

## La experiencia mozárabe: dinámicas de negociación y resistencia en la construcción histórica de una identidad.

María de la Paz Estevez

Instituto de Historia Antigua, Medieval y Moderna “Profesor José Luis Romero”  
FFyL-UBA

### Resumen

La coexistencia de colectivos con distintas adscripciones religiosas en la Península Ibérica durante la Edad Media dio pie a lógicas de construcción de identidades que muestran la riqueza y variedad de dispositivos que los hombres y mujeres de la época pusieron en juego a la hora de elaborar formas de identificación tanto propias, como de aquellos colectivos considerados otros. Sobresale en esta dinámica el rol que jugó la adscripción religiosa, además de las imposiciones que distintas coyunturas sociales y políticas pudieron conllevar. Para la exploración de esta problemática, el caso de la península ibérica se presenta como un campo especialmente fructífero ya que permite observar la interacción entre colectivos distinguibles por su adscripción religiosa. En este trabajo, nos interesa abordar el caso de la población mozárabe, conformada por individuos cristianos que experimentaron un proceso de arabización cultural en contacto con los musulmanes arribados a la región. El caso permite evaluar los alcances y límites de los intercambios sucedidos entre mozárabes, musulmanes, y también cristianos del norte. Nuestro objetivo será explorar, a partir de información obtenida de escritos jurídicos, material cronístico y documentos de archivo de qué forma y bajo qué patrones los mozárabes se organizaron, y hasta qué punto los poderes políticos aseguraron o limitaron su libertad de acción.

**Palabras clave:** mozárabes – identidad – arabización – al-Ándalus

### Abstract

The coexistence of groups with different religious affiliations in the Iberian Peninsula during the Middle Ages allowed for the construction of identities that show the richness and variety of devices the men and women of the time carried out in order to identify themselves, as well as those considered others. In this process, the role played by the religious affiliation stands out, in addition to the impositions that different social and political contexts could bring. To analyze this issue, the Iberian Peninsula conveys a fruitful field to observe the interaction between groups distinguishable by their religion. The aim of this article will be to address the specific case of the Mozarabic population, known as those Christians who experienced a process of cultural Arabization in contact with the Muslims arrived to the region. This case will enable us to evaluate the

scope and limits of the exchanges that occurred between Mozarabs and Muslims; to explore how and under what patterns the Mozarabs organized themselves, and to what extent the political powers of the time ensured or limited their possibilities of action. To reveal the experiences of the Mozarabs the information offered by religious writings, chronicle material and documents from different archives will be considered.

**Key words:** Mozarabs – identity – arabization – al-Andalus

## Introducción

La llegada de contingentes árabes y beréberes a la Península Ibérica en 711 y su rápido avance sobre el territorio expuso a las poblaciones nativas a un nuevo escenario dominado por autoridades de signo religioso diferente, que actuaban a partir de normas y patrones de ordenamiento social también distintos. En este contexto, las comunidades locales, en su mayoría cristianas, contaban con dos alternativas: huir y buscar refugio en los territorios del norte que se encontraban bajo monarcas cristianos; o permanecer en las tierras conquistadas por el Islam aceptando las condiciones que les eran impuestas.

En el segundo caso, aquellas comunidades que continuaron habitando las regiones capturadas debieron llevar adelante una serie de acciones que les permitieran relacionarse con los recién llegados y negociar posibles mejoras en su situación en tanto población vencida. En este proceso jugarán un rol tanto la particular forma de categorización de la población impuesta por las nuevas autoridades musulmanas, como también las prácticas que las propias comunidades cristianas realizaron en pos de sostener elementos clave de su identidad y pautas de ordenamiento. Estas prácticas, lejos de limitarse a reacciones defensivas, también incluyeron la asimilación de algunos patrones de conducta de los recién llegados, dando origen a un conjunto de rasgos particulares que distinguirían a estos colectivos no solo respecto de los musulmanes, sino también de sus mismos correligionarios cristianos que vivían allende la frontera con el Islam.

La adopción de elementos culturales orientales dio origen, entonces, a los mozárabes: cristianos que presentaban una arabización cultural, sin perder su adscripción religiosa original, y que también sostenían una serie de normas propias para su gestión comunitaria, además de practicar un culto particular, conocido como rito mozárabe o visigótico<sup>1</sup>.

El abordaje de la historia de los mozárabes requiere considerar la naturaleza de las relaciones que se establecieron entre cristianos y musulmanes, el alcance de los intercambios culturales sucedidos entre unos y otros, las formas que adoptó su coexistencia y el grado de tolerancia practicado. Su misma complejidad explica que la “cuestión mozárabe” sea 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 (Simonet, 1897- 1903) su actuación política (Sánchez Álborno, 1956), el grado de aculturación que experimentaron e incluso el alcance de su real existencia bajo el Islam (Pastor, 1975, Guichard, 1976, Molénat, 1997, Olstein, 2006, Hitchcock, 2009). Esta variedad de enfoques da cuenta de la multiplicidad de la historio-

1 El aislamiento que impuso la conquista de 711 generó que los cristianos nativos (incluso los que habitaban el norte peninsular no sometido al Islam) preservaran un ritual de origen godo, al que se conoce como rito visigodo o mozárabe. 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, basándose en una serie de escritos tardo- antiguos, entre las que sobresalían las figuras de San Agustín, San Jerónimo, Isidoro de Sevilla y Gregorio el Grande.

grafía dedicada al estudio de los mozárabes que, a todas luces, sobrepasa los límites del presente trabajo. No obstante, y sin desconocer los aportes anteriores, consideramos oportuno destacar una de las últimas propuestas, y que figura entre las más prolíficas para el estudio, como lo es la ofrecida por Cyrill Aillet. En su relevante investigación sobre los mozárabes, Aillet sugiere que el término “mozárabe” designa una situación de interacción cultural que una población determinada, los cristianos de al-Ándalus, mantuvieron con el Islam y, posteriormente, con los poderes cristianos del norte (Aillet, 2010, p. 34). Una definición que guiará nuestro trabajo ya que se muestra lo suficientemente plástica para abordar procesos y prácticas sociales que estuvieron lejos de ser elementos inmóviles y que, por el contrario, se caracterizaron por su dinamismo.

