distintivos⁴². Por otra parte, las prohibiciones que regían para los cristianos de hacer uso de expresiones de saludo y de invocación características del idioma árabe, así como el uso del velo para las mujeres, tampoco fueron respetadas como vimos al analizar la documentación del archivo catedralicio de Toledo⁴³.

³⁹ “*Debe prohibirse a las mujeres musulmanas que entren en las abominables iglesias, porque los clérigos son libertinos, fornicadores y sodomitas...*”, en GARCÍA GÓMEZ E. y LÉVI-PROVENÇAL E., *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn `Abdun*, Biblioteca de Temas Sevillanos, Sevilla, 1981, p. 150

⁴⁰ GP 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 casa de Almouac el Musulmán...*”; id. núm. 160, 348. Pastor menciona la mezcla de población cristiana y musulmana en el campo y la inexistencia de separaciones concretas al menos en el medio rural toledano, véase su ya citado *Del Islam al Cristianismo*. Para un estudio del ordenamiento espacial de las ciudades orientales, que toma también como ejemplo el caso de Toledo véase COQUELIN DE LISLE, G.B., “*De la Gran Mezquita a la catedral gótica*”, en Cardaillac L. (dir.), *Toledo siglos XII- XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*, Alianza, Madrid, 1992.

⁴¹ “*Un musulmán no debe dar masaje a un judío ni a un cristiano, así como tampoco tirar sus basuras ni limpiar sus letrinas, porque el judío y el cristiano son más indicados para estas faenas, que son faenas viles. Un musulmán no debe cuidarse de la caballería de un judío ni de un cristiano...*”, en GARCÍA GÓMEZ E. y LÉVI- PROVENÇAL E., *Sevilla a comienzos del siglo XII...*, pp. 149- 150.

⁴² LEVI- PROVENÇAL E., *Histoire de l'Espagne musulmane*, Leiden, Brill, 1953.

⁴³ “*No deberá consentirse que ningún alcabalero, policía, judío ni cristiano, lleve atuendo de persona honorable... tampoco se les saludará con la fórmula “la paz sea sobre ti” (al- salamu `alaykum)... Deberán llevar un signo por el que sean conocidos, por vía de humillarlos*”, en GARCÍA GÓMEZ E. y LÉVI- PROVENÇAL E., *Sevilla a comienzos del siglo XII...*, p. 157.

Tanto en este caso como en los anteriores la aplicación o no de la ley, más que su elaboración jurídica, fue lo que definió su alcance social⁴⁴. La interpretación que cada gobernante hizo de la misma tenía mucho que ver con la coyuntura en la que se encontraba. Los intereses de cada rey debían negociarse con sus propios intereses religiosos y jurídicos, y los de otros sectores, todo lo cual determinaba las posibles acciones más o menos violentas sobre aquellos que no formaban parte de la *umma*.

Sin embargo, retomando nuestra propuesta inicial, nos parece necesario encontrar un equilibrio entre la importancia explicativa atribuida a los momentos coyunturales y la existencia a largo plazo de un conjunto de medidas de corte discriminatorio. No debemos dejar de tener en cuenta lo significativo que fue la pervivencia de estas normativas que, ante una coyuntura propicia, se transformaban en dispositivos de control, dando además argumentos suficientes y un marco legal a las acciones tomadas contra las minorías y/o mayorías sometidas.

Conclusiones

Durante mucho tiempo se analizó la *dimma* como un ejemplo de tolerancia e integración. Pero no deberíamos sobrevaluar la libertad religiosa y de movimiento que predicaba y observar que esa misma legislación establecía un recorte de derechos para los no- musulmanes. Su misma existencia era una herramienta factible de ser usada por el poder en caso de necesitar establecer una delimitación más estricta entre unos y *otros*. El lenguaje de la *dimma* ponía el acento en la cuestión religiosa, que fue el principio usado para ordenar y segregar. En este sentido, no estamos ante una sociedad que integraba a los diferentes colectivos en una convivencia armoniosa. Al contrario, por su propia pertenencia religiosa determinados grupos estaban fuera de la *umma*, y se encontraban vinculada a ella mediante lazos de dependencia y sumisión.