Nuestro objetivo será, entonces, explorar algunos comportamientos de este colectivo que permiten analizar las estrategias puestas en juego por sus miembros, así como medir el alcance que tuvo la adopción de elementos foráneos, algunos de los cuales incluso sobrevivieron una vez que las regiones del sur peninsular fueron siendo incorporadas a los reinos cristianos del norte. Una serie de datos provenientes de documentos atribuidos a la mozarabía toledana serán fundamentales para analizar esta cuestión ya que ofrecen pruebas de la tardía pervivencia de elementos orientales. Ello no solo permitirá medir aquella arabización, sino también reevaluar críticamente el andamiaje teórico a partir del cual se ha estudiado este proceso. Sumaremos, asimismo, informaciones provenientes de crónicas y escritos religiosos sobre experiencias mozárabes de otras regiones peninsulares que colaboran a la hora de comprender la historia del grupo.

## Categorización y explotación de la diferencia religiosa

Como premisa y punto de partida debemos tener presente la importancia de la adscripción religiosa como elemento sustancial para la construcción de la identidad en la Edad Media, en tanto elemento primario de ordenamiento y clasificación aplicado por los poderes de turno a fin de controlar el interactuar de los individuos. Si bien la construcción de la identidad (o identidades) involucró múltiples esferas de la vida y la pertenencia religiosa nunca fue el único factor en juego, es indudable que este 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, además, definía el orden social en su conjunto.

El peso del elemento religioso para la clasificación de la población es factible de ser observado en los pactos de capitulación más tempranos concluidos entre los musulmanes en avance y los cristianos vencidos. Estos acuerdos testifican la aplicación de la *dimma*, un conjunto de elaboraciones de raíces coránicas que regía las relaciones entre musulmanes e infieles, tanto al momento de la conquista, como una vez instalados los musulmanes en el territorio. La *dimma* formaba parte del cuerpo de leyes relativo a las conquistas que partía de la concepción de la guerra en términos de *yihad* y conceptualizaba a las poblaciones de cristianos y judíos conquistados

como *dimmíes* (protegidos) a quienes se aseguraba un número de derechos, al mismo tiempo que se hacía objeto de una serie de limitaciones y cargas<sup>2</sup>. En líneas generales, a los monoteístas no-musulmanes se les prometía la protección y el permiso para residir en tierras del Islam, trabajar en aquello que les asegurase su sustento y el permiso para seguir practicando su religión. A cambio, debían cumplir con una serie de requisitos entre los que figuraban no ofender al islam, no colaborar con el enemigo y pagar un impuesto diferencial.<sup>3</sup>

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 *dimmíes*. En suma, la organización de la tributación en base a la adscripción confesional confirma la importancia de la pertenencia religiosa como factor de ordenamiento y construcción de identidades, tanto para los individuos particulares, como para el Estado.

El ejemplo más citado de este tipo de pactos es aquel que describe el acuerdo establecido entre Abd al Aziz ibn. Musa y Teodomiro, autoridad de la región de Orihuela al inicio de la conquista, hacia el año 713. El pacto especificaba que a los nativos se le concedía el “pacto de Alá” y la “protección de Alá y su profeta”. Ello convertía al acuerdo en *ahd* o *sulh*, el tipo de convenios que se firmaban con poblaciones que capitulaban y por lo que preservaban una serie de derechos. Gracias al pacto, Teodomiro se aseguró que no se impondría a nadie sobre él, no se rebajaría a sus compañeros, no serían tomados como cautivos los hombres libres ni sus mujeres e hijos, no se quemarían iglesias ni se forzaría su religión y se establecía la paz sobre un número de centros urbanos. A cambio, la población cristiana comandada por Teodomiro debía cumplir con el pago de los impuestos.<sup>4</sup>

Se calcula que se habrían firmado alrededor de once pactos de este tipo en la península. Una primera lectura podría interpretarlos como ejemplos de las prácticas tolerantes de los recién llegados dados los beneficios que los vencidos se aseguraron y que habría colaborado, además, en el mantenimiento de sus condiciones de vida sin sufrir cambios significativos. Sin embargo, debemos advertir lo inconveniente de una lectura excesivamente literal de los mismos a la hora

2 Uno de los aspectos de las normas que sostenían el yihad se refería al trato dispensado a la gente del libro (*ahl al kitab*) cuya base coránica se encuentra en la 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” (Vernet, 1980 p. 202; García Sanjuán, 2008, p. 77).

3 La tributación de origen musulmán era el *zakat* o “diezmo” y constituía el *mal al- sadaqa*, una riqueza de la que el Estado era administrador pero no propietario. Por su parte, los *dimmíes* pagaban una capitación, la *gizya*, y el *harag*, un impuesto que gravaba la tierra. Este último no contemplaba un mínimo ni necesidades vitales, no caducaba y sus 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 península (Chalmeta, 1975; Manzano Moreno, 1998; Noth, 1973).

4 Se cuenta con la versión del pacto ofrecida por al Udri. La mención a los impuestos que los *dimmíes* deben pagar también se encuentran en Ibn al- Hakam, en la obra de Yaqut y en la Crónica Mozárabe de 754 ( Gamal Abd al- Karim, 1974, pp. 40- 41; López Pereira, 1980, pp. 76- 77, 80; Ahmad Ibn Umar al- Udri, 1965; Al- Hakam, 1966, p. 53).

de abordar una realidad que se mostró mucho más rica. Los acuerdos de conquista, además, muestran un formalismo que no necesariamente se correspondía con las prácticas sociales concretas. De hecho, contrastan en ciertos aspectos con información obtenida a partir de la lectura de crónicas y documentos de archivo que indican que las relaciones entre musulmanes y cristianos sometidos parecen haber sido más complejas, dando lugar a procesos de intercambios y préstamos culturales de los que la población mozárabe sería uno de los ejemplos más acabados.

## Organización eclesiástica y arabización

Las imposiciones de los recién llegados dieron pie, entonces, a una dinámica particular que colaboró en la construcción de la identidad mozárabe. Por caso, el permiso para mantener su religión les aseguró la posibilidad de disfrutar de un elemento sustancial. No obstante, para asegurar la supervivencia de aquel factor también era necesario sostener la organización institucional del cristianismo y la presencia eclesial en el territorio, así como asegurar un mínimo de comunicación con otras comunidades cristianas fuera de al-Ándalus.

Respecto al primer punto, la organización de las provincias eclesiásticas, esta parece haber sobrevivido, aunque con algunas modificaciones, durante los primeros siglos de dominación islámica, momento en que Córdoba fue ganando ascendente sobre la antigua sede de Toledo. Se cuenta con registros que indican la celebración de concilios de los que incluso habrían participado autoridades musulmanas<sup>5</sup>, y también se conservan catálogos con los nombres de los obispos presentes en varias sedes andalusíes, al menos hasta el siglo X (Simonet, 1897- 1903, pp. 121-122). Asimismo, dominios y tercias habrían continuado siendo las fuentes de ingresos más importantes de los hombres de la Iglesia. También se cuenta con testimonios que indican la pervivencia de escuelas parroquiales y un crecimiento en el número de individuos que adoptaron el estado monacal (Herrera Roldán, 2010, pp. 358- 359). Con respecto a la segunda cuestión, las relaciones mantenidas con otras comunidades y/o referentes cristianos fuera de al-Ándalus, las epístolas de pontífices romanos dirigidas a la península, así como los testimonios de viajes realizados por religiosos originarios del sur, ya sea hacia monasterios fuera del territorio peninsular o en su calidad de embajadores de las autoridades musulmanas, muestran que no puede afirmarse de manera categórica que los cristianos andalusíes sufrieran un aislamiento total. <sup>6</sup>En suma, si bien la organización eclesiástica de la región atravesó distintas vicisitudes a lo largo de los siglos de dominación islámica, no dejó de ser un elemento importante capaz de colaborar a la hora de ofrecer espacios válidos para la realización de aquellos ritos y prácticas necesarios para el mantenimiento de la identidad cristiana.

No obstante, la coexistencia con los musulmanes también dejó su huella. De hecho, una

5 Eulogio, *Memoriale sanctorum*, II 15, 3 y Sansón, *Apologeticus*, II prefacio 8 (Gil Fernández, 1973, pp. 435 y 554).

6 Como ejemplo puede mencionarse el viaje por tierras y monasterios pirenaicos realizado por Eulogio en 848. Véase: *Epistula*, III 1-2 (Gil Fernández, 1973, pp. 497-498).

serie de acontecimientos tempranos pueden ser considerados intentos por conciliar elementos del cristianismo con el islam de las nuevas autoridades. Ejemplos de ello son las discusiones alrededor de la idea de libre albedrío y la aparición de propuestas consideradas heréticas como las de Migecio, Elipando, Hostegesis y los casianistas (Hagerty, 1978, pp. 220- 223; Herrera Roldán, 2010, p. 363). Si bien esto pudo ser una consecuencia de un cierto nivel de descomposición de la autoridad religiosa en la región; también muestra la plasticidad ejercitada por algunos referentes del cristianismo a fin de mejorar sus relaciones con los musulmanes, sin por ello renunciar a su credo y convertirse al islam.

Los datos consignados hasta aquí son esenciales a la hora de evaluar la suerte corrida por las comunidades cristianas. Algunos autores propusieron que la conquista de la península habría desarticulado la organización eclesiástica a tal punto que la población cristiana se vio despojada de sus líderes religiosos y de los necesarios profesionales que llevaran a cabo los ritos para mantener la cohesión de la comunidad (De Epalza, 1994 y Rubiera Mata, 1992, p. 347). Ello, sumado a la promesa de mejoras en el status que ofrecía la conversión al islam, a las uniones religiosas mixtas entre hombres musulmanes y mujeres cristianas, y a la huida de obispos y migración de monjes hacia los reinos cristianos del norte habría colaborado para la reducción dramática en el número de creyentes. Sin embargo, si se atienden los ejemplos que dan cuenta del sostenimiento de la red episcopal, la continuidad en la celebración de concilios y los casos de construcción de nuevas sedes (sumadas a la conservación de aquellas que se remontaban a los tiempos de los visigodos) se estaría en presencia de una comunidad de cristianos aún significativa.

De todas formas, calibrar el porcentaje de población cristiana en al-Ándalus sigue siendo una tarea muy poco sencilla. Aquellos estudios que midieron el alcance de la islamización, proponen que hacia el siglo X la mitad de la población ya sería musulmana, lo que indicaría una tasa de conversión constante durante el período previo (Bulliet, 1979). Siguiendo este planteo, sucesos como el protagonizado en el siglo IX por quienes serían conocidos como los mártires de Córdoba pueden interpretarse como una reacción al aumento en el número de conversos, y una crítica a la arabización creciente (Coope, 1995). Precisamente, la dificultad a la hora de medir el estado real de la comunidad cristiana se debe a este proceso paralelo de transformación cultural que, sin embargo, no finalizaba en la conversión al islam. Esta evolución implicó un desafío para unos y otros, ya que desdibujaba los rasgos que se consideraban característicos de cristianos y musulmanes haciendo que la identificación inmediata de un individuo como perteneciente a una u otra comunidad se volviera difícil en el trato cotidiano.

Como adelantamos, el contexto socio- político posterior al año 711 obligó a la población nativa a buscar formas que facilitaran su vinculación con las autoridades musulmanas. Por otra parte, la vecindad entre recién llegados y nativos, así como las uniones interreligiosas fueron vectores que facilitaron los contactos y la exposición de unos y otros a la cultura ajena. Veamos,

entonces, el alcance y los límites de este proceso en el caso particular de los mozárabes.