Por otra parte, observamos que bajo esa particular legislación los cristianos fueron sujetos de un proceso de mimetismo que les permitió adoptar una serie de elementos culturales al tiempo que preservaron otros rasgos clave de su identidad, en una estrategia que involucró apropiaciones y resistencias simultáneas. Uno de los elementos clave preservados fue la religión, lo que impidió una aculturación acabada.

Para concluir, consideramos que el estudio del factor religioso, entendiéndolo como constructor de identidad y como una forma de clasificación, y su cruce con documentación que nos acerque a las prácticas sociales de la época puede abrirnos el camino a futuros análisis de sociedades heterogéneas y caracterizadas por dinámicas múltiples.

Bibliografía

ABU UBAYD AL- BAKRI, *Geografía de España (Kitab al- masalik wa-l- mamalik)*, Textos Medievales, Zaragoza, p. 30.
IBN ABD AL HAKAM, *Conquista de África del norte y de España*, Anubar, Valencia, 1966.

⁴⁴ SAFFRAN J., "Identity and Differentiation in Ninth- Century al- Andalus", *Speculum*, Massachusetts, Julio 2001, pp. 573- 598.

IBN JACAN, *Almathmah*, citado en SIMONET F., *Historia de los mozárabes de España*, tomo IV, Turner, Madrid, 1983.

GAMAL ABD AL KARIM, *La España musulmana en la obra de Yaqut (S. XII-XIII)*, Universidad de Granada, Granada, 1974, pp. 40- 41.

ALVARADO PLANAS J., *Espacios y fueros en Castilla- La Mancha (siglos XI- XV). Una perspectiva metodológica*, Polifemo, Madrid, 1995.

GARCÍA GÓMEZ E. y LÉVI- PROVENÇAL E., *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn `Abdun*, Biblioteca de Temas Sevillanos, Sevilla, 1981.

GIL I., *Corpus scriptorum muzarabiorum*, CSIC, Madrid, 1973.

GONZÁLEZ PALENCIA, A. (ed.), *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII- XIII*, Instituto de Valencia de Don Juan, Madrid, 1936- 1930.

Fuero Juzgo en Latín y Castellano. Cotejado con los más antiguos y preciosos códices, Real Academia española, Madrid, 1975.

LAFUENTE y ALCÁNTARA E. (trad.), *Ajbar Machmua (Colección de tradiciones)*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1867.

LÓPEZ PEREIRA J. (trad.), *Crónica mozárabe de 754*, Textos Medievales, Zaragoza, 1980.

AL-MAQQARI, *Analectas I*, citado en SIMONET F., *Historia de los mozárabes de España*, tomo IV, Turner, Madrid, 1983.

AL- QALQASANDI, *Subh al- Acsa fi Kitabat al- Insa*, Temas Medievales, Valencia, 1975.

AHMAD IBN UMAR AL UDRI, *Fragmentos geográfico- históricos de al Masalik ila gami al Mamalik*, Instituto de Estudios Islámicos, Madrid, 1965.

AL- WANSARISI, *Mi`yar*, citado en IDRIS H.R., “Les tributaires en occident musulman médiéval d’après le “Mi`yar” d’Al- Wansarisi”, en Salmon P. (ed.), *Mélanges d’Islamologie*, Brill, Leiden, 1974.

AILLET C., *Les Mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IXe- XIIe siècle)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010.

AILLET C., PENELAS M. y ROISSE P (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, Lengua y cultura de los cristianos de al- Andalus (siglos IX- XII)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2008.

ALONSO M.L., “La compraventa en los documentos toledanos de los siglos XII y XV”, en *Anuario de Historia del derecho Español*, nº 49, 1979.

ALTSCHUL N., “The Future of Postcolonial Approaches to Medieval Iberian Studies”, en *Journal of Medieval Iberian Studies*, Routledge, vol. 1, 2009, pp. 5- 17.