## Alcances y límites de la arabización de los mozárabes

Un primer elemento de peso en la conformación de la identidad mozárabe es su arabización lingüística y cultural, una realidad que se advierte en fuentes latinas que denuncian la adopción del idioma árabe y su sistema onomástico por parte de los cristianos, además de las reglas dietéticas de los musulmanes, e incluso prácticas como la circuncisión y el uso de vestimentas orientales en el caso de los clérigos.<sup>7</sup>

Pruebas de la adopción del árabe se observan en la existencia de traducciones de textos bíblicos al árabe, glosas y toda una literatura cristiana escrita en esa lengua (Roisse, 2008, pp. 215- 216). El uso del árabe se sostiene incluso tiempo después de producida la caída en manos cristianas de regiones antes sometidas al Islam, así como entre aquellos cristianos que se trasladaron hacia tierras del norte ante la llegada de los gobiernos rigoristas de almorávides y almohades durante los siglos XI y XII. En estos casos, los mozárabes volvían a encontrarse en una situación particular: de una parte, pasaban a estar bajo la órbita política de sus correligionarios, por lo cual ya no eran considerados infieles pero, de otra parte, su arabización provocaba dudas entre las autoridades, tanto laicas como eclesiásticas, que observaban los patrones orientales de su conducta con desconfianza.

Ejemplo de algunos de estos comportamientos podemos observarlos en el caso de la mozarabía toledana que nos provee de información significativa acerca de su situación una vez ganada la región por los cristianos y que es, además, ejemplo de la pervivencia de aquellos patrones culturales desarrollados bajo el Islam.

El rey Alfonso VI logró hacerse con la taifa de Toledo en 1085. Esta conquista le permitió al rey cristiano controlar y beneficiarse de los recursos que suponía gobernar una región relativamente bien poblada, que se calcula en alrededor de 28.000 habitantes, y con numerosas villas y localidades en sus alrededores. El porcentaje de población mozárabe en Toledo se calcula en, aproximadamente, unos 3027 habitantes, cifra que experimentarían cambios.<sup>8</sup> Si bien no forma parte del objeto de nuestro trabajo, cabe mencionar que los orígenes de esta comunidad son objeto de discusión. Algunos historiadores sostienen que los mozárabes visibles en la documen-

<sup>7</sup> Véase las actas del Concilio cordobés, así como Eulogio en *Memoriale sanctorum* II 7, 2; 10, 1 y *Documentum martyriale* 20 (Gil Fernández, 1973, pp. 139-140, 406-407, 416 y 471). Álvaro también se quejó de la extensión entre sus correligionarios de estas costumbres, que, según el abad Sansón, habían llegado hasta el obispo Samuel de Ilíberis (Gil Fernández, 1973, pp. 313-314 y 550). Lo mismo denunció en el siglo X la *Vita Iohannis Gorziensis* 123, que también se refiere al rechazo por parte de los cristianos de los alimentos prohibidos a los musulmanes (Pertz, 1891, p. 372). Por su parte, el prólogo de Leovigildo a su obra *De habitu clericorum* resalta la importancia de los hábitos cristianos por su significado místico (Gil Fernández, 1973, p. 668).

<sup>8</sup> Según los cálculos realizados por Diego Olstein, los mozárabes conformaron en total un 27% de la población toledana, descendiendo a un 25,4% (925 habitantes) entre 1085 y 1180, y volviendo a ascender a un 28% (2107 habitantes) entre 1181- 1260 (Olstein, 2006, p. 141; Pastor, 1968, p. 178).

tación en Toledo no serían población autóctona, sino migrantes reconducidos hasta allí por el monarca cristiano desde el sur de al-Ándalus (Molénat, 1997, pp. 90-98; Hitchcock, 2009).<sup>9</sup> Esta propuesta ha sido objeto de críticas por quienes consideran que es arriesgado derivar la existencia demográfica de una comunidad de la cantidad de documentación que pudo producir ese mismo colectivo (García Sanjuán, 2007). Por otra parte, aventurar un despoblamiento total de población cristiana en Toledo tampoco tiene en cuenta los *fueros* sucesivos otorgados a la ciudad donde se hace referencia a su existencia de larga data; ni se contempla la posibilidad de destrucción o pérdida de documentación previa a 1085 donde pudieran figurar. Para lo que nos concierne en este escrito, ya se trate de población nueva o de vieja data, nos interesa rescatar que la documentación atribuida a los mozárabes muestra la conservación de todo un repertorio de patrones culturales de raigambre oriental en prácticas sociales cotidianas como las compraventas de tierras, los testamentos, las donaciones, etc.<sup>10</sup>

La arabización de la comunidad mozárabe se confirma desde el momento en que la mayor parte de los 1175 documentos están escritos en aquella lengua y muchos incluyen la fórmula “*hecha después de explicarles a todos su sentido en lengua que entendieron*”, es decir, el árabe.<sup>11</sup> También las firmas dan cuenta de la adopción de nombres a la usanza árabe combinados con otros latinos, además del uso de la estructura generacional o *nasab* de clara raigambre oriental como, por ejemplo, en casos de individuos identificados como “Esteban ben Gaisún”.<sup>12</sup>

Otro signo de la adopción de pautas culturales del grupo conquistador por parte de los mozárabes son visibles en una serie de formulismos que encabezan la documentación invocando a personas, lugares o situaciones. En la mayoría de las cartas 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*”.<sup>13</sup>

9 Para los fueros otorgados a Toledo véase las ediciones de García Luján (1982), Alvarado Planas (1995) y Chamorro Cantudo (2017).

10 El conjunto de documentos del Archivo Catedralicio de Toledo incluye registros de compraventas, 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 estudiar 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 último (González Palencia, 1936-1930). En adelante, se identificarán los documentos de este corpus mediante la fórmula GP seguido del número de documento según esta edición.

11 GP 1098, 981, 1104, 1100, 984.

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

13 En el conjunto de frases típicas de herencia oriental figuran algunas de encomio a la ciudad de Toledo como *حدها الله* (“guárdela Dios”), *كلاها الله* (“vele Dios por ella”), *تمزها الله* (“enriquezca Dios”). Para el caso de individuos sobresalientes y/o difuntos era común el uso de: *ادام الله بركته* (“perpetúe Dios su bendición”), *اكدمه الله* (“hónrelo Dios”), *ادام الله نصره* (“perpetúe Dios su victoria”), *اعنه الله* (“ensálcelo Dios”), *رحمة الله* (“Dios lo haya perdonado”),

No obstante, en paralelo 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 el latín se transformó en una herramienta esencial para la reafirmación y expresión de la identidad confesional del colectivo. El latín era indispensable no solo para mantener el vínculo con las Escrituras, sino también con el pasado pre- islámico del grupo. Aillet indica que, hacia el siglo IX, Córdoba se habría convertido en un importante centro de cultura latina, lo que testimonian las figuras y obras de Eulogio, Álvaro y el abad Sansón, que resisten en el contexto de una comunidad cristiana que se encaminaba hacia la arabización. Sin embargo, hacia los siglos XI y XII, la producción de obras originales en latín se habría detenido para ser reemplazada por una profusa práctica de copia de manuscritos en latín, pero en los que ya se observaban inclusiones en árabe, en forma de glosas y *marginalia*. Se produce, además, una *translatio studii*, es decir, la traducción completa de obras religiosas al árabe entre las que se encuentran la Biblia y los Salmos, un ejercicio que, como toda traducción, probablemente conllevó la adopción de algunos conceptos que acompañaban este idioma (Aillet, 2010, pp. 185-186). En esta tarea sobresalió el trabajo de traducción de Salmos realizado por Hafs ibn Albar, y de los Evangelios por Isaac bin Balasq de Córdoba (Roisse, 2008).

En el marco del avance del árabe, el latín encontró un campo específico en el que perdurar: el registro epigráfico. La mayor cantidad de lápidas recuperadas incluyen inscripciones talladas en latín. Hasta el momento, sólo se conocen una pocas lápidas bilingües procedentes de la ciudad de Córdoba y de Toledo. En el caso de una piedra funeraria toledana de 1156, cita en la iglesia de Santa Justa y Rufina, se menciona a un hombre, Michael Semeno, y se agrega una inscripción en latín: “*In nomine domine nostri Iesu Christi...*” y en árabe “*miqa`il ibn Samanuh... Bismillah al-Rahman al rahim*” (Barceló, 2019). Es justo agregar que la continuidad del latín, y del cristianismo, también se explica por la ausencia de una política religiosa anti-cristiana de parte de las autoridades musulmanas. Si bien se practicaban políticas de segregación, no se llevaron adelante campañas de erradicación total de la fe de los *dimmíes*.

Volviendo a la cuestión del grado de arabización cultural, el conjunto documental precedente de Toledo también informa sobre la apropiación de pautas propias de los musulmanes en cuanto a vestimenta y mobiliario. Mientras los testamentos suelen mencionar traspasos de almohadas, colchones y cojines, con escasas menciones a mesas y sillas; el rubro de la vestimenta y abrigos suele consignar menciones a velos, *alhajas*, *almalafa* (túnica), *alifafe* (cobertor) y *margega* (tela)<sup>14</sup>.

La asimilación de prácticas foráneas también parece haber permeado en el campo socio-económico. Sobresale el uso de pautas inmobiliarias y de tipos de convenios para el trabajo rural *إرحمنا الله ميتهما واکرمهم* (“y hónrelos y perdone Dios a sus muertos”), *واکرم حییهما* (“y honre a los vivos”). Además, la mayor parte de los documentos contienen las siguientes fórmulas: *بسمی الله الی حییم* (“en el nombre de Dios clemente y misericordioso”), *لله الحمد و حدة* (“a Él solo la gloria”), *الحمد الة کثیرا* (“gloria a Dios mucha”), *ولة الحمد دایما* (“a Él gloria eternamente”), *وبه أستعین* (“en Él pongo mi confianza”), *وتوکلت علی الله وحده* (“en Dios solo confío”).

de corte islámico. Por caso, se identifica a los actores de una transacción con las mismas categorías que aparecen en las fórmulas notariales del derecho *malikí* extraídas del manual de Ahmad ben Mugit al Tulaytuli, al- *Muqni'fi Ilm al- Surut* (Aguirre Sábada, 1994). Ya Reyna Pastor había señalado la diferencia que existía entre los convenios de aparcería existentes en al- Ándalus 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 lo transformaba en *sharik* (socio), beneficiado con una serie de derechos que lo alejaban de la situación de servidumbre propia de las sociedades feudales (Pastor, 1975, p. 80). La documentación toledana ofrece huellas de estas prácticas en los contratos de plantación, como el que se estableció entre un presbítero y un campesino llamado Juan y que enumeraba las obligaciones laborales de este último al recibir la tierra de manos del presbítero, así como la división futura de la finca entre ambos.<sup>15</sup>

Sin embargo, la inmersión en el medio de pautas económicas orientales no impidió que los mozárabes toledanos continuaran rigiéndose por el *Liber Iudiciorum*, el conjunto de leyes y normas a través de los que la comunidad cristiana ordenaba sus cuestiones internas.<sup>16</sup> La continuidad de este derecho se aseguraba en los pactos de capitulación ya mencionados y, en tanto ley, fue un importante factor constructor de identidad (Bartlett, 1996, p. 127). La misma documentación que nos reveló la adopción de fórmulas islámicas testimonia que, al mismo tiempo, los acuerdos de compraventa se realizaban “según la ley de los cristianos en sus ventas”<sup>17</sup>, lo que nos conduce a ponderar la posibilidad de una práctica que conjugaba el *Liber Iudiciorum* con un derecho consuetudinario similar al de los musulmanes (Alonso, 1979). A todo ello se sumaba, a su vez, la asimilación de voces árabes para mencionar cargos que ostentaban algún tipo de autoridad con funciones comunitarias en el interior del colectivo tales como: *alguacil*, *alhaquim*, *almojarife*, *almotacén*, *nádir*, *caid*, y *adalid*<sup>18</sup>. 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 estas informaciones nos muestra que la arabización no se limitó a la simple adopción del idioma y pautas del vencedor a fin de desenvolverse con mayor soltura en la nueva realidad. Por el contrario, también implicó la adaptación y articulación de aquellos elementos a las necesidades de la propia comunidad. La pregunta que se impone es, entonces, cómo interpretar esta dinámica. ¿Cabe considerar la experiencia mozárabe en términos de una aculturación? ¿O su complejidad habilita el considerar si aplica en este caso la noción de transculturación? Si entendemos por esta última a la capacidad de un grupo para apropiarse o imitar determinados elementos

15 GP 928. 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

16 Para una versión del *Liber Iudiciorum* véase: *Fuero Juzgo en Latín y Castellano. Cotejado con los más antiguos y preciosos códices*, Real Academia española, Madrid, 1975.