BAHBHA H., *The Location of Culture*, Routledge, Londres, 1994.

CASTRO A., *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Losada, Buenos Aires, 1948.

CATLOS B., “Contexto y convivencia en la corona de Aragón: propuesta de un modelo de interacción entre grupos etno- religiosos minoritarios y mayoritarios”, *Revista de História Medieval*, Univ. de Valencia, 12, 2001- 2002, pp. 259- 268.

CHALMETA P., “Concesiones territoriales en al- Andalus (hasta la llegada de los almorávides), en *Hispania*, vol. 35- nº 6, Madrid, 1975, pp. 1- 90.

COQUELIN DE LISLE, G.B., “De la Gran Mezquita a la catedral gótica”, en Cardaillac L. (dir.), *Toledo siglos XII- XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*, Alianza, Madrid, 1992.

DOUGLAS M., *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.

DURKHEIM E. y MAUSS M., “De quelques formes primitives de classification: contribution à l’étude des représentations collectives”, *L’Année Sociologique*, nº 6, Les Presses Universitaires de France, 1901- 1902, pp. 1-72.

FATTAL A., *Le statut légal des non- musulmans en pays d’Islam*, Imprimerie Catholique, Beirut, 1958.

GARCÍA FITZ F., “Las minorías religiosas y la tolerancia en la Edad Media hispánica: ¿mito o realidad?”, en GARCÍA SANJUAN A. (ed.), *Tolerancia y Convivencia Étnico- Religiosa en la Península Ibérica durante la Edad Media. III Jornadas de Cultura Islámica*, Universidad de Huelva, Huelva, 2003.

GARCÍA SANJUAN A., “Formas de sumisión del territorio y tratamiento de los vencidos en el derecho islámico clásico”, en M. Fierro y F. García Fitz (eds.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos*, CSIC, Madrid, 2008.

- GUICHARD P., *Al- Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barral editores, Barcelona, 1976.
- HITCHCOCK R., *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain*, Ashgate, Aldershot, 2008.
- LEVI- PROVENÇAL E., *Histoire de l'Espagne musulmane*, Leiden, Brill, 1953.
- MANZANO MORENO E., "Árabes, beréberes y indígenas (sic): al- Andalus en su primer período de formación", en P. Toubert y M. Barceló (dir), *L'incastillamento. Actas de las reuniones de Girnona (26- 27 de noviembre de 1992) y de Roma (5- 7 de mayo de 1994)*, Ecole française de Rome, Roma, 1998.
- NOTH A., *Quellenkritische Studien zu Temen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*, Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, Bonn, 1973; y "Zum Verhältnis von kalifaler Zentralgewalt und Provinzien in Umayyadischer Zeit: die Sulh- Anwa Traditionen für Ägypten und den Iraq", en *Die Welt des Islams*, vol. XIV, 1-4, Bochum, pp. 150- 162.
- OLSTEIN D., *La era mozárabe. Los mozárabes de Toledo (siglos XII- XIII) en la historiografía, las fuentes y la historia*, Univ. de Salamanca, Salamanca, 2006; y "El péndulo mozárabe", *Anales Toledanos*, vol. XXXIX, Toledo, 2002, pp. 37- 77.
- PASTOR R., *Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico- sociales*, Península, Barcelona, 1975.
- SAFFRAN J., "Identity and Differentiation in Ninth- Century al- Andalus", *Speculum*, Massachusetts, Julio 2001, pp. 573- 598.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ C., *España, un enigma histórico*, Sudamericana, Buenos Aires, 1956.
- SIMONET F., *Historia de los mozárabes de España*, Turner, Madrid, 1983.
- SOIFER M., "Beyond convivencia: critical reflections on the historiography of interfaith relations in Christian Spain", *Journal of Medieval Iberian Studies*, Routledge, Vol. I, 2009, pp. 19- 35.
- VERNET J. (trad.), *El Corán*, Plaza y Janés, Barcelona, 1980.
- WICKHAM C., *Framing the Early Middle Ages*, Oxford University Press, Oxford, 2005.