17 Del árabe: علي سنة الأنصاري في بيعوهم

18 GP 23, 98, 109, 727, 940, 969.

pero adjudicándoles, al mismo tiempo, nuevas formas y rechazando la incorporación de otros, el caso de los mozárabes que se arabizan pero resisten la islamización parecería coincidir (Altschul, 1994). Por otra parte, la definición de contactos transculturales incluye aquellas interacciones entre distintos sujetos y/o colectivos que habilitan influencias mutuas, no exclusivamente unidireccionales como en la tradicional noción de aculturación que sostiene que un grupo sometido adopta de manera acrítica lo recibido por sus dominadores (Redfield y Herskowitz, 1936). Por el contrario, la transculturación sugiere que las jerarquías entre las culturas involucradas se difuminan hasta cierto punto, aunque sin olvidar la conflictividad inherente a estos procesos.<sup>19</sup>

En esta línea, los testimonios que muestran la adopción de elementos de la legalidad islámica para ser complementados con normas provenientes del *Liber Iudiciorum* indican que aquellas pautas tomadas en préstamo de los musulmanes no se asumieron de forma acrítica, sino incluyéndolas en el campo cultural propio y sometiéndolas a una resignificación. Este tipo de estrategias les permitía, entonces, la asunción de prácticas necesarias para una mejor vinculación con sus vecinos musulmanes mientras que, en paralelo, les aseguraba la conservación de un núcleo identitario, vinculado especialmente a lo religioso y a la ley, que funcionó como una barrera para impedir una aculturación completa.

En suma, que los mozárabes constituyeran una comunidad vencida no suponía que estuvieran faltos de una agencia propia que explica, junto a otros factores, las dinámicas experimentadas por la comunidad.

Advertimos que el elemento de mayor peso que aseguró su identidad en tanto colectivo fue su adscripción al cristianismo que, además, les imponía una serie de conductas que ordenaban su funcionamiento interno en tanto colectivo. Campos fundamentales como lo eran el matrimonio y el parentesco se encontraban igualmente regulados por el *Liber Iudiciorum* que impidió que la organización parental de tipo agnática, endogámica y patriarcal propia de los musulmanes penetrara en la estructura familiar del grupo mozárabe. Para ejemplificar esta cuestión basta con retomar la cuestión del uso de nombres orientales y de la estructura del *nasab* ya que constituye otro ejemplo de las acciones performativas llevadas a cabo por la comunidad. En este caso, la asimilación de un elemento extranjero (la fórmula árabe para indicar la filiación) se acompaña de su inserción en el sistema de parentesco propio de carácter cristiano.

Los ejemplos mencionados dan cuenta de las acciones propositivas llevadas a cabo por los mozárabes. Pero, el análisis no estaría completo sin tener presente que también colaboraron en la formación de su identidad una serie de factores externos que impidieron su total asimilación.

Aunque la misma adopción de pautas culturales orientales por parte de los cristianos era una herramienta que facilitaba su gestión también al poder político, no dejaba de ser objeto de

<sup>19</sup> Esta noción fue rescatada por los medievalistas adscriptos a los estudios poscoloniales del trabajo del antropólogo cubano Fernando Ortiz (Ortiz, 1940, p. 96).

censura por parte de intelectuales y jueces musulmanes que denunciaban el peligro inherente que conllevaba la imposibilidad de diferenciar a unos y otros. Por caso, la separación en el ámbito del matrimonio y el parentesco no solo era consecuencia de la aplicación del *Liber Iudiciorum*, sino también de la normativa islámica que prohibía las uniones entre mujeres musulmanas y hombres de distinta fe, favoreciendo la separación de las comunidades. De hecho, la mera posibilidad de acercamiento parecía ser objeto de castigos rigurosos, tal como indican algunos ejemplos provenientes de Córdoba.<sup>20</sup> 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 afectaría la fe de los futuros hijos que se considerarían musulmanes. De todas formas, no parecía ser lo recomendable y se cuenta con testimonios que denunciaron lo problemático de estas uniones que podían ser causa de la infiltración de ideas extrañas a la fe. Incluso aquellos casos que muestran la importancia de la toma de mujeres cristianas como esposas a la hora de generar alianzas políticas, no dejan de cargar con una valoración negativa.<sup>21</sup> Claro que la misma existencia de estos testimonios indica que las uniones interreligiosas existían y serían precisamente objeto de crítica por parte de cronistas e intelectuales.

La preocupación por la arabización de los cristianos también explica las tentativas por imponer determinadas vestimentas y la prohibición de ciertas prácticas a los *dimmíes* como el uso de cinturones o colores que los designaran, la prohibición de que vistieran a la usanza oriental, del velo para la mujer cristiana, la espada para el hombre, la imposición de gorros negros, de sellos en el cuello al entrar a los baños, la prohibición de usar las mismas monturas que los musulmanes y las normas que pretendían evitar situaciones que los pusieran al nivel de un musulmán o en las que un musulmán se viera obligado a ponerse a su servicio.<sup>22</sup>

Sin embargo, parece que la aplicación de la ley encontró un límite y estuvo lejos de cumplirse. A modo de ejemplo, y como observamos en las fuentes originarias de Toledo, si bien regían prohibiciones para los cristianos de hacer uso de expresiones de saludo y de invocación características del idioma árabe y de raíces islámicas, estas no fueron respetadas.<sup>23</sup>

20 Al- Wansarisi comenta casos resueltos por los juristas de Córdoba. En uno de ellos, ocurrido en el siglo X, se condenó a un cristiano a 510 días de prisión por haber sido visto en compañía de una mujer musulmana. En otro caso, se aplicó una pena mayor a un cristiano que mantuvo relaciones con una musulmana casada y fue condenado a rudos castigos corporales y prisión casi perpetua (Idris, 1974, p. 176).

21 Así se describe la experiencia de Abd al Aziz, hijo de Abd al Aziz ibn Musa, quien tomó por esposa a la mujer de Rodrigo, Umm Asim, hecho narrado en *Ajbar Machmua*, crónica anónima del XI. 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 asesinato (Lafuente y Alcántara, 1867, p. 32).

22 Ibn Abdún, por ejemplo, recomendaba en Sevilla en el siglo XII que: "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..." (García Gómez y Lévi-Provençal, 1980, pp. 149- 150).

23 Nuevamente, Ibn Abdún indica que: "No deberá consentirse que ningún alcaballero, policía, judío ni cristiano, lleve

A la adopción de prácticas tomadas en préstamos de los musulmanes colaboraba también el hecho de que no hubiera una demarcación de barrios estricta entre aquellos y los cristianos. El planeamiento de las ciudades obligaba a unos y otros a circular por una serie de espacios donde, inevitablemente, entraban en contacto, un dato que, una vez más, se observa en las fuentes de Toledo que muestran la vecindad entre musulmanes y cristianos tanto en la ciudad, como en el campo.<sup>24</sup> Misma coexistencia que preocupaba a las autoridades musulmanas que temían que se expusiera a sus fieles al contacto con prácticas que se consideraban amenazantes para su identidad e integridad religiosa. De hecho, la existencia de iglesias (y también sinagogas) asegurada por la *dimma* daba lugar a la celebración de fiestas y ritos que, en muchos casos, tenían alcance público y durante los cuales se hacía uso de elementos que podían llegar a contaminar a un musulmán. A fin de evitarlo, la legislación *malikí*, la escuela de derecho islámico hegemónica en al-Ándalus, prohibió a los cristianos realizar ritos, procesiones y entierros en público, consumir también en público vino y cerdo, y mostrar la cruz (Fattal, 1958, p. 82). Prohibiciones que no parece que se hayan respetado estrictamente.

La recurrencia con la cual se advertía sobre estos peligros evidencia que las festividades cristianas no solo seguían siendo practicadas sino que eran, además, situaciones compartidas con los vecinos musulmanes. De ahí las advertencias que recordaban a los musulmanes que estaba prohibido aceptar regalos de parte de los cristianos en ocasión de Año Nuevo y Navidad, y en las celebraciones de los solsticios de verano e invierno. En la misma línea pueden interpretarse las recomendaciones consignadas en el tratado de Ibn `Abdun que prohibía a las mujeres musulmanas entrar en las iglesias a causa de la conducta libertina de los clérigos<sup>25</sup>. En este punto, lo determinante para recuperar la experiencia mozárabe parece haber sido la aplicación o no de la ley, más que su elaboración jurídica (Saffran, 2001). La interpretación que cada gobernante hizo de la misma tenía mucho que ver con la coyuntura en la que se encontrara y con su capacidad para negociar tanto los intereses religiosos y jurídicos propios, como los de otros sectores, todo lo cual determinaba las posibles políticas a ser aplicadas sobre los *dimmies*.

## Conclusiones

Lo expuesto hasta aquí nos permite evaluar una serie de elementos que informaron a la experiencia mozárabe entendiendo que la misma se compuso tanto de las acciones propias de la comunidad, como también de aquellas decisiones y normas que sobre ellos aplicó el poder político.

---

*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" (García Gómez y Lévi-Provençal, 1980, p. 157).*

24 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 (Pastor, 1975; Coquelin de Lisle, 1992).

25 "Debe prohibirse a las mujeres musulmanas que entren en las abominables iglesias, porque los clérigos son libertinos, fornicadores y sodomitas..." (García Gómez y Lévi-Provençal, 1980, p. 150).

En este sentido, la *dimma*, la legislación que se aplicaba a los monoteístas no-musulmanes sometidos, definió algunas de sus formas de ordenamiento, al tiempo que formalmente los segregaba de determinadas áreas. No obstante, y bajo este marco, los cristianos locales fueron sujetos activos 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.

El ejemplo mozárabe, entonces, se convierte en un caso fructífero para futuros análisis que permitan explorar los alcances del factor religioso en tanto constructor de identidad para unos y otros, así como para comprender de forma cabal su cruce con otras prácticas sociales vigentes en la compleja sociedad andalusí.

## Fuentes

Aguirre Sábada, F.J. (1994). *Ahmad Ibn Mugīl al-Tūlaytulī al-Muqni'fi 'Ilm al-Surut (Formulario Notarial)*. Madrid: CSIC.

Ahmad and Abd al-Aziz al-Ahwani (1965). *Ahmad Ibn Umar al-Udri Fragmentos geográfico-históricos de al Masalik ila gami al Mamalik*. Madrid: Instituto de Estudios Islámicos.

Al-Maqqari, *Analectas I*, citado en Simonet, F. (1983), *Historia de los mozárabes de España*. Madrid: Turner.

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

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

Catalán D. y De Andrés (1974). *Crónica del Moro Rasis*. Madrid: Gredos.

Chamocho Cantudo, M.A. (2017). *Los fueros del reino de Toledo y Castilla La Nueva*. Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado.

Real Academia Española (1815). *Fuero Juzgo en Latín y Castellano. Cotejado con los más antiguos y preciosos códices*. Madrid: Ibarra- Impresor de cámara de S.M.

Gamal Abd al- Karim (1974). *La España musulmana en la obra de Yaqut (S. XII-XIII)*. Granada: Universidad de Granada.

García Gómez, E. y Lévi- Provençal, E. (1981). *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn `Abdun*. Sevilla: Biblioteca de Temas Sevillanos.

García Lujan, J.A. (1982). *Privilegios Reales de la catedral de Toledo (1086- 1462). Formación del Patrimonio de la SICP a través de las donaciones reales*. Toledo: Caja de Ahorro Provincial de Toledo.

Gil Fernández, I. (1973). *Corpus scriptorum muzarabiorum*. Madrid: CSIC.

González Palencia, A. (1926). *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII- XIII*. Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan.

Ibn Jacan, Almathmah, en Simonet, F. (1983). *Historia de los mozárabes de España, tomo IV*. Madrid: Turner.

Lafuente y Alcántara, E. (1867). *Ajbar Machmua (Colección de tradiciones)*. Madrid: Real Academia de la Historia.

López Pereira, J. (1980). *Crónica mozárabe de 754*. Valencia: Anubar.

Pertz, G.H. (1891). *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum IV*. Hannover:

Hahnsche Buchhandlung.

Seco de Lucena, L. (1975). *Al-Qalqasandi Subh al-Acsa fi Kitabat al-Insa*. Valencia: Anubar.

Vidal Beltrán, E. (1966). *Ibn Abd al-Hakam. Conquista de África del norte y de España*. Valencia: Anubar.

Vidal Beltrán, E. (1982). *Abu Ubayd al-Bakri. Geografía de España (Kitab al-masalik wa-l-mamalik)*. Valencia: Anubar.

## Bibliografía

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

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, nº 1, 2009.

Barceló, C., "Epigrafía cristiana de Al-Andalus: mozárabe y latina", en *Arqueología y Territorio Medieval*, nº 26, 2019.

Bartlett, R. (1996). "Language and Ethnicity in Medieval Europe". En Hutchinson, J. y Smith, A.D. *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press.

Bulliet, R. (1979). *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*. Massachusetts: Harvard University Press.

Chalmeta, P., "Concesiones territoriales en al- Andalus (hasta la llegada de los almorávides)", en *Hispania*, nº 35- nº 6, 1975.

Coope, J. (2017). *The Most Noble of People. Religious, Ethnic and Gender Identity in Muslim Spain*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

De Epalza, M., "Falta de obispos y conversión al Islam de los cristianos de al- Andalus", en *al-Qantara*, nº 15, 1984.

- Fattal, A. (1958). *Le statut légal des non- musulmans en pays d' Islam*. Beirut: Imprimerie Catholique.
- García Fitz, F. (2003). "Las minorías religiosas y la tolerancia en la Edad Media hispánica: ¿mito o realidad?". En García Sanjuan, A. *Tolerancia y Convivencia Étnico- Religiosa en la Península Ibérica durante la Edad Media*. III Jornadas de Cultura Islámica. Huelva: Universidad de Huelva.
- García Sanjuán, A. (2007). "El fin de las comunidades cristianas en al- Ándalus". En *Cristianos y musulmanes en la península ibérica. La guerra, la frontera y la convivencia. XI Congreso de Estudios Medievales. León, del 23 al 26 de octubre de 2007*. Huelva: Universidad de Huelva.
- García Sanjuán, A. (2008). "Formas de sumisión del territorio y tratamiento de los vencidos en el derecho islámico clásico". En Fierro, M. y García Fitz, F. *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos*. Madrid: CSIC.
- Guichard, P. (1976). *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*. Barcelona: Barral Editores.
- Hagerty, M.J. (1978). *Los cuervos de San Vicente. Escatología mozárabe*. Madrid: Editora Nacional.
- Herrera Roldán, P., "La iglesia andaluza bajo el Islam: entre la resistencia y la integración", en *Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza*, nº III, 2010.
- Hitchcock, R. (2008). *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain*. Aldershot: Ashgate.
- Lévi- Provençal, E. (1953). *Histoire de l'Espagne musulmane*. Leiden: Brill.
- Manzano Moreno, E. (1998). "Árabes, beréberes y indígenas (sic): al-Andalus en su primer período de formación". En Toubert, P. y Barceló, M. *L'incastillamento. Actas de las reuniones de Girona (26- 27 de noviembre de 1992) y de Roma (5- 7 de mayo de 1994)*. Roma: Ecole française de Rome.
- Molénat, J.P. (1997) *Campagnes et monts de Tolède du XIIIe au XV e siècle*. Madrid: Casa de Velázquez.
- Noth, A. (1973). *Quellenkritische Studien zu Temen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*. Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn.
- Olstein, D., "El péndulo mozárabe", en *Anales Toledanos*, Nº 32, 2003.
- Olstein, D. (2006). La era mozárabe. Los mozárabes de Toledo (siglos XII- XIII) en la historiografía, las fuentes y la historia. Salamanca: Univ. de Salamanca.
- Ortiz, F. (1940). *Contrapunteo cubano del azúcar y el tabaco*. La Habana: Montero.
- Pastor, R., "Poblamiento, frontera y estructura agraria en Castilla la Nueva (1085- 1230)", en *Cuadernos de Historia de España*, nº 47- 48, 1968.
- Pastor, R. (1975). Del Islam al Cristianismo. *En las fronteras de dos formaciones económico- sociales*. Barcelona: Península.
- Redfield, R. y Herskowitz, M. "Memorando for the Study of Acculturation", en *American Anthropologist*, nº 38 (1), 1936.

Roisse, P. (2008). "Célébrat-on les offices liturgiques en arabe dans l'Occident musulman? Étude, édition et traduction d'un Capitulare Euangeliorum arabe (Munich, Bayerische Staatsbibliothek Cod. Aumer 238)". En Aillet, C., Penelas, M. y Roisse, P. (2008). *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, Lengua y cultura de los cristianos de al- Andalus (siglos IX- XII)*. Madrid: Casa de Velázquez.

Rubiera Mata, M.J. (1992). "Los primeros moros conversos o el origen de la tolerancia". En Cardillac, L., *Toledo. Siglos XII- XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*. Madrid: Alianza.

Saffran, J., "Identity and Differentiation in Ninth- Century al- Andalus", en *Speculum*, 2001.

Sánchez Albornoz, C. (1956). *España, un enigma histórico*. Buenos Aires: Sudamericana.

Simonet, F. (1897- 1903). *Historia de los mozárabes de España*. Madrid: Turner.

Soifer, M., "Beyond convivencia: critical reflections on the historiography of interfaith relations in Christian Spain", en *Journal of Medieval Iberian Studies*, nº 1, 2009.

Vernet, J. (1980). *El Corán*. Barcelona: Plaza y Janés